

BAKUNIN

Y EL SOCIALISMO LIBERTARIO

Ángel J. Cappelletti



[Anarquismo en PDF]

**BAKUNIN
Y EL SOCIALISMO LIBERTARIO**

ÁNGEL J. CAPPELETTI



[Anarquismo en PDF]

Edición: *La Congregación* [Anarquismo en PDF]

Portada: [reybum](#)

Fuente: Ángel J. Cappelletti, *Bakunin y el socialismo libertario*, Ediciones Minerva y Editora y Distribuidora Leega, S.A. México / Buenos Aires / Madrid. Primera edición: Noviembre de 1986.



Rebellionem facere Aude!

ÍNDICE

Prólogo.....	7
Niñez y juventud de Bakunin.....	9
Una década en Europa Occidental	15
Prisiones y exilios.....	25
Culminación de la actividad y del pensamiento.....	33
La muerte de Bakunin	43
Bakunin y Herzen.....	47
Bakunin y Proudhon.....	53
Bakunin y Marx.....	57
Bakunin y Necháyev.....	69
Bakunin y Malatesta	77
Bakunin y Cafiero.....	83
Bakunin y Kropotkin.....	87
Bakunin y el Socialismo francés.....	95
Bakunin y la Primera Internacional.....	103
El antigermanismo de Bakunin	111
Evolución del pensamiento de Bakunin.....	121
Materialismo y dialéctica.....	135
La naturaleza y sus transformaciones	139
El hombre y sus facultades.....	151

Ciencia y filosofía.....	173
Origen y naturaleza de la religión	195
El Estado, la sociedad y la religión.....	209
El Estado y la moral	237
El Estado y la comuna.....	257
Socialismo anárquico y colectivismo.....	277
Libertad e igualdad	285
Federalismo integral	295
El problema de las nacionalidades.....	305
La guerra y la Revolución.....	311
La crítica al matrimonio y la familia	325
Educación popular	331
Libertad y autoridad en la educación.....	335
Ideales pedagógicos.....	341
Una síntesis del pensamiento del último Bakunin	353

«La tarea de los revolucionarios no es “hacer la revolución”. Esta sólo es posible si el pueblo todo participa en un proceso de experimentación e innovación orientado a la transformación radical tanto de la vida cotidiana como de la conciencia. La tarea de todo revolucionario será, entonces, provocar y promover ese proceso».

M. Bookchin

Dedicamos este volumen a Gabriel Pombo Da Silva, quien ha sufrido durante toda su vida la criminalización del Anarquismo, pasando casi 30 años de encarcelamiento.

¡Contra todas las prisiones!

PRÓLOGO

EL PENSAMIENTO DE BAKUNIN se nos presenta hoy como una interpretación de la sociedad tanto más atendible cuanto más largamente relegada. Frente a los intentos teóricos cada vez menos convincentes de salvar la ortodoxia marxista, frente a la miseria del «socialismo real», frente a las diversas versiones del totalitarismo y del centralismo, surge la convicción cada vez más general de que el socialismo no se ha realizado aún en ninguna parte, y de que, en su lugar, se nos quiere endilgar un monstruoso capitalismo de Estado y una nueva sociedad de clases. Parece oportuno, pues, volver la vista hacia este ruso que encabezó, en el seno de la Primera Internacional, la oposición a Marx, enarbolando el ideal de un socialismo federal o antiautoritario.

Bakunin, pensador lúcido y valiente revolucionario, tiene una agudeza crítica difícilmente sobreestimable y hoy más que nunca adquiere dimensión de profeta.

El presente trabajo se propone presentar al lector hispanoamericano los principales aspectos de su pensamiento filosófico y político-social, no sin ubicarlo en su marco histórico y relacionarlo con las diferentes corrientes y personalidades de su época.

En general, hemos preferido dejar hablar al propio autor a través de sus principales y más significativas obras (las del último periodo), glosándolas o citándolas «ad literam», pero no hemos prescindido de una necesaria actitud crítica ante los varios aspectos controvertibles de tal pensamiento, ante sus inconsecuencias, contradicciones, etc. Escribir un libro sobre Bakunin con el espíritu de Bakunin implica también estar a veces contra Bakunin.

NIÑEZ Y JUVENTUD DE BAKUNIN

ALEJANDRO BAKUNIN, noble cuarentón, que había estudiado en Italia y obtenido un doctorado en Padua, se casó con una lejana pariente, Bárbara Muraviev, casi un cuarto de siglo menor que él. Ambos instalaron su hogar en la heredad de Premujino, feudo tradicional de los Bakunin, situado en la provincia de Tver, al noroeste de Moscú, y tuvieron allí diez hijos. El tercero de ellos, y el primer varón, al que llamaron Miguel, como su abuelo paterno, nació el 20 de mayo de 1814.

Miguel recibió, como sus hermanos, muestras de un solícito afecto por parte de su padre, hombre culto y relativamente liberal, amante de la literatura europea y de carácter al parecer menos despótico que el término medio de los señores rurales de su época. Su madre, en cambio, no le demostró gran cariño, lo cual explica la ardiente adhesión del joven a sus hermanas mayores y también, tal vez, algunos rasgos de su carácter adulto.

Destinado, como la mayoría de los primogénitos varones de la nobleza, al servicio de las armas, pocos meses después de haber cumplido catorce años fue enviado a San Petersburgo. Vivió allí en casa de una hermana de su padre, entró en contacto con su numerosa parentela, empezó a conocer las costumbres de la corte, pero sintió, sobre todo, una profunda nostalgia de la casa paterna y un incontenible deseo de volver a abrazar a sus hermanas.

En los últimos meses de 1829, ingresó en la Escuela de Cadetes. Pese a su despierta inteligencia, no se reveló como un buen estudiante. Sentía cierta afición por las matemáticas, que constituían una parte importante del «pensum», escribía con soltura y aun con brillo, pero no sobresalía en nada. Era un adolescente más bien tímido y retraído, muy dado a fantasías

platónicas, amante apasionado de la música. Tres años más tarde rendía sus exámenes finales y recibía su grado de alférez.

En septiembre de ese mismo año de 1833 volvía a Premujino, y allí se enfrentaba por vez primera con su padre, al defender el derecho de su hermana Liubov a no casarse con un hombre al que no amaba. Este será el inicio de una larga serie de rebeliones, que llenarán toda su vida, en favor de los débiles y los desvalidos. Dice muy bien a este propósito Jeanne-Marie: «Una vez más ha elegido la felicidad de los seres débiles primero. Sin saberlo ha formulado los grandes principios de su credo. Por amor, encontrar la felicidad propia en la de otro, considerar la libertad como la única base de la felicidad. Al mismo tiempo ha tomado partido contra todos aquellos, sean quienes fueran, que pongan obstáculos a la libertad de los desposeídos. Sólo le resta descubrir las formas por las cuales expresará su potente personalidad» (*Michel Bakounine. Une vie d'homme*, Geneve, 1976, p. 21).

Mientras tanto, el joven alférez Bakunin había ingresado en la Academia de Artillería, de la que fue echado al comienzo de 1834, por no haber demostrado interés alguno en los estudios que allí se cursaban y se lo destinó a la remota guarnición de Melodechno, cerca de Minsk. Más tarde pasó con su regimiento a Lituania y en Vilna participó en una parada militar, para trasladarse luego a los cuarteles de invierno en la provincia de Grodno.

Durante este periodo de servicio militar, Bakunin dedicó sus ocios, que eran sin duda prolongados, a la lectura; se empeñó en profundizar su conocimiento de la lengua rusa y, por vez primera, oyó hablar a un médico militar de la filosofía idealista, que por entonces florecía en las universidades alemanas. Pero la vida del cuartel y la compañía de sus colegas oficiales lo aburrían profundamente. Anhelaba con toda su alma acabar con aquella existencia monótona y estéril. Por eso, cuando a

principios de 1835, se lo envió en comisión a Tver, decidió llegarse hasta Premujino y allí se quedó, para no retornar más.

Alegó una enfermedad cualquiera, pero no hubiera podido eludir seguramente el cargo de desertor ni la detención y el juicio subsiguiente si no hubieran intervenido las poderosas influencias de sus parientes, más preocupados tal vez del honor familiar que del interés del joven oficial rebelde. Antes de cumplir veintiún años, éste, para fortuna suya, fue dado de baja del ejército imperial.

En marzo partió hacia Moscú. Durante los años anteriores, había leído a los filósofos franceses del siglo XVIII; ahora, gracias a Stankevich, entró en contacto con los alemanes del siglo XIX. Y hasta tal punto lo ganó la filosofía que se rehusó en absoluto a ingresar en la burocracia estatal, como su padre pretendía, para dedicarse, en cambio, por entero a Kant, a Fichte y a Hegel.

En esta época, conoció también al crítico Belinski, de quien llegó a ser gran amigo. Su amistad íntima con las hermanas Alejandra y Natalia Beyer tuvo todas las características de una relación romántico-intelectual, donde Bakunin era el confidente, el maestro, el padre espiritual.

Mientras tanto, trató de dar lecciones de matemáticas, para sobrevivir, y realizó algunos trabajos literarios.

Los años siguientes los repartió entre Premujino, rodeado del amor y la solicitud de sus hermanas, y la bohemia de Moscú, con sus reuniones filosófico-poéticas, sus deudas e incesantes apuros económicos, sus amores platónicos.

«El círculo de Stankevich, la filosofía de Fichte, los fantásticos novelistas germánicos, la traducción nocturna de las románticas expansiones de Bettina von Arnim, la apasionada comunión con sus hermanas..., todo ello formó una ingente mezcla en el corazón de Miguel junto con la influencia que de

por sí Premujino ejercía sobre él» (Carr, *Bakunin*, Barcelona, 1970, p. 45).

La tensión entre el joven Miguel y su viejo padre se hizo cada vez mayor; los conflictos, frecuentes. Una visita de Belinski a Premujino, invitado por Miguel, agravó la ira del anciano Bakunin. Aquél había hecho la apología de la Revolución Francesa ante su propia familia y explicado los ideales revolucionarios a sus hijas. Y para colmo había osado enamorarse de una de ellas, siendo como era un plebeyo, hijo de un médico militar.

Por si esto fuera poco, Miguel había alentado en sus hermanos menores, adolescentes, el deseo de abandonar el colegio de Tver a donde su padre los enviara, para continuar sus estudios en Moscú, bajo el cuidado de él mismo. El padre se rehusó terminantemente, lleno de indignación contra su hijo mayor, que no sólo había abandonado la carrera militar para dedicarse a una ridícula bohemia metafísica sino que además pretendía inducir también por ese camino a sus hermanos menores. También contribuyó Miguel eficazmente al divorcio de su hermana Bárbara y la decidió a viajar al extranjero con su hijo recién nacido, lo cual hizo llegar al rojo vivo la ira de su padre.

Mientras tanto, bajo la inspiración de Stankevich, entraba en contacto con el pensamiento de Hegel, por cuya filosofía no tardó en sentir también un gran entusiasmo; y se dedicaba vorazmente a leer obras históricas, filosóficas, religiosas y aun matemáticas.

Su vida transcurría en Moscú, pero pasaba también largas temporadas en Premujino, y a mediados de 1839 hizo también un viaje a San Petersburgo. A fines de este mismo año conoció a Herzen y Ogarev, que habían constituido un círculo análogo al de Stankevich pero que, a diferencia de éste, se interesaban fundamentalmente por los problemas sociales y políticos. Ambos habían conocido ya las persecuciones del régimen y habían estado confinados en provincias. No por eso asumió Bakunin

una posición revolucionaria o siquiera crítica frente a la situación rusa. Su hegelianismo le servía aún de escudo contra todo afán renovador, así como dos o tres años más tarde sería el vehículo dialéctico de su instinto revolucionario. Y su propósito, concebido ya unos años atrás, de ir a estudiar filosofía a una universidad alemana, no había sido abandonado.

El 30 de junio de 1840 se embarcó en Kronstadt. Después de pasar por Lübeck y Hamburgo, llegó a Berlín el 25 del mes siguiente, es decir, el 13 según el calendario europeo.

(Sobre la juventud de Bakunin, el historiador A. A. Kornilov ha publicado en 1911 un relato basado en las cartas del propio Bakunin).

UNA DÉCADA EN EUROPA OCCIDENTAL

«EN ALEMANIA, BAKUNIN fue, durante casi dos años, un estudiante entusiásticamente aplicado que exploraba los círculos intelectuales y la sociedad bohemia de Berlín. Su más íntimo compañero fue Iván Turguenev, que más tarde le hizo entrar en la literatura como modelo de Rudín, el héroe de su primera novela. Bakunin albergaba, todavía, ambiciones académicas y se veía como futuro profesor de filosofía en la Universidad de Moscú» (G. Woodcock, *El anarquismo*, Barcelona, 1979, p. 140).

Al principio, vivió en Berlín con su hermana Bárbara, que después de la muerte de Stankevich, había llegado a esta ciudad con su hijo. Pero pronto se trasladó al departamento de Turguenev. Asistía a los cursos de lógica dictados por el hegeliano Werder, y a los de estética y física. Un poco más tarde concurrió también a las conferencias del viejo filósofo Schelling hasta que éste se jubiló. No se perdía los conciertos semanales de Beethoven, su ídolo musical; visitaba con frecuencia a Betina von Arnim, una de las sacerdotisas del romanticismo, y, en general, llevaba una vida de sociedad bastante intensa. Se interesaba por la filosofía, por la literatura, por la música, por el amor, por todo menos por la política.

Los apuros económicos empezaron a hacerse sentir y ya no lo abandonarían durante toda su vida. Su hermana Bárbara retornó a Rusia.

«Miguel Bakunin tenía ahora veintinueve años. Las batallas domésticas libradas en Premujino no habían afectado en lo más mínimo la ortodoxia de su credo político; y tampoco había pensado aún en buscar implicaciones políticas en el debate

filosófico entablado acerca de la realidad hegeliana. En el momento de su salida para Alemania se le hubiera podido definir como rebelde por temperamento y conservador, tanto por tradición familiar como por convicción racional. En todo carácter obstinado como era el de Bakunin, a la larga el temperamento llega a superar lo mismo la tradición que la razón. Por lo que su subsiguiente conversión a la causa revolucionaria debe ser considerada como una mutación lógicamente predeterminada, si bien la rapidez e integridad de esa conversión ofrezca síntomas típicos del aristócrata en general a la vez que de Miguel Bakunin en particular» (Carr, *op. cit.*, p. 119).

Cansado de la vida universitaria y de la filosofía académica, atraído cada vez más por la aguda y persistente crítica de los jóvenes hegelianos, Bakunin decidió dejar Berlín, y a fines de 1842 se mudó a Dresde, donde residía Arnold Ruge, el editor de *Deutsche Jahrbucher* y principal mentor de la izquierda dialéctica. En dicho periódico publicó pronto Bakunin su primer ensayo político, *La reacción en Alemania*, bajo el seudónimo de Jules Elysard. El ensayo finalizaba con esta significativa frase: «El impulso de destrucción es al mismo tiempo un impulso creador».

Casi al mismo tiempo llegó a sus manos un libro de Stein titulado *El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea*, donde pudo enterarse, a través de una amplia exposición, de las ideas de Fourier, Saint-Simon y Proudhon. Esta obra ejerció una influencia muy grande en la evolución de sus ideas y en el encaminamiento de su actividad.

En este tiempo conoció también al joven poeta Jorge Herwegh, autor de *Poemas de un hombre vivo* y viviente expresión de la «joven Alemania», con todas sus ansias de renovación y sus anhelos de libertad política.

La amistad que lo unió a éste fue tan intensa que, cuando el mismo, expulsado de Prusia por el autócrata Federico Guiller-

mo, tuvo que refugiarse en Suiza, Bakunin no dudó en dejar su residencia de Dresde para reunirse allá con él.

En este momento puede situarse la primera manifestación de sus sentimientos anárquicos, que más tarde se transformarían en pensamiento anarquista. Escribe, en efecto, al mismo Herwegh: «No creo en las constituciones ni en las leyes. La mejor constitución no podría darme satisfacción. Necesitamos algo muy diferente: pasión, vida y un mundo nuevo, sin leyes y, por consiguiente, libre... Las malas pasiones provocarán una guerra campesina y yo me alegro, porque no temo a la anarquía; por el contrario, la deseo con toda mi alma; solamente ella puede, por la fuerza, arrancarnos a esta mediocridad maldita en la que hemos vegetado tanto tiempo» (citado por V. García, *Bakunin, hoy*, Rosario, 1974. pp. 44-45).

Así pues, a principios de 1843, Bakunin llegó a Suiza y se radicó en Zúrich. Pero Herwegh se casó al poco tiempo y se marchó a Italia. Bakunin hizo, en cambio, nuevos amigos. Conoció al cantante italiano Pescantini y a su mujer Juana y pasó una temporada en la villa de éstos, sobre el lago Lemán. Entró en relación también con el político y periodista Frobél y con los naturalistas Agassiz y Vogt. De los hijos de éste fue amigo hasta el final de su vida. Pero el hombre que más lo impresionó y más influyó entonces en su vida e ideas fue, sin duda, Guillermo Weitling, autor de *Garantías de la armonía y de la libertad* y luego de *El evangelio del pobre pescador*. Su comunismo tenía, a diferencia del de Cabet y otros teóricos de la época, un carácter libertario, ya que, según él, la sociedad perfecta sustituirá el gobierno por la mera administración y las leyes por las obligaciones sociales y morales.

Por otra parte, frente a la multitud de filósofos especulativos y de poetas que hasta entonces había conocido, Weitling se le presentaba como un hombre de acción y como un revolucionario práctico, que divulgaba entre el pueblo sus ideas, funda-

ba sociedades secretas y organizaciones de trabajadores, cuya finalidad última era la destrucción del Estado y la supresión de la propiedad privada, aun al costo de suprimir también a los propietarios y a los gobernantes. Weitling era en 1843 una imagen anticipada de lo que el propio Bakunin estaba llamado a ser. Dice M. Nettleau: «Durante su estancia en Zúrich, desde el 16 de enero hasta comienzos de junio, Bakunin, tras observar minuciosamente las actividades políticas en esta ciudad, perdió todas sus ilusiones políticas republicanas, si todavía le quedaba alguna. A través de sus relaciones personales con Weitling se familiarizó con la ideología comunista, que consideraba un factor revolucionario importante, aunque nunca logró cautivarle. A partir de ese momento y hasta 1848, tuvo relaciones amistosas con los comunistas alemanes de Suiza y París, y ocasionalmente se llamó a sí mismo comunista».

Estas vinculaciones con los comunistas no pasaron desapercibidas al gobierno ruso que, aun cuando todavía no había organizado la vasta red de espionaje con que veinte o treinta años más tarde envolvería a todos los exiliados, gozaba ya de los servicios de un atento cuerpo diplomático y consular en toda Europa occidental.

En el año 1844 el joven Miguel fue citado por la Legación rusa de Berna y se le instó a que retornara enseguida a Rusia, renunciando a sus reales o presuntas actividades subversivas. Él partió para Baden, de allí pasó a Bruselas y de Bruselas se dirigió, en julio, a París. Ya antes, en una breve visita que hiciera a esta ciudad en el mes de marzo, había reencontrado a Herwegh y Ruge, y había conocido a Luis Blanc, a Leroux y a Marx. Al instalarse allí permanentemente, se relacionó con los principales personajes del ambiente intelectual y del socialismo. Conoció a George Sand, a Lamennais, a Etienne Cabet. En 1845 se hizo masón e ingresó a la Logia del rito escocés de París.

Probablemente el hombre que más influyó en Bakunin fue, en este momento, Proudhon, cuyas ideas en buena parte adoptará, aunque desde un punto de vista caracterológico fueran figuras bastante dispares.

Tampoco se puede desestimar la influencia de Marx, que el propio Bakunin, aun después de las graves divergencias que lo separaron de éste, reconocerá lealmente.

Lo cierto es que, como dice Carlos Díaz, «en París, el antiguo filósofo que era Bakunin deja definitivamente paso al socialista activo» y que «por vez primera escribe una carta a La Reforma en 1845, atacando al zarismo y alentando a la revolución rusa» (*Las teorías anarquistas*, Madrid, 1976, pp. 59-60). Sin embargo, la hora de la acción revolucionaria propiamente dicha no había llegado aún para él. Durante los tres años que permaneció en la capital de Francia su vida fue todavía la de un bohemio con ideas avanzadas, la de un conversador apasionado, la de un intelectual curioso pero no muy activo.

Hacia el final de este periodo, en 1847, reencontró a dos de sus antiguos amigos rusos: Herzen y Belinski. El segundo había de morir poco después; el primero sería un constante punto de referencia para Bakunin hasta sus últimos días.

En noviembre de aquel año, fue invitado a participar en un banquete organizado por un grupo de emigrados, en recuerdo de la insurrección de Polonia contra el zar de Rusia, en 1831. Bakunin no sólo asistió sino que pronunció un ardiente discurso en el que proponía, muy en consonancia con las ideas de la época, una alianza entre la democracia rusa y la causa de la independencia nacional polaca, basada en el supuesto de que ambas tenían un único obstáculo y un enemigo común: la autocracia zarista. El discurso fue acogido con delirante entusiasmo por los concurrentes. Ello no dejó de llegar a oídos del embajador ruso, quien exigió al gobierno francés una sanción contra los organizadores polacos del banquete y contra el ora-

dor ruso. El gobierno no se atrevió a hacer nada contra los primeros (que eran muchos y no carecían de fuertes apoyos entre los políticos y periodistas franceses), pero ordenó al segundo que saliera de Francia. En diciembre tuvo que retornar a Bélgica, de donde había venido.

No permaneció, sin embargo, allí mucho tiempo: en febrero de 1848, la revolución que en París derrocó al rey Luis Felipe de Orleans e instaló en las Tullerías un gobierno provisional, integrado, entre otros, por el socialista Luis Blanc, le permitió volver. El 26 de ese mes se encontraba de nuevo en la capital de Francia y de la revolución europea.

«Herzen afirma que los primeros días de la revolución de febrero fueron los más felices de la vida de Bakunin. La revolución era su elemento natural. Se había consagrado a ella, y ahora, por vez primera, se veían los dos cara a cara. Su vida ya tenía objeto» (Carr, *op. cit.*, p. 168).

En aquellas circunstancias Bakunin se dedicó con un inédito y monumental entusiasmo revolucionario al trabajo y la agitación. Por primera vez en su vida veía al pueblo unido en torno a un alto ideal político-social y al proletariado en acción. Entreveía un futuro glorioso: la república democrática y federal sería proclamada en toda Europa; cada pueblo lograría su independencia definitiva y consolidaría su identidad nacional; se acabaría para siempre el despotismo, la monarquía absoluta, la prepotencia imperial.

A fines de marzo, Bakunin salió de París, provisto de un pasaporte falso que le proporcionara el gobierno provisional, con el objeto de propagar el fuego revolucionario en Europa central. Primero se dirigió a Frankfurt, donde presenció las actividades del Parlamento preparatorio y los debates en torno a la unidad y la constitución de Alemania, y después de pasar por Heidelberg, deteniéndose en Colonia, llegó a Berlín el 21 de abril. Allí lo esperaba la policía prusiana, a requerimiento del

embajador ruso, quien temía que Bakunin se dirigiera a Polonia, con el fin de promover o avivar allí la rebelión contra el zar. Se lo expulsó a Leipzig, donde encontró otra vez a Ruge. De allí partió para Breslau, donde permaneció durante todo el mes de mayo, tratando de establecer contacto con los patriotas polacos que allí se iban concentrando.

A fines de ese mes, ya desilusionado de la capacidad revolucionaria de los polacos y harto de las intrigas que en torno a su persona se tejían, decidió acudir al Congreso convocado en Praga por los nacionalistas checos, con el fin de promover la unidad de los pueblos eslavos. El paneslavismo, no desvinculado por cierto de las aspiraciones democráticas y vagamente socialistas, pasaba ahora a primer plano en la afiebrada mente de Bakunin. El 13 de junio, en el mismo momento en que se iniciaba el Congreso eslavo, llegó a Praga.

El Congreso era un verdadero mosaico de tendencias, ideologías e intereses, y si algo estaba allí ausente era precisamente el espíritu de unidad. Pero el deseo de los checos de tener un gobierno propio y de romper, lo más completamente que les fuera posible, todo vínculo con el Imperio Austríaco, no tardó en producir un enfrentamiento. El 12 de junio estudiantes y burgueses nacionalistas luchaban en las calles de Praga con las tropas imperiales. Se levantaron barricadas.

Bakunin intervino activamente en la defensa y puso al servicio de los insurrectos su saber estratégico. Durante una semana, los checos lograron resistir, pero al fin los cañones del general Windischgrätz se impusieron. Bakunin logró escapar a Breslau y de allí pasó pronto a Berlín.

Su permanencia en la antigua ciudad de sus juveniles afanes filosóficos estuvo amargada por la calumnia contra él propagada por Marx en su *Neue Rheinische Zeitung*, que lo hacía aparecer como espía del zar, y por las persecuciones de los agentes del zar, que exigían su extradición. El gobierno pru-

siano acabó expulsándolo y Bakunin volvió a Breslau el 23 de septiembre. Conservaba aún la esperanza de establecer en aquella ciudad fronteriza el cuartel general de la insurrección polaca y, por qué no, del gran movimiento de la unificación eslava. Pero la persistente amenaza de la extradición a Rusia, que esta vez le hizo sentir la policía de Breslau, lo obligó también a dejar esta ciudad. El 8 de octubre pasó a Dresde, pero, mal recibido aquí por las autoridades, se vio arrojado a Koethen, ciudad del ducado de Anhalt, pequeño oasis de relativa libertad en el desierto de la represiva Alemania. Allí logró publicar su libro *Llamamiento a los eslavos*.

Sin embargo, aquel tranquilo lugar no era escenario adecuado para la sed de acción de un revolucionario como Bakunin. Por eso al acabar el año 1848 se dirigió a Leipzig, donde durante los primeros meses de 1849 se dedicó a la organización de una nueva alianza revolucionaria internacional. Pero, aunque convocó por igual a polacos, franceses, húngaros, alemanes, etc., sólo logró una favorable acogida entre los checos, entusiasmados por las ideas del reciente *Llamamiento*, que poco después, sin embargo, dejaron caer en el olvido.

Bakunin se propuso volver a Praga para averiguar lo que allí sucedía y reavivar en los patriotas checos el fuego revolucionario. Mas, al pasar por Dresde, decidió quedarse allí. Pronto conoció a Wagner, de quien llegó a ser gran amigo: Wagner se interesaba por la revolución casi tanto como por la música y Bakunin se interesaba por la música casi tanto como por la revolución. Esta había de estallar pronto en Dresde, y aunque el agitador ruso no intervino para nada en su preparación, no pudo menos de plégarse a ella una vez que se hubo iniciado.

El rey había ordenado la disolución de la Dieta sajona. Cuando el pueblo trató de asaltar el Arsenal, los soldados dispararon y mataron a quince hombres, lo cual enfureció todavía más a la multitud. El monarca escapó con su familia y se ence-

rró en la fortaleza de Königstein, mientras en la capital se constituía un triunvirato provisional.

Dice E. H. Carr, hablando de este momento histórico: «La primera reacción de Bakunin ante tal situación fue de desdénosa indiferencia. Nada le importaba de la unidad alemana ni de la Constitución de Frankfurt... Sin la más mínima intención, pues, de intervenir en el asunto, en la mañana del día 4 de mayo se encontró en la calle a Ricardo Wagner, quien se dirigía al Ayuntamiento para enterarse de la marcha de las cosas, y Bakunin lo acompañó. El gobierno provisional acababa de ser proclamado. Tzschirner estaba arengando a la entusiasmada muchedumbre. La naturaleza fue más fuerte que las buenas intenciones de Bakunin. El aire estaba cargado de los efluvios de la revolución y, lógicamente, se vio contagiado por la fiebre revolucionaria. Lo único que atemperaba su entusiasmo era la lástima que le inspiraban unos dirigentes que de manera tan manifiesta no sabían dirigir al pueblo. Se abrió paso a empujones entre la multitud hacia el interior del Ayuntamiento, donde se presentó al gobierno provisional, ofreciéndole su asesoramiento sobre la forma de conducir la revolución» (*op. cit.*, p. 212).

El rey de Sajonia no tenía medios militares como para sofocar la revolución pero pidió ayuda a Prusia, y las tropas prusianas no tardaron en llegar.

Los insurrectos no contaban con otra defensa más que unos pocos cañones. Dos de los miembros del triunvirato desaparecieron. Bakunin quedó junto a Heubner, el único triunviro que había permanecido en su puesto, y lo acompañó hasta el final, no tanto por fidelidad a una revolución que no había planeado ni le interesaba demasiado cuanto por solidaridad con los valientes como Heubner que habían decidido enfrentarse a la muerte o a las gravísimas consecuencias de la derrota.

El día 8 todo estaba ya perdido. En la mañana del 9 Bakunin salió desde Dresde hacia Freiberg, donde supuestamente

había de trasladarse el gobierno provisional. Su última esperanza era el proletariado de la ciudad industrial de Chemnitz. Pero éste permaneció enteramente indiferente y no dio la menor muestra de adhesión a la causa revolucionaria.

PRISIONES Y EXILIOS

LA MAYORÍA DE LOS QUE LUCHARON contra el zarismo, ya fueran socialistas, populistas, nihilistas o simplemente liberales y demócratas, conocieron las cárceles rusas y el destierro de Siberia. Bakunin no fue, ciertamente, una excepción. De hecho, estuvo preso en varios países, desterrado en Siberia y exiliado de Rusia la mayor parte de su vida.

Aunque al salir de su país natal por vez primera no lo hizo en calidad de disidente o de perseguido político sino sólo con el propósito de estudiar filosofía en Alemania, ya un par de años después, su adhesión a la izquierda hegeliana y la publicación de su primer libro, *La reacción en Alemania*, lo sitúan entre los enemigos de la autocracia zarista y lo convierten en uno más entre los exiliados rusos. Es claro que, si hubiera regresado a su país, hubiera tenido que dar cuenta en seguida a la policía y a la justicia.

Detenido el 9 de mayo de 1849, en Chemnitz, Sajonia, por su participación en la revolución de Dresde, fue encerrado primero durante 15 días en la cárcel de la ciudad; luego, debido al excesivo número de prisioneros allí hacinados, en el cuartel de caballería, y por fin, a partir del 29 de agosto, en la fortaleza de Königstein, donde permaneció durante 9 meses.

Este primer periodo de reclusión fue el menos duro de todos. En la fortaleza sajona gozó Bakunin de ciertas comodidades; habitaba una celda no demasiado fría, se le permitía fumar, escribir cartas, pasear por los jardines. Se dedicó con entusiasmo al estudio del inglés, de las matemáticas, de la historia de Francia, a la lectura de los clásicos, como Shakespeare

y Cervantes. Sin embargo, el absoluto aislamiento, que llegaba inclusive a la total ignorancia de los acontecimientos de Alemania y del mundo, lo sumía a veces en una profunda desesperación.

Después de un minucioso interrogatorio, el tribunal lo condenó, el 14 de enero de 1850, a la pena capital. El recurso de apelación fracasó y la sentencia fue confirmada el 6 de abril.

Bakunin no parece haber demostrado empeño en promover su defensa ni su apelación y recibió la noticia de su condena a muerte con entera serenidad, sin dar muestras de temor o de angustia. En verdad, temía mucho más una reclusión perpetua, que lo habría aislado del mundo y de la vida, que a la muerte misma. Pero temía también ser entregado a Rusia, donde las condiciones materiales eran, sin duda, peores, y donde el odio de los esbirros era más profundo porque era más personal.

Su destino inmediato no fue ése sino otro, apenas menos temible que el anterior: Austria. El 13 de junio de 1850 las autoridades sajonas entregaron al reo convicto y condenado a muerte Miguel Bakunin al Imperio austríaco, que lo encerró en el Monasterio de San Jorge en Praga.

Puede suponerse que un hombre como él, que era ya conocido en toda Europa por su prédica antiaustríaca, debía ser mirado allí con especial prevención e inquina. De hecho, Bakunin era entonces para los partidarios del Imperio austríaco lo que 20 años más tarde sería para la burguesía mundial.

En el monasterio-prisión de Praga permaneció Bakunin, que apenas había sido interrogado una vez, al llegar a Sajonia, hasta el 13 de marzo de 1851, fecha en la cual, ante la sospecha de un intento de liberación y fuga, fue trasladado a la fortaleza de Olmutz. Su obligada residencia fue aquí aún más penosa, ya que, ante la sospecha de una fuga, se le cargó de cadenas.

Poco después del traslado, se inició el interrogatorio judicial propiamente dicho y durante cuatro días se le hicieron nume-

rosas preguntas acerca de su participación en los sucesos de Praga y de sus relaciones con los patriotas checos. Como sus ideas políticas respecto a Austria y los pueblos eslavos eran bien conocidas por todos y habían sido difundidas a través de artículos y panfletos, como el *Llamamiento a los eslavos*, el acusado no creyó posible ni necesario negar los cargos que se le hacían. Tal sinceridad, impresionó muy bien a los jueces, que no por eso dejaron de condenarlo a la horca. Ese mismo día, quince de mayo, la sentencia fue conmutada por la de cadena perpetua. Dos días después, el 17, era entregado a las autoridades rusas en la frontera de Galitzia.

El 23 de ese mes (el 11 según el calendario ruso) ingresaba Bakunin en la famosa fortaleza de Pedro y Pablo, en San Petersburgo, hospedaje forzado, en épocas distintas, de personajes tan ilustres como Dostoievski y Pisarev, Chernichevski y Kropotkin. La celda que se le asignó, sin duda lúgubre y deprimente, aunque casi confortable en comparación con las que albergan a muchos presos políticos de nuestros días, puede ser visitada por cualquier viajero que llegue hoy a Leningrado. Pero si este viajero pregunta a un guía del «Intourist» por la celda de Bakunin, el funcionario se asombrará de que alguien recuerde todavía el nombre del revolucionado «derrotado» por Marx.

«En Sajonia y en Austria, Bakunin había sido tratado en calidad de acusado y, como tal, juzgado y condenado de acuerdo con duros pero justos procedimientos legales. En Rusia, su situación legal era completamente distinta. Aquí había sido de antemano juzgado y condenado, en rebeldía, a la pérdida de todos sus derechos y, además, a trabajos forzados en Siberia. Así, pues, cruzó la frontera en calidad de preso penado. Lo dicho es suficiente para explicar por qué en la fortaleza de Pedro y Pablo no se repitió la farsa jurídica de Köningstein y de Olmutz. Aquí no existía ningún motivo para juzgarle y condenarle de nuevo. Lo único que restaba era aplicar una sentencia ya

existente. Sin embargo, no se tenía la intención de enviarle inmediatamente a Siberia. La voluntad del Zar estaba por encima de todas las leyes. Y Nicolás I solía considerar los más grandes delitos contra el Estado como una cuestión personal entre él y el delincuente. Total, que Bakunin fue instalado en la fortaleza a disposición de lo que la imperial voluntad se sirviese ordenar» (Carr, *op. cit.*, p. 233).

Dos meses después recibió la visita del Conde Orlov, que era portador de un mensaje del Zar. Este invitaba a Bakunin, en términos moderados y casi corteses, a escribir una confesión de sus delitos. No es fácil explicar por qué Bakunin accedió a ello, aun teniendo en cuenta el deseo que pudo sentir de mejorar su imagen ante el Emperador y la vanidad halagada por la cesárea solicitud.

La Confesión, relato vigoroso y colorido, lleno de juvenil ímpetu, aun dentro del obligado tono penitencial, fue entregada al zar dos meses más tarde, pero recién llegó impresa al público en 1921. Cuando se publicó, en pleno auge del fervor revolucionario bolchevique, provocó cierto escándalo y no dejó de ser aprovechado por los enemigos de Bakunin para atacar tanto la integridad de su carácter moral como la solidez de sus convicciones políticas.

En cualquier caso, es preciso tener en cuenta, respecto a este oscuro episodio, los siguientes hechos: 1º) En su *Confesión*, Bakunin confesó sus presuntos delitos, pero no los de los demás opositores al régimen zarista; 2º) En ella habla el patriota eslavo, que aunque rechaza la autocracia y lamenta la falta de libertad en Rusia, sigue viendo en ella a la hermana mayor y la esperanza libertadora de todos los pueblos eslavos, sometidos a los turcos, a los alemanes y, sobre todo, al Imperio austríaco. Es indudable que la redacción de tal relato autobiográfico dirigido al Zar, que el propio Bakunin calificó de «grave error» al final de su vida, cuando era ya internacionalista, habría sido

imperdonable en un anarquista. En cambio, en un esclavófilo, por más demócrata que fuera, no resultaba enteramente inconsecuente ni totalmente absurda.

La permanencia de Bakunin en la fortaleza isleña de Pedro y Pablo no fue todo lo incómoda y desdichada que cabía imaginar. Tuvo visitas de su padre y hermanos. Sin embargo, no puede decirse que su salud se conservara perfecta ni que su estado de ánimo haya sido optimista en estos años. La monótona y pobre alimentación de la fortaleza, unida a la forzada inmovilidad y a la insalubre humedad de la celda sub-acuática, comenzaron a deteriorar su hercúleo organismo. Escorbuto, caries, hemorroides, resfriados frecuentes, minaban su hasta entonces sólida salud física. Pero era, sobre todo, su mente la que padecía. El verse así, enterrado en plena juventud y mientras más bullían en su imaginación mil proyectos políticos, mil empresas, mil revoluciones, lo deprimía profundamente. Odiaba la esterilidad de su existencia, temía volverse un ser degradado y embrutecido por el encierro.

En mayo de 1854, dejó la fortaleza de Pedro y Pablo por la prisión de Schlüsselburg, situada en la comarca septentrional del lago Ladoga. Allí permanecería aún otros tres años.

Poco después de estallar la guerra de Crimea, la madre de Bakunin solicitó al nuevo zar, Alejandro II (Nicolás I había muerto), que permitiera al preso enrolarse, como lo habían hecho sus hermanos, en las filas del ejército imperial, y marchar al frente para defender la patria. No recibió respuesta alguna. En febrero de 1857, el propio Bakunin dirigió una petición al zar. Este le respondió pronto, dándole a elegir entre la prisión de Schlüsselburg, donde se encontraba recluido, o el exilio de Siberia. Escogió sin dudarle el exilio. La relativa libertad, aunque fuera en las durísimas condiciones en que se le ofrecía, era siempre un bien para él.

De paso pudo visitar a su madre y hermanos en el solar natal de Premujino.

En Siberia, se le fijó como residencia la ciudad de Tomsk. Como no deseaba permanecer inactivo ni depender de la ayuda económica procedente de su familia, decidió dedicarse a la enseñanza privada. En septiembre de 1858, se casó con una de sus alumnas, Antonia Kwiatkoski, hija de un comerciante polaco, más de un cuarto de siglo menor que él. Tal matrimonio fue, sin duda, desde muchos puntos de vista, un error de Bakunin, aun cuando él nunca llegara a advertirlo del todo y menos a confesarlo.

La protección del general Muraviev, gobernador de Siberia oriental, que era su primo en segundo grado, le permitió trasladarse a Irkutsk y conseguir allí un empleo en la compañía comercial del Amur. Durante un tiempo recorrió aquellos remotos territorios, recién incorporados al imperio ruso, en calidad de viajante de comercio.

En estos años, el proyecto político de Bakunin parece haber tomado la forma de una dictadura revolucionaria, ejercida por su primo y amigo Muraviev, en quien veía al único hombre capaz de unir a los eslavos y de modernizar a Rusia, haciendo de ella un país democrático y progresista (aunque no necesariamente parlamentario y republicano). Por más extraño que este plan pueda parecer cuando se le mira desde la perspectiva anarquista del último Bakunin, no puede decirse, en justicia, que sea incoherente, ni se lo puede considerar como un mero fruto del oportunismo. En realidad, no se trata sino de una variante, sugerida por las especiales circunstancias de Siberia y por la fuerte personalidad de Muraviev, del antiguo nacionalismo democrático y paneslavista. La idea de la dictadura revolucionaria no era, por lo demás, nada nuevo, después del jacobinismo, y figuraba, sin duda, en el programa de los blanquistas y de los continuadores de Babeuf, en Europa occidental. Aun-

que se puede dudar, pues, de la oportunidad de encarnar dicha dictadura en un funcionario (por liberal e independiente que fuera) del zarismo, lo cierto es que ni siquiera debe decirse que Bakunin cambió súbitamente de rumbo en el exilio o que olvidó la ideología y el programa político que sustentaba antes de ser apresado y en el momento en que cayó luchando, en Sajonia.

De todas maneras, no podía tolerar ya el exilio y, puesto que las gestiones de Muraviev por lograr su indulto habían fracasado, decidió fugarse de Siberia. Aprovechando la libertad de movimiento que su condición de viajante le aseguraba, logró huir a Japón en un barco americano, y de allí, en otro, hasta San Francisco.

Su confinamiento en Siberia duró, pues, hasta el 4 de agosto de 1861. El 7 de septiembre partió de Yokohama para llegar a San Francisco el 14 de octubre. Desde allí se dirigió a Panamá, cuyo istmo atravesó, a fin de embarcar nuevamente para Nueva York. Esta fue la única ocasión en que Bakunin pisó el suelo de una república latinoamericana (Colombia), aunque en tal ocasión no parece haber estado muy interesado en los países que ocasionalmente visitaba.

El 18 de noviembre, estaba en Nueva York, donde tampoco parece haber tenido interés en tomar contacto con la sociedad y la cultura norteamericanas. Se limitó a visitar a algunos viejos conocidos que allí residían y al célebre sabio naturalista Agassiz, que vivía en Boston. Sin duda, todos sus pensamientos estaban dirigidos a Europa, y el fuego de su energía revolucionaria lo llevaba irresistiblemente hacia el Viejo Continente. Hacia allí se embarcó el 14 de diciembre. El 27 del mismo mes llegaba al puerto de Liverpool y, pocas horas más tarde, a Londres, donde se alojaría en casa de su viejo amigo y compatriota Herzen.

En las diversas prisiones alemanas, austriacas y rusas y en el destierro siberiano había pasado más de doce años.

De más está decir que, desde su llegada a Londres hasta su muerte en Berna, en julio de 1876, nunca regresó a Rusia y prosiguió así su exilio hasta el final.

CULMINACIÓN DE LA ACTIVIDAD Y DEL PENSAMIENTO

CUANDO BAKUNIN LLEGÓ A LONDRES después de más de doce años de ausencia de Europa occidental, a fines de diciembre de 1861, casi todo el mundo lo había olvidado. Y, sin embargo, le faltaban aún por vivir los años más fructíferos, aquellos en que su pensamiento adquiriría una forma madura y definitiva y su actividad se encaminaría a la organización de una sociedad internacional de trabajadores y al fomento de la revolución socialista.

En Londres se alojó primero con Herzen y Ogarev. No tardó en sorprenderlos con su inalterado entusiasmo juvenil y su ímpetu casi adolescente. Como dice Woodcock, «aunque su cuerpo había envejecido espantosamente, la prisión y el exilio habían preservado su espíritu, de la misma manera que el hielo siberiano preserva la carne de los mamuts» (*op. cit.*, pp. 148-149).

Como si en Europa y en el mundo no hubiera sucedido nada desde 1849, como si la reacción no se hubiera consolidado en todas partes, como si los grandes imperios no se mostraran más fuertes que nunca, Bakunin reinició inmediatamente su campaña por la independencia de Polonia, que consideraba inseparable de la lucha contra la autocracia rusa, y por la federación de todas las naciones eslavas en una gran república democrática y popular.

Por eso, cuando un grupo de polacos exiliados decidió emprender una expedición libertadora a su patria, Bakunin no dudó en unirse a ellos con juvenil entusiasmo.

Los expedicionarios partieron de Londres en el barco inglés «Ward Jackson», el 21 de febrero de 1863. Bakunin se reunió unos días más tarde en Helsingborg. Mientras tanto, el gobierno ruso había sido puesto sobre aviso y enviaba tropas al Báltico. El capitán inglés desapareció al tocar tierra en Copenhague. Bakunin tuvo que dirigirse a Estocolmo, donde en un banquete público, organizado por los liberales y los simpatizantes de la causa polaca en Suecia, atacó con violencia el despotismo zarista y llamó a Alejandro II «loco criminal y maniático, que, al sentirse morir, quisiera convertir en un desierto a Polonia y a Rusia». La expedición había fracasado y Bakunin volvió a Londres.

A comienzos del año siguiente se encontraba en Suiza, de donde seguiría a Italia. Lo primero que allí hizo fue tratar de ponerse de acuerdo con Garibaldi para emprender una acción conjunta contra el Imperio austríaco. Después, a fines de enero de 1864, se dirigió a Florencia, capital provisional de Italia, donde se estableció. La logia «Il progresso sociale» de la masonería italiana lo acogió con el grado 32. Parece que el propósito de Bakunin al ingresar en ella fue valerse de la poderosa organización masónica como instrumento para la revolución democrática y socialista. Resulta difícil, en cambio, admitir con Arvon (*Bakunin, Absoluto y revolución*, Barcelona, 1975, pp. 47-48) que el deísmo masónico fue el escalón inmediato del ateísmo profesado al final de su vida por Bakunin.

De todas maneras, fundó su propia organización que, con el nombre de «Alianza de la Democracia Socialista» o «Alianza de los socialistas revolucionarios», adoptaba un programa más o menos anarquista.

En este momento puede decirse que se inicia el periodo anarquista de la vida de Bakunin. Tiene razón, pues, Max Nettlau cuando dice: «Ni en Suiza ni en 1848-49 entre los alemanes y los eslavos, ni de regreso en Londres y en Suecia, en

1862-62, ha encontrado un anarquista, y Herzen y Herwegh, los dos con quienes más libremente hablaba y que comprendían la anarquía (Herzen al menos), eran ante todo escépticos. Sólo en los últimos meses de 1863, al abandonar Suecia y Londres para hacer un viaje por París y Suiza a Florencia, Bakunin comienza a trabajar directamente para inspirar los movimientos socialistas con ideas libertarias, y eso en medio de la sociedad secreta que comienza entonces a formar» (*La anarquía a través de los tiempos*, Madrid, 1978, p. 84).

En junio de aquel mismo año de 1864 emprendió Bakunin un viaje a Suecia, a través de Francia, Bélgica y Holanda, con el fin de ganar adeptos para su sociedad secreta revolucionaria y dejar establecida una red de filiales de su «Alianza». El 17 de octubre se embarcó en Gotemburgo con destino a la capital de Gran Bretaña; el 3 de diciembre se encontró con Carlos Marx; poco después, en París, con el gran geógrafo Eliseo Reclus.

De vuelta en Florencia, permaneció allí hasta mayo del año siguiente. En los últimos días de ese mes se trasladó a Sorrento, para veranear con su mujer y en compañía de su hermano Pablo, y luego, desde esta pequeña ciudad ribereña, a Nápoles.

La «Alianza» florentina se disolvió, al parecer, en tal ocasión. Pero, por otra parte, en Nápoles sus ideas encontraron una más cálida acogida. Pronto lo rodearon los hombres que habían de ser sus más fieles seguidores y los más ardientes propagandistas de su ideario anarquista o, como por entonces se decía, «socialista revolucionario».

Entre ellos estaban el abogado Carlos Gambuzzi; el viejo revolucionario siciliano Saverio Friscia, amigo de Proudhon; el ex-cura calabrés Raffaele Miletti; el antiguo luchador republicano Asproni y, quizá el primero de todos, Giuseppe Fanelli, que había sido compañero de Pisacane. Con ellos fundó Bakunin una nueva sociedad revolucionaria, ya más clara y definitivamente anarquista, a la que llamó «Fraternidad Interna-

cional». Según su Reglamento, que el propio fundador estableció, la misma se dividía en dos niveles: el de las Familias Nacionales y, por encima de éstas, la Familia Internacional.

«Sus diversos documentos, particularmente el *Catecismo Revolucionario*, que Bakunin escribió para sus miembros, indican que él y sus seguidores estaban dando ya los pasos finales para llegar a una concepción anarquista. La Fraternidad se oponía a la autoridad, al Estado y a la religión. Estaba en favor del federalismo y de la autonomía comunal. Aceptaba el socialismo, debido a que el trabajo ha de ser la única base del derecho humano y de la organización económica del Estado. Y declaraba que no podía conseguirse la revolución social por medios pacíficos» (G. Woodcock, *op. cit.*, p. 151).

No dejaba, sin embargo, de haber alguna contradicción entre los fines proclamados y la interna organización autoritaria de la nueva sociedad. Los anarquistas posteriores —Kropotkin, por ejemplo, o Malatesta— tampoco hubieran aceptado la ayuda económica de una vieja aristócrata como la princesa Obolenska, mujer del gobernador de Moscú, para sufragar los gastos de una sociedad revolucionaria (Cfr. Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, México, 1979, pp. 220-221).

Pero la presión del embajador ruso Kiselev sobre el gobierno italiano, las sospechas crecientes de la policía italiana, el hecho de que la princesa Obolenska hubiera dejado Italia y quizá sobre todo el deseo de estar cerca de Herzen y Ogarev, que habían trasladado la redacción de *La Campana* a Ginebra, hicieron que Bakunin se trasladara, en agosto de 1867, a Suiza.

En septiembre de aquel mismo año se reunía en Ginebra el «Congreso por la Paz y la Libertad», promovido por liberales y demócratas de toda Europa (entre los que se contaban figuras como Víctor Hugo y Stuart Mill), que veían con alarma el peligro de una guerra franco-prusiana y, por otra parte, lamentaban el triunfo de la reacción en una gran parte del continente.

Bakunin decide asistir. Así describe Virubov su llegada a la asamblea: «Cuando con paso lento y pesado subió la escalera del estrado donde se encontraba sentado el Comité, vestido como siempre con descuido, con un saco gris bajo el cual no tenía una camisa sino una camiseta, se oía exclamar: ¿Quién es éste? Bakunin. Garibaldi, el presidente, se levanta, da algunos pasos hacia él y lo abraza. Este vibrante encuentro de los dos viejos combatientes de la Revolución conmueve los corazones. Aunque hubiera, en la inmensa sala, muchos adversarios suyos, todos se levantaron y aplaudieron con entusiasmo. El indomable Bakunin pronunció un brillante discurso...». En el curso de las deliberaciones fijó con claridad y decisión su programa. No sólo se declaraba socialista, federalista y ateo, sino que atacaba abiertamente al deísmo y el nacionalismo que hasta hacía poco profesara.

Al concluir el Congreso sus sesiones, Bakunin fijó su residencia en Vevey, pero continuó trabajando asiduamente para la «Liga de la Paz y de la Libertad», presidida por Gustavo Vogt, hijo de un viejo amigo. Pronto se vio rodeado de un grupo de jóvenes y radicales exiliados rusos, entre los que encontró muchos fervientes admiradores. Su lucha en el seno de la Liga logró, por otra parte, una inesperada victoria, cuando la mayor parte del Comité, reunido el 1º de junio de 1868 para preparar el siguiente Congreso en Berna, se mostró partidaria de las ideas de Bakunin, hasta ahora rechazadas por la mayoría burguesa y conservadora. Ese mismo mes solicitaba su ingreso en la Internacional. En agosto conseguía que la Liga propiciara un pacto de amistad y colaboración con la misma y reconociera explícitamente el valor de sus propósitos e ideales. Marx, que no pudo ver en esto sino un expediente de las ambiciones personales de Bakunin, logró que el Congreso de la A.I.T., reunido en Bruselas al mes siguiente, respondiera con un grave desaire a la amistosa invitación, proponiendo que la Liga se disolviera

por falta de objetivos propios y que sus miembros solicitaran individualmente ingreso en alguna de las secciones de la Internacional.

Esto ofendió, sin duda, a Bakunin, pero él mismo se vio obligado a retirarse de la Liga cuando, en el segundo Congreso, reunido en Berna el 21 de septiembre de 1868, vio rechazada por gran mayoría su propuesta de adhesión a los principios del socialismo revolucionario y del anarquismo. Allí, después de haber atacado la propiedad privada de los medios de producción, la herencia, la desigualdad de clases, la religión y el nacionalismo, concluyó con este ataque directo al Estado: «Así, pues, llego a la siguiente conclusión: quien, como nosotros, anhela el establecimiento de la libertad, de la justicia y de la paz; quien ansía el triunfo de la humanidad y la completa liberación de la masa del pueblo, debe aspirar con nosotros a la destrucción de todos los Estados y a la fundación, sobre sus ruinas, de una federación mundial de asociaciones».

Al renunciar a la Liga, arrastró consigo a varios de sus miembros más radicales, tales como Reclus, Zagorski, Gambuzzi, Richard y otros, con los cuales fundó la «Alianza Internacional de la Democracia Socialista», que puede considerarse, a la vez, como una continuación de la «Fraternidad» napolitana y como una escisión de izquierda de la «Liga».

A continuación, Bakunin, que mientras tanto se había trasladado a Ginebra, publicó el programa y los estatutos de la nueva asociación (que esta vez no era secreta sino pública).

Dice, a este propósito, Jeanne-Marie: «La Alianza, que ambiciona introducir una forma de organización social realmente humana, se difundirá con un preciso itinerario. Establece sus grupos en Sicilia, en Nápoles, Génova, Marsella, Barcelona, Lisboa y Madrid. Remonta el valle del Ródano, se detiene en Lyon, penetra en la región del Saone y por el valle del Doubs. En torno a estos puntos principales se forman frágiles redes.

Su maestro se esforzará, enseguida, por hacerla penetrar entre los eslavos. Desde su aparición imprime un vivo impulso a la A.I.T., que el 7 de octubre publica un «Manifiesto revolucionario», y el 21, una «Misiva a los obreros de España». Esta recuerda a los nuevos republicanos que «la libertad sin la igualdad política, y esta última sin igualdad económica no es sino una mentira». El 28 de octubre, 84 hombres y mujeres constituyen oficialmente el grupo iniciador de la Alianza pública, y eligen el comité central, que se reúne todas las semanas, a puertas cerradas, en casa de Bakunin. Este se encarga, además, de la correspondencia con los comités extranjeros, constituidos de hecho por la Alianza secreta, pues, como el ruso escribía a Marx unos dos años más tarde, su «Fraternidad revolucionaria» tenía adherentes en España y Bakunin funda grandes esperanzas en el porvenir revolucionario de ese país» (*op. cit.*, pp. 225-226).

La Alianza pidió su afiliación, como cuerpo, a la Internacional, y Bakunin encomendó a Becker, ex-coronel del ejército garibaldino y hombre muy respetado por el propio Marx, que presentara tal solicitud. Pero Marx sentía una gran desconfianza hacia el revolucionario ruso. «Como antiguo paneslavista, como admirador de Proudhon y como defensor de una teoría de la revolución espontánea basada, en gran parte, en los campesinos y en los elementos déclassés de la sociedad urbana, Bakunin le resultaba sospechoso por partida triple. Y, además, por no estar definidos los conflictos fundamentales entre los dos respecto a la acción política y al Estado» (G. Woodcock, *op. cit.*, pp. 156-157). La solicitud de admisión de la Alianza fue rechazada por el voto de marxistas y blanquistas, cuyo centralismo se manifestaba ya en la organización de la Internacional. Bakunin aceptó el criterio de la mayoría y la Alianza se disolvió en 1869 como tal, pasando cada una de sus filiales a ser una sección de la Internacional. Es probable, sin embargo, que si-

guiera funcionando, al menos durante un tiempo, como sociedad secreta.

Lo cierto es que Bakunin adquirió una influencia creciente en la Internacional, donde los delegados de Italia, España, Portugal, América del Norte, Suiza, Bélgica y Francia apoyaban por lo general sus ideas. Más adelante, en otro capítulo, nos referiremos a la sucesión de los congresos de la misma y a las disputas entre bakuninistas y marxistas.

Durante el año 1869 Bakunin conoció en Ginebra a Necháyev y acerca de sus relaciones con el mismo hablaremos también en capítulo aparte.

En 1870 estalló la guerra franco-prusiana y después del desastre de Sedan se proclamó en Lyon la república, y más tarde la Comuna. Sobre la intervención, primero ideológica y propagandística, después directa y personal de Bakunin en estos acontecimientos trataremos asimismo posteriormente.

A partir de 1872 su salud comenzó a resentirse y su actividad política disminuyó mucho. Sin embargo, todavía conservaba entonces vivo su interés por los acontecimientos rusos y por la actividad clandestina de la oposición al zarismo.

En 1873 se trasladó a una casa de campo, denominada la Baronata, cerca de Locarno, en el cantón de Ticino. La villa fue adquirida por Cafiero, a quien había conocido el año anterior y del que hablaremos también más adelante. Este había concebido, bajo la inspiración de Bakunin, el proyecto de preparar un refugio para los revolucionarios de toda Europa, y a la vez, una especie de cuartel general para promover la acción revolucionaria en la limítrofe Italia. El proyecto fracasó y provocó al fin una grave desavenencia entre Bakunin y Cafiero.

El desaliento y el pesimismo ganaron, al fin, el indomable corazón de Bakunin. La derrota de la Comuna de París, el triunfo de la monarquía saboyana en Italia, la victoria de los prusianos y la consolidación del imperio germánico, la reac-

ción en Rusia y en Austria, las intrigas de Marx y sus amigos contra él, el fin de la Internacional en Nueva York, todo esto lo desanimó profundamente y entenebreció sus últimos días.

Sin embargo, todavía en agosto de 1874, tenía el suficiente entusiasmo y se sentía lo bastante enérgico como para participar en la revolución anarquista que se planeaba en Bolonia. Esperaba lograr allí una muerte digna de su vida de luchador y rebelde. Pero el movimiento fracasó antes de haber comenzado. Y Bakunin, a quien apenas sus amigos lograron disuadir del suicidio, se vio obligado a retornar, con su última derrota, a Suiza, para morir allí menos de dos años después.

LA MUERTE DE BAKUNIN

BAKUNIN ERA UN HOMBRE de hercúlea contextura. Su voracidad era insaciable. Fumaba cigarrillos sin cesar.

Hasta que fue encerrado en la fría y húmeda fortaleza de Pedro y Pablo, su salud parece haber sido bastante buena. En la fortaleza eran frecuentes los casos de tuberculosis, de escorbuto, etc. Bakunin padeció también varias enfermedades y, entre ellas, una bronquitis crónica. Perdió los dientes. Aumentó desmesuradamente de peso. Cuando salió de la fortaleza y, en marcha hacia Siberia, se detuvo en la finca solariega de su familia durante una noche no tiene sino 44 años y es ya, como dice Jeanne-Marie, «un viejo que franquea el umbral de la casa paterna» (*Michel Bakounine, une vie d'homme*, Genève, 1976, p. 164). Al llegar a Londres después de su fuga a través del Pacífico, de Norteamérica y del Atlántico, esos síntomas se habían acentuado. Respiraba con dificultad y su apetito era ahora mayor que antes. Y aunque su espíritu permanecía joven y su entusiasmo estaba intacto, su cuerpo comenzaba ya a desmoronarse. Al cumplir los sesenta el cuadro de su salud física era alarmante. Dice, a este propósito, Carr: «En mayo de 1873 Bakunin había entrado en el sexagésimo año de su vida. Su organismo antaño tan vigoroso y ahora minado por las vicisitudes sufridas en cinco prisiones, ya no se hallaba a la altura del esfuerzo a que le sometía su modo de vida y su no disminuida afición a los placeres de la mesa. Desde que se trasladó a vivir en la Suiza italiana, a su plato favorito, el grueso beefsteak, le había añadido el suplemento de otro plato local, *maccheroni* o *rissotto*, que hacía guisar con una capa de grasa. Hasta los últimos meses de su vida aún se comía una lata entera de sardi-

nas como si fuera un entremés. El cuerpo se le fue hinchando, hasta adquirir una redondez insólita. Su aspecto y su andar eran elephantinos... Ya hacía años que se le habían notado síntomas de degeneración crasa en el corazón, y los médicos le habían prescrito estriquina y nuez vómica. Ahora sus visitantes observaban cómo jadeaba penosamente al menor esfuerzo, y que, cuando se agachaba para calzarse, la cara se le ponía azulada. Desde que Antonia no estaba en casa su vida era todavía más irregular. El asma le impedía dormir, por lo que prefería pasarse la noche tomando café y bebiendo vodka y ponche con sus amigos antes que enfrentarse con el tormento de estarse tumbado en la cama» (*op. cit.*, p. 483).

«A principios de 1876 su salud empeoraba día tras día. Además del asma, de la astenia cardíaca, que desde hacía ya unos años era crónica, y de la sordera que sufría hacía dos meses, se le presentaron síntomas de nuevas dolencias. Empezó a notar intermitentes pérdidas de memoria; las piernas se le estaban hinchando, lo cual hacía que sus movimientos fueran cada vez más trabajosos. Y lo más aflictivo de todo fue una incontinencia de orina que le obligaba a pasarse la noche en vela» (Carr, *op. cit.*, pp. 508-509).

Decidido a dejar Suiza para radicarse nuevamente en Italia (Gambuzzi había logrado para él un permiso de residencia del ministro Nicottera), Bakunin se dirigió a Berna para hacerse revisar por su amigo el médico Adolfo Vogt. Este le diagnosticó inflamación crónica de los riñones, parálisis de la vejiga, hipertrofia del corazón e hidropesía, y lo hizo internar en el sanatorio de Hug-Braun. Bakunin le dice: «He venido a Berna para que me vuelvas a poner sobre mis pies o a que me cierres los ojos». A la mujer del pianista Reichel que lo visita, le confía: «He venido aquí para morir».

Esto no obstante, escribe Jeanne-Marie, hay alegres reencuentros: «La misma tarde, yendo a pie a casa de Reichel que

vive cerca de la clínica, el enfermo desea escuchar música. Se ejecuta, en familia, un trío, que él pedirá pronto que se interrumpa porque los dolores son demasiados vivos» (*op. cit.*, p. 372).

A pesar de todo, lee y discute la gran obra metafísica de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* y se muestra contrario a su absoluto pesimismo. El error del filósofo alemán consiste, para Bakunin, en considerar al hombre como un ente individual y no como miembro de la sociedad: de ahí que ese pesimismo sea falso.

Cuando Reichel se lamenta de que Bakunin no haya escrito sus memorias, éste contesta que en verdad las mismas no habrían tenido objeto, puesto que ya nadie se interesaba en Europa por la revolución. Sin embargo, manifiesta su propósito de escribir, cuando recupere la salud, una *Ética* socialista, propósito que parece haber recogido Kropotkin, casi medio siglo más tarde.

Así como se ocupa en sus conversaciones de la metafísica de Schopenhauer, también habla de la música del discípulo de éste, R. Wagner, y la juzga con tanta severidad como a la obra de aquél. Para Bakunin, la música ha alcanzado su máxima e insuperable grandeza con Beethoven.

El 28 su estado se agrava, sus órganos se niegan a funcionar, no puede comer ni dejar la cama. Al día siguiente, se inicia la agonía. El 1º de julio, a medio día, expira. El 3, a las cuatro de la tarde, su cadáver es trasladado al cementerio de Bergarten.

«Sobre la tumba, Yukoski evoca la vida del desaparecido, su poder de renovación que había hecho decir de él, que era una primavera perpetua. Guillaume comienza un discurso pero estalla en lágrimas. Eliseo Reclus pone el acento en la inteligencia y la actividad del difunto, y Salvioni saluda al adversario de Mazzini y al creador del socialismo popular en Italia. Brouse habla en nombre de los franceses, rindiendo homenaje a su

más elocuente representante. Un obrero de Berna trae el saludo de los trabajadores. Las tres secciones lingüísticas de la ciudad depositan sendas coronas» (Jean-Marie, *op. cit.*, p. 374).

Como Kropotkin y Malatesta más tarde, aunque por razones un tanto diferentes, este gran revolucionario que fue Bakunin murió casi solitario y aislado de las organizaciones anarquistas y obreras a las cuales había dedicado lo mejor de su vida. Sin embargo, no puede decirse que su influencia sobre las mismas se haya extinguido con él. Por el contrario, debe decirse que fue mayor después de su muerte que durante su vida, en cuanto logró inspirar con las ideas y el ejemplo la acción de grandes masas proletarias en muchos países de Europa y de América, sobre todo durante las dos últimas décadas del pasado siglo y las dos primeras del presente. «Sus ideas —opina Max Nettlau— permanecen vivas y no perecerán jamás».

BAKUNIN Y HERZEN

«DE TODOS LOS ESCRITORES RUSOS revolucionarios del siglo XIX, Herzen y Bakunin siguen siendo los más interesantes. Los separaban muchas diferencias de doctrina y de temperamento; pero, como uno solo, colocaban el ideal de la libertad en el centro mismo de su pensamiento y de su acción», dice Isaiah Berlin (*Pensadores rusos*, México, 1979, p. 175).

Entre todos los hombres de letras rusos ninguno tuvo una tan estrecha y constante amistad con Bakunin como Alejandro Herzen.

Nacido en 1812, había estudiado matemáticas y física en la Universidad de Moscú y se había graduado en 1833. Confinado en Viatka, Rusia Septentrional, por sus opiniones liberales, expresadas ya en los claustros universitarios, compuso allí sus primeras obras (*Memorias de un joven*, etc.), en las cuales se dejaba ver claramente la influencia del romanticismo occidental. Su amistad con Belinski, expulsado en 1832 de la universidad por haber compuesto un drama contra el régimen de la servidumbre, lo puso en contacto con algunas de las más avanzadas ideas sociales y políticas de su tiempo. Recuérdese que el mismo Belinski desempeñó un papel fundamental en la evolución intelectual del joven Bakunin (Cfr. Carr, *op. cit.*, p. 69 y ss.).

De nuevo confinado, en 1840, en Nóvgorod, desde entonces las preocupaciones políticas relegaron a un segundo plano a las propiamente literarias en Herzen. Las ciencias sociales y la filosofía como metodología de las mismas comenzaron a llenar su mente, y así dio a luz por entonces dos importantes trabajos

sobre tales materias: *El diletantismo en la ciencia*, en 1843, y tres años más tarde, *Cartas acerca del estudio de la naturaleza*.

Al año siguiente publicó una novela de crítica social, novela militante y comprometida, como claramente lo da a entender la pregunta que le sirve de título: *¿Quién tiene la culpa?* A propósito de la misma dice Luis Abollado: «No hablando ya de la sordidez de la existencia en la finca de un hacendado criminal y arbitrario, presenciamos el drama de un joven que, dotado de talento, cultura, laboriosidad y medios, pues Béltoz procede de familia adinerada, degenera en uno de esos seres superfluos que tanto abundan en la literatura romántica, especialmente en la rusa. ¿Quién tiene la culpa?, pregunta el autor, para dar una respuesta concluyente: «En la Rusia de Nicolás I se malogran todas las facultades y todos los anhelos generosos» (*Literatura rusa moderna*, Barcelona, 1972, pp. 61-62).

Otra novela importante, publicada en el mismo año que la anterior, la tituló Herzen *El doctor Krupov* y pertenece también, como la anterior, al subgénero que podría denominarse de la novela crítico-social. Durante ese mismo año (1847), Herzen se exilió en Europa occidental. Primero en París y después definitivamente en Londres, inició una prolongada e intensa actividad periodístico-literaria de carácter político. Desde 1850 hasta su muerte dirigió una revista bisemanal, denominada *La Campana* (Kolokol), que alcanzó amplia aunque clandestina circulación dentro de Rusia, y que, según palabras de Lenin, «defendió a capa y espada la liberación de los campesinos». Su obra autobiográfica *Lo vivido y lo pensado* constituye un modelo literario en el género de las memorias y, a la vez, un vivo e impresionante documento de su país y de su época.

En su obra *Los ideales y la realidad en la literatura rusa* dice Kropotkin a propósito de Herzen, que éste era «un profundo pensador cuyas simpatías eran todas para la clase trabajadora, que conocía las formas de la evolución humana en toda

su complejidad y que escribía en un estilo de incomparable belleza».

Herzen, que se había familiarizado ya desde sus años universitarios con los socialistas utópicos y especialmente con Saint-Simon, y sufrió también la influencia de los liberales rusos que criticaban ya, a comienzos del siglo XIX, la institución de la servidumbre (como Radischev, en su famoso *Viaje de San Petersburgo a Moscú*), era básicamente un demócrata. Ciertamente no se puede decir de él que tuviera simpatías por la revolución, pero a todas luces parece unilateral y dogmático el juicio de Lenin cuando dice que en su concepción de las comunidades agrarias «no hay ni un gramo de socialismo». Herzen sentía una profunda admiración y cariño por el campesino ruso y por las instituciones que habían nacido del pueblo (no del Estado) ruso, como el «mir». De ahí que su ideal constituyera una especie de socialismo comunitario campesino, modelado sobre el tradicional «mir», pero no muy alejado de las contemporáneas concepciones de Proudhon, ni enteramente diferente, por tanto, en lo esencial, del socialismo federalista del propio Bakunin, aun cuando, sobre todo hacia el final de su vida, Herzen contemplara la posibilidad de una intervención del Estado en el logro de tal ideal socialista. Cuando Bakunin, después de su rocambolesca fuga de Siberia, llegó a Londres el 27 de diciembre de 1861, se dirigió directamente a casa de Herzen. Hacía quince años que no se veían. Bakunin conservaba intactas sus convicciones, sus ilusiones, sus ímpetus; Herzen estaba abatido por los continuos éxitos de la reacción y sus esperanzas se habían reducido a un mínimo. «Vistos desde el ángulo político, era evidente que ya no pertenecían a la misma generación. Bakunin seguía manteniendo no ya sólo el espíritu, sino también las ideas y las opiniones de la frenética década del 40 al 50. Hubiérase dicho que él era un fantasma surgido del pasado, o como quien despertando de un largo letargo, reanu-

da el curso de la vida en el mismo punto en que se hallaba al quedarse dormido y cree que ha de encontrarlo todo en el mismo estado en que lo dejó» (Carr, *op. cit.*, p. 264).

Pero esto no era todo. A Bakunin, que tenía ya cincuenta años, le faltaba todavía dar un paso fundamental hacia la izquierda en su evolución ideológica y política; a Herzen, en cambio, le quedaban aún algunos pequeños pasos hacia la derecha. El uno tenía que transformarse en anarquista, superando los residuos de su paneslavismo; el otro debía confiar en reformas de tipo democrático. Contra lo que todo el mundo esperaba, una vez que se conoció la fuga de Bakunin y su llegada a Londres, éste no llegó nunca a integrar, junto con Herzen y Ogarev, un nuevo triunvirato revolucionario a la sombra del *Kolokol*.

En 1862, Herzen, «avanzando trabajosamente por el callejón sin salida de la reforma constitucional, se había convertido ya en una figura del pasado», mientras Bakunin, que no concebía el progreso si no llegaba por el camino de la revolución, se hallaba ahora en el carro de la nueva vanguardia». Herzen dudaba y no sabía qué camino tomar ante la clara separación planteada en Rusia entre los liberales moderados y los revolucionarios «nihilistas». Para Bakunin no cabía vacilación alguna. «El dilema que mantenía a Herzen paralizado de terror no existía para Bakunin. Lo que él tenía de extremista Herzen lo tenía de moderado. Nada le resultaba tan odioso a Bakunin como las medias tintas y las posturas centristas. Una vez trazada la línea divisoria entre revolucionarios y moderados, no existían para él, en 1862, más dudas acerca del camino a seguir que las que tuvo en 1848» (Carr, *op. cit.*, p. 283).

Al año siguiente, el ardor apasionado de Bakunin llegó a arrastrar al reformista Herzen al campo de la revolución, al obligarlo a aceptar la representación en Europa occidental de la nueva sociedad secreta fundada en Rusia con el nombre de

Tierra y Libertad (nombre, por cierto, tomado de un artículo de Ogarev publicado en *Kolokol* algún tiempo atrás).

Más tarde, consiguió también Bakunin que Herzen apoyara desde su revista la campaña libertadora que él emprendió a Polonia, lo cual le valió por cierto a Herzen la enemistad de muchos liberales y demócratas rusos que se sentían patriotas y consideraban como una traición a la patria el apoyo a los independentistas polacos. Esto afectó grandemente a Herzen y lo predispuso contra Bakunin. Cuando éste volvió de Suecia, se propuso arreglar cuentas definitivamente con él. Se encontraron en París, Bakunin ofreció excusas por su falta de prudencia; Herzen, algo sorprendido, las aceptó. Se despidieron en aparente armonía.

«Puede que Bakunin creyera que habían llegado a una sincera y completa reconciliación, pero Herzen no era hombre que perdonase y olvidase tan fácilmente. La carrera de Herzen estaba irremisiblemente rota, y sus innatas cualidades de sensatez y prudencia lo habían conducido a un extenso y árido páramo, mientras los torrentes de la reacción y de la revolución corrían, embravecidos, por cada uno de sus lados. La indomable temeridad y la eterna juventud de Bakunin le sostenían en la cresta de la ola, siempre avanzando. Herzen sabía que su bien ordenado talento estaba empequeñecido y oscurecido por la dominante e indisciplinada fuerza de su amigo. Veinticinco años atrás había anotado en su diario, debajo del nombre de Bakunin, este comentario: «Personalidad de poco valor», y ahora, una vez más, buscaba su consuelo recreándose en aquellos notorios defectos de Bakunin que tan fácil ocasión daban a sus enemigos para atacarle. Las relaciones entre los dos no podían ser otra vez lo íntimas que fueron en otros tiempos. En el subsiguiente trato con Bakunin, Herzen no pudo ya desprenderse del sentimiento de desprecio y de envidia, sólo a

medias disimulado, que le inculcó la experiencia de los últimos dos años» (Carr, *op. cit.*, pp. 325-326).

A pesar de todo, Bakunin siguió considerándose amigo de Herzen, y todavía varias veces le escribiría como tal y le solicitaría dinero.

BAKUNIN Y PROUDHON

BAKUNIN CONOCIÓ A PROUDHON durante la primera temporada que pasó en París, en 1844.

Proudhon, que había alcanzado ya celebridad nacional y aun universal con su breve escrito *¿Qué es la propiedad?*, publicado cuatro años antes en 1840, era ya en aquel momento la figura más importante del complejo socialismo francés. Una gran parte de sus ideas habían surgido de la crítica al socialismo anterior a él: al socialismo democrático o parlamentario, que aspiraba a cambiar las estructuras socio-económicas a través del voto y de las leyes republicanas; y al socialismo utópico, con su minuciosa planificación de la sociedad futura. Había enseñado a Marx tanto o más de lo que había aprendido de él, pese a lo que opine Carr (*op. cit.*, p. 144). Pero tampoco las relaciones entre Bakunin y Proudhon fueron unilaterales. Aunque aquél insiste en considerarse como discípulo de éste y subraya en varias ocasiones todo cuanto a éste le debe, no podemos olvidar que Bakunin, que acaba de salir del círculo de los jóvenes hegelianos, es quien se encarga de revelar al ya famoso socialista francés las posibilidades revolucionarias que encierra la dialéctica de Hegel. Dice Carr: «Como Proudhon no sabía alemán, Bakunin le prestó la valiosa ayuda de iniciarle en el conocimiento de Hegel, cuyas obras no se habían traducido todavía al francés. Una noche, según reza un memorable relato, Bakunin empezó a hacer a su amigo la exposición de las implicaciones revolucionarias de la filosofía de Hegel. Al amanecer aún seguía desarrollando el tema alrededor de la ceniza del brasero. La dialéctica apareció ampliamente expuesta, aunque extraordinariamente embrollada, en una obra titulada

Las contradicciones económicas, que Proudhon publicó en 1846, y en las palabras “Destruam et aedificabo”, que adoptó como lema de dicha obra, hay una curiosa reminiscencia de “La pasión por la destrucción es una pasión creadora” de Bakunin» (*op. cit.*, pp. 144-145).

Una de las cosas que más admiraba Bakunin en Proudhon era el coraje con que sabía llevar hasta sus últimas consecuencias y hasta sus más radicales formulaciones cualquier opinión sustentada. Ejemplo típico de ello es precisamente la tesis que lo hizo repetidamente famoso: *La propiedad es el robo*. Pero también admiraba el joven filósofo ruso la capacidad del socialista francés para relacionar en un plano profundo ideas esenciales y aparentemente heterogéneas. Así, por ejemplo, la tesis fundamental de *Dios y el Estado* y de *Federalismo, socialismo y antiteologismo* se encuentra ya clara y explícitamente formulada por Proudhon, para el cual Dios, Estado y propiedad son sólo tres modos de una única sustancia, que es la opresión o la esclavitud humana. (Cfr. P. Ansart, *Marx y el anarquismo*, Barcelona, 1972. p. 215 y ss.).

También admira Bakunin en Proudhon la fluidez crítico-analítica de su pensamiento, por oposición a la rigidez sistemática (que no excluye por cierto las contradicciones) de Marx. Bakunin pensaba ya, cuando tuvo ocasión de comparar en 1844 el socialismo germánico de Marx con el galo de Proudhon, lo que tan exacta y lacónicamente expresaría muchos años más tarde, en 1871: «*La doctrine tue la vie*».

Es, sobre todo, el anti-estatismo de Proudhon y su desprecio por toda política y por todo gobierno propiamente dicho lo que fascina a Bakunin.

En *Federalismo, socialismo y antiteologismo* dice: «Con una sola excepción, la regimentación fue la pasión común a todos los socialistas anteriores a 1848. Tanto Cabet como Louis Blanc, los fourieristas y los saintsimonianos estuvieron poseí-

dos por la pasión del adoctrinamiento y la organización del futuro; todos fueron autoritarios en mayor o menor medida. Hijo de un campesino y, por su obra e instintos, cien veces más revolucionario que todos los socialistas doctrinarios y burgueses y provisto de un punto de vista crítico tan despiadado como profundo y penetrante, Proudhon llegó para destruir todos sus sistemas. Oponiendo la libertad a la autoridad, audazmente se proclama a sí mismo anarquista por la forma de manifestar sus ideas en contraste con las de los socialistas de Estado».

En otro pasaje de la misma obra añade Bakunin: «El socialismo de Proudhon está basado en la libertad individual colectiva y en la acción espontánea de las asociaciones libres, sin otras leyes que las leyes generales de la economía social, las que ya hubieran sido descubiertas o las que fueran descubiertas en el futuro. Funciona independientemente de toda regulación gubernamental y de toda protección del Estado y subordina la política a los intereses económicos, intelectuales y morales de la sociedad. Esta clase de socialismo estaba destinada a llegar al federalismo con el transcurso del tiempo».

La principal diferencia que separa a Bakunin de Proudhon en el plano de las ideas económicas es la teoría colectivista de aquél, que se enfrenta, aunque no tanto como a primera vista pudiera parecer, al mutualismo de éste. El tránsito del mutualismo proudhoniano al colectivismo bakuniniano puede estudiarse inclusive en la historia de los congresos de la *Asociación Internacional de Trabajadores* (Cfr. cap. 14).

En el terreno filosófico también se podrían señalar varias diferencias y contradicciones entre Proudhon y el último Bakunin. Baste advertir que el ateísmo (o antiteologismo) de éste se vincula, al final de su vida, a una concepción materialista y determinista de la realidad, cosa que no puede decirse que se haya dado nunca en Proudhon.

BAKUNIN Y MARX

LA PRIMERA INTERNACIONAL se movió entre dos polos: Marx y Bakunin; un alemán, pequeño burgués, universitario, filósofo, amante de la igualdad, congénitamente autoritario, y un ruso, aristócrata revolucionario por elección y profesión, aventurero, amante de la igualdad, visceralmente libertario. La concepción centralista que el primero pretendía imponer a la organización obrera no era sino un reflejo de su idea genérica de la organización social, en la cual el Estado aparecía como la forma necesaria bajo la cual se debía producir la revolución socialista. El federalismo anti-autoritario que el segundo propugnaba para la Asociación Internacional de Trabajadores traducía, a su vez, su modo de entender la convivencia humana, su ideal de una sociedad basada no en la coacción ni en la jerarquía, sino en el pacto y el libre acuerdo.

El uno puso al servicio de su tesis una impresionante erudición histórico-sociológica, una indiscutible fuerza dialéctica y una gran penetración crítica y analítica; el segundo, que decía de sí mismo: «Yo no soy ni un sabio ni un filósofo, ni aún un escritor de profesión», puso sobre todo al servicio de su doctrina una exaltada y casi mística pasión por la libertad, un amor desinteresado y sin límite por la revolución social.

Durante un siglo, la historia, pseudo-deidad veleidosa, parece haberse complacido en dar la razón a Marx. Los triunfos de la socialdemocracia, la revolución rusa, la China de Mao, los movimientos de liberación del Tercer Mundo, constituyen otras tantas consagraciones aparentes de la verdad y de la científicidad de la teoría marxista, en cuanto todos estos hechos se producen en nombre de dicha teoría, a partir de una

concepción centralista, estatal, autoritaria. Y es claro que cuando se pretende cambiar la sociedad, aquella teoría es más práctica y eficaz que la opuesta de Bakunin. Esto difícilmente podría ponerse en duda. Sin embargo, los cambios que gracias a ella se promueven son de tal naturaleza que, en último análisis, equivalen a una consagración del *statu quo*, o muchas veces también a un agravamiento de sus más negativos componentes. En todo caso, el realismo marxista, capaz de manejar la realidad y de cambiarla, se encuentra siempre, al cabo de su acción transformadora, con que los resultados son no sólo diferentes, sino, con frecuencia, diametralmente opuestos a los que intentaba alcanzar.

Ahora bien, de esto comienza a tomar conciencia hoy el mundo, o, por lo menos, Europa. En esto consiste la «revancha» de Bakunin.

Frente a la social-democracia, cuya larga serie de claudicaciones y de tácitos mimetismos ha acabado por asimilarla plenamente al más anodino de los liberalismos burgueses; frente al estalinismo, sólo comparable en sus métodos y aun en sus resultados al nacional-socialismo; frente al leninismo, que en ningún caso ha producido nada mejor que un vergonzante capitalismo de Estado y que con su interpretación del imperia-lismo tiende a sustituir la opresión colonial por la opresión autóctona (a veces más brutal que la anterior), podemos imaginar en los limbos de la historia la sarcástica sonrisa del gigante ruso.

Alguien dirá que también Trotsky era marxista, pero como muestra de lo que habría sido una sociedad organizada de acuerdo con la ideología del marxismo trotskista nos basta con recordar lo que sucedió con los obreros y marinos de Krons-tadt o con los heroicos guerrilleros de Majnó.

No se puede negar que la China de Mao es algo hasta cierto punto diferente de la Rusia Soviética. Allá la palabra «soviet»

puede tener todavía algún sentido, aquí constituye sólo una irrisoria alusión histórica. La diferencia se cifra, esencialmente, en la existencia de las comunas populares, que acogen en su seno a una gran parte de la población china. La autogestión, consustancial al socialismo concreto, tiene allí un principio de realización. Sin embargo, el principio no pasa de ser tal; más aún, corre en cada momento el peligro de ser sofocado *in nuce* por la omnipresencia de un Estado solemnemente presidido por las imágenes sacrosantas de Mao, Marx, Engels, Lenin y... Stalin.

¿Cómo se explica, sin embargo, la pervivencia de ese incoactivo comunismo autogestionario en el seno de un Estado concebido de acuerdo con la doctrina marxista-leninista de la dictadura del proletariado? ¿Cómo se explica que inclusive en una ciudad industrial, como Cantón, se hayan producido tentativas autogestionarias en 1965-1966? Se explica, por una parte, teniendo en cuenta que, profundamente arraigada en el subconsciente colectivo del pueblo chino, vive una concepción libertaria de la sociedad. Esta concepción se remonta nada menos que al *Tao Te King*, para el cual el mejor gobernante es el que no gobierna; para el cual el Estado supone siempre una degeneración de la sociedad originaria. Pero se explica quizás también, por otra parte, recordando que, pese a sus invocaciones a Marx y aun a Stalin y al sagrado déspota Qin Shi Huang, Mao Tse Tung fue anarquista en su juventud y leyó *La conquista del pan* antes que *El Capital*. Y aunque, naturalmente, al proponerse la conquista del poder, hizo todo lo posible por olvidar a Kropotkin y se cuidó de no mencionarlo jamás, en la medida en que en el fondo de su alma había algo de auténtico socialismo, no pudo nunca desprenderse de todo de sus enseñanzas.

He aquí por qué hoy resultan más actuales que nunca las críticas que Bakunin hace a la teoría marxista del Estado.

Para Marx, el Estado es siempre el instrumento de una clase social, que lo utiliza para imponer su dominio sobre las demás clases. Al apoderarse de él la clase obrera —esto es, la clase destinada a suprimir todas las clases— el Estado comienza a marchar hacia su extinción, aun cuando para ello deba primero, dialécticamente, extremar su propia condición de Estado en la dictadura revolucionaria.

Para Bakunin, el Estado es siempre el instrumento de una clase dominante, pero tiene además —y aquí está la más profunda diferencia que lo separa de Marx— la intrínseca capacidad de engendrar clases dominantes, de manera que también puede decirse que las clases dominantes son un producto y un instrumento del Estado.

Marx confía, con esa falta de sentido de la realidad que caracteriza siempre a los «realistas» como él, que la clase obrera, llegada al poder, se autodisolverá como clase, disolviendo así el Estado. Bakunin, con el realismo propio de los «utopistas», cree que la clase que llegará al poder no será ya la clase obrera y que el nuevo Estado revolucionario segregará de sí una nueva clase, que tenderá, como todas las anteriores clases dominantes y más quizás que todas ellas, a perpetuarse en el poder, perpetuando así el Estado.

Por eso, el Estado «popular» no es, para él, mejor ni más tolerable que el Estado «despótico»: «El Estado por más popular que llegue a ser en sus formas, ha de ser siempre una institución tiránica y opresora y, por consiguiente, un manantial perpetuo de servidumbre y de miseria para el pueblo», dice en *Protesta a la Alianza*. La democracia representativa, como una forma de organización estatal, no constituye ninguna garantía y un Estado republicano, fundado en el sufragio universal, podrá ser tan despótico o más que un Estado monárquico, añade en *Federalismo, Socialismo, Antiteologismo*.

Bakunin llega a afirmar, en *Dios y el Estado*, que el Estado es el mal. Constituye, en efecto, para él, la más absoluta negación de la humanidad, «el ara donde se sacrifican a la grandeza política, la verdadera libertad y el bienestar de los pueblos». Pero, contra lo que han sugerido y defendido no pocos críticos marxistas o liberales, no se trata aquí de afirmaciones trascendentes o metafísicas. El Estado es el mal en cuanto encarna una tendencia dominante durante muchos siglos a organizar jerárquica y coactivamente la sociedad humana, pero es siempre un mal que se da en la historia y que, aun dominando su curso hasta convertirla en contra-historia o historia de la anti-humanidad, no por eso tiene causas ajenas a la praxis humana y social. Por eso Bakunin no propugna la abolición instantánea del Estado: en cuanto éste es una forma de la historia, no ha aparecido súbitamente ni súbitamente puede desaparecer. *Natura non facit saltus*. Más aún, el Estado es, para Bakunin, un mal necesario, en el mismo sentido que ha sido históricamente necesaria la barbarie del hombre primitivo o el fantasear teológico del hombre medieval. Pero no por eso deja de ser un mal, e inclusive, la suma y compendio de todos los males, con el cual no se puede pactar en ningún momento sin renunciar a los más altos valores de justicia y libertad.

Tres años antes de su muerte publica Bakunin en ruso una obra titulada *Estatismo y anarquía*, cuyo primer capítulo constituye, tal vez, la más aguda y certera crítica de la teoría marxista del Estado. Hoy no faltan ya entre los marxistas más independientes y honestos quienes reconozcan la profética visión del adversario de Marx. Burton Hall, por ejemplo, escribe en *New Politics*, en 1968 (citado por San Dolgoff): «...resulta sumamente incómodo para un devoto socialista revisar los argumentos intercambiados entre Marx y Bakunin y considerar que tal vez Bakunin tuvo la razón todo el tiempo... No sólo por la exactitud de sus predicciones en cuanto a lo que sería el

socialismo, si alguna vez llegaba a existir, sino aún más exactamente, en cuanto a que el razonamiento en que basó estas predicciones, reforzado por la evidencia histórica de la última mitad de siglo, parece tan convincente que es casi inapelable».

Para Marx y sus discípulos, la revolución socialista se inicia necesariamente con la toma del poder político por la clase obrera y con la instauración de una dictadura revolucionaria.

Bakunin objeta que la clase obrera como tal clase no puede tomar el poder. Todas las revoluciones producidas hasta ahora le dan la razón: no hay jamás dictadura del proletariado. En el mejor de los casos será dictadura de algunos de los proletarios. Pero ni aún esto es posible. Como bien observa Bakunin, los proletarios que asumen el poder, por el mero hecho de hacerlo, dejan de ser proletarios. Es inútil que se apele a la idea de la representación. Si por tal se entiende la expresión de la voluntad popular en el sufragio, es claro que se trata de una pseudo-representación, no sólo porque las elecciones difícilmente pueden estar libres de todo fraude pre o post electoral, sino también porque la voluntad de cada obrero y de la clase obrera en su conjunto no puede delegarse durante un periodo más o menos largo, lo cual sería como conceder un cheque en blanco a los representantes, que en ningún caso podrían «representar» siempre la voluntad de los electores.

Si por representación se entiende, en cambio, que los gobernantes del Estado encarnan «objetivamente» la voluntad y los intereses de la clase obrera y del pueblo en general (idea que saca a luz la raíz hegeliana de la teoría marxista) se ha de decir que los gobernantes, desde el momento en que se constituyen como tales, forman o tienden a formar en seguida una nueva clase o por lo menos (para dejar de lado las sutilezas escolásticas del marxismo a este propósito) un nuevo sector, cuyos intereses son opuestos a los de los gobernados.

Si hay Estado, hay gobierno; si hay gobierno, hay súbditos y gobernados. Si hay dictadura revolucionaria, habrá Estado y gobierno obrero. Pero ¿a quién gobernará entonces la clase obrera? ¿Acaso a los campesinos? ¿O más bien el papel de gobernante corresponderá, conforme a la germanofilia marxista, al proletariado alemán? Siempre habrá, en cualquier caso, opresión, y esta división que se supone provisoria entre gobernantes y gobernados se perpetuará y acrecentará, supuesto que, por su propia naturaleza, todo poder político tiende a conservarse y a aumentar su propio ámbito.

«Las diferencias entre la dictadura revolucionaria y el Estado son superficiales. Fundamentalmente ambas representan el mismo principio de gobierno de una minoría sobre una mayoría, en nombre de la supuesta “inteligencia” de la primera. En consecuencia, ambas son igualmente reaccionarias, ya que ambas directa o indirectamente deben conservar y perpetuar los privilegios económicos y políticos de la minoría gobernante y la sujeción política y económica de las masas populares. Ahora queda claro por qué los revolucionarios dictatoriales, quienes pretenden derrocar los poderes existentes y las estructuras sociales, a fin de erigir sobre sus ruinas su propia dictadura, nunca fueron y jamás serán los enemigos del gobierno, sino por el contrario, siempre serán los promotores más entusiastas de la idea del gobierno. Únicamente son enemigos de los actuales gobiernos porque desean reemplazarlos. Son los enemigos de las estructuras gubernamentales actuales porque éstas excluyen la posibilidad de su propia dictadura. Al mismo tiempo, son los amigos más devotos del poder gubernamental. Porque si la revolución realmente destruyera ese poder, liberando las masas, esta minoría pseudo-revolucionaria quedaría imposibilitada de subyugar a las masas a fin de ser ella misma la beneficiaria de su propia política de gobierno». (Cito en adelante por Sam Dolgoff, *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, 1976).

Desde luego, los revolucionarios a los que Bakunin alude dirán —lo han hecho siempre— que éstas son elucubraciones abstractas, especulaciones metafísicas sobre el deber ser ideal, etc. Pero si tales imputaciones pudieron engañar a algunos en otros tiempos, ¿quién se atrevería a repetir las hoy, a sesenta años de la revolución bolchevique? La historia parece confirmar cada día el carácter profético de la crítica bakuniniana. Y tan acertadas resultaron sus previsiones que hoy una parte del pensamiento marxista, la más lúcida sin duda (aunque no tanto como para llevar hasta sus últimas consecuencias sus propios raciocinios) se halla abocada precisamente a la tarea de criticar el capitalismo de Estado y la nueva clase tecnoburocrática entronizada en los sedicentes países socialistas. Ya en la mencionada obra de 1873 expresaba Bakunin su «profunda aversión a las teorías de Lasalle y de Marx, que recomiendan a los trabajadores, si no como idea definitiva, al menos como objetivo inmediato, la creación de un Estado popular». Dichos escritores equiparaban este Estado con «el proletariado elevado al status de clase gobernante». Bakunin pregunta: «Si el proletariado va a ser clase gobernante, ¿a quién gobernará?». Y contesta: «En suma, habrá otro proletariado, que será sometido al nuevo poder, al nuevo Estado. Por ejemplo, la “gleba” campesina, que, como se sabe, no cuenta con la simpatía de los marxistas, quienes la consideran como representante de un nivel más bajo de cultura, probablemente será gobernada por el proletariado de las ciudades. O, si este problema recibe un enfoque nacionalista, los eslavos quedarán en la misma relación subordinada al victorioso proletariado alemán que éste ahora a la burguesía alemana». Pero esto naturalmente no ha de suceder —y Bakunin lo sabe muy bien— porque, de hecho, el proletariado nunca será clase gobernante. «¿Qué significa que el proletariado sea elevado al status de clase gobernante? ¿Es posible que todo el proletariado esté a la cabeza del go-

bierno? Hay casi cuarenta millones de alemanes. ¿Los cuarenta millones pueden ser miembros del gobierno? En tal caso, no habrá gobierno, no habrá Estado, pero si va a haber un Estado, habrá quienes gobiernen y quienes sean esclavos».

Los marxistas contemporáneos de Bakunin respondían ya a esto, identificando el gobierno popular con los representantes elegidos por el pueblo. Más adelante, los leninistas prescindieron aún de la elección: el partido fue para ellos la vanguardia que «objetivamente» representaba la clase obrera. Stalin dio el último paso: El proletariado soy yo, dijo.

En su época desenmascaraba ya Bakunin la ficción del voto: «El derecho general de todo hombre a elegir los representantes del pueblo es la última palabra de los marxistas así como de los demócratas. Esta es una mentira detrás de la cual se oculta el despotismo de una minoría dominante, una mentira mucho más peligrosa, ya que parece expresar la llamada voluntad popular».

En cualquier caso, ya se trate de la ficción electoral y representativa, ya se recurra a la irracional sacralización del partido o del líder, ya se busque la justificación del Estado proletario en la voluntad subjetiva o en la más metafísica y etérea voluntad objetiva, el resultado de la concepción marxista será siempre el mismo: «El gobierno de las grandes masas del pueblo en manos de una minoría privilegiada».

Es claro que la dialéctica (o más bien, la retórica) marxista insistirá: esta minoría estará compuesta por trabajadores. Pero Bakunin responderá, a su vez: «Sí, posiblemente de ex-trabajadores, quienes, tan pronto como se conviertan en gobernantes y representantes del pueblo, dejarán de ser trabajadores y contemplarán a las simples masas trabajadoras desde las alturas palaciegas del Estado; ya no representarán más el pueblo sino a sí mismos ya sus deseos de gobernar al pueblo. Quienes duden de esto, muy poco conocen la naturaleza humana». También Stalin fue alguna vez un trabajador y bien sabemos que

supo mirar al pueblo desde alturas palaciegas mucho más elevadas que cualquiera de los zares.

¿Quiénes son, pues, en concreto, según Bakunin, los reales beneficiarios de la revolución socialista autoritaria, los verdaderos detentadores del poder de los llamados «estados socialistas»? Sin duda, las minorías cultas, los científicos y pseudocientíficos, que constituirían una nueva aristocracia gobernante. «Estos representantes elegidos, dicen los marxistas, serán socialistas dedicados y cultos. Las expresiones “socialistas cultos”, “socialismo científico”, etc., que aparecen continuamente en los discursos y escritos de los partidarios de Lasalle y Marx, prueban que el pseudo-Estado popular no será otra cosa que el control despótico del populacho por una nueva aristocracia, nada numerosa, de pseudo-científicos y verdaderos científicos. El pueblo “inculto” quedará totalmente aparte de los deberes de la administración y será tratado como un rebaño regimentado. ¡Una hermosa liberación, sin duda!».

De hecho, la tecnoburocracia es hoy la verdadera clase dominante en los regímenes marxistas de todo el mundo. La masa obrera y campesina, el pueblo trabajador, es, en el mejor de los casos, sujeto pasivo de «benevolentes» experimentos sociales o carne de cañón en supuestas guerras de liberación nacional. El Dr. Fidel Castro y sus compinches universitarios, «socialistas cultos» todos ellos, deciden en Cuba desde los kilos de carne que cada proletario puede comer por mes hasta la clase de enemigos que debe masacrar. No por nada reciben calurosas felicitaciones de Idi Amin. Por otra parte, y esto lo previó en cierta forma Bakunin, son los negros campesinos cubanos y no los rubios obreros rusos los que van a morir en África.

El propio Lenin, después de la revolución bolchevique, llegó a reconocer: «Nuestro Estado es un Estado obrero que presenta una deformación burocrática» (Cfr. R. Garaudy, *Lenin*, México, 1970. p. 81).

El Estado proletario se hace cada vez, si cabe, menos proletario, pero se hace cada vez más Estado, y por eso antepone cualquier objetivo a su política de dominación exterior y acaba por subsumir hipócritamente al socialismo en un imperialismo de nuevo cuño, así como, en otro terreno, la Iglesia Católica subordinó el mensaje evangélico al sacramentalismo y, sobre todo, a la institución jerárquica.

El punto crucial en la polémica bakuninista-marxista acerca del Estado consiste en lo siguiente: tanto los socialistas libertarios como los autoritarios están de acuerdo en que la meta de la revolución es una sociedad sin clases y sin Estado. Los segundos sostienen que para lograr tal meta es preciso tomar el poder y constituir un nuevo Estado proletario, bajo la dictadura de la clase obrera. Sólo así se podrá arribar al comunismo (es decir, a la abolición de toda propiedad privada) con lo cual el Estado será relegado al museo de antigüedades, al ser sustituido el gobierno de los hombres por la administración de las cosas. Los primeros creen que las clases sociales y la propiedad privada no pueden abolirse sin abolir al mismo tiempo el Estado; que todo Estado engendra una clase dominante; que todo Estado es por su propia naturaleza un Estado de clases; que no hay ni puede haber un Estado que se liquide a sí mismo, sino que todo Estado tiende a perpetuar y a acrecentar su poder.

Los marxistas, dice Bakunin, se consuelan con la idea de que el gobierno revolucionario será temporal, dicen que no tendrá otro objetivo más que el de educar y elevar política y económicamente al pueblo, hasta hacer que este gobierno resulte innecesario. «Durante nuestra polémica, nosotros les hemos hecho darse cuenta de que la libertad o la anarquía, que significan una libre organización de las masas trabajadoras, desde abajo para arriba, es el objetivo final del desarrollo social, y que cualquier Estado, sin exceptuar el Estado popular, es un yugo, que, por un lado, da lugar al despotismo, y por otro,

a la esclavitud. Dicen que semejante yugo dictatorial es un paso de transición hacia la completa libertad del pueblo: el anarquismo y la libertad son el objetivo, mientras que el Estado y la dictadura son los medios y, por tanto, a fin de liberar las masas populares; ¡primero deben ser esclavizadas! Nuestra polémica se detiene al llegar a esta contradicción. Ellos insisten en que sólo la dictadura (por supuesto, de ellos) puede crear la libertad del pueblo. Replicamos que toda dictadura no tiene otro objetivo que su propia perpetuación y que sólo esclavitud puede generar y fomentar en el pueblo que la sufre. La libertad únicamente puede ser creada por la libertad, por una rebelión total del pueblo y por la organización desde abajo y voluntaria del pueblo».

Los marxistas propugnan, en resumen: a la libertad por la dictadura, a la desaparición del Estado por medio del Estado omnipotente. Sin duda, detrás de esa fórmula se mueve la sombra de Hegel. Los anarquistas proponen: a la libertad por la libertad, a la abolición del Estado por la libre acción del pueblo. Quizás haya aquí, como algunos han sugerido, un aliento místico. En todo caso, la razón y la historia parecen dar la espalda al panlogismo y al historicismo hegeliano e inclinarse simpáticamente ante esta mística ácrata y libertaria.

BAKUNIN Y NECHÁYEV

UNA IMAGEN BASTANTE DIFUNDIDA de Bakunin nos lo muestra como un revolucionario vinculado al nihilismo y al terrorismo. La imagen es más bien una caricatura, pero como toda caricatura se basa en la deformación o, a veces se diría, en la sublimación de algunos rasgos reales. En este caso, uno de esos rasgos está dado en el hecho de que Bakunin mantuvo relaciones con un célebre terrorista ruso de su tiempo, llamado Necháyev.

Estas relaciones condujeron de hecho a una franca ruptura, que reveló un disenso ideológico bastante profundo.

Serguéi Gennádievich Necháyev había nacido cerca de Moscú, en 1847, hijo de una costurera y de un pintor de brocha gorda. Trabajó como maestro en San Petersburgo e ingresó en la universidad de esa capital cuanto tenía veintiún años. Entre sus condiscípulos había, sin duda, algunos que serían más tarde anarquistas, como Cherkesov, amigo de Kropotkin y de Malatesta en Londres, pero sus ideas, durante el periodo universitario, no pueden calificarse precisamente de anarquistas. Todo nos inclina a creer que era un jacobino, que pretendía seguir el camino de Babeuf y de Blanqui. «Aunque Necháyev todavía no sabía francés —dice Paul Avrich— participaba en discusiones sobre la historia de Buonarroti de *La conspiración de los iguales* de Babeuf, un libro que ayudó a encaminar toda una generación de rusos rebeldes, y sus sueños pronto estuvieron dominados por sociedades secretas y la vida conspirativa. Se encontró irresistiblemente atraído por el jacobinismo y el blanquismo y cuando más adelante visitó a Ralli en Suiza, llevaba libros de Rousseau y Robespierre, y sus tendencias autoritarias, su pretensión de conocer «el deseo general» y de «for-

zar al pueblo a ser libre» ya estaban bien desarrolladas» (*Bakunin y Necháýev*, «Ruta», Caracas, 1975, N°25, pp. 5-6).

En el joven Necháýev, que pronto se convirtió en líder de un grupo de estudiantes revolucionarios, pesaba especialmente la tradición del jacobinismo ruso (que, dicho sea de paso, se extiende desde el decembrista Pestel hasta el bolchevique Lenin, es decir, desde 1820 a 1920) y en particular las ideas de Zaichnevsky (autor de *Joven Rusia*, obra que evoca a los carbonarios, vinculados a Blanqui) y de Kachev, con quien colaboró en la elaboración del *Programa de Acción Revolucionaria*. Detenido e interrogado por la policía, Necháýev decidió exiliarse, no sin hacer creer a sus compañeros que había sido encerrado en la célebre fortaleza de Pedro y Pablo. De hecho, cruzó la frontera en marzo de 1869 y se dirigió a Suiza donde en seguida buscó a Bakunin y se presentó a él como delegado de una gran fuerza revolucionaria rusa.

Bakunin lo recibió con entusiasmo, no sólo porque este «cachorro de tigre» renovó, como dice Carr, su esperanza revolucionaria, sino también porque confirmaba su fe en las ocultas y tremendas potencialidades del pueblo ruso.

El mismo Carr escribe: «No fue pura coincidencia que la primera persona con quien Necháýev se encontró a su llegada a Ginebra fuera precisamente Bakunin. El prestigio del veterano revolucionario atrajo al ambicioso joven, quien esperaba conseguir también algún día su prestigio, pero ahora no tenía en su haber más que mucha energía, una fe desmesurada en sí mismo y una fértil imaginación. Como todos los visitantes de Bakunin, Necháýev quedó impresionado por el aspecto gigantesco y la magnética personalidad del viejo luchador, y se propuso impresionarle. Le contó cómo acababa de escaparse de la fortaleza de Pedro y Pablo, donde había estado encerrado como cabecilla del movimiento revolucionario de los estudiantes. Había llegado a Suiza como delegado de un comité revolucio-

nario ruso que tenía su dirección central en San Petersburgo, y estaba esparciendo un reguero de pólvora revolucionaria a través de todo el país... El temperamento de Bakunin no tenía sitio para el escepticismo, por lo que se creyó a pie juntillas todo lo que le dijo Necháyev, y éste, lo mismo que Bakunin, poseía el don de ganarse la admiración y la confianza de sus nuevas amistades. Desde el primer instante se entusiasmó con Necháyev, de la misma manera que tantos otros se habían entusiasmado con Bakunin» (*op. cit.*, pp. 404-405).

Se estableció entre ambos una estrecha amistad que pronto se tradujo en actividad común. En los meses siguientes publicaron una serie de folletos destinados a la propaganda revolucionaria en Rusia. Entre ellos uno, que sin duda escribió el mismo Bakunin, se titula *Una palabra a nuestros jóvenes hermanos de Rusia*; otro, que es también una exhortación a la juventud estudiosa y se llama *Estudiantes rusos*, pertenece al poeta Ogarev, amigo de Herzen, que por entonces seguía viviendo con él en Londres; otro, que constituye igualmente un llamado a los estudiantes universitarios, aunque más violento y sanguinario que los anteriores, *A los estudiantes de la Universidad, la Academia y el Instituto Técnico*, lleva la firma del propio Necháyev, el cual parece ser también autor de otros dos panfletos anónimos: *Principios de la Revolución y Cómo se presenta la cuestión revolucionaria* (aunque este último bien pudiera ser de Bakunin).

En cuanto al *Catecismo del revolucionario*, otro de los panfletos editados en este momento, su paternidad ha sido objeto de largas discusiones. «Precedido por documentos anteriores del movimiento revolucionario europeo, expresa ideas y sentimientos que ya habían sido propuestos por Zaichnevsky e Ishutin en Rusia y por los “carbonari” y la “Joven Italia” en el Oeste. Pero al llevar hasta un último extremo la crueldad y la inmortalidad de sus predecesores, constituye la mayor decla-

ración de un credo revolucionario que ha ocupado un puesto prominente en la historia revolucionaria por más de un siglo. En el *Catecismo*, el revolucionario es descrito como un completo inmoral, dispuesto a cometer cualquier crimen, cualquier traición, cualquier baja o engaño que pueda traer la destrucción del orden existente» (P. Avrich, *op. cit.*, p. 11).

Se trata, en verdad, como dice Nicolás Walter (citado por el mismo Avrich), de un «documento revoltoso en vez de revolucionario», que constituye la expresión de un «revolucionarismo puro, total, fanático, destructivo, nihilista y derrotista». Sin ninguna clase de vacilación o de escrúpulo el *Catecismo* echa por la borda toda la moral de la sociedad contemporánea y sostiene que el revolucionario «sólo considera moral aquello que contribuye al triunfo de la revolución», con lo cual entroniza el principio, que por entonces todo el mundo llamaba «jesuítico», de que el fin justifica los medios. Según el autor del singular panfleto, quien quiera hacer la revolución debe ahogar en su corazón, con la fría pasión de la causa revolucionaria, «los sentimientos acomodaticios y enervantes de la familia, la amistad, el amor, la gratitud, el honor incluso» y «noche y día su único pensamiento, su meta invariable debe ser... la destrucción despiadada».

En vista de ello, no puede extrañar a nadie que en nuestros días el mencionado *Catecismo* haya sido leído con entusiasmo y reeditado por el grupo «Los Panteras Negras».

En cuanto el folleto apareció, los marxistas no tardaron en aprovecharlo como pieza de convicción dentro de su campaña antibakuninista.

Carr, cuyas simpatías por el marxismo corren parejas con su falta de «comprensión» y de «simpatía» por Bakunin, está convencido de que el *Catecismo* fue escrito por éste y que a pesar del desmentido de los anarquistas, en la controversia subsiguiente «el fallo ha sido favorable a los marxistas». He

aquí sus argumentos: «Es poco probable que Bakunin, que era un consumado autor de folletos, dejase en manos de un estudiante inexperto la exposición de sus ideas. La evidencia intrínseca de ello es, además, concluyente. Los libelos están salpicados de efectos estilísticos y de juegos de palabras característicos de Bakunin («el revolucionario sin palabrería», «la ocasión está al alcance de la mano», etc.). *El Catecismo revolucionario* es un típico ejemplo de una de las formas de composición favoritas de Bakunin. Incluso en el folleto firmado con el nombre de Necháýev se nota su huella, porque en él aparece citado en alemán su favorito proverbio hegeliano de los tiempos de su juventud: «Lo que es racional es real; lo que es real es racional». Y es muy dudoso que Necháýev conociera la filosofía de Hegel ni que entendiese el alemán» (*op. cit.*, p. 408).

Si Bakunin no hubiera dejado en manos de Necháýev, «estudiante inexperto», la exposición de las ideas sobre la revolución, éste no habría escrito ningún folleto sobre el tema, y sabemos positivamente que sí lo hizo. La evidencia intrínseca, contrariamente a lo que opina Carr, está lejos de ser concluyente. El hecho de que en los mismos aparezcan estilemas característicos de Bakunin puede significar que Necháýev estaba tan influido por él como para reproducir no sólo sus ideas sino también su modo peculiar de expresarlas.

El *Catecismo*, por lo demás, no es sólo una de las formas de composición favoritas de Bakunin sino también una de las formas de composición más usuales en la literatura doctrinaria (política, religiosa, etc.) de la época. El hecho de que en la obra se cite el famoso principio, «lo que es racional es real, lo que es real es racional», no significa ninguna especial versación en la filosofía de Hegel, ya que el mismo era ya un lugar común en la literatura filosófica y política de la época.

No es extraño que un marxista como B.P. Kozmin haya atribuido el *Catecismo* a Bakunin, ya que con ello pretende des-

prestigiar al enemigo de Marx. Más raro resulta, en cambio, que también se lo atribuya Nettlau, gran admirador de Bakunin.

En efecto, si las razones internas de carácter estilístico con que se pretende demostrar que Bakunin fue el autor del famoso *Catecismo* no tienen valor, razones externas hay para demostrar por el contrario, sin dejar lugar a dudas, que no lo fue.

Por una parte, Confino ha puesto de manifiesto, en un preciso análisis comparativo, que este *Catecismo del revolucionario* tiene un estilo y un lenguaje totalmente diferente del *Catecismo revolucionario* que Bakunin compuso en 1866.

Por otra parte, —y esto es lo realmente decisivo— el mismo Confino ha publicado hace unos años (1966) una carta inédita de Bakunin a Necháyev (hallada en la Biblioteca Nacional de París) en la que aquél condena lo que denomina «tu catecismo» y rechaza taxativamente su concepción revolucionaria, que califica de «sistema jesuítico» (el fin justifica los medios) (Cfr. Avrich, *op. cit.*, pp. 13-14).

No cabe hoy, por tanto, duda alguna al respecto: el famoso *Catecismo*, anti-anarquista por jacobino y por amoral, no fue escrito por Bakunin, sino por su ocasional socio Necháyev.

Éste, al volver a Rusia, puso en práctica inmediatamente las ideas del *Catecismo* y comenzó a valerse del engaño, del chantaje, del terror, de todos los medios inmorales allí propiciados, a través de la sociedad secreta que fundó, *La justicia del pueblo*. Con la complicidad de algunos de los miembros de esta sociedad llegó hasta asesinar a un honesto estudiante de agronomía, enteramente dedicado a la causa popular, por el solo delito de haber cuestionado su omnímoda autoridad. Este hecho parece suficiente para demostrar que, si alguna ideología era ajena por completo a Necháyev, era precisamente el anarquismo, que no puede reconocer autoridad omnímoda ninguna ni como fin ni como medio. Dostoievski retrata a Necháyev en el personaje del loco nihilista Verkhovenski, en su novela *Los*

endemoniados. Necháýev consiguió escapar, aunque muchos de sus compañeros fueron apresados y condenados a severas penas. Llegó nuevamente a Suiza. Pero allí sus relaciones con Bakunin empeoraron pronto hasta llegar a una verdadera y franca ruptura. En una importante carta, fechada el 2 de junio de 1870, Bakunin reprocha a Necháýev su falta de sinceridad para con él, se opone terminantemente a sus concepciones jacobinas y blanquistas; rechaza su amoralismo y opina que, en el fondo, no está haciendo otra cosa sino preparando una nueva opresión y una nueva explotación para el pueblo; lo exhorta, en fin, a renunciar a un «jesuitismo» que considera fatal para la causa revolucionaria. En verdad, como anota Guillaume, Bakunin «había sido víctima de su confianza demasiado grande, y de la admiración que le había inspirado al comienzo la energía salvaje de Necháýev».

A partir de 1870, Bakunin no vio más a Necháýev. Este vivió un tiempo en Londres, regresó luego a Suiza, donde la policía lo entregó a los agentes del zar. Trasladado a Rusia y juzgado en Moscú, a comienzos de 1873, fue encerrado en la célebre fortaleza de Pedro y Pablo. Allí murió diez años más tarde, el 21 de diciembre de 1882, carcomido por la tisis.

Necháýev fue el prototipo del revolucionario amoral, para el cual no sólo se justifica la violencia sino también cualquier recurso, por vil y repugnante que sea, para lograr los fines de la revolución.

No se le puede negar una gran energía, una apasionada constancia y una dedicación absoluta a la causa que había abrazado. Pero es evidente que sus ideas y actitudes tienen muy poco que ver con el anarquismo.

Kropotkin y Malatesta rechazaron en su tiempo con toda energía, en nombre del ideal anarquista, actitudes análogas a las suyas.

El mismo Bakunin, que lo acogió con gran entusiasmo y simpatía y que aún después de la ruptura con él jamás dejó de reconocer su coraje y su fuerza revolucionaria, advirtió a tiempo la incompatibilidad de su «jesuitismo» (el fin justifica los medios) con el anarquismo y el socialismo.

Si algo ha caracterizado siempre a todos los grandes pensadores anarquistas, y no sólo a Godwin y Proudhon, a Kropotkin y a Malatesta, a Rocker y a Landauer, sino también al mismo Bakunin (pese a su pasión por la destrucción) es un radical «moralismo». Nada más ajeno al anarquismo que la idea de que todos los medios quedan santificados por la santidad del fin. Por el contrario, una buena parte del esfuerzo intelectual de los anarquistas se ha empleado en demostrar, contra los bolcheviques, por ejemplo, que la perversidad de los medios pervierte el fin y que los ideales mismos de la revolución se pudren y corrompen cuando se aspira a concretarlos por medios podridos y corruptos.

De hecho, pese a su ocasional amistad con Bakunin, Necháyev estaba más cerca de los jacobinos y de los blanquistas que del anarquismo.

BAKUNIN Y MALATESTA

MALATESTA, NACIDO EN la provincia de Caserta, cerca de Nápoles, en 1853, se inició desde la pubertad en la lucha revolucionaria, como republicano y anti-monárquico. Pero en 1871, por mediación de Fanelli, Friscia y Paladino, «abrazó decididamente —como dice Fabbri— las ideas internacionalistas». En 1872 concurrió al Congreso Internacional de Saint-Imier y, habiendo pasado unos días antes por Zúrich, conoció personalmente a Bakunin. «Estuvo en compañía de Bakunin quince o dieciséis días, antes y después del congreso, y entró pronto en completa comunión de ideas con él» (L. Fabbri, *Malatesta. Su vida y su pensamiento*, Buenos Aires, 1945, p. 65).

Desde aquel momento y hasta la muerte de Bakunin mantuvo con él las mejores relaciones, y cuando se produjeron serios enfrentamientos personales entre el revolucionario ruso y Carlo Cafiero, íntimo amigo de Malatesta, éste decidió, al parecer, quedar al margen de la disputa. Puede considerarse a Malatesta como discípulo de Bakunin. El mismo Malatesta lo manifestó así en más de una ocasión. Por su parte, Bakunin no perdía ocasión de manifestarle su estima y simpatía. Se encontraron bastante a menudo, se escribían, y durante cierto tiempo Bakunin tuvo a Malatesta como secretario, cuando éste podía pasar un tiempo en Suiza (sobre todo en el periodo en que el ruso vivía en Locarno) (L. Fabbri, *op. cit.*, p. 65-66).

Malatesta tomó, evidentemente, de Bakunin sus concepciones básicas del socialismo anti-autoritario y federalista. Del mismo modo recibió también sus ideas fundamentales acerca de la organización del movimiento obrero y de la naturaleza de la revolución. Compartió con él la crítica al marxismo, al socia-

lismo reformista y «democrático» y, sobre todo, a la tesis de la dictadura del proletariado. Aceptó como Bakunin y a través de él muchas de las ideas económicas de Marx, y en sus primeros años de actividad revolucionaria se mostró por eso tan cerca de la teoría marxista como un anarquista puede estarlo sin dejar de ser anarquista.

Pero Malatesta tenía una personalidad notablemente autónoma y un carácter que sobresalía por su independencia. Si a esto unimos una inteligencia vivaz, pronta siempre a captar los problemas que plantea la acción y abierta al pensamiento de su época, no sería difícil suponer que no podía quedar adherido a una doctrina establecida, aunque se tratara de una doctrina revolucionaria, que intentaba precisamente subvertir el orden establecido.

El materialismo (y sobre todo el mecanicismo) de Bakunin debió parecerle a Malatesta, a la luz de la filosofía finisecular (del neokantismo de Windelband, Cohen y Natorp al vitalismo de Bergson, de la filosofía de la ciencia de Poincaré y de Cournot al idealismo de Croce y Gentile) como una objetable manifestación de dogmatismo.

Sin embargo, puesto que Malatesta estaban tan escasamente interesado como Bakunin mismo en la especulación filosófica y en los avatares de la razón pura, esto no hubiera constituido un disenso significativo, si Malatesta no hubiera advertido pronto los problemas que el determinismo planteaba a la propaganda revolucionaria y al ideal mismo de una transformación radical de la sociedad.

Malatesta afirma, como necesario presupuesto de la praxis revolucionaria y aun de toda militancia social, la existencia de esa *libre voluntad* que Bakunin había negado con tanto énfasis, adecuándose al pensamiento científicista y mecanicista predominante en su tiempo. Dice Malatesta: «Para que los hombres tengan fe, o por lo menos esperanza de poder hacer una

tarea útil, es necesario admitir una fuerza creadora, una causa primera, o causas primeras, independiente del mundo físico y de las leyes mecánicas, y esta fuerza es lo que llamamos voluntad. Por cierto, admitir esta fuerza significa negar la aplicación del principio de causalidad y de razón suficiente, y nuestra lógica tropieza con dificultades. Pero ¿no ocurre siempre así cuando queremos remontarnos al origen de las cosas? No sabemos qué es la voluntad; pero ¿sabemos acaso qué es la materia, qué es la energía? Conocemos los hechos pero no la razón de éstos, y por más que nos esforcemos llegamos siempre a un efecto sin causa, a una causa primera, y si para explicarnos los hechos tenemos necesidad de causas primeras siempre presentes y siempre activas, aceptaremos su existencia como una hipótesis necesaria, o por lo menos cómoda. Consideradas así las cosas, la tarea de las ciencias consiste en descubrir lo que es fatal —las leyes naturales— y establecer los límites donde termina la necesidad y comienza la libertad; y su gran utilidad consiste en librar al hombre de la ilusión de que puede hacer todo lo que quiere, y en ampliar cada vez más su libertad efectiva. Cuando no se conocía la fatalidad, que somete todos los cuerpos a la ley de la gravitación, el hombre podría creer que le era posible volar a su gusto; pero se mantenía en tierra; cuando la ciencia descubrió las condiciones necesarias para sostenerse y moverse en el aire, el hombre adquirió la libertad de volar realmente. En conclusión, lo que sostengo es que la existencia de una voluntad capaz de producir efectos nuevos, independientes de las leyes mecánicas de la naturaleza, es *un presupuesto necesario* para quien sostenga la posibilidad de reformar la sociedad» (*Pensiero e Volontà*, 1º de febrero de 1926).

Bakunin había escrito: «No es posible ninguna rebelión contra las leyes de la naturaleza, por la simple razón de que el hombre mismo es un producto de la naturaleza que existe en

virtud de esas leyes. Una rebelión de su parte sería... un intento ridículo, un verdadero suicidio, una rebelión contra sí mismo, y cuando el hombre toma la determinación de destruirse a sí mismo, o inclusive cuando lleva a cabo ese proyecto, nuevamente actúa de acuerdo con esas mismas leyes naturales de cuyo cumplimiento nada puede exceptuarlo: ni el pensamiento, ni la voluntad, ni la desesperación, ni la vida, ni la muerte» (*Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino*).

En Bakunin el determinismo naturalista tiene la fuerza de una convicción recién adquirida, casi se diría de una fe recién abrazada que, por añadidura, está corroborada por el enorme y siempre creciente prestigio de las ciencias físico-naturales. La lógica del materialismo se le impone absolutamente y no deja lugar para una reflexión sobre las condiciones de la praxis revolucionaria, la cual, por otra parte, se le impone como una necesidad vital y casi instintiva. En Malatesta, más alejado que Bakunin de la filosofía general por formación y por vocación, la reflexión se centra en la naturaleza y la conducta del hombre como ser transformador de la realidad (y, en especial, de la realidad social). Y porque asume en toda su profundidad la idea de la praxis radicalmente transformadora no puede menos de postular una ruptura del orden causal, un hiato en esa naturaleza inflexible de Bakunin y aun, si se quiere, una creación *ex nihil* en el mundo de la acción humana.

Podría decirse que Malatesta anticipa frente a Bakunin (y a Kropotkin) la crítica del materialismo que Sartre hará, varias décadas más tarde, frente a Engels y la filosofía marxista.

En el plano de las doctrinas económicas también disienten Malatesta y Bakunin. Mientras éste defiende, como vimos, el colectivismo (que supone la puesta en común de la tierra y los medios de producción, pero no la supresión del salariado), aquél, acercándose sin duda a Kropotkin, defiende el comu-

nismo (que implica la supresión del salariado y de toda clase de propiedad privada).

En un artículo publicado en *Umanità Nova* (31 de agosto de 1921) dice, por ejemplo, Malatesta: «También nosotros aspiramos al comunismo como a la más perfecta realización de la solidaridad social, pero debe ser comunismo anárquico, es decir, libremente querido y aceptado, y medio para asegurar y acrecentar la seguridad de cada uno; pero consideramos que el comunismo estatal, autoritario y obligatorio, es la más odiosa tiranía que alguna vez haya afligido, atormentado y obstaculizado la marcha de la humanidad».

Es claro que, en cuanto Malatesta aclara y subraya el carácter anti-autoritario del comunismo que defiende, su posición sigue siendo sustancialmente más afín a la de Bakunin que a la de Marx. Por otra parte, nadie más lejos que Malatesta de hacer del comunismo un dogma o una verdad indiscutible y absoluta. El 25 de agosto de 1926, escribía Malatesta en *Pensiero e Volontà*: «Hemos sido (en 1876), como somos todavía, anarquistas comunistas, pero esto no quiere decir que hagamos del comunismo una panacea y un dogma y no veamos que para la realización del comunismo se requieren ciertas condiciones morales y materiales que es necesario crear».

BAKUNIN Y CAFIERO

BAKUNIN ENCONTRÓ DURANTE la última década de su vida un grupo de fieles y afectuosos amigos en Italia. Aparte de Fanelli y Malatesta, ninguno llegó tal vez a identificarse con sus ideales revolucionarios como Carlo Cafiero.

Este había nacido en septiembre de 1846, en la ciudad de Barletta, en el seno de una rica familia burguesa, que lo destinó primero a la carrera clerical, enviándolo al seminario de Molfetta, y más tarde a la diplomacia y a la política, para lo cual lo hizo estudiar derecho en la Universidad de Nápoles y lo mandó a Florencia, capital del naciente reino de Italia (antes de la toma de Roma al papado).

En 1870, encontrándose Cafiero en Londres, se puso en contacto con Marx y con otros miembros de la Internacional, antes de conocer a Bakunin. Puede decirse, por eso, que a diferencia de Malatesta, Cafiero fue iniciado en el socialismo por obra de Carlos Marx, cuya personalidad lo impresionó sin duda tan fuertemente como para hacerle guardar una gran admiración por él hasta el fin de sus días.

Cuando retornó a Italia, Cafiero adhirió a la joven sección de la Internacional y se puso en contacto con quienes la habían fundado, Fanelli, Palladino, Malatesta, etc., todos los cuales tomaron partido con Bakunin contra Marx en la disputa ideológica sostenida por ambos en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores.

En esta crucial disputa Marx y los autoritarios ganaron una primera batalla en el Congreso de La Haya, en 1872, pero puede decirse que Bakunin y los federalistas obtuvieron el triunfo definitivo, cuando al año siguiente se disolvió el Consejo Gene-

ral, órgano de las intrigas de Marx y Engels. Cafiero bajo la influencia de este último, con el cual mantenía constante correspondencia, pareció inclinarse primero por el partido autoritario y por las posiciones de Marx y el Consejo General, pero su natural honradez, conmovida por las turbias maniobras dirigidas contra Bakunin desde Londres, lo inclinó pronto hacia el grupo anti-autoritario.

Llegó a presidir así, en agosto de 1872, el Congreso de Rímini, que decidió poner fin a las relaciones de la Federación italiana de la Internacional con el Consejo General de Londres; y más tarde representó a dicha Federación, junto con Malatesta y Fanelli, en el Congreso de Saint-Imier, reunido para rechazar las conclusiones amañadas del Congreso de La Haya.

Desde esta época, la amistad entre Cafiero y Bakunin se incrementó y profundizó, y el joven italiano llegó a ser uno de los más queridos compañeros del viejo revolucionario ruso.

En el año de 1873 (durante el cual fue encarcelado por varios meses, igual que Malatesta) recibió la herencia que le correspondía al morir sus padres. Inmediatamente decidió dedicar una parte de ese dinero a la adquisición de una casa que sirviera de refugio a los revolucionarios perseguidos de toda Europa. Esta casa la encontró cerca de Locarno, en el cantón de Tessino, a orillas del Lago Mayor. Era una villa llamada la Baronata. Invitó enseguida a trasladarse a Bakunin y su familia. Pero, como dice J. Guillaume, «esta empresa mal concebida y mal ejecutada, fue una verdadera dilapidación de la fortuna del generoso e ingenuo revolucionario». Al año siguiente Cafiero estaba prácticamente en la ruina; y lo poco que le había quedado lo empleó, según el mismo Guillaume, «en los preparativos de los movimientos insurreccionales que estallaron en Italia en agosto de 1874».

A este desastre financiero, que obligó pronto a Cafiero a buscar trabajo como fotógrafo, no fue ajena la acción de Ba-

kunin. Aunque no se puede dudar de su honestidad, tampoco se pueden desconocer sus hábitos desordenados en materia financiera y la pésima administración de sus bienes en todos los momentos de su vida. Parece que, en efecto, concibió por su cuenta pero con el dinero de su amigo, proyectos agrario-industriales tan dispendiosos como poco realistas y que esto contribuyó eficazmente a quebrantar la fortuna de Cafiero. Este acabó reprochando a Bakunin, como dice Carr, «las locuras a que le habían inducido con aquella empresa». Y Bakunin, según refiere el mismo historiador, anotó en su diario la siguiente frase, refiriéndose a Cafiero: «Arrojó la careta de la amistad y me soltó una andanada de insultos» (*op. cit.*, pp. 492-493).

He aquí cómo una noble amistad, fundada en generosos ideales revolucionarios, acabó rompiéndose por un incidente en el cual ambas partes eran culpables de descuido pero ninguna de mala fe.

El hecho de que Cafiero haya demostrado en los últimos años de su vida renovado interés por las doctrinas de Marx, traduciendo y resumiendo inclusive en 1877-1878, después de la muerte de Bakunin, *El Capital*, no puede considerarse, desde luego, como una consecuencia de sus diferencias personales con el mismo Bakunin.

BAKUNIN Y KROPOTKIN

BAKUNIN Y KROPOTKIN no llegaron nunca a conocerse personalmente. En una ocasión, sin embargo, estuvieron muy cerca de hacerlo. En el año 1872, el joven Kropotkin, durante su primer viaje a Europa occidental, se puso en contacto con la Asociación Internacional de Trabajadores y, en especial, con los grupos bakuninistas que formaban la Federación del Jura en Suiza. Viajó luego a Bélgica, a fin de enterarse del estado del movimiento obrero y socialista en ese país, fuertemente industrializado, y al retornar a Suiza trató de conseguir una entrevista personal con el ya legendario Bakunin. Pero tal entrevista no llegó a realizarse nunca. Woodcock sugiere que Bakunin no demostró mucho interés en ello. Y no parece, en verdad, improbable que, después de las varias experiencias negativas que había tenido con emigrados y viajeros rusos en años recientes, tratara de evitar todo contacto con ellos.

A pesar de esto, no cabe duda alguna de que fueron las ideas de Bakunin las que más atrajeron al joven príncipe Kropotkin desde el primer momento, y que pronto se adhirió a ellas sin vacilaciones y con entusiasmo.

En su autobiografía escribe: «Los aspectos teóricos del anarquismo, según empezaban a expresarse en la Federación del Jura, particularmente por Bakunin; las críticas del socialismo de Estado —el temor del despotismo económico, más peligroso todavía que el meramente político— que oí formular allí, y el carácter revolucionario de la agitación, dejaban honda huella en mi mente» (*Memorias de un revolucionario*, Madrid, 1973, p. 241).

Es evidente, en primer lugar, que el pensamiento de Kropotkin está más cerca de Bakunin que de ningún otro socialista

de su época. Por su concepción general del mundo y de la sociedad, por su manera de interpretar el socialismo, por sus ideas económicas, por sus puntos de vista sobre el sindicalismo y el movimiento obrero, etc., Kropotkin se inclina inclusive más a Bakunin que a Proudhon (alguna de cuyas obras había leído ya en sus años de oficial en Siberia).

Sin embargo, es preciso poner de relieve, en segundo lugar, las diferencias que separan a ambos anarquistas rusos, las cuales no dejan de ser importantes, y, sobre todo, significativas en la historia de las ideas socialistas y anarquistas.

Tanto Bakunin como Kropotkin eran de origen noble. Ambos pertenecían a familias de la aristocracia terrateniente (y en el caso del segundo, su ascendencia se suele hacer remontar hasta uno de los compañeros de Rurik). Ambos recibieron, como integrantes de la nobleza, una formación militar (y en el caso de Kropotkin también cortesana, en el Cuerpo de Pajes) y ambos acabaron dejando con disgusto las filas del ejército zarista.

Ambos vivieron largos años de exilio en países de Europa occidental y escribieron la mayor parte de sus obras en las lenguas de esos países. Ambos actuaron por todos los medios a su alcance en el movimiento revolucionario europeo, pero nunca dejaron de tener sus ojos puestos en Rusia. Ambos conocieron las prisiones europeas y rusas (y ambos estuvieron encerrados en la fortaleza de Pedro y Pablo); ambos vivieron largos años en Siberia.

Por otra parte, la personalidad de Kropotkin aparece como mucho más integrada que la de Bakunin. El primero, aunque perdió a su madre siendo muy niño, creció en el ambiente de amor maternal que le brindaron los siervos de su casa; tuvo algunos conflictos con su padre, pero éstos no pasaron nunca de la superficie; se unió felizmente con su mujer y permaneció junto a ella hasta su muerte. El segundo sufrió un rechazo materno que, al parecer, tuvo hondas repercusiones en su perso-

nalidad adulta; mantuvo una relación de enfrentamientos continuos con su padre desde la adolescencia; manifestó un afecto casi enfermizo por sus hermanas; su matrimonio no fue dichoso y ni siquiera normal.

Kropotkin vivió una vida de continuas luchas por el ideal, fue perseguido y acosado, pero mantuvo siempre una profunda paz interior y una serenidad de ánimo casi estoica. Trabajó regularmente y en sus tareas literarias demostró poseer los hábitos y los métodos de un verdadero investigador científico; supo administrar el dinero que conseguía en sus labores periódicas y nunca necesitó pedir nada a nadie. Con excepción de la muerte de su hermano Alejandro, en Siberia, ningún suceso familiar lo perturbó hondamente. Inclusive en los últimos días de su vida, en la Unión Soviética, estuvo rodeado del afecto de su compañera Sofía y de sus amigos anarquistas, de la admiración y el cariño de todos los proletarios del mundo, y hasta del respeto de sus adversarios, como Lenin. Su entierro constituyó un gran mitin de reafirmación proletaria y anarquista.

Bakunin tuvo una existencia irregular en todos los sentidos. No conoció la paz ni la tranquilidad. Puede decirse que nunca estuvo libre de problemas económicos y una buena parte de su correspondencia privada está consagrada a solicitar dinero a sus parientes y amigos. Desde que dejó la universidad de Berlín no parece haber dedicado ningún lapso considerable al estudio. En realidad, nunca escribió un libro orgánicamente concebido, sino sólo fragmentos más o menos extensos o simplemente artículos, notas, cartas y discursos. Era incapaz de una labor metódica y constante. Siempre que comenzaba a escribir un trabajo de cierta envergadura la acción conspirativa o revolucionaria lo solicitaba. Su existencia estuvo, desde la juventud, llena de conflictos personales, amores desdichados, traiciones de amigos y compañeros, calumnias contra su persona, necesidades y hasta miseria. No ignoró la bohemia ni las oscuras

buhardillas de las grandes urbes europeas ni las precarias cabañas de Siberia ni la miseria más o menos vergonzante del exiliado en Italia y en Suiza. Murió aislado, olvidado o abandonado por casi todos. Se le enterró pobremente en un cementerio rural.

En el plano de la vida intelectual los contrastes entre Bakunin y Kropotkin son también notables. Bakunin llega al anarquismo después de una larga evolución que va de Kant a Hegel, de Hegel a Feuerbach, de Feuerbach a los socialistas utópicos y a Proudhon, de Proudhon a Marx, de Marx a un materialismo entre mecanicista y dialéctico y, por otro lado, de la aceptación de la autocracia zarista a la democracia, de la democracia al paneslavismo y al socialismo, del paneslavismo a la acracia.

Kropotkin, una vez alejado de la cosmovisión tradicional de su niñez y primera adolescencia, marcha con paso firme y casi sin dudar hacia el socialismo federalista y antiestatal. Lee a los exponentes de las diversas escuelas socialistas desde Saint-Simon a Marx, no ignora el pensamiento liberal ni el positivismo, se entera de las doctrinas de los economistas desde Adam Smith hasta Bastiat y Stuart Mill, pero opta sin vacilar por Bakunin. Sus puntos de vista filosóficos, políticos y sociales no varían, en lo esencial, en el curso de su larga existencia.

La formación de Bakunin es básicamente, por no decir exclusivamente, filosófica. Bakunin no demuestra en su juventud, como Marx, gran interés por el derecho, la economía política, la filología o la historia. Lo entusiasman el idealismo alemán primero; los escritores político-democráticos y nacionalistas después; el socialismo y hasta el marxismo al final, pero no le interesa la erudición ni, en general, la cultura universitaria. Aunque manifiesta (sobre todo hacia el final de su vida) un gran respeto por las ciencias físico naturales, puede decirse que jamás las estudió seriamente y que su información

en este campo era muy superficial. Se dice, sin embargo, que era un buen matemático.

Pero el hecho de que dedicara una parte de su obligado ocio en la cárcel a solucionar problemas y a leer algunos libros científicos no parece que haya modificado, como supone Arvon, el curso de su pensamiento filosófico (*Bakunin. Absoluto y revolución*, Barcelona, 1975, p. 45).

Kropotkin, por el contrario, tuvo una formación esencialmente científica. Aunque llegó a leer a Kant y a algunos de los filósofos del siglo XIX (mucho más, en todo caso, a los ingleses que a los alemanes), jamás logró interesarse por la metafísica ni por su sucedáneo, la teoría del conocimiento. En ciertos casos demuestra una sorprendente incomprensión por cuestiones de filosofía e historia de la filosofía. Espontáneamente se había inclinado, en su juventud por la geología y la geometría física. Más tarde, la necesidad de fundamentar científicamente las doctrinas del comunismo anárquico lo llevó a estudiar con mucho detenimiento (aunque sin convertirlo nunca en un verdadero especialista) la zoología, la antropología, la etnografía y la historia social.

En Bakunin el materialismo conserva siempre un regusto hegeliano; en Kropotkin se presenta como el resultado de la experiencia y del saber científico. El carácter filosófico y, casi diríamos, metafísico del materialismo de Bakunin explica su insistente antiteologismo y la dura polémica contra toda forma de religión que sostuvo en sus últimos años. El carácter científico, o por lo menos supuestamente tal (ya que, en realidad, se trata de teoría científicista) del materialismo de Kropotkin confiere al ateísmo de éste un carácter menos agresivo y a su oposición a la Iglesia un tono menos violento.

Pero el punto en que más claramente difieren ambos anarquistas rusos es el régimen de la propiedad. Mientras Bakunin defiende un colectivismo que no excluye el salariado y se ve

obligado a insistir en la abolición de la herencia para asegurar una cierta igualdad económica, Kropotkin proclama el comunismo, rechaza como injusta cualquier forma de salariado y considera sin sentido el problema mismo de la herencia.

La norma de la sociedad post-revolucionaria será para Bakunin: «De cada uno según su capacidad; a cada uno según su esfuerzo y trabajo». Para Kropotkin, en cambio, en la sociedad futura el principio universal ha de ser: «De cada uno según su capacidad; a cada uno según sus necesidades».

Bakunin postula la propiedad social de la tierra y de los instrumentos de producción, pero opina que del producto social del trabajo cada individuo deberá recibir una parte proporcional a su esfuerzo y a su mérito como trabajador. Piensa, sin duda, en la necesidad de mantener un estímulo material para acrecentar la producción. Kropotkin cree que no sólo la tierra y las máquinas han de ser comunes sino también el producto del trabajo, ya que éste no es la mera suma del trabajo de los individuos sino algo más, que corresponde a la sociedad como conjunto solidario, y no sólo a la sociedad del presente sino también a la del pasado, y no sólo a la que geográficamente está próxima (esto es, al propio país o la propia región) sino a la que labora y lucha en toda faz del planeta. ¿Cómo determinar con justicia lo que a cada trabajador le corresponde dentro del producto total, cuando en realidad a él han contribuido todos los trabajadores del mundo? El salariado supone, pues, una arbitrariedad, y el único criterio en la distribución equitativa de los bienes debe ser, para Kropotkin, el de las necesidades de cada uno.

De todos modos, es necesario hacer notar aquí que cuando Bakunin habla contra el comunismo, no se refiere a un régimen libertario, sino al autoritario de Cabet y otros utopistas y, en todo caso, de los marxistas. Esto se ve claro cuando escribe: «Yo detesto el comunismo porque es la negación de la libertad,

y en tanto yo no puedo concebir ninguna cosa humana sin libertad. Yo no soy comunista porque el comunismo concentra y hace absorber todas las potencialidades de la sociedad en el Estado, porque llega necesariamente a la centralización de la propiedad en manos del Estado, mientras que por el contrario yo quiero la abolición del Estado, la extirpación radical de ese principio de la autoridad y de la tutela del Estado que, so pretexto de moralizar y civilizar a los hombres, los ha esclavizado hasta el presente, los ha oprimido, explotado y depravado».

La influencia de Bakunin sobre el movimiento anarquista y obrero fue predominante en la Suiza Francesa, Italia, España, Portugal, etc., hasta la década del 80. A partir de entonces se van imponiendo las ideas de Kropotkin, que hacia 1900 son las de la mayoría de los anarquistas en todo el mundo.

BAKUNIN Y EL SOCIALISMO FRANCÉS

POCO DESPUÉS DE LLEGAR a París, en 1844, Bakunin se comunica con Lamennais, gracias al cual «descubre un cristianismo eclesiástico aureolando la emancipación política y social» (Arvon, *Bakunin. Absoluto y revolución*, Barcelona, 1975, p. 35). Desde luego, conoció también a Proudhon, cuyas ideas influyeron decisivamente sobre él y sobre su concepción libertaria del socialismo.

A través de la obra de Stein, *El socialismo y el comunismo en la Francia Contemporánea*, Bakunin se había puesto en contacto, desde 1842, con el pensamiento de los socialistas que luego los autores marxistas denominarán «utópicos», como Fourier, Leroux, Saint-Simon, etc., y con el de otros socialistas que, en rigor, no caen bajo esa un tanto despectiva denominación, como Babeuf, Blanc, etc.

Tras un primer movimiento de admiración, Bakunin no deja de enumerar sus reparos frente al pensamiento de todos ellos. Su crítica coincide en parte con la que Engels y los marxistas desarrollarán, pero en parte tiene también un signo contrario.

En efecto, para decirlo sintéticamente, Bakunin, como los discípulos de Marx, reprocha a los socialistas utópicos su excesiva confianza en la educación, en la propaganda y en las 'luces', con olvido del medio esencial, la revolución; pero reprocha asimismo, al revés de los marxistas, tanto a ciertos utópicos propiamente tales (Cabet) como a los otros (Babeuf, Blanc, etc.), el valerse del Estado como principal instrumento de la Revolución.

Refiriéndose a Graco Babeuf, el jacobino francés que organizó una revolución e intentó complementar la derrota de la

monarquía y el feudalismo con la instauración de un Estado comunista, Bakunin escribe, en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*: «La Revolución Francesa, una vez proclamado el derecho y el deber de todo individuo a convertirse en *un hombre*, logró sus conclusiones fundamentales con el babeuismo. Babeuf, uno de los últimos ciudadanos enérgicos que la revolución creó y luego mató en gran número, que tuvo la fortuna de encontrar entre sus amigos a hombres como Buonarroti, combinó en una concepción singular las tradiciones políticas de la antigüedad con las ideas modernas de la revolución social. Viendo que la revolución fracasaba por falta de una transformación radical, que probablemente era imposible entonces considerando la estructura económica de esa época, fiel, por otra parte, al espíritu de la Revolución, que terminó por sustituir toda iniciativa individual por la acción omnipotente del Estado, había concebido un sistema político y social según el cual la república —expresión de la voluntad colectiva de los ciudadanos— después de haber confiscado la propiedad individual para administrarla en bien de todos, asignaba a cada uno en parte iguales: educación, instrucción, medios de subsistencia y placer, obligando a cada uno, a cumplir un trabajo físico o mental. La conspiración de Babeuf fracasó y fue guillotinado con algunos de sus amigos. Pero su ideal de una república socialista no murió con él. Tomado por su amigo Buonarroti, el más grande conspirador de este siglo, fue transmitido como una tarea sagrada a las nuevas generaciones y, gracias a las sociedades secretas que él fundó en Bélgica y en Francia, las ideas comunistas florecieron en la imaginación popular. Desde 1830 a 1848 encontraron intérpretes capaces en las personas de Cabet y de Louis Blanc, quienes fundaron definitivamente el socialismo revolucionario».

A través de este parágrafo se entrevé que, si bien, por una parte, Bakunin admira toda tentativa de llevar adelante un

proyecto socialista y de sustituir la propiedad privada por la común o colectiva, considera, por otra parte, como una característica negativa no sólo de Babeuf, sus compañeros y sus seguidores (Cabet, Blanc, etc.), sino también del partido dominante en la Revolución Francesa (jacobinismo), la anulación de la iniciativa individual y de la acción personal, reemplazada por la iniciativa y la acción del Estado.

El juicio de Bakunin sobre Babeuf y la conspiración de los iguales es acogido al pie de la letra por Kropotkin y la mayor parte de los historiadores anarquistas posteriores. Bakunin lo comparará luego con Blanqui; Kropotkin con Lenin. Según la interpretación de Kropotkin (*La Gran Revolución*), que está más o menos implícita ya en Bakunin, dentro de las fuerzas revolucionarias actuantes en Francia a partir de 1789 se dan (de derecha a izquierda) las siguientes tendencias (que suelen presentarse formando grupos o partidos): 1) *Los monárquicos constitucionales*, que propiciaban el establecimiento de una monarquía constitucional y parlamentaria, cuyo modelo sería el gobierno de Gran Bretaña. Estos contaban con el patronato de célebres filósofos iluministas como Montesquieu, Condillac, etc. 2) *Los girondinos*, que deseaban una república con predominio del elemento burgués que, según ellos, era el elemento revolucionario. Los bienes de la nobleza y del clero debían ser subastados entre quienes pudieran comprarlos (es decir, entre los burgueses). Aunque en ocasiones hablaban de «federalismo», este concepto era manipulado por ellos y sólo servía para defender los intereses de las burguesías provinciales frente al absorbente centralismo político de los jacobinos. Entre los girondinos deben contarse algunos notables personajes de la época, como el filósofo Condorcet y Francisco de Miranda. Consideradas las cosas desde nuestra perspectiva de dos siglos, podemos decir que, todo sumado y restado, los girondinos triunfaron sobre los demás partidos y que la estructura eco-

nómico-política de la Francia actual es esencialmente «gironina». 3) *Los jacobinos*, partidarios del centralismo democrático y enemigos acérrimos de la monarquía, no conciben la derrota definitiva de ésta sino por la instauración de una república fuerte y autoritaria. Entre ellos se dan varias tendencias (que se concretan en clubes revolucionarios) pero todas, inclusive las más radicales, como la de los hebertistas, coinciden con la tesis de que primero es preciso realizar la igualdad política (instaurar una plena democracia política) y luego ocuparse de los problemas sociales y económicos (como la propiedad de la tierra). Estos problemas, por otra parte, no son sólo, para ellos, posteriores en el tiempo sino también secundarios por su intrínseca importancia. 4) *Los babeuvistas* o comunistas que eran originariamente jacobinos y compartían el ideal de una república unitaria, centralista y autoritaria en lo político, pero consideraban que toda revolución meramente política era no sólo incompleta sino, a la larga, ilusoria y vana, y que a la igualdad jurídico-política debía unirse ya (y no en la calendas griegas) la igualdad económico-social. Babeuf se interesó pronto por la cuestión agraria, la cual, en una sociedad donde la industria apenas daba sus primeros pasos, equivalía a la cuestión de la propiedad de los medios de producción. Al plantearse, pues, el problema de la propiedad de la tierra encontró en un primer momento una solución típicamente jacobina, la solución censitaria o del reparto igualitario. De esta manera se remitía nada menos que a los célebres Gracos, tribunos de Roma que, bajo la influencia del estoicismo de Blosio, llevaron a cabo una reforma agraria en beneficio de las capas más pobres de la plebe.

Sin embargo, la solución del reparto igualitario de la tierra entre los productores (que tendía a multiplicar la pequeña propiedad), al ser discutida por los amigos de Babeuf y, en primer término, por él mismo, mostró enseguida las profundas con-

tradiciones que encerraba. Babeuf y su grupo advirtieron que, una vez repartidas las tierras, como todos los campesinos no tendrán iguales medios para cultivarlas ni podrán vender todos sus productos en condiciones igualmente favorables ni tendrán siquiera parcelas igualmente fértiles y bien situadas, mientras unos prosperarán y se enriquecerán, otros tendrán que vender sus tierras a los primeros para poder subsistir, y así se reconstruirá en plazo más o menos breve el latifundio.

Se imponía, pues, a los «iguales», como única salida, una solución comunista. Esta solución no podía aislarse, sin embargo, para ellos, de sus concepciones políticas, y así el comunismo no podía ser construido desde abajo, autogestionariamente, sino desde arriba, por obra y cuidado del Estado democrático, o sea, de la república autoritaria que sustituiría a la vieja monarquía.

El Estado, por otra parte, seguiría repartiendo el uso de la tierra entre los agricultores.

He aquí, pues, que la forma del babeuismo es: república unitaria + estatización de la tierra + cultivo individual de la misma.

Según Kropotkin, los babeuistas, lejos de ser, como ha sostenido la historiografía liberal y marxista, la extrema izquierda de la revolución, no trascienden el jacobinismo y constituyen por eso sólo la izquierda de la burguesía. Para él, la verdadera izquierda debe buscarse en las «secciones» de barrio (dentro de la ciudad) y en las comunidades agrarias que, una vez expropiada la tierra, se hacen cargo de ello, prescindiendo no sólo de los antiguos señores feudales sino también del Estado republicano, y la trabajan por sí mismas como grupo autogestionado. A estos partidarios de la acción directa, que no confían en los jefes jacobinos ni en los autoproclamados ideólogos de la república, los llama ya por entonces la prensa moderada «anarquistas».

Bakunin, que no ha profundizado el estudio histórico de la Revolución Francesa como lo hará Kropotkin, no se refiere a ellos. Pero no por eso su crítica de Babeuf y de los «iguales» deja de apuntar al mismo objetivo que la de Kropotkin, aunque señale más la estrechez de miras y el ingenuo oportunismo del conspirador: «Sus concepciones, como los medios de acción que proponía, empequeñecían la idea. En aquella época se comprendía que un movimiento hacia el comunismo sería el único medio de asegurar las conquistas de la democracia, y Babeuf trataba, como muy bien dice uno de sus apologistas modernos, de deslizar el comunismo en la democracia. Cuando se había evidenciado que la democracia perdería sus conquistas si el pueblo no entraba en liza, Babeuf quería la democracia puramente, para introducir poco a poco en ella al comunismo. En general, era tan estrecha y ficticia su concepción del comunismo, que creía llegar a él por la acción de algunos individuos que se apoderaran del gobierno por medio de una sociedad secreta; llegaba hasta poner su fe en un individuo que tuviera la firme voluntad de introducir el comunismo y salvar el mundo. Ilusión funesta que continuó sostenida por ciertos socialistas durante el siglo XIX, y nos dio el cesarismo, la fe en Napoleón o en Disraeli, la fe en un salvador, que persiste hasta nuestros días» (*La Gran Revolución*, México, 1967, II, p. 274).

Frente al socialismo utópico propiamente dicho, que él denomina «socialismo doctrinario», Bakunin asume también una posición matizada, que supone el reconocimiento de sus méritos indudables por una parte y el rechazo de ciertos errores y limitaciones por la otra.

Tanto en el saint-simonismo como en el fourierismo encuentra dos relevantes aportaciones al progreso del pensamiento y el mejoramiento de la sociedad humana: 1) la crítica radical de la sociedad burguesa y capitalista, 2) la exaltación de

la materia y de las pasiones humanas, contra la denigración cristiana de las mismas.

A los saint-simonianos les reprocha Bakunin, sin embargo, el haber pretendido sustituir la religión tradicional con una nueva religión, no carente de culto, de sacerdocio y de jerarquía. En general, ve en su doctrina muchos resabios autoritarios y jerárquicos. Y no deja de subrayar el hecho de que los principales continuadores de Saint-Simon «se convirtieron en financieros y hombres de Estado, dedicados especialmente al Imperio» (esto es, al Estado napoleónico).

Bakunin considera el antiteologismo y el antiautoritarismo como inseparables del verdadero socialismo.

A los fourieristas les señala, a su vez, un doble error: 1) su excesiva fe en la persuasión que los ha llevado a creer en la posibilidad de convencer a los ricos de que deben poner una parte de sus riquezas a disposición de los falansterianos, 2) su excesivo afán de prever todos los detalles de la sociedad futura. Bakunin opina que la revolución social es inevitable en la constitución del socialismo. En cualquier caso, resulta claro que sus simpatías (como más tarde las de Kropotkin) se inclinan hacia Fourier más que hacia Saint-Simon.

En *Federalismo, socialismo y antiteologismo* escribe: «Los méritos de estos dos sistemas (saint-simonismo y fourierismo), que difieren entre sí en muchos aspectos, consisten principalmente en la crítica, profunda y científica, del sistema actual, cuyas contradicciones monstruosas descubrieron audazmente, y en el importante hecho de que atacaron e hicieron temblar al cristianismo en nombre de la rehabilitación de la materia y de las pasiones humanas calumniadas y al mismo tiempo ampliamente practicadas por los sacerdotes cristianos. Los saint-simonianos quisieron reemplazar el cristianismo con una nueva religión, basada en el culto místico de la carne, con una nueva jerarquía de sacerdotes, nuevos explotadores de la mul-

titud mediante el privilegio del genio, de la capacidad y del talento. Las falacias de los saint-simonianos son demasiado evidentes para ser analizadas aquí. Los fourieristas, más sinceramente democráticos, concibieron sus falansterios bajo el gobierno y la administración de jefes elegidos mediante sufragio universal y creyeron que cada uno encontraría allí el trabajo y la ubicación que más se adecuara a sus gustos naturales. El doble error de los fourieristas consistió, primero en creer sinceramente que a través del poder de la persuasión y de la propaganda pacífica serían capaces de tocar el corazón de los ricos en tal medida que éstos, por sí mismos, irían a depositar el excedente de sus riquezas en las puertas de los falansterios; su segundo error fue creer que sería posible construir teóricamente, a priori, un paraíso social en el cual la humanidad se asentaría para siempre. No comprendieron que todo lo que podemos hacer ahora es indicar los grandes principios del desarrollo de la humanidad y que debemos dejar a las generaciones futuras llevar estos principios a la práctica».

En la misma línea interpretativa que Bakunin, consideraba más tarde Kropotkin los méritos y defectos de los socialistas utópicos y llegará a mirar a Saint-Simon como predecesor del socialismo autoritario y a Fourier del libertario. Dice, en efecto, en el cap. XI de su *Ética*: «Ya en estos primeros fundadores (del socialismo) es posible distinguir dos puntos de vista en relación al modo concreto de realizar la justicia social y económica. Saint-Simon enseñaba que un modo de vida más justo no puede organizarse sino con la ayuda del poder, mientras Fourier y, en parte, Owen, pensaba que la justicia social puede ser alcanzada sin intervención del Estado. Así, el socialismo de Saint-Simon es autoritario mientras el de Fourier es libertario» (Bakunin, no obstante sus manifiestas simpatías por este último, lo sigue considerando «autoritario»).

BAKUNIN Y LA PRIMERA INTERNACIONAL

LA IDEA DE FUNDAR una asociación que agrupara a todos los trabajadores del mundo, por encima de cualquier diferencia de nacionalidad, lengua, raza, cultura, o religión, parece que se le ocurrió por vez primera en 1843 a Flora Tristán, singular escritora franco-peruana descendiente de un virrey (y, según ella, también de un emperador incaico) y abuela de Gauguin.

Joseph Déjacque, autor de la primera utopía anarcocomunista, *L'Humanisphère*, publica en 1855, en colaboración con Coeurderoy y otros, la declaración de principios de una asociación internacional que, según dice Max Nettlau en su obra *Bakunin y la Internacional en Italia*, proclama ya la negación absoluta de toda autoridad y de todo privilegio, lo cual equivale a decir, la exigencia ideal de una sociedad sin clases y sin Estado.

«Todos estos ensayos, empero, fracasaron. Las condiciones sociales y ambientales, la disparidad de criterios sin más punto de coincidencia que el instrumento (una organización internacional), las dificultades de desplazamiento existentes hace más de un siglo, eran obstáculos difíciles de vencer», dice Víctor García (*La Internacional obrera*, Madrid, 1977, p. 24).

Con motivo de la Exposición Universal un grupo de obreros franceses se dirige a Londres, donde entra en contacto con los miembros de las *Trade-Unions* inglesas. En septiembre de 1864 vuelven a reunirse en el Saint Martin's Hall, junto con delegados italianos, alemanes y de otros países. Los preside «Edward Beesly, bondadosa y encantadora figura, entonces profesor de historia antigua de la Universidad de Londres, hombre radical y positivista» (Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Madrid, 1973, p. 220).

En esta reunión eran socialistas-reformistas los tradeunionistas ingleses; mazzinianos y garibaldinos, los italianos; social-demócratas y marxistas, los alemanes; proudhonianos, los franceses. Estos últimos (Tolain, Perrachon, Limousin) imprimieron su entusiasmo proletario a la reunión y proveyeron también el programa de su propia organización como base de la organización internacional que se estaba fundando. Aunque los anarquistas no eran la mayoría en este momento fundacional, ellos supieron dotar a la Asociación de su espíritu, y así la Internacional fue, desde el principio, y pese a la mayoría de sus moderados dirigentes, anarquista.

Es claro que, como lo advierte Nettlau, aquellos proudhonianos que concurrieron a la fundación de la Asociación Internacional no dejaban de ser moderados (puede decirse que formaban parte de la derecha proudhoniana), y es claro también que Marx desempeñó un papel cada vez más importante en el seno de la misma, como no deja de reconocerlo con su habitual nobleza el propio Bakunin, al decir: «Dejando de lado todas las villanías que ha vomitado (Marx) contra nosotros, no podríamos por nuestra parte desconocer, por lo menos yo, los grandes servicios que ha rendido a la causa socialista desde hace veinticinco años aproximadamente. Indudablemente nos ha dejado a todos bien lejos detrás suyo. Es, además, uno de los primeros organizadores, si no el iniciador, de la Sociedad Internacional. Bajo mi punto de vista es un mérito enorme que yo reconoceré siempre, sea cual sea su actitud hacia nosotros» (Michel Dragomanov, *Correspondance de Michel Bakounine*, París, 1896, p. 288, cit., por Víctor García).

Pero, una vez hecho el balance de los sucesivos congresos de la Internacional, se verá que en definitiva éste es favorable a los anarquistas (proudhonianos + bakuninistas + independientes antiautoritarios).

El primero de ellos se reunió en Ginebra, desde el 3 hasta el 6 de septiembre de 1866. En este Congreso, la principal discusión se planteó en torno a la condición de trabajador manual que debían tener los delegados: los franceses sostenían la necesidad de que así fuera; los ingleses en cambio, querían ampliar el concepto de «trabajador» a los intelectuales, y admitirlos, por tanto, como delegados en los próximos congresos de la Asociación. Predominó la primera tesis, ya que los franceses eran, junto con los suizos, mayoría absoluta. Ahora bien, los franceses eran en su mayoría proudhonianos, ya de derecha (Tolain), ya de izquierda (Varlin), y entre los suizos muchos también lo eran.

El segundo congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores se reunió también en Suiza, pero esta vez en Lausana, el 2 de septiembre de 1867. También aquí predominaron los delegados suizos y franceses y, en consecuencia, los proudhonianos.

El tercer congreso tuvo lugar en Bruselas entre el 6 y el 13 de septiembre de 1868. Es en este momento en que Bakunin empieza a formar parte de la Asociación y a intervenir directamente en su marcha. «Los proudhonianos, como esperaba Marx, iban a ser vencidos, pero no en su favor sino en favor de otra corriente, también anarquista, de la que Bakunin pasaría a ser la figura más descollante», dice Víctor García (*op. cit.*, p. 67). En realidad, este tercer congreso debe ser considerado, desde el punto de vista del predominio ideológico, como de transición entre el mutualismo proudhoniano y el colectivismo bakuninista. Hay que recordar que, como dice Guillaume, «desde julio de 1868 Bakunin se hizo admitir como miembro en la sección de Ginebra».

El cuarto congreso de la Internacional tuvo lugar en Basilea, a partir del 6 de septiembre de 1869. La delegación numéricamente más fuerte era la francesa, seguida de cerca por la suiza.

En las diversas discusiones y particularmente en la que se desarrolló en torno a la propiedad de la tierra, los proudhonianos salieron derrotados, pero los marxistas también. La corriente predominante era ahora la colectivista bakuninista.

La guerra franco-prusiana hizo imposible la reunión del quinto Congreso durante los años 1870 y 1871. Recién el 2 de septiembre de 1872 logró inaugurarse en la ciudad holandesa de La Haya.

Se trata de una reunión decisiva en la historia de la Internacional, ya que aquí se consumará el cisma entre marxistas y bakuninistas, entre autoritarios y antiautoritarios, entre centralistas y federalistas. Las maniobras de Marx y el juego poco limpio del Consejo General de Londres dirigido por aquél, hicieron que los italianos se abstuvieran de enviar delegados, que los representantes de Suiza y de España, dos países con gran número de afiliados, se redujeran a cinco cada uno y que, en cambio, el mismo Consejo General tuviera 20 delegados, y Alemania, único país donde dominaban los marxistas, 9. Así, después de haber conseguido que se rechazara una justa y razonable propuesta de la delegación española (de evidente mayoría bakuninista), Marx y sus aliados obtuvieron por vez primera el predominio en un congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores. Ese amañado predominio significó la destrucción de la misma. El congreso resolvió ampliar los poderes del Consejo General, atribuyéndole la función de «vigilar que en cada país se apliquen estrictamente los principios, estatutos y reglamentos», y el derecho de «suspender ramas, secciones, consejos o comités federales y federaciones de la Internacional hasta el próximo congreso». Además consagró la gran aspiración de Marx y Engels, que era la organización del proletariado de cada país en un partido político, señalando a las clases obreras como un primer deber la conquista del poder gubernamental.

Dice Víctor García: «Después de ocho años de continuas maniobras Marx lograba al fin ver convertida la Asociación Internacional de Trabajadores en una herramienta para la conquista del poder. En realidad, con semejante acuerdo, totalmente incompatible con el espíritu de los que fundaron la Internacional en el Saint Martin's Hall en 1864, lo que se hacía era asestar el golpe de gracia a lo que había sido la mayor promesa del proletariado de todos los tiempos» (*op. cit.*, p. 98). El ataque de Marx «remató con la separación de Bakunin y sus secuaces de las filas de la Internacional», como dice I. Berlin (*Karl Marx*, p. 231). Pero remató también con el fin de la Internacional.

Al lograr que la sede del Congreso general fuera trasladada al otro lado del océano, a Nueva York, Marx consiguió finalmente una victoria pírrica: se impuso a Bakunin al precio de destruir la Internacional. De hecho, los acontecimientos inmediatos y la historia fallaron a favor de Bakunin. Tiene razón Cole cuando señala «que el gran debate entre Marx y Bakunin en el Congreso de La Haya terminó, pese a las decisiones tomadas en La Haya, mucho más a favor de Bakunin que de Marx» (cit., por V. García).

Por otra parte, las turbias maniobras de los marxistas provocaron una reagrupación de todos los antiautoritarios y sirvieron para crear en ellos una conciencia más clara de sus propias decisiones doctrinarias y de su identidad libertaria dentro del movimiento proletario y del socialismo.

Bakunin, que no había podido concurrir personalmente al Congreso de La Haya, constituyó el polo positivo de los nuevos congresos que los internacionalistas anti-autoritarios convocaron enseguida.

El primero de ellos tuvo lugar en Saint-Imier, pocos días después de clausurado el de La Haya, allí los delegados españoles, sumados a los italianos, los franceses, los rusos y hasta

algunos norteamericanos resolvieron repudiar las conclusiones de este último congreso y, con auténtico espíritu bakuninista y anti-marxista, declararon, ante todo, «que la destrucción de todo poder político es el primer deber del proletariado» y luego, más todavía, «que toda organización de un poder político pretendido provisional y revolucionario para traer esta destrucción no puede ser más que un engaño y sería tan peligroso para el proletariado como todos los gobiernos que existen hoy».

Este congreso debe ser considerado, a pesar de que en general los historiadores no lo hacen así, como el sexto de la Internacional.

El siguiente, el séptimo, tuvo lugar en Ginebra, en 1873, y aquí la influencia ideológica de Bakunin es tan clara como en el anterior.

Cuando su triunfo estaba consolidado, éste, sin embargo, por motivos de salud, decide renunciar a la Internacional y retirarse de la vida pública. Profundamente desalentado por la reacción anti-proletaria, en Francia, en Alemania, y en casi toda Europa, cree que la revolución y el socialismo se han alejado indefinidamente en el horizonte del tiempo.

Sin embargo, sus seguidores no están desalentados ni mucho menos. Siempre a la sombra de Bakunin, se reúne el octavo congreso de la Internacional (el séptimo para la mayoría de los historiadores) en Bruselas, desde el 7 hasta el 13 de septiembre de 1874. En este congreso, sin embargo, vuelve a surgir, a propósito de la organización de los servicios públicos, el problema del papel del Estado en la futura sociedad socialista, y contra los bakuninistas puros, que son sin duda mayoría, el delegado belga César de Paepe propone una fórmula intermedia que supone que el Estado conserva algunas funciones pedagógicas y administrativas.

El noveno (u octavo) congreso tuvo lugar en Berna, entre el 26 y el 29 de octubre de 1876. Aquí el bakuninismo comienza a

declinar ante el empuje socialdemócrata, aun sin dejar de contar con una influencia predominante.

El décimo (noven) y último congreso se realizó en Verviers, Bélgica, del 6 al 8 de septiembre de 1877. Y aquí el socialismo antiautoritario se impuso absolutamente en las discusiones y en las resoluciones. De los veinte delegados que concurrieron no puede decirse que haya habido uno sólo que, en mayor o menor medida, no pudiera llamarse «bakuninista». Allí, estaban en efecto, Kropotkin, González Morago, James Guillaume, Paul Brousse, Andrea Costa, etc.

El Congreso resolvió, entre otras cosas, no establecer distinción alguna entre los partidos políticos llamados «socialistas» y los que no los son: «todos estos partidos, sin distinción, forman, en su concepto, una masa reaccionaria, y cree su deber combatirlos a todos».

Más todavía, el Congreso «espera que los obreros que marchen en las filas de esos diversos partidos, aleccionados por la experiencia y la propaganda revolucionaria, abrirán los ojos y abandonarán la vía política, para adoptar la del socialismo revolucionario». Como dice M. Nettelau, «esta victoria llevó directamente a la consolidación espiritual de todos los elementos revolucionarios amantes de la libertad».

Bakunin, como se ve, se impone hasta el último congreso de la Primera Internacional. Y a la Primera Internacional, como la única auténtica, se remiten todavía hoy los anarquistas.

Ilyá Ehrenburg, en su discutido y muy discutible libro *España, república de trabajadores*, refiere una discusión habida en un pueblecito andaluz, en 1931, sobre la Internacional. Contra el veterinario, burgués socialista, un paupérrimo campesino asegura que él no cree sino en la Primera Internacional y que su maestro es Bakunin.

EL ANTIGERMANISMO DE BAKUNIN

EN SU JUVENTUD sintió Bakunin una gran admiración por Alemania y la cultura alemana. Su interés por la filosofía idealista de Kant, Fichte y Hegel llegó al nivel del entusiasmo. Y es claro que de la filosofía idealista no desvinculaba la lengua en que ésta había sido expresada ni la cultura dentro de la cual la filosofía aparecía como el más raro y elevado fruto. El primer proyecto de sus años mozos consistía en adquirir una sólida formación filosófica en una universidad alemana, escuchando a Hegel o a alguno de sus discípulos, para retornar luego a Rusia y transmitir allí desde una cátedra las luces de la sabiduría germánica a sus jóvenes compatriotas.

Sin embargo, la admiración por Alemania no sólo se diluyó pronto, con su interés por la filosofía de Hegel, sino que no tardó en convertirse en animadversión y hacia el final de su vida en verdadero odio. Esto ocurría paralelamente a un paulatino aumento de su simpatía por Francia.

Cuando estalló, en 1870, la guerra franco-prusiana, Alemania representaba ya, para Bakunin, el espíritu del militarismo brutal y del más desenfrenado imperialismo, al paso que Francia, por contraste, era el símbolo de la revolución, de la libertad y de la igualdad.

El hecho de que los prusianos fueran los agresores y los invasores pesó, sin duda, en el juicio de Bakunin, pero otros motivos más poderosos que éste determinaron al fin su clara actitud antigermánica. El espíritu de los junkers prusianos; la veneración del ciudadano medio alemán por sus militares y gobernantes; su disciplina, que él juzgaba gregarismo y disposición servil; la pedantería de sus sabios, unida a la rigidez de

sus burócratas y la prepotencia de sus oficiales, son motivos que explican mejor que nada la posición de Bakunin frente a Alemania, además —claro está— del recuerdo de la gran Revolución Francesa y del evidente origen francés del socialismo.

Pero si consideramos necesario trascender los límites de la conciencia, encontramos también en Bakunin el atávico odio eslavo por lo germánico (odio reavivado después por la invasión de Stalin). Este odio, más o menos inconsciente, se extiende curiosamente en Bakunin, como más tarde en los reaccionarios franceses anti-dreyfusistas de fines de siglo, a los judíos. También influyó en esto el atávico antisemitismo eslavo. Pero el latente antisemitismo de Bakunin sale a relucir en su disputa con Marx (cosa que disgusta, por cierto, a un bakuninista como el español Anselmo Lorenzo).

El anti-germanismo de Bakunin se reitera en Kropotkin, aunque no, en modo alguno, su anti-semitismo (Kropotkin se casó con una joven judía).

Con ocasión de la Primera Guerra Mundial, este último decidió, contra la opinión de la mayoría de sus compañeros anarquistas que abogaban por la neutralidad proletaria y revolucionaria, dar su apoyo a la causa de Francia y de sus aliados contra Alemania. Firmó con un pequeño pero representativo número de militantes el famoso «Manifiesto de los dieciséis», en el cual se llamaba a luchar contra el militarismo y el imperialismo alemán, que había invadido ya las tierras de Bélgica. Las razones de este manifiesto anti-germánico de Kropotkin (Malato, Cherkessov, Cornelissen, etc.) no eran esencialmente distintas de las esgrimidas por Bakunin en sus *Cartas a un francés*. El mismo fue refutado por eminentes anarquistas, como Malatesta, Rocker y Emma Goldman, por bolcheviques, como Lenin, Stalin y Trotski, y fue objeto de un libelo condenatorio del anarcobolchevique Alexander Ge, más tarde jefe de la Cheka.

Grave error, sería, sin embargo, suponer que Kropotkin no distingue entre el gobierno alemán, sus jefes militares y sus intelectuales guerreristas por un lado y la masa obrera y campesina por el otro. Inclusive en los momentos álgidos del conflicto, no deja de expresar su solidaridad y su simpatía hacia el pueblo alemán.

En el mismo Bakunin puede rastrearse esta actitud.

Hablando de la traición de los políticos burgueses, dice en sus *Cartas a un francés* que, si aquéllos se hubiesen atrevido a proclamar la república en París, las disposiciones de todos los pueblos, incluso el alemán, hubieran cambiado inmediatamente en favor de Francia: «Todos, sin exceptuar los alemanes, la masa de los obreros alemanes, habrían tomado partido por Francia contra la invasión prusiana».

Por otra parte, tampoco deja de reconocer las virtudes de Alemania, frente a los defectos de Francia. En la misma obra, al examinar la situación relativa de ambos países en lo que toca a la administración, dice: «La buena organización de las nuevas fuerzas, cuya formación sin duda será impuesta por esta guerra tanto a Alemania como a Francia, depende de la bondad, de la honradez relativa, de la inteligencia, de la energía, de la habilidad, de la buena experiencia y de la actividad de las Administraciones. Pues bien, la Administración alemana es, como todo el mundo sabe, relativamente excelente; la administración francesa es detestable. Esta última representa el máximo de deshonestidad, de pillaje, de incuria y de inercia; la otra, al contrario, representa el máximo de trabajo concienzudo, de relativa honradez, de inteligencia y de actividad».

Pero las virtudes que atribuye a los alemanes están subordinadas, para él, a vicios capitales e implican mortales peligros para Europa: «Los alemanes están llenos de entusiasmo, unidos en un mismo sentimiento de vanidad y de alegría patriótica. Esta guerra se ha convertido para ellos en una guerra na-

cional. Es la raza germánica que, después de tantos siglos de humillación, viene, al fin, a tomar su puesto en Europa como imperio dominante; quiere destronar a Francia. Estad seguros: los obreros alemanes mismos, aun haciendo protesta de sus sentimientos internacionales, no pueden preservarse de las invasiones de este contagio patriótico, de esta peste nacional».

Es particularmente significativo el juicio de Bakunin sobre el ejército alemán. Según él, los soldados germanos «son mandados por buenos oficiales, sabios, conscientes, inteligentes, aguerridos, y en los cuales la ciencia y la inteligencia militares se unen a una abnegación y a una disciplina de esclavos ante su jefe coronado». Más aún, estos oficiales alemanes, síntesis del universitario, y el troglodita, «marchan adelante, como esclavos exaltados, conscientes y altivos de su esclavitud, oponiendo a la brutalidad ignorante de los oficiales franceses, su brutalidad inteligente y sabia».

En definitiva, pese a todo cuanto pueda achacar a Francia y a los franceses y pese a cuanto pueda elogiar en Alemania y en los alemanes, Bakunin nos ofrece un juicio de valor clara y decididamente favorable a los primeros y adverso a los segundo. Ante el conflicto bélico toma inequívoco partido por la Francia invadida contra la Prusia invasora.

Y la razón de ello puede hallarse con facilidad en sus escritos de los años de la guerra. En una carta dirigida a Esquiros, desde los alrededores de Marsella, el 20 de octubre de 1870, dice Bakunin: «¡Ah! señor, no tengo necesidad de mostrarle que la causa de Francia se ha transformado en la del mundo; que la derrota y la decadencia de Francia serán la derrota y la decadencia de la libertad, de todo lo que es humano en el mundo; que el triunfo definitivo de la idea y de la potencia de Prusia, militares y burocráticas, nobiliarias y jesuíticamente protestantes, serán la más inmensa desgracia que pueda afectar a toda Europa. Si Prusia triunfa, padecerá la humanidad

européa al menos cincuenta años; a nosotros los viejos no nos quedará más que morir».

En otra carta, escrita desde el mismo lugar unos días antes, durante la primera quincena de octubre de 1870, afirma también: «Francia, esa gran nación, a quien el sometimiento de su grandeza histórica real había impulsado a menudo a presuntuosas y criminales locuras, pero que, a pesar de esas desviaciones pasajeras y de esos abusos desgraciados de una potencia infatuada de sí misma, ha sido considerada sin embargo hasta aquí por el mundo, y con plena justicia, como el jefe natural y como el iniciador generoso de todos los progresos humanos y de todas las conquistas de la libertad en Francia, cuya historia desde 1789 y 1793 no ha sido más que una protesta enérgica y una lucha incesante de la luz contra las tinieblas, del derecho humano contra las mentiras del derecho divino y del derecho jurídico, de la república democrática, social y universal contra la coalición tiránica de los reyes y de las clases explotadoras y privilegiadas; esa Francia, a la que se asocian hoy todas las esperanzas de las naciones oprimidas y de los pueblos esclavos, está en trance de perecer».

Y poco más adelante agrega: «Me parece que cuando el gran sol de Francia se extinga, habrá eclipse en todas partes y que todas las linternas más o menos abigarradas que encenderán los sabios razonadores de Alemania no podrán recompensar la grande y sencilla claridad que vertía sobre el mundo el espíritu de Francia. En fin, estoy convencido de que el sometimiento de Francia y el triunfo definitivo de Alemania, sujeta a los prusianos, harán retroceder a Europa a las tinieblas, a la miseria y a la esclavitud de los siglos pasados».

No conforme con esto, Bakunin apela a la solidaridad internacional de los amantes de la libertad en favor de la causa francesa y contra el invasor germano: «Estoy de tal modo convencido de ello, que pienso que es hoy un deber sagrado para

todo hombre que ame la libertad y que quiera el triunfo de la humanidad sobre la brutalidad, que quiera la emancipación de su propio país, acudir, cualquiera que sea su patria, sea inglés, español, polaco, ruso, hasta alemán, a tomar parte en esta lucha democrática del pueblo francés contra la invasión del despotismo germánico».

Es claro que Bakunin distingue sin vacilación alguna el pueblo del estado francés y repudia enérgicamente el nacionalismo burgués tanto entre los franceses como entre los alemanes. Así, en sus *Cartas a un francés*, dice: «No soy nacionalista. Detesto con toda la energía de mi corazón el principio de las nacionalidades y de las razas que los Napoleón III, los Bismarck y los emperadores de Rusia han puesto por delante, nada más que para destruir en su nombre la libertad de todas las naciones. El patriotismo burgués, a mis ojos, no es más que la conservación y la potencia del Estado nacional, es decir, el mantenimiento de todos los privilegios explotadores en una nación. Cuando las masas populares son patrióticas son estúpidas también, como lo son hoy una parte de las masas populares de Alemania, que se dejan matar por docenas de millares, con un entusiasmo insensato por el triunfo de esa gran unidad y por la constitución de ese imperio germánico que, si se constituyera sobre las ruinas de Francia conquistada, se convertiría en la tumba de todas las esperanzas de porvenir. Lo que me interesa en esta hora no es, pues, la salvación de esa Francia imperial, ni de la Francia real, ni siquiera de la república francesa. Lo que yo deploraré como una desgracia inmensa para la humanidad entera, será la desgracia y la muerte de Francia como gran naturaleza nacional, la muerte de ese gran carácter nacional, de ese espíritu francés, de esos instintos generosos, heroicos, y de esa audacia revolucionaria que se atrevieron a tomar por asalto, para demolerlas, todas las autoridades consagradas y fortificadas por la Historia, todas las potencias del

cielo y de la tierra. Si esa gran naturaleza histórica que se llama Francia nos faltase en este momento; si desapareciese de la escena del mundo, o, lo que sería peor, si esa nación inteligente y generosa desde la altura sublime en que la colocara el trabajo y el genio heroico de las generaciones pasadas, cayese repentinamente en el fango, continuando su vida como esclava de Bismarck, se hacía un vacío inmenso en el mundo. Eso sería más que una catástrofe nacional, sería una desgracia, una decadencia universal».

Bakunin ve en Francia una encarnación del espíritu de la libertad y de la justicia, casi como si se tratara de un universal concreto. De hecho, tiende a concebirla como una realidad natural dentro de la historia; como una fuerza moral que es al mismo tiempo una positiva fuerza cósmica.

Alemania, por su parte, aparece ante sus ojos como la antítesis de todo esto. Encarna el servilismo, la brutalidad militar, el imperialismo, la pedantería. Es aquí una fuerza moral y cósmica negativa, cuyos más representativos símbolos son el ejército de Bismarck y la filosofía del Estado y de la historia de Hegel.

Esta posición de Bakunin resulta psicológicamente comprensible por todos los motivos que enumeramos. Por otra parte, desde un punto de vista táctico y estratégico, si nos situamos como él en la perspectiva de una Europa libertaria y socialista, la toma de partido en favor de Francia y contra Alemania está justificada. La guerra del pueblo francés debe considerarse no sólo como una lucha contra el invasor imperialista sino también como una decidida repulsa a una concepción netamente militarista de las relaciones entre los pueblos. En todo caso, la posición de Bakunin parece más acertada que la de Marx, el cual por lo menos al principio, estaba a favor de Bismarck y de los ejércitos alemanes.

Esto no obstante, en el fervor de su antiimperialismo y de su simpatía por el pueblo que hizo la Gran Revolución de 1780

y que originó sin duda los ideales del socialismo, Bakunin fue demasiado lejos, al dejarse arrastrar por la dialéctica de las generalizaciones conceptuales y por la retórica de las antítesis metafísicas.

Resulta, por eso, muy difícil justificar, desde un punto de vista socialista y libertario, esta dicotomía casi maniquea que establece entre Francia y Alemania.

No sin razón escribe a este propósito el biógrafo y gran admirador de Bakunin, Dr. Max Nettlau: «Si yo admitiese, pues, que hay en el centro de Europa y en su oeste dos razas, una siempre generosa, la otra siempre odiosa; la una de una esencia, la otra siempre condenada a la inferioridad; la una llevando en su seno el socialismo, la libertad y todo lo que es bello, bueno y noble, la otra no produciendo más que el despotismo, la brutalidad, todo lo que es feo, bajo y villano, entonces podría comprender que en una derrota militar de Francia viese Bakunin con justo derecho una desgracia irreparable para sus camaradas de ideas, para una raza con la cual se sentía solidario, víctima de otra raza maligna, villana y odiosa. Pero de todo eso no veo la primera palabra, y su lamento no me conmueve por tanto. Es verdad que yo soy alemán y se podría decir que estoy influido por el resultado de la última guerra y por lo que sucede desde entonces. Pero mi opinión fue siempre esa y mi primer sentimiento desde mi juventud me ha hecho sentir la igualdad absoluta de «derecho» de todos los pueblos y el carácter muy relativo y bastante poco importante de las diferencias de «hecho» entre los mismos. Hay diversidad sobre el mismo nivel, por eso no hay superioridad de unos e inferioridad de otros. Como Europa no se divide en burgueses y sabios nacidos para gobernar y en proletarios nacidos para obedecer, no está dividida tampoco en franceses, «jefes naturales», y en alemanes «masa incapaz de libertad». Si alguien empleaba un argumento parecido en relación a Rusia, donde las masas incultas eran desde sus orígenes, en apariencia,

los instrumentos ciegos del zarismo, Bakunin era el primero en gritar que el zarismo no era más que una excrecencia tártara y alemana impuesta en su país y que el pueblo ruso estaba lleno de aspiraciones libres y generosas. Sin duda, tenía razón, pero no se cuidaba de aplicar el mismo razonamiento a Alemania y a su pueblo».

Por otra parte, el anti-germanismo de Bakunin se vincula también, como sucede a veces entre los izquierdistas del siglo pasado (por ejemplo, en Blanqui) con cierto antisemitismo, que se manifiesta en sus ataques a Marx y a Lasalle (I. Berlin, *Karl Marx*, p. 229).

EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE BAKUNIN

A DIFERENCIA DE KROPOTKIN, en cuyo pensamiento no hubo cambios fundamentales (si se exceptúa su alejamiento de la concepción tradicional del mundo y su ruptura con la fe cristiana), Bakunin sufrió una larga evolución, tanto en lo filosófico-religioso como en lo socio-político.

En ella se pueden reconocer tres etapas bien definidas: 1) *la etapa idealista-metafísica*, que va desde 1834 a 1841; 2) *la etapa idealista-dialéctica*, que se extiende desde 1842 a 1864; 3) *la etapa materialista*, que comprende de 1864 hasta la muerte en 1876.

Si se prescinde de los años de la niñez y la adolescencia, en los cuales Bakunin, aunque hijo de un aristócrata relativamente liberal, educado en universidades de occidente, recibe la educación propia de todo educando de la nobleza de la época, y acepta la doctrina cristiana tal como la interpreta la Iglesia ortodoxa (lo cual implica el reconocimiento del sagrado derecho del zar a gobernar su imperio), puede decirse que su pensamiento se despierta, hacia 1834, esto es, cuando tiene veinte años, gracias al contacto con la filosofía idealista alemana.

Según Arvon, «Bakunin había descubierto a Schelling cuando, siendo un joven oficial de artillería en un rincón perdido de Lituania, buscaba ocupar su forzada inactividad leyendo un opúsculo de Venevitinov, joven filósofo fallecido a los veintidós años de edad, que precisamente se había adherido a la escuela de Schelling» (Bakunin, *Absoluto y revolución*, Barcelona, 1975, p. 23). Este descubrimiento, sin embargo, como reconoce el propio Arvon, fue accidental.

Nicolás Stankevich, poeta y filósofo malogrado, lo inicia en la ardua lectura de Kant. A través de una bastante nutrida correspondencia, cuyos destinatarios principales son sus propias hermanas, el joven Miguel demuestra un entusiasmo casi sin límites por la filosofía trascendental. Puede decirse que dentro de la primera etapa idealista, el kantismo constituye la primera sub-etapa. Esta se inicia con la visita a Premujino de Stankevich, en octubre de 1835. Bakunin estudia la *Crítica de la Razón pura*. Al año siguiente (1836), el entusiasmo metafísico, que alcanza ribetes místicos, según lo demuestran las cartas de la época, se desplaza hacia Fichte. Es la exaltación de la eticidad absoluta, del yo como creador del mundo espiritual. He aquí la segunda sub-etapa. Lee la *Guía de la vida feliz* y traduce el tratado *Sobre el destino del sabio*.

Conviene advertir que en Fichte, para el cual ninguna acción puede considerarse moral si responde a un imperativo ajeno al Yo, pudo encontrar ya el joven Bakunin un germen de su afirmación anarquista de la personalidad como valor supremo.

Por una evolución bastante lógica y hasta, si se quiere, necesaria, de Fichte pasa pronto a Hegel (1837). La actitud de euforia metafísica y entusiasmo místico continúa y aún, si cabe, se hace más ardiente. Se trata de un Hegel romántico, en el cual la laboriosa trama dialéctica importa menos que el ímpetu ontológico, de un Hegel hecho a la medida para quien desea revolucionar todo el pensamiento sin cambiar nada de la realidad social y política. Este es, sin duda, un Hegel bastante diferente todavía del que cultivan los jóvenes hegelianos; el Hegel de la derecha hegeliana, el Hegel quizás del propio Hegel, aun cuando intelectualmente diluido y minimizado. Es la tercera sub-etapa. Lee la *Fenomenología*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía de la Religión*. Traduce fragmentos de Hegel, de Marheineke, de Göschel (Jeanne-Marie, *Bakounine. Une vie d'homme*, 1976, p.

33). Trata de iniciar en la filosofía hegeliana a su amigo Belinski (I. Berlin, *op. cit.*, p. 317).

El hegelianismo sirve en aquel momento (la década del 30) en Rusia como nuevo y adecuado instrumento intelectual para justificar la autocracia zarista. El principio de la racionalidad de lo real concluye sustentando la racionalidad del Estado y del Estado absoluto.

No hay en el Bakunin de estos años, según lo que puede inferirse de su correspondencia, el más ligero asomo de crítica social o política, sino más bien una adhesión por lo menos tácita al *statu quo*. Todo su entusiasmo está reservado para la metafísica, lo único que le interesa es la espiritualidad trascendente y la infinitud interior. Más aún, según anota en sus cuadernos hegelianos (citado por Carr), cree que: «No existe el mal; el Bien está en todas partes. Lo único malo es la limitación del ojo espiritual. Toda existencia es vida del Espíritu; todo está penetrado del Espíritu; nada existe más allá del Espíritu; el Espíritu es el conocimiento absoluto, la libertad absoluta, el amor absoluto y, en consecuencia, la felicidad absoluta».

La segunda etapa o época de la evolución del pensamiento de Bakunin se inicia con su viaje a Berlín, para seguir allí los cursos universitarios de filosofía o, por mejor decir, con su alejamiento de Berlín en 1842.

En 1840, el joven aristócrata, que ha tenido serios conflictos con su padre y ha renunciado a su carrera militar, prefiriendo ser soldado raso de la filosofía alemana antes que oficial de la artillería rusa, inicia un contacto directo con figuras importantes del idealismo. No llega a ser discípulo de Hegel, quien ya no enseña en Berlín, pero escucha las clases de Schelling, otro de los tres grandes de la filosofía post-kantiana. Algunos historiadores han sugerido la posibilidad que en el aula de Schelling se encontraran juntos, en un momento dado, Bakunin, Stirner y Kierkegaard.

La enseñanza del viejo filósofo, cada vez más inclinado a la mitología y a la teosofía, parece haber defraudado las expectativas del ardiente ruso. Después de un año y medio aproximadamente, se cansa y decide desertar de los cursos universitarios. Aunque su propósito inicial, al dirigirse a Berlín, había sido completar allí sus estudios hasta doctorarse y retornar luego a la patria para enseñar filosofía en la universidad de Moscú, tal propósito está ya enteramente olvidado.

Dice E. H. Carr (*Bakunin*, Barcelona, 1970, p. 120): «El proceso de la metamorfosis de la rebelión doméstica en rebelión política que se operó en Bakunin en la Alemania de 1842 puede ser descrito en los simples términos de la literatura y la filosofía germánicas. Bakunin, junto con la mayor parte de sus compatriotas contemporáneos, había estado sujeto —antes de su traslado a Alemania— a dos importantes influencias teutonas: el romanticismo germánico y la filosofía de Hegel. Cuando llegó a Berlín, en el año 1840, esas influencias seguían todavía disfrutando del mayor favor por parte de los alemanes, y el ambiente intelectual que encontró en Alemania no era en esencia diferente (aunque, tal vez, de nivel más elevado) del que había dejado en Rusia. El primer año de su permanencia en Berlín representó el final de su periodo ruso más bien que el principio de su periodo europeo».

En el año 1842, después de su viaje a Dresde, se inicia, pues, en rigor la segunda etapa de la evolución del pensamiento de Bakunin.

Así como el iniciador de la primera etapa fue Stankevich, el de la segunda fue Ruge.

Este, que había de ejercer también fuerte influencia sobre el joven Marx, era algo así como el portavoz de la izquierda hegeliana, a través de su periódico *Hallische Jahrbücher*.

En realidad, los llamados «jóvenes hegelianos» eran radicales, dedicados sobre todo a la crítica de la cultura y de la reli-

gión, para lo cual se valían del método dialéctico de Hegel, desestimando su sistema metafísico. No negaban que todo lo real es racional, pero insistían en subrayar la idea de que lo más real es el devenir (que se produce de acuerdo a un ritmo dialéctico), por lo cual la realidad (y, por ende, la racionalidad) debe ser concebida como una perpetua transformación y nada hay menos real que el estancamiento y la perpetuación del status.

De esta manera, convertían al Hegel histórico que, por lo menos en sus últimos años, se demostró un pensador altamente conservador y aun reaccionario, en un verdadero filósofo de la revolución. La dialéctica, en manos de los jóvenes hegelianos, se constituye así en un ariete contra la tradición, la monarquía, la Iglesia, el feudalismo, el Estado.

Bajo el seudónimo de Jules Eysard, publica el joven ruso su primer ensayo importante, *La reacción en Alemania*, típico ejemplo de la literatura de la izquierda hegeliana, y según Carr, «el escrito más convincente y más sólidamente razonado que salió de la pluma de Bakunin».

Con esta obra concluye la primera sub-etapa del segundo periodo del pensamiento de Bakunin, es decir, la época en que es un miembro de la izquierda hegeliana *strictu sensu*. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en un sentido general sigue siendo un dialéctico durante todo el segundo periodo, es decir, durante veinte años más, aun cuando las referencias explícitas a Hegel y a la dialéctica sean cada vez más raras. Feuerbach, a partir de aquí, no dejar de estar presente nunca.

Así como la primera etapa juvenil, metafísica, que se desarrolló en Rusia, puede denominarse la etapa *conservadora*, desde el punto de vista político-social (aun cuando se tratara más bien de un conservadurismo implícito) así la segunda etapa entera (ya en Alemania, ya en Francia, ya de nuevo en las prisiones rusas o en el destierro siberiano), que en lo filosófico se caracteriza por una dialéctica básicamente idealista, debería

llamarse en el aspecto político-social, el periodo *demócrata-socialista*.

La segunda sub-etapa de este segundo periodo se inicia con la lectura del libro de Stein, *El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea*, a través del cual se pone en contacto con las ideas de Saint-Simon, Leroux, Fourier y Proudhon. Casi al mismo tiempo conoce al poeta Herwegh, quien lo relaciona, a su vez, con el movimiento de «La joven Alemania» y le presenta a George Sand. Es, en verdad, el momento del descubrimiento de la cultura y el espíritu francés para Bakunin. Durante su permanencia en Suiza conoce, sin embargo, la obra, el pensamiento y, más tarde, la persona misma de G. Weitling, sastre, hijo natural de un soldado francés y una doncella alemana, que en cierta manera representa la síntesis de las dos naciones que sucesivamente más admiró Bakunin, Alemania y Francia. El libro de Weitling, titulado *Garantías de la armonía y de la libertad* (1842), defendía un comunismo que casi podría llamarse «anárquico», puesto que, según él, en la sociedad ideal el gobierno es sustituido por la administración y la ley por la obligación moral. En París, en 1844, conoce a Lamennais, a Leroux, a Considerant, a Cabet, a Blanc, esto es, a la plana mayor del socialismo utópico. Pero conoce, sobre todo, a los dos hombres que más han de influir en la formación de su pensamiento definitivo y maduro, Carlos Marx y Pedro José Proudhon (un alemán y un francés, vale la pena recordarlo): el primero como el polo negativo; el segundo como el positivo de su actividad intelectual.

De todas maneras, pese a todo lo que de ambos aprende y a la admiración que manifiesta por ellos, no se puede decir que Bakunin sea en estos años marxista ni proudhoniano. Su ideología, un tanto difusa, corresponde más bien al ambiente romántico demócrata-socialista que precede a la revolución de 1848 y, en términos muy generales, a un idealismo ético-social

cada vez más alejado en la forma y en el lenguaje del idealismo de los jóvenes hegelianos, aunque no enteramente ajeno a él en el fondo. No sin cierta razón su amigo el escritor ruso Belinski escribe sobre él en este momento: «Es un místico nato y morirá siendo místico, idealista y romántico, porque el haber renunciado a la filosofía no significa que haya cambiado de genio» (citado por Carr).

La tercera sub-etapa del segundo periodo, que se inicia con su viaje a Alemania y su asistencia al *Congreso Esloavo* celebrado en Praga, en junio de 1848, se caracteriza por la aparición (o, quizás, sería mejor decir, por el afloramiento) del nacionalismo esloavo y del paneslavismo. Las posiciones filosóficas siguen siendo las mismas, aunque cada vez resultan más implícitas, y tampoco niegan los ideales democráticos y socialistas.

A diferencia de muchos de los líderes políticos de los pueblos eslavos sujetos a Turquía, que ven en el imperio ruso la única fuerza capaz de liberarlos del yugo musulmán y que, por consiguiente, no tienen objeciones contra la autocracia zarista, Bakunin insiste, como los miembros de la Joven Alemania y como casi todos los nacionalistas de la época, en vincular el nacionalismo con la democracia. La pugna esencial y la contradicción básica se produce, según Bakunin y esta mayoría de demócratas nacionalistas, entre dinastía y patria, entre Rey y nación, entre soberanía del monarca y soberanía del pueblo. En términos políticos es la lucha de un individuo (el monarca) y una pequeña minoría (los nobles) contra una inmensa mayoría (el pueblo). En términos éticos es nada menos que la pelea entre el vil egoísmo y la generosa amplitud. «Patria» es no sólo libertad sino también igualdad y fraternidad. Por otra parte, en este momento, después del fracaso de la revolución de 1848, se define ya claramente su actitud antiburguesa. Como se ve en *Llamamiento a los eslavos*, la burguesía constituye para él una clase esencialmente contraria a la revolución, mientras los lla-

mados a realizarla son los campesinos (clase sin duda ampliamente mayoritaria no sólo en Rusia y los países eslavos sino en toda Europa). En esta vinculación de nacionalismo y socialismo influyó mucho el historiador polaco Lelewel (Arvon, *op. cit.*, p. 68).

Desde mayo de 1849 hasta agosto de 1861 permanece Bakunin primero preso en Sajonia, después en Austria, luego en Rusia y, por fin, confinado en Siberia. Su actividad literaria (si se exceptúa la *Confesión al zar*) es prácticamente nula durante toda esta época. Podemos inferir, sin embargo, que al llegar a Londres en 1861 trae las mismas ideas y propósitos que cuando es aprehendido en 1849, puesto que casi inmediatamente se pone a conspirar en pro de la libertad de Polonia y trabaja en la preparación de una expedición a este país. Parece como si, durante doce años, su pensamiento hubiera estado congelado, hecho que no resulta difícil de explicar cuando se tiene en cuenta que la mente de Bakunin necesita el estímulo de los hechos sociales para funcionar y para cambiar. En realidad, un cambio importante —de hecho, el más importante de todos, puesto que lo conduce hacia su forma última y más característica— sólo se da cuando, fracasada la expedición a Polonia, Bakunin, desilusionado de los nacionalistas polacos, se aleja también de todo nacionalismo, aunque no sin antes haber pagado todavía un tributo de admiración a Garibaldi, libertador de Italia, visitándolo en Caprera, a comienzos de 1864.

La tercera y última etapa de su evolución intelectual se inicia, poco después, en Florencia, donde se establece. Ella se caracteriza por el materialismo y el ateísmo en lo filosófico, por el colectivismo en lo económico; por el anarquismo en lo político.

Fácil es advertir que esta evolución de Bakunin tiene un sentido inverso a la que se suele dar en la mayoría de los pensadores y militantes sociales o políticos. Mientras la mayor parte de los que cambia y evolucionan suelen pasar de la iz-

quierda a la derecha, del culto a la revolución (o, por lo menos, del reformismo) a la reacción y el conservadurismo al pasar de la juventud a la edad madura y la vejez, Bakunin pasa, precisamente al revés, desde el conformismo tradicionalista de su adolescencia hacia el anarquismo revolucionario de sus últimos años, del idealismo metafísico al materialismo ateo o anti-teo.

La tercera y última etapa de la evolución del pensamiento bakuninista podría subdividirse, como las dos anteriores, en tres sub-etapas: 1) la florentina (1864-1865), 2) la napolitana (1865-1867), 3) la suiza (1867-1876). Aquí se hace sentir, por una parte, la influencia de Proudhon y Marx; por la otra, la del cientificismo materialista de la época.

La primera sub-etapa puede considerarse aún como un momento de transición. El ateísmo o, por mejor decir, el anti-teísmo es ya claro. Escribe por entonces: «Dios existe; por consiguiente, el hombre es su esclavo. El hombre es libre; por lo tanto no hay Dios» (cit., por Carr).

No es difícil notar, por lo demás, que el ateísmo y el materialismo de todo el último periodo no están libres de la influencia de la dialéctica hegeliana. La sombra de ésta persiste en Bakunin hasta el fin. Y su materialismo, que por su contraposición al de Marx y Engels, suele denominarse «mecanicista», no deja de ser también, en alguna medida, dialéctico. Igualmente, en el terreno político, durante la primera sub-etapa florentina, persisten algunas ideas y posturas nacionalistas. Dice E. H. Carr: «El entusiasmo que por el nacionalismo italiano sentía pareció por un momento que iba a compensarle de la desilusión sufrida por las aspiraciones polacas. Pero pronto hubo de darse cuenta de lo falso de la compensación. La victoria del nacionalismo, lejos de traer tras sí la victoria de la revolución, no había ni rozado siquiera la cuestión social. Una vez liberada, en lugar de superar a las demás naciones en “prosperidad y grandeza”, Italia las superó solamente en pordiosería».

Los principales dirigentes políticos italianos fueron perdiendo su tinte revolucionario... Ni Garibaldi ni Mazzini tenían nada de revolucionarios. En su persecución de un ideal nacionalista de vía estrecha, estos dos hombres se estaban conduciendo de la manera más irresponsable, lo mismo uno que el otro bando. Se estaba acercando la hora en que los revolucionarios de todos los países se verían obligados a defender sus postulados ante la “retórica patriótico-burguesa” de aquellos figurones». (Cfr. Arvon, *Op. cit.*, pp. 72-74).

En realidad, como añade el citado historiador, «el *Catecismo revolucionario* es el primer documento en el que se proclama el renunciamiento del nacionalismo como factor revolucionario y en el que aparece perfilado con toda claridad el credo anarquista de Bakunin». Pero ni siquiera aquí saca todas las consecuencias lógicas de este credo. Todavía no hay una radical negación del Estado ni un rechazo categórico del parlamentarismo.

En Florencia funda Bakunin una Fraternidad que, según Woodcock, «ha pasado a la historia como una organización nebulosa», concebida «como una orden de militantes disciplinados, entregados a la propagación de la revolución».

La sub-etapa napolitana se refleja en el citado *Catecismo revolucionario*, que Bakunin escribe para los miembros de otra organización, más sólida y más definitivamente anarquista por su programa: la *Fraternidad Internacional*. Esta es partidaria del federalismo y de la autonomía comunal en lo político, del socialismo o colectivismo en lo económico-social y declara imposible la revolución sin el uso de la fuerza, aunque en su organización interna revela una estructura jerárquica y, como anota Woodcock, pone «un énfasis nada libertario en la disciplina interna».

Si la sub-etapa florentina puede considerarse como de transición entre nacionalismo y anarquismo, la segunda, napolita-

na, debe caracterizarse como la del federalismo colectivista o socialismo anárquico incipiente, no enteramente ajena a ideas que, desde un punto de vista lógico, son incompatibles con el anarquismo; no totalmente desprovista de contradicciones y vacilaciones.

Al final de este periodo, la intervención personal de Bakunin en el *Congreso por la paz y la libertad*, de Ginebra, donde es al principio calurosamente acogido por Garibaldi y por la flor y nata del liberalismo europeo, sirve para demostrar a esta misma elite intelectual y a Europa entera que el luchador ruso se encuentra ya más allá del liberalismo y de la democracia y se ha pasado definitivamente al campo de la revolución social.

La tercera sub-etapa, que transcurre en su mayor parte en la Confederación Helvética, y se extiende desde este *Congreso*, en 1867, hasta la muerte en 1876, puede tenerse por la época de la consolidación final del materialismo ateo, del colectivismo y del federalismo, esto es, de la concepción anarquista de Bakunin.

A este periodo corresponde la fundación de la *Alianza Internacional de la Democracia Socialista*, cuyo programa, como anota Woodcock, es más explícitamente anarquista que el de la *Fraternidad Internacional* napolitana, y muestra la influencia de la *Asociación Internacional de Trabajadores*. Al comienzo de esta última sub-etapa de su evolución ideológica y de su vida, Bakunin escribe una de sus obras más orgánicas y representativas: *Federalismo, socialismo y antiteologismo*. En ella el mismo título revela el programa y sintetiza el pensamiento de su autor: 1) *En lo político*, abolición del Estado unitario y centralizado, que ha de ser reemplazado por una federación de comunas libres y libremente federadas entre sí; 2) *En lo económico*, socialización de la tierra y de los medios de producción, que han de pasar de los terratenientes y capitalistas a las comunidades de trabajadores (no al Estado); 3) *En lo filo-*

sófico, materialismo basado en la ciencia de la naturaleza y negación de toda divinidad personal y de toda religión positiva.

La primera tesis va dirigida contra toda ideología de gobierno propiamente dicha, pero especialmente contra el nacionalismo, que pretende una república unitaria, con Mazzini. La segunda ataca en general a la sociedad burguesa y capitalista, pero de un modo particular a los ideólogos que se conforman con la independencia nacional y la democracia política, olvidando la desigualdad social, la miseria del pueblo, la explotación de los trabajadores. La tercera impugna toda cosmovisión teísta y espiritualista, pero quiere refutar de un modo directo las ideas religiosas de Mazzini y de la «Falange Sacra».

Entre los tres principios, federalismo, socialismo, y antiteologismo encuentra Bakunin un vínculo de interna solidaridad. No se trata, para él, como para Marx, de señalar una estructura y una superestructura en la sociedad. No se trata de acabar primero con el capitalismo, para que al fin se derrumbe también el Estado y la religión. Se trata, más bien, de enfrentar a un único enemigo que tiene tres caras (tres horrendas caras por cierto, según él las ve): la propiedad privada (que es la sinrazón y la prepotencia económica), el Estado (que es la sinrazón y la prepotencia política) y la religión (que es la sinrazón y la prepotencia espiritual). La vinculación entre los dos últimos se hace particularmente clara en otro escrito editado con el título de *Dios y el Estado*, después de la muerte de su autor.

EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y POLÍTICO-SOCIAL DE BAKUNIN:

1. *Periodo idealista-metafísico* (1834-1841)
 - 1.1. Idealismo trascendental (kantiano) (1835)
 - 1.2. Idealismo absoluto (fichteano) (1836)
 - 1.3. Idealismo absoluto (hegeliano) (1837-1841)
2. *Periodo idealista-dialéctico* (1842-1864)
 - 2.1. Izquierda hegeliana (1841-1842)
 - 2.2. Democracia socialista (1842-1848)
 - 2.3. Nacionalismo democrático (paneslavismo) (1848-1864)
3. *Periodo materialista* (1864-1876)
 - 3.1. Transición del nacionalismo al anarquismo (1864-1865)
 - 3.2. Inicios del anarquismo y del materialismo (1865-1867)
 - 3.3. Anarquismo colectivista y ateo (1867-1876)

MATERIALISMO Y DIALÉCTICA

LAS HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA escritas por autores marxistas y por otros que no lo son, pero que gustan repetir los juicios de éstos, suelen ponerle al pensamiento de Bakunin la etiqueta de «materialismo mecanicista». En este caso la etiqueta no está tan equivocada, como sucede, por ejemplo, cuando se empeñan en llamar «pequeño burgués» a quien por su origen social es un aristócrata y por su ideología un campesino sin tierra o un obrero no especializado. Sin embargo, no deja de ser una etiqueta, es decir, un estereotipo, porque el materialismo de Bakunin, si bien presenta algunos rasgos tomado del positivismo, del cientificismo y del materialismo «vulgar», al estilo de Vogt, de Büchner y de Moleschott, si bien podría encontrar antecedentes en D'Holbach y La Mettrie no deja de mostrar caracteres «dialécticos». Más aún, a veces, respecto a un determinado problema, el enfoque de Bakunin es más dialéctico que el de Marx. Así, por ejemplo, en lo que toca a la relación clase dominante-Estado, el segundo da una explicación lineal y unidireccional; el primero, una explicación circular. Mientras para Marx la necesidad de defender la propiedad privada y los privilegios de una clase dominante hace necesaria la creación del Estado (clase dominante-propiedad→Estado-aparato represivo), para Bakunin la defensa de la propiedad privada y de la clase propietaria engendra el Estado y este a su vez, engendra la propiedad privada y la clase propietaria (clase dominante↔Estado-aparato represivo).

Resulta bastante improbable que el contacto con el pensamiento de Hegel y la adopción de su dialéctica como método de pensar desde 1837 no hayan dejado ningún rastro en el materialismo y el anarquismo del último Bakunin.

La naturaleza (es decir, la materia), con sus leyes universales e inflexibles, establece un límite a la libertad y la acción del hombre: «El hombre jamás puede ser completamente libre en relación a las leyes naturales y sociales», dice en *Educación integral*.

El hombre no puede, en ningún caso, huir de la naturaleza, sustraerse a sus leyes inmutables o levantarse en contra de ella. En *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, afirma: «No es posible ninguna rebelión contra las leyes de la naturaleza, por la simple razón de que el hombre mismo es un producto de la naturaleza, que existe en virtud de esas leyes. Una rebelión de su parte sería... un intento ridículo, un verdadero suicidio, una rebelión contra sí mismo. Y cuando el hombre toma la decisión de destruirse a sí mismo, o inclusive cuando lleva a cabo ese proyecto, nuevamente actúa de acuerdo con esas mismas leyes naturales, de cuyo cumplimiento nada puede exceptuarlo: ni el pensamiento, ni la voluntad, ni la desesperación, ni la vida, ni la muerte. El hombre mismo no es otra cosa sino naturaleza. Sus sentimientos más sublimes o más monstruosos, las resoluciones o manifestaciones más perversas, más egoístas o más heroicas, sus pensamientos más abstractos, más teológicos o más insanos, todo eso no es otra cosa que naturaleza. La naturaleza rodea, penetra y constituye toda su existencia. ¿Cómo podría jamás escapar de ella?» Por un lado, hay una clara y tajante repulsa de todo el idealismo, y particularmente del idealismo hegeliano: no es la naturaleza un momento del espíritu sino el hombre y su espíritu una parte de la naturaleza.

Por otro lado, el fragmento revela resabios de la dialéctica hegeliana del Todo y la parte: rebelarse contra la naturaleza es para el hombre igual a rebelarse contra sí mismo; aun los resultados más «contra-naturales» del pensamiento son «naturales», porque no escapan ni pueden escapar a la naturaleza y

son «naturaleza». Por un lado, Bakunin ataca duramente el idealismo, la teología y la metafísica. En el mismo ensayo, *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino*, dice: «El hecho de que el hombre pueda concebir la idea de escapar de la naturaleza es digna de asombro. ¿Siendo imposible la separación de la naturaleza, cómo pudo el hombre soñar con algo así? ¿De dónde proviene ese fantástico sueño? ¿De dónde proviene sino de la teología, la ciencia del no ser, y más tarde, de la metafísica, que es la imposible conciliación de la no existencia con la realidad?».

Por otro lado, la interpretación de la libertad como conciencia de la necesidad inmanente tanto al objeto como al sujeto no deja de rebelar profundas afinidades más que spinozanas, propiamente hegelianas. Dice, en efecto, Bakunin en *El Imperio Knuto-germánico y la Revolución social*: «La libertad del hombre consiste en la obediencia a las leyes naturales en tanto las ha reconocido *por sí mismo* como tales y no porque le hayan sido impuestas por una voluntad extrínseca cualquiera, ya sea divina o humana, colectiva o individual».

El materialismo de Bakunin comporta ante todo un anti-teísmo y se dirige en primer lugar contra la concepción filosófica que encuentra la clave de la realidad total en una persona divina. La idea de una personalidad absoluta se le presenta como la más tajante negación de la personalidad humana. En realidad, todo su ateísmo se cifra en este silogismo hipotético: Si Dios existe, el hombre no existe. Es así que el hombre existe. Luego, Dios no existe. En la medida en que toda religión positiva supone la existencia de un Dios personal, Bakunin considera la religión incompatible con el socialismo y con el humanismo libertario.

De un modo particular, relaciona la idea de Dios con el Estado, suma y compendio de todas las opresiones, en la obra publicada con el nombre póstumo de *Dios y el Estado*.

Sin embargo, el panteísmo, aunque explícitamente negado, tanto por Marx como por Bakunin, que piensan sin duda en Fichte, en Schelling y en el propio Hegel, así como en los epígonos (ciertamente menos brillantes y geniales) de éstos, no parece tan incompatible como el teísmo con las concepciones de ambos.

Al fin y al cabo, si consideramos que el materialismo dialéctico supone un cierto hiloísmo (según no dejan de hacer notar algunos intérpretes del marxismo, como Bloch, y ciertos filósofos no marxistas, como Maritain), el monismo materialista se transforma fácilmente en pansiquismo y en panteísmo naturalista.

Es claro que, por lo menos en el caso de Bakunin, queda por verse hasta dónde el materialismo está moldeado por la dialéctica y hasta dónde ésta supone un movimiento absolutamente autónomo de la materia, que no se reduzca al mero movimiento mecánico de las partículas elementales en el espacio.

De hecho, los diferentes textos que ha dejado sobre el particular nos muestran que, en su última época anarquista, a veces se inclina hacia un materialismo mecanicista (y hacia posiciones que derivan del positivismo), mientras otras parece identificarse con un materialismo monista y dialéctico, muy semejante al de Engels.

En cualquier caso, no se le puede reprochar la ignorancia de la dialéctica y el identificarla simple y llanamente con la «metafísica», según le reprochaba Stalin a Kropotkin y a los anarquistas georgianos de su época (*¿Anarquismo o socialismo?*, México, 1972, p. 21 y ss.), ya que, como recuerda H. Arvon, el propio Engels, en 1893, después de haber expuesto a Ch. Rappaport todos los defectos e insuficiencias de la doctrina de Bakunin, concluía: «Pero hay que respetarle: ha comprendido a Hegel» (*Bakunin. Absoluto y Revolución*, Barcelona, 1975, p. 21).

LA NATURALEZA Y SUS TRANSFORMACIONES

EN UN ENSAYO QUE BAKUNIN consideró como Apéndice de *El Imperio Knuto-germánico* y que tituló *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, el cual fue escrito entre noviembre y diciembre de 1870, Bakunin nos da una exposición sintética de su filosofía general y nos deja ver sucesivamente su concepción de la realidad cósmica, del hombre, de la religión, de la filosofía y de la ciencia.

Una definición de la palabra «naturaleza», que significativamente cree indispensable colocar al principio de toda su exposición, no puede limitarse a decir que ella «es la suma de todas las cosas realmente existentes». Tal definición sería, para Bakunin, insuficiente, porque nos daría una idea estática y no dinámica de la naturaleza, «que se presenta a nosotros, al contrario, toda movimiento y toda vida».

Mucho más cercano a la verdad le parece, en cambio, decir que «la naturaleza es la suma de las transformaciones reales de las cosas que se producen y que se producirán incesantemente en su seno». El universo, según se ve, no es definido como conjunto de «cosas» sino más bien como suma de «hechos» o «procesos».

Pero en la siguiente definición, que propone Bakunin como axioma, se acentúa más la noción de totalidad y, sobre todo, de unidad de los procesos, y se insinúa la idea heraclíteica, recogida, sin duda, por Nicolás de Cusa, por Giordano Bruno, por Leibniz, etc. de la acción de todo sobre todo. Dice aquella proposición: «Todo lo que es, los seres que constituyen el conjunto indefinido del universo, todas las cosas existentes en el mundo,

cualquiera que sea su naturaleza particular, tanto desde el punto de vista de la calidad como de la cantidad, las más diferentes y las más semejantes, grandes o pequeñas, cercanas o inmensamente alejadas, ejercen necesaria e impremeditadamente, sea por vía inmediata y directa, sea por transmisión indirecta, una acción y una reacción perpetuas; y toda esa cantidad infinita de acciones y reacciones particulares, al combinarse en un movimiento general y único, produce y constituye lo que llamamos *vida, solidaridad y causalidad universal, la naturaleza*».

En todo lo precedente puede encontrarse, si se quiere, una concepción hилоzoísta: el movimiento, connatural a la materia y esencial a ella, se presenta como automovimiento, esto es, como vida. Lo mismo cabría observar —y de hecho varios críticos, como Maritain y Bloch, lo ha observado— respecto a la concepción engelsiano-leninista de la materia o, lo que es igual, del materialismo dialéctico. Engels dice, por ejemplo, en el *Anti-Dühring*: «La materia es impensable sin el movimiento, de la misma manera que el movimiento es impensable sin la materia. Consiguientemente, el movimiento es tan increado y tan indestructible como la materia». G. Kursánov añade: «Los fundadores del materialismo dialéctico, basándose en los adelantos de la ciencia de su tiempo, mostraron que la materia es activa y que la fuente de su actividad, de su movimiento está en ella misma» (*Materialismo dialéctico*, Buenos Aires, 1973, p. 68).

De aquí puede inferirse que toda materia es materia viviente. Más aún, que la materia viviente constituye una realidad eterna. Pero, concebir la materia viviente como increada y eterna y, por otra parte, según está claro tanto en Engels como en Bakunin, como una realidad infinita, de la cual derivan y en cuyo seno se desenvuelven todas las realidades finitas y en cuyo seno todo ejerce influencia sobre todo, podría calificarse también como *panteísmo naturalista*. Engels y sus seguidores,

los filósofos del «Diamat», rechazarán desde luego, tal conclusión. A Bakunin no le importa mucho: «Llamad a eso Dios, lo absoluto, si os divierte, ¿qué me importa?, siempre que no deis a esa palabra Dios otro sentido que el que acabo de precisar: el de *combinación universal, natural, necesaria y real*, pero de ningún modo predeterminada, ni preconcebida ni prevista, de esa infinidad de acciones y reacciones particulares que todas las cosas realmente existentes ejercen incesantemente unas sobre otras». Lo que Bakunin desea excluir es la idea de una creación consciente, lo cual supondría un Creador personal y distinto del universo mismo. Pero no por eso deja de admitir que, «definida así la solidaridad universal, la naturaleza, considerada en el sentido del universo sin límites, se impone como una necesidad racional a nuestro espíritu».

Sin embargo, a fin de no ser confundido ni por un momento con los idealistas, Bakunin se apresura a añadir que a la unidad y solidaridad de la naturaleza (o materia) infinita «no podremos abarcarla nunca de una manera real, ni siquiera por la imaginación, y menos reconocerla». Excluye así todo conocimiento *a priori* y toda construcción trascendental del mundo, de acuerdo con su concepción estrictamente sensista del conocimiento: «Porque no podemos reconocer más que esa parte infinitamente pequeña del universo que nos es manifestada por nuestros sentidos; en cuanto al resto, lo suponemos sin poder comprobar realmente su existencia». Más aún, para borrar también toda sombra de monismo metafísico y místico, Bakunin aclara igualmente que la solidaridad universal no puede considerarse como «una causa absoluta y primera», sino, más bien, como «una resultante, producida y reproducida siempre por la acción simultánea de una infinidad de causas particulares, cuyo conjunto constituye precisamente la causalidad universal, la unidad compuesta, siempre reproducida por el conjunto indefinido de las transformaciones incesantes de

todas las cosas que existen y, al mismo tiempo, creadora de todas las cosas; cada punto obrando sobre el todo (he ahí el universo producido), y el todo obrando sobre cada parte (he ahí el universo productor o creador)».

En este sentido —y sólo en éste— puede decirse, según Bakunin, que la «naturaleza crea los mundos». De ella derivan, en efecto, todas las características mecánicas, físicas, químicas, geológicas y geográficas de nuestro planeta; de ella proviene el esplendor de la vida vegetal y animal; ella finalmente da lugar a «la sociedad con todos sus desenvolvimientos pasados, presentes y futuros».

De acuerdo también con lo que será una tesis básica del llamado «materialismo dialéctico», Bakunin sostiene que la naturaleza, o sea la materia en movimiento, origina no sólo la realidad cósmica sino también todas las formas de la vida y aún todas las manifestaciones del espíritu, esto es, de la sociedad y de la cultura.

Lenin, en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, dice: «En el universo no hay más que materia en movimiento». Sus comentaristas soviéticos explican que «la materia se manifiesta en la multitud infinita e inagotable de sus clases concretas, cada una de las cuales posee la peculiaridad cualitativa y las propiedades que le son inherentes»; que una «forma más elevada de movimiento de la materia es la vida», y que «la vida social es una forma todavía más elevada de movimiento de la materia» (Kursánov, *op. cit.*, pp. 69-70).

Bakunin sostiene también que en el universo «todas las cosas son gobernadas por leyes que le son inherentes y que constituyen propiamente su naturaleza particular». Esto equivale a decir «que cada cosa tiene un modo de transformación y de acción particular». Un filósofo soviético contemporáneo, B. M. Kédrov, dice, por su parte, basándose en Engels: «De la misma manera que, en general, el movimiento es una forma de exis-

tencia de la materia, también en cada ejemplo particular una forma estrictamente específica de movimiento corresponde a un tipo específico de materia» (*Voprosifilosfii*, 59, p. 44).

En esa transformación se produce, según Bakunin, una sucesión de fenómenos que se repiten constantemente en las mismas circunstancias, y que en circunstancias diferentes se modifican de un modo igualmente regular. Ahora bien, «esa reproducción constante de los mismos hechos por los mismos procedimientos constituye propiamente la legislación de la naturaleza: el orden en la infinita diversidad de los fenómenos y de los hechos». Tampoco este concepto de la ley difiere mucho del que nos darán Lenin y los materialistas dialécticos de nuestros días. Kursánov, por ejemplo, dice que, «la ley expresa las relaciones generales, necesarias, esenciales, reiteradas y relativamente constantes del mundo real, que, dadas las condiciones correspondientes, determinan el carácter y la condición del desarrollo» (*op. cit.*, p. 145). Y añade: «La estabilidad y constancia de las relaciones que caracterizan la ley se manifiesta en su repetición si se dan las condiciones correspondientes, repetición que representa también un rasgo necesario de la ley» (*op. cit.*, pp. 147-148). Según F. V. Konstantinov, «la ley, en su forma general, es una determinada relación necesaria entre cosas, fenómenos o procesos; relación que responde a su naturaleza interna, a su esencia». Y añade enseguida: «El concepto de ley es una de las fases del conocimiento de la unidad, los nexos y la acción mutuas de los fenómenos del mundo objetivo por el hombre». (*Fundamentos de la filosofía marxista*, México, 1965, p. 201).

Para Bakunin, el conjunto de las leyes, conocidas o no, que se ejercen sobre el universo constituye la ley única y suprema. La formulación de dicha ley era para la filosofía positivista de la época la última meta y el supremo desiderátum del pensamiento humano. Así lo expresaba, por ejemplo, Hipólito Taine.

Pero Bakunin opina que la ciencia jamás llegará a la formulación plena y definitiva de dicha ley o, en otras palabras, que la humanidad nunca arribará a la verdad absoluta y total.

Adviértase, por otra parte, que, para él, «la ley única y suprema» es la suma de todas las leyes conocidas y desconocidas de la misma manera que la materia única es la suma de todos los seres materiales que constituyen el universo. En este punto puede señalarse un matiz diferencial entre su pensamiento y el del materialismo dialéctico: Bakunin acentúa más la pluralidad (aun sin negar la unidad material del mundo); Engels pone el acento en la unidad (aun sin negar, obviamente, la pluralidad de los seres). Y ello se debe a que, pese a su formación hegeliana y dialéctica, el último Bakunin estaba bajo la influencia del materialismo mecanicista del siglo XVIII francés (D'Holbach, La Mettrie etc.) y de su propio siglo (Vogt, Büchner, Moleschott, etc.) y sobre todo bajo la influencia del positivismo de Comte. En todo caso, no hay ya en él esa embriaguez de la razón que llevaba a los hegelianos a concebir la filosofía como una ciencia de lo absoluto. Bakunin se pregunta: «Esa multitud de leyes tan diversas y que nuestra ciencia separa en categorías diferentes, ¿forma un solo sistema orgánico y universal, un sistema en el cual se encadenan lo mismo que los seres de quien se manifiestan las transformaciones y los desenvolvimientos?» Y responde: «Es muy probable». Para añadir en seguida: «Pero lo que es más que probable, lo que es cierto, es que no podemos llegar nunca, no ya a comprender, sino ni aún a abarcar ese sistema único y real del universo, sistema infinitamente extenso por una parte e infinitamente especializado por otra; de suerte que, al estudiarlo, nos detendremos ante dos infinitudes: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño». La unidad orgánica de las leyes cósmicas y, en consecuencia, la unidad de la materia a la cual tales leyes se aplican aparece como probable para Bakunin y no como un principio

cierto y fundamental, según lo consideran los materialistas dialécticos, para quienes «toda la diversidad del mundo son clases, formas y propiedades distintas de la materia, engendradas por la propia materia en movimiento» (Kursánov, *op. cit.*, p. 86). Comte coarta en Bakunin, con frecuencia, los hábitos del pensar hegeliano.

La curiosidad que lleva al hombre a investigar el mundo que lo rodea no es un simple lujo o un agradable pasatiempo sino, según Bakunin, la más humana de las necesidades humanas, ya que «el hombre no se distingue efectivamente de los animales de las demás especies más que por esa necesidad inextinguible de saber, que no se hace real y completamente hombre más que por el despertar y por la satisfacción progresiva de esa inmensa necesidad de saber». Y la razón de ello es la siguiente: «Para realizarse en la plenitud de su ser, el hombre debe reconocerse, y no se reconocerá jamás de una manera completa y real en tanto no haya reconocido la naturaleza que lo rodea y de la cual es producto». Se trata, sin duda, de una inagotable e infinita tarea, capaz de satisfacer al espíritu más ambicioso. He aquí cómo determina Bakunin el puesto del hombre en el cosmos y cómo ve su destino de ser finito frente a la infinitud de la naturaleza que lo envuelve: «Ser efímero e imperceptible, perdido en medio del océano sin orillas de la transformación universal, con una eternidad ignorada tras sí, y una eternidad inmensa ante él, el hombre que piensa, el hombre activo, el hombre consciente de su humano destino, permanece en calma y altivo en el sentimiento de su libertad, que conquista emancipándose por sí mismo mediante el trabajo, mediante la ciencia, y emancipando, rebelando a su alrededor, en caso de necesidad, a todos los hombres, sus semejantes, sus hermanos». No es fácil encontrar una perspectiva semejante en los materialistas dialécticos, aunque también ellos reconozcan al hombre como un ser finito, que sólo puede justificar su exis-

tencia por el trabajo, la ciencia y la lucha social. Más bien este cuadro trazado por Bakunin podría atribuirse por su estilo, a alguno de los existencialistas ateos.

El universo dentro del cual el hombre vive y lucha, inquiera y persigue su libertad, corresponde a la pura transformación de la materia en sus infinitas formas y modos, conforme a un orden inmanente y eterno; que, por el hecho de serlo, excluye toda idea de Dios. Bakunin concuerda aquí con Engels y Lenin. En las siguientes palabras se encuentra, en efecto, una clara afirmación del materialismo como opuesto al idealismo, del ateísmo, del conocimiento como reflejo de la realidad: «Se comprende que en el universo así entendido no puede hablarse ni de ideas anteriores ni de leyes preconcebidas y preordenadas. Las ideas, incluso la de Dios, no existen en esta tierra en tanto que no han sido producidas por el cerebro. Se ve, pues, que vienen mucho más tarde que los hechos. Son justas cuando son conformes a esas leyes, falsas cuando son contrarias. En cuanto a las leyes de la naturaleza, no se manifiestan bajo esa forma ideal o abstracta de ley más que en la inteligencia humana, cuando, reproducidas por el cerebro, como consecuencia de observaciones más o menos exactas de las cosas, de los fenómenos y de la sucesión de los hechos, toman ese aspecto de ideas humanas casi espontáneas. Anteriormente al nacimiento del pensador humano, no son reconocidas como leyes por nadie y no existen más que en el estado de *procesos reales de la naturaleza*, procesos que, como acabo de decir más arriba, están siempre determinados por un concurso indefinido de condiciones particulares, de influencias y de causas que se repiten regularmente. Esa palabra *naturaleza* excluye, por consiguiente, toda idea mística o metafísica de sustancia, de causa final o de creación providencialmente concebida y dirigida». Dice el ya citado Konstantinov: «La ley, como lo universal, no existe al margen de los fenómenos singulares, fuera de ellos,

sino solamente en relación con los distintos fenómenos, procesos, etc.» (*op. cit.*, p. 202).

La objeción proveniente del argumento teleológico, (puesto que hay orden, debe haber un Ordenador) es rechazada por Bakunin mediante una original concepción según la cual el orden, que es sinónimo de la lógica, se opone a la personalidad, que es sinónimo de arbitrio: «Un Ordenador, aunque fuese un Dios, no habría podido sino obstaculizar por su arbitrariedad personal el orden natural y el desenvolvimiento lógico de las cosas; y sabemos bien que la propiedad principal de los dioses de todas las religiones es ser precisamente superiores, es decir, contrarios a toda la lógica natural, y no reconocer más que una sola lógica: la del absurdo y la de la iniquidad. Porque, ¿qué es la lógica, si no es el desenvolvimiento natural de las cosas, o bien el proceso natural por el cual muchas causas determinantes, inherentes a esas cosas, producen hechos nuevos? Por consiguiente, será permitido enunciar este axioma tan simple y al mismo tiempo tan concluyente: *Todo lo que es natural es lógico, y todo lo que es lógico, o bien se encuentra ya realizado o bien deberá realizarse en el mundo natural, inclusive el mundo social*».

Es claro que la idea de considerar *persona* como sinónimo de *arbitrariedad* tiene una motivación de origen político; para cualquier liberal o demócrata del siglo XIX lo que se opone al orden de justicia, que está encarnado en la *constitución*, es la monarquía absoluta, dominio de la arbitrariedad y, en consecuencia, de la iniquidad y el absurdo. Por eso, si orden = constitución; entonces, desorden = gobierno personal.

Pero la conclusión a que llega Bakunin al final del párrafo citado, va más allá de esto y constituye una generalización que no es sino la traducción al materialismo del principio hegeliano: «Todo lo real es racional; todo lo racional es real». Sin embargo, como Bakunin sabe muy bien, a estas alturas de su

vida, que dicho principio ha sido esgrimido para justificar el absolutismo y, en general, el *statu quo* en toda Europa, y que su propia versión del mismo podría ser utilizada con análogos fines, se apresura a advertir en una nota: «No resulta de ningún modo de eso de que todo lo que es lógico es natural sea, desde el punto de vista humano, necesariamente útil, bueno y justo. Las grandes catástrofes: los temblores de tierra, las erupciones volcánicas, las inundaciones, las tempestades, las enfermedades pestilenciales, que devastan y destruyen ciudades y poblaciones enteras, son ciertamente hechos naturales, producidos *lógicamente* por un concurso de causas naturales, pero nadie diría que son bienhechores de la humanidad. Lo mismo pasa con los hechos que se producen en la Historia: las más horribles instituciones llamadas divinas y humanas; todos los crímenes pasados y presentes de los jefes, de esos supuestos bienhechores y tutores de nuestra pobre especie humana, y la desesperante estupidez de los pueblos que aceptan su yugo; las infamias actuales de los Napoleones III, de los Bismarck, de Alejandro II y de tantos otros soberanos o políticos y militares de Europa y la cobardía increíble de la burguesía de todos los países que los anima, los sostiene, aun aborreciéndolos desde el fondo de su corazón; todo eso presenta una serie de hechos naturales, producidos por causas naturales, y, por consiguiente muy lógicos, lo que no les impide ser excesivamente funestos para la humanidad».

Pero el problema que se plantea a cualquier materialismo que reconoce un orden en la materia no deja de plantearse a Bakunin: Si las leyes del mundo natural o social no han sido establecidas por Dios, ¿por qué y cómo existen? Sin embargo, él mismo confiesa que no puede contestar tal pregunta y que nadie hasta entonces la ha contestado. Se limita a recordar que la expresión «leyes naturales» excluye la idea de un ordenador o creador, porque esta idea a su vez, excluye *la inherencia de*

las leyes en las cosas, y cuando una ley no es inherente a las cosas que rige resulta para ellas una ley arbitraria, no basada en su propia naturaleza sino en el arbitrio del legislador. Una ley es verdaderamente tal cuando es absolutamente inmanente a las cosas que nos la revelan, cuando constituye su propiedad y no la naturaleza universal y abstracta de una sustancia divina. Las leyes naturales son los procesos reales por los cuales existen todas las cosas y desde el punto de vista teórico vienen a ser la única explicación de todos los hechos.

Se hace necesario, pues, —concluye Bakunin— renunciar definitivamente tanto al Dios personal de los teólogos como a la divinidad impersonal de los metafísicos, aunque esto no nos explique positivamente el modo cómo se establecieron las leyes de la naturaleza y de la sociedad.

Por otra parte, preguntar por qué existen tales leyes, equivale a preguntar por qué existe el ser. Y esto es, para Bakunin, un absurdo aunque en nuestro siglo la pregunta fundamental de la metafísica siga siendo: «¿Por qué hay ser y no, más bien, nada?»¹.

¹ Las citas corresponden a: Bakunin, *Obras completas*, Tomo 3, Madrid, 1977, p. 181 y ss.

EL HOMBRE Y SUS FACULTADES

EN EL ENSAYO *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre* encontramos también una antropología filosófica.

En primer lugar, se ocupa Bakunin de las relaciones del hombre con la naturaleza. Partiendo del fundamental monismo que establece la continuidad y homogeneidad de lo real, afirma, pues, que, al obedecer las leyes de la Naturaleza, el hombre no es esclavo, ya que no obedece sino las leyes de su propia naturaleza, esto es, a lo que constituye su propio ser. Esto no obstante, hay, dentro de la Naturaleza, una servidumbre de la que debe liberarse, si no quiere abjurar de su humanidad: es la del mundo que lo rodea. Se trata de un conjunto de cosas y de fenómenos que lo circundan por doquier y sin los cuales indudablemente no podría subsistir, pero de los cuales tiene que defenderse para no ser devorado y absorbido por ellos. Desde esta perspectiva, la Naturaleza aparece como un horrendo campo de batalla, que es el de *la lucha por la vida*.

Bakunin está evidentemente impresionado por esta «sangrienta hecatombe», por esta «tragedia lúgubre creada por el hambre». Las teorías de Darwin se le imponen con sus más sombrías consecuencias y tanto su imaginación como su sentido crítico y sus conocimientos biológicos parecen muy lejos todavía de la interpretación anti-huxleyana y anti-malthusiana del darwinismo que desarrollará más adelante Kropotkin con su teoría de la ayuda mutua como factor de evolución.

Bakunin se limita a comprobar que el hombre encuentra este orden de cosas establecido cuando llega a la vida, que no es

responsable de él, y que él constituye, por otra parte, su necesario punto de partida.

Aunque no pueda decirse que en la tierra sólo hay dolor, porque también existe el placer sin el cual los seres vivos no tendrían tanto apego a su vida, lo cierto es, para nuestro pensador, que la naturaleza no es en modo alguno una madre y que para sobrevivir en su seno es necesario desplegar una gran energía, ya que allí «*los fuertes viven y los débiles sucumben, y los primeros no viven sino porque los otros sucumben*».

El hombre está sometido a esta ley, como todos los animales, de los cuales sólo se diferencia por la facultad de pensar y de hablar.

Sin embargo, no sería exacto decir que es el único animal inteligente, pues en realidad no hay especie alguna que en cierta medida no lo sea, y cuanto más una de ellas se acerca por su constitución y por el desarrollo de su cerebro al hombre, más desarrollada está su inteligencia. Lo que sí puede decirse es que el hombre llega a pensar, esto es, a comparar, uniendo y separando las representaciones de los objetos sensibles, agrupándolos en clases, y, después de comparar estas clases, que son *nociones abstractas*, formando ideas.

Bakunin concibe el proceso del conocimiento como un *continuum*, que va desde la simple sensación, concebida como un mero reflejo o representación, hasta la idea universal. Esta no tiene de por sí una realidad extra-mental y no es otra cosa más que una abstracción, producto de la actividad clasificatoria de nuestro espíritu. El nominalismo aparece así acentuado por la influencia del empirismo inglés, de los ideólogos y enciclopedistas franceses y del positivismo.

Sin embargo, dada su concepción de la verdad como adecuación del pensamiento con la realidad, parece que debería haber adoptado más bien un realismo como el que defiende Lenin en sus *Cuadernos filosóficos* (Cfr. Konstantinov, *op. cit.*, p. 203).

Por otra parte, no deja de hacer notar que todas estas operaciones de nuestro cerebro habrían sido imposibles si el hombre no tuviera otra facultad, complementaria e inseparable de pensar, que es la *facultad de hablar*, por la cual fija e incorpora todas esas operaciones del cerebro y del espíritu. Es claro que también los otros animales poseen un lenguaje, pero así como su inteligencia no va más allá de las representaciones materiales, su lenguaje subdesarrollado expresa únicamente nociones concretas, nunca ideas abstractas. Aunque como materialista Bakunin acentúa la continuidad esencial entre las especies animales y el hombre, no por eso deja de reconocer la diferencia de grados entre las unas y el otro. De ahí que afirme, «sin temor a ser refutado, que, de todos los animales de esta tierra, sólo el hombre piensa y habla». En efecto, sólo él es capaz de abstraer, y esta capacidad abstractiva, desarrollada en el curso de los siglos, lo eleva por encima de todos los seres que lo rodean y aún por encima de sí mismo en cuanto individuo y en cuanto especie, y le permite concebir las ideas de la totalidad de los seres, del universo, del infinito y del absoluto, ideas enteramente abstractas y, por tanto, iguales a la nada, pero que, sin embargo, han tenido una enorme importancia en el desarrollo histórico del hombre, en cuanto fueron fuente de todos sus triunfos y, al mismo tiempo, de todos sus crímenes y desdichas, al sustraerlo de la inocencia animal y lanzarlo en el tormento de un desenvolvimiento ilimitado. «Gracias a esa potencia de abstracción, el hombre, librándose de la influencia inmediata que los objetos exteriores ejercen en el individuo, puede compararlos unos con otros y observar sus relaciones mutuas; he ahí el comienzo del análisis y de la ciencia experimental. Gracias a esa misma facultad, el hombre se desdobra, por decirlo así, y, separándose de él mismo, se eleva en cierto modo sobre sus propios movimientos interiores, sobre las sensaciones que experimenta, los instintos, los apetitos, los deseos

que se despiertan en él, tanto como sobre las tendencias afectivas que siente; lo que le da la posibilidad de compararlos entre sí, lo mismo que compara los objetos y los movimientos exteriores, y de *tomar partido* por unos contra los otros, según el ideal de justicia y de bien, o según la posición dominante, que la influencia de la sociedad y de las circunstancias particulares han desarrollado y fortificado en él. Este poder de tomar partido en favor de uno o de varios motores igualmente interiores y determinados, se llama “*voluntad*”». Bakunin no admite, sin embargo, que el espíritu y la voluntad sean en el hombre potencias enteramente autónomas con respecto al mundo material, capaces de romper la cadena causal que abraza la naturaleza toda. Son, por el contrario, según él, fuerzas que sólo tienen una muy relativa independencia, ya que dependen de una serie de factores físicos y sociales.

De la misma manera rechaza el *libre albedrío* y la responsabilidad moral en el sentido teológico, metafísico y jurídico del término.

De acuerdo con el materialismo y el cientificismo de su época adopta Bakunin un decidido determinismo físico-social: «Siendo el hombre, en su nacimiento y durante la duración de su desenvolvimiento, de su vida, la resultante de una cantidad innumerable de acciones, de circunstancias y de condiciones materiales y sociales, que continúan produciéndolo mientras vive, ¿de dónde habría de proceder en él, eslabón pasajero y apenas perceptible del encadenamiento universal de todos los seres pasados, presentes y futuros, el poder de romper por un acto voluntario esa eterna y omnipotente solidaridad, el único ser universal y absoluto que existe realmente, pero que ninguna imaginación humana podría abarcar? Reconozcamos, pues, de una vez para siempre, que, frente a esa universal naturaleza, nuestra madre, que nos forma, nos educa, nos alimenta, nos envuelve, nos penetra hasta la médula de los huesos y hasta las

más íntimas profundidades de nuestro ser intelectual y moral y que acaba siempre por sofocarnos en su abrazo maternal, no hay para él ni independencia ni rebeldía posible».

Esto no obstante, mediante el conocimiento de las leyes de la naturaleza, puede el hombre librarse de la presión que el mundo (físico y social) ejerce sobre él; por la ciencia y el trabajo llega a dominar las cosas que lo rodean; por la revolución sacude el yugo arbitrario de los otros hombres. Y éstos son los únicos sentidos auténticos para Bakunin del término «libertad»: 1) dominio de la naturaleza por la observancia de sus leyes, 2) independencia frente al poder despótico de los hombres, 3) organización reflexiva de la sociedad según las leyes naturales.

Dice Engels en su *Anti-Dühring*: «La libertad no reside, pues, en una soñada independencia de las leyes naturales, sino en la conciencia de estas leyes y en la posibilidad que lleva aparejada de proyectarlas racionalmente sobre determinados fines. Y esto rige no sólo con las leyes de la naturaleza exterior, sino también con las que presiden la existencia corporal y espiritual del hombre».

En todo caso, la libertad así comprendida no niega el determinismo de la naturaleza sino que lo supone: «La primera y la última condición de esa libertad son siempre, pues, la sumisión más absoluta a la omnipotencia de la naturaleza, nuestra madre, y la observancia, la aplicación más rigurosa de sus leyes». De acuerdo con esta posición determinista, Bakunin no puede aceptar la idea de una responsabilidad *absoluta* en el hombre, aunque admite una responsabilidad *relativa* al grado de reflexión de que es capaz.

La voluntad, igual que la inteligencia, no es, para él, una chispa inmortal y divina, llegada de lo alto para dar vida a un cadáver, sino el producto de un organismo animal, y será tanto más perfecta cuanto más perfecto sea dicho organismo. El hom-

bre tiene, por eso, una voluntad (y una inteligencia) más elevada que los otros animales.

Sin embargo, resulta claro para Bakunin que no se lo puede hacer responsable ni de las capacidades intelectuales y volitivas que ha recibido al nacer ni de la buena o mala educación con que tales capacidades se desarrollan durante la infancia y adolescencia, ni siquiera de sus actos de adulto, ya que «la resolución buena o mala que tome no será aún más que el efecto o el producto inmediato de esa educación y de esa naturaleza de que no es, de ningún modo, responsable».

De esta manera, resume, pues, Bakunin sus opiniones al respecto: «Es evidente que la idea de responsabilidad humana, idea por completo relativa, es inaplicable al hombre tomado aisladamente y considerado como individuo natural, al margen del desenvolvimiento colectivo de la sociedad. Considerado como tal, en presencia de esa causalidad universal en cuyo seno todo lo que existe es al mismo tiempo efecto y causa, productor y producto, todo hombre se nos aparece en cada instante de su vida como un ser absolutamente determinado, incapaz de romper o de interrumpir solamente la corriente universal de la vida, y, por consiguiente, puesto al margen de toda responsabilidad jurídica. Con toda esa conciencia de sí mismo que produce en él el milagro de una pretendida espontaneidad, a pesar de esa inteligencia y de esa voluntad que son las condiciones indispensables del establecimiento de su libertad frente al mundo exterior, inclusive los hombres que lo rodean, el hombre, lo mismo que los animales de la tierra, no por eso está menos sometido de una manera absoluta a la universal fatalidad que reina en la naturaleza».

Este determinismo de Bakunin será acogido por Kropotkin, pero rechazado, en cambio, por Malatesta, el cual considera que «la existencia de una voluntad capaz de producir efectos nuevos, independientes de las leyes mecánicas de la naturale-

za, es un *presupuesto necesario* para quien sostiene la necesidad de reformar la sociedad» (*Pensiero e Volontà*. 1º de febrero de 1926). (Cfr. Luigi Fabbri, *Malatesta L'uomo e il Pensiero*, Napoli, 1951, p. 68 y ss.).

Tanto la capacidad de pensar como la de querer, tanto la inteligencia como la voluntad son, según Bakunin, potencias enteramente formales, que de por sí no suponen la consecución de la verdad o del bien. De hecho, grandes pensadores (y entre ellos incluye Bakunin a teólogos, metafísicos y economistas) han llegado a conclusiones falsas y aberrantes, por partir de premisas erróneas. Más aún, «esas conclusiones serán tanto más monstruosas cuanto más inteligencia haya dedicado a desarrollarlas».

Para explicar esto, Bakunin cree necesario aclarar el concepto mismo de verdad. Este concepto concuerda claramente con su teoría del conocimiento como reflejo.

La verdad, es, pues, para Bakunin, «la justa apreciación de las cosas y de los hechos, de su desenvolvimiento o de la lógica natural que se manifiesta en ellos». Y se la puede definir como «la conformidad, tan severa como posible, del movimiento del pensamiento con el del mundo real, que es el único objeto del pensamiento».

Tal definición difiere del tradicional concepto realista de la verdad (*adaequatio intellectus et rei*) en cuanto sustituye el enfoque estático por el dinámico: en lugar de «inteligencia» dice «movimiento del pensamiento»; y en lugar de «cosa» análogamente habla de «movimiento del mundo real». Con ello estará de acuerdo Lenin, al sostener que «la concordancia del pensamiento con el objeto es un proceso».

Ahora bien, de aquí se infiere, según Bakunin, que «siempre que el hombre razone sobre las cosas y sobre los hechos sin preocuparse de sus relaciones reales y de las condiciones reales de su desenvolvimiento y de su existencia, o bien cuando cons-

truya sus especulaciones teóricas sobre cosas que no han existido jamás, sobre hechos que no pudieron suceder nunca y que no tienen sino una existencia imaginaria, ficticia, en la ignorancia y en la estupidez histórica de las generaciones pasadas, quedará derrotado necesariamente, por penetrante pensador que sea». Y algo parecido sucede con la voluntad: «La experiencia nos demuestra que el poder de la voluntad está bien lejos de ser siempre el poder del bien: los más grandes criminales, los malhechores en el más alto grado, están dotados algunas veces de la mayor potencia de voluntad y, por otra parte, vemos bastante a menudo, ¡ay!, hombres excelentes, buenos, justos, llenos de sentimientos benevolentes, que están privados de esa facultad. Lo que demuestra que la facultad de querer es una potencia formal que no implica por sí ni el bien ni el mal». Y así como se ha visto obligado antes a dar una definición de la verdad, inspirada sin duda en su concepción materialista y dialéctica de la realidad, así también se ve precisado a presentar una definición del bien y del mal, que se base en la concepción del hombre como ser biológico que se encuentra por su organización en la cumbre de la escala animal: «Todo lo que es conforme a las necesidades y a las condiciones de su desenvolvimiento y de su plena existencia, para el hombre —pero para el hombre únicamente, no para el animal a quien devora— es el bien. Todo lo que es contrario, es el mal».

Se trata evidentemente de un utilitarismo biológico, acorde con la concepción materialista y determinista de la realidad en general sostenida por Bakunin. En dicha concepción no es, por lo demás, la voluntad animal sino la solidaridad universal de los seres la que crea el mundo animal y humano.

Ese principio creador, que no es autoconsciente y que ni siquiera puede ser pensado como un ser indivisible, sustancial y único, según lo hacen los metafísicos; que no es una idea sino un hecho universal, no es un ser inmutable sino, por el contra-

rio, un movimiento perpetuo, manifestado a través de innumerables procesos químicos, geológicos, botánicos etc. En cuanto resultante de tales movimientos relativos, el creador o motor universal es omnipotente y, al mismo tiempo, inconsciente, fatal y ciego: «Crea los mundos, al mismo tiempo que es siempre su producto. En cada reino de nuestra naturaleza terrestre, se manifiesta por leyes o maneras de desenvolvimiento particulares».

Aun cuando la concepción bakuniniana del mundo puede considerarse monista, en el sentido de que excluye decididamente todo dualismo ontológico (Dios-mundo; espíritu-materia; alma-cuerpo, etc.), el deseo de rechazar toda metafísica y de evitar todo resabio de especulación hegeliana, que le viene de Comte (y lo aleja de Engels y Marx), pone en cuestión también este monismo, no por el hecho de que la materia sea a veces sustituida por el movimiento, sino porque dicho movimiento se presenta no como un proceso único y determinado en sí mismo sino como un mero efecto o resultado de la adición de infinitos movimientos particulares. De esta manera, la ontología de Bakunin, aunque en muchos textos parece muy próxima a lo que luego se llamará materialismo dialéctico, en otros parece acercarse al positivismo y al materialismo mecanicista.

J. Stalin reprochaba a los anarquistas georgianos de su tiempo el confundir el materialismo monista con el materialismo vulgar (*¿Anarquismo o socialismo?*, México, 1972, p. 41 y ss.) Esta confusión no parece ajena al propio Bakunin: pesan sobre él influencias contrarias; por un lado tiende al positivismo y al materialismo mecanicista, por otro a un materialismo monista y dialéctico.

El motor universal, inconsciente y ciego, se manifiesta en el mundo inorgánico a través de una serie de leyes físicas y químicas, que se reducen a una ley fundamental, la de la *gravidad*. En el mundo orgánico se revela a través de la *ley de nutri-*

ción (tal como la entiende Augusto Comte); en el mundo específicamente zoológico reproduce bajo una forma particular dicha ley, uniéndola a las propiedades que diferencian a los animales de las plantas: la sensibilidad y la irritabilidad, de las cuales el sentimiento moral, la voluntad y la inteligencia no son sino las más altas expresiones. En todo esto Bakunin sigue muy de cerca a Comte y abona sus afirmaciones con citas del *Cours de Philosophie positive*, lo cual no le impide, incidentalmente, rechazar con gran energía la propuesta comteana de un gobierno de sabios.

Para Bakunin, en resumen, el motor o causa universal obra en cada individuo animal o humano y lo impulsa a la acción, manifestándose en todos ellos como una serie de facultades, algunas comunes a todos, otras propias de una clase o familia, y establece para todos la *ley fundamental de la vida*, que consiste en la tendencia a *satisfacer todas sus necesidades*. ¿Cuáles son esas necesidades? «Como organismo vivo, dotado de esa doble propiedad de la sensibilidad y de la irritabilidad, y, como tal, experimentando ya el sufrimiento ya el placer, todo animal, incluso el hombre, *es forzado*, por su propia naturaleza, *a comer y a beber ante todo y a ponerse en movimiento*, tanto para buscar su alimento como para obedecer a una necesidad superior de sus músculos; *está forzado a conservarse, a abrigarse, a defenderse* contra todo lo que lo amenaza en su alimento, en su salud, en todas las condiciones de su vida: *obligado a amar, a reproducirse; obligado a reflexionar*, en la medida de sus capacidades intelectuales en las condiciones de su conservación y de su existencia; *obligado a querer todas esas condiciones para sí*, y dirigido por una especie de previsión fundada en la experiencia, y de la cual ningún animal está absolutamente desprovisto; *obligado a trabajar*, en la medida de su inteligencia y de su fuerza muscular, a fin de asegurárselas para un mañana más o menos lejano».

Tales tendencias que en los animales se dan instintiva y casi mecánicamente, llegan a ser auto-conscientes en el hombre. Este, capaz de combinar sus ideas y de expresarlas, capaz de abstraer y de elevarse hasta la universalidad de los objetos, capaz de comparar, criticar y ordenar sus propias necesidades, puede, dentro de los estrechos límites de su existencia, determinar de un modo abstractamente reflexivo sus propios actos (lo cual hasta le confiere una falsa apariencia de espontaneidad y de libertad absolutas). Iluminado por la ciencia y guiado por dicha voluntad reflexiva, el trabajo humano que tiende a modificar el mundo exterior y que, en realidad, es tan fatal como el de los demás animales, se convierte gracias a la autoconciencia, en trabajo libre e inteligente.

Bakunin, consciente de las implicaciones de su posición materialista y de su rechazo del tradicional dualismo antropológico, siente especial interés por deslindar la humanidad de la animalidad.

Su materialismo no parece conformarse del todo con el *hombre máquina* de La Mettrie. Más bien se acerca a la concepción de Feuerbach, a quien considera como «uno de los más atrevidos y simpáticos pensadores de nuestros días». Como este filósofo alemán, piensa que «el hombre hace todo lo que los animales hacen; sólo que éste está llamado a hacerlo — y gracias a esa facultad tan extensa de pensar, gracias a ese poder de abstracción que lo distingue de los animales de las demás especies, está forzado a hacerlo— cada vez más humanamente». Esta es la pequeña y, sin embargo, enorme diferencia, en la que está contenida toda la civilización, la ciencia, el arte, la industria, los progresos religiosos, filosóficos, estéticos, políticos, económicos, sociales; en fin, la historia entera.

Todos los seres vivientes tienden necesariamente a la plena realización de su ser. El hombre, animal pensante, no puede realizarse sin conocerse. Y ésta es la razón de la lentitud de su

desarrollo y progreso. Movidio por la misma necesidad fundamental, que es ley de todo viviente, el hombre crea su propio mundo humano e histórico, ganando terreno paulatinamente sobre la naturaleza circundante y sobre su propia bestialidad, conquistando su propia libertad y dignidad, mediante la ciencia y el trabajo.

Aunque, en cierta medida, todos los animales están obligados a trabajar para vivir y, sin darse cuenta de ello, participan en la lenta transformación de la tierra en un lugar propicio para la vida animal, el trabajo no llega a ser propiamente humano sino cuando, más allá de la satisfacción de las necesidades biológicas, tiende a dar respuesta a las necesidades sociales y espirituales y a conquistar la plena libertad del hombre.

La realización de esa enorme tarea, impuesta al hombre por su propia naturaleza específica, no es sólo una obra moral e intelectual sino, ante todo, una obra de *emancipación racional*. El hombre se hace realmente tal y puede liberarse interiormente cuando consigue romper las cadenas que lo esclavizan al mundo exterior, tales como el hambre, el frío, el calor, la sequía, las privaciones de todas clases, etc. De ellas nace el perpetuo temor que lo caracteriza, el cual, como veremos más adelante, constituye para Bakunin, el fundamento de toda la religión; pero también nace de ellas la necesidad de trabajo, como único medio de conservar la existencia individual y social. En realidad, todos los animales están forzados a trabajar para subsistir, pero entre su trabajo y el del hombre media una importantísima diferencia: el de aquéllos es rutinario; el de éste esencialmente progresivo, porque progresiva en sumo grado es la inteligencia humana. Y nada demuestra mejor la superioridad del hombre sobre otras especies animales que el hecho de que los métodos y los productos del trabajo de éstas no cambian ni se perfeccionan jamás, mientras los métodos y productos del trabajo humano varían y se perfeccionan indefi-

nidamente: «El trabajo del hombre, considerado tanto desde el punto de vista de los métodos como del de los productos, es tan perfectible y progresivo como su espíritu. Por la combinación de su actividad cerebral o nerviosa con su actividad muscular, de su inteligencia científicamente desarrollada con su fuerza física; por la aplicación de su pensamiento progresivo a su trabajo que, de exclusivamente animal, instintivo, casi maquinal y ciego que era al principio, se hace cada vez más inteligente, el hombre crea su mundo humano». Engels dirá en su *Dialéctica de la naturaleza*: «En una palabra, el animal no hace más que utilizar su ambiente, y provoca cambios en él nada más que con su presencia; con sus cambios el hombre lo hace servir a sus fines, *lo domina*. Esta es la diferencia final, esencial entre el hombre y otros animales, y, una vez más, es el trabajo el que la produce». Marx, por su parte, bastante cerca de Bakunin, expresa en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844: «El animal forma una unidad directa con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre, en cambio, hace de su actividad vital misma el objeto de su voluntad y de su conciencia. Despliega una actividad vital consciente».

La expresión «vencer y dominar a la naturaleza» supone, tanto en Bakunin como en Engels, una dualidad, pero no ciertamente un dualismo entre espíritu y materia. Bakunin, siempre alerta contra lo que considera el peligro de reincidir en la metafísica o en la teología, aclara explícitamente el posible equívoco: «No conocemos y no reconocemos otro espíritu que el espíritu animal, considerado en su más alta expresión como espíritu humano. Y sabemos que *ese espíritu no es un ser aparte, fuera del mundo material*, sino que no es otra cosa que el propio funcionamiento de esa materia organizada y viva, de la materia animalizada, y especialmente del cerebro».

El rechazo del tradicional dualismo constituye, sin duda, uno de los temas en que más insiste Bakunin al tratar de an-

tropología filosófica. Ciertamente las objeciones contra aquella concepción del hombre son numerosas y fuertes, y Bakunin aprovecha las que convierten a su propia concepción monista y materialista. Dice, así, nuestro pensador: «Para dominar, en el sentido de los metafísicos, el espíritu debería, en efecto, existir por completo al margen de la materia. Pero ningún idealista ha sabido responder todavía esta cuestión: No teniendo la materia límite ni en su longitud, ni en su amplitud, ni en su profundidad, y al suponer que el espíritu reside fuera de esa materia, que ocupa en todos los sentidos posibles toda la infinitud del espacio, ¿cuál puede ser, pues, el puesto del espíritu? O bien debe ocupar el mismo puesto que la materia; estar exactamente difundido en todas partes, como ella; ser inseparable de la materia, o bien no puede existir. Pero si el espíritu puro es inseparable de la materia, entonces está perdido en la materia, lo que equivaldría a decir que sólo existe en la materia. O habría que suponer que, aun siendo inseparable de la materia, queda fuera de ella. Pero, ¿dónde, si la materia ocupa todo el espacio? Si el espíritu está fuera de la materia, debe ser limitado por ella. Pero, ¿cómo lo inmaterial podría ser, sea limitado, sea contenido por lo material; lo infinito por lo finito? Si el espíritu es absolutamente extraño a la materia e independiente de ella, ¿no es evidente que no debe, que no puede ejercer sobre ella la menor acción, tener sobre ella ningún poder? Porque sólo lo que es material puede obrar sobre las cosas materiales».

Bakunin advierte todas las absurdas consecuencias del dualismo antropológico y reproduce, no sin un acento propio, los argumentos materialistas que, sobre todo a partir de Descartes, se esgrimieron contra él. Dice, en efecto: «Obstinándose en hacer vivir juntas dos cosas tan incompatibles como el espíritu puro y la materia, se llega a la negación de uno y de otra, a la nada. Para que la existencia de la materia sea posible, es preciso que sea —ella, que es el ser por excelencia, el ser único, en

una palabra todo lo que es— la base única de toda cosa existente, el fundamento del espíritu. Y para que el espíritu pueda tener una consistencia real, es preciso que proceda de la materia, que sea una manifestación de ella, su funcionamiento, su producto. El espíritu puro, como lo demostraré más tarde, no es otra cosa que la abstracción absoluta de la nada».

Para Bakunin, el ser en sí, la realidad incondicionada, es la materia: el espíritu no es sino una propiedad accidental de la misma. No se le ocurre, sin duda, la posibilidad del paralelismo psico-físico ni examina el recurso con que Spinoza pretende superar el dualismo cartesiano. No puede atribuirle al espíritu una realidad igual o paralela a la materia, ya que ésta le parece algo que puede subsistir sin aquél y no viceversa. Sin embargo, tampoco concibe la existencia de ninguna clase de materia sin movimiento propio. Ahora bien, materia que se auto-mueve es materia viviente. Por tanto, debería admitir que la vida es tan originaria y eterna como la materia. Pero el alma es el principio de la vida. Por consiguiente, el alma, en este sentido, tendría que ser considerada coeterna con la materia. El espíritu, por su parte, no es, para él, sino una forma superior del alma y de la vida. Por tanto, parecería más lógico admitir que materia y movimiento (vida y espíritu) son modos primitivos de una única naturaleza.

Es claro, sin embargo, que Bakunin no llega a este monismo neutro e idéntico porque su polémica anti-teológica y anti-idealista lo obliga a afirmar justamente como única realidad sustancial y primaria lo que está en las antípodas del espíritu personal de la teología cristiana o del espíritu absoluto de la filosofía hegeliana, esto es, la pura y simple materia.

Por otra parte, cuando se admite el punto de vista del monismo materialista y el espíritu aparece como posterior a la materia, lo cual es el caso de Bakunin, hay que preguntarse con él cómo puede el espíritu modificar la materia: «Puesto que el

espíritu humano no es otra cosa que el funcionamiento del organismo humano y que ese organismo es el producto por completo material de ese conjunto indefinido de causas y de efectos, de causalidad universal que llamamos la naturaleza, ¿dónde adquiere el poder necesario para transformar la naturaleza?». Para responder a este problema cree necesario hacer algunas distinciones. El hombre no puede detener o cambiar el rumbo de las causas, ni modificar las leyes de la naturaleza, puesto que él mismo existe y actúa gracias a dichas leyes. Más aún, tanto el hombre como todos los objetos naturales no son sino productos de la naturaleza, es decir, del conjunto de acciones y reacciones que constituyen, en realidad, la naturaleza. Sin embargo, una vez originados, llegan a ser causas relativamente activas, ya con conciencia de lo que hacen, ya sin ella. En cualquier caso lo son siempre de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Cada uno de ellos actúa según las leyes que le son propias y constituyen su ser, pero que no están condicionadas o limitadas por él, sino que le sobreviven en otros seres. Lo importante, para Bakunin, es hacer notar que tales leyes no tienen existencia alguna aparte de los diversos y sucesivos seres y «que no constituyen ningún ser inmaterial o aparte, pues están eternamente adheridas a las transformaciones de la materia inorgánica, orgánica y animal, o más bien no son otras cosas que transformaciones regulares del ser único, de la materia, de la cual cada ser, aun el más inteligente y el más voluntario en apariencia, el más libre, en cada momento de su vida, piense lo que piense, emprenda lo que emprenda, haga lo que haga, no es nada más que un representante, un funcionario, un órgano involuntario y fatalmente determinado por la corriente universal de los efectos y de las causas».

La acción del hombre sobre la naturaleza no es sino la prolongación más desarrollada y consciente, de la acción de otros factores naturales, inorgánicos, orgánicos, vegetales y anima-

les; no es sino la acción animal dirigida por la inteligencia, la cual no es, a su vez, sino una transformación de la materia en el hombre. Cuando el hombre actúa, pues, sobre la naturaleza, es, en definitiva, ésta que actúa sobre sí misma. He aquí por qué el hombre no puede luchar contra la naturaleza ni dominarla: inclusive cuando realiza actos que parecen contrarios a ella, la obedece. Sin embargo, siendo su esclavo, no lo es, ya que la esclavitud supone dos personas diferentes, una de las cuales está subordinada a la otra, y, como el hombre no está fuera de la naturaleza sino que forma parte de ella, no puede, en rigor, ser su esclavo.

En la expresión «dominar a la naturaleza» hay, pues, para Bakunin, un equívoco, vinculado al doble sentido del término «naturaleza». Si por tal se entiende el conjunto de los seres y leyes naturales, es claro que no hay contra ella lucha ni dominio posibles, ya que ella todo lo abarca y constituye el ser único e infinito. Pero, si por «naturaleza» se entiende, en cambio, sólo el conjunto de cosas y fenómenos que circundan al hombre, esto es, su medio ambiente y su inmediato entorno, la lucha no sólo es posible sino también necesaria, ya que todo ser viviente existe en detrimento de su mundo exterior y en constante oposición al mismo. Esa «naturaleza» puede ser dominada por el hombre con las armas que le ha proporcionado la «naturaleza» universal. Si no se tratara de expresiones excesivamente metafísicas, casi se diría que Bakunin está distinguiendo entre una «natura naturans» y una «natura naturata». Lo cierto es que el hombre nacido, según él, en la dependencia casi absoluta de la naturaleza exterior, debe someterla y conquistar contra ella su libertad, esto es, su propia humanidad. Antes de toda civilización y de toda historia, durante muchos milenios, el hombre fue una bestia salvaje más semejante al gorila omnívoro, fue más feroz sin duda que las demás especies ferinas. Como ellas guerreó y trabajó. Y en esto consistió el

paraíso terrenal de las religiones y el estado de inconsciencia cantado por Rousseau. Como se ve, Bakunin está bastante lejos de Kropotkin, el cual, en vez de destacar el elemento bestial en el hombre, se complace en subrayar, por el contrario, el elemento humano en la bestia.

Si se le pregunta a Bakunin, como es inevitable hacerlo, por qué salió el hombre de su condición originariamente bestial, la respuesta genérica es la siguiente: «Su inteligencia progresiva se aplicaba natural, necesaria y sucesivamente a su trabajo animal».

Si se inquiera todavía en qué consiste, específicamente, el progreso de la inteligencia humana, contesta: «Desde el punto de vista formal, consiste principalmente en el mayor hábito de pensar que se adquiere por el ejercicio del pensamiento, y en la conciencia más precisa y más clara de su propia actividad». Sin embargo, lo formal no se hace real sino por su relación con el objeto propio, por lo cual cabe preguntar también: ¿En qué consiste, o cuál es, el objeto de esta actividad formal que se denomina «pensamiento»? Y a ello responde sin vacilación Bakunin: «Es el mundo real». Y explica tal afirmación de este modo: «La inteligencia humana se desarrolla, progresa por el conocimiento de las cosas y de los hechos reales; por la observación reflexiva y por la comprobación cada vez más exacta y detallada de las relaciones entre ellos existentes y de la sucesión de los fenómenos naturales, de los diferentes órdenes de su desenvolvimiento, o, en una palabra, de todas las leyes que le son propias». Una vez que conoce dichas leyes, puede prever los fenómenos; puede aplicarlas a su trabajo manual para aprovechar y utilizar todas las cosas que constituyen el mundo exterior, que antes le eran adversas. Pero tales aplicaciones e invenciones, que forman las técnicas más elementales y están en la base de la economía civilizada, costaron ingentes esfuerzos a la inteligencia humana, y ello explica la gran lentitud de

progresos en los primeros siglos de la historia, en comparación con el rápido adelanto actual. De esta manera el hombre transforma, vence y domina el medio ambiente y el mundo que lo rodea. Pero no puede decirse, indudablemente, que él constituye su propia naturaleza rebelándose contra las leyes de la naturaleza universal, sino, por el contrario, que el conocimiento y la observación escrupulosa de tales leyes le permite precisamente liberarse del yugo de la naturaleza exterior y, más aún, imponerle, en parte, su propio yugo a ella.

Al hombre no le basta, sin embargo, actuar sobre ella, y tiende a perfeccionar su propia naturaleza. Quiere sacudir también el yugo interior, que se manifiesta en sus imperfecciones tanto físicas como intelectuales y morales y en su condición genéricamente animal. Para ello no tiene otro medio más que la ciencia de las leyes naturales que rigen su progreso individual y colectivo y su aplicación, mediante la higiene, la instrucción, la ejercitación de su cuerpo, su mente y su voluntad. De todas maneras, el hombre —y Bakunin no se cansa de insistir en ello— al reaccionar sobre sí y sobre el medio social del que es producto inmediato, no hace más que obedecer las leyes de su propia naturaleza, que obran sobre él irresistible y fatalmente: «Último producto de la naturaleza sobre la tierra, el hombre, continúa, por decirlo así, por su desenvolvimiento individual y social, la obra, la creación, el movimiento y la vida. Sus pensamientos y sus actos más inteligentes y más abstractos y, como tales, los más lejanos de lo que se llama continuamente «la naturaleza», no son nada más que creaciones y manifestaciones nuevas. Frente a esa naturaleza universal, el hombre no puede tener ninguna relación exterior, ni de esclavitud ni de lucha, porque lleva en sí esa naturaleza y no es nada fuera de ella. Pero, al estudiar sus leyes, al identificarse en cierto modo con ellas, al transformarlas por un procedimiento psicológico, propio de su cerebro, en ideas y convicciones humanas, se eman-

cipa del triple yugo que le imponen, primero, la naturaleza exterior, después, su propia naturaleza individual interior; y, en fin, la sociedad del que es producto».

Entre el hombre, la naturaleza externa e interna y la naturaleza universal se establecerá así, según Bakunin, una relación dialéctica de identidad, oposición, devenir o llegar a ser, aun cuando él no lo exprese exactamente con este lenguaje.

La naturaleza universal envuelve y penetra al hombre, se encuentra tanto fuera de él como en él mismo, constituye todo su ser. Por eso, cuando se rebela contra ella, se está rebelando contra sí mismo. Hay, como se ve, una relación de todo a parte. Para Bakunin, como para los primeros filósofos griegos, la naturaleza (*physis*) es lo circundante, lo que rodea y alimenta a los seres (*periékhon*).

Desde este punto de vista, puede decirse que la rebelión del hombre contra la naturaleza universal es inconcebible, ya que aquél se identifica con ella y no es su esclavo.

Sin embargo, el hombre natural y originario no es un ser libre y perfecto: está sometido al medio, depende de las cosas que lo rodean, se encuentra limitado por múltiples defectos y, por encima de todo, oprimido por una sociedad coactiva y autoritariamente conformada.

Desde este punto de vista, la relación entre el hombre y la naturaleza es de oposición e implica la lucha. Pero tal lucha no puede ser eficazmente desarrollada por el hombre sino mediante el estudio y la comprensión de las leyes de la naturaleza misma, tanto en el mundo exterior como en el interior.

Esta relación dinámica y dialéctica, que supone una básica continuidad y una unidad esencial entre hombre y naturaleza, fue concebida de hecho como dualismo y como estéril y vana oposición de espíritu y materia (con la ridícula tentativa de revuelta contra la naturaleza universal), gracias a la creación histórica de la idea de Dios. Al principio, el hombre no enten-

día por «naturaleza» sino su propio cuerpo y lo que llamamos «naturaleza exterior» (que lo rodea inmediatamente); a lo que llamamos «naturaleza universal», lo denominamos «Dios». Pero la denominación trajo un cambio fundamental en el concepto: las leyes de la naturaleza se convirtieron de leyes inmanentes en manifestaciones trascendentes, en órdenes de una voluntad divina impuestas desde afuera y desde arriba al hombre y a la naturaleza. Y he aquí cómo, el hombre, tomando partido contra la naturaleza y en favor de ese Dios trascendente que su imaginación había creado, se rebeló contra la naturaleza que lo había creado a él y cimentó su propia esclavitud política y social. De esta transcendentalización de la naturaleza y de sus leyes inmanentes, de este estático y estéril dualismo que equívocamente había sustituido a la originaria unidad-lucha entre hombres y naturaleza, nacieron, para Bakunin, todos los dogmas y todas las religiones y, con ellas, el Estado, la sociedad de clases y todos los males que la historia humana conoce hasta hoy¹.

¹ Las citas de Bakunin en este capítulo han sido tomadas del tomo 3 de las *Obras completas* (Madrid, 1979), p. 193 y ss.

CIENCIA Y FILOSOFÍA

LA CONCEPCIÓN DE LA *naturaleza universal* que Bakunin defiende, que hemos comparado con la de los primeros filósofos griegos, ¿no supondrá también, como en éstos, la identificación de la naturaleza (*physis*) con la divinidad o lo divino (*theion*)? El mismo Bakunin, cuando quiere examinar históricamente el origen y la naturaleza de la divinidad, se plantea esta pregunta: «El gran todo de la religión panteísta, ¿no es absolutamente el mismo ser único que hemos llamado la naturaleza universal?» Y a tal pregunta responde con una distinción: Sí, en cuanto a su objeto formal. O, en sus propias palabras: «Sí, porque ambos sistemas, el de la religión panteísta y el sistema científico y positivista, abarcan el mismo universo. No, porque lo abarcan de una manera diferente».

Y para explicar cuál es esta manera, comienza por definir, o mejor dicho, por describir lo que entiende por «método científico». Este método, según él, es el que va de las partes al todo y de los hechos a las ideas, las cuales no son sino el reflejo de las relaciones entre las cosas (o los fenómenos).

La práctica de este método tropieza con serios obstáculos puesto que el hombre no llega a la ciencia sino después de haber pasado por la teología y la metafísica. Y éstas le dejan un lastre de ideas abstractas, de especulaciones trascendentes, de juegos de palabras y de demostraciones vanas.

La influencia del positivismo y especialmente de Comte sobre Bakunin se hace aquí más clara que en ninguna otra parte. Comte, en efecto, en la primera lección de su *Cours de Philosophie positive*, formula su famosa «ley de los tres estados», que bien puede decirse constituye el fundamento de todo su siste-

ma positivista. En realidad, ya en su primer trabajo, el *Opusculé fondamentale*, de 1822, había enunciado clara aunque sucintamente su contenido esencial y más tarde, en sus *Discours sur l'esprit positive*, de 1844, y en otras muchas ocasiones, vuelve a exponerla. Y a decir verdad, la idea había sido de algún modo expresada también por Turgot y, sobre todo, por el propio maestro de Comte, Saint-Simon.

Según Comte, se trata de una ley general que regula el progreso de todo el espíritu humano y consiste en que cada una de las ideas básicas atraviesa por tres estados (états) sucesivos: 1) *el teológico* (o fantástico), 2) *el metafísico* (o abstracto) y 3) *el científico* (o positivo). Se trata de tres métodos de pensamiento y de tres clases o sistemas de filosofía, pero al mismo tiempo de tres etapas sucesivas de la evolución tanto del individuo como de la humanidad (niñez, adolescencia, edad adulta).

Siguiendo fielmente esta ley de los tres estados, dice Bakunin: «El hombre, en otro tiempo teólogo y metafísico, pero cansado de la teología y la metafísica, a causa de la esterilidad de sus resultados en teoría y a causa de sus consecuencias tan funestas en la práctica, lleva naturalmente todas esas ideas a la ciencia, pero las lleva, no cual principios ciertos y que deben, como tales, servirle de punto de partida: las lleva como cuestiones que la ciencia debe resolver. Ha llegado a la ciencia precisamente porque él mismo ha comenzado a ponerlas en tela de juicio. Y duda de ellas porque una larga experiencia de la teología y de la metafísica, que han creado esas ideas, le ha demostrado que ni una ni otra ofrecen garantía seria alguna de la realidad de sus creaciones. Lo que él pone en duda y lo que rechaza ante todo, no son tanto esas creaciones, esas ideas, como los métodos, las vías y métodos por los cuales la teología y la metafísica las han creado. Rechaza el sistema de las revelaciones y la creencia en el absurdo porque es absurdo (*Credo quia absurdum*, Tertuliano) de los teólogos, y no quiere dejar-

se imponer nada por el despotismo de los teólogos, de los sacerdotes y por las hogueras de la Inquisición. Rechaza la metafísica, precisamente y sobre todo porque, habiendo aceptado sin crítica alguna, o con una crítica ilusoria, en exceso complaciente y fácil, las creaciones, las ideas fundamentales de la teología —las del universo, de Dios y del alma o de un espíritu separado de la materia— ha constituido sobre esos datos sus sistemas y porque, tomando lo absurdo por punto de partida, necesariamente y siempre concluyó en el absurdo. Por tanto, lo que el hombre busca, ante todo, al salir de la teología y de la metafísica, es un método verdaderamente científico, un método que le dé antes que nada, una completa certidumbre de la realidad de las cosas sobre las cuales razona».

¿Y qué medio tiene el hombre para lograr esta certidumbre de la realidad de las cosas? Únicamente la experiencia directa, sin supuestos ni intermediarios, del espíritu o de la fantasía.

Sin embargo, a diferencia del empirismo clásico, Bakunin insiste en que la experiencia que sirve de base a la ciencia no es la de un solo hombre sino la experiencia colectiva de la humanidad. Ningún individuo, por genial que sea, puede haber visto y experimentado todo. Por otra parte, si la ciencia se constituyera con las experiencias de cada hombre, habría tantas ciencias como individuos y cada una nacería y moriría con el individuo. De acuerdo con la concepción eminentemente social de la ciencia que inicia Saint-Simon, el maestro de Comte, Bakunin, dice: «La ciencia, tiene, pues, por base la experiencia colectiva, no sólo de todos los hombres contemporáneos, sino también de todas las generaciones pasadas».

Esa experiencia supone, sin embargo una continua y vigilante crítica. Sólo acoge el testimonio de los hombres con mentalidad científica (que han superado los prejuicios de la teología y la metafísica) y con espíritu veraz e inquisitivo. Y consiste en la comparación de tal testimonio con la experiencia perso-

nal de cada uno, de manera que si concuerda será aceptado y en caso contrario se rechazará. La experiencia personal de cada uno consiste «en el testimonio de los sentidos dirigidos por la inteligencia». He aquí, pues, el criterio de verdad según lo entiende Bakunin: «No acepto por mi cuenta nada que no haya encontrado materialmente, visto, oído, y, en caso de necesidad, palpado con mis dedos. Ese es, para mí, personalmente, el único medio que me permite asegurarme de la realidad de una cosa. Y sólo tengo confianza en el testimonio de aquellos que proceden absolutamente del mismo modo».

La ciencia constituida así por un conjunto de experiencias personales, coordinadas y sometidas a la mutua crítica, tiene, según Bakunin, una base eminentemente democrática. Más aún, se diría que viene a ser el arquetipo de esa sociabilidad socialista y libertaria que propone como meta de la revolución y de la historia.

El primer paso de la ciencia consiste, pues, en comprobar empíricamente la realidad de una cosa, esto es, su existencia; *el segundo*, en descubrir, también mediante la experiencia sensorial, todas sus propiedades, lo cual equivale a decir, «todas sus relaciones tanto inmediatas como indirectas, con otras cosas existentes» o, lo que es igual, «a determinar los diferentes modos de su acción real sobre todo cuanto queda fuera de ella». Resumiendo ambos pasos, puede, pues, decirse que: «Comprender un fenómeno o un hecho es descubrir y comprobar las fases sucesivas de su desenvolvimiento real, es reconocer su *ley natural*».

Cuando se establece la realidad de un hecho (o se formula una ley) se hace absolutamente necesaria para la ciencia la precisa indicación del método seguido, a fin de que todos puedan volver a establecerlo o a formularlo, o, en caso contrario, a negarlo o a rectificarlo. Este carácter crítico, público y abierto de la investigación científica es lo que mejor muestra, en la

mente de Bakunin, su diametral oposición a la religión y a la fe, y, por tanto, su carácter esencialmente libertario. Bakunin no se limita a invocar los resultados de la ciencia para combatir el dogma religioso, como harán muchas veces sus sucesores y divulgadores, sino que subraya ante todo el carácter antidogmático del método científico: «Nada es tan antipático para la ciencia como la fe, y la crítica no ha dicho nunca su última palabra. Ella sola, representante del gran principio de la rebelión en la ciencia, es la guardiana severa e incorruptible de la verdad».

A través de los siglos, se constituye paulatinamente un sistema de leyes o verdades por todos reconocidas, el cual viene a ser otra base o punto de partida para la ciencia, esto es, para las nuevas investigaciones que lo complementan y desarrollan.

La unidad de la ciencia se funda, para Bakunin, en la unidad del espíritu del género humano. Esta se funda, a su vez, en la unidad del mundo. El conocimiento es uno, porque una es la realidad. «El mundo, a pesar de la infinita diversidad de los seres que lo componen, es uno. El espíritu humano que, habiéndolo tomado por objeto, se esfuerza por reconocerlo y comprenderlo, es uno o idéntico también, a pesar de la innumerable cantidad de seres humanos diversos, presentes y pasados, por los cuales es representado. Esta identidad es probada por este hecho incontestable: que siempre que un hombre piensa, cualesquiera por lo demás que sean sus ambientes, su naturaleza, su raza, su posición social, y el grado de su desenvolvimiento intelectual y moral, y aun cuando divague y fantasee, su pensamiento se desenvuelve invariablemente según las mismas leyes; y es eso, precisamente, lo que, en la inmensa diversidad de las edades, de los climas, de las razas, de las naciones, de las posiciones sociales, y de las naturalezas individuales, constituye la gran unidad del género humano. Por consiguiente, la ciencia, que no es otra cosa que el conocimiento y

la comprensión del mundo por el espíritu humano, debe ser una también».

Pero la ciencia que es *una* porque *uno* es el mundo, es también *infinita* porque *infinita* es la naturaleza. Exige, por consiguiente, la abstracción y la generalización, pero éstas deber ser de un género muy distinto del de las abstracciones metafísicas y teológicas.

En efecto, si se pretendiera llegar a la generalidad prescindiendo en absoluto de lo particular, se reincidiría en la teología o en la metafísica, «porque la generalidad científica se distingue, precisamente, de las generalidades metafísicas y teológicas por esto: que se establece, no como esas dos últimas, por la abstracción que se hace de todos los detalles, sino al contrario y únicamente, por la coordinación de los detalles».

Metafísica y teología constituyen sistemas cerrados, mientras la ciencia es un sistema abierto, porque es siempre inacabado. Las unas son abstractas; la otra concreta; un solo hombre puede abarcar las primeras; la última no puede ser abarcada nunca por ningún individuo ni por la humanidad total: «La gran unidad científica es concreta: es la unidad en la infinita diversidad; la unidad teológica y metafísica es abstracta: es la unidad en el vacío. Para abarcar la unidad en toda su realidad infinita, sería preciso poder conocer en detalle todos los seres cuyas relaciones naturales, directas e indirectas, constituyen el universo, lo que sobrepasa evidentemente las facultades de un hombre, de una generación, de la humanidad entera».

No puede negarse que en Bakunin encuentra el aspecto escéptico del positivismo (que en su época se manifiesta en el *Ignoramus et ignorabimus* de Dubois-Reymond) una resonancia mayor que en Kropotkin y otros pensadores anarquistas de las siguientes generaciones, un tanto embriagados de cientificismo. Bakunin advierte que, al pretender abarcar la universalidad de la ciencia, «el hombre se detiene aplastado por lo

infinitamente grande», y que al dirigirse a los detalles, «encuentra otro límite: lo infinitamente pequeño». Por otra parte, sus sentidos, único medio con que cuenta para reconocer la realidad, no abarcan sino una parte infinitamente pequeña del universo. Mientras la teología y la metafísica pretenden suplir la ignorancia humana con sus divagaciones, la ciencia confiesa honestamente su limitación.

Por eso, la ciencia universal constituye, según Bakunin, un ideal que el hombre jamás alcanzará: su saber real no podrá extenderse más que a las estrellas visibles y sobre todo a nuestro planeta y al sistema solar. Pero, aún dentro de tan estrechos límites, la ciencia resulta demasiado grande para ser abarcada por un individuo o por una generación. Este hecho ha originado la división de la ciencia, que en sí misma es una e indivisible, en diversas ciencias particulares.

La división se justifica además por el hecho de que corresponde a las diferentes regiones de la realidad y a los varios puntos de vista desde los cuales se puede abordar, esto es, o lo que podría llamarse, con la terminología de la lógica clásica, los objetos materiales y formales. A grandes rasgos podría decirse que la división que da Bakunin corresponde a la de Comte, aunque no coincida exactamente con ella. En efecto, para nuestro pensador, la ciencia real se divide en: 1) matemáticas; 2) mecánica; 3) astronomía; 4) física; 5) química; 6) geología; 7) biología; 8) sociología; 9) historia. Como en Comte, no se incluye aquí la psicología, sin duda porque Bakunin opina, como aquél, que tal ciencia es, en parte, dominio de la biología, y, en parte, de la sociología. En cambio, entre las matemáticas y la astronomía se añade la mecánica, que Comte hacía entrar en la segunda; entre la química y la biología se pone la geología, que el fundador del positivismo reducía sin duda a la primera de ellas; y, finalmente, después de la sociología, que era para Comte la culminación y, en cierto modo, el compendio de

todas las ciencias, Bakunin coloca quizás como una reminiscencia de su formación hegeliana, la historia del desenvolvimiento de la humanidad. De todos modos, Bakunin conserva de Comte el criterio lógico de la división o clasificación de las ciencias, que puede sintetizarse así: desde el saber de máxima extensión y mínima comprensión (matemáticas) al saber de mínima extensión y máxima comprensión (historia). El orden lógico coincide para Comte con el cronológico o histórico, con lo cual se acerca a Hegel.

Mientras, por una parte, Bakunin señala el hecho de que cada ciencia ha desarrollado en el curso de su formación histórica un método específico, por otra acentúa la idea de que todos los diferentes métodos tienen un fundamento único, que es la comprobación de las cosas y de los fenómenos mediante la experiencia sensorial, y una meta común, que es la edificación de la ciencia universal, la comprensión de la unidad real del Universo y, en fin, la reedificación mental del Gran Todo. En Bakunin, el positivismo choca con el viejo idealismo y Comte se enfrenta con Hegel. El objetivo señalado contradice, en efecto, como el propio Bakunin reconoce, la limitación del espíritu humano, pero al mismo tiempo, según añade en seguida, el hombre no puede renunciar ni renunciará jamás a él. Escribe, por eso: «Augusto Comte y sus discípulos podrán predicarnos la resignación y la moderación, el hombre no se moderará ni se resignará nunca. Esta contradicción está en la naturaleza de nuestro espíritu: armado con esa formidable potencia de abstracción, no reconoce ni reconocerá nunca ningún límite a su curiosidad imperiosa y apasionada, ávida de saber y de abarcarlo todo».

La limitación que le es impuesta por la naturaleza es precisamente lo que mueve al hombre a lanzarse siempre más allá. Desde un punto de vista anarquista, Bakunin justifica no la metafísica, pero sí el impulso que la genera; desde ese punto

de vista no deja de experimentar un sentimiento de repulsa frente a la oposición epistemológicamente «moderada» de Comte. Pretende, en realidad, edificar una anti-teología y para eso no le basta obviamente el cauto fenomenismo de Comte. Escribe, en efecto: «Bajo este aspecto el buen Dios de *La Biblia* se ha mostrado mucho más clarividente que Augusto Comte y los positivistas, sus discípulos: habiendo querido, sin duda, que el hombre comiese del fruto prohibido, le prohibió comerlo. Esa falta de moderación, esa desobediencia, esa revuelta del espíritu humano contra todo límite impuesto, sea en nombre del buen Dios, sea en nombre de la ciencia, constituyen su honor, el secreto de su poder y de su libertad. Es al buscar lo imposible como el hombre ha realizado siempre y reconocido lo posible, y los que están prudentemente limitados a lo que les parece posible no han avanzado nunca un solo paso. Por lo demás, en presencia de la inmensa carrera recorrida por el espíritu humano durante los mil años poco más o menos conocidos por la Historia, ¿quién se atrevería a decir lo que dentro de tres, cinco, diez mil otros años será posible o imposible?».

Responde a esta misma inquietud de Bakunin el máximo representante del positivismo inglés, Herbert Spencer, cuando pone como meta nunca alcanzada ni alcanzable la realidad absoluta que denomina lo Incognoscible. Pero el propio Augusto Comte demuestra en su último periodo, según Bakunin, que la tendencia hacia lo desconocido y lo infinito es de tal modo irresistible para el espíritu humano que cuando se le cierra el camino de la ciencia, necesariamente busca el de la religión. Comte «dio fin a su gran carrera filosófica, como se sabe, por la elaboración de un sistema *positivo* muy místico», es decir, acabó por convertirse en fundador y patriarca de una nueva religión de la humanidad. Esto significa que cualesquiera hayan sido las causas accidentales que lo llevaron a ello, su filosofía positiva abre, para Bakunin, la puerta del misticismo.

El argumento principal que emplea para demostrar esta tesis se basa en el hecho de que dicha filosofía no se ha declarado abiertamente atea, siendo así que el ateísmo está en todo su sistema. En efecto, tal sistema, que es el de la ciencia, se basa en la inmanencia de las leyes de la naturaleza, lo cual excluye la existencia de Dios, del mismo modo que la existencia de Dios excluiría la posibilidad de la ciencia. Para Bakunin, la única razón que puede explicar la actitud reticente y neutral de los positivistas frente al problema de la existencia de Dios es de carácter político: «Por una parte, no quieren ponerse a mal con los gobiernos ni con el idealismo hipócrita de las clases gobernantes, que con mucha razón consideran el ateísmo y el materialismo como poderosos instrumentos revolucionarios de destrucción, muy peligrosos para el orden actual de cosas. Quizás gracias a ese silencio prudente y a esa posición equívoca adoptados por la filosofía positiva, ha podido ésta introducirse en Inglaterra, país donde la hipocresía religiosa continúa siendo todavía una potencia social y donde el ateísmo es considerado como un crimen de lesa sociedad».

Por otra parte, el positivismo no constituye solamente una teoría o una filosofía, sino que es también una secta política y religiosa. Augusto Comte está convencido de que casi todos los hombres son incapaces de gobernarse por sí mismos, no porque la ignorancia y la falta de cultura les haya impedido adquirir el hábito de pensar, sino porque así están biológicamente constituidos. De ello se deduce que no están destinados a disfrutar de libertad, lo cual los conduciría a una anarquía lamentable, y que tienen necesidad de ser mandados y regidos. Afortunadamente, siempre hay algunos que han sido hechos por la naturaleza para mandar a la vil multitud y de someterla a una saludable disciplina, tanto en el orden material como en el espiritual. Hasta el Renacimiento y la Revolución Francesa estos sectores de la humanidad se encontraban sobre todo en la Igle-

sia, hacia la cual siente Comte tanta admiración como inquina profesa a la sociedad democrática. En el futuro, el papel de guías espirituales y jefes temporales le corresponderá a los sabios o científicos, los cuales impondrán una nueva y severa disciplina al desordenado género humano.

Frente a tales ideas y aspiraciones políticas concluye con razón Bakunin: «Los positivistas, como se ve, son hombres *comme il faut*, y no rompedridios. Detestan las revoluciones y los revolucionarios. No quieren destruir nada y, seguros de que llegará su hora, esperan pacientemente que las cosas y los hombres que les son contrarios se destruyan a sí mismos».

Bakunin no puede admitir, evidentemente, las pretensiones hegemónicas de los positivistas ni la idea del gobierno de los sabios. Esta idea o, por mejor decir, este ideal no constituye sino una prolongación del ideal platónico del gobierno de los filósofos que, varias veces retomado en el curso de los siglos (por Campanella en su *Ciudad del Sol*, por Bacon en su *Nueva Atlántida*, etc.), llega a ser con Comte, con Taine y con Renan, una sacralización política de la nueva ciencia experimental moderna, que tantos éxitos ha cosechado ya en la tarea de explicar y domeñar la naturaleza. Pero no por nada, Taine y Renan han sido incluidos por historiadores como Nolte entre los inmediatos predecesores ideológicos del fascismo. Y no por nada considera Bakunin que el gobierno de los sabios constituiría la más odiosa y opresiva de las dictaduras. Para él, pues, «sólo la ciencia, no los sabios, ni los sacerdotes están llamados a dirigir (el mundo)».

Cualquiera que conozca, por lo demás, las ideas sociales y políticas de Comte, podrá advertir de inmediato cuánto difieren éstas de las de Bakunin. Comte es, en general, enemigo de todas las libertades individuales, que considera contrarias al acatamiento debido a las leyes y al orden establecido. No sólo ve con desconfianza las exigencias liberales de un derecho de

crítica y de palabra sino que, más todavía, llega a negar el concepto mismo de *derecho*, en cuanto se refiere a los individuos. Cree que tal concepto constituye un residuo de superadas doctrinas metafísicas y teológicas, y en el *Sistema de Política Positiva* afirma que la política universal va sustituyendo poco a poco los derechos por los deberes, de tal modo que, una vez plenamente establecido el estado positivo, la noción misma de *derecho* ha de ser enteramente olvidada. Es evidente que Comte entiende el carácter originariamente social del hombre como plena subordinación del individuo no sólo a la sociedad sino también al Estado.

Mientras Bakunin ataca la institución de la familia y el tradicional sometimiento de la mujer, Comte considera a la familia como el fundamento de toda sociabilidad y como la unidad primera de la convivencia humana, y afirma que la misma se basa en la «subordinación de los sexos» (Cfr. *Cours de philosophie positive*, lec. 50).

Comte considera que la autoridad constituye la función social fundamental, en cuanto a ella le corresponde la organización de la sociedad y en cuanto sólo ella es capaz de evitar el conflicto de intereses e ideas y unificar el esfuerzo de los individuos. Demasiado claro está lo que Bakunin piensa acerca de la autoridad, ya sea temporal, ya espiritual.

Comte entiende, en fin, que la religión es un componente imprescindible de la sociedad, no porque, como decían los teólogos, vincule a la humanidad con la divinidad, sino porque, como indica la sociología, une a los hombres entre sí. Bakunin considera la religión, según vimos, como la expresión intelectual de la sociedad dividida en clases y del Estado con su permanente división entre gobernantes (creador) y gobernados (criaturas).

Sin embargo, Bakunin va tal vez demasiado lejos cuando exige a los positivistas una franca y abierta profesión de ateísmo.

En efecto, Comte es un fenomenista, un continuador de Hume. Para él, sólo son científicamente cognoscibles los fenómenos y las relaciones que entre ellos pueden establecerse. Las únicas fuentes de conocimientos son los sentidos mediante los cuales se captan los hechos de la realidad natural y social y la razón, cuya función se limita a relacionar los hechos entre sí. Y es evidente que los sentidos y la razón así entendida no son capaces de afirmar ni de negar nada acerca del Ser absoluto y de la Causa primera.

Bakunin se queja: «Los positivistas no han negado nunca directamente la posibilidad de la existencia de Dios; no han dicho nunca con los materialistas, de quienes rechazan la peligrosa y revolucionaria solidaridad: No hay Dios y su existencia es absolutamente imposible, porque es incompatible, desde el punto de vista moral, con la inmanencia o, para hablar más claramente aún, con la existencia de la justicia y, desde el punto de vista material, con la inmanencia o la existencia de las leyes naturales o de un orden cualquiera en el mundo; incompatible, pues, incluso con la existencia del mundo».

Bakunin, como se ve, da por sentadas la inmanencia y una determinada concepción de la justicia que supone la negación de toda voluntad trascendente y, en general, de todo factor extra o supra mundano, así como la existencia de leyes cósmicas que no han surgido de la decisión o el arbitrio de ningún legislador sino que constituyen el modo de funcionar propio de la materia. Y, como dice muy bien, esto implica la negación de Dios y es el punto de partida del materialismo, pero es claro que, en la medida en que el materialismo hace afirmaciones sobre el orden y la constitución última de la realidad, está haciendo afirmaciones metafísicas. Tales afirmaciones configuran, sin duda, una metafísica atea, que en determinados momentos (inclusive en el propio Bakunin) tiene un matiz panteísta,

aun cuando este calificativo sea explícitamente negado y rechazado junto con toda «metafísica».

Bakunin dice que tal concepción (el ateísmo) es una «verdad negativa», pero lo cierto es que su negación de Dios sólo se hace a partir de una determinada manera de concebir el mundo y el hombre. Es por eso precisamente que, «armados con esa negación irresistible e irrefutable, los materialistas están asegurados contra la vuelta de todos los fantasmas divinos, antiguos y nuevos». No pueden aceptar, como Spencer propone, «una alianza con un incognoscible religioso cualquiera», porque, para ellos, el fondo último y real de todas las cosas, la materia, es algo cognoscible y, mal que les pese, en cierto modo, divino.

Bakunin tiene razón sin duda cuando sostiene que los positivistas son conservadores y que no desean ninguna revolución ni quieren disgustarse con la burguesía y con los gobiernos. En lo que no tiene razón es en su exigencia de que se declaren ateos, porque esto equivale a pedirles que se hagan *materialistas* y dejen de ser lo que son, es decir, *positivistas*.

Señala con razón la coincidencia entre el agnosticismo de éstos y la teología negativa, la cual se advierte con toda claridad ya en los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume. Los teólogos infieren de la imposibilidad de saber nada sobre Dios con nuestra limitada razón la necesidad de la revelación; Comte llega, al final de su vida, a la religión de la humanidad. Los materialistas, que no son teólogos ni positivistas, pero sí metafísicos, coinciden con éstos en la posibilidad de determinar de algún modo la naturaleza de lo absoluto, aunque no quieran admitir este término y se nieguen a identificar la materia o la Naturaleza con el Ser incondicionado. Por eso Bakunin ataca a Littré, continuador de Comte, quien afirma que «el origen y la esencia de la materia no son inaccesibles». Tales palabras implican, según él, la posibilidad de que la materia haya tenido

un origen y esto, a su vez, implica la posibilidad de la existencia de Dios. Pero para él como materialista, tales posibilidades han de quedar definitivamente excluidas ante la certeza de que la materia es eterna y no engendrada (es decir, absoluta). Dice, en efecto: «Para los materialistas, la materia, o más bien el conjunto universal de las cosas pasadas, presentes y del porvenir, no tienen origen ni en el tiempo, ni en una idea panteísta, ni en otro género cualquiera de absoluto. El universo, es decir el conjunto de todas estas cosas, con todas sus propiedades que, siéndoles inherentes y formando propiamente su esencia, determinan las leyes de su movimiento y de su desenvolvimiento, y son sucesivamente los efectos y las causas de esa cantidad infinita de acciones y de reacciones parciales cuya totalidad constituye la acción, la solidaridad y la causalidad universales; ese universo, esa eterna y universal transformación siempre reproducida por esa infinidad de transformaciones parciales que se producen en su seno, ese ser *absoluto y único*, no puede tener ni comienzo ni fin».

He aquí, pues, una concepción metafísica, que se opone al fenomenismo y el agnosticismo positivista; una concepción del ser *absoluto y único* como materia. Por otra parte, Bakunin protesta (allí mismo, en una nota) porque los positivistas se rebelan contra las abstracciones metafísicas y al mismo tiempo las utilizan (con gran detrimento de la positividad de la ciencia), al hablar de la «materia que representa algo absoluto, uniforme y único, una especie de substratum universal de todas las cosas determinadas, relativas y realmente existentes».

Bakunin pretende que Littré afirme: «La causa primera no ha existido nunca, no ha podido existir». Ahora bien, ésta es una afirmación metafísica, porque significa que la causa primera no es el espíritu que origina la materia, pero significa también que la materia tiene en sí la razón de su existencia y, en tal sentido, es, como diría Spinoza, «causa sui».

Es verdad que Bakunin, con el fin de evitar una recaída en la metafísica, insiste en «que las causas no tienen una existencia ideal, separada, que no son nada fuera de las cosas reales, que no son nada más que cosas». Es cierto que contrapone su concepción imanentista de la causalidad a lo que considera la concepción trascendente y «gubernamental» de los positivistas: «Las cosas no obedecen a leyes generales, como se complacen en decir los positivistas, cuyo gubernamentalismo doctrinario busca un apoyo natural en esta falsa expresión. Las cosas consideradas en su conjunto no obedecen a esas leyes, porque fuera de ellas no hay nadie ni nada que pueda dictarlas e imponerlas. Fuera de ellas, esas leyes no existen ni como abstracción ni como idea, porque todas las ideas no son más que la comprobación y la explicación de un hecho existente, y es preciso, para que se tenga idea de una ley cualquiera, que haya existido el hecho primero. Por otra parte, sabemos que todas las ideas, incluso las de las leyes naturales, sólo se producen y existen como ideas, en esta tierra, en el cerebro humano». Pero el hecho de que las leyes y las causas sean concebidas, según lo hace Bakunin, como existentes sólo en el conjunto de las cosas y como constitutivos de la propia esencia de las mismas, no significa prescindir de la metafísica, si por metafísica se entiende, de acuerdo con Aristóteles, «la ciencia del ser en cuanto ser». Todo el equívoco proviene, en realidad, de que Bakunin sólo llama «metafísica» al dualismo, al espiritualismo y al idealismo, como si no pudiera hacer una concepción monista y materialista de la realidad última, que merece el nombre de «metafísica» igual que las anteriores. Bakunin parece a veces darse cuenta de esto y, contradiciendo otras expresiones suyas (como las ya citadas en que se refiere a la materia como un ser absoluto y único), sostiene que «la materia misma, tomada en esa generalidad abstracta, es un fantasma creado por el espíritu humano, como tantos otros fantasmas, por ejemplo el del

espíritu universal, que no es ni más ni menos real, ni más ni menos racional que la materia universal».

Se niega a admitir un absoluto incognoscible, un fondo de la realidad que quede más allá de la percepción sensorial y de las inferencias que, a partir de éstas, se hacen. El límite que fija al conocimiento de la realidad no es un límite metafísico (como el que admiten los positivistas, Littré, Spencer, etc.), sino un límite real y completamente natural, que surge de la finitud de nuestra capacidad sensorial «no conocemos probablemente, más que la menor parte de los cuerpos simples que constituyen la materia»; «es probable también que muchos de los elementos que consideramos como cuerpos simples se descompongan en nuevos elementos que nos son desconocidos todavía»; más aún, «ignoraremos siempre una infinidad de otros elementos simples, que probablemente constituyen el conjunto material de esa infinidad de mundos, para nosotros eternamente desconocidos y que llenan la inmensidad del espacio». Pero no hay nada que, en principio, escape a los sentidos y a la razón, esto es, a la ciencia.

Ahora bien, esto equivale a decir que no hay sino materia y que la materia es la realidad única y última. He aquí por qué Bakunin considera que, gracias a la ciencia, «el buen Dios, lo absoluto, es expulsado del universo, lo mismo que de nuestro globo terrestre». Una afirmación de este tipo sólo la puede hacer la metafísica.

La prudencia positivista es, para él, moderación contrarrevolucionaria. La revolución necesita fundarse en un conocimiento cierto de la realidad última del mundo y del hombre, aunque tal conocimiento sea, por razón de la debilidad de nuestros instrumentos cognoscitivos, limitado y parcial en los detalles.

He aquí cómo intenta fundar Bakunin su materialismo, esto es, su metafísica naturalista, contra el positivismo: «Desde el

momento que el universo nos es accesible, aunque sea en una medida infinitamente pequeña, debe tener una naturaleza semejante a la de nuestro mundo conocido. Su inaccesibilidad no es causada por *una diferencia de naturaleza*, sino por el extremo alejamiento natural de esos mundos, que hace imposible la observación de sus fenómenos. Materialmente desalojados de nuestro globo terrestre, son también tan exclusivamente materiales como este último. Materiales y materialmente iluminados por nuestro sistema solar, esa infinidad de mundos desconocidos se encuentran necesariamente entre ellos y con él en relaciones incesantes de acción y de reacción mutua. Nacen, existen, perecen y se transforman sucesivamente en el seno de la causalidad infinitamente universal, como ha nacido, como existe y como perecerá ciertamente tarde o temprano nuestro mundo solar, y las leyes fundamentales de esta génesis o de esta transformación material deben ser las mismas modificadas, sin duda, según las infinitas circunstancias que diferencian probablemente el desenvolvimiento de cada mundo tomado aparte. Pero la naturaleza de esas leyes y de su desenvolvimiento debe ser idéntica, a causa de esa acción y reacción incesantes que se efectúa durante la eternidad entre ellas. De suerte que, sin tener necesidad de franquear los espacios infranqueables, podemos estudiar las leyes universales de los mundos en nuestro sistema solar. Por consiguiente, al estudiar y reconocer las leyes de la tierra podemos tener la certidumbre de estudiar al mismo tiempo y de reconocer las leyes del universo». Bakunin cree que es anti-metafísico porque rechaza la noción de «naturaleza íntima o ser íntimo de las cosas» de Littré y de «cosa en sí» (*das Ding an sich*) de Kant. Pero, al hacerlo, está diciendo que el ser íntimo de la Naturaleza y la cosa en sí no son sino el ser aparente y el fenómeno, con lo cual retorna, como otras veces, a Hegel. Dice, en efecto: «Si los positivistas franceses hubieran querido tomar en consideración la

crítica preciosa que Hegel, en su *Lógica* —que es ciertamente uno de los libros más profundos que se han escrito en nuestro siglo— ha hecho de todas estas antinomias kantianas, se habrían forjado el juicio conveniente sobre esa pretendida imposibilidad para reconocer la naturaleza íntima de las cosas. Habrían comprendido que ninguna cosa puede tener realmente en su interior una naturaleza que no se manifieste en su exterior, o como dice Goethe, en respuesta a no sé qué poeta alemán que ha pretendido que «ningún espíritu creado podría penetrar hasta el interior de la naturaleza» (*In's Inere der Natur dringt kein erschaffene Geinst*):

Schon zwanzig Jahre hor'ich's wiederholen,
Und fluche drauf, aber versttholen.
Natur hat weder Kern noch Schale;
Alles ist sie auf einem Male.

(Hace ya veinte años que oigo repetir la misma cosa, y que la vitupero, aunque en secreto. La Naturaleza no tiene núcleo ni corteza; es todo a la vez).

Es claro, por otra parte, que la lógica de Hegel no sólo supone una ontología sino que también es una lógica metafísica.

En definitiva, Bakunin tiene como supremo interés «el de la exclusión real y completa, el de la destrucción final del absoluto, que, esta vez, no se contenta solamente con pasarse como un fantasma lamentable sobre los confines de nuestro mundo visible, en la inmensidad infinita del espacio, sino que, animado por la metafísica completamente kantiana de los positivistas, quiere introducirse simuladamente en el fondo de todas las cosas conocidas, de nosotros mismos, y plantar su bandera en el propio seno de nuestro mundo terrestre». Pero no logra hacerlo sin poner en su lugar un nuevo absoluto, que es la materia, y sin restaurar, dentro de patrones materialistas, la metafísica post-kantiana de Hegel.

¿Y qué mejor prueba de ello que el hecho de que Bakunin se queje del fenomenismo de los positivistas y de su renuncia a preguntarse sobre el último porqué de las cosas? Para él, sigue siendo verdad que todo lo real es racional, esto es, cognoscible. A quien pregunte por el origen y la esencia de la materia no se le debe contestar ambiguamente como hacen los positivistas, que eso nos es inaccesible: Bakunin les responderá que el universo (y la materia que lo constituye) es eterno e increado. Excluye así, ciertamente, la idea de un Dios o Espíritu creador y el dualismo consiguiente (Dios-Mundo), pero al precio de considerar al Universo y a la materia como un absoluto (esto es, como algo eterno, increado, incondicionado, razón última de todo ser y todo devenir).

He aquí su raciocinio: «En esa idea de un Dios creador, hay esta contradicción: que toda creación, idea y hecho tomados a la experiencia humana, supone una época determinada en el tiempo, mientras que la idea de Dios implica la eternidad: de donde resulta un absurdo evidente. El mismo razonamiento se aplica también a la idea de un Dios ordenador y legislador de los mundos. En una palabra, la idea de Dios no soporta la menor crítica. Pero, al caer Dios, ¿qué queda? *La eternidad del universo infinito*».

No se le escapa a Bakunin que sus afirmaciones son absolutas y versan sobre el absoluto, aunque, igual que Marx y los marxistas, siga abominando de la «metafísica». Añade, en efecto: «He ahí, pues, una verdad concerniente al absoluto y que lleva, sin embargo, el carácter de una certidumbre absoluta: *El universo es eterno y no ha sido creado por nadie*. Esta verdad es muy importante para nosotros, porque reduce a la nada, de una vez para siempre, la cuestión del origen de la materia universal, que el señor Littré halla tan difícil de resolver y destruye en su raíz la idea de un ser espiritual absoluto preexistente y coexistente, la idea de un Dios».

Más aún, Bakunin, dando un paso más en el conocimiento de lo absoluto, sostiene «con una absoluta evidencia» la siguiente tesis: «la organización del universo o de la materia universal en mundos separados es tan eterna como su ser».

Por otra parte, el «encadenamiento infinito de acciones y reacciones perpetuas constituye la real unidad del universo infinito», aunque esta unidad universal «no existe en su plenitud infinita, como unidad concreta y real» para nadie más que para la conciencia del hombre. Aquí Comte sigue pesando mucho sobre el pensamiento de Bakunin.

Es interesante observar, por otra parte, que Bakunin, quien reacciona tanto contra el programa socio-político conservador de los positivistas (y, sin duda, con plena razón) «como contra su metafísica kantiana» de lo incognoscible (aunque a partir de otra metafísica materialista, y, en cierta medida, hegeliana), queda atrapado por la timidez epistemológica de Comte cuando sostiene que el problema del origen del sistema solar debe considerarse como un problema insoluble. Sabido es que el fundador del positivismo se oponía tanto al cálculo de probabilidades como a la astrofísica, tanto al atomismo como a la psicología introspectiva, tanto a la citología como a la astronomía estelar y no quería saber nada con Laplace y sus hipótesis cosmogónicas¹.

¹ Las citas de Bakunin han sido tomadas de *Obras completas*, Madrid, 1979, Tomo 3, p. 242 y ss.

ORIGEN Y NATURALEZA DE LA RELIGIÓN

UNO DE LOS TEMAS que más ocupan la pluma de Bakunin durante los últimos doce años de su vida es el de Dios y la religión. Indudablemente es uno de los que más lo apasionan. En este terreno resulta útil una vez más comparar su actitud con la de Marx.

Puede definirse simplemente la actitud de Marx, a este respecto, como «ateísmo»; la de Bakunin, como «antiteísmo» o, según él mismo dice, «antiteologismo». En ambos casos, la negación de Dios y de la religión está vinculada a una concepción materialista del hombre y de la historia, pero en cada uno de ellos se inserta de un modo diferente. Para Marx, la religión es una superestructura de la sociedad de clases, que caducará necesariamente al desaparecer ésta, con la realización del comunismo (ni más ni menos que el gobierno y el Estado propiamente dicho). Para Bakunin, constituye, más bien, una estructura de clases y al Estado en la realidad social, y que actúa y es actuada dialécticamente por esta última. No niega Bakunin, como materialista, que tal estructura mental haya surgido, como reflejo en la mente humana, de la sociedad dividida en clases dominantes y dominadas, en gobernantes y gobernados, pero le atribuye gran autonomía, y no deja de señalar, como dialéctico, que, a su vez, la sociedad dividida es efecto y reflejo de la religión. En la práctica, Bakunin cree en la necesidad de una lucha directa contra la religión, aunque no limite la lucha, como habían hecho los jóvenes hegelianos, a la mera crítica teológica. Marx, en cambio, no considera nunca que la lucha antirreligiosa sea un propósito sustancial del movimiento revolucionario: lo importante es acabar con el capitalismo y

con el predominio de la burguesía; un gobierno de la clase obrera será un paso decisivo hacia el fin de la religión; una sociedad sin propiedad privada y sin clases, será también una sociedad sin dioses y sin sacerdotes.

Donde más directa y profundamente ataca Marx a la religión es en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Allí sostiene que la crítica de la religión, que en Alemania ha llegado ya a su culminación (con Feuerbach, Strauss y la izquierda hegeliana), constituye el punto de partida de cualquier crítica.

La religión es, para Marx, que en esto sigue a Feuerbach (como el propio Bakunin), una proyección fantástica del ser del hombre. Dios no es sino una expresión sublimada de la conciencia humana, creada por la imaginación. Cuando el hombre se da cuenta de que esto es así desaparece la alienación religiosa. En la citada obra, dice Marx: «El hombre que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad. El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosen-timiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo y ya ha vuelto a perderse».

Sin embargo, Marx va más allá de Feuerbach en su crítica de la religión. Detrás de esta proyección fantástica que genera la noción de Dios y de lo sobrenatural, detrás de esta escisión entre lo terreno y lo divino que se produce en la mente del hombre, encuentra un modo de existencia real alienado y falsificado. La religión no es, en realidad, para Marx, sino la expresión fantástica de una sociedad de clases, es decir de una sociedad dividida y alienada, y, al mismo tiempo, un grito de protesta contra ella. Por un lado consuela al oprimido con la

ilusoria bienaventuranza ultraterrena (y, en este sentido, es el opio del pueblo); por otro, constituye una válvula de escape y una manera que aquél tiene para rebelarse, imaginaria e ineficazmente, sin duda, contra la situación que sufre y contra la sociedad. Es claro, pues, que para acabar con la alienación religiosa es preciso luchar ante todo contra la situación social que la produce, esto es, contra la sociedad de clases y, especialmente, contra la sociedad capitalista y burguesa.

Bakunin opina que hay que abolir la religión junto con la sociedad de clases y el Estado; Marx considera que hay que acabar con la sociedad de clases y que tanto el Estado como la religión caerán entonces por su propio peso, como fruta demasiado madura. He aquí por qué Bakunin es un militante, no sólo anticlerical y antieclesial, sino también antiteísta y por qué Marx es simple y llanamente un «ateo».

Es claro, en todo caso, que la religión es algo más importante (aunque sea negativamente importante) para Bakunin que para Marx. El primero la ve como causa, el segundo como efecto; el primero la considera mortal enfermedad, el segundo sólo síntoma. Una explicación psico-sociológica de esto podría hallarse en el hecho de que Marx creció en un medio familiar cuasi-agnóstico, donde la confesión religiosa era un simple expediente para abrirse camino en el terreno de los negocios y en la administración pública, mientras Bakunin, aunque hijo de un padre relativamente liberal, se vio sometido en su niñez, como todo hijo de familia aristocrática rusa, a una educación fundada en la concepción del mundo del cristianismo ortodoxo, la cual incluía una absoluta lealtad al trono y al altar.

Este interés de Bakunin por Dios y la religión ha hecho que algunos comentaristas hablaran de su espíritu religioso y hasta de su misticismo ateo. Ahora bien, si por religiosidad se entiende la búsqueda de lo Absoluto como fundamento del pensamiento y de la vida, es evidente que Bakunin fue siempre pro-

fundamente religioso: su interés juvenil por Fichte, Schelling y Hegel, nos lo muestra persiguiéndolo en el plano de la especulación filosófica y de la pura teoría metafísica; su apasionada lucha por el paneslavismo democrático y por la federación de los pueblos sometidos a los imperios ruso y austriaco en una gran república socialista nos lo revela buscándolo en el plano de la justicia política y de la regeneración cultural y social; el anarquismo de sus últimos años nos lo enseña, en fin, reclamándolo con todas sus fuerzas y su ciclópeo entusiasmo en la construcción de una sociedad sin clases, sin propiedad privada y sin Estado, donde se realice por vez primera en la historia la esencia del hombre, como ecuación de libertad y justicia.

Esta búsqueda de lo absoluto supone, sin embargo, un progresivo alejamiento de la idea tradicional y cristiana de Dios. El primer paso en tal alejamiento —que es por cierto un paso decisivo—, lo da Bakunin al adherir al idealismo absoluto de Fichte y Hegel. Aquí, el panteísmo idealista apenas deja su sitio para la simbología del Dios cristiano.

En un segundo momento, el del nacionalismo democrático y socialista, el Dios de Bakunin parece ser el de los socialistas utópicos. En todo caso, aun cuando se refiera a veces a él como persona, tiene más que ver con el espíritu de la humanidad o con la razón y la justicia ideal en la historia que con el Dios creador y redentor del cristianismo ortodoxo. En el tercero y último momento, lo Absoluto, negado y renegado, sigue identificándose con la Naturaleza o con la materia universal, eterna, infinita, sujeto de todo movimiento y matriz de toda diferenciación. Cualquier teísmo es explícita y radicalmente rechazado; inclusive el panteísmo es repudiado formalmente. Pero, en el fondo, el materialismo de Bakunin, que se opone al fenomenismo positivista, comporta, en general, una concepción monista e hilozoísta que siempre podrá interpretarse como panteísmo naturalista, pese a las protestas del propio Bakunin (y

pese a sus oscilaciones que lo inclinan a veces a un materialismo mecanicista).

Sin embargo, la búsqueda de lo Absoluto se manifiesta en Bakunin sobre todo a través de su acción político-social y de su culto por la revolución y la anarquía. Es la búsqueda perpetua, total, desinteresada, heroica, de una sociedad justa y humana. Pero la construcción de tal sociedad supone la destrucción de la sociedad existente y de todas las formas culturales y los valores que la sustentan. Convencido de que la pasión por la destrucción es también una pasión creativa, Bakunin propone la lucha a muerte contra la religión, que considera como una de las columnas fundamentales de la actual sociedad. Y de esta manera su «anti-teologismo» se convierte en la más importante manifestación de su «religiosidad», siempre que por tal se entienda, como hemos dicho, la búsqueda de lo Absoluto.

En el ya mencionado escrito, *Consideraciones sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, después de afirmar que «no se ha hecho ninguna transformación política y social en el mundo sin que haya sido acompañada y a menudo precedida por un movimiento análogo en las ideas religiosas y filosóficas que dirigen la conciencia, tanto de los individuos como de la sociedad», sostiene «que los sacerdotes de todas las religiones, exceptuados los de los cultos perseguidos, han sido siempre los aliados de la tiranía» y, en un sentido más general, que la «esclavitud intelectual, de cualquier naturaleza que sea, tendrá siempre por corolario la esclavitud política y social».

Según Bakunin, el cristianismo constituye en la época en que él escribe, «el obstáculo más formidable a la emancipación de la sociedad». La mejor prueba de este carácter anti-libertario del cristianismo y de todas las religiones consiste, para él, en el hecho de que los gobernantes protegen «con un visible interés todas las religiones, siempre que esas religiones enseñen, como

por lo demás lo hacen todas, la resignación, la paciencia, la sumisión». Este hecho prueba, a su vez, «cuan necesario es, en interés de los pueblos, que sea combatido y derribado (el culto religioso)». Ello explica su enconada lucha contra Mazzini, en sus últimos años (Cfr. N. Roselli, *Mazzini e Bakunin*, Torino, 1967).

He aquí, pues, el programa que Bakunin traza y propone a sus contemporáneos socialistas y anarquistas: «Al lado de la cuestión, a la vez negativa y positiva, de la emancipación y de la organización del trabajo sobre bases de igualdad económica, al lado de la cuestión exclusivamente negativa de la abolición del poder político y de la liquidación del Estado, la de la destrucción de las ideas y de los cultos religiosos es una de las más urgentes, porque mientras las ideas religiosas no sean radicalmente extirpadas de la imaginación de los pueblos, la completa emancipación popular es imposible».

A pesar de que la ciencia y la filosofía han demostrado ya la unidad del universo o del ser real, la mayoría de los hombres siguen creyendo en la existencia de dos mundos distintos: el espiritual o divino y el material o real. Ahora bien, Bakunin se plantea a este propósito el siguiente problema: «Formando el hombre con la naturaleza universal un solo todo y no siendo más que el producto material de un concurso indefinido de causas materiales, ¿cómo la idea de esa dualidad, la suposición de la existencia de dos mundos opuestos, uno de ellos espiritual, el otro material, ha podido nacer, establecerse y arraigar tan profundamente en la conciencia humana?».

Este problema equivale, en realidad, al problema del origen y la esencia de la religión, y la respuesta que le da Bakunin es la siguiente: «La acción y la reacción incesante del todo sobre cada punto, y de cada punto sobre el todo, constituyen, he dicho, la ley general suprema, y la realidad misma de ese ser único que llamamos el universo y que es siempre, a la vez, productor y producto. Eternamente activo, omnipotente, fuente y

resultante eterna de cuanto es, de cuanto nace, obra, reacciona, después muere en su seno, esa universal solidaridad, esa causalidad mutua, ese proceso eterno de transformaciones reales, tan universales como infinitamente detalladas, y que se producen en el espacio infinito, la naturaleza, ha formado entre una cantidad infinita de otros mundos, nuestra Tierra, con toda la escala de sus seres, desde los más simples elementos químicos, desde las primeras formaciones de la materia con sus propiedades mecánicas y físicas, hasta el hombre. Los reproduce siempre, los desarrolla, los nutre, los conserva; después, cuando llega a su término, y a menudo antes de que llegue, los destruye o, más bien, los transforma en nuevos seres; y entre los seres vivientes no hay uno solo que no lleve en sí sin duda más o menos desarrollado, el sentimiento, la sensación de esa influencia suprema y de *esa dependencia absoluta. Esa sensación y ese sentimiento son lo que constituye el fondo de toda religión*».

Parece coincidir así Bakunin con Schleiermacher, al que no cita pero sin duda conoce, en considerar que la esencia de la religión está constituida por un sentimiento de absoluta dependencia frente al Infinito (*Abhängigkeitsgefühl*). Dice, en efecto, Schleiermacher en su obra *Über die Religion-Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*: «La religión es el sentimiento y la experiencia de lo infinito». Y tal sentimiento y experiencia son de absoluta dependencia. La religión no es ya un conocimiento limitado de lo Absoluto, que ha de ceder paso al saber absoluto (que es la filosofía tal como la concebía Hegel); ni consiste esencialmente en una disposición de la voluntad, es decir, en una actitud *moral*, como la entendía Kant. Con el anti-kantiano Jacobi, opina Schleiermacher que su esencia es el *sentimiento*. Más aún, según él, puede haber religión sin Dios, ya que Dios es sólo una parte de la religión y el universo es para ella más que Dios mismo.

Bakunin le da, sin embargo, a esta teoría de la religión un alcance naturalista y biológico, y no deja de reconocer en ella un momento cognoscitivo, aunque posterior, según cabe advertir en los siguientes párrafos: «La religión, como se ve, como todas las cosas humanas, tiene su primera fuente en la vida animal. Es imposible decir que ningún animal, exceptuando el hombre, tenga una religión determinada, porque la religión más grosera supone siempre un grado de reflexión al que ningún animal, fuera del hombre, se elevó aún. Pero es imposible también negar que en la existencia de todos los animales, sin exceptuar uno, se encuentran todos los elementos, por decirlo así, materiales e instintivos, constitutivos de la religión, menos, sin duda, su parte puramente ideal, la que debe destruirla tarde o temprano, el pensamiento». En realidad, Bakunin está siguiendo aquí de cerca *La esencia del cristianismo* de Feuerbach: «En efecto ¿cuál es la esencia real de toda religión? Es precisamente ese sentimiento de absoluta dependencia del individuo pasajero ante la eterna y omnipotente naturaleza».

Bakunin cree que es fácil observar las manifestaciones de este sentimiento entre los animales inferiores. Bajo su influencia se forma en todos el instinto de conservación. Pero en los animales superiores, que más se acercan al hombre por su organización, se manifiesta, sobre todo, en el miedo pánico que se apodera de ellos frente a ciertos fenómenos naturales (terremotos, tempestades, bestias feroces, etc.). El miedo domina la vida animal y por eso todos los animales que viven en libertad son feroces: viven en un miedo incesante y penetrados siempre por un sentimiento de peligro, lo cual equivale a decir que viven bajo una influencia omnipotente que los rodea y envuelve por doquier. Este temor es el inicio de la religión. Aquí Bakunin habla el mismo lenguaje que la *Historia natural de la religión* de Hume. En los animales, el miedo no llega a religión porque carecen de la capacidad de convertir ese sentimiento,

por medio de la reflexión, en una noción abstracta. Pero, es verdad «que el hombre es religioso por naturaleza», ya que él es como todos los animales, y además tiene la conciencia de su religión.

La diferencia entre Bakunin y Marx es aquí patente: mientras éste vincula el nacimiento de la religión con una situación histórico-social, aquél la relaciona con una condición biológica. Y en este sentido la religión es, para Bakunin, algo mucho más sustancial y permanente que para Marx.

La religión constituye, para Bakunin, «el primer despertar de la razón», aunque «bajo la forma de la sinrazón». Sigue así casi literalmente la *Introducción de La esencia del cristianismo* (2º párrafo de Feuerbach). Al despertar el hombre a la autoconciencia y al salir de la vida animal, caracterizada por el temor al mundo externo que lo crea y lo destruye, su reflexión tuvo por objeto ese temor dominante que en él era posiblemente más poderoso que en los demás animales, ya porque estaba más indefenso que todos ellos frente a la naturaleza, ya porque la misma reflexión, apenas nacida, tuvo que arrancarlo de su armonía con el resto de los seres de la naturaleza. Este primera reflexión lo aisló del mundo exterior, el cual, volviéndose para él extraño, se le presentó, a través del prisma de su infantil imaginación, cual un poder sombrío y misterioso, mucho más terrible de lo que en realidad es (Cfr. Arvon, *op. cit.*, pp. 99-102).

Aunque las imágenes religiosas de los distintos grupos humanos debieron variar bastante, de acuerdo con las circunstancias geográficas, el clima, la raza, etc., todas tuvieron sin duda algo en común, puesto que todas provenían de la mente de una única especie, dotada de un mismo poder de reflexionar, de abstraer, de razonar. Por eso, cabe suponer que las principales etapas de la evolución religiosa de un pueblo se reproducen esencialmente en los demás.

Basándose en los relatos de los viajeros que desde el siglo XVIII recorrieron las islas de Oceanía y en los de aquellos que en el siglo XIX exploraron África, conjetura Bakunin que «el fetichismo debe ser la primera religión, la de todos los pueblos salvajes que se han alejado poco del estado natural».

Ahora bien, de acuerdo con la teoría antes expuesta (de rai-gambre humeana y aun de más remota ascendencia, puesto que ya Lucrecio la defendía, y Petronio decía que «timor omnes fecit deos»), «el fetichismo no es otra cosa que la religión del miedo».

Según Bakunin, «es la primera expresión humana de esa sensación de dependencia absoluta, mezclada con temor instintivo, que encontramos en el fondo de toda vida animal y que, como lo hice observar ya, constituye el lazo religioso de los individuos que pertenecen a las especies más inferiores con la omnipotencia de la naturaleza». En todos los animales, en efecto, los grandes fenómenos de la naturaleza (salida y puesta del sol, sucesión de las estaciones, catástrofes naturales, etc.) ejercen una profunda influencia, que puede en cierta manera considerarse como un culto, manifestado en «una especie de adoración de la naturaleza, mezcla de temor y de alegría, de esperanza y de inquietud —la alegría de vivir y el temor de dejar de vivir— que, como sentimiento, se parece mucho a la religión humana».

Lo único que distingue dicho culto animal de la religión de los hombres es, según nuestro pensador, el grado de reflexión y, sobre todo, la capacidad de fijarla como un pensamiento abstracto y de generalizarla al nombrarla.

Para explicar este hecho, Bakunin se ve en la necesidad de exponer, aunque sea sumariamente, su concepción del conocimiento y del lenguaje. Según él, la palabra humana presenta esta particularidad: es incapaz de nombrar las cosas reales, esto es, las cosas singulares y concretas que afectan directamente

nuestros sentidos; sólo puede expresar su generalidad abstracta. Pero como palabra y pensamiento son dos formas distintas pero inseparables de un sólo e idéntico acto de reflexión, la palabra, al capturar el objeto de temor y de adoración en los animales y al apresar y fijar el objeto del primer culto del hombre, lo generaliza, lo universaliza, lo convierte en algo abstracto, ya que designar mediante un nombre equivale a abstraer y universalizar. De esta manera, empieza a existir el mundo específicamente humano de las abstracciones. Ahora bien, tan capacidad de abstracción, que constituye la fuente de todas nuestras ideas y todos nuestros conocimientos propiamente dichos, viene a ser la única causa de todas nuestras liberaciones.

Sin embargo, el surgimiento de dicha capacidad abstractiva no produce enseguida en el hombre la libertad. Al comenzar ésta su formación, separándose paulatinamente del instinto, se revela primero como *reflexión imaginativa*, que no tiene conciencia aún de su actividad y que, por eso mismo, considera siempre sus propios productos como seres reales, atribuyéndoles una existencia en sí. De tal modo, dicha reflexión imaginativa llena el universo de fantasmas que le parecen más poderosos y terribles que cualquiera de los seres reales. Y así, no libera al hombre de la servidumbre natural sino para someterlo a una más terrible servidumbre, que es la de la religión.

La reflexión imaginativa del hombre convierte la actitud espontánea de adoración, que se encuentra ya entre los animales, en una verdadera religión, bajo la forma de fetichismo.

Es preciso hacer notar que Bakunin usa esta palabra («fetichismo») en un sentido más restringido que el mismo Comte, que también la mira como la manifestación religiosa más elemental (Cfr. *Cours de philosophie positive*, lec. 52). Comte considera que lo esencial del fetichismo consiste en que interpreta el mundo en términos de actividad humana, estableciendo en el universo una unidad básica (tal como lo hace precisamente el

positivismo). Para Bakunin, el término «fetichismo», que hoy algunos antropólogos, como Geoffrey Parrinder, consideran altamente ambiguo, comprende sólo el culto que profesan muchos pueblos primitivos a determinados objetos (fetiches) dotados de una fuerza mágica (orenda, manas), los cuales pueden otorgar ciertos bienes (salud, fertilidad animal, buena caza, etc.) y librar de ciertos males (enfermedad, catástrofes, hambre, etc.). Interpreta, en cambio, como propio de la religiosidad instintiva o animal la simple adoración de objetos y fenómenos de la naturaleza (sol, luna, rayos, etc.), que Max Müller considerará como el substratum de toda religión posterior, pero también como la primera manifestación de la religión en el hombre.

¿Cómo explicar —se pregunta Bakunin— el tránsito de una «religiosidad» natural frente a los fenómenos de la naturaleza, que tanto influyen en toda la vida, hacia una religiosidad tan anómala y extravagante como el fetichismo, cosa que parece presentarnos al hombre como muy inferior a los animales? Este absurdo —contesta— es precisamente el producto de la reflexión imaginativa del hombre salvaje, el cual no sólo percibe, como los demás animales, sino que la convierte en objeto de su reflexión, la generaliza y la fija asignándole un nombre, la constituye en el centro de sus fantasías infantiles: «Incapaz aún de abarcar con su propio pensamiento el universo, ni siquiera el globo terrestre, ni siquiera el ambiente tan restringido, en cuyo seno nació y vive, busca por todas partes, preguntándose dónde reside esa omnipotencia, cuyo sentimiento, luego reflexivo y fijado, le obsesiona, y por un juego, por una aberración de su fantasía ignorante, que nos sería difícil explicar hoy, la asocia a este trozo de madera, a ese trapo, a esa piedra. Este es el puro fetichismo, la más religiosa, es decir, la más absurda de las religiones».

La segunda etapa de la religión propiamente dicha, es decir, humana, es, para Bakunin, lo que él denomina «el culto de

los brujos», que equivale a lo que, en términos muy generales, llamaríamos hoy «animismo». Pero este animismo comprende, en su clasificación, tanto el politeísmo como el monoteísmo, y abarca todas las grandes religiones bíblicas. La diferencia entre estas religiones y la brujería primitiva es que en aquéllas la representación de la divinidad es mucho más compleja, ya que ha sido «enriquecida por varios millares de años de extravagancia humana».

Por otra parte, en la brujería primitiva la divinidad es inseparable aún de la persona del brujo. Poco a poco, sin embargo, esta idea del hombre-Dios resulta insostenible ante la experiencia y la razón. El brujo se convierte entonces en un ser que ocasionalmente sirve de habitáculo y de portavoz a la divinidad (cuando está poseído).

Una vez superado así el fetichismo con su idea del Dios-cosa, y el animismo con su noción del Dios-hombre, la divinidad es buscada más lejos, pero siempre en los seres reales (bosques, ríos, sol, luna, etc.).

«El pensamiento religioso comienza y abarca el universo». Después de muchos siglos, el hombre con su razón fortalecida y con un cúmulo de experiencias de la naturaleza, al observar la aparición regular de muchos fenómenos en ella, llega a la idea de las leyes naturales. Se preocupa por el conjunto de los fenómenos y por sus causas y, al mismo tiempo, empieza a autoconocerse. Mediante su capacidad abstractiva, que le permite ponerse como objeto de su propio pensamiento, separa su ser exterior de su ser interno y su cuerpo de su alma. Carente todavía de conocimientos científicos (biológicos, antropológicos, etc.), queda deslumbrado por el conocimiento de su propio espíritu e imagina enseguida que ese producto de su cuerpo es, por el contrario, el productor del mismo. Generalizando esta distinción y proyectándola hacia el plano cósmico, en-

cuentra que el mundo tiene también un cuerpo y un alma, que es Dios. Este es, para Bakunin, el origen del panteísmo hindú.

Tal inferencia no deja de ser extraña, puesto que pone al dualismo antropológico, por lo demás presente ya con toda claridad en el animismo y la brujería, como fundamento del más estricto monismo cosmológico y metafísico.

Con esto nos elevamos, de todas maneras, según nuestro autor, hasta la idea de un Dios-universo, lo cual constituye una pura abstracción. Hasta ese momento todos los dioses habían sido particulares, pero realmente existentes; desde entonces se tiene una *divinidad universal, que es el ser de los seres, el alma universal, el Gran Todo*. No discute, sin duda Bakunin, el concepto mismo de lo abstracto y lo concreto, ni tiene en cuenta que, para muchos monistas y panteístas, lo único realmente individual y concreto es precisamente el Todo. Su sensismo y su empirismo lo fuerzan a dar por supuesto que lo concreto es lo que se puede ver, oír y tocar, lo que ocupa un determinado lugar en el tiempo y en el espacio¹.

¹ Las citas de Bakunin que aparecen en este capítulo han sido tomadas del tomo 3 de sus *Obras Completas*, p. 231 y ss.

EL ESTADO, LA SOCIEDAD Y LA RELIGIÓN

UNA DE LAS OBRAS más editadas y traducidas de Bakunin es el ensayo fragmentario *Dios y el Estado*, aparecido por vez primera en la «Imprimerie Jurasienne», en 1882, por obra de Eliseo Reclus. Al año siguiente, Benjamín Tucker publicaba ya una versión inglesa en Boston. En español apareció por primera vez en *La Revista Social* de Madrid, desde el 28 de febrero de 1894 y, luego, en *Bandera Roja* de la misma ciudad, desde el 15 de junio de 1898, y varias veces en forma de folleto (en traducciones de Ricardo Mella, G. Núñez de Prado, etc.). Dice Max Nettlau: «*Dios y el Estado* está, pues, profusamente difundido; muy poco menos que nuestro folleto más divulgado, *A los jóvenes*, de Kropotkin, y semejante a los folletos más extendidos, el de Malatesta, *Entre campesinos*; el de Kropotkin, *La moral anarquista*, y el de Eliseo Reclus, *Evolución y Revolución*. Es una de las joyas más brillantes de la literatura anarquista, una pieza donde apenas se trata de economía social y que se ocupa de diversos asuntos bastante alejados a primera vista, pero que posee la rara cualidad de despertar el espíritu crítico, rebelde, antiautoritario, no por las arengas apasionadas, sino por un razonamiento sólido, interno, que destruye las veleidades autoritarias adormecidas en nosotros, que purifica el espíritu y que sabe crear verdaderos anarquistas, en lo sucesivo capaces de penetrar las fricciones antiguas, primitivas, que nos rodean todavía por todas partes y que hacen durar la cautividad de los espíritus en las cadenas de la autoridad, plaga añeja desde largo tiempo para los espíritus libres». En *Dios y el Estado* estudia Bakunin nada menos que las relaciones del individuo con la sociedad y con el Estado, y, más aún, la propia naturaleza del

hombre como ser libre, además del papel de la idea de Dios en la constitución del poder estatal y de la sociedad de clases.

Los jacobinos y los seguidores de Rousseau sostienen la inhumana tesis del derecho absoluto del Estado, basándose en la ficción del contrato social y escudándose en el mito del interés colectivo; los monárquicos y tradicionalistas defienden la misma tesis, aunque la basan, con mayor lógica, en la voluntad divina. Los liberales, por su parte, comienzan afirmando la libertad individual, y en tal sentido se presentan originariamente como enemigos del Estado. Consideran al gobierno como un mal necesario y hacen consistir toda la civilización en una progresiva abolición de los poderes del mismo. En la práctica, sin embargo, no menos que los monárquicos absolutistas y los jacobinos. Tal contradicción se explica: 1) Porque la mayoría de los liberales son burgueses y a la burguesía le conviene el «laissez faire» para desarrollar sus propios negocios y siempre que éste quede limitado a ellos mismos, pero deja de convenirles cuando se lo generaliza y se lo extiende a las masas populares y a los trabajadores, ya que si éstos, cansados de trabajar para otros, se rebelasen, el poder político y social de la burguesía se vendría abajo. De hecho, siempre que esto sucede, los liberales burgueses más entusiastas y fervientes se vuelven enseguida en incondicionales partidarios de la omnipotencia del Estado (y sobran ejemplos en nuestros días: baste recordar el apoyo de los «liberales» chilenos a Pinochet). 2) Los liberales se llaman así porque consideran la libertad individual como punto de partida de su ideología. Pero, precisamente por eso, se ven obligados a reconocer, como punto de llegada, la absoluta soberanía del Estado. En efecto, para ellos, dicha libertad no es un producto histórico de la sociedad sino algo anterior a la sociedad misma, un don de Dios, un atributo del alma inmortal. De tal modo, conciben al hombre como un ser completo fuera de la sociedad y antes de su integración en ella. Y, siendo

esto así, la sociedad no puede concebirse sino como el resultado de un arbitrio, de una libre decisión, de un pacto, ya tácito, ya reflexivo y formal, de manera que, lejos de ser los individuos creados por la sociedad, es la sociedad la que es creada por los individuos. Así, la sociedad propiamente dicha no existe, y no se puede hablar, en modo alguno, de una sociedad humana natural. Sólo tienen verdadera y real existencia los individuos de por sí libres y autosuficientes, y la sociedad convencional, producto de un pacto o contrato entre los individuos, lo cual equivale a decir, «el Estado» (Cfr. Arvon, *op. cit.*, pp. 93-99).

En esta teoría, los individuos arbitrariamente unidos para constituir el Estado aparecen como seres contradictorios. Por una parte, son infinitos, absolutos, divinos, autosuficientes, en cuanto dotados de alma inmortal y de libre albedrío; por otra, son imperfectos, débiles, limitados y dependientes de las cosas que los rodean. Desde un punto de vista, necesitan muy poco de la sociedad, y ésta parece ser, más bien, un obstáculo a su perfecta libertad; desde el otro, aparecen como determinados por la naturaleza exterior, por la geografía, por las condiciones materiales de la vida, por las múltiples relaciones políticas, sociales y religiosas, por las costumbres, las leyes, las tradiciones, los prejuicios. Si consideramos correcto y verdadero el primer punto de vista, haremos bien en huir de la sociedad y en refugiarnos, como los ermitaños cristianos, en las soledades del desierto. Pero si adoptamos el segundo, que corresponde a la existencia real y no ficticia del hombre, veremos que el único medio que éste tiene para alcanzar la libertad y la verdadera condición humana es la permanente convivencia con los demás hombres en la sociedad.

A este respecto contraponen Bakunin la actitud materialista y la idealista: ésta encuentra la libertad y la perfección de la naturaleza humana en el principio (más aún, en un principio extra-social y extra-terrestre); aquélla la sitúa al fin del proceso

evolutivo y de la historia. Comienza por establecer así los hechos: «Cada mil hombres, apenas se encontrará uno del que se pueda decir, desde un punto de vista, no absoluto, sino solamente relativo, que quiera y que piensa por sí mismo. La inmensa mayoría de los individuos humanos, no solamente *en las masas ignorantes*, sino también en las clases privilegiadas, no quieren y piensan más que lo que todo mundo quiere y piensa a su alrededor; creen sin duda querer y pensar por sí mismos, pero no hacen más que hacer reaparecer servilmente, rutinariamente, con modificaciones por completo imperceptibles y nulas, los pensamientos y las voluntades ajenas. Ese servilismo, esa rutina, fuentes inagotables de la trivialidad, esa ausencia de libertad en la iniciativa, en el pensamiento de los individuos, son las causas principales de la lentitud desoladora del desenvolvimiento histórico de la humanidad». Define a continuación la interpretación que de tales hechos dan los materialistas, entre los cuales naturalmente, se incluye: «A nosotros, materialistas o realistas, que no creemos ni en la inmortalidad del alma, ni el libre albedrío, esa lentitud, por aflictiva que sea, se nos aparece como un hecho natural. Partido del estado de gorila, el hombre no llega sino dificultosamente a la conciencia de su humanidad y a la realización de su libertad. Ante todo, no puede tener ni esa conciencia ni esa libertad; nace animal feroz y esclavo y no se humaniza y no se emancipa progresivamente más que en el seno de la sociedad, que es necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; y no puede hacerlo más que por los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esta sociedad, que es, por consiguiente la base y el punto de partida natural de su humana existencia. Resulta de ahí que el hombre únicamente realiza su libertad individual o bien su personalidad completándose con todos los individuos que lo rodean y gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad,

al margen de la cual, de todos los animales feroces que existen sobre la tierra, sería siempre él, sin duda, el más estúpido y el más miserable. En el sistema de los materialistas, el único natural y lógico, la sociedad lejos de aminorarla y limitarla, crea, al contrario, la libertad de los seres humanos. Es la raíz, el árbol, y la libertad es su fruto. Por consiguiente, en cada época el hombre debe buscar su libertad, no al principio sino al fin de la historia, y se puede decir que la emancipación real y completa de cada individuo humano es el verdadero, el gran objeto, el fin supremo de la Historia». El viejo «evolucionismo» de la idea hegeliana, que se da fuera del tiempo, es sustituido por el evolucionismo darwiniano de la vida y de la materia, esencialmente temporal. Como todos los materialistas de su tiempo, Bakunin adopta las ideas de Darwin acerca de la evolución de las ideas biológicas y está dispuesto a extenderlas a la interpretación de la historia y de la sociedad humana. Es claro que, al carecer de una formación científico-naturalista y de un conocimiento serio de la biología, no desarrolla una interpretación del darwinismo, tal como hará Kropotkin en *La ayuda mutua*. Por el contrario, la aceptación de la versión corriente de la teoría de la evolución no le permite encontrar en los animales (el gorila) sino caracteres contrarios a los de la humanidad. Lo cierto es que en él han desaparecido todos los vestigios del mito clásico de la «Edad de oro» y del mito judeo-cristiano del Paraíso terrenal.

A esta interpretación materialista se opone la del idealismo, que Bakunin rechaza y combate, con tanto más empeño cuanto más consciente está de haberla abrazado con el entusiasmo de su romántica juventud: «Muy otro es el punto de vista de los idealistas. En su sistema, el hombre se produce primeramente como un ser inmortal y libre y acaba por convertirse en un esclavo. Como espíritu inmortal y libre, infinito y completo en sí, no tiene necesidad de sociedad; de donde resulta que, si se une

en sociedad, no puede ser más que por una especie de decadencia, o bien porque olvida y pierde la conciencia de su inmortalidad y de su libertad. Ser contradictorio, infinito en el interior como en espíritu, pero dependiente, defectuoso, material, en el exterior, es forzado a asociarse, no en vista de las necesidades de su alma, sino para la conservación de su cuerpo. La sociedad no se forma, pues, más que por una especie de sacrificio de los intereses y de la independencia del alma a las necesidades despreciables del cuerpo. Es una verdadera decadencia y una sumisión del individuo interiormente inmortal y libre, una renuncia, al menos parcial, a su libertad primitiva».

Bakunin, que tiene aquí en cuenta muy especialmente al famoso *Contrato Social* de Rousseau, asumido por Kant y consagrado por las democracias surgidas de la Revolución francesa tanto en Europa como en América, subraya el carácter metafísico de tal doctrina, el cual no siempre se advierte, dado el contexto iluminista y decididamente anti-teológico (o, por lo menos, anti-ecclesiástico) en que históricamente se da. Y, al señalar tal carácter metafísico, pone de relieve igualmente las contradicciones que del mismo derivan. Dichas contradicciones puede decirse que se resumen, en última instancia, en el dualismo antropológico, que presenta al hombre como una incomprendible conjunción de cuerpo y alma, de animalidad y espiritualidad, de bestialidad y razón.

Semejante concepción del hombre halla todavía, sin embargo, un fundamento más universal en el dualismo ontológico mundo-Dios, y tiene luego una consecuencia especial en el dualismo político gobernado-gobernante. He aquí, pues, el triple nivel de la realidad dividida y, según Bakunin, radicalmente falseada (esquizoide, diría un psicólogo), que nos presenta la concepción idealista o tradicional de la realidad:

1. Dios \leftrightarrow mundo (ontología).

2. Alma \leftrightarrow cuerpo (antropología).
3. Gobernantes \leftrightarrow gobernados (política).

Bakunin ve en esto un paralelismo perfecto, lo cual no excluye la causalidad entre las ideas (ontología y antropología) y la realidad (política), así como entre ésta y la economía (propietarios \leftrightarrow proletarios). El hombre «sabio» para la teología y para la filosofía tradicional, es el que no sólo reconoce la división de la realidad sino también la acata, y renuncia al mundo por Dios, al cuerpo por el alma, a sus derechos de gobernado en favor de los derechos del gobernante. De ahí lo acertado del título que los editores pusieron a esta obra de Bakunin: *Dios y el Estado*, ya que, supuesta la dualidad del cuerpo y alma, se hace necesario admitir las otras dos, y Dios es en el universo lo que el Estado en la sociedad.

Bakunin advierte con sutileza una serie de implicaciones de la teoría del contrato: 1) la idea de decadencia y automutilación del individuo como condición de su existencia social; 2) la idea de la limitación de la libertad de cada individuo por la de todos los demás; 3) la idea de que la sociedad supone la ley y el gobierno, y equivale, por tanto, al Estado.

Dice textualmente: «Se conoce la frase sacramental que, en la jerga de todos los partidarios del Estado y del derecho jurídico, expresa esa decadencia y ese sacrificio, ese primer paso fatal hacia el sometimiento humano. El individuo, que goza de una libertad completa en el estado natural, es decir, antes de que se haya hecho miembro de ninguna sociedad, hace, al entrar en esta última, el sacrificio de una parte de esa libertad, a fin de que la sociedad le garantice todo lo demás. A quien demanda la explicación de esta frase, se le responde ordinariamente con otra: La libertad de cada individuo humano no debe tener otros límites que la de todos los demás individuos. En apariencia nada más justo, ¿no es cierto? Y, sin embargo, esta

teoría contiene en germen toda la teoría del despotismo. Conforme a la idea fundamental de los idealistas de todas las escuelas y contrariamente a todos los hechos reales, el individuo humano aparece como un ser absolutamente libre en tanto y sólo en tanto que queda fuera de la sociedad, de donde resulta que esta última, considerada y comprendida únicamente como sociedad jurídica y política, es decir, como Estado, es la negación de la libertad. He aquí el resultado del idealismo; es todo lo contrario, como se ve, de las deducciones del materialismo, que, conforme a lo que pasa en el mundo real, hacen proceder la libertad individual de los hombres en la sociedad como una consecuencia necesaria del desenvolvimiento colectivo de la humanidad». Para Bakunin, quien se identifica plenamente aquí con el materialismo, el hombre no llega a ser hombre y a tener conciencia de su propia humanidad sino en la sociedad y gracias a la acción colectiva de la misma, no se libera de su originaria sujeción al mundo exterior sino mediante el trabajo social, único medio apto para hacer de la tierra un lugar habitable, y sin esa primera liberación no puede haber para él liberación moral e intelectual. La liberación moral consiste en la subordinación de los instintos a la dirección del espíritu, ilustrado por la educación. Ahora bien, esto supone la existencia de la sociedad, ya que fuera de ella no se concibe el proceso educativo, ni la formación moral. En efecto, Bakunin, como Aristóteles, está convencido de que, fuera de la sociedad, el hombre hubiera seguido siendo un ser divino o un animal salvaje, esto es, algo más o algo menos que un hombre, pero no un hombre. (La diferencia está en que el filósofo griego cree que la sociedad perfecta es el Estado, mientras para el pensador ruso éste no representa sino una perversión de la sociedad).

El hombre aislado no puede llegar a la conciencia de su libertad, ya que ello supone el reconocimiento por parte de otros hombres de su condición de ser libre. «La libertad no es, pues,

un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión sino, al contrario, de alianza, pues la libertad de todo individuo no es otra cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales». Lejos de haber una contradicción entre libertad y sociedad, como suponen Rousseau y sus secuaces, hay entre ambas una relación de dependencia causal, ya que sin sociedad, esto es, sin permanente convivencia humana, no existe ni tiene sentido la libertad del individuo (Cfr. Arvon, *Bakunin. Absoluto y revolución*. Barcelona, 1975. p. 91).

Esta es, sin duda, una de las tesis más características de Bakunin y, al mismo tiempo, una de sus ideas más originales. Ella explica y da cabal razón de la coexistencia, más aún, de la mutua implicación en el pensamiento bakuninista y en la ideología anarquista posterior, del más extremado socialismo y del más acendrado individualismo. Dice Bakunin: «No puedo decirme y sentirme libre sino en presencia y ante otros hombres. En presencia de un animal de una especie inferior, no soy ni libre ni hombre, porque ese animal es incapaz de concebir y, por consiguiente, también de reconocer mi humanidad. No soy humano y libre yo mismo sino en tanto que reconozco la libertad y la humanidad de todos los hombres que nos rodean. Un antropófago que come a su prisionero, tratándolo de bestia salvaje, no es un hombre, es un animal. Ignorando la humanidad de sus esclavos, ignora su propia humanidad». Griegos y romanos no se sentían libres como hombres sino como griegos y romanos, es decir, en el seno de su propia patria independiente, y, más aún conquistadora de otras naciones. Mérito del cristianismo fue el haber reconocido la igualdad de todos los seres humanos, incluidas las mujeres, aunque tal igualdad valiera no para la vida presente sino para la futura, y aun esto se convirtiera en mero privilegio de varios millares de elegidos por la gracia divina sobre millones de condenados al fuego

eterno. A decir verdad, la igualdad ante Dios, aunque se realizara en todos los hombres por igual, no sería, según Bakunin, más que esclavitud de todos ante el amo supremo. Dice textualmente: «El fundamento del culto cristiano y la primera condición de salvación ¿no es la renunciación a la dignidad humana y el desprecio de esa dignidad en presencia de la grandeza divina? Un cristiano puede ser un profeta, un santo, un sacerdote, un rey, un general, un funcionario, el representante de una autoridad cualquiera, un gendarme, un verdugo, un noble, un burgués explotador o un proletario subyugado, un opresor, un oprimido, un torturador o un torturado, un amo o un asalariado, pero no tiene el derecho a llamarse hombre, porque el hombre no es realmente tal más que cuando respeta y cuando ama la humanidad y la libertad de todo el mundo y cuando su libertad y su humanidad son respetadas, amadas, suscitadas y creadas por todo el mundo». Es evidente que en este juicio está supuesta la interpretación particularmente peyorativa del cristianismo como egoísmo teológico y anti-social. De todas maneras, la misma idea es expresada por Bakunin, a continuación de un modo directo: «Sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es, al contrario, su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente sino por la libertad de los otros, de suerte que, cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se hace mi libertad. Es, al contrario, la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o, lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad, porque —una vez más— no puedo decirme verdaderamente libre más que cuando mi libertad, o, lo que quiere decir lo mismo, cuando mi dignidad de hombre, mi derecho humano, que con-

sisten en no obedecer a ningún otro hombre y en determinar mis actos conforme a mis propias convicciones, reflejados por la conciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí confirmados por el asentimiento de todo el mundo. Mi libertad personal, confirmada así por la libertad de todo el mundo, se extiende hasta el infinito».

Esta concepción de la libertad, que Bakunin llama «materialista» y también «colectivista» y «atea», no deja, sin embargo, de tener resabios hegelianos y dialécticos. Es «materialista» en cuanto no supone el libre albedrío ni la existencia de un alma inmortal, espiritual y divina. Es «colectivista» en cuanto afirma el carácter esencialmente social y colectivo de la vida y de la libertad humanas. Es «atea» en cuanto no solamente no implica la idea de un Dios creador del hombre y dispensador de su libre albedrío sino que positivamente niega tal idea, como incompatible con la libertad y la dignidad del hombre. El aspecto dialéctico al que nos hemos referido se manifiesta en la concepción de la libertad como reflejo y conocimiento en la conciencia de los hombre; en la idea de que el Todo (social) está presente en cada parte (individuo) y cada parte en el Todo, y en la idea de que la libertad se desarrolla según tres momentos diferentes de tesis, antítesis y síntesis.

En la libertad así conseguida se pueden distinguir, en efecto, según Bakunin, tres momentos de desarrollo: 1) un momento *positivo y social*, que consiste en el pleno desenvolvimiento de las facultades humanas de cada individuo a través de la educación y del bienestar material, lo cual no puede lograrse sino por el trabajo manual e intelectual de la sociedad entera; 2) un momento *negativo*, que es el de la rebelión del individuo contra toda autoridad humana y divina, colectiva e individual; 3) un momento de *síntesis*, del cual no llega a hablar en *Dios y el Estado*, porque el manuscrito se interrumpe en el desarrollo extenso del segundo momento.

En efecto, al momento *negativo* o de rebelión y destrucción le dedica Bakunin, como pensador esencialmente revolucionario, la mayor atención, convencido siempre de que la pasión de la destrucción es también una pasión constructiva y teniendo presente en cada momento la proudhoniana divisa: *Destruam et aedificabo*.

Dentro de este momento *negativo*, el primer paso lo constituye la rebelión contra Dios y la teología: «Es evidente que mientras tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra. Nuestra razón y nuestra voluntad serán igualmente anuladas. En tanto que creamos deberle una obediencia absoluta, y frente a un Dios no hay otra obediencia posible, debemos por necesidad someternos pasivamente y sin la menor crítica a la santa autoridad de sus intermediarios y de sus elegidos: mesías, profetas, legisladores divinamente inspirados, emperadores, reyes y todos sus funcionarios y ministros, representantes y servidores consagrados de las dos grandes instituciones que se imponen a nosotros como establecidas por Dios mismo para la dirección de los hombres: de la Iglesia y del Estado». Dios es, para Bakunin, el símbolo supremo y la cifra abstracta e imaginaria del poder. De él y de su reinado cósmico deriva todo poder terrenal. La absoluta sumisión que exige se concreta en sumisión a sus representantes, esto es, a la jerarquía eclesiástica. La Iglesia, a su vez, apoya al Estado para ser apoyada por él, y transmite el sagrado poder que ha recibido de Dios a los gobernantes (reyes, emperadores, ministros, representantes legislativos, funcionarios, etc.) De esta manera, Dios aparece como fuente de toda esclavitud humana: «Toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o más bien la ficción de Dios, es, pues, la consagración y la causa intelectual y moral de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa hasta cuando ha-

yan aniquilado completamente la ficción nefasta de un amo celestial».

Antes de hablar de la rebelión contra toda autoridad humana, cree necesario Bakunin distinguir con precisión los conceptos de *Estado y sociedad* y hacer un análisis de las diferentes naturalezas de su poder sobre el individuo. Se trata, sin duda, de uno de los más finos análisis sociológicos de su tiempo.

La rebelión contra la influencia natural de la sociedad resulta para el individuo mucho más difícil que la rebelión contra la sociedad jerárquicamente organizada que es el Estado, aun cuando con frecuencia sea tan inevitable como ésta.

Bakunin sostiene la tesis de que la sociedad es natural y que de por sí debe ser considerada como una parte de la naturaleza, mientras el Estado es algo artificial o, por lo menos, histórico. De esta contraposición inicial no se infiere necesariamente que todo lo meramente «social» deba ser aceptado por oposición a lo «político», porque si bien es cierto que la tarea primordial de la revolución y aun de toda la civilización es superar el Estado con su secuela de opresión y de injusticia, también es verdad que una buena parte de la civilización tiene por objeto la lucha contra la naturaleza y la superación de los obstáculos que ésta opone a la realización del hombre. De tal manera, pues, la rebelión contra el Estado es una rebelión contra la Historia, en cuanto proceso de alienación y de cosificación del ser humano; la rebelión contra la sociedad es una rebelión contra la naturaleza, y aun, en cierto modo, contra la propia naturaleza humana, en cuanto limitación y obstáculo inmanente al desarrollo de las posibilidades morales e intelectuales del hombre.

Esto explica por qué la rebelión contra la influencia de la sociedad resulta mucho más difícil para el individuo que la rebelión contra el Estado, aun cuando sea con frecuencia tan necesaria como ésta. De hecho, la tiranía social, que a menudo

es aplastante y funesta, no reviste la forma violenta y despótica que caracteriza al poder del Estado. Su acción es más tácita, suave y subrepticia, pero al mismo tiempo más profunda y potente que la del Estado. Se ejerce a través de las costumbres, los hábitos, las tradiciones, los prejuicios, las valoraciones y constituye lo que se suele denominar «opinión pública». Rodea y abraza al individuo desde que éste nace hasta más allá de su muerte; configura su existencia y, en este sentido, puede decirse que cada hombre es un cómplice de sí mismo. Y lo más grave de todo esto es quizás el hecho de que tan tremenda y avasallante influencia, precisamente por ser tal, no suele llegar siquiera al nivel de la conciencia. Rebelarse contra la influencia de la sociedad supone, pues, rebelarse contra sí mismo.

La medida de la profundidad de la revolución que Bakunin propicia se revela en la radicalidad de este concepto de alienación: el hombre es enajenado no sólo por el Estado (que supone siempre estructura de clases y plusvalía) sino también por la sociedad misma, que es una realidad tan natural y necesaria como el medio físico que rodea al individuo o aun como su propio cuerpo. Considerado desde este punto de vista de la moral absoluta, el poder de la sociedad puede ser, sin embargo, positivo o negativo, bienhechor o malhechor. Lo primero sucede cuando tiende al desarrollo de la ciencia, de la libertad y de la igualdad; lo segundo en el caso contrario. Y aquí se advierte enseguida la diferencia con el Estado, cuya potencia es siempre negativa y malhechora, ya que por definición es el resultado de una corrupción jerárquica y autoritaria de la convivencia natural.

Por lo demás, el Estado es, para Bakunin, una institución histórica y, por consiguiente, transitoria (al igual que la Iglesia, que es su hermana mayor); carece del carácter necesario e ineluctable de la sociedad, que es condición y base de toda historia

humana y que participa de la omnipotencia de las leyes de la Naturaleza.

El hombre, desde sus más remotos orígenes prehistóricos, nace y se desarrolla dentro de la sociedad, como la hormiga en el hormiguero; no la elige, sino que es más bien elegido (esto es, configurado) por ella, y está fatalmente subordinado a sus leyes, que la rigen con el mismo rigor con que las leyes naturales rigen el mundo físico. «La sociedad es anterior y a la vez sobrevive a cada individuo humano, como la naturaleza misma; es eterna como la naturaleza o, más bien, nacida sobre la tierra, durará tanto como dure nuestra tierra». La idea del hombre primitivo, que vivía aislado en la floresta de la prehistoria, ya como inocente y pacífico cordero, según parece verlo Rousseau, ya como lobo feroz frente a todos sus congéneres (*homo homini lupus*), según lo contempla Hobbes, y la idea consiguiente de un pacto o contrato entre estos solitarios individuos con el fin de fundar la sociedad son radicalmente rechazadas por Bakunin, entre otras cosas porque la fundación de tal sociedad implicaría, en la mente de los mencionados filósofos, la simultánea fundación del Estado, la renuncia a la libertad y la promulgación de leyes positivas (o «jurídicas», como las llama Bakunin).

De todo esto deduce que una rebelión radical contra la sociedad resultaría tan imposible para el hombre como una revuelta contra la naturaleza misma, ya que quien quisiera cuestionar la sociedad (esto es, la naturaleza en su totalidad y su propia naturaleza humana en especial) se situaría fuera de la existencia real y se arrojaría en el vacío absoluto o en la nada, esto es, en Dios. Por eso no tiene sentido preguntar si la sociedad es un bien o un mal, como no lo tiene preguntar lo mismo sobre la Naturaleza. Esta es, más que todo eso, un hecho originario, anterior a toda idea y a toda conciencia; es la base sobre la cual se desarrollan la vida y el hombre y, con éste, la noción

mismo del bien y del mal. Como se ve, Bakunin define aquí con tanta claridad como Marx y Engels y en términos muy similares su posición materialista. Pero, con más vigor que ellos, opone el Estado y la sociedad. Sólo a ésta la considera anterior al bien y al mal y en cuanto es ajena a la voluntad y el arbitrio del hombre. Al Estado, en cambio, en la medida en que es un producto de la actividad del hombre, lo juzga como un mal, si bien como un mal necesario, en la medida en que ha entrado en la historia y ha llegado a dominar en ella como forma de organización social.

Después de haber situado, pues, a la sociedad como una parte de la Naturaleza y, en cuanto tal, como algo neutro y extraño a toda calificación o valoración moral, dice: «No sucede lo mismo con el Estado; y no va a decir que el Estado es el mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado como lo será, tarde o temprano, su extinción completa, tan necesario como lo han sido la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas de los hombres. El Estado no es la sociedad, es una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta. Ha nacido en todos los países del matrimonio de la violencia; de la rapiña; del saqueo; en una palabra, de la guerra y de la conquista, con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones. Ha sido desde su origen y sigue siendo todavía en el presente la sanción divina de la fuerza brutal y de la iniquidad triunfantes».

El Estado es, entonces, la sociedad configurada por los instintos más negativos del hombre: por sus tendencias agresivas y violentas, sus ansias de poder y su codicia, su credulidad, su ignorancia y sus supersticiosos temores. Precisamente porque es así y porque hay en su naturaleza algo que incita a la rebelión, es mucho más fácil levantarse contra él y oponerse a su prepotencia. Muy bien lo expresa Bakunin al decir: «El Estado es la autoridad, es la fuerza, la ostentación y la infatuación de

la fuerza. No se insinúa, no procura convertir —y siempre que interviene, lo hace de muy mala gana— porque su naturaleza no es persuadir sino imponer, obligar. Por mucho que se esfuerce por enmascarar esa naturaleza como violador legal de la voluntad de los hombres, como negador permanente de su libertad. Aun cuando manda el bien, lo daña y lo deteriora, precisamente porque lo manda y porque toda orden provoca y suscita las rebeliones legítimas de la libertad; y porque el bien, desde el momento que es ordenado, desde el punto de vista de la verdadera moral, de la moral humana, no divina, sin duda desde el punto de vista del respeto humano y de la libertad, se convierte en mal. La libertad, la moralidad y la dignidad del hombre consisten precisamente en esto: en que hacen el bien no porque se les ordenen, sino porque lo conciben, lo quieren y lo aman».

Precisamente porque no se impone por la fuerza, la acción de la sociedad sobre el individuo es más poderosa que la del Estado. Configura su personalidad; le transfiere todas sus características materiales, intelectuales y morales; se encarna en cada uno de ellos.

Contra lo que algunos críticos marxistas suelen argüir, Bakunin no reconoce en el hombre real un ser universal y abstracto. Por el contrario, cada individuo está para él determinado desde antes de su nacimiento por una serie de causas geográficas, climatológicas, etnológicas, económicas, etc., que constituyen el modo de ser especial de su familia, de su pueblo, de su clase social, de su raza. Además, como cada uno de ellos trae al nacer, no ideas innatas (según pretenden los idealistas) pero sí aptitudes que son puramente formales y vacías, tengan un objeto o contenido que las actualice y las haga más efectivas. Ahora bien, tal objeto o contenido no se lo puede proporcionar sino la sociedad.

Bakunin no cree oportuno plantear el problema gnoseológico-psicológico del origen de las ideas. En principio, da por su-puesta una solución empirista, del tipo de la de Locke y Condillac. Pero, con Lucrecio y el epicureísmo antiguo, sostiene que las primeras ideas no han sido creadas por algunos individuos geniales sino por el trabajo anónimo y colectivo del pueblo, del cual los individuos geniales jamás han sido otra cosa más que la feliz expresión. Tales ideas fueron al comienzo observaciones muy toscas e imperfectas de los fenómenos naturales y sociales. No surgieron, sin duda, por la actividad espontánea del espíritu humano sino que fueron causadas por objetos reales, tanto físicos como psíquicos. Oponiéndose claramente tanto a la teoría de las ideas innatas, propia de los filósofos racionalistas del siglo XVII, como al idealismo trascendental de Kant, que había abrazado con entusiasmo en su juventud, Bakunin afirma: 1) que el funcionamiento orgánico y material del cerebro humano sólo añade a las impresiones de los objetos que sus nervios le transmiten una acción formal, consistente en la comparación y sistematización de dichos objetos; 2) que las primeras ideas e imágenes se consolidaron y fueron transmitidas de un individuo a otro, de manera que todo lo surgido en el ámbito del sujeto individual se confrontó, fiscalizó, modificó y complementó con lo surgido en los otros ámbitos individuales, hasta llegar a constituir un sistema único y una conciencia común, esto es, el pensamiento social o colectivo, el cual, transmitido de una generación a otra por la tradición e incrementado por la labor acumulada durante siglos, forma el patrimonio intelectual y moral de una nación, de una clase, de una sociedad.

He aquí, pues, según Bakunin, las dos fuentes del conocimiento humano: una orgánica y fisiológica, la otra social. Como se ve, la analogía con el pensamiento de Marx es grande, y si éste insiste más en la importancia del trabajo social, es tal vez porque lo demás lo da por sobreentendido. Bakunin, sin

embargo, a diferencia de Marx, dedica muchas páginas a una explícita refutación de la religión y de la metafísica idealista.

Cada generación se encuentra con un complejo de ideas, imágenes y sentimientos que recibe en herencia de sus antepasados. Dicho complejo no se presenta al recién nacido como religión o como dogma, sino que se le impone como algo encarnado en las personas y cosas que lo circundan y se le transmite en todo cuanto ve y oye desde el principio. Las ideas que no son sino el reflejo de los hechos, naturales y sociales, en el cerebro humano, una vez que se han afincado en la conciencia colectiva, se convierten en causa de nuevos hechos sociales y acaban por transformar paulatinamente los hábitos, las instituciones y, en general, todas las relaciones de los hombres en la sociedad. Así, cada generación es impregnada por ellas desde la niñez, y cuando llega a la edad adulta y comienza a pensar por su cuenta y a desarrollar su sentido crítico, se encuentra con todo un universo de ideas y representaciones que constituyen su punto de partida y le proporcionan la materia para su propio trabajo intelectual. Entre ellas están las que los metafísicos, engañados por el modo imperceptible con que penetran en la mente, denominan «ideas innatas». Y entre ellas se cuentan las ideas generales o abstractas sobre la divinidad y sobre el alma, que Bakunin considera completamente absurdas pero inevitables, fatales en el desenvolvimiento histórico del espíritu humano que, por llegar muy lentamente, a través de muchos siglos, al conocimiento racional y crítico de sí mismo y de sus manifestaciones propias, parte siempre del absurdo para llegar a la verdad y de la esclavitud para conquistar la libertad; ideas sancionadas por la ignorancia universal y por la estupidez de los siglos, tanto como por el interés bien entendido de las clases privilegiadas, hasta el punto de que hoy mismo no se podría pronunciar uno abiertamente en un lenguaje popular contra ellas sin rebelar a una gran parte de las masas popula-

res y sin correr el peligro de ser lapidado por la hipocresía burguesa». La crítica radical de la metafísica, de la teología y de la religión se vincula siempre, como se ve, en Bakunin, con un criterio evolucionista. Pero la evolución, a su vez, en cuanto significa progreso y cambio hacia formas más elevadas de vida y de cultura, comporta siempre una rebelión del hombre frente a lo social, esto es, frente a lo dado, al pasado y a la historia.

La presión de la sociedad sobre el individuo es inmensa y no hay carácter tan templado ni intelecto tan potente que puedan sustraerse por completo a su despótica influencia. Nada tiene, pues, de extraño que la conciencia individual aparezca por lo común moldeada por la conciencia colectiva; lo extraño es, por el contrario, que existan individuos capaces de rebelarse contra ésta.

Todo el universal poder de la historia queda así resumido, para Bakunin, en la necesidad de lo social, como elemento estático y pasivo, y en la insurrección del individuo contra ella, como elemento dinámico y revolucionario. La lentitud del cambio y los enormes obstáculos que debe salvar el progreso se explican, según textuales palabras de Bakunin, como sigue: «Se diría que la conciencia colectiva de una sociedad cualquiera, encarnada tanto en las grandes instituciones públicas como en los detalles de la vida privada, y que sirve de base a todas sus teorías, forma una especie de medio ambiente, una especie de atmósfera intelectual y moral prejudicial, pero absolutamente necesaria para la existencia de todos sus miembros. Los domina, los sostiene al mismo tiempo, asociándolos entre sí por las relaciones habituales y necesariamente determinadas por ella, inspirando a cada uno la seguridad, la certidumbre y constituyendo para todos la condición suprema de la existencia del gran número, la banalidad, la trivialidad, la rutina. La mayor parte de los hombres, no sólo en las masas populares, sino en las clases privilegiadas e instruidas, tanto y a menudo aún

más que en las incultas, están intranquilos y no se sienten en paz consigo mismos sino cuando en sus pensamientos y en todos los actos de su vida siguen fielmente, ciegamente, la tradición y la rutina: “Nuestros padres han pensado y hecho así; nosotros debemos pensar y obrar como ellos; todo el mundo piensa y obra así a nuestro alrededor, ¿por qué hemos de pensar y de obrar de otro modo que como todo el mundo?”. Estas palabras expresan la filosofía, la convicción y la práctica de las noventa y nueve centésimas de la humanidad, aceptada indiferentemente por todas las clases de la sociedad. Y, como he observado ya, ése es el mayor impedimento para el progreso y para la emancipación más rápida de la especie humana. ¿Cuáles son las causas de esta lentitud desoladora y tan próxima al estancamiento que constituyen, según mi opinión, la mayor desgracia de la humanidad? Esas causas son múltiples. Entre ellas una de las más considerables, sin duda, es la ignorancia de las masas. Privadas general y sistemáticamente de toda educación científica, gracias a los cuidados paternales de todos los gobiernos y de las clases privilegiadas, que consideran útil mantenerlas el más largo tiempo posible en la ignorancia, en la piedad, en la fe, tres sustantivos que expresan más o menos la misma cosa, ignoran igualmente la existencia y el uso de ese instrumento de emancipación intelectual que se llama la crítica, sin la cual no puede haber revolución moral y social completa. Las masas, a quienes les interesa tanto rebelarse contra el orden de cosas establecido, se adaptaron más o menos a la religión de sus padres, a esa providencia de las clases privilegiadas. Las clases privilegiadas que no tienen ya, digan lo que quieran, ni fe ni piedad, se han adaptado a ella, a su vez, por un interés político y social».

De todas maneras, el error fundamental de la filosofía idealista consiste, para Bakunin, en poner en el individuo aislado y no en la sociedad humana la base de la moral. Tal individuo

constituye una ficción, análoga a la de Dios, que ha sido creada por la fantasía creyente o por la razón infantil, acrítica e imaginativa de los pueblos y explicada y desarrollada más tarde por las teorías metafísicas y teológicas. Más aún, tal individuo es un ser perfectamente inmoral, es la personificación del egoísmo, es el ente antisocial por excelencia. Dotado de un alma inmortal, completo en sí, infinito y autosuficiente, no necesita de nadie, ni siquiera de Dios, y con mayor razón tampoco de la sociedad humana. Si los teólogos y los metafísicos, que suelen ser tan lógicos y sutiles, cometen la inconsecuencia de admitir la existencia de una pluralidad de hombres infinitos e inmortales cuando en realidad no deberían aceptar más que la de uno solo, es porque la realidad los fuerza a ello, y no pueden negar la existencia, la mortalidad y la mutua dependencia de los millones de seres humanos. Es claro que, de ser enteramente consecuentes, deberían haber inferido de ello que las almas no son inmortales, que no tienen una existencia separada del cuerpo mortal, que dependen unas de otras y de los objetos que las rodean, que, como todo en el universo, son transitorias y limitadas. Pero, si hubieran llegado a tales conclusiones, hubieran debido renunciar también al idealismo y declararse materialistas y partidarios de la ciencia experimental.

Bakunin, en quien la metafísica ha inspirado un entusiasmo casi místico durante los años juveniles, no la considera hacia el final de su vida sino como una mitología sutil pero, en el fondo, tan absurda como la misma teología. Dios no es sino la expresión de todos los absurdos del idealismo. Para la teología, que viene a ser una metafísica infantil e ingenua, es la causa primera del absurdo; en la metafísica propiamente tal, que constituye una teología sutilizada y racionalizada, es, por el contrario, el último recurso, en cuanto todo problema insoluble del mundo real es solucionado por ella mediante una referencia a Dios. La existencia de un Dios personal y la inmoralidad

dad del alma son dos polos del mismo absurdo, ya que la una busca inútilmente su fundamento y su razón de ser en la otra. Cuando se presenta una evidente contradicción como la que hay entre la afirmada infinitud de cada hombre y la existencia de muchos individuos humanos, los filósofos idealistas no tienen otra respuesta más que ésta: Dios.

Por otra parte, pasando de lo teórico a lo práctico, Bakunin sostiene que la creencia en la inmortalidad del alma y la admisión de una moral individual, que es consecuencia de tal creencia, constituyen la negación de toda auténtica moral. Los teólogos, más lógicos que los metafísicos sostienen que no hay más moral que la que proviene de Dios y se expresa en la ley por él promulgada y sancionada. Fuera de esta mística y salvífica relación entre el hombre y Dios, toda otra relación es, para ellos, moralmente mala. En consecuencia, «la moral divina es la negación absoluta de la moral humana».

La moral divina halla su perfecta expresión en el precepto cristiano que ordena al hombre amar al prójimo como a sí mismo y a Dios más que a sí mismo. Esto implica, para Bakunin, en primer término, el sacrificio de sí mismo, lo cual puede ser considerado como demencia, pero, en segundo lugar, el sacrificio del prójimo, lo cual es directamente inmoral. Si se quiere la razón por la cual, para el cristianismo, debe un hombre sacrificar a su prójimo, se le responderá que para salvar la propia alma. Esto quiere decir que para salvar mi alma y complacer a Dios tengo que inmolar a los otros hombres. «Esto es el egoísmo absoluto». Este egoísmo aparece disimulado en el catolicismo por la colectividad forzada, pero se manifiesta en toda su cínica crudeza en el protestantismo, en el cual la religión se cifra en un ¡sálvese quien pueda!, ya que allí lo único que importa es salvar el alma individual de la condenación eterna.

Los metafísicos, al admitir la existencia de Dios y sus relaciones con el hombre, deberían reconocer que, frente a tales rela-

ciones, todas las demás no son sino apariencias: o Dios no es Dios o todo lo absorbe en él. Pero, pasando al terreno de la moral, hay que decir que ésta debe buscarse, para ellos, en las relaciones de los hombres entre sí, aunque al mismo tiempo la consideran como un hecho individual y como una ley divina grabada en la conciencia de cada hombre, antes de que exista ninguna clase de relaciones inter-humanas y sociales. De esto puede inferirse que la moral es, para los idealistas, necesariamente indiferente, si no contraria, a la existencia social de los hombres, y no puede referirse a las relaciones de los mismos entre sí sino sólo a sus relaciones con Dios, tal como lo afirman los teólogos. «Habiéndose formado la ley moral e inscrito en mi corazón al margen todas mis relaciones con los hombres, no puede tener nada que ver con ellos». Podrá objetarse que tal ley nos ordena precisamente amar al prójimo como a nosotros mismos. A esto responde Bakunin diciendo que, en tal caso, debe pensarse que la ley no ha sido escrita en la conciencia individual sino que supone la existencia de relaciones inter-humanas y, por consiguiente, un origen social. En caso contrario, dicha ley sería absurda, ya que regularía las relaciones de un hombre con seres con los cuales no tiene relación alguna. Contestan, a su vez, los metafísicos, diciendo que la ley moral ha sido puesta en la conciencia de cada individuo sólo en estado latente, y que sólo llega a actualizarse por las relaciones de cada hombre con los demás en la sociedad. Pero Bakunin arguye que esta explicación, aun cuando es plausible, supone la teoría de las ideas innatas. Tal teoría parece, a primera vista, superar las mayores contradicciones, como las que hay entre razón humana y revelación divina o entre inmortalidad e independencia del individuo y su mortalidad y absoluta dependencia. Pero, en realidad, no hace sino cubrir con una falsa máscara de racionalismo y de socialismo el viejo predominio del absurdo social, y, en definitiva, concluye en el total aislamiento

de los hombres y, por tanto, en la negación de toda auténtica moralidad. Empieza por un absurdo, que es la afirmación de lo infinito extraviado en el finito, esto es, por la hipótesis de una serie de almas inmortales encerradas en cuerpos mortales. Para salvar este absurdo, se ve forzada a recurrir a otro mayor todavía, esto es, a Dios, que es una suerte de alma inmortal, personal, inmutable, encerrada en un mundo mortal. Ante cualquier cuestión insoluble, responde apelando a este Dios. Este es, sin duda, su derecho, como heredera de la vieja teología, pero lo que importa tener en cuenta son las consecuencias morales de tal concepción. Y en primer lugar, debemos subrayar el hecho de que, pese a su apariencia social, se trata de una moral profundamente individual, lo cual ya nos está diciendo que es una negación de toda moral. En ella, el alma inmortal de cada individuo, infinita y esencialmente autosuficiente, se halla encarcelada en un cuerpo perecedero, y en esta situación de desgracia, cuyas causas se ignoran y se ignorarán por siempre, sometida a la materia y obligada a depender del mundo externo, necesita de la sociedad para conocerse a sí misma y llegar a ser consciente de los principios divinos que han sido depositados en su seno desde la eternidad. La moral exclusivamente individualista parece desembocar en una moral socialista. Pero en verdad las relaciones de cada hombre con los demás no constituyen sino un medio necesario, no un verdadero fin, el cual sigue siendo siempre, para cada individuo, su propio yo individual, puesto en presencia de la absoluta individualidad de Dios. Dice textualmente Bakunin: «Ha tenido necesidad de los hombres para salir de su anonadamiento terrestre, para encontrarse de nuevo, para volver a percibir su esencia inmortal; pero una vez encontrada, naciendo en lo sucesivo su vida de ella misma, les vuelve la espalda y queda sumergida en la contemplación del absurdo místico, en la adoración de su Dios. Si conserva entonces aún algunas relaciones

con los hombres, no es por necesidad moral ni, en consecuencia, por amor a ellos, porque no se ama más que lo que se necesita y a quien tiene necesidad de vosotros; y el hombre que ha encontrado su esencia infinita e inmortal, completo en sí, no tiene necesidad más que de Dios que, por un misterio sólo comprendido por los metafísicos, parece poseer una infinitud más infinita y una inmortalidad más inmortal que la de los hombres; sostenido en lo sucesivo por la omnisapientia y la omnipotencia divinas, el individuo, recogido y libre en sí, no puede tener necesidad de otros hombres».

En realidad, si aquél sigue manteniendo alguna relación con éstos, es ya porque necesita de ellos para satisfacer sus necesidades materiales (y en este sentido se convierte en un «explo-tador» de todos, esto es, de la sociedad), ya porque quiere cumplir el mandamiento divino de «amar al prójimo como a sí mismo».

Este amor, sin embargo, no tiene por objeto a los hombres mismos, sino, en última instancia, a Dios, cuya idea «destruye todo lo que no es Dios, reemplazando todas las realidades humanas y terrestres por ficciones divinas».

Por otra parte, de las dos condiciones señaladas antes para el amor, en las relaciones del hombre con Dios, podría pensarse que se cumple la primera (supuesto que el hombre necesita de Dios), pero de ningún modo la segunda (porque Dios, ser perfecto y autosuficiente, no necesita del hombre ni de nada exterior a él mismo). Por consiguiente, tampoco puede pensarse lógicamente en un verdadero amor del hombre hacia Dios. En realidad, el verdadero amor, «expresión de una necesidad mutua e igual, no puede existir más que entre iguales». Y la razón de ello es clara; del superior al inferior es opresión, egoísmo, vanidad; el amor del inferior al superior es humillación, temor, esperanza servil. Y de esta naturaleza es el amor

de Dios a los hombres y de éstos a Dios: «Es el despotismo de unos y la esclavitud de otros».

«Amar al prójimo por amor de Dios» no quiere decir más que tratar a los demás como Dios quiere que sean tratados, esto es, como esclavos. Dios debe tratarlos así porque él es el amo absoluto, y sólo podría darles libertad abdicando y anulándose, lo cual sería, evidentemente, pedirle demasiado. Dice, por eso, Bakunin: «Mientras la fantasía crédula de los hombres le permite existir, será siempre soberano absoluto, amo de esclavos. Es, pues, evidente que, tratar a los hombres según Dios manda, no puede significar otra cosa que tratarlos como esclavos. Yo, individuo inmortal y completo, gracias a Dios, y que me siento libre precisamente porque soy esclavo de Dios, no tengo necesidad de ningún hombre para hacer más completa mi existencia intelectual y moral, pero conservo mis relaciones con ellos para obedecer a Dios, y al amarlos por amor a Dios, al tratarlos según Dios, quiero que sean esclavos de Dios, como yo mismo. Por lo tanto, si agrada al amo soberano elegirme para hacer prevalecer su voluntad sobre la tierra, sabré obligarlos a ello».

De esta esclavitud frente a Dios, en la cual se cifra el amor y, por consiguiente, la esencia de la religión cristiana, se pasa lógica y naturalmente a la esclavitud frente al Estado: «Tal es el verdadero carácter de lo que los adoradores de Dios, sinceros y serios, llaman un amor humano. No es tanto la abnegación de los que aman como el sacrificio forzado de aquellos que son objeto o más bien víctimas de ese amor. No es su emancipación, es su servidumbre para mayor gloria de Dios. Es así como la autoridad divina se transforma en autoridad humana y como la Iglesia funda el Estado». Puesto que la mayoría de los hombres es incapaz de someterse directamente a Dios, se hace preciso que sea gobernada por una minoría de santos, que Dios elige para tal fin, para guiar al pueblo y procurar su bien.

En la sociedad concebida conforme a la teoría de los metafísicos hay, en efecto, dos clases de relaciones, igual que entre los individuos: la de explotación y la de gobierno. Ambas relaciones o funciones parecen opuestas, ya que, según teólogos y metafísicos, gobernar quiere decir sacrificarse por el bien de las masas y explotar significa precisamente lo contrario. Sin embargo, no hay tal oposición en la realidad. Y ello porque en tal contexto «el bien de las masas» no puede ser equivalente a su bienestar material y temporal, sino a su salvación eterna. Por eso, explotar y gobernar significa la misma cosa, lo uno complementa lo otro y le sirve de medio y de fin. Especificando esta idea, añade, poco más adelante Bakunin: «La explotación es el cuerpo visible, y el gobierno es el alma del régimen burgués. Y, como acabamos de verlo, uno y otro, en esa alianza tan íntima, son, desde el punto de vista histórico, tanto como práctico, la expresión necesaria y fiel del idealismo metafísico, la consecuencia inevitable de esa doctrina burguesa que busca la libertad y la moral de los individuos fuera de la solidaridad social. Esta doctrina culmina en el gobierno explotador de un pequeño número de dichosos o de elegidos, en la esclavitud explotada del gran número, y para todos, en la negación de toda moralidad y de toda libertad¹.

¹ Las citas de Bakunin que aparecen en este capítulo han sido tomadas de *Obras Completas*. Madrid, 1979. Tomo 4, p. 145 y ss.

EL ESTADO Y LA MORAL

EN UN MANUSCRITO INCONCLUSO, que data de 1871 y que los editores han titulado *El principio del Estado*, trata Bakunin del origen y la naturaleza del Estado en su relación con la moral humana.

Según Bakunin, *la conquista* es, a la vez, origen y meta, principio y fin del Estado. Esto quiere decir que el Estado no nace ni cumple su finalidad intrínseca sino mediante el sometimiento de un pueblo. Y esto vales tanto para los Estados grandes como para los pequeños, para los fuertes como para los débiles, para los despóticos como para los liberales, para los monárquicos y los aristocráticos como para los democráticos e inclusive para los socialistas, «suponiendo que el ideal de los socialistas alemanes, el de un gran Estado comunista, se realice alguna vez». Podría objetarse que el propósito de los Estados pequeños no es expandirse y dominar a otros sino tan sólo defenderse y evitar ser dominados. Pero es claro, sin embargo, que su aspiración profunda es, como la del pequeño propietario rural, redondear o complementar su tierra con la del vecino. ¡Cuántos ejemplos se podrían aducir, aún en nuestros días y en nuestra América! El Salvador y Honduras, Perú y Ecuador, Chile y Bolivia no son ciertamente grandes potencias y, sin embargo, cada uno de ellos aspira a algo de lo que tiene el vecino y no duda en acudir a las armas para procurárselo. Porque, en efecto, como dice Bakunin, «redondearse, crecer, conquistar a todo precio y siempre, es una tendencia fatalmente inherente a todo Estado, cualquiera sea su extensión, su debilidad o su fuerza, porque es una necesidad de su naturaleza».

El Estado no es, para Bakunin, sino la organización del poder. Ahora bien, pertenece a la esencia del poder la imposibilidad de tolerar cualquier superior o igual, ya que la finalidad del poder es la dominación, la cual no es real sino cuando todo lo que se le enfrenta es sometido. Si un poder tolera a otro, es sólo porque no es capaz de derrocarlo. «El solo hecho de un poder igual es una negación de su principio y una amenaza perpetua contra su existencia, porque es una manifestación y una prueba de su impotencia». De ahí que entre los Estados la situación normal sea la de guerra, mientras la paz es sólo una excepción. Es propio también del Estado el presentarse como objeto absoluto. La más alta expresión del patriotismo consiste en vivir al servicio de su poder y de su engrandecimiento. No hay, para el Estado, otra norma más que ésta: bueno es todo lo que le sirve; malo y criminal cuanto se opone a sus intereses. Bakunin encuentra una clara y radical antítesis entre la moral estatal y política y la moral humana.

Esta antítesis es universal y depende de la misma naturaleza de una y otra: «Esa contradicción es una consecuencia forzada de su principio: siendo el Estado una parte, se coloca y se impone como el todo; ignora el derecho de cuanto, no siendo él, se encuentra fuera de él, y cuando puede sin peligro, lo viola. El Estado es la negación de la humanidad».

Bakunin revela así la esencia totalitaria de todo Estado. No importa cuál sea su constitución política, su régimen social o su organización económica: por su propia naturaleza todo Estado necesariamente se afirma como el Todo.

Esto implica que su acción de sometimiento se proyecta en dos direcciones: 1) *hacia afuera*, deseando conquistar y avasallar a todos los demás Estados, con lo que podría denominarse «la vocación imperialista», y 2) *hacia adentro*, tratando de esclavizar a sus propios súbditos, hasta despojarlos de todo dere-

cho y de toda personalidad, con lo que cabría llamar «la vocación esclavista».

Ahora bien, si la moral estatal y política se opone, como Bakunin sostiene, a la moral humana, parece que debe entenderse por tal una moral absoluta. Se trata de la vieja oposición sofística entre ley natural y ley positiva o convencional. ¿Pero en el siglo XIX es posible hablar todavía de una moral y de un derecho absolutos? ¿Después de los avances del relativismo y del historicismo, cabe afirmar aún la vigencia de normas válidas para todos los tiempos, para todas las sociedades, para todas las culturas?

Bakunin comienza por reconocer que: «Respecto de la moral y del derecho, lo que se llamaba ayer derecho no lo es hoy ya, y lo que parece moral en China, puede no ser considerado tal en Europa». Tampoco puede dejar de admitir, en consecuencia, que: «Desde este punto de vista, cada país, cada época, no deberían ser juzgados más que desde el punto de vista de las opiniones contemporáneas y locales, y entonces no habría ni derecho humano universal ni moral humana absoluta».

Parece dispuesto a sucumbir ante la argumentación relativista, tanto más cuanto dicha argumentación ha sido esgrimida desde el siglo XVIII contra los ideales del antiguo régimen, contra la moralidad tradicional, contra el dogma eclesiástico; tanto más cuanto ella encuentra cada día con más fuerza y abundancia sus fuentes en las nuevas ciencias del hombre, como la etnología, la prehistoria, la historia social, la sociología, etc.

Pero, en verdad, no sucumbe, ni puede hacerlo, ya que ello supondría renunciar al ideal de una nueva humanidad fraterna y libertaria; «a ese sueño magnífico», para recaer en la miseria del particularismo y «en las estrecheces morales de la Antigüedad, que ignoran incluso, el nombre de la humanidad, hasta el punto de que todos los dioses fueron dioses exclusivamente nacionales y accesibles sólo a los cultos privilegiados».

En nuestros días, sucumbir al relativismo significaría nada menos que sucumbir ante el Estado, la más cruel de las divinidades: «Volveríamos a caer en el materialismo craso y brutal de Bismarck, de Thiers y de Federico II, según los cuales Dios está siempre de parte de los grandes batallones, como dijo excelentemente este último».

El relativismo, la negación de una moral universalmente humana y de un derecho absoluto, nos llevaría a un mundo en el cual «el único objeto digno de culto, el principio de toda moral, de todo derecho, sería la fuerza». En efecto, para Bakunin, «ésa es la verdadera religión del Estado».

Y para comprender hasta qué punto este anti-relativismo está justificado en un revolucionario como él, que aspira a una sociedad sin clases y sin Estado, basta con comprobar las opiniones de los científicos sociales de hoy sobre los diferentes regímenes sociales y políticos: los que se pretenden precisamente más «científicos» están dispuestos a justificar las mayores aberraciones en nombre de la diversidad cultural, histórica o económica. «Comprenden» así perfectamente tanto a Idi Amín como a Somoza, tanto a Stalin como a Reagan. Para ellos, todos los sistemas, todos los regímenes, todos los gobiernos son equivalentes. El relativismo deriva pronto en escepticismo moral y, en la mayoría de los casos, intenta justificarse como pragmatismo.

Un anarquista como Bakunin no puede renunciar al Absoluto, ya que todo en su pensamiento y en su acción tiende hacia el Absoluto. Aceptar el relativismo es, para él, renunciar al socialismo.

Pero, por otra parte, ¿no ha negado Bakunin enfáticamente la existencia de Dios? Sin duda, en cuanto la considera fundamento ideal de la existencia del Estado. Pero ello no quiere decir que deba negar el absoluto en todas sus dimensiones.

Lo que positivamente niega es la concepción teísta judeo-cristiana de un Dios personal, creador, providente, juez y soberano del universo.

En cuanto al Absoluto considerado como realidad universal, «que abarca la totalidad infinita de los mundos y de los seres», no niega su existencia ni la afirma: simplemente dice que no lo podemos concebir «porque no sólo somos incapaces de percibirlo con nuestros sentidos, sino que no podemos siquiera imaginarlo».

Rechaza, pues, positivamente la teología, por absurda y contradictoria; negativamente, la metafísica, por abstracta y vacía.

Pero hay todavía otra manera de concebir lo Absoluto, no ya teológica o metafísicamente, sino social e históricamente. Se trata, en este caso, de un absoluto relativo; más aún de un Absoluto que lo es sólo en relación con la humanidad. Y, puesto que ésta no es eterna sino que ha aparecido en un momento dado de la historia de la tierra y desaparecerá con ella o tal vez antes que ella, para dejar lugar a una especie superior, este Absoluto no puede considerarse eterno. Para Bakunin, ya Darwin ha sustituido a Hegel, tanto en la idea de la evolución como en la de la esencia humana. Sin embargo, esta sustitución no es aún total, ya que de algún modo conserva Bakunin el concepto de Absoluto. Y la prueba de ello es que la misma idea del Absoluto relativo a la humanidad y a la historia reaparece luego, aunque en contexto bien diferente, con algunos neohegelianos, como G. Gentile y su teoría del Espíritu como acto puro (Cfr. G. Rensi, *Apología del ateísmo*, Génova, 1967, p. 103 y ss.). Sólo con Kropotkin queda Hegel enteramente desplazado por Darwin, dentro del pensamiento anarquista.

Pero un Absoluto que no es eterno, ¿en qué sentido es Absoluto? Bakunin responde que, aun no siendo la especie humana eterna, aun debiendo ceder su lugar en un futuro más o menos próximo a otra especie más perfecta, «mientras existe, tiene un

principio que le es inherente, y que hace que sea precisamente lo que es: es ese principio el que constituye, en relación a ella, lo Absoluto».

Pero, ¿en qué consiste tal principio?, cabe preguntar. Para contestar a esta pregunta, Bakunin cree necesario hacer algunas consideraciones sobre la naturaleza humana. Para él, el hombre es, entre todos los seres vivos, el más social y, a la vez, el más individualista, además de ser el más inteligente. No encuentra obviamente contradicción entre los primeros rasgos ni los considera excluyentes. Y parece considerar el tercero como consecuencia del primero, ya que, según él, «su inteligencia, que lo hace tan superior a todos los seres vivos y que lo constituye en cierto modo en el amo de todos, no puede desarrollarse y llegar a la conciencia de sí misma sino en sociedad y por el concurso de la colectividad entera». La prueba de ello la encuentra en el hecho de que no se puede pensar sin palabras, ya que pensar es hablar mentalmente consigo mismo; para hacerlo se necesita el lenguaje, que es algo esencialmente social. Toda conversación supone por lo menos dos personas. Y aunque el hombre tiene desde el comienzo de su vida cierta conciencia de su individualidad, no llega a ser autoconsciente, ni a constituirse, por lo tanto, como persona (pues no hay verdadera personalidad sin autoconciencia) sino gracias a la sociedad. «Vuestra personalidad más íntima, la conciencia que tenéis de vosotros mismos en vuestro fuero interno, es, en cierto modo, el reflejo de vuestra propia imagen, reflejada y enviada de nuevo como por otros tantos espejos por la conciencia tanto colectiva como individual de los otros seres humanos que componen vuestro mundo social. Cada hombre que conocéis, y con el que os halláis en relaciones, sean directas, sean indirectas, determina más o menos vuestro ser más íntimo, contribuye a hacernos lo que sois, a constituir vuestra personalidad». Así, un hombre rodeado de esclavos, será un esclavo, ya que la

conciencia de los esclavos no puede devolverle sino su propia imagen degradada por la esclavitud. «La imbecilidad de todos os imbeciliza, mientras que la inteligencia de todos os ilumina, os eleva; los vicios de vuestro medio social son vuestros vicios y no podréis ser hombres realmente libres sin estar rodeados de hombres igualmente libres, pues la existencia de un solo esclavo basta para aminorar vuestra libertad». Parece difícil negarle a estas ideas de Bakunin, como I. Berlin, toda originalidad y toda profundidad (Cfr. *Pensadores rusos*, p. 227).

Así, pues, los derechos del hombre, proclamados por la Convención nacional francesa, según los cuales la esclavitud de un solo individuo es la esclavitud de todos, contienen toda la moral humana, que es una moral absoluta, no en sí misma ni en relación con el Todo y con el infinito (que nos son desconocidos), pero sí en relación con la humanidad.

Una prueba de ello es que esa moral se encuentra en germen en todos los sistemas éticos aparecidos en la historia. Y si esto es así, es precisamente porque la misma constituye la más perfecta y pura expresión de la naturaleza humana, que es a la vez socialista e individualista.

Kropotkin, que se empeñará más tarde en explicar esta moral, concordará en muchos aspectos con Bakunin, aun cuando intente encontrarle, sobre todo, una fundamentación biológica, que éste no pretende darle. Para Kropotkin, la moral es absoluta también, en la medida en que se funda en las leyes de la evolución, aun cuando estas mismas leyes no demuestren la variabilidad de las normas morales. Por otra parte, Bakunin difiere de Kropotkin en cuanto éste considera que, siendo la ayuda mutua un factor tan importante en la evolución como la lucha por la vida o más, el hombre está hoy genéticamente condicionado para la cooperación y la solidaridad. Bakunin cree que el hombre es el «animal feroz por excelencia», y que sólo la socialización y la educación pueden hacer de él un ser civilizado y moral.

Es importante hacer notar, en todo caso, que Bakunin ofrece, aunque sólo sea en esborzo, una fundamentación dialéctica de la moral, tratando de mostrar la oposición y la síntesis entre individuo y sociedad.

Cualquiera de las expresiones éticas de uno de estos contrarios, individualismo y socialismo (según la terminología adoptada por Bakunin) supone una limitación esencial: «El defecto principal de los sistemas de moral enseñados en el pasado es haber sido exclusivamente socialistas o exclusivamente individualistas». Según él, la moral de los antiguos griegos y romanos, en cuanto exige una suprema devoción a la Ciudad, fue «exclusivamente socialista»; la de los judíos, mahometanos y cristianos «exclusivamente individualista», en cuanto se centra en relaciones personales entre Dios y cada uno de los fieles. Y esto necesariamente era así porque, según la aguda interpretación bakuniniana, «los dioses de la antigüedad griega y romana, no fueron, en último análisis, más que los símbolos, los representantes supremos de la colectividad dividida, del Estado». Más aún, «al adorarlos, se adoraba al Estado, y toda la moral que fue enseñada en su nombre no pudo, por consiguiente, tener otro objeto que la salvación, la grandeza y la gloria del Estado» (Cfr. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*. Madrid, 1931).

De hecho, los antiguos griegos y romanos solían distinguir, como dice Varrón, la religión natural, la poética y la política. La primera era la de los filósofos, la segunda la de los artistas y poetas, pero sólo la tercera era la del pueblo entero, la que todos profesaban y no podían dejar de profesar, so pena de enfrentarse con el poder del Estado mismo, como lo demuestran, entre otros, el juicio y la muerte de Sócrates (Cfr. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1969, III p. 383; A.E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*. México, 1975, pp. 90-92).

En el pueblo judío pasó algo muy diferente. Bakunin reconoce que el Estado no surge en la historia de Israel por obra de Dios sino más bien a pesar de él. Y debería añadirse que hasta contra su voluntad. Jehová era un Dios celoso y «no admitiendo otro objeto de adoración que él mismo, no podía soportar el culto al Estado». Esta es la razón por la cual, según Bakunin, «de los judíos, tanto colectiva como individualmente, no exigió nunca más que sacrificios para sí, jamás para la colectividad y para la grandeza y la gloria del Estado» (Cfr. *Oseas* 8:4, 13:10-11).

Pero el individualismo propio de la religión judía se manifiesta, sobre todo, para nuestro autor, en las formas en que están concebidas las normas de conducta que Jehová impone a sus fieles. Estas normas tienen, por lo general, el carácter de órdenes o prohibiciones para cada uno de los judíos, singularmente considerado: «Por lo demás, los mandamientos de Jehová, tal como nos han sido transmitidos por el Decálogo, se dirigen casi exclusivamente al individuo». Sólo se exceptúan aquellas órdenes cuya ejecución exceda la capacidad de un individuo, como por ejemplo, la de exterminar a todos los paganos de la Tierra Prometida: «Todos los otros mandamientos se dirigen al individuo: no matarás (exceptuando los casos muy frecuentes en que te lo ordene yo mismo, habría debido añadir); no robarás ni la propiedad ni la mujer ajenas (siendo considerada esta última como una propiedad también); respetarás a tus padres. Pero, sobre todo, me adorarás a mí, el Dios envidioso, egoísta, vanidoso y terrible, y si no quieres incurrir en mi cólera, me cantarás alabanzas y te prosternarás eternamente ante mí». Bakunin no tiene en cuenta, sin embargo, que en el origen de toda la religión hebrea hay un pacto entre Jehová y el pueblo judío (Cfr. B.K. Rattey, *Los hebreos*. México, 1974, p. 39).

Algunos sociólogos, como Betty R. Scharf, consideran que el judaísmo ortodoxo constituye «el caso más claro todavía exis-

tente en el mundo moderno» de religión comunitaria (*El estudio sociológico de la religión*, 1974, p. 63).

El individualismo (así entendido) se acentúa todavía más, según Bakunin, en el islamismo. Aquí no existe ni el concepto de «pueblo elegido» ni ninguno de los rastros de colectivismo que hallamos en el judaísmo: «El Corán no conoce pueblo elegido; todos los creyentes, a cualquier nación o comunidad que pertenezcan, son individualmente, no colectivamente, elegidos de Dios. Así, califas, sucesores de Mahoma, no se llamarán nunca sino jefes de los creyentes» (Cfr. Fazur Rahman, *Islam*, Nueva York, 1966, p. 19).

Entre los judíos, todavía el pacto era entre Jehová y el pueblo, entre los musulmanes las relaciones (que, dicho sea de paso, son de absoluta y total subordinación servil) se dan entre Alá y cada individuo (Cfr. C. Cuevas, *El pensamiento del Islam*. Madrid, 1972, p. 118).

Sin embargo, el individualismo nunca fue tan extremado como en la religión cristiana. Aquí la responsabilidad, la culpa, el mérito, el premio y el castigo atañen única y exclusivamente a cada ser humano singular: «Ante las amenazas del infierno y las promesas absolutamente individuales del paraíso acompañadas de esa terrible declaración que *sobre muchos llamados no habrá sino muy pocos elegidos*, la religión cristiana provocó un desorden, un general sálvese el que pueda; una especie de carrera de apuestas en que cada cual era estimulado sólo por una preocupación única: la de salvar su propia almita. Se concibe que una tal religión haya podido y debido dar el golpe de gracia a la civilización antigua, fundada exclusivamente en el culto a la colectividad, a la patria, al Estado, y disolver todos sus organismos, principalmente en una época en que moría ya de vejez. ¡El individualismo es un disolvente tan poderoso! Vemos la prueba de ello en el mundo burgués actual». Ya A. Comte había criticado la moral cristiana, en su *Catecismo posi-*

tivista, porque ésta depende de la idea de salvación personal, con lo cual se convierte en una moral egoísta, donde sólo importa el destino del propio yo. Saint-Simon, en su *Nuevo cristianismo*, sostenía precisamente lo contrario (Cfr. H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. París, 1941).

Bakunin lleva a cabo, a continuación, uno de los ataques más radicales contra el cristianismo que puedan leerse en toda la literatura socialista del siglo XIX. Parecería que su anticristianismo es tanto más agudo y deletéreo cuanto más tardío, ya que nada semejante encontramos en sus escritos anteriores. Lo más característico de este ataque es que se emprende en nombre del anti-individualismo, esto es, desde un punto de vista genéricamente «socialista». En este sentido podría decirse que tiene un signo contrario al del anticristianismo de Stirner y de Nietzsche (Cfr. P. Wolff, *Nietzsche und das christliche Ethos*. Ratisbona, 1946).

Para Bakunin, todas las religiones monoteístas (esto es, de raíz bíblica) son profunda y esencialmente inmorales; la cristiana, que es la más completa y consecuente de todas ellas, es, por eso, la más inmoral de todas.

Adviértase que tácitamente considera más morales o, por lo menos, menos inmorales, a las religiones politeístas, en lo cual coincide con Hume y otros filósofos de la Ilustración.

La razón de esta profunda inmoralidad del cristianismo y de los cristianos queda sintetizada así por Bakunin: «Al crear su Dios, han proclamado la decadencia de todos los hombres, cuya solidaridad no admitieron más que en el pecado; y al plantear el principio de la salvación exclusivamente individual, han renegado y destruido tanto como les fue posible hacerlo, la colectividad humana, es decir, el principio de la humanidad».

Se suele afirmar —dice Bakunin— que la idea de la humanidad (como un todo único) ha sido creada por el cristianismo,

cuando, en realidad, éste ha sido el negador más absoluto de tal idea. Sólo de un modo negativo puede reivindicar ese honor: en cuanto ha contribuido a la destrucción de los Estados parciales de la Antigüedad, que se habían divinizado a sí mismos en la figura de sus dioses, y constituían así un obstáculo a la idea de una única y universal humanidad. Sin embargo, «es absolutamente falso decir que el cristianismo haya tenido jamás el pensamiento de constituir esta última, o que haya comprendido sólo, ni siquiera presentido, lo que llamamos hoy la solidaridad de los hombres, ni la humanidad, que es una idea completamente moderna, entrevista por el Renacimiento, pero no concebida y enunciada de una manera clara y precisa hasta el siglo XVIII».

Si el cristianismo tiene por objeto único la *divinidad*, por eso mismo no tiene, según Bakunin, nada que ver con la humanidad, ya que ambas, por su propia esencia, se excluyen mutuamente. Dice, explicando esta afirmación: «La idea de la humanidad reposa en la solidaridad fatal, natural de todos los hombres. Pero el cristianismo, hemos dicho, no reconoce esa solidaridad sino en el pecado, y la rechaza absolutamente en la salvación, en el reino de ese Dios que sobre muchos llamados no hace gracia más que a muy pocos elegidos, y que en su justicia *adorable*, impulsado sin duda por ese amor infinito que le distingue, antes incluso que los hombres hubiesen nacido sobre esta tierra, había condenado a la inmensa mayoría a los sufrimientos eternos del infierno, y eso para castigarlos por un pecado cometido, no por ellos mismos, sino por sus antepasados, que estuvieron obligados a cometerlo: el pecado de infligir una desmentida a la presciencia divina».

Ahora bien, puesto que ésta es la base de toda moral cristiana —se pregunta Bakunin— ¿qué tiene que ver esta moral con la moral humana? Nada tiene en común la solidaridad de los hombres con el católico ideal de un solo rebaño y un solo pas-

tor. En la sociedad que sueñan los cristianos, los hombres no son nada por sí mismos, sino todo por la gracia de Dios. Como verdadero rebaño de carneros, no mantienen ninguna relación inmediata y natural entre sí, hasta el punto que sólo pueden unirse para la reproducción de la especie con el permiso del sacerdote que, en nombre de Dios, los casa. Sólo en Dios y por Dios se legitiman los vínculos inter-humanos: «Las relaciones de hombre a hombre deben ser santificadas por la intervención divina; pero esa intervención las desnaturaliza, las desmoraliza, las destruye. Lo divino mata lo humano y todo el culto cristiano no consiste propiamente más que en esa inmólación perpetua de lo humano en honor de la divinidad». Esta afirmación no es sino una variante particularizada del principio general de antiteologismo o antiteísmo de Bakunin: Si Dios existe, el hombre no existe. Y así se advierte en la argumentación que sigue: «El amor divino aniquila el amor humano. El cristianismo ordena, es verdad, amar a nuestro prójimo tanto como a nosotros mismos, pero nos ordena al mismo tiempo amar a Dios más que a nosotros mismos y, por consiguiente, también más que al prójimo, es decir, sacrificarle el prójimo por nuestra salvación, porque al final de cuentas, el cristiano no adora a Dios más que por la salvación de su alma». Tales inferencias pueden parecer extremadas, pero no por eso dejan de ser enteramente lógicas, dice Bakunin, cuando se acepta la noción de Dios que el cristianismo nos propone: «Dios es lo absoluto, lo infinito, lo eterno, lo omnipotente; el hombre es lo finito, lo impotente. En comparación con Dios, bajo todos los aspectos, no es nada. Sólo lo divino es justo, verdadero, dichoso y bueno, y todo lo que es humano en el hombre debe ser por eso mismo declarado falso, inicuo, detestable y miserable. El contacto de la divinidad con esa pobre humanidad debe devorar, pues, necesariamente, consumir, aniquilar todo lo que queda de humano en los hombres».

La intervención de un factor sobrenatural en las relaciones inter-humanas destruye, según Bakunin, la base de toda verdadera moral, que es la solidaridad, al desviar el interés y la energía de cada individuo hacia sus relaciones con Dios y, en definitiva, hacia su propia salvación personal. Bakunin no es el único pensador que en el siglo XIX haya opuesto ética y religión, pues tal oposición la encontramos inclusive en un pensador profundamente cristiano como Kierkegaard (que fue, según parece, discípulo de aquél en el aula de Schelling). Pero fuera de Comte, muy pocos lo hicieron en este mismo sentido en que lo hace Bakunin, considerando la actitud religiosa (y más en especial el cristianismo) como una actitud esencialmente egoísta y antisocial.

Sin circunloquios ni salvedades dice: «La intervención divina en los asuntos humanos no ha dejado de producir efectos excesivamente desastrosos. Pervierte todas las relaciones de los hombres entre sí y reemplaza su solidaridad natural por la práctica hipócrita y malsana de las comunidades religiosas, en las que, bajo las apariencias de la caridad, cada cual piensa sólo en la salvación de su alma, haciendo así, con el pretexto del amor divino, egoísmo humano excesivamente refinado, lleno de ternura para sí y de indiferencia, de malevolencia y hasta de crueldad para el prójimo». Algo parecido decía ya Lucrecio: *religio peperit scelerosa atque impia facta* (*De rerum natura* I, p. 83).

De un modo que puede parecer a algunos inusitado, pero que guarda íntima relación con el espíritu de la iglesia católica y de otras iglesias en el siglo XIX, Bakunin vincula al sacerdote con el verdugo, aludiendo a las ideas del autor de *Las veladas de San Petersburgo* y del ensayo *Sobre el papa*: «Eso explica la alianza íntima que ha existido siempre entre el verdugo y el sacerdote, alianza francamente confesada por el célebre campeón del ultramontanismo, señor José de Maistre, cuya pluma

elocuente, después de haber divinizado al Papa, no dejó de rehabilitar al verdugo; uno era, en efecto, el complemento del otro» (Cfr. F. Bayle, *Les idées politiques de J. de Maistre*. París, 1945).

Y no son solamente los católicos quienes así piensan. También los ministros de las diversas confesiones protestantes han protestado unánimemente en nuestros días —dice— contra la abolición de la pena de muerte. De lo cual concluye: «No cabe duda que el amor divino mata el amor de los hombres en los corazones que están penetrados de él; tampoco cabe duda que todos los cultos religiosos en general, pero entre ellos el cristianismo, sobre todo, no han tenido jamás otro objeto que el sacrificio de los hombres a los dioses. Y entre todas las divinidades de que nos habla la historia ¿hay una sola que haya hecho verter tantas lágrimas y sangre como ese buen Dios de los cristianos o que haya pervertido hasta tal punto las inteligencias, los corazones y todas las relaciones de los hombres entre sí?».

He aquí que la religión cristiana es capaz de transformar la investigación de la verdad en culto de la mentira; el instinto de libertad en acatamiento de la servidumbre; la tendencia a la igualdad en consagración de los más monstruosos privilegios. La caridad se hizo delatora y represiva y generó las orgías sangrientas de la inquisición o, por otra parte, se tornó hipócrita y sirvió para ocultar el orgullo y el desmesurado egoísmo del hombre aislado que se refleja en su Dios.

Pero Bakunin, bajo la evidente influencia de Feuerbach, escribe: «Porque no hay que engañarse: lo que el hombre religioso busca sobre todo y cree encontrar en la divinidad que ama, es a sí mismo, pero glorificado, investido por la omnipotencia e inmortalizado. También sacó de ella muy a menudo pretextos e instrumentos para someter y explotar el mundo humano» (Cfr. H. M. Barth, *Glaube als Projektion*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie». 1970, p. 347 y ss.). Dice Feuerbach en *La esencia del cristianismo*: «La reli-

gión, al menos la cristiana, es la relación del hombre a sí mismo, más exactamente, a su esencia, pero considerada como otro ser. El ser divino no es más que la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre separado de los límites del hombre individual, es decir, real, corporal, objetivado, o contemplado y honrado como un otro distinto de él; las determinaciones del ser divino son determinaciones de la esencia humana».

En síntesis, para Bakunin, puede decirse que la religión cristiana «es la exaltación del egoísmo que, al romper toda solidaridad social, se ama a sí mismo en su Dios y se impone a la masa ignorante de los hombres en nombre de ese Dios, es decir, en nombre de su yo humano, consciente e inconscientemente exaltado y divinizado por sí mismo». La razón por la cual los hombres religiosos son en general tan crueles y feroces es que, «al defender a su Dios, toman partido por su egoísmo, por su orgullo y por su vanidad».

La conclusión se impone: la religión y, en especial la religión cristiana, constituye la antítesis de la sociabilidad y, por consiguiente, de la moral.

En las propias palabras de Bakunin: «De todo ello resulta que el cristianismo es la negación más decisiva y más completa de toda solidaridad entre los hombres, es decir, de la sociedad, y, por consiguiente también de la moral, puesto que, fuera de la sociedad —creo haberlo demostrado— no quedan más que relaciones religiosas del hombre aislado con su Dios, es decir, consigo mismo».

La interpretación de Dios como una proyección fantástica y sublimada del hombre proviene, como vimos, de Feuerbach; pero en Bakunin encontramos al mismo tiempo una crítica implícita a Feuerbach y a su antropología, crítica que en gran medida coincide con la de Marx. En efecto, Bakunin insiste en que el ser del hombre es un ser eminentemente social, e infiere de ello que el hombre aislado de la sociedad es un pseudo-

hombre, lo cual quiere decir, para él, un hombre metafísico o teológico, pero en todo caso falso y fantástico.

Sin embargo, la estrecha vinculación que Bakunin establece entre egoísmo (o individualismo espurio) y religión (o cristianismo) parece a veces olvidada por él mismo. Dice, en efecto, Arvon: «En 1870, seis años después de haberse adherido al ateísmo militante, Bakunin no duda en escribir las líneas que a continuación transcribimos, líneas que parecen muy próximas a una posición religiosa que, por lo demás, condena él con tanta violencia: «Fue (el cristianismo) la primera religión que se dirigió principalmente no a los opresores sino a los oprimidos, no a los dichosos e inteligentes privilegiados, sino a los desdichados ignorantes y desheredados de la sociedad antigua, al despertar de la conciencia humana, de la rebelión humana» (*Bakunin. Absoluto y revolución*, Barcelona, 1975, p. 16).

Por otra parte, la interpretación que Bakunin da del cristianismo en la mayoría de los textos de su última época no es compartida por todos los anarquistas posteriores. No puede decirse que Kropotkin, por ejemplo, esté enteramente de acuerdo con ella, cuando en su *Ética* afirma que «en el cristianismo, el amor del divino predicador por los hombres, por todos los hombres sin distinción de raza y de rango social, por aquéllos de las clases inferiores sobre todo, hasta el acto más sublime de abnegación, morir en la cruz para salvar a la humanidad de las fuerzas del Mal».

Más aún, Kropotkin señala la superioridad moral del cristianismo sobre el judaísmo y sobre las «religiones naturalistas» o paganas: «En lugar del temor ante el vengativo Jehová o ante los dioses que personifican las fuerzas hostiles de la naturaleza, se predica *el amor por la víctima de la violencia*; la guía moral, en el cristianismo, no es ni una divinidad vengadora, ni un sacerdote, ni un hombre de la casta sacerdotal ni un pensamiento fijado por los sabios, sino un hombre del pue-

blo». Y, oponiéndose directamente a la interpretación de Bakunin, afirma: «Otro rasgo fundamental del cristianismo, el que constituyó la fuente principal de su poder, fue que dio por hilo conductor al hombre *no su felicidad personal sino la felicidad de la colectividad, esto es, un ideal social*, por lo cual el hombre sería capaz de sacrificar la propia vida». Contraponiendo los ideales del cristianismo y los de la antigüedad greco-romana, añade: «El ideal del cristianismo no es ya el que se puede identificar con la vida serena del sabio griego ni con las hazañas guerreras o civiles de los héroes de la antigua Grecia o de Roma, sino la vida de un predicador levantado contra todos los horrores de la sociedad que lo circunda y dispuesto a enfrentar la muerte para difundir la fe, una fe que busca la justicia para todos, el reconocimiento de la igualdad entre los hombres, el amor hacia todos, hacia los extranjeros como hacia los allegados, *hasta el perdón de las ofensas*, contrario a las reglas de la venganza obligatoria, entonces usuales en todas partes» (Cfr. Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*. México, 1975, pp. 169-173). A pesar de las diferencias, epistolarmente testimoniales, que lo separan de Tolstoi, por momentos parece Kropotkin inclinado a una interpretación cuasi-tolstoiana del cristianismo. En todo caso, tal interpretación nos parece hoy históricamente más comprensiva que la de Bakunin, sobre la cual pesaba una excesiva influencia de Feuerbach, de los materialistas alemanes, de la izquierda hegeliana, del positivismo anglofrancés. Pero, aun teniendo en cuenta todo esto y aun admitiendo que los juicios morales formulados por Bakunin sobre el cristianismo puedan resultar unilaterales y aun injustos, no debe olvidarse, sin embargo, que ellos encuentran abundante apoyo en la vida y en el pensamiento eclesiástico de su época. No olvidemos que Bakunin escribe en el momento en que se reúne el primer Concilio Vaticano; no olvidemos que la condena del liberalismo, del socialismo y aun de la ciencia mo-

derna (el *Syllabus* de Pío IX se publicó pocos años antes, en 1864) hacen entonces de la Iglesia el gran enemigo del progreso político, moral e intelectual; no olvidemos, en fin, la abierta y proclamada complicidad del clero (tanto católico como protestante y ortodoxo) con el capitalismo, con la burguesía, con el militarismo; no olvidemos la alianza del papado con la autocracia y con las clases dominantes contra la democracia y las clases explotadas en todo el mundo católico. En un momento en que la Iglesia proclama «urbi et orbi» que el Papa es infalible, que la ciencia conduce al error y que la propiedad privada es un sagrado e inviolable derecho era difícil para un hombre honrado y rebelde ver al cristianismo de otra manera que como lo veía Bakunin.

La moral *humana*, que éste busca y propicia, es, sin duda, una moral *absoluta* (relativamente absoluta) y debe surgir de una superación de las limitaciones del «socialismo» greco-romano y del «individualismo» judeo-cristiano. Del primero debe excluirse el culto del Estado y la funesta identificación del mismo con la sociedad o comunidad humana; del segundo hay que separar la fantástica y peligrosa identificación del propio yo con el Yo absoluto y divino, esto es, con Dios. Cuando las situaciones queden así clarificadas, cuando se deslinden de este modo las actitudes, se arribará a una moral en la cual el socialismo no excluirá al individualismo o viceversa, sino que, por el contrario, lo exigirá y lo postulará, tanto lógica como prácticamente.

La idea de una moral humanamente *absoluta* (es decir, no meramente histórica o relativa) comporta, pues, para Bakunin, la síntesis definitiva entre la afirmación de los valores de la sociedad (sin Estado) y los del individuo (sin religión)¹.

¹ Las citas de Bakunin corresponden a *Obras completas*. Madrid. Tomo 4, p. 185 y ss.

EL ESTADO Y LA COMUNA

BAKUNIN, IGUAL QUE MARX, considera que la creación y la vida, por más breve que haya sido, de la Comuna de París en 1871, en ocasión de la caída del Imperio napoleónico y de la invasión prusiana, constituye el acontecimiento social y político más importante de su época.

Sobre las relaciones entre la Comuna y el Estado trata en un fragmento titulado *Preámbulo para la segunda entrega del Imperio knuto-germánico*, que Eliseo Reclus editó en 1878, dos años después de la muerte del autor, en *Le Travailleur* y en *La Révolte*, y que hoy se conoce bajo el título de *La Comuna de París y la noción de Estado*. El mismo fue escrito en Lorcarno, entre el 5 y el 23 de junio de 1871.

Esta obra, como el propio Bakunin advierte, nació de los acontecimientos político-sociales y constituye la continuación lógica de la *Carta a un francés*, publicada en septiembre de 1870. En ella se propone: 1) demostrar que las desgracias que afligían por entonces a Francia y al mundo civilizado no tienen otro remedio más que la *revolución social*, y 2) explicar los principios filosóficos y las finalidades prácticas que constituyen la base de dicha revolución. Reconoce Bakunin que ésta no es tarea fácil y hasta se defiende de una posible acusación de soberbia, aduciendo que no hay en ello pretensión personal alguna. Asegura: «No soy ni un sabio ni un filósofo; ni siquiera un escritor de oficio. Escribí muy poco en mi vida y no lo hice nunca sino en caso de necesidad, por decirlo así, y solamente cuando una convicción apasionada me forzaba a vencer mi repugnancia instintiva contra toda exhibición de mi propio yo en público».

Es indudable, sin embargo, que este hombre de acción, que se define también como «un buscador apasionado de la verdad y un enemigo no menos encarnizado de las ficciones perjudiciales de que el *partido del orden*, ese representante oficial, privilegiado e interesado en todas las ignominias religiosas, metafísicas, políticas, jurídicas, económicas y sociales, presentes y pasadas, pretende servirse hoy todavía para embrutecer y esclavizar el mundo», ha contribuido como pocos filósofos a esclarecer el sentido y la naturaleza del Estado.

Por una parte, deslinda su concepto de libertad frente a la concepción liberal y a «la escuela de J. J. Rousseau»; por otra, aclara su idea de la igualdad económica y social, diferenciándola de la que es propia del socialismo autoritario.

La igualdad debe establecerse, para Bakunin, mediante la organización espontánea del trabajo, por la propiedad colectiva de las asociaciones de productores libremente constituidas en formas de comunas, las cuales se defenderán entre sí, también mediante el libre pacto. Ningún papel tiene que desempeñar aquí el Estado.

En esto se diferencian Bakunin y su socialismo antiautoritario (al que él denomina «socialismo o colectivismo revolucionario») del comunismo autoritario de Babeuf, de Cabet, de Blanqui o de Marx, que propicia «la iniciativa absoluta del Estado».

Reconoce, sin duda, Bakunin que ambos partidos tienen un mismo fin, ya que ambos pretenden instaurar un nuevo orden social, basado sólo en la organización del trabajo colectivo, impuesto por la fuerza misma de las cosas (esto es, por las exigencias de la producción y no por el arbitrio de los hombres), en la igualdad económica y en la colectivización de los instrumentos de trabajo. Pero, según él, los comunistas autoritarios pretenden llegar a tal meta mediante la organización política de las clases trabajadoras y, particularmente, del proletariado industrial (no sin contar con el apoyo ocasional de los radicales

burgueses), mientras los socialistas revolucionarios (o antiautoritarios), que rechazan toda alianza equívoca, creen que no pueden arribar a ese fin sino por el desarrollo de la potencia social, no política, o por mejor decir, antipolítica, de los trabajadores tanto de la industria como de la agricultura, y aun de todos los hombres de buena voluntad, provenientes de las clases superiores que, habiendo roto con su pasado, acepten su programa y deseen unirse a ellos.

La antítesis entre ambas tendencias del movimiento socialista, que tan agudamente se planteaba, por aquéllos días en que Bakunin escribía este trabajo, en el seno de la Primera Internacional y que el propio Bakunin protagonizaba frente a Marx, es así explicada, con claridad y vigor, por él mismo: «Los comunistas creen deber organizar las fuerzas obreras para posesionarse de la potencia política de los Estados; los socialistas revolucionarios se organizan teniendo en cuenta la destrucción o, si se quiere, una palabra más cortés, teniendo en cuenta la liquidación de los Estados. Los comunistas son partidarios del principio y de la práctica de la autoridad; los socialistas revolucionarios sólo tienen confianza en la libertad. Partidarios unos y otros de la ciencia que debe matar la fe, los primeros quisieran imponerla; los otros se esforzarán por propagarla, a fin de que los grupos humanos, convencidos, se organicen y se federen espontáneamente, libremente, de abajo arriba: por su movimiento propio, y conforme a sus intereses reales, pero nunca según un plan trazado de antemano e impuesto *a las masas ignorantes* por algunas inteligencias superiores».

Bakunin señala así la identidad de los fines y la disparidad de los medios entre el socialismo antiautoritario y el comunismo autoritario o, como se diría después, entre anarquismo y marxismo. El primero quiere llegar a la sociedad sin clases, esto es, a una sociedad igualitaria, por el esfuerzo igual y el acuerdo de individuos y grupos; el segundo, por la fuerza y la

imposición violenta; el primero pretende llegar a la libertad por la libertad; el segundo por la opresión y la dictadura; el primero concluye en la Comuna libertaria, el segundo en el Estado popular. Con aguda penetración advierte Bakunin todo lo que la concepción del socialismo autoritario tiene de elitista y de aristocrático y se niega a aceptar el papel de las después llamadas «vanguardias revolucionarias», es decir, el liderazgo y la tutela de los intelectuales sobre las masas de los trabajadores, supuestamente «ignorantes». Él confía, por el contrario, no sólo en la voluntad y el ímpetu revolucionario de los obreros y campesinos sino también en su «inteligencia» política o, por mejor decir, antipolítica. Gráficamente resume la antítesis entre ambas vías al socialismo, que implican también dos interpretaciones opuestas del mismo, diciendo que unos quieren *imponer*, esto es, poner *desde arriba* y los otros quieren *propagar*, esto es, extender *desde abajo hacia arriba* la concepción científica y atea del mundo. Ahora bien, según Bakunin, el socialismo revolucionario, es decir, el socialismo antiautoritario o anárquico, «acaba de intentar una primera manifestación brillante y práctica en la Comuna de París». El mismo Marx parece haberlo reconocido así implícitamente en su libro *La Guerra Civil en Francia*.

Lo cierto es que la Comuna de París fue saludada con parejo entusiasmo por ambos antagonistas, que vieron en ella el gran acontecimiento político del siglo.

Bakunin se expresa así: «Soy un partidario de la Comuna de París que, por haber sido aplastada, sofocada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, no por eso ha dejado de hacerse más vivaz, más poderosa en la imaginación y en el corazón del proletariado de Europa; soy partidario de ella mayormente porque ha sido una negación audaz, bien pronunciada, del Estado».

El elogio que Bakunin hace de la Comuna de París alcanza el tono de un encendido panegírico: «Es un hecho histórico inmenso el que esa negación del Estado se haya manifestado precisamente en Francia, que ha sido hasta aquí el país por excelencia de la centralización política, y que sea precisamente París, la cabeza y el creador histórico de esa gran civilización francesa, el que haya tomado la iniciativa. París, que abdica su corona y proclama con entusiasmo su propia decadencia para dar la libertad y la vida a Francia, a Europa, al mundo entero; París, que afirma de nuevo su potencia histórica de iniciativa al mostrar a todos los pueblos esclavos (¿y cuáles son las masas populares que no son esclavas?) el único camino de emancipación y de salvación; París, que da un golpe mortal a las tradiciones del radicalismo burgués y una base real al socialismo revolucionario; París, que merece de nuevo las maldiciones de todas las gentes reaccionarias de Francia y de Europa; París, que se envuelve en sus ruinas para dar un solemne mentís a la reacción triunfante, que salva con su desastre el honor y el porvenir de Francia y demuestra a la humanidad consolada que, si la vida, la inteligencia, la fuerza moral se han retirado de las clases superiores, se conservaron enérgicas y llenas de porvenir en el proletariado; París, que inaugura la era nueva, la de la emancipación definitiva y completa de las masas populares y de su solidaridad, en lo sucesivo completamente real, a través y a pesar de las fronteras de los Estados; París, que mata el patriotismo y funda sobre sus ruinas la religión de la humanidad; París, que se proclama humanitario y ateo y reemplaza las ficciones divinas por las grandes realidades de la vida social y la fe en la ciencia; las mentiras y las iniquidades de la moral religiosa, política y jurídica por los principios de la libertad, de la justicia, de la igualdad y de la fraternidad, estos fundamentos eternos de toda moral humana; París heroico, racional y creyente, que confirma su fe enérgica en los destinos de la huma-

nidad por su caída gloriosa, por su muerte, y que la trasmite mucho más enérgica y viviente a las generaciones venideras; París, inundado en la sangre de sus hijos más generosos, es la humanidad sacrificada por la reacción internacional coligada de Europa, bajo la inspiración inmediata de todas las iglesias cristianas y del gran sacerdote de la iniquidad, el Papa; pero la próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París. Tal es el verdadero sentido y tales las consecuencias bienhechoras e inmensas de los dos meses memorables de la existencia y de la caída imperecedera de la Comuna de París».

Desde nuestra perspectiva temporal podríamos decir que París está destinado a producir una revolución libertaria cada siglo. La primera tuvo lugar en 1789 (y se frustró como revolución popular y libertaria, concluyendo en revolución burguesa); la segunda, en 1871, con la Comuna (ahogada en sangre por la reacción internacional, como dice el propio Bakunin); y la tercera, en 1968, con el mayo obrero-estudiantil (sofocado, más que por la burguesía y el Estado, por la traición de la izquierda burocrática).

Bakunin advierte con claridad que la Comuna ha tenido una duración demasiado breve y una existencia demasiado agitada por la lucha contra la reacción de Versalles como para concebir o poner en práctica su programa socialista. Reconoce también que en la Comuna los socialistas eran una pequeña minoría, que arrastró a una mayoría de jacobinos; los cuales, en el mejor de los casos, no fueron capaces de superar sus prejuicios burgueses ni de tomar las medidas decisivas que los hubieran enfrentado para siempre con su propia clase. El pueblo mismo de París era socialista más por instinto que por convicción y, por eso, aunque sus aspiraciones eran todas socialistas, sus ideas estaban todavía lejos de serlo.

No puede decirse que el entusiasmo revolucionario oculte a Bakunin los prejuicios autoritarios de la masa trabajadora. Sabe muy bien —y no deja de lamentarlo profundamente— que «el culto a la autoridad, producto fatal de la autoridad religiosa, esa fuente histórica de todas las desgracias, de todas las depravaciones y de todas las servidumbres populares, no ha sido desarraigado aún completamente de su seno».

Además, los socialistas que actuaban en la Comuna — observa— tuvieron que librar una ruda y continua lucha interna contra la mayoría jacobina, en circunstancias difícilísimas. Tuvieron que alimentar, organizar y armar a varios centenares de miles de obreros y estar, al mismo tiempo, alertas contra las maniobras de los reaccionarios (lo que después se llamaría la «quinta columna»). Más aún, en su lucha contra el gobierno y el ejército de Versalles, tuvieron que olvidar, de momento, «las primeras condiciones del socialismo revolucionario» (esto es, los principios básicos del anarquismo) y organizarse en «reacción jacobina» (esto es, en gobierno y en sociedad autoritaria). La Comuna anunciaba así lo que sucedería a los anarquistas durante la Guerra Civil española, promovida también, como diría Bakunin, «por la reacción monárquica y clerical». También en este caso se vieron forzados a participar en el gobierno de la república y dieron a los últimos gobiernos de la misma varios ministros. Bakunin los hubiera excusado probablemente, como lo hizo con los socialistas revolucionarios que durante la Comuna colaboraron con el gobierno de los jacobinos. Dice, en efecto, a este propósito: «Sé que muchos socialistas, muy consecuentes en su teoría, reprochan a nuestros amigos de París el no haberse demostrado suficientemente socialistas en su práctica revolucionaria, mientras que todos los ladrones de la prensa burguesa los acusan, al contrario, de haber seguido demasiado fielmente el programa del socialismo. Dejemos por el momento a un lado a los innobles delatores de esa pren-

sa; haré observar a los teóricos severos de la emancipación del proletariado que son injustos con nuestros hermanos de París, porque, entre las teorías más justas y su práctica hay una distancia inmensa, que no se franquea en algunos días. El que ha tenido la dicha de conocer a Varlin, por ejemplo, para no nombrar sino aquél cuya muerte es cierta, sabe hasta qué punto han sido apasionadas, reflexivas y profundas, en él y en sus amigos, las convicciones socialistas. Eran hombres cuyo celo ardiente, cuya abnegación y buena fe no han podido ser nunca puestas en duda por nadie de los que se les hayan acercado». Y a propósito de esta apología de los socialistas que participaron en la Comuna, esboza Bakunin su teoría de la acción revolucionaria, al decir sobre los mismos hombres: «Pero, precisamente porque eran hombres de buena fe, estaban llenos de desconfianza en sí mismos en presencia de la obra inmensa a que habían dedicado su pensamiento y su vida: ise consideraban tan pequeños! Tenían, por lo demás, la convicción de que en la revolución social, diametralmente opuesta —en esto como en todo lo demás— a la revolución política, la acción de los individuos debe ser casi nula y la acción espontánea de las masas debe serlo todo. Cuanto los individuos pueden hacer es elaborar, aclarar y propagar las ideas que corresponden al instinto popular y además contribuir con sus esfuerzos incesantes a la organización revolucionaria de la potencia natural de las masas, pero nada más; y el resto no debe ni puede hacerse sino por el pueblo mismo. De otro modo, se llegaría a la dictadura política, es decir, a la reconstrucción del Estado, de los privilegios, de las desigualdades, de todas las opresiones del Estado, y se llegaría por un camino desviado, pero lógico, al restablecimiento de la esclavitud política, social, económica de las masas populares».

Bakunin rechaza, como se ve, la teoría, tan en boga en los años románticos de su juventud, de los héroes como protago-

nistas de la Historia. Es evidente que su «individualismo» nada tiene que ver con el «individualismo» de Carlyle. Lo mismo que Marx, atribuye, en cambio, el rol protagónico a las masas. Sin embargo, no deja de asignar también un papel a los individuos y, en especial, a los intelectuales revolucionarios. A éstos les corresponde la tarea de sacar al nivel de la conciencia, elaborar conceptual y literariamente, esclarecer y divulgar pedagógicamente, las nociones y sentimientos (o sentimientos-nociones) que encuentran en la parte subconsciente y subracional del alma popular. En conexión con esta tarea, pueden desempeñar también útilmente la otra, de organizar, con fines y espíritu revolucionario, la acción de las masas y el ímpetu espontáneo y poderoso del pueblo trabajador. Pero, a diferencia de Marx, previene enseguida Bakunin, citando el ejemplo de un anarquista como Varlin, contra el peligro de que tales tareas de los intelectuales y de los revolucionarios profesionales vayan más allá y se conviertan en una «tutela» del pueblo y en un liderazgo de la revolución. Esto conduciría indefectible y fatalmente a la reconstrucción del Estado, que es precisamente lo que el pueblo y la revolución quieren eliminar. Nada de «dictadura del proletariado», pues, que siempre se traduce en dictadura de los líderes, casi siempre no-proletarios, del proletariado; nada de «partido» infalible ni de inefables «Politburós»: «Varlin y sus amigos, como todos los socialistas sinceros, y en general como todos los trabajadores nacidos y educados en el pueblo, compartían en el más alto grado esa prevención perfectamente legítima contra la iniciativa continua de los mismos individuos, contra la dominación ejercida por las individualidades superiores: y, como ante todo eran justos, dirigían también esa prevención, esa desconfianza, contra sí mismos, más que contra las otras personas». Lástima grande que Fidel Castro no haya sido un Varlin. Lástima que haya creído posible decretar la revolución y organizarla por medio de la dictadura

(Cfr. P. Ansart, *Marx y el anarquismo*. Barcelona, 1972, p. 443 y ss.).

Bakunin dice: «Contrariamente a ese pensamiento de los comunistas autoritarios, según mi opinión completamente erróneo, de que una revolución social puede ser decretada y organizada, sea por una dictadura sea por una asamblea constituyente salida de una revolución política, nuestros amigos, los socialistas de París, han pensado que no podía ser hecha y llevada a su pleno desenvolvimiento más que por la acción espontánea y continua de las masas, de los grupos y de las asociaciones populares». Con clarividencia casi profética argumenta Bakunin, siempre a partir de los acontecimientos recientes de la Comuna de París, contra la idea jacobina, que será luego marxista-leninista, de la dictadura del proletariado y del Partido del proletariado: «Nuestros amigos de París han tenido mil veces razón. Porque, en efecto, por genial que sea, ¿cuál es la cabeza, o si se quiere hablar de una dictadura colectiva, aunque estuviese formada por varios centenares de individuos dotados de facultades superiores, cuáles son los cerebros, por potentes que sean, bastante amplios para abarcar la infinita multiplicidad y diversidad de los intereses reales, de las aspiraciones, de las voluntades, de las necesidades cuya suma constituye la voluntad colectiva de un pueblo, y para inventar una organización social capaz de satisfacer a todo el mundo? Esa organización nunca será más que un “lecho de Procusto”¹, sobre el cual la violencia más o menos marcada del Estado forzará a la desgraciada sociedad a extenderse. Esto es lo que ha sucedido siempre hasta ahora, y es precisamente a este sistema antiguo de organización por la fuerza a lo que la revolución social debe poner un término, dando a las masas su plena li-

¹ Expresión para referirse a quienes pretenden acomodar siempre la realidad a la estrechez de sus intereses o a su particular visión de las cosas. (N. del E. de AEP).

bertad, a los grupos, a las comunas, a las asociaciones, a los individuos mismos, y destruyendo, de una vez para siempre, la causa histórica de la violencia, el poder y la existencia del Estado, que debe arrastrar en su caída todas las iniquidades del derecho jurídico con todas las mentiras de los cultos diversos, pues ese derecho y esos cultos nunca han sido nada más que la consagración obligada, tanto ideal como real, de la violencia representada, garantizada y privilegiada por el Estado».

No se trata, pues, de sustituir un gobierno monárquico o republicano, aristocrático o burgués, por otro gobierno supuestamente proletario; no se trata de poner en lugar del viejo Estado una nueva organización jerárquica y coactiva, es decir, un nuevo Estado. Se trata de suprimir, de liquidar radicalmente, el principio de toda violencia y de toda injusticia que es el Estado y el gobierno en cuanto tal. Junto con el Estado caerán el derecho positivo (con sus magistrados, jueces, abogados, policías, etc.) y la religión (con sus sacerdotes, monjes, obispos, etc.), que son instrumentos de la opresión clasista y estatal. Si la revolución no llega a realizar esto, sólo repetirá lo que durante siglos han hecho todos los nuevos regímenes que sucedieron a otros anteriores: cambiar el modo de oprimir sin liquidar la opresión misma. Bakunin opone absolutamente el Estado a la sociedad y no sólo al individuo, como hacen por entonces los liberales al estilo de Spencer (*El hombre contra el Estado*), ya que la sociedad es para él el medio en el cual y por el cual el individuo humano se hace verdaderamente humano. La liquidación del Estado es la condición de toda auténtica libertad social e individual; sólo al desaparecer el Estado los verdaderos intereses de individuos y grupos podrían ser satisfechos: «Es evidente que la libertad no será dada al género humano y que los intereses reales de la sociedad, de los grupos, de las organizaciones locales, así como de los individuos

que forman la sociedad, no podrán encontrar satisfacción real sino cuando no haya Estado».

El Estado representa, en realidad, la antítesis de la sociedad real, lo cual equivale a decir, para Bakunin, de los grupos locales, de las asociaciones de trabajadores, de lo que en la Rusia tradicional se llamaba el «mir», de lo que en la Europa de su tiempo se denominaba la «comuna». Pero, puesto que el Estado no es en sí mismo más que una abstracción y puesto que ninguna abstracción existe ni tiene piernas para caminar, brazos para crear o estómago para digerir a sus víctimas, es claro que él mismo representa, en realidad, esto es, concretamente, los intereses de la clase explotadora, que hoy es principal, si no exclusivamente, la burguesía. No de otra manera, Dios, que no es, para Bakunin, sino una abstracción religiosa, representa en realidad los intereses positivos de una casta privilegiada, que es el clero.

Abolir el Estado (y con él la Iglesia) y permitir que la sociedad vuelva a organizarse de un modo enteramente diferente y nuevo, pero sin duda más lógico y natural que el presente: he aquí la meta de la revolución: «La abolición de la Iglesia y del Estado debe ser la condición previa e indispensable de la liberación real de la sociedad; después de esto, sólo ella puede y debe organizarse de otro modo, pero no de arriba abajo y según un plan ideal, soñado por algunos sabios, o bien a golpes de decretos, lanzados por alguna fuerza dictatorial o hasta por una asamblea nacional, elegida por el sufragio universal».

Es claro que, contra lo que algunos suponen y otros reprochan a Bakunin, éste no es enemigo de la organización social. Sólo aspira a un nuevo tipo de organización, que reúna las siguientes condiciones: 1) que parta de los grupos locales y de las comunas, hacia las federaciones regionales y nacionales, para llegar al nivel internacional, 2) que surja de la voluntad real y directamente manifestada, sin mediaciones ni ficciones jurídi-

co-políticas, de los trabajadores del campo y de la ciudad, 3) que no responda a planes preconcebidos por cerebros supuestamente privilegiados de sabios, de científicos o de técnicos, 4) que no sea el resultado de una voluntad dictatorial, apoyada en la fuerza y sostenida por la violencia, aun cuando se tratara de una dictadura ilustrada o progresista, o simplemente de una dictadura del proletariado, 5) que tampoco surja de una constitución promulgada por una asamblea elegida por el voto de los ciudadanos, porque toda elección y toda representación comporta una tergiversación de la real voluntad del pueblo.

Si alguna de estas condiciones dejara de cumplirse, se tornaría «inevitablemente a la creación de un nuevo Estado, y, por consiguiente, a la formación de una aristocracia gubernamental, es decir, de una clase de gentes que no tienen nada en común con la masa del pueblo y, ciertamente, esa clase volvería a explotar y a someter, con el pretexto de la felicidad común o para salvar al Estado».

He aquí, pues, el programa político de este revolucionario antipolítico y el esquema organizativo de este enemigo de toda organización jerárquica y coactiva: «La futura organización social debe ser hecha solamente de abajo arriba, por la libre asociación y federación de los trabajadores, en las asociaciones primero, después en las comunas, en las regiones, en las naciones y finalmente en una gran federación internacional y universal. Únicamente entonces se realizará el orden verdadero y vivificador de la libertad y de la dicha general, ese orden que, lejos de renegar, afirma al contrario y pone de acuerdo los intereses de los individuos y los de la sociedad».

Según esto, la nueva organización no estatal se caracterizará por superar la contradicción existente en la sociedad actual entre los intereses del individuo y los de la sociedad. La tesis de que tal contradicción es esencial e insuperable es un grave error o, por mejor decir, «una mentira política» nacida de una

«mentira teológica», que es el dogma del pecado original, según el cual, el hombre, a partir de la falta de Adán y Eva, es un ser connaturalmente rapaz y egoísta. También se suele fundar en los sueños de la metafísica, que suele considerar a la sociedad como una mera suma o agregado mecánico y artificial de individuos, que se vinculan en nombre de un pacto concertado libremente o bajo la influencia de una necesidad cualquiera. Y aunque antes del pacto los individuos disponían de una ilimitada libertad, que surgía de su alma inmortal, no pueden concertar tal pacto, sino a condición de renegar de su libertad y de renunciar a sus intereses personales. El Estado aparece así como «la expresión de todos los sacrificios individuales». Bajo una forma que es a la vez abstracta y violenta aniquila toda libertad individual y grupal en nombre de una ficción llamada «felicidad pública», pero, en realidad, en provecho de la clase dominante: «El Estado, de ese modo, se nos aparece como una negación inevitable y como una aniquilación de toda libertad, de todo interés, particular lo mismo que general».

Más aún, la raíz de la contradicción, que hoy por todas partes puede señalarse entre individuo y sociedad, entre los deseos y los intereses del hombre singular y los deseos e intereses del conjunto social está en el Estado mismo como forma esencialmente dividida de la sociedad (gobernantes y gobernados) y como sociedad de clases (clases dominantes y dominadas). Una sociedad sin clases y sin gobierno propiamente dicho, que excluya toda diferencia entre propietarios y proletarios y también toda división (al menos permanente) entre directores y dirigidos, una sociedad tal como se dio o se estaba por dar en la Comuna de París no puede albergar aquella contradicción, sino, por el contrario, una esencial armonía entre individuo y sociedad. Como puede verse, la identificación de los intereses del individuo con los de la sociedad no se da en Bakunin como mera consigna, como pura retórica y como carencia de espíritu

crítico, según cree críticamente Isaiah Berlin, sino como consecuencia de una teoría de la revolución y de la sociedad que puede sin duda discutirse, pero que sólo los prejuicios burgueses de dicho autor permiten desechar con absoluto menosprecio.

Pero Bakunin no se conforma con señalar la relación causal entre la sociedad dividida, que es el Estado, y la oposición individuo-sociedad, sino que se interesa además en mostrar cómo una concepción dualista del mundo, una visión de la realidad como algo dividido y jerárquicamente ordenado, está por detrás de la existencia del Estado y es su necesario concomitante, a la vez causa y efecto del mismo.

La concepción de la sociedad sin clases y sin Estado se vincula, en la mente de Bakunin, estrechamente con el monismo materialista y determinista, y en tal sentido la defensa del socialismo antiautoritario o anárquico no puede separarse del ataque contra la teología y contra la filosofía idealista. Dice, en efecto: «Se ve aquí que en los sistemas metafísicos todo se asocia y se explica por sí mismo. He ahí por qué los defensores lógicos de esos sistemas pueden y deben, con la conciencia tranquila, continuar explotando a las masas populares por medio de la Iglesia y del Estado. Llenando los bolsillos y saciando todos sus sucios deseos, pueden al mismo tiempo consolarse con el pensamiento de que penan por la gloria de Dios, por la victoria de la civilización y por la felicidad eterna del proletariado».

En especial señala Bakunin la singular contradicción que hay entre los principios filosóficos y las conclusiones prácticas que de ellos se extraen; más aún, la inversión del significado corriente de «idealismo» y «materialismo» cuando se atiende al aspecto ético-social. Mientras los que proclaman, teológica o metafísicamente, la prioridad del «espíritu» y de la «idea» sobre la materia obran como si no existiera nada espiritual ni ideal y sólo se interesan por el lucro y el poder material, los que declaran que toda realidad se reduce a la naturaleza y a la

materia suelen comportarse como verdaderos «idealistas», anteponiendo a sus intereses materiales y aun a su salud y a su vida el triunfo de un ideal ético-político de libertad y justicia. Dice a este propósito: «Pero nosotros, que no creemos ni en Dios ni en la inmortalidad del alma, ni en la propia libertad de la voluntad, afirmamos que la libertad debe ser comprendida, en su acepción más completa y más amplia, como fin del progreso histórico de la humanidad. Por un extraño aunque lógico contraste, nuestros adversarios idealistas de la teología y de la metafísica, toman el principio de la libertad como fundamento y base de sus teorías, para concluir buenamente en la indispensabilidad de la esclavitud de los hombres. Nosotros, materialistas en teoría, tendemos en la práctica a crear y hacer duradero un idealismo racional y noble. Nuestros enemigos, idealistas divinos y trascendentales, caen hasta el materialismo práctico, sanguinario y vil, en nombre de la misma lógica, según la cual todo desenvolvimiento es la negación del principio fundamental».

Al oponer el concepto de Comuna al concepto de Estado, Bakunin encuentra la realización histórica del primero en la Comuna de París. Esta representa, para él, una negación concreta de la organización jerárquica, clasista y coactiva del Estado.

El problema que se plantea aquí, ante todo, es el de averiguar si realmente la Comuna de París tuvo este significado histórico y en qué medida puede hablarse de una abolición del Estado. En carta a su viejo amigo Ogarev, dice Bakunin: «En París se ha encontrado precisamente lo que nosotros hemos buscado en vano en Lyon y en Marsella: una organización y hombres decididos a ir hasta el fin». Ahora bien, es claro que lo que Bakunin y sus compañeros buscaban en Lyon y en Marsella era la abolición del Estado francés (tanto del Imperio como de la República) y su sustitución por la Comuna o, mejor dicho, por una red federativa de comunas que cubriera todo el territorio de Francia.

Como ya vimos, en su ensayo *La Comuna de París y la noción de Estado* afirma taxativamente que tal comuna ha sido una negación radical del Estado.

Sin duda, Albert Richard, a quien Bakunin considera no sin razón un ambicioso y un traidor, lo niega, y en un artículo publicado en el folletín de *La Tribune des Travailleurs* de Saint Etienne (en octubre-noviembre de 1892), escribe: «La Comuna de París... tenía las formas y las tendencias diametralmente opuestas a las ideas de Bakunin. Quería ser el Estado, tenía su carácter oficial, legislador, decretista pero no fomentador de la anarquía ni del deseo de abolición de todas las constituciones políticas y jurídicas». Hay que tener en cuenta, sin embargo, para valorar este juicio, que Richard de ninguna manera era un socialista revolucionario ni un simpatizante de las ideas de Bakunin. Más aún, éste en una carta al periódico suizo *Tagwacht*, del 14 de febrero, dice: «Richard, por su actitud cobarde, fue la causa principal del fracaso de Lyon el 28 de septiembre» (citado por Max Nettlau).

Por otra parte, Carlos Marx en su carta dirigida a Kugelmann y fechada el 12 de abril de 1871, dice: «Si relees el último capítulo de mi *Dieciocho Brumario*, te darás cuenta de que expreso allí la siguiente idea: la próxima tentativa revolucionaria en Francia no habrá de repetir lo que se ha producido hasta aquí, a saber, el cambio de mano del aparato burocrático-militar, sino de *romperlo*. Y ésta es la condición previa de toda verdadera revolución popular. Es justamente lo que intentan nuestros bravos y heroicos compañeros parisinos. ¡Qué gallardía, qué fortaleza histórica, qué capacidad de sacrificio en los parisinos! Después de meses de hambre y desorganización, por culpa de la traición interior más que por el enemigo exterior, se levantan bajo la amenaza de las bayonetas prusianas, como si el enemigo no hubiera estado nunca a las puertas de París, ¡como si no hubiese habido guerra entre Francia y Alemania!

¡La historia no conoce otro ejemplo de parecida grandeza! Si los comuneros sucumben, habrá sido únicamente por «demasiado gentiles». Hubiese sido necesario marchar inmediatamente sobre Versalles, una vez que Vinoy primero y luego la fracción reaccionaria de la guardia nacional de París hubiere dejado el campo libre. Por escrúpulos de conciencia dejaron pasar el momento oportuno... Segundo error: El Comité Central dejó sus poderes demasiado pronto, para hacer sitio a la Comuna. ¡De nuevo demasiada honestidad! Sea lo que fuere, el actual levantamiento de París, incluso aunque sucumbiese al asalto de los lobos, de los puercos, y de los sucios perros de la vieja sociedad, es el exponente más glorioso de nuestro partido desde la insurrección parisina de 1848» (citado por Carlos Díaz). Como se ve, en este texto Marx reconoce primero que el movimiento de la Comuna tuvo el significado de un ataque frontal al Estado y que el propósito de los revolucionarios de París no era cambiar la dirección del mismo sino simple y llanamente *abolirlo*. Un poco más adelante, sin embargo, atribuye el posible fracaso de la Comuna al hecho de que el Comité Central, esto es, el único órgano que podía considerarse como propiamente gubernativo, haya abdicado «demasiado pronto» sus poderes, para dejar lugar a la Comuna. En esto se advierte cierta diferencia con Bakunin. Sin embargo, es claro que Marx no deja de reconocer el carácter antiestatal y, si se quiere, anárquico de la Comuna, igual que su antagonista ruso, y que hace de ella una ardiente apología, pese a constituir un hecho revolucionario ajeno a sus teorías del partido obrero y de la dictadura del proletariado. James Guillaume sostiene, no sin sólidas razones, que el libro *La Guerra Civil en Francia* «es una declaración sorprendente por la cual Marx parece haber abandonado su propio programa y haberse pasado al lado de los federalistas (es decir, de los anarquistas)». Más aún, Mehring, el principal biógrafo de Marx y uno de los más connota-

dos intérpretes de su pensamiento, expresa: «Las opiniones del *Manifiesto comunista* no pueden conciliarse con el elogio (en *La Guerra Civil en Francia*) al vigoroso impulso que empezó a destruir el Estado parasitario... Tanto Marx como Engels eran muy conscientes de esa contradicción y, en el prefacio a la nueva edición del *Manifiesto comunista*, publicada en junio de 1872, revisaron sus opiniones» (citado por Sam Dolgoff).

La Comuna de París constituyó un acontecimiento revolucionario de tal magnitud que no sólo ganó para la causa francesa las simpatías de un alemán como Carlos Marx, que había manifestado al comienzo de la guerra claras simpatías por Prusia, sino que logró también hacerle cambiar —y esto es lo más importante— sus ideas sobre el proceso revolucionario y sobre la naturaleza y función del Estado, aun cuando Lenin se empeñe en sostener que ni siquiera aquí Marx tiene nada que ver con el federalismo y que sigue firme en sus ideas «centralistas»².

² Las citas de Bakunin en este capítulo han sido sacadas de *Obras Completas*. Madrid, 1977, Tomo 2, p. 163 y ss.

SOCIALISMO ANÁRQUICO Y COLECTIVISMO

LA REVOLUCIÓN FRANCESA tuvo dos hijos, según Bakunin: el *republicanismo puro*, «el niño bien amado de los Robespierre y de los Saint-Just», y el *socialismo*. Entre ambos traza un paralelo que, sin duda, no deja muy bien parado al primogénito. Este, «mucho menos humanitario que el socialismo, casi no conoce al hombre y no reconoce más que al ciudadano; y mientras el socialismo trata de fundar una *república de hombres*, él no quiere más que una *república de ciudadanos*, aunque esos ciudadanos deban (lo mismo que en las constituciones que sucedieron, como consecuencia natural y necesaria, a la constitución de 1793 —desde el momento que ésta, después de haber vacilado un instante, acabó por ignorar sistemáticamente la cuestión social—), a título de *ciudadanos activos*, para servirnos de una expresión de la Constituyente, fundar el privilegio cívico en la explotación del trabajo de los *ciudadanos pasivos*».

Este paralelo, que encontramos en *Federalismo*, *socialismo* y *antiteologismo*, se complementa mediante la siguiente contraposición entre el *republicanismo político* (esto es, burgués) y el *republicanismo socialista* (es decir, proletario): «El republicano político, por otra parte, no es —al menos no pretende serlo— egoísta para sí mismo, sino que debe serlo para la patria, a quien coloca en su corazón libre por encima de sí, de todos los individuos, de todas las naciones del mundo y de la humanidad entera. Por consiguiente, ignorará siempre la justicia internacional; en todos los debates, tenga o no razón su patria, le dará la preferencia sobre las otras, querrá que domine siempre y que aplaste a las naciones extranjeras, por su po-

der y su gloria. Se hará naturalmente conquistador, a pesar de que la experiencia de los siglos le haya demostrado que los triunfos militares deben terminar fatalmente en el cesarismo. El republicano socialista detesta la grandeza, el poder y la gloria militar del Estado, prefiere la libertad y el bienestar. Federalista en el interior, quiere la confederación internacional, primero por espíritu de justicia, luego porque está convencido de que la revolución económica y social, sobrepasando los límites artificiales y funestos de los Estados, no podrá realizarse, al menos en parte, más que por la acción solidaria, si no de todas, de la mayor parte de las naciones que constituyen hoy el mundo civilizado, y que tarde o temprano deberán terminar por asociarse. El republicano exclusivamente político es un estoico, no se reconoce derechos, sino sólo deberes, o, como en la república de Mazzini, no admite más que un sólo derecho: el de consagrarse y sacrificarse siempre por la patria, el de no vivir más que para servirla y el de morir por ella con alegría, como lo dice la canción de que el señor Alejandro Dumas dotó gratuitamente a los girondinos: *Morir por la patria es la suerte más bella, la más digna de envidia*. El socialista, al contrario, se apoya en sus derechos positivos a la vida y a todos los goces, tanto intelectuales y morales como físicos, de la vida. Ama la vida y quiere gozarla plenamente. Constituyendo parte de sí mismo sus convicciones y estando sus deberes para con la sociedad indisolublemente ligados a sus derechos, para quedar fiel a unos y a otros, sabrá vivir según la justicia como Proudhon, y, en caso de necesidad, morir como Babeuf; pero no dirá nunca que la vida de la humanidad debe ser un sacrificio, ni que la muerte sea la suerte más dulce. La libertad para el republicano político no es más que una vana palabra; es la libertad de ser esclavo voluntario, víctima abnegada del Estado; siempre dispuesto a sacrificar la suya, sacrificará con gusto la libertad de los demás. El republicanismo político termina, pues, necesari-

riamente en el despotismo. La libertad unida al bienestar, que produce la humanidad de todos por la humanidad de cada uno, es para el republicano socialista todo, mientras que el Estado no es a sus ojos sino un instrumento, un servidor de su bienestar y de la libertad de cada uno. El socialista se distingue del burgués por la justicia; no reclama para sí mismo más que el fruto real de su propio trabajo; y se distingue del republicano exclusivo por su *franco y humano egoísmo*; vive abiertamente y sin frases, para sí mismo, y sabe que al hacerlo *según la justicia*, sirve a la sociedad entera, y al servirla se beneficia a sí propio. El republicano es rígido, y a menudo, por patriotismo—como el sacerdote por religión— cruel. El socialista es natural, modestamente patriota; pero, al contrario, siempre muy humano. En una palabra, entre el socialista republicano y el republicano político hay un abismo: uno, por ser una creación semi-religiosa, pertenece al pasado; el otro, positivista o ateo, pertenece al porvenir».

Es claro que cuando Bakunin considera que el Estado es para el socialista «un instrumento, un servidor de su bienestar y de la libertad de cada uno» no se refiere a Proudhon y ni siquiera a Fourier, sino al término medio de los socialistas de su época. Pero, aparte de éstas y algunas otras expresiones que no corresponden sino a algunos y no a todos los socialistas del siglo XIX, la contraposición entre éstos y los puros republicanos resulta precisa y aguda.

La división de los socialistas en «revolucionarios» y «doctrinarios», merece, sin embargo, más reparos. En efecto, según Bakunin, son socialistas «doctrinarios» Saint-Simon, Fourier y sus seguidores. En general, el nombre parece más acerado que el de «utópicos» con que los distingue Engels. También resulta pertinente la crítica que Bakunin les dirige. Reconoce que su mérito «consiste en la crítica profunda, científica, severa, que hicieron de la organización actual de la sociedad, cuyas con-

tradiciones monstruosas revelaron atrevidamente» y, por otra parte, «en el hecho importante de haber atacado fuertemente y quebrantado el cristianismo en nombre de la rehabilitación de la materia y de las humanas pasiones, calumniadas y al mismo tiempo tan practicada por los sacerdotes cristianos». Pero a los sansimonianos les reprocha el haber querido sustituir el cristianismo por una religión «basada en el culto místico de la carne, con una jerarquía nueva de sacerdotes, nuevos explotadores de la muchedumbre por el privilegio del genio, de la habilidad o del talento». Y no deja de advertir que la mayor parte de ellos «se han vuelto hoy financieros y estadistas singularmente consagrados al Imperio». Con mayor simpatía trata a los fourieristas, a quienes considera «más sinceramente demócratas», ya que imaginaron «los falansterios, gobernados y administrados por jefes elegidos mediante el sufragio universal, y en los cuales cada uno, pensaban ellos, encontraría por sí mismo su puesto y su trabajo, según la naturaleza de sus pasiones». Pero, coincidiendo en buena parte con la crítica marxista, señala asimismo: «El doble error de los fourieristas consistió, ante todo, en que creyeron sinceramente que por la sola fuerza de su persuasión y de su propaganda pacífica conseguirían conmovier los corazones de los ricos, hasta el punto de que éstos irían por sí mismos a depositar el exceso de sus riquezas a las puertas de sus falansterios; y en segundo lugar, en que imaginaron que se podía, teóricamente, *a priori*, construir un paraíso social en el que pudiera caber toda la humanidad del porvenir. No comprendieron que podemos enunciar los grandes principios de su desenvolvimiento futuro, pero que debemos dejar a las experiencias del porvenir la realización práctica de esos principios».

El mayor desacierto de Bakunin consiste en haber englobado bajo el nombre de «socialismo revolucionario» tanto a Babeuf y Buonarrotti como a Cabet y Luis Blanc. Cabet entra, más

bien, dentro del socialismo doctrinario, en cuanto «doctrinario» equivale a «utópico» en lenguaje engelsiano. Basta leer su minucioso y pesado relato *Voyage en Icarie* para encontrar allí todos los rasgos de tal «utopismo». Luis Blanc, en cambio, es el típico «socialista reformista», esto es, todo lo contrario del *socialista revolucionario*: confía en el régimen parlamentario y en la legislación social de la República. Está en las raíces del partido radical-socialista francés.

El nombre de *socialismo revolucionario* parece, pues, que debería quedar reservado para Babeuf, Buonarotti y «los iguales» que, como dice el propio Bakunin, reunieron «en una concepción singular, las raíces políticas de la patria antigua con las ideas modernísimas de una revolución social». En todo caso, como continuadores de esta tendencia, debería haber señalado Bakunin a Blanqui y su partido, que se autodenominaba «socialista revolucionario».

La única razón por la cual Cabet y Blanc aparecen detrás de Babeuf es el hecho de que todos ellos confiaban en el Estado como indispensable instrumento de la revolución socialista y todos eran más o menos autoritarios (aun cuando en todos se puedan señalar, secundaria y accesoriamente, algunos vestigios libertarios). Y el estatismo y el autoritarismo es precisamente lo que Bakunin les critica. Sólo Proudhon se salva, a sus ojos, de este reproche: «Su socialismo, fundado en la libertad tanto individual como colectiva, en la acción espontánea de las asociaciones libres, no obedeciendo otras leyes que las de la economía social, descubiertas o a descubrir por la ciencia, al margen de toda reglamentación gubernamental y de toda protección del Estado, subordinando, por otra parte, la política a los intereses económicos, intelectuales y morales de la sociedad, debía más tarde, y por una consecuencia necesaria, llegar al federalismo».

Bakunin se proclama, pues, discípulo de Proudhon, y lo es, sin duda, en lo esencial: en su concepción de una sociedad sin clases, sin propiedad privada y sin Estado. Como el de Proudhon, su socialismo es un socialismo federal, libertario, anárquico.

Sin embargo, el modo de llevar a la práctica social y económica este socialismo y, sobre todo, el modo de acabar definitivamente con el capitalismo y la propiedad privada es diferente en Bakunin y en Proudhon. Mientras Proudhon confía en la organización libre del trabajo y de la producción para acabar con las ganancias del capital y con el poder del Estado, Bakunin sigue siendo, como Babeuf, un revolucionario, no en cuanto crea en la toma del poder, pero sí en cuanto considere necesaria una insurrección, una sacudida violenta por parte del pueblo obrero y campesino, para liquidar el poder burgués y, junto con él, todo otro poder político.

Pero es, sobre todo, en su modo de concebir la socialización y la supresión de la propiedad privada, que Bakunin se diferencia de Proudhon. Este habla de «mutualismo» y de «democracia industrial». Proyecta un Banco de crédito gratuito, cuyo objeto es facilitar el intercambio del producto del trabajo al margen de cualquier interés del capital y de cualquier renta de la tierra. Cree en la propiedad común con posesión individual o grupal. Aquél es un colectivista. Propicia la propiedad común o social (no estatal) de la tierra y de los instrumentos de producción, pero asegura a cada trabajador el goce exclusivo de los frutos de su trabajo. Esto supone la conservación del salario. Y responde al principio: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según su esfuerzo (o sus méritos)».

Este es el principio que Marx y sus partidarios marxistas consideran propio de la primera etapa en la construcción del socialismo. Y puede decirse, sin duda, que parece más adecuado (en cuanto resulta más viable) en una sociedad capitalista como la de 1860-1870, época en la cual Bakunin escribía, mien-

tras el mutualismo sería más propio de un capitalismo incipiente, donde el artesanado es todavía fuerte y económicamente considerable.

Bakunin no deja de advertir, sin duda, que el sistema del salariado, en cuanto comporta diferencias en las retribuciones, debe originar también diferencias económicas y hasta puede dar lugar a cierta acumulación de bienes, aunque obviamente la tierra y los medios de producción estén siempre vedados a la propiedad privada. Precisamente por eso insiste tanto en la supresión de la herencia. El objetivo que con ello persigue es evitar que el dinero y los bienes de consumo acumulados por quien devenga más altos salarios constituyan una inicial diferencia de fortuna en favor de ciertos individuos y una ventaja de la cual gocen quienes no han trabajado para merecerla (los herederos). En efecto, para Bakunin el principio fundamental del socialismo sigue siendo, como para Proudhon, la idea de que el hombre tiene derecho al fruto integral de su trabajo y a nada menos, pero tampoco a nada más, que a esto.

Cuando Bakunin estuvo en Suiza por vez primera, en 1843, se vinculó, como hemos dicho, con Weitling. A partir de entonces, hasta 1848, mantuvo buenas relaciones con los comunistas alemanes que vivían en Suiza y en Francia y algunas veces hasta se autodenominó «comunista». Pero la verdad es que en el fondo siempre desconfió un poco de ellos. Y más adelante se proclamó abiertamente contrario al comunismo.

En *Federalismo, socialismo y antiteologismo* dice: «Nos apresuramos a añadir que rechazamos enérgicamente toda tentativa de organización social que, extraña a la más completa libertad, tanto de los individuos como de las asociaciones, exija el establecimiento de una autoridad reglamentaria de cualquier naturaleza que sea, y que, en nombre de esa libertad que reconocemos como el único fundamento y como el único creador legítimo de toda organización, tanto económica como polí-

tica, protestaremos siempre contra cuanto se asemeje, de cerca o de lejos, al comunismo y al socialismo de Estado».

En realidad, si Bakunin rechaza el comunismo, tanto el de Babeuf como el de Cabet, tanto el de Blanqui como el de Marx, es porque lo vincula de hecho con el estatismo y con la más rígida y autoritaria dictadura.

Más tarde, Kropotkin y también algunos de los más caros discípulos de Bakunin, como Malatesta y otros anarquistas italianos, se proclamarán —y con mayor lógica y consecuencia que el propio Bakunin— «comunistas». Pero en estos casos se trata de un comunismo federalista y antiestatal que, si bien repudia el salario y proclama el principio: «De cada uno según su capacidad; a cada uno según sus necesidades», no recurre para nada a la coacción estatal ni cree necesaria ninguna dictadura del proletariado o del partido o de la elite revolucionaria.

Para ellos, como para el mismo Bakunin, el socialismo y la igualdad, lejos de ser incompatibles con la libertad, la exigen y la suponen¹.

¹ Las citas de Bakunin han sido tomadas de *Obras completas*. Madrid, 1979. Tomo 3, p. 645 y ss.

LIBERTAD E IGUALDAD

SI HAY UNA IDEA ético-social que pueda caracterizar al anarquismo frente a cualquier otra ideología es, sin duda, la de la interna conexión e interdependencia existente entre igualdad y libertad.

Ambos conceptos que el pensamiento europeo viene manejando constantemente desde el siglo XVIII y, en especial, desde la Revolución francesa, han sido objeto de una crítica profunda por parte del pensamiento socialista. En general, la crítica que todos los socialistas, sin mayor diferencia de tendencias, hacen al concepto liberal de la libertad y la igualdad (o sea, la justicia) consiste en señalar el carácter abstracto que dicho concepto tiene, lo cual se traduce en una praxis concretamente contraria a la libertad y la igualdad.

Para el socialismo, libertad e igualdad jurídicas, esto es, libertad e igualdad ante la ley, aun si se consideran como punto de partida necesario, no constituyen todavía, en modo alguno, la auténtica libertad y la auténtica igualdad.

En cualquier Estado democrático, por ejemplo, dicen los socialistas, cualquier ciudadano tiene libertad para expresar sus ideas por la prensa. Esta es una libertad que las leyes aseguran. Pero, de hecho, se trata de una ficción. Libertad tiene, sin duda, el dueño de un periódico, o quien puede comprar los servicios de éste; la libertad del hombre corriente y, sobre todo, la del trabajador y la del marginado, queda sustancialmente condicionada y dependiente de la voluntad (esto es, de la libertad) del dueño del periódico.

Lo mismo puede decirse, para los socialistas, de la igualdad. Ante la ley todos los ciudadanos son iguales. Pero es claro que no todos gozan de la misma posición económica, ni de la misma consideración y prestigio social. En última instancia, aunque todos puedan según la ley, elegir y ser elegidos, tampoco son políticamente iguales, ya que para la inmensa mayoría la posibilidad de llegar a un cargo de gobierno es en extremo remota, mientras un reducido grupo goza de todas las oportunidades reales.

Así, pues, según la crítica socialista (que se inicia ya con Babeuf y los «iguales»), la libertad y la igualdad, que tienen una primera afirmación abstracta con la Revolución francesa, deber ser llevadas a su realidad concreta a través de una segunda revolución (socialista), que complemente y lleve a sus últimas consecuencias prácticas las ideas y postulados de la primera, iniciada en Francia, en 1789. Por otra parte, algunos pensadores socialistas pusieron de relieve, en esta crítica de la libertad y la igualdad, una contradicción, por lo menos parcial, entre ambas ideas. Insistían éstos en que la realización de la igualdad concreta (económica, social y política) comportaba, si no la supresión, por lo menos la suspensión, o puesta entre paréntesis (al menos temporal) de algún género de libertades. La idea marxista de la dictadura del proletariado, en su versión leninista, se inscribe en este contexto. He aquí por qué Lenin pudo decir que la libertad era un prejuicio burgués.

Para todo el pensamiento anarquista, y de un modo muy especial para Bakunin, por el contrario, entre libertad e igualdad no solamente no hay contradicción, sino que existe una mutua implicación, de manera que, cuando ambos conceptos son considerados en su realización plena y concreta, no puede existir el uno sin el otro. Sin libertad no hay verdadera igualdad y viceversa. Tal idea, que I. Berlin considera como una de

las «ingenuas falacias» de Bakunin, está bastante bien definida por éste (*op. cit.*, p. 219).

En efecto, para éste, la libertad necesita, ante todo, una definición y una delimitación. Y lo mismo debe decirse de la igualdad.

Contra lo que algún lector podría esperar, la libertad tiene, para Bakunin, defensor a ultranza de la libertad, sus límites precisos e inamovibles. Estos límites los proporciona la naturaleza con sus leyes. Dice en *Educación integral*: «El hombre jamás puede ser completamente libre en relación a las leyes naturales y sociales».

Bakunin, como Marx, es determinista, por lo menos en el sentido de que no admite el libre albedrío. Kropotkin tratará de fundamentar tal posición en la física y en la biología, y será seguido por una gran parte de los anarquistas posteriores. Malatesta, sin embargo, considera la libertad de la voluntad humana como un hecho sin el cual no se podría justificar la praxis revolucionaria, que es una praxis ética.

Para Bakunin, además, como puede verse en el texto antes citado, son leyes de la naturaleza (objetivas y universales) no sólo las de la física y la biología sino también las de la sociología y la economía. De acuerdo con la filosofía científicista que domina la última época de su pensamiento, las ciencias sociales se reducen epistemológicamente a las naturales.

Dice, en efecto, en *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino*: «¿Consiste la libertad del hombre en rebelarse contra todas las leyes? No, en tanto las leyes sean naturales, económicas o sociales, no impuestas arbitrariamente sino inherentes a las cosas, a las relaciones, a las situaciones, cuyo desarrollo natural está expresado por esas leyes. Sí, en cuanto se trata de leyes políticas y jurídicas, impuestas por los hombres sobre los hombres, ya sea violentamente por el derecho de la fuerza, ya sea por el engaño y la hipocresía —en nombre de

una religión o de una doctrina cualquiera— o, por último, por la falsedad democrática llamada *suffragio universal*». En la medida en que hay leyes de carácter *inmanente* y no *trascendente*; surgidas desde abajo (de la naturaleza) y no impuestas desde arriba (por una causa sobrenatural); connaturales a las cosas mismas y no superpuestas a ellas; tales leyes deber ser acatadas. Y no pueden no serlo, ya que nadie puede rebelarse, por ejemplo, contra la ley de la gravitación, a no ser, a través de la ciencia, para superarlas. Pero, para esto, la primera e ineludible condición es, una vez más, acatarlas previamente. También en *Educación integral* escribe: «Debemos distinguir claramente entre leyes naturales y leyes autoritarias, arbitrarias, políticas, religiosas, criminales y civiles que las clases privilegiadas han establecido en el curso de la historia, en interés de la explotación del trabajo de las masas, leyes que, bajo la pretensión de una moral ficticia, fueron siempre el origen de la más profunda inmoralidad. Por consiguiente, cumplimiento no voluntario e inevitable de todas las leyes que, fuera de la voluntad humana, constituyen la vida misma de la naturaleza y de la sociedad; y al mismo tiempo, independencia lo más completa posible de todos, en relación a cualquier pretensión de mando, proveniente de una voluntad humana cualquiera, individual o colectiva y tendiente a hacerse valer no por medio de la influencia natural, sino imponiendo su ley, su despotismo».

Las leyes de la naturaleza, por lo demás, al ser reconocidas y acatadas, pueden ser puestas al servicio del hombre y contribuir a su liberación y perfeccionamiento. Escribe, así, Bakunin en *El Imperio knuto-germánico y la Revolución Social*: «Contra las leyes naturales existe sólo un tipo de libertad posible para el hombre: la de reconocerlas y aplicarlas a escala siempre mayor de acuerdo con la meta de emancipación o de humanización —individual o colectiva— que persiga. Estas leyes, una vez reconocidas, ejercen una autoridad que nunca ha sido dis-

cutida por la gran masa de la humanidad. Sólo un loco o un teólogo o al menos un metafísico, un jurista o un economista burgués, podrían rebelarse contra la ley según la cual dos y dos hacen cuatro. Sólo la fe puede hacer creer que uno no se quemará con el fuego o no se hundirá en el agua, a menos que haya recurrido a un subterfugio que, a su vez, se funda en otra ley natural. Pero estas rebeldías, o más bien, estos intentos o estas fantasías de rebeliones imposibles, constituyen sólo muy raras excepciones, pues en general puede decirse que la masa de la humanidad, en su vida cotidiana, se deja gobernar de manera casi absurda por el sentido común, o sea, por la suma de las leyes naturales generalmente reconocidas». Hay, pues, para Bakunin una rebelión irracional y, por tanto, reaccionaria: la de quienes en nombre de lo sobrenatural y lo fantástico pretenden sobrepasar lo natural y lo lógico. Frente a la naturaleza, lo racional y lo revolucionario es someterse para aprovecharla y ponerla al servicio de la libertad económica y social de la humanidad.

Esta libertad no significa que el hombre pueda independizarse enteramente del yugo de la naturaleza, pero sí de sus presiones más brutales; quiere decir que mediante el conocimiento y la aceptación de sus leyes (o sea, de sus modos de comportarse) puede lograr un cierto dominio sobre ella. Dice Bakunin en *Consideraciones sobre el fantasma divino*: «En verdad, el hombre, con la ayuda del conocimiento y de la aplicación reflexiva de las leyes de la naturaleza, se emancipa gradualmente a sí mismo, pero alcanza esta emancipación no con respecto al yugo universal, en el cual nacen todos los seres vivos, él incluido, y todas las cosas existentes que son producidas y luego desaparecen en el mundo. El hombre sólo se libera de la brutal presión de su mundo material y social externo, incluyendo la liberación de todas las cosas y las personas que lo rodean. Domina las cosas a través de la ciencia y del trabajo;

y en cuanto al yugo arbitrario de los hombres, se libera de él por medio de las revoluciones. Tal es, entonces, el único significado racional del término *libertad*: es la dominación de las cosas externas, basada en la observancia respetuosa de las leyes de la naturaleza; es la independencia de las exigencias prepotentes y de los actos despóticos de los hombres; es la ciencia, el trabajo, la rebelión política y, por último, es la organización, a la vez planificada y libre, de un medio social de acuerdo con las leyes naturales inherentes a toda sociedad humana. La primera y última condición de esa libertad sigue siendo entonces la sumisión más absoluta a la omnipotencia de la naturaleza, la observancia de su ley y su aplicación más rigurosa».

Más aún: Bakunin cree que la sociedad, como ente natural que es, está regida por leyes tan universales y necesarias como las que rigen la naturaleza orgánica e inorgánica y que el mero conocimiento de aquellas leyes «sociales» por parte de la mayoría de los hombres habrá resuelto ya el problema de la libertad y hará inútil el Estado con todas sus funciones. Dice, en efecto, en *El Imperio knuto-germánico*: «Una vez reconocidas por la ciencia, y que, por medio de un amplio sistema de educación popular, hayan ingresado en la conciencia de todos, el problema de la libertad estará resuelto. Los más empecinados partidarios del Estado deberán admitir que, cuando eso ocurra, no existirá la necesidad de organización política, de administración, ni de legislación, tres instituciones que, ya sea emanadas de la voluntad del soberano, o del voto de un parlamento elegido mediante sufragio universal, y aunque se adecuen al sistema de leyes naturales —lo cual nunca ha ocurrido y nunca ocurrirá— siempre resultan igualmente contrarias a la libertad de las masas y fatales para éstas, pues imponen sobre las masas un sistema de leyes externas y, por consiguiente, despóticas».

La libertad no es, para Bakunin, algo que corresponda al individuo aislado, algo previo a todo vínculo social.

Su conocimiento de la filosofía idealista alemana y en particular del sistema de Fichte y, sobre todo, del más extremo derivado de la izquierda hegeliana, esto es, Stirner, lo obligan a acentuar esta negación. La libertad supone para Bakunin la sociedad. Esta es, según él, la tesis materialista.

Tal tesis la demuestra en *El Imperio knuto-germánico* de la siguiente manera: «La definición materialista dice así: el hombre se volverá hombre y llegará a la conciencia así como a la realización de su humanidad, sólo en sociedad y a través de la acción colectiva de toda la sociedad. Se libera a sí mismo del yugo de la naturaleza externa sólo mediante el trabajo social y colectivo, el único capaz de transformar la superficie de la tierra en una morada favorable para el desarrollo de la humanidad. Sin esta emancipación material no existe posibilidad de emancipación intelectual o moral para nadie. El hombre no puede liberarse por sí mismo del yugo de su propia naturaleza, esto es, puede subordinar sus instintos y sus movimientos en conjunto a la dirección de su espíritu sólo con la ayuda de la educación y de la instrucción. Pero éstas son predominante y exclusivamente fenómenos sociales; pues fuera de la sociedad el hombre seguirá siendo siempre una bestia o un santo, que es aproximadamente lo mismo. Por último, un hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre significa ser reconocido y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que lo rodean. La libertad no es entonces un hecho que surge del aislamiento sino de la acción recíproca, no de la exclusión, sino, por el contrario, de la interacción social; pues la libertad de cada individuo es simplemente la imagen de su humanidad o de su derecho humano, reflejada en la conciencia de todos los hombres libres». Parece que Isaiah Berlin no ha comprendido ninguno de los textos que acabamos de citar cuan-

do afirma que, para Bakunin, «la libertad no es una condición física o social sino mental» y que «la esclavitud es un estado mental» (*op. cit.*, pp. 217-218).

No es difícil advertir cuán cerca está aquí Bakunin de Marx. El hombre no se eleva por encima de su condición biológica sino gracias a la sociedad y al trabajo colectivo. En primer lugar, porque sólo mediante la acción mancomunada consigue emanciparse, aunque sea parcialmente, de las fuerzas naturales y ponerse por encima de las cosas que lo rodean. Esta primera y elemental liberación constituye la indispensable base de todas las demás liberaciones. En efecto, antes de haberse procurado comida, bebida, vestido, habitación, protección contra el excesivo calor o el frío extremado, contra la lluvia, el sol, el viento, la nieve, las fieras, etc., sería enteramente ilusorio suponer que el hombre acometiera la empresa de liberarse intelectual o moralmente.

Por otra parte, tal empresa ni siquiera podría ocurrírsele, ya que no tendría aún plena conciencia de sí mismo y de sus necesidades no materiales. Pero la segunda liberación, que puede llamarse intelectual y moral, la liberación de la superstición y del miedo, de la esclavitud, de la opresión, de la explotación económica, de la injusticia y de la desigualdad, también significa un triunfo sobre la naturaleza, aunque esta vez no sobre la naturaleza externa sino sobre la propia naturaleza humana. Esto equivale a decir: una victoria sobre la original ignorancia, sobre los temores ancestrales, sobre los instintos de depredación y de dominio. Y tampoco esta victoria puede lograrla el individuo aislado. La prueba de que necesita para ello de la sociedad es muy clara: tal liberación se consigue a través de la educación y de la instrucción, las cuales no se dan ni pueden darse sino en una sociedad humana.

Por último, la conciencia de la libertad, que se identifica casi con la libertad misma, supone también necesariamente la

vida en sociedad. En efecto, para Bakunin, ser libre (una vez excluida la idea del libre albedrío) no significa otra cosa más que ser reconocido y tratado como tal por los demás hombres, con quienes se convive. La libertad pre-social es, pues, el prejuicio stirneriano según el cual toda sociedad implica negación de la individualidad y, por consiguiente, de la libertad. Como Aristóteles, y repitiendo casi las palabras de éste, Bakunin sostiene que el hombre no es lo que es sino por su condición de ser social, y que, excluido de la sociedad, es más que un hombre (un santo) o menos que un hombre (una bestia). Quizá en ninguna parte se encuentre tan bellamente expresada la fundamental idea bakuniana y anarquista de la intrínseca unidad de libertad e igualdad como cuando dice, al final del párrafo citado, que la libertad de cada hombre es la imagen de su humanidad (esto es, de su universalidad y totalidad humana) reflejada en la conciencia de todos y cada uno de los hombres libres¹.

¹ Las citas de Bakunin han sido tomadas de *El sistema del anarquismo*. Selección de G. P. Maximoff. Buenos Aires, 1973, p. 22 y ss.

FEDERALISMO INTEGRAL

LA DOCTRINA FEDERALISTA no es, sin duda, una invención de Bakunin. Son muchos los autores que, antes que él, han hablado de federalismo (aun sin utilizar siempre este nombre) en la historia del pensamiento europeo moderno.

Ya Godwin, en su *Investigación acerca de la justicia política*, y aún antes Helvétius y Rousseau, había propuesto como único remedio a la concentración del poder y a lo que llamaríamos hoy «imperialismo», el ideal de una multitud de pequeños Estados (más o menos vinculados entre sí por pactos y acuerdos mutuos).

Pero el gran campeón de la idea federal en la primera mitad del siglo pasado (s. XIX), el que la llevó hasta sus últimas consecuencias sociales y económicas fue, sin duda, P. J. Proudhon, quien reivindica para sí su paternidad, cuando dice, al comienzo de *El principio federativo*: «La teoría del sistema federal es nueva; creo hasta poder decir que no ha sido formulada por nadie».

Con Bakunin, sin embargo, el federalismo adquiere nuevos matices, al vincularse al colectivismo por una parte y a la idea de la revolución por la otra.

Con ocasión del Congreso realizado en 1867 por la «Liga de la Paz y de la Libertad», en Ginebra, Bakunin trató de aclarar el concepto de «federalismo», llevándolo hasta sus últimas consecuencias lógicas. El principio del federalismo fue adoptado por dicho Congreso de modo unánime. Sin embargo, no ha

sido bien formulado en las resoluciones. Según Bakunin, que indudablemente quiere ir más allá de los congresistas, pese a que dice interpretar su «sentimiento unánime», se debe proclamar: 1) Que para salvaguardar la paz y la justicia sólo hay un medio: constituir los Estados Unidos de Europa. 2) Que éstos no podrán formarse jamás con los Estados tal como al presente existen. 3) Que una Confederación de monarquías es una burla, impotente para garantizar la paz y la libertad, tal como lo demostró la Confederación Germánica. 4) Que ningún Estado centralizado, burocrático y militar, aunque sea republicano, podría integrar una confederación internacional, ya que al estar fundado en un acto de violencia sobre sus propios miembros no podrá fundarse en la paz y en la justicia en sus relaciones con otros Estados. 5) Que en cada país es necesario sustituir la vieja organización vertical por una nueva, cuyas únicas bases sean los intereses y necesidades de los pueblos y cuyo único principio sea la federación de los individuos en comunas, de las comunas en provincias, de las provincias en naciones, de las naciones en los Estados Unidos de Europa, primero, y del mundo, más tarde. 6) Renuncia total al llamado derecho histórico de los Estados. 7) Reconocimiento del derecho de toda nación, de todo pueblo, de toda provincia, de toda comuna a una completa autonomía, siempre que no amenace la autonomía ajena. 8) El derecho de la libre reunión y de la secesión igualmente libre de un país con respecto a otro es el primero y principal de los derechos políticos. 9) Ningún partido democrático europeo podrá aliarse con los Estados monárquicos, ni siquiera para lograr la independencia de un país oprimido. 10) La Liga debe proclamar su simpatía por toda insurrección nacional contra cualquier clase de opresión, sea ésta externa o interna, con tal que esa insurrección se realice en interés del pueblo y no con la intención de fundar un Estado. 11) La Liga combatirá lo que se denomina gloria y potencia

de los Estados, a las cuales opondrá la gloria de la inteligencia humana. 12) La Liga reconocerá la *nacionalidad* como un hecho natural, pero no como un principio. 13) El patriotismo que tiende a la unidad prescindiendo de la libertad es negativo y funesto para los intereses del pueblo, por lo cual la Liga no reconocerá sino la unidad que surja libremente por la federación de las partes autónomas en el todo.

Para Bakunin, éstas son «las consecuencias necesarias de ese gran principio del federalismo que ha proclamado solemnemente el Congreso de Ginebra», y tales son, además, las condiciones absolutas, aunque no únicas, de la libertad y de la paz. Cuando Bakunin escribe esto —estamos citando su obra titulada *Federalismo, socialismo y antiteologismo*— hace muy poco que ha concluido en los Estados Unidos de Norteamérica la Guerra de Secesión. En su deseo de dar a los miembros de la Liga (que reúne, por cierto, a lo más granado de la intelectualidad liberal de Europa, como Stuart Mill, John Bright, etc.) una concepción integral del federalismo, que supere los estrechos límites del federalismo político, apela precisamente a la situación que originó esa guerra civil reciente. Los Estados del sur han sido siempre federalistas; su organización política era, por eso, más libre aún que la de los Estados del Norte. «Y, sin embargo, últimamente se han atraído la reprobación de los partidarios de la libertad y de la humanidad en el mundo, y por la guerra inicua y sacrílega que han fomentado contra los Estados republicanos del Norte derribaron y destruyeron la más hermosa organización política que haya existido jamás en la historia».

La causa de este hecho no es política sino enteramente social: tan magnífica organización política tiene, como las repúblicas de la Antigüedad, una mancha que la afea y echa a perder. En dichos Estados, en efecto, «la libertad de los ciudadanos ha sido fundada en el trabajo forzoso de los esclavos». Y esto basta para transformar la más bella democracia política en el más

hipócritamente tiránico de los regímenes. Una libertad política que se funda en la opresión social debe considerarse enteramente falsa.

En el mundo moderno el antagonismo fundamental se da, igual que en el antiguo, entre ciudadanos y esclavos, porque si en América recién se acaba con la esclavitud propiamente dicha, en Europa subsiste una esclavitud no de derecho sino de hecho, que obliga a las grandes masas proletarias a vender su trabajo a los dueños de los medios de producción. Puede suceder, por cierto, que así como los Estados antiguos perecieron por la esclavitud, los modernos mueran por el proletariado.

La lucha de clases constituye, pues, para Bakunin, un hecho fundamental en la sociedad antigua y moderna. En esto su posición aparece muy próxima a la de Marx, aun cuando Bakunin no acepte el materialismo histórico en cuanto implica una filosofía monista de la historia. Considera la lucha de clases como uno de los motores (con frecuencia el principal), pero no como el único motor del acontecer histórico.

La existencia de las clases no puede ponerse en duda para él. Es inútil argüir que el antagonismo que las separa es más ficticio que real o que no se puede establecer una línea que divida las clases propietarias de las desposeídas, según hacían (y, en cierto sentido, siguen haciendo) muchos sociólogos y economistas burgueses. El hecho de que existan entre unas y otras matices intermedios no significa que la división no se pueda establecer con claridad, del mismo modo que el hecho de que entre plantas y animales y entre animales y hombres se den también muchos estados de transición no impide que en general se diferencie con certeza entre una planta y un animal, entre un animal y un hombre. «A pesar de las posiciones intermedias que forman una transición insensible de una existencia política y social a otra, la diferencia de las clases, sin embargo, es muy marcada, y todo el mundo sabe distinguir la aristocra-

cia nobiliaria de la aristocracia financiera, la alta de la pequeña burguesía, y ésta última de los proletarios latifundistas, el rentista, el campesino propietario que cultiva la propia tierra, el granjero, el simple proletario del campo».

Todas estas diferencias se reducen, para Bakunin, en la sociedad de su tiempo, a un antagonismo fundamental: las clases propietarias de la tierra y de los medios de producción o, por lo menos, de la educación burguesa, a las cuales llama *clases políticas*, y las que carecen de capital, de tierra y de instrucción, a las que denomina *clases obreras*. «Habría que ser un sofista o un ciego para negar la existencia del abismo que separa hoy esas dos clases. Como el mundo antiguo, nuestra civilización moderna, que comprende una minoría comparativamente muy restringida de ciudadanos privilegiados, tiene por base el trabajo forzado (por el hambre) de la inmensa mayoría de las poblaciones, consagradas fatalmente a la ignorancia y a la fatalidad».

Contra lo que suponen muchos reformistas burgueses y hasta algunos socialistas, Bakunin considera enteramente vana la esperanza de salvar dicho abismo por la instrucción del pueblo. No niega la utilidad de las escuelas populares, pero con sentido realista se pregunta si el proletariado abrumado por el trabajo (en 1868 las jornadas eran en la industria de todos los países europeos de 10 a 12 horas por lo general) querrá enviar los hijos a la escuela o si preferirá ponerlos a trabajar lo antes posible para aliviar la difícil situación de la familia. En el mejor de los casos los mandará durante uno o dos años, con lo cual aprenderán a leer, escribir y contar. Pero tal nivel de instrucción evidentemente no bastará, ni mucho menos, para salvar el abismo que los separa de la cultura burguesa.

El problema de la educación y la cultura de los proletarios requiere, pues, un planteamiento inverso, según Bakunin: «Es evidente que la cuestión tan importante de la instrucción y de la educación populares depende de la solución de esta otra

cuestión tan difícil de una reforma radical en las condiciones económicas actuales de las clases obreras. Modificad las condiciones de trabajo, dad el trabajo todo lo que según la justicia le corresponde y, por consiguiente, dad al pueblo seguridad, la comodidad, el ocio, y entonces, creedlo, se instruirá y creará una civilización más vasta, más sana, más elevada que la vuestra».

Los economistas y sociólogos burgueses arguyen que el mejoramiento de la clase obrera depende del progreso general y del incremento de la industria y el comercio, lo cual supone la más completa libertad para la empresa privada. Los librecambistas de 1868 argumentaban, como se ve, de modo análogo a los desarrollistas de hoy.

Bakunin, que no deja de recordar a veces que habla de burgueses (burgueses liberales, pero burgueses al fin), no ataca la libertad de la industria y el comercio, que éstos reclaman, pero les recuerda que «mientras existan los Estados actuales y mientras el trabajo continúe siendo siervo de la propiedad y del capital, esa libertad, al enriquecer una mínima porción de la burguesía en detrimento de la inmensa mayoría del pueblo, no producirá más que un solo bien, el de enervar y desmoralizar más completamente al pequeño número de los privilegiados, el de aumentar la miseria, los agravios y la justa indignación de las masas obreras, y por eso mismo, el de acercar la hora de la destrucción de los Estados».

Es necesario reconocer, según Bakunin, que en el mundo moderno la civilización de una pequeña minoría, se basa, igual que en el mundo antiguo, sobre el trabajo forzado y la barbarie de la mayoría.

Esto no quiere decir, aclara, que las minorías no trabajen en absoluto, pero la índole del trabajo que realizan, infinitamente más grato o mejor retribuido, les permite el ocio, condición indispensable del desarrollo intelectual y moral, ocio del cual no disponen jamás los proletarios. Bakunin contrapone el tra-

bajo manual (que llama «trabajo muscular») y el trabajo intelectual (que denomina «trabajo nervioso»). Esta división, «no ficticia sino muy real, que constituye el fondo de la situación presente tanto política como social», tiene la siguiente consecuencia: «Para los representantes privilegiados del trabajo nervioso (que, entre paréntesis, en la organización actual están llamados a representar la sociedad, no porque sean los más inteligentes, sino sólo porque han nacido en medio de las clases privilegiadas), todos los beneficios, pero también todas las corrupciones de la civilización actual: la riqueza, el lujo, el confort, el bienestar, las dulzuras de la familia, la libertad política exclusiva con la facultad de explotar el trabajo de los millones de obreros y de gobernarlos a capricho y en su interés propio, todas las creaciones, todos los refinamientos de la imaginación y del pensamiento... y, con el poder de convertirse en hombres completos, todos los venenos de la humanidad pervertida por el privilegio. Para los representantes del trabajo de pequeños propietarios de la tierra, ¿qué queda? Una miseria sin salida, sin las alegrías de la familia siquiera, porque la familia se convierte en una carga para el pobre; la ignorancia, una barbarie forzosa, casi una bestialidad, diríamos, con el consuelo de que sirven de pedestal a la civilización, a la libertad y a la corrupción de un pequeño número. Por el contrario, han conservado la frescura de espíritu y de corazón. Moralizados por el trabajo, aunque forzado, han conservado un sentido de la justicia muy distinto de la justicia de los jurisconsultos y de los códigos; miserables ellos mismos, compadecen todas las miserias, han conservado un buen sentido no corrompido por los sofismas de la ciencia doctrinaria ni por las mentiras de la política, y como no han abusado ni siquiera de la vida, tienen fe en la vida».

Ahora bien, la única diferencia esencial que hay entre la sociedad moderna y las sociedades del pasado a este respecto consiste en que ahora, desde la Revolución Francesa, han to-

mado conciencia de la existencia del abismo que media entre las clases y, cada vez más, de la necesidad de colmarlo y superarlo. De aquí surgirá el socialismo.

Pero, ante todo, Bakunin quiere dejar en claro que no puede hablarse de *federalismo* en el sentido pleno y auténtico de la palabra, allí donde dicho abismo subsiste. En todo caso, se tratará de un *federalismo* parcial o, por mejor decir, *abstracto*, lo cual equivale a *mutilado y falso*.

Por más avanzada que parezca la constitución política de los estados del Sur de Norteamérica, toda ella queda desvirtuada por la infame e infamante institución de la esclavitud. ¿Cómo podría considerarse realmente «federal» un régimen que se sustenta en el trabajo forzado y la compraventa de seres humanos, siendo el federalismo, por definición, el producto del mutuo acuerdo y del libre pacto?

Si en algo se equivocó Bakunin, al juzgar a la Guerra Civil norteamericana, fue sin duda en el excesivo aprecio que demuestra por la constitución política y aun por las condiciones sociales de los Estados Unidos. Bakunin, que no conocía ese país sino de paso, conservaba una imagen romántica de la libre, republicana y laboriosa América, frente a la Europa de las monarquías absolutas, del feudalismo y del capitalismo opresivo.

Más aún, sobrevaloraba la constitución política de la confederación, las instituciones educacionales y hasta la situación de la clase obrera, siempre por contraposición con el viejo continente. Pero su claro instinto libertario le permitió ver desde el principio (cosa que no sucedió con Proudhon) el carácter «sacrílego» de la causa del Sur y la falsedad de su pretendido y cacareado «federalismo». En realidad, tal pretensión no era del todo nueva, ya que 70 años antes, durante los años de la Primera República francesa, los girondinos, que defendían los intereses de la burguesía provincial, también habían apelado al «federalismo» en beneficio de dicha burguesía y contra los

intereses del pueblo, según lo hará notar Kropotkin en su gran obra histórica sobre la Revolución Francesa.

La tesis de Bakunin puede resumirse diciendo que el federalismo político supone necesariamente lo que cabría llamarse un federalismo social y económico o, dicho en otros términos, un socialismo libertario.

Así como no hay verdadero socialismo que no sea federalista, así no puede haber verdadero federalismo que no sea socialista.

Con irrefutable consecuencia, aunque sin duda también con excesivo optimismo en la apreciación de los hechos históricos, dice, en *El oso de Berna y el oso de San Petersburgo*: «La abolición de todo Estado político, la transformación de la federación económica, nacional e internacional; hacia ese objetivo marcha actualmente Europa¹»².

¹ Esta cita fue tomada de *El sistema del anarquismo*, p. 41.

² Las citas de Bakunin son extraídas de *Obras Completas*. Madrid, 1979. Tomo 3, p. 515 y ss.

EL PROBLEMA DE LAS NACIONALIDADES

AL COMIENZO DE SU LIBRO *El Estado* distingue Kropotkin el Estado y la sociedad global: la sociedad es algo originario y natural y, como tal, necesario; el Estado, por el contrario, no ha existido siempre, constituye una tergiversación de la esencia de la sociedad y no resulta en modo alguno indispensable a la convivencia humana.

Análogamente, en la *Carta abierta a mis amigos de Italia*, Bakunin diferencia el Estado de la nación. La nación viene a ser, para él, un hecho natural.

Pero en la medida en que ese hecho se subordina a una determinada estructura, jerárquica y coactiva, de la sociedad; en la medida en que el mismo es subsumido y aun deglutido por el Estado, se presenta como un enorme sofisma, que a toda costa es preciso refutar.

El sentimiento que un hombre experimenta respecto a la lengua materna, a las costumbres y tradiciones, al arte y al paisaje de la tierra que lo vio nacer es, sin duda, tan legítimo como el afecto que tiene a sus hijos, a sus padres o a sus hermanos. Y constituye, por otra parte, una fuerza muy poderosa, una de las más vigorosas palancas de la historia. Precisamente por eso el Estado tiene siempre el máximo interés en identificarse, en la gente y en el corazón de sus súbditos, con la nacionalidad y con la patria. Toda la educación estatal tiende a ello como a un fin primordial. Todas las leyes y las instituciones del Estado afirman tal identificación, con tanto mayor fuerza y eficacia cuanto más tácita y constantemente lo hacen.

Dice Bakunin: «El Estado no es la patria; es la abstracción, la ficción metafísica, mística, política y jurídica de la patria.

Las masas populares de todos los países aman profundamente a su patria, pero ese es un amor natural, real. El patriotismo del pueblo no es una idea, es un hecho. Y el patriotismo político, el amor al Estado, no es la expresión fiel de ese hecho: es una expresión distorsionada por medio de una abstracción falaz y simple, en beneficio de una minoría explotadora».

La esencia de esta abstracción falaz consiste en identificar ese todo concreto que es la nación o la patria con una superestructura jurídico-política que, a su vez, es manejada por y para una pequeña parte de ese todo, esto es, por y para las clases dominantes.

A tal tergiversación no escapa, por cierto, el llamado Estado popular o socialista, en el cual la clase dominante pretende mimetizarse, a través de enfáticas legislaciones, con la nación real y con el pueblo.

La patria y la nacionalidad son, para Bakunin, como la individualidad misma, hechos naturales y sociales, fisiológicos e históricos. Pero no son principios, por la sencilla razón de que sólo puede darse tal nombre a lo que es universal y común a todos los hombres. La patria no une a la humanidad sino que más bien la separa. Sin embargo, el respeto que debemos tener por los hechos es efectivamente un principio y nos obliga a todos por igual. Y, puesto que la patria y la nacionalidad son hechos, en cuanto tales debemos respetarlos. Atentar contra la nacionalidad —dice Bakunin— es un delito, y cada vez que ella se encuentre amenazada o violada se convierte —para usar el lenguaje de Mazzini— en un principio sagrado. «De ahí que, sinceramente, —añade— siempre me sienta patriota de todas las patrias oprimidas».

Una gran parte de su vida estuvo consagrada, de hecho, a liberar «patrias oprimidas». Conocida es su amistad con Garibaldi y, a través de él, su adhesión a la causa de la liberación de Italia y aun de países tan remotos como los de América Latina.

Pero sus mejores fuerzas y energías las empleó en la lucha por la liberación de los pueblos eslavos, oprimidos a la vez por los Imperios ruso, austríaco y otomano. De un modo muy particular se dedicó durante largos años a la causa de Polonia, y todavía al regresar a Europa, después de más de diez años de prisión en Rusia y de exilio en Siberia, organizó en 1863 una expedición libertadora que fracasó lamentablemente, al ser abandonada en Suecia la exigua legión por el capitán del barco inglés que la conducía a las costas de Lituania. (Esto ha sido particularmente subrayado y aun explotado por la historiografía estalinista, interesada en la exaltación del nacionalismo ruso y del paneslavismo. Así, por ejemplo, en las obras de Polonsky y Stekloff).

En la obra antes citada explica así su idea de la nacionalidad: «La patria representa el derecho irrefutable y sagrado de todo hombre, de todo grupo de hombres —asociaciones, comunidades, regiones, naciones— de vivir, sentir, pensar, de crear y de actuar a su manera; y esa manera de vivir y de sentir es siempre el irrefutable resultado de un largo desarrollo histórico».

Esta idea no es, evidentemente, la idea romántica de patria y de nacionalidad que inspiró a Lord Byron y, en tiempos del mismo Bakunin, a Mazzini. Quizás se pueda ver en ella algún resabio hegeliano, pero su contenido proviene, ante todo, de un amplio positivismo, empeñado en el respeto a todo hecho, y de un humanismo realista y materialista que pone la vida concreta del hombre y del pueblo por encima de cualquier otro valor: «Nos inclinamos, pues, —dice— ante la historia; mejor dicho, las reconocemos, no porque se nos presenten como barreras abstractas, erigidas metafísica, jurídica y políticamente por sabios intérpretes y profesores del pasado, sino tan sólo porque han pasado realmente a la carne y a la sangre, al pensamiento real de las actuales poblaciones».

Sin embargo, la afirmación de la nacionalidad como valor supremo y como meta última de todas las aspiraciones, lo cual constituye el nacionalismo en el peor sentido de la palabra, resulta siempre contradictoria y negativa para el pueblo y para la nación misma: «No hay nada más absurdo y al mismo tiempo más perjudicial y funesto para el pueblo que sostener el falso principio de nacionalidad como el ideal de todas sus aspiraciones. La nacionalidad no es un principio humano universal; es un hecho histórico, local que, al igual que todos los hechos reales e inofensivos, tiene el derecho a exigir la aceptación general. Todo pueblo —por minúsculo que sea— tiene su propio carácter, su modo particular de vivir, de hablar, de sentir, de pensar, de actuar, y es esa idiosincrasia la que constituye la esencia de la nacionalidad, la cual deriva de toda la vida histórica y de la suma total de las condiciones de vida de ese pueblo», dice en *Estatismo y anarquía*.

Landauer decía que él era triplemente nacionalista: judío, alemán y bávaro. Pero entendía el nacionalismo en un sentido, sin duda, semejante a Bakunin, como conciencia del ser histórico-cultural de un pueblo, no como afirmación del derecho de un gobierno o de un Estado ni tampoco como el derecho a la afirmación de un Estado o de un gobierno.

Bakunin está convencido de que cuando más se identifica un pueblo con un gobierno (así sea con el menos despótico y el más popular de los gobiernos), más debe negarse a sí mismo como pueblo, es decir, como comunidad humana. En este sentido, el nacionalismo constituye un supremo peligro, en cuanto conduce siempre al enfrentamiento (sangriento o no) con otros pueblos, es decir, con otras comunidades humanas. El Estado, que por su propia esencia tiende a conservar y acrecentar, a costa de la sociedad y del individuo, pero también a costa de otros Estados, su poder, opone a las comunidades humanas entre sí y sustituye la relación de complementariedad, que es

natural en ellas, por la contradicción. Niega la universalidad de lo humano para afirmar la particularidad de una estructura jerárquica. He aquí por qué la mejor manera de afirmar la propia nacionalidad es la de interesarse sobre todo por la humanidad, del mismo modo que el mejor medio de afirmar la propia individualidad consiste en no preocuparse demasiado por ella y en poner toda nuestra inteligencia y nuestra voluntad al servicio de la sociedad humana. En la ya citada obra *Estatismo y anarquía* escribe Bakunin: «Todo pueblo, como toda persona, sólo puede ser lo que es e incuestionablemente tiene este derecho. Esto resume el así llamado derecho nacional. Pero si un pueblo o una persona existen de un cierto modo y no pueden existir de otro, no se deduce en absoluto de eso que tengan el derecho —ni que sea beneficioso para ellos— de erigir la nacionalidad en un caso, o la individualidad en el otro, como principios exclusivos. Por el contrario, cuanto menos se ocupen de sí mismos y más imbuidos estén de los valores humanos universales, más se revitalizarán y obtendrán un sentido interno de la nacionalidad, en un caso, y de la individualidad en el otro».

Un pueblo y una nación tienen ciertamente el derecho a repudiar un gobierno extranjero. A lo que no tienen derecho es a erigir uno propio, porque desde el momento en que lo eligen comenzarán, no sólo a padecer la opresión sobre su propio cuerpo sino también a proyectar la opresión de los demás pueblos y naciones. El camino de la liberación nacional no puede separarse del de la revolución social ni éste del de la federación de las comunas y de las empresas autogestionadas. Sólo así el antiimperialismo dejará de engendrar un nuevo imperialismo. Las condiciones, pues, del auténtico patriotismo y, si así quiere decirse, del nacionalismo legítimo, se resumen de este modo para Bakunin: A) No se debe confundir amor a la patria o a la nación con servicio del Estado o subordinación al gobierno.

B) No se debe anteponer la particularidad propia (aunque sea ésta natural y válida) a la universalidad de lo humano.

«Cada uno de nosotros —escribe en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*— debe elevarse por encima del mezquino, del pequeño patriotismo, para el cual el propio país es el centro del mundo, juzgándose grande en la medida en que se hace temer por sus vecinos. Debemos colocar la justicia humana y universal por sobre todos los intereses nacionales y abandonar de una vez para siempre el falso principio de nacionalidad, inventado recientemente por los déspotas de Francia, Rusia y Prusia, con el propósito de aplastar el principio soberano de la libertad. La nacionalidad no es un principio; es un hecho legítimo, así como lo es la individualidad. Toda nacionalidad, grande o pequeña, posee el incontestable derecho a ser ella misma, a vivir de acuerdo con su propia naturaleza. Ese derecho es simplemente el corolario del principio general de la libertad. Todo aquel que desee sinceramente la paz y la justicia internacional debe renunciar definitivamente a lo que es llamado *la gloria, el poder y la grandeza de la patria*, debe renunciar a todos los intereses vanos y egoístas del patriotismo».

En la historia sólo fueron verdaderamente grandes las naciones que lograron, en uno u otro sentido, superar el etnocentrismo. El culto exclusivista y la delectación morosa en el propio ser cultural no sólo son síntomas de una inmadurez narcisista sino también presagio de una psicosis de dominio. El pueblo que ve en el Estado nacional el órgano necesario para salvaguardar la propia peculiaridad étnico-cultural acaba por atribuirle la misión de acabar con las peculiaridades étnico-culturales de otros pueblos¹.

¹ Los textos de Bakunin citados fueron tomados de la selección de Maximoff.

LA GUERRA Y LA REVOLUCIÓN

EN NUESTROS DÍAS hemos presenciado una serie de insurrecciones y de guerras promovidas por pueblos colonizados contra las respectivas potencias coloniales, con el fin de lograr la independencia política y sacudir el yugo económico. Este tipo de guerra supone con frecuencia el predominio de una ideología «subversiva» en los insurrectos. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando se levantaban los pueblos americanos contra las respectivas metrópolis, tal ideología fue el liberalismo; en la segunda mitad del siglo XX, cuando lo hacen los pueblos africanos y asiáticos, es el socialismo. Más aún, no son raros los casos de guerras antiimperialistas que desembocan en una revolución, cuyo objeto es cambiar radicalmente las estructuras socioeconómicas. Tal parece ser el caso de Argelia y de Vietnam. Sin embargo, no se puede pasar por alto el hecho de que, tanto en uno como en otro caso, el socialismo se ha quedado en las intenciones o quizá, más bien, en los lemas y proclamas. Las fuertes tradiciones islámicas en un caso y la avasallante influencia rusa en el otro han conducido a Argelia y a Vietnam (más al segundo que al primero, donde hubo intentos autogestionarios en el campo) a una suerte de capitalismo de Estado, cuyo arquetipo es evidentemente la URSS. De una manera análoga, el liberalismo proclamado en altisonantes discursos por los gestores de la independencia hispanoamericana se desvirtuó pronto o, por mejor decir, jamás fue llevado hasta sus últimas consecuencias y se convirtió de hecho en conservadurismo republicano, como expresión ideológica de las clases terratenientes en el poder.

Cuando en 1870 estalla la guerra entre Francia y Prusia, Bakunin ve en tal acontecimiento la esperada ocasión para realizar la revolución social.

Los ejércitos alemanes han invadido el territorio francés y avanzan sobre París. No sólo es preciso derrotarlos como invasores imperialistas y como representantes de un militarismo prepotente; es necesario también transformar la lucha contra el extranjero en lucha contra la burguesía y contra el Estado, y no sólo contra el Estado imperial sino también contra el proyectado Estado republicano.

El 11 de agosto de 1870 escribe al matrimonio Reichel, de Berna: «¡Y bien, queridos hijos, tenemos la guerra! ¡Y qué guerra! ¡La aparatosidad francesa, destruida por la brutalidad científica de los prusianos!... La guerra —ese Calibán monárquico, ortodoxo-pietista, pomeranio-nobiliario y soldadescamente policiaco— bate al Roberto Macaire imperial a su Bertrand, toda la Francia oficial. Pero la Francia revolucionaria se despierta. ¡Tanto mejor! Yo deseo todavía a los prusianos una gran victoria bajo los muros de Metz, puesto que las que obtuvieron hasta aquí no han sido suficientes para hacer caer a Napoleón y a Madame Eugenia y no abocaron más que a un ministerio Palikao. Después de la caída de Napoleón, desearía todos los desastres posibles a los héroes de la Pomerania... Pero, penséis vosotros lo que queráis, queridos amigos, de una manera o de otra, *la revolución se hace inminente: primero en Francia y en Italia, luego, paulatinamente por doquier; ¡Y viva la revolución!*».

El 2 de septiembre de aquel mismo año de 1870 se producía la derrota del ejército francés en Sedán; el 4 caía el Imperio. Bakunin, que todavía no se había enterado de la abdicación de Napoleón III, pero conocía ya el desastre militar que había sufrido, escribe a su amigo A. Richard: «El pueblo francés no debe contar con ningún gobierno, ni existente, ni revoluciona-

rio; si tiene cerebro, corazón y testículos, no contará más que consigo mismo. La maquinaria gubernamental, el Estado, está rota. Francia no puede ser salvada más que por una sublevación inmediata, general, anárquica, de toda la población de las ciudades y de los campos; anárquica en el sentido de que debe hacerse y organizarse al margen de toda tutela o dirección oficial y gubernamental, de abajo arriba, declarando en todas partes atrevidamente la decadencia del Estado con todas sus instituciones y la abolición de todas las leyes existentes y no dejando en pie más que una sola ley, la de la salvación de Francia *contra los prusianos del exterior y contra los traidores del interior*».

¿Pero quiénes han de realizar esta revolución? ¿De qué manera y por qué medios se debe llevar a cabo? Bakunin responde así: «Llamamiento a todas las comunas: que se organicen y que se armen arrancando las armas a los que las poseen y las ocultan ahora. Que envíen sus delegados a un lugar cualquiera, fuera de París, para formar el gobierno provisional, el gobierno de hecho de la salvación de Francia. Es preciso que una gran ciudad provincial, Lyon o Marsella, tome esta iniciativa. Es preciso que los obreros de esas ciudades tengan el valor de tomar esa resolución sin resistencia, ni vacilación y sin demora. No tienen ya que reflexionar, la situación es bastante clara, todo está desierto en su alrededor. La burguesía radical no tiene cerebro ni testículos. La administración es bonapartista. Todo el talento de Francia, está, pues, únicamente en los obreros, en ese pueblo de las ciudades, que debe saber arrastrar consigo a la población de los campos. Queda por saber si los obreros tienen testículos. ¿Son socialistas revolucionarios o solamente socialistas doctrinarios? ¿Son hombres vivos o petimetres como los burgueses? Que se atrevan, pues, en nombre de la humanidad y de Francia. Su responsabilidad es inmensa, porque los destinos de Francia y del socialismo europeo pesan sobre

ellos. La situación es clara, lo repito. Si los obreros de Lyon o de Marsella no se levantan inmediatamente, Francia y el socialismo europeo están perdidos. La vacilación sería, pues, un crimen».

En aquel momento no sucedió lo que Bakunin deseaba y propiciaba. Los republicanos burgueses de la Cámara, ante el temor de que los socialistas de izquierda proclamaran la república social o, inclusive, la comuna revolucionaria, se decidieron, por fin, a constituirse en gobierno provisional, el 4 de septiembre. «Así fue burlado el pueblo, porque la burguesía y la Administración se asociaron en torno a ese gobierno del orden, que impidió desde la primera hora toda acción verdaderamente revolucionaria. Naturalmente se expulsó a los funcionarios más odiosos del régimen bonapartista, lo que sirvió igualmente para colocar, para dar puesto, a un gran número de republicanos que, de este modo, de descontentos, de conspiradores, de rebeldes de la víspera, se hicieron repentinamente hombres de gobierno. El descontento de los socialistas y republicanos avanzados originó gran número de motines, de jornadas de insurrección, hasta los acontecimientos grandiosos del 28 de marzo de 1871, la época de la Comuna de París y su muerte en la sangre del pueblo parisino, a fines de marzo» (Max Nettlau, prólogo a Bakunin, *Obras completas*, tomo I, p. 21).

Mientras tanto, en las ciudades meridionales, se produjeron también algunos intentos revolucionarios, análogos al de la Comuna de París, el más importante de los cuales fue el que tuvo lugar en Lyon, durante el mes de septiembre.

Bakunin fue invitado por algunos de sus amigos y partidarios a viajar a dicha ciudad, probablemente después de haber recibido Richard la carta que antes citamos, del 4 de septiembre. El 6 de ese mismo mes decía en una breve esquela al profesor Vogt, que vivía entonces en Berna: «Mis amigos los socialistas revolucionarios de Lyon me llaman a Lyon. Estoy resuelto a llevar allí mis viejos huesos y a jugar probablemente mi últi-

ma partida». El 9 salió de Locarno, el 11 llegó a Neuchatel, el 12 a Ginebra, el 15 por la mañana a Lyon.

Para comprender el entusiasmo juvenil que anima al ya viejo y enfermo Bakunin, empujándolo al campo de la acción bélica y revolucionaria, es preciso tener en cuenta que, como dice J. Guillaume, «a sus ojos el aplastamiento de Francia por la Alemania feudal y militar era el triunfo de la contrarrevolución; y este aplastamiento no podía ser evitado más que llamando al pueblo francés a levantarse en masa, para rechazar al mismo tiempo al invasor extranjero y para desembarazarse de los tiranos internos que lo tenían en la servidumbre económica y política». En otras palabras, Bakunin se acoge, y no sólo en teoría sino también en la práctica, al proyecto de llevar adelante una guerra popular contra el invasor imperialista, transformándola simultáneamente en una revolución contra la burguesía nacional y contra el Estado francés.

Por eso, al arribar a Lyon, se dedica enseguida a organizar un comité popular revolucionario, el cual proclama, poco después, la abolición del Estado, que intenta sustituir por la Comuna o, mejor dicho, por la federación de las comunas. El 28 de septiembre, el Comité y los grupos socialistas revolucionarios se apoderan del municipio de Lyon.

El movimiento destinado a convertir la resistencia contra los prusianos en revolución social fracasa, sin embargo, tanto por la indecisión del general Cluseret como por la abierta traición del ex-radical Andrieux, quien, elevado por la república burguesa al cargo de Procurador, ordena el encarcelamiento de Bakunin. Pero el viejo y avezado revolucionario logra huir. Se dirige a Marsella, otra de las urbes meridionales donde cuenta con un grupo numeroso de amigos y partidarios, e intenta preparar allí un movimiento análogo al de Lyon. Pronto advierte, sin embargo, que esto resulta ya enteramente imposible. Con la ayuda de Alerini, se embarca el 24 de octubre para Génova.

Desde ese puerto, pasando por Milán, llega de nuevo a su casa de Locarno, el 27 o 28 de ese mismo mes.

Tanto en sus *Cartas a un francés* como en *El Imperio knuto-germánico y la revolución social*, escrito como continuación de la obra anterior, durante el siguiente invierno que pasó, como dice Guillaume, «en la soledad, en la lucha contra la penuria y la negra miseria», Bakunin expresa sus ideas sobre la guerra franco-prusiana como punto de partida para la revolución social.

El partido republicano y la izquierda burguesa, configurada principalmente por los jacobinos, habían lanzado la idea de una tregua social y de una concertación o pacto de clases, para hacer frente al enemigo extranjero. La idea era: Primero y ante todo, como franceses, debemos unirnos (burgueses, obreros, campesinos, etc.), olvidando por ahora nuestros intereses y nuestras ideologías, a fin de liberar el territorio patrio del yugo prusiano. Algo parecido habría de suceder, sesenta y cinco años más tarde, en la Segunda República Española, donde los comunistas (nueva izquierda burguesa y jacobina) lanzan la idea de la unión de todos los antifascistas, sin distinción de clases, para salvar la democracia parlamentaria y rechazar a Franco y las huestes ítalo-germano-musulmanas.

Bakunin aduce que a la burguesía no le interesa salvar a la patria sino su capital y sus propiedades y que no le importa la integridad del territorio francés sino la integridad de sus bolsillos, que han llenado con la explotación del trabajo del pueblo. Los únicos que quieren la salvación de Francia son los obreros que, como nada tienen que les pertenezca en exclusividad, sólo pueden amar el suelo de la patria que es de todos.

En 1870, decía en las *Cartas a un francés*, refiriéndose a Gambetta y a los republicanos burgueses: «Yo los acuso del crimen de alta traición contra Francia, en el exterior tanto como en el interior; y si los bonapartistas merecen ser ahorcados

una vez, todos estos jacobinos merecen serlo dos. Traicionan evidentemente a Francia en el exterior, porque su abnegación patriótica la han privado de un sostén moral inmenso, sólo moral en el comienzo, pero muy material un poco más tarde. Si hubiesen tenido el valor de proclamar la república en París, las disposiciones de todos los pueblos: italiano, español, belga, inglés, aun el alemán, se hubieran cambiado inmediatamente en favor de Francia. Todos, sin exceptuar los alemanes, la masa de los obreros alemanes, habrían tomado partido por Francia contra la invasión prusiana. Y este apoyo moral de las naciones extranjeras es algo. Los jacobinos de 1793 lo sabían, no dudaban que ese apoyo constituía al menos la mitad de su poder. La revolución hubiera inmediatamente ganado a Italia, España, Bélgica, Alemania, y el rey de Prusia, inquieto en su retaguardia por una revolución alemana, más aún que por un ejército francés, se habría encontrado en una posición verdaderamente apurada. Pero no se han atrevido estos bastardos de Danton, y todos los pueblos, disgustados de tanta tontería, de tanta cobardía, de tanta debilidad, no sienten ya para la nación francesa más que piedad, mezclada con desprecio. Los jacobinos han traicionado a Francia en el interior, porque al proclamar la república sobre las ruinas del régimen imperial, la habrían electrizado y resucitado. No tuvieron valor, han creído más práctico no atreverse a nada, no querer nada, no hacer nada y por eso mismo se hicieron culpables de un abominable crimen: han dejado en pie, han sostenido con sus manos el edificio imperial que caía».

En realidad, la burguesía es incapaz de salvar a Francia del invasor prusiano. Y no es que no sea «patriota»; lo es en el sentido más estricto, ya que identifica la patria con el Estado, garante de sus privilegios. Sin embargo, una patria que no les ofreciera tales garantías, dejaría de serlo para ella: «Patriota de Estado, se convierte en enemigo furioso de las masas popula-

res, siempre que, cansadas de servir de cebo al gobierno y de pedestal pasivo y sacrificadas siempre al Estado, se rebelan contra éste; y si la burguesía tuviese que escoger entre las masas rebeladas contra el Estado y los prusianos invasores de Francia, optaría ciertamente por estos últimos, porque, por desagradables que sean, son, sin embargo, los defensores de la civilización, los representantes de la idea del Estado contra toda la canalla popular del mundo».

Bakunin vincula así la «patria» con los intereses de la clase propietaria y dominante, y trata de demostrar que la verdadera patria de los burgueses son sus intereses de clase, ya que, puestos a elegir entre los militares prusianos y los proletarios franceses, los burgueses de Francia preferirán a los primeros.

La «patria», en su simple y llana acepción de tierra natal, la patria que es ajena al Estado y anterior a él, que nada tiene que ver con los intereses de ninguna clase social, sólo puede ser defendida sincera y eficazmente por los obreros, es decir, por aquellos que no tienen nada que perder; por las masas populares, es decir, por el conjunto inmenso de los que no tienen privilegios que defender: «Lo que únicamente puede salvar a Francia, en medio de los terribles, de los mortales peligros exteriores e interiores que la amenazan actualmente, es la sublevación espontánea, formidable, apasionada, enérgica, anárquica, destructiva y salvaje de las masas populares en todo el territorio de Francia. Estad convencidos: fuera de esto, no hay salvación para vuestro país... Es cierto que la burguesía no es capaz. Para ella será el fin del mundo, la muerte de toda civilización. Se arreglará mejor con la dominación de los prusianos y de los Bonaparte que con la sublevación de la barbarie popular, esta igualación violenta, este barrido despiadado y violento de todos los privilegios económicos y sociales... Yo creo que en esta hora, en Francia, y, probablemente también en los demás

países, no existen más que dos clases capaces de tal movimiento: los obreros y los campesinos».

Bakunin, como Marx, asigna a la clase obrera un papel protagonista en la revolución y en las luchas populares. Pero desconfía de los campesinos menos que Marx, tal vez porque ha convivido con ellos en su niñez y los conoce más de cerca. No ignora que la propiedad y el amor del lucro los hace egoístas, pero ello no disminuye su odio de clase contra los terratenientes burgueses, que gozan de los frutos de la tierra sin producirlos con su trabajo. Por otra parte, como no han sido corrompidos por la civilización burguesa, conservan toda la fuerza y la energía del pueblo y son profundamente patriotas, en cuanto aman con pasión la tierra. Será preciso hablarles un lenguaje que comprendan y ganarlos para la lucha contra el extranjero invasor, que será a la vez la lucha contra el burgués opresor de adentro. Recordemos, con I. L. Horowitz, que la estima de Bakunin por el campesinado «marca una de las grandes líneas divisorias entre el anarquismo y el bolchevismo» (*Fundamentos de sociología política*. México. 1977, p. 190).

Antes de volver a Suiza, pero después de su fracasado intento de Lyon, escribe Bakunin, el 29 de septiembre, en la primera entrega de *El Imperio knuto-germánico y la revolución social*: «Privada de cuanto constituye la potencia de los prusianos, Francia no es ya un Estado. Es un inmenso país, rico, inteligente, lleno de recursos y de fuentes naturales, pero completamente desorganizado, y condenado en medio de esa desorganización espantosa a defenderse contra la invasión más asesina que jamás haya acometido una nación. ¿Qué puede oponer a los prusianos? Nada más que la organización espontánea de una inmensa sublevación popular: la revolución». Bakunin ya no distingue aquí entre la guerra y la revolución como dos momentos de un mismo movimiento popular; simplemente reduce el primero (la guerra) al segundo (la revolu-

ción). Y cree cada vez con mayor fuerza, que esta guerra-revolución no la pueden hacer sino los obreros, con la colaboración de los campesinos, pero no junto con los burgueses.

Toda colaboración supone unidad mínima en los fines. Ahora bien, los fines de la clase obrera son aquí enteramente diferentes y aún contrarios a los de la burguesía: «Los obreros franceses quieren la salvación de Francia a todo precio: aunque se debiese, para salvarla, hacer de Francia un desierto, hacer saltar todas las casas, destruir e incendiar todas las ciudades, arruinar todo lo que es tan querido por los burgueses: propiedades, capitales, industria y comercio; convertir, en un palabra, el país entero en una inmensa tumba para enterrar a los prusianos. Quieren la guerra incondicional, la guerra bárbara a cuchillo, si es preciso. No teniendo ningún bien material que sacrificar, dan su vida. Muchos de ellos, y precisamente la mayoría de los miembros de la Asociación Internacional de los Trabajadores, tiene plena conciencia de la alta misión que incumbe hoy al proletariado de Francia. Saben que si Francia sucumbe, la causa de la humanidad en Europa se perderá, al menos por medio siglo. Saben que son responsables de Francia no tan sólo ante Francia, sino ante el mundo entero. Estas ideas no están difundidas, sin duda, más que en los medios obreros más avanzados, pero todos los obreros de Francia, sin distinción alguna, comprenden instintivamente que el sometimiento de su país al yugo de los prusianos sería la muerte de todas sus esperanzas en el porvenir; y están resueltos a morir antes que legar a sus hijos una existencia de miserables esclavos. Quieren, pues, la salvación de Francia, a todo precio y a pesar de todo. La burguesía, o al menos la inmensa mayoría de esta respetable clase, quiere absolutamente lo contrario. Lo que le interesa, ante todo y a pesar de todo, es la conservación de sus casas, de sus propiedades, de sus capitales; no tanto la integridad del territorio nacional como la integridad de sus

bolsillos, que llenó el trabajo del proletariado por ella explotado bajo la protección de las leyes nacionales. En su fuero interno, y sin atreverse a confesarlo en público, quiere, pues, la paz a cualquier precio, aunque deba comprarla con el empeñecimiento, la decadencia y la sumisión de Francia».

Según Bakunin, la burguesía y el proletariado de Francia persiguen en aquel momento objetivos contrarios, toda conciliación entre ellos se basaría en una mentira. Se querrá superar la contradicción pero nunca dejará de ser un hecho.

Frente al invasor prusiano los obreros franceses deben buscar, sin duda, la unión, sacrificar sus intereses personales, inclusive las diferencias de partido, pero no deben caer en ninguna mortal ilusión: «No busquéis la unión más que con aquellos que quieren tan seriamente, tan apasionadamente como vosotros mismos, salvar a Francia a cualquier precio».

Bakunin hubiera rechazado, según esto, lo que en la Francia de 1935-1938 fue el «Frente Popular» y en la última guerra civil española, habría apoyado a los anarquistas, que llamaron a colaborar en el proceso de colectivización agraria e industrial a todos los campesinos y los obreros, sin excluir a los de la UGT, pero no hubiera estado de acuerdo con aquellos que en nombre de la CNT entraron a formar parte del Gabinete ministerial, junto a los líderes del republicanismo burgués.

En la España de 1937-1939, la actitud asumida frente a la insurgencia fascista por la CNT y la FAI fue precisamente la que Bakunin había querido que los obreros y campesinos adoptasen frente a los prusianos: hacer la guerra, haciendo la revolución, hacer que la guerra exterior, contra Franco y los nazi-fascistas, fuera, consecuentemente, una guerra interior contra aquello que había hecho posible el fascismo, es decir, contra el capital, el latifundio, la sociedad de clases, los resabios del feudalismo, el Estado, la Iglesia.

También en España, en ese momento, comunistas y socialistas pretendían (con la pontificia bendición de Stalin) relegar para un futuro indefinido todo cambio radical de las estructuras socioeconómicas y «concentrar los esfuerzos» en la guerra contra el fascismo. En realidad, la aspiración que alentaban era la de asegurar para España simplemente una república parlamentaria. Y en este sentido reproducían los planes de los socialistas burgueses de Francia en 1870-1871.

Para comprender cabalmente la tesis de Bakunin, es necesario tener en cuenta que, para él, no se trataba de hacer primero la revolución y después la guerra, ni de justificar la idea de que se pueda realizar la una sin olvidar la otra. Se trata, por el contrario, de mostrar cómo sólo la revolución social, la eliminación de la burguesía y el Estado (tanto imperial como republicano), será eficaz para lograr la expulsión de los ejércitos prusianos.

En esta coyuntura logra Bakunin una síntesis de su nacionalismo pasado con su internacionalismo presente. Desde que se proclamó «socialista revolucionario» (es decir, socialista anti-autoritario), consideró como sus únicos compatriotas a los trabajadores de todo el mundo y al mundo como patria de todos los trabajadores. Estas convicciones no negaban, sin embargo, para él, la legitimidad de las ideas de nación y de patria, siempre que se supieran distinguir de la de Estado. Pero con ocasión de la guerra franco-prusiana va más allá todavía y sienta la tesis de que los únicos verdaderos patriotas en Francia son los obreros y en general las clases desposeídas, mientras los burgueses, es decir, los propietarios, no pueden ser realmente patriotas. La razón de ello es la siguiente: Ser patriota quiere decir amar el suelo en su integridad y como hogar de todo un pueblo. Este amor universal e indivisible supone que estamos dispuestos a posponer absolutamente nuestros intereses particulares y privados ante el interés común y de-

fender «la tierra» más que «nuestras tierras». Pero esto no lo hacen ni pueden hacerlo los burgueses, para quienes la defensa de sus tierras y de sus bienes (de su capital) se sitúa necesariamente antes de todo (sin exceptuar la dignidad y libertad de la patria). Sólo los que nada poseen, las clases cuya única fortuna es el trabajo de sus brazos, los proletarios, pueden, pues, amar a la patria sin condiciones y anteponer la defensa de la misma a cualquier otro interés y a cualquier otra consideración; sólo ellos son verdaderamente patriotas¹.

¹ Las citas de Bakunin en este capítulo corresponden a *Obras completas*. Madrid, 1977. Tomo I, p. 55 y ss. y Tomo II, p. 53 y ss.

LA CRÍTICA AL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

LOS PROBLEMAS del matrimonio y la familia como instituciones tuvieron un tratamiento muy singular en el pensamiento de Proudhon. Con una mezcla de tradicionalismo campesino y de puritanismo socialista éste se empeña, insólita y paradójicamente, en preservar la esencia del matrimonio monógamo y de la familia patriarcal, como rocas inmovibles en medio del proceloso mar de una sociedad que cambia de continuo y que él mismo desea cambiar mucho más radicalmente aún en su estructura socioeconómica. Este hecho, entre otros, puede explicar por qué Maurras tenía en su estudio un retrato de Proudhon junto a otro del pretendiente al trono de Francia.

Bakunin es así, si exceptuamos a Godwin, el primer anarquista que emprende una crítica de aquellas dos instituciones en función precisamente de una concepción anárquica de las relaciones sociales, aun cuando tal crítica no sea sistemática ni se concrete en una obra especial.

Al postular, junto a la supresión de la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción, la abolición de la herencia está privando ya de su fundamento económico a la familia, tal como tradicionalmente se le entendía y aún se le sigue entendiendo en la sociedad occidental.

Dice Bakunin en *El programa de la sección eslava de la Internacional*: «Al aceptar el programa revolucionario, el único que en nuestra opinión favorece las condiciones para lograr una emancipación verdadera y total de las masas populares, y convencidos de que la existencia del Estado, en cualquier forma que sea, resulta incompatible con la libertad del proletariado y no permite la unión internacional y fraterna de los pueblos, queremos la abolición de todos los Estados. La abolición

de los Estados y del derecho jurídico tendrán como consecuencia la abolición de la propiedad personal heredable y de la familia jurídica, pues ambas excluyen la justicia humana».

En realidad, en Bakunin encontramos ya todas las ideas esenciales acerca del matrimonio que desarrollará más tarde (y hasta nuestros días) el pensamiento anarquista. Para el revolucionario ruso el matrimonio es, por su propia naturaleza, la libre unión de un hombre con una mujer. El único fundamento del vínculo matrimonial es, pues, la libre voluntad de los cónyuges; toda su fuerza y su dignidad derivan de esa voluntad libre. Tal concepción supone, en primer término, que en la concertación de un matrimonio no debe intervenir ningún sujeto natural o jurídico distinto de los contrayentes mismos. Esto quiere decir, obviamente, que ni el Estado ni la Iglesia, ni el clan, ni la tribu, ni el juez, ni el sacerdote, ni el paterfamilias, tienen nada que hacer allí.

Supone también tal modo de concebir el matrimonio, en segundo término, que así como éste se concierta por la libre y sola voluntad de los cónyuges, también por la libre y sola voluntad de los mismos puede disolverse, en cualquier tiempo, lugar o circunstancia. Tal libertad absoluta, lejos de atentar contra la estabilidad de las uniones, como comúnmente se arguye, la fortalece o fortalece al menos aquellas uniones que en verdad son tales.

La aspiración, más o menos implícita en Bakunin, es la perpetuidad de la unión de un hombre con una mujer, pero este ideal sólo puede realizarse, para él, como una continua y siempre renovada afirmación de la libre voluntad de los cónyuges. La continuidad y perpetuidad de una unión matrimonial por obra y gracia de la voluntad del Estado, de la Iglesia o de la tradición, significa una verdadera e inmerecida cadena perpetua para el hombre y la mujer. En su *Carta abierta a mis amigos de Italia* escribe Bakunin: «Estamos convencidos de que,

al abolir el matrimonio religioso, civil y jurídico damos vida, realidad y moralidad al matrimonio natural, basado únicamente en el respeto humano y en la libertad de dos personas: el hombre y la mujer que se aman. Estamos convencidos de que al reconocer la libertad de cada una de las partes del matrimonio para separarse cuando lo deseen, sin tener la necesidad de pedir ningún permiso, y al negar asimismo la necesidad de autorización para unirse en matrimonio, rechazando de manera general en su unión toda intervención de cualquier autoridad, los hacemos más estrechamente unidos. E igualmente estamos convencidos de que cuando el detestable poder del Estado no esté más con nosotros para obligar a los individuos, a las comunas, a las asociaciones, a las provincias y a las regiones a vivir juntos contra su voluntad, todos ellos constituirán uniones mucho más estrechas, unidades mucho más vivas, más reales y más poderosas que las impuestas por el aplastante poder del Estado».

La unión forzada, al modo de los presos atados con una misma cadena, que caracteriza a tantos matrimonios, es, para Bakunin, un caso más de la sinrazón prepotente del Estado, que quiere unir a quienes no quieren estar unidos, así como se empeña en separar a los que tienden a unirse.

Aún antes de salir de Rusia y de haber tenido contacto alguno con las ideas radicales y socialistas, Bakunin, respondiendo sólo a un espontáneo sentido de justicia y de libertad, ayuda a su hermana Bárbara, infelizmente casada, a conseguir el divorcio.

Más adelante, y durante toda su vida, se abstiene en todo caso de interferir en las uniones y separaciones conyugales, y respeta, en consecuencia plena con sus ideas, la libertad del hombre y de la mujer en sus atracciones y sus repulsiones mutuas.

Bakunin es también un continuador de Godwin y de su mujer, Mary Wollstonecraft, la autora de *Vindicación de la mujer*,

en lo que se refiere a la igualdad de derecho entre los sexos. En su *Informe sobre la Alianza* afirma: «Soy partidario de la completa emancipación de la mujer y de su igualdad social con el hombre». Esta igualdad supone paridad de deberes y derechos.

Dice en *El programa de la sección eslava de la Internacional*: «La expresión *igualdad social con el hombre* implica que exigimos, juntamente con la libertad, iguales derechos y deberes para los hombres y mujeres».

Esto supone, a su vez, como dice en *Nuestro programa*, «la abolición de la ley de la familia y el matrimonio, la abolición de la ley tanto eclesiástica como civil, ligadas indisolublemente al derecho de la herencia».

Ahora bien, la abolición del matrimonio plantea, según el propio Bakunin, el problema de la educación de los niños. Esta corresponde, para él, a la sociedad libre y no, desde luego, a la familia o al Estado, que han de ser abolidos.

En el mismo escrito dice: «Su mantenimiento (del niño) desde la preñez de su madre hasta su madurez, su capacitación y educación, iguales para todos —capacitación industrial e intelectual, que prepara tanto para el trabajo mental como para el trabajo manual—, debe concernir principalmente a la sociedad libre».

Los niños no pertenecen al Estado. Esta sería, sin duda, la peor respuesta que se podría dar, para Bakunin, a la cuestión de la propiedad de los hijos. En efecto, «las escuelas estatales están apoyadas por la estructura social dominante y a su vez trabajan para apoyar esa misma estructura» (Joel Spring, *Introducción a la educación radical*. Madrid, 1978, p. 6).

Pero a decir verdad, para él, los hijos tampoco pertenecen a los padres, a la familia o a la sociedad considerada genéricamente. Los niños no son de nadie, ni siquiera se auto-poseen, ya que no han desarrollado todavía la conciencia y la voluntad necesarias como para ser dueños de sí mismos. Sólo puede de-

cirse, por tanto, que pertenecen a su libertad futura. La sociedad está obligada a educar al niño para que éste pueda tomar plena posesión de sí mismo. Los deberes y derechos de los padres se limitan a amar a sus hijos y a ejercer sobre ellos una tutela concordante con ese amor, en la medida en que dicha tutela no interfiera con el desarrollo y la libertad futura de aquéllos.

Dice en El programa de la Alianza de la Revolución Internacional: «Los hijos no son propiedad de nadie; ni de sus padres, ni de la sociedad. Pertenecen sólo a su libertad futura. Pero en los niños esa libertad no es real aún; es sólo potencial. Porque la libertad real, o sea, la realización de una conciencia plena, basada en un sentimiento de dignidad propia y de respeto por la libertad y la dignidad ajenas; en una palabra basada en la justicia, sólo puede desarrollarse en los niños mediante el desarrollo racional de su espíritu, de su carácter y de su voluntad. De ello se desprende que la sociedad, cuyo futuro depende de la educación y de la instrucción de los niños, por consiguiente, tiene no sólo el derecho sino también el deber de velar por ellos, es su única guardiana. Y puesto que, como resultado de la próxima abolición del derecho de herencia, la sociedad se convierte en la única heredera, estimará entonces como uno de sus primeros deberes proveer todos los medios necesarios para el mantenimiento, la instrucción y la educación de los niños, sin considerar su origen o el de sus padres. Los derechos de los padres estarán limitados a amar a sus hijos y a ejercer sobre ellos la única autoridad compatible con ese amor, en la medida en que esa autoridad no vaya en contra de su moral, su desarrollo mental o su libertad futura. El matrimonio, en el sentido de un acto civil y político, al igual que cualquier intervención de la sociedad en cuestiones de amor, está destinado a desaparecer. El niño será confiado a la madre, naturalmente y no por derecho, quedando este privilegio bajo la supervisión racional de la sociedad». La experiencia de ciertos kibbutz demuestra la

factibilidad de estas propuestas de Bakunin (Cfr. Spring, *op. cit.*, p. 132 y ss.).

La idea de la libertad, como constitutivo esencial de la personalidad humana, preside así tanto la doctrina bakuninista de la familia y el matrimonio como la de la educación de la infancia.

Con respecto a esta última, sin embargo, es preciso hacer notar que Bakunin es generalmente superado por la pedagogía libertaria posterior. En efecto, ya sea por resabios de las concepciones imperantes en la educación tradicional, ya por influencias de Proudhon, hace una distinción demasiado tajante entre la libertad *en acto* del adulto y la libertad *en potencia* del niño. Ello justifica, para él, el uso de cierto tipo de coacción y de cierto autoritarismo en la educación infantil, que las formas más avanzadas de la actual pedagogía libertaria no admiten. Basta confrontar lo que Bakunin dice al respecto con las experiencias de «Summerhill» y, sobre todo, con las de la «Gemeinschaftsschule» de Hamburgo, e inclusive, si no se quiere llegar a épocas tan recientes, con las de la «Yasnaia Poliana» de Tolstoi¹.

¹ Los textos de Bakunin que hemos citado aquí están tomados de la selección de Maximoff.

EDUCACIÓN POPULAR

BAKUNIN, como casi todos los pensadores anarquistas que lo siguieron, siente un gran interés por los problemas de la educación popular. Sabe que «mientras existan dos o más niveles de educación para las diversas capas de la sociedad, existirán inevitablemente las clases: privilegios económicos y políticos para un pequeño número y pobreza y esclavitud para la inmensa mayoría».

Sus planteamientos difieren desde el principio del enfoque positivista y burgués, tan en boga en su época.

Bakunin comienza por demostrar lo ilusorio y vano de un proyecto que consiste en fundar escuelas para los pobres, a fin de que éstos, una vez educados, puedan salir de su pobreza.

Dice en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*: «Las escuelas para el pueblo son una excelente idea; no obstante, uno debe preguntarse si el hombre medio del pueblo —que vive precaria y estrechamente, que carece de educación y de esparcimiento, y que está obligado a trabajar hasta el agotamiento para mantener a su familia— puede tener la idea, el deseo o la oportunidad de enviar sus hijos a la escuela y de enfrentar su manutención durante el periodo escolar: ¿No los necesitará? ¿No necesitará la ayuda de sus manos débiles infantiles, la ayuda de su trabajo para sostener a la familia? Realiza un enorme sacrificio cuando los envía un año o dos a la escuela —el tiempo mínimo para que adquieran algunos rudimentos y envenenen su mente y su corazón con el catecismo cristiano— ¿Es capaz esa educación de elevar a las masas trabajadoras al nivel de la educación burguesa? ¿Cubrirá alguna vez el abismo?»

El error de los socialistas utópicos, fuertemente influidos por la filosofía de la Ilustración, había consistido en su confianza ilimitada y exclusiva en el omnímodo poder de la educación. Instruir, educar, persuadir era para ellos lo primero y fundamental: los hombres instruidos, educados, persuadidos, no tardarían en crear una nueva sociedad fundada en la justicia. La pedagogía debía preceder necesariamente, como la causa al efecto, todo intento de una reorganización radical de la sociedad. La pedagogía era lo primero, la economía lo segundo, la política lo tercero y último: primero había que enseñar; luego, los hombres enseñados establecerán normas enteramente nuevas para el trabajo, la producción, la distribución y el consumo de los bienes; después, una nueva estructura social haría inocuo, o simplemente, relegaría al museo de antigüedades el Estado y el poder político.

Los positivistas y los utilitaristas, seguidores de Comte y de Bentham, tenían aspiraciones más modestas y no aspiraban sino a mejorar las condiciones de vida de las masas populares mediante la enseñanza universal y gratuita. Estos tenían gran influencia entre los demócratas burgueses de la década del 60 y el 70. No olvidemos que uno de los promotores del Congreso de la Paz y de la Libertad, de Ginebra, a los cuales se dirigía Bakunin en la citada obra, *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, era Stuart Mill.

A ellos, en especial, se enfrenta cuando, recurriendo a la más elemental observación sociológica, les recuerda que es inútil crear escuelas para quienes no tienen tiempo sino para ganarse el pan de cada día: «Resulta evidente que el gran problema de la educación del pueblo depende de la solución del problema —mucho más difícil— del cambio radical de las condiciones económicas de las masas trabajadoras. Eleven esas condiciones, restituyan al trabajo lo que le pertenece por justicia y con ello habrán permitido a los trabajadores adquirir co-

nocimiento, prosperidad, tiempo de ocio; entonces pueden estar seguros, ellos habrán creado una civilización mejor que la vuestra».

En el fondo se ve que para Bakunin el orden de los procesos es inverso: primero debe darse el cambio económico (que no se logrará sin la revolución); después vendrá la educación y elevación cultural del pueblo.

Esto no quiere decir, sin embargo, que para él, todo esfuerzo en favor de la educación popular sea hoy inútil y que deba desecharse todo intento de instruir al proletariado.

En *El Imperio knuto-germánico y la revolución social*, dice: «¿Se deduce de esto que debemos eliminar toda educación y terminar con todas las escuelas? La educación debe ser difundida generosamente entre las masas, transformando las iglesias, esos templos consagrados a la gloria de Dios y a la esclavitud del hombre, en otras tantas escuelas de emancipación humana».

De hecho, las organizaciones anarquistas y anarcosindicalistas consideraron siempre tarea esencial de su acción militante la creación de escuelas populares y proletarias que fueran al mismo tiempo independientes del Estado y de la Iglesia, laicas y fundadas en la enseñanza de la ciencia y en los ideales del socialismo y la libertad.

En realidad, ésta fue ya una tarea que se asignó a sí misma la Primera Internacional. En su *Carta abierta a mis amigos de Italia* dice Bakunin: «La primera exigencia de la Internacional es una educación integral, igual para todos. Lo primero que pensó la Comuna de París en medio de la terrible lucha, fue fundar escuelas elementales para niños guiadas por principios humanitarios y sin sacerdotes». Dice también en *Educación integral*: «Por eso nos adherimos plenamente a la resolución adoptada por el Congreso de Bruselas en 1867: “Reconociendo que por el momento es imposible organizar un sistema racio-

nal de educación, el Congreso insta a sus distintas secciones a organizar cursos de estudio que sigan un programa de educación científica, profesional e industrial, o sea, un programa de instrucción integral para remediar tanto como sea posible la falta actual de educación entre los trabajadores. Se comprende perfectamente que debe considerarse condición previa indispensable una reducción de las horas de trabajo”. Sí, sin duda los trabajadores harán todo lo que esté dentro de sus medios para proporcionarse la educación posible de obtener bajo las condiciones materiales de su vida actual. Pero sin dejarse atraer por las voces de sirena de la burguesía y de los socialistas burgueses, deben, sobre todo, centrar sus esfuerzos en la resolución del inmenso problema de la emancipación económica, la cual debe ser el origen de todas las otras emancipaciones».

Bien puede decirse que aquí Bakunin coincide con Marx. No cree que la educación pueda sustituir a la revolución, pero opina, sin duda, que la revolución misma, en la medida en que supone la existencia de una cierta conciencia de clase y de una cierta conciencia socialista, supone un mínimo de educación en las masas. Y en tal sentido defiende la creación de escuelas populares y obreras, pero no sin señalar los peligros que en las presentes condiciones implica la educación para los trabajadores. Sabe que la educación puede convertirse en un opio; sabe que la cultura puede brindar la ilusión de una falsa igualación con la burguesía. Tales peligros, lejos de ilusorios, han mostrado ser muy reales. La escuela gratuita y obligatoria ha sido un poderoso factor de integración y fuente creadora de conformismo social en las democracias capitalistas de nuestros días.

LIBERTAD Y AUTORIDAD EN LA EDUCACIÓN

LA PEDAGOGÍA LIBERTARIA se caracteriza, ante todo, por su cuestionamiento del principio de autoridad en la relación educador-educando. Por diversos medios ha tratado de suprimir las concepciones jerárquicas de la escuela tradicional, junto con el dogmatismo en la enseñanza y la pasividad del aprendizaje. Y puede decirse que su rasgo específico es el proyecto de una educación que conduzca a la libertad por medio de la libertad.

A partir de tales ideas puede decirse que la pedagogía de Bakunin no es enteramente libertaria. Aun cuando él concuerda con la meta (educar para la libertad) de dicha pedagogía, no concuerda con su punto de partida ni con sus métodos.

En *Federalismo, socialismo y antiteologismo* dice, en efecto: «La educación de los niños, que toma la autoridad como punto de partida, debe alcanzar gradualmente la más plena libertad».

Este gradualismo, que choca claramente con la actitud predominante en la escuela libertaria donde la plena libertad del niño es reconocida y respetada desde el principio, es consecuencia del evolucionismo de Bakunin, que considera que el hombre sólo llega a ser tal, a partir de la animalidad, por el desarrollo de su razón dentro de la sociedad.

No debe descartarse, sin embargo, aquí la influencia más o menos directa de la pedagogía positivista y, sobre todo, de las ideas de Proudhon. Aun cuando Bakunin haya superado las concepciones de éste acerca de la mujer, del matrimonio y de la familia, es posible que conserve aún un reflejo de sus ideas pedagógicas.

La educación es entendida por Bakunin como un proceso mediante el cual se va suprimiendo progresivamente la autoridad para dejar lugar a la libertad.

Dice en *El Imperio knuto-germánico*: «El principio de autoridad constituye en la educación de los niños el punto de partida natural; es legítimo y necesario cuando se aplica a niños de tierna edad, en un momento en que su inteligencia de ninguna manera está desarrollada. Pero en la medida en que su desarrollo total y, por consiguiente, también el de su educación, implica la negación gradual del punto de partida, esa autoridad debe desaparecer, dándole al niño una creciente libertad. Toda educación racional no es otra cosa, en el fondo, que la abolición progresiva de la autoridad en beneficio de la libertad, siendo necesariamente el propósito último de la educación el desarrollo de hombres libres, imbuidos de sentimiento de respeto y amor hacia la libertad de los demás. Así, el primer día de vida escolar —si la escuela recibe a los alumnos a una edad en que apenas han comenzado a balbucear— debe ser el de mayor autoridad y el de ausencia casi total de libertad; pero su último día será el de mayor libertad y el de la abolición absoluta de todo vestigio del principio de autoridad».

Ciertamente no admitiría Bakunin que este gradualismo se aplicara a los individuos adultos en su lucha por la libertad. Si alguien le hubiera dicho que la sociedad o, mejor aún, el Estado (puesto que se trata de autoridad) debía ir concediendo poco a poco la libertad a sus súbditos hasta que, con el correr de los años o de los siglos, llegaran a la libertad plena y el mismo Estado desapareciera, Bakunin habría rechazado tal propuesta como propia del reformismo y del socialismo burgués. Y la razón de ello habría sido, sin duda, la convicción de que todos los hombres son igualmente hombres y, por consiguiente, igualmente capaces de disponer de sí mismos desde el instante en que comienzan a existir como tales.

Sin embargo, —y en esto consiste la explicación lógica, aunque no real, de su inconsecuencia— no comienzan a existir como tales desde su nacimiento, ya que el hombre se hace, gracias al desarrollo de su razón y de su conciencia moral, en el seno de la sociedad. Por eso, a un hombre adulto, por más ignorante que sea, no se le puede aplicar el principio de autoridad en la enseñanza. En la misma obra que acabamos de citar dice: «El principio de autoridad, aplicado a adultos, se vuelve una monstruosidad, una negación flagrante de la humanidad, una fuente de esclavitud y depravación intelectual y moral. Desgraciadamente, los gobiernos paternalistas han dejado que la masa se estanque en una ignorancia tan profunda que será necesario fundar escuelas no solamente para los niños, sino también para el total del pueblo. Pero esas escuelas deben estar libres de la aplicación del principio de autoridad. No serán escuelas, en el significado aceptado del término, sino academias populares, donde no habrá diferencia entre alumnos y maestros, donde el pueblo concurrirá libremente para obtener, si lo encuentra necesario, una instrucción libre, y donde, por su rica experiencia, enseñarán muchas cosas a sus profesores, quienes les proporcionarán a su vez el conocimiento requerido. Será, pues, una especie de fraternidad intelectual entre la juventud instruida y el pueblo».

Esta exigencia de libertad e igualdad en la educación de los adultos, que no considera válida en la de los niños, tiene su razón de ser en el hecho de que, de cualquier manera, el adulto ya ha sido «educado» por la vida, esto es, por la sociedad en la que vive y trabaja.

Dice, siempre en la misma obra: «La verdadera escuela para el pueblo y para todos los hombres adultos es la vida. La única autoridad magna y todopoderosa, a la vez natural y racional, la única que podemos respetar, será la del espíritu público y colectivo de una sociedad basada en la igualdad y en la solidari-

dad así como en la libertad y el respeto mutuo de todos sus miembros».

En lo que toca a la educación de los niños, sin embargo, es evidente que Bakunin excluye la permisividad propia de la escuela libertaria posterior a él. Lejos está todavía de la Escuela Moderna de Ferrer, en la cual, como anota Dommanget, «el niño es libre, libre incluso de dejar la escuela»; lejos de la escuela de Yasnaia Poliana, de Tolstoi, en la cual se establece una libérrima relación entre educador y educando, semejante, según expresa el mismo Tolstoi, a la que se da entre dos deportistas que se deslizan en trineo; lejos de la idea del maestro compañero, que se encarna en las «comunidades escolares» (*Gemeinschaftsschule*) fundadas en Hamburgo y en otras ciudades alemanas durante la década de los veinte.

Puede decirse que en este punto Bakunin fue superado inclusive por muchos pedagogos que no profesan una explícita filosofía anarquista, como Ellen Key, N. A. S. Neill, Berthold Otto, Ludwig Gurlitt y otros, y que no solamente se vio rebasado en la práctica pedagógica de escuelas abiertamente libertarias, como el orfanato de Cempuis, fundado por Robin, sino también en la de escuelas que no se llamaron nunca libertarias o anarquistas, como la Kearsley School de O'Neill o la de Kinderheim Baumgarten (Viena). Bakunin queda atrapado por viejos prejuicios de la pedagogía autoritaria cuando escribe, por ejemplo, en *Las intrigas del señor Utin*: «Debe señalarse que la formación carente de severidad, defendida actualmente por algunos con el pretexto de la libertad y que consiste en un ceder constante a todos los antojos y caprichos del niño, contribuye poco al desarrollo de una voluntad fuerte. Por el contrario, la voluntad se desarrolla al tener que ejercitarla; al comienzo, por supuesto, mediante ejercicios obligatorios, en el proceso de reprimir las tendencias y los deseos, para alcanzar gradualmente, a través de esa acumulación y concentración de

la fuerza interna del niño, la concentración de la atención, de la memoria y del pensamiento independiente. Un hombre que es incapaz de controlarse, de reprimir sus deseos, de contener acciones reflejas, involuntarias y perjudiciales, de resistir presiones internas y externas —en una palabra, alguien que carece de fuerza de voluntad— es precisamente un vulgar abúlico»¹.

¹ Los textos de Bakunin aquí citados son tomados de la selección de Maximoff.

IDEALES PEDAGÓGICOS

LAS DIFERENCIAS en cuanto al nivel y la calidad de la educación que cada individuo recibe son enormes en la actual sociedad capitalista, inclusive dentro de un mismo país. No es preciso aludir a las que se dan entre el hijo de un burgués de Nueva Inglaterra y el de un campesino aymara del altiplano boliviano. Basta recordar que, dentro de los países donde impera el capitalismo de Estado, como en la URSS, tales diferencias no son menores que en aquellos otros donde el capitalismo sigue por los carriles de la libre empresa. No es muy elevado el porcentaje de los hijos de auténticos obreros que estudian en la Universidad de Lomonosov.

En tiempos de Bakunin dichos desniveles eran todavía mayores, ya que la enseñanza media y superior seguía siendo en todas partes enteramente inaccesible al proletariado urbano y rural.

Ahora bien, esto significa, para él, la perpetuación de la sociedad de clases y de la explotación de los trabajadores por parte de la burguesía. Escribe, por eso, en su ensayo *Educación integral*: «¿Puede ser total la emancipación de los trabajadores mientras la educación recibida por las masas sea inferior a la que se da a la burguesía, o mientras exista una clase, numerosa o no, que goce, en virtud de su nacimiento, de los privilegios de una instrucción superior y más completa? ¿No es acaso evidente que de dos personas dotadas con una misma inteligencia, la que haya recibido una mayor educación captará más rápidamente y con mayor claridad el carácter del medio en el cual se encuentra? ¿Y no es evidente también que esa persona se sen-

tirá más libre y que en la práctica se revelará como la más inteligente y la más fuerte de ambas? Lógicamente aquél que sabe más dominará a quien sabe menos. Y si existiera sólo esta diferencia entre la instrucción y la educación de las dos clases, ella produciría, en un lapso relativamente corto, todas las otras diferencias, y la sociedad humana volvería a su estado actual. Se dividiría nuevamente en una masa de esclavos y un pequeño número de amos, trabajando aquéllos para éstos, como sucede actualmente».

Es evidente, pues, para Bakunin, que una sociedad sin clases supone una educación absolutamente igual para todos sus miembros, no en el sentido de que sea uniforme, cuartelaria o conventual, sino en cuanto a su nivel y a su calidad intelectual.

Pero, puesto que tal sociedad no puede fundarse sino en el trabajo, ni puede ser realizada sino por los trabajadores, la igualdad educativa supone que todos sus miembros participan también por igual en su trabajo.

La educación intelectual y el trabajo manual, lejos de estorbarse mutuamente, se integrarán y se fecundarán entre sí.

En el mismo ensayo que acabamos de citar dice Bakunin: «Como miembros de la Asociación Internacional de Trabajadores queremos la igualdad y la educación integral para todos. Sin embargo, se nos pregunta: si todos van a ser educados, ¿quiénes querrán trabajar? La respuesta es simple: *Todos trabajarán y todos serán educados*. Una objeción invocada con frecuencia es que la mezcla entre trabajo intelectual y manual sólo irá en detrimento de ambos, pues los trabajadores manuales sólo llegarán a ser científicos mediocres y los intelectuales, malos artesanos. Esto es valedero en la sociedad existente, donde tanto el trabajo intelectual como el manual están igualmente desnaturalizados por el aislamiento artificial a que se les condena. Pero estamos convencidos de que el hombre debe desarrollar ambas actividades, y que éstas, lejos de interferirse,

están destinadas a apoyarse, enriquecerse y fortalecerse mutuamente. Así, el conocimiento del sabio se tornará más fecundo, más útil, tendrá mayor alcance cuando no desconozca el trabajo físico, y la labor del obrero instruido será más inteligente y más productiva. Que no existan más trabajadores ni científicos sino únicamente hombres redundará en beneficio tanto del trabajo manual como de la ciencia». Bakunin, con la agudeza que caracteriza su discernimiento de lo social, se da cuenta que una división permanente entre trabajo manual y trabajo intelectual significaría, en la sociedad postrevolucionaria, el principio de una nueva diferenciación de clases. Advierte también que, aun cuando esto no sucediera, sólo la integración del trabajo manual con el intelectual salvará al hombre de la alienación y la cosificación.

Kropotkin desarrollará estas ideas en *La conquista del pan* y en *Campos, fábricas y talleres* pero, a decir verdad, ya antes de Bakunin tal integración había sido presentada como uno de los grandes ideales realizados en la sociedad futura, esto es, en el *Humanisferio*, por José Déjacque.

Es claro que cuando Bakunin defiende la integración del trabajo manual e intelectual está atacando al sacrosanto dogma capitalista (que muchos socialistas han hecho suyo) de la división del trabajo. Kropotkin dirá, a este propósito, en *La conquista del pan*: «Conocidas son las consecuencias de la división del trabajo. Evidentemente estamos divididos en dos clases: por una parte, los productores, que consumen muy poco y están dispensados de pensar porque necesitan trabajar, y trabajan mal porque su cerebro permanece activo; y, por otra parte, los consumidores, que producen poco, tienen el privilegio de pensar por los otros, y piensan mal porque desconocen todo un mundo, el de los trabajadores manuales. Los obreros de la tierra no saben nada de la máquina; los que sirven a las máquinas ignoran todo el trabajo de los campos. El ideal de la

industria moderna es el niño sirviendo a una máquina que no puede ni debe comprender, y vigilantes que le multen si se distrae un momento su atención. Hasta se trata de suprimir por completo al trabajador agrícola. El ideal de la agricultura industrial es un hombre alquilado por tres meses y que conduzca un arado de vapor o una trilladora. La división del trabajo es el hombre con rótulo y sello para toda su vida, como anudador en una manufactura, vigilante en una industria, impelidor de un carretón en tal sitio de un mina, pero sin idea ninguna del conjunto de máquinas, ni de industria, ni de mina».

Bakunin señala la necesidad de que la ciencia se ponga al servicio de la producción y que los científicos se conviertan en verdaderos compañeros de los trabajadores manuales. En el mismo ensayo antes citado, dice: «Los hombres que actualmente, en virtud de su superioridad intelectual, se ocupan sólo de la ciencia, y que una vez ubicados en ese mundo y cediendo a las exigencias de una posición completamente burguesa, destinan todas sus invenciones al uso exclusivo de la clase privilegiada —de la cual forman parte— se transformarán, una vez que hagan causa común con el resto de la humanidad, cuando sean verdaderos compañeros de los trabajadores —no sólo en la imaginación y las palabras sino en los hechos y mediante el trabajo real—. Pondrán sus descubrimientos y las aplicaciones de la ciencia a disposición de la sociedad, para beneficio de todos y, en primer lugar, para aliviar y ennoblecer el trabajo, el único fundamento real y legítimo de la sociedad humana».

La revolución pondrá fin al abismo entre trabajo intelectual, creativo, gratificante, glorioso y trabajo manual, rutinario, servil, opresivo y acabará con las diferencias actuales entre semi-dioses y esclavos. Tal vez ello signifique un estancamiento y aun un descenso en el nivel de la actividad científica. Pero no será sino por un lapso más o menos breve y, por otro lado, lo

que la ciencia pierda en altura lo ganará en la multiplicación de sus cultores.

Siempre en el mismo trabajo, dice Bakunin: «Es posible que en el periodo de transición más o menos prolongado que, como es natural, aparecerá luego de una gran crisis social, las ciencias del más elevado rango descenderán a un nivel mucho más bajo del que tienen en este momento. ¿Pero significa realmente una desgracia este eclipse pasajero de las ciencias más elevadas? ¿Lo que la ciencia pierde en excelsitud sublime, no lo ganará acaso ampliando su base? Sin duda, al comienzo habrá menos científicos ilustres, pero se habrá reducido en gran medida la cantidad de personas ignorantes. Desaparecerán los privilegiados que alcanzan los cielos; su lugar será ocupado por los millones de explotados que ahora se encuentran envilecidos y aplastados por sus condiciones de vida; irrumpirán entonces en el mundo, como hombres libres y orgullosos de sí mismos. No existirán semidioses y los esclavos se habrán humanizado. No habrá lugar para la divinización ni para el desprecio. Los hombres se unirán y marcharán hacia nuevas conquistas tanto de la ciencia como de la vida».

No se ocultan, sin embargo, a Bakunin, las objeciones que se pueden oponer a este igualitarismo pedagógico y cultural. Y la primera y más usual es la que señala la existencia de muchas diferencias en el carácter y el intelecto de los hombres. ¿Serán todos ellos capaces de alcanzar los mismos niveles culturales y de acceder a una educación superior?

En el escrito antes citado, responde Bakunin: «Sólo bajo condiciones de total igualdad y libertad individual —no libertad privilegiada sino humana— las capacidades reales de los individuos pueden alcanzar su pleno desarrollo. Cuando la igualdad se haya convertido en el punto de partida de todos los que habitan sobre la tierra, sólo entonces, salvaguardando los derechos supremos de la solidaridad humana —que es y segui-

rá siendo la principal gestora de todos los valores sociales, de los bienes materiales y de las riquezas del espíritu humano— podremos decir que el individuo es el producto de sus propios esfuerzos. Para que las capacidades individuales se desarrollen plenamente, sin obstáculos de ningún tipo, es necesario acabar con los privilegios individuales —políticos y económicos— es decir, abolir las clases sociales; es necesario acabar con la propiedad individual y el derecho de herencia; es necesario lograr el triunfo económico, político y social de la igualdad».

Consecuente con su tesis básica del carácter social del ser humano, Bakunin sostiene así que la fuente principal de las desigualdades de carácter y de inteligencia entre los individuos es precisamente la estructura social, que señala diferencias permanentes y agudas entre propietarios y proletarios, gobernantes y gobernados, etc. La igualdad social, política y económica es, pues, condición previa de toda igualdad entre las personas.

Sin embargo, —y ésta es la segunda objeción— una vez establecida aquella igualdad social, política y económica, ¿no seguirán existiendo diferencias individuales en la capacidad intelectual y en las dotes del carácter?

A esto contesta Bakunin, también en *Educación integral*: «Tales diferencias continuarán existiendo, quizás no en la misma medida en que existen actualmente, pero sin duda no desaparecerán completamente. Es una verdad ya convertida en proverbio, que no hay dos hojas iguales en el mismo árbol. Y esta verdad se conserva, inclusive rige en mayor medida, con referencia a los seres humanos, por ser éstos mucho más complejos que las hojas. Pero esa diversidad, lejos de ser un mal, constituye, por el contrario —como lo ha señalado el filósofo alemán Feuerbach—, la riqueza de la humanidad. Gracias a esa diversidad, la humanidad es una unidad colectiva en la cual cada integrante completa a todos los demás y necesita de ellos. De tal manera, esa diversidad infinita en los individuos es la

misma causa, la base principal de su solidaridad, y constituye un argumento todopoderoso en favor de la igualdad».

A propósito de sus planteamientos educacionales, Bakunin debe enfrentar, así como más tarde Kropotkin a propósito del delito y la pena, una de las más debatidas cuestiones de la filosofía y la ciencia social de la época: ¿Es la herencia o la educación, lo biológico o lo social, lo innato o lo adquirido el factor determinante de la conducta humana?

Pese a su admiración por Darwin y a su reconocimiento de la validez de la genética, tanto Bakunin como Kropotkin (como la mayoría de los pensadores socialistas) no pueden menos de rechazar las extremadas consecuencias que de ella sacarán algunos sociólogos y psiquiatras, del tipo de Lombroso, y algunos literatos, del estilo de Zola.

Bakunin, determinista acérrimo y negador del libre albedrío, no puede admitir que un individuo se encuentre predeterminado por sus genes al vicio o al delito. Sin duda, uno estará más inclinado que otro a tal tipo de conducta, pero lo que en definitiva explica su comportamiento real y concreto es el medio social (y, en particular, la educación).

Se puede ver en esta tesis una confirmación del fundamental optimismo socialista. Lo cierto es que un determinismo biológico rigurosamente interpretado no dejaría lugar alguno para la acción revolucionaria. Y ello no sólo porque la privaría de su sentido ético, como sostendrá más adelante Malatesta, sino también porque reduciría lo social a una consecuencia fatal de las leyes genéticas, como entienden Bakunin primero y Kropotkin después.

En su obra *Federalismo, socialismo y antiteologismo* se plantea aquél el siguiente problema: «¿Cómo explicar que la educación en apariencia más igualitaria produzca a menudo resultados divergentes en lo que respecta al desarrollo del carácter, de los sentimientos y del espíritu? Ante todo, ¿no son

las mismas naturalezas diferentes al nacer?». E inmediatamente contesta, diciendo: «Esa diferencia natural e innata, por pequeña que sea, es no obstante concreta y real; diferencia de temperamento, de energía vital, de predominio de tal sentido o tal grupo de funciones orgánicas sobre otro, de vivacidad y de actitudes naturales. Hemos tratado de probar que los vicios así como las cualidades morales —hechos de conciencia individual y social— no pueden ser físicamente heredados y que ninguna determinación fisiológica puede condenar al hombre al mal ni hacerlo irrevocablemente incapaz de acceder al bien. Pero nunca soñamos siquiera en negar que existen naturalezas muy diferentes, que algunas están dotadas en mayor grado que otras para lograr un pleno desarrollo humano. Pensamos, en verdad, que actualmente se exagera demasiado sobre las diferencias naturales que separan a los individuos, debiéndose atribuir la mayor parte de ellas no tanto a la naturaleza como a la educación diferente que se ha proporcionado a cada individuo».

Se percibe en las últimas líneas el esfuerzo que hace Bakunin para adversar lo que en aquel momento (1876) comienza a ser opinión dominante en los medios científicos y literarios anti-traditionalistas y anti-cristianos.

Pero de sus lecturas de los filósofos enciclopedistas y, en especial, de Helvétius, extrae razones para seguir sosteniendo la idea, tan cara ya a Godwin, de que la mayor parte de las diferencias de inteligencia y carácter entre los individuos se originan en la educación.

En *Las intrigas del señor Utin*, escribe: «El poder del pensamiento, al igual que el poder de la voluntad, está condicionado en cada individuo por su estructura orgánica y por su instrucción. No puede negarse que, actualmente, la inteligencia o la torpeza del hombre dependen, en alguna medida, de esa estructura orgánica. A modo de consuelo se puede observar que el número de hombres desusadamente inteligentes o dota-

dos de una verdadera genialidad, así como los extraordinariamente estúpidos, idiotas por naturaleza, es bastante pequeño en comparación con el común de la humanidad. La inmensa mayoría se compone de personas medianamente dotadas y con capacidades muy similares, las cuales, sin embargo, difieren entre sí por su carácter. Y es la mayoría la que importa y no la minoría. La mayor parte de las diferencias que existen actualmente con respecto a las capacidades mentales no son innatas sino originadas en la instrucción. El poder de pensar se desarrolla mediante el ejercicio del pensamiento y mediante una guía apropiada en la educación del niño y del adolescente».

Por otra parte, Bakunin está convencido, y así lo manifiesta en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, de que, si la educación se torna más individualizada, respeta la libertad del niño y se propone despertar en él una actividad autónoma más que formar mecánicamente su carácter conforme a un modelo preestablecido, y si además se funda en una estricta justicia, abarcando por igual a todos los hombres y mujeres, «hará desaparecer muchas de las pretendidas diferencias naturales».

Podrá parecer contradictoria la exigencia de una educación individualizada y al mismo tiempo igual para todos. En el fondo, no se trata sino de la contradicción entre libertad e igualdad, que Bakunin considera falsa.

Cuando dice que la educación debe ser igual para todos, sostiene la necesidad de que, al contrario de lo que sucedía en su época en todas partes, todos los niños y jóvenes, sin diferencia de sexo, raza, religión, origen social, reciban una educación de igual calidad y nivel científico y sean iniciados por igual en el trabajo manual y en el intelectual. Cuando dice que la educación debe ser individualizada, está advirtiendo la necesidad de respetar las inclinaciones del educando y su interés por buscar y aprender; está promoviendo un concepto activo de la educación, en el cual el papel del educador consiste más en la

incitación y en el ejemplo que en el adoctrinamiento y la imposición de normas y dogmas. Es claro que, para él, si tal educación resulta incompatible con la tradicional cosmovisión religiosa, no lo es con las modernas ciencias naturales y sociales. En tal sentido, la igualdad y la libertad en el proceso educativo están aseguradas precisamente por la ciencia, en cuanto ésta representa el rompimiento con los dogmas religiosos y las abstracciones metafísicas y en cuanto, por su naturaleza objetiva y por su alcance universal, se presenta como igual para todos.

En el antes citado ensayo, *Educación integral*, escribe Bakunin: «La educación de cualquier nivel debe ser igual para todos y, por consiguiente, debe ser una educación integral. Debe preparar a cualquier niño de cualquier sexo para una vida de pensamiento así como de trabajo, de manera que todos se conviertan igualmente en individuos completos e íntegros. La filosofía positivista, habiendo destronado de la mente de los hombres las fábulas religiosas y los ensueños de la metafísica, nos permite vislumbrar el carácter de la educación científica del futuro. Tendrá como base el estudio de la naturaleza y la sociología como complemento. El ideal, al dejar de ser distorsionador y tirano de la vida, como ocurre siempre en todos los sistemas metafísicos y religiosos, será sólo a partir de ese momento la última y más bella expresión del mundo real. Dejará de ser un sueño para convertirse en realidad».

Bakunin no entiende la educación integral en el sentido de que todos los hombres deban ser instruidos en todas las ciencias y en todos los oficios manuales, pues es lo suficientemente realista como para comprender la imposibilidad de este ideal. Dice, en su citada obra *Federalismo, socialismo y antiteologismo*: «Como ningún otro espíritu, por poderoso que sea, es capaz de abarcar en su concreción particular todas las ciencias y, como por otra parte, el conocimiento general de todas las ciencias es absolutamente necesario para el pleno desarrollo

del espíritu, la instrucción se divide naturalmente en dos partes: la instrucción general, que proporciona los elementos principales de todas las ciencias así como el conocimiento de su totalidad, y la parte del conocimiento especial, dividida necesariamente en varios grupos o facultades, cada uno de los cuales abarca cierto número de ciencias mutuamente complementarias».

La primera parte será obligatoria para todos, y vendrá a llenar, en la sociedad futura, el papel de la antigua educación teológica y metafísica, al mismo tiempo que preparará la elección de una disciplina particular, en la segunda parte, que se impartirá durante la adolescencia. Queda entendido que tanto en la primera como en la segunda parte la enseñanza científica o teórica se integrará con la técnica o práctica.

Dice en otro pasaje de la obra antes citada: «En el sistema de la educación integral, juntamente con una educación *científica o teórica*, es esencial que exista una educación *industrial o práctica*... Sólo así será posible desarrollar el hombre íntegro del futuro, el trabajador que comprende lo que hace. La enseñanza industrial, paralela a la educación científica, se dividirá en dos partes: la enseñanza general, que proporcionará a los niños una idea general de todas las industrias y un conocimiento inicial práctico de ellas, y la parte especial, dividida en grupos, que forman unidades especiales estrechamente vinculadas. La enseñanza general debe preparar a los adolescentes para elegir libremente el grupo especial de industrias y entre ellas la rama por la cual tienen predilección. Al ingresar a la segunda fase de la educación industrial, los jóvenes cumplirán su primer aprendizaje en el trabajo concreto, bajo la guía de sus maestros».

No se crea, sin embargo, que el concepto de «educación integral» se reduce a la vinculación de lo teórico y lo técnico; lo científico y lo industrial. Bakunin no pasa por alto la educación

moral. La sociedad sin clases y sin Estado descansará, en efecto, según él, sobre dos pilares: el saber, teórico y práctico, y la moral humana, que se opone a la antigua moral divina. Por eso añade, a continuación del pasaje que acabamos de citar: «Paralelamente a la educación científica e industrial existirá necesariamente una educación práctica, o mejor dicho una serie de normas a seguir en el campo de la moral (de la moral humana y no de la moral divina). La moral divina se funda en dos principios inmorales, el respeto a la autoridad y el desprecio de la humanidad; la moral humana, en cambio, se basa en el desprecio de la autoridad y el respeto de la libertad y la humanidad. La moral divina considera el trabajo degradación y castigo; en cambio, la moral humana ve en él la condición suprema de la felicidad y de la dignidad. La moral divina, por su propia lógica, conduce a una política que sólo reconoce derechos a aquellos que, gracias a su posición económica privilegiada, pueden vivir sin trabajar. La moral humana concede esos derechos sólo a quienes viven de su trabajo; únicamente por el trabajo el hombre puede convertirse en hombre».

La educación moral, como educación que tiene por meta el trabajo, como *educación para el trabajo*, se integra natural y lógicamente con una educación intelectual en la cual la unión de lo científico y lo técnico demuestra ya el propósito de formar hombres consagrados al trabajo.

Una pedagogía así orientada, que compartirán más tarde muchos de los educadores libertarios, coincide también con la pedagogía marxista, al menos en cuanto considera que el trabajo es la base de la moral y la meta de la nueva educación socialista¹.

¹ Las citas de Bakunin provienen de *El sistema del anarquismo*.

UNA SÍNTESES DEL PENSAMIENTO DEL ÚLTIMO BAKUNIN

BAKUNIN, QUE NO SE CARACTERIZA por ser un escritor sistemático y cuyos escritos nacieron todos al calor de la lucha revolucionaria, nos ha dejado, sin embargo, una clara síntesis de su pensamiento.

La misma aparece en *El programa de la Alianza de la Revolución Internacional*, que escribió en francés y fue publicado en 1923-1924 en Berlín, en la revista rusa *Anarchichesky Vestnik* (*Correo anarquista*).

Según dice Nettlau, dicha síntesis fue escrita por Bakunin entre el 25 y el 30 de marzo de 1871, lo cual quiere decir que representa el pensamiento de su último periodo.

Se trata de 19 tesis en las que se ubica al hombre frente a la naturaleza y la sociedad. Hay en ellas una «metafísica» (aunque el término no sea del agrado de Bakunin), una antropología, una ética y una filosofía social. Algunas están seguidas de notas, que hacen a veces el papel de corolarios y escolios.

«I. La negación de Dios y del principio de autoridad, divino y humano, como así también de cualquier tutelaje ejercido por un hombre sobre otros hombres. Aun cuando tal tutelaje sea aplicado a personas adultas carentes por entero de educación, o a masas ignorantes, y ya sea este tutelaje ejercido en nombre de las más altas consideraciones, o inclusive de *razones científicas* presentadas por un grupo de nivel intelectual reconocido o por alguna otra clase; de cualquier modo conduce a la formación de una especie de *aristocracia intelectual*, sumamente odiosa y perjudicial para la causa de la libertad».

La negación de Dios es paralela a la del principio de autoridad. No se trata tanto de una tesis especulativa como de una actitud emocional y práctica. Más que de ateísmo debiera hablarse, pues, de antiteísmo o, como el mismo Bakunin dice, de antiteologismo. Pero para ser más precisos, habría que decir que el rechazo de la autoridad, que surge en Bakunin de una inicial y profunda rebeldía, origina una concepción anti-jerárquica del mundo y de la vida, que se traduce, de acuerdo con el momento histórico, en materialismo y naturalismo y, por tanto, en ateísmo. Junto con Dios es negada toda autoridad divina o humana, es decir, la Iglesia y el Estado, como organizaciones jerárquicas que pretenden fundarse en la voluntad de Dios y en la naturaleza del hombre, respectivamente.

Más aún, Bakunin rechaza cualquier forma de dominio o dirección permanente de un individuo sobre otros individuos, sin que valga como excusa la ignorancia o la falta de educación de éstos. De esta manera se opone a las concepciones «cientificistas» de su época, que veían en el saber (y sobre todo en el saber científico) una fuente de poder político, y a aquellos positivistas, como Taine y Renan, que propiciaban (siguiendo antiguas aspiraciones platónicas, aunque con una teoría de la ciencia opuesta a la de Platón) el gobierno de los «sabios». Inclusive cuando este dominio pretende fundarse en *razones científicas*, según el criterio de sabios probadamente tales, resulta del todo inaceptable, ya que de una u otra manera acaba por generar un nuevo tipo de *aristocracia*, que puede llamarse *intelectual*, por oposición a la tradicional *aristocracia de la sangre* o a la nueva *aristocracia del dinero* (plutocracia). Esta nueva aristocracia del saber puede resultar tanto más opresiva cuantos más recursos intelectuales y más poder científico-tecnológico posea. Bakunin parece prever así el desarrollo de una tecnocracia tal como la que hoy tiende a imponerse tanto en los países capitalistas como en los denominados «so-

cialistas», y la rechaza con toda energía, considerándola «sumamente odiosa y perjudicial para la causa de la libertad».

La primera tesis es aclarada mediante notas. En la primera de ellas dice Bakunin: «El conocimiento positivo y racional es la única antorcha que ilumina el camino del hombre hacia el reconocimiento de la verdad y el ordenamiento de su conducta y de la relación con la sociedad que lo rodea. Pero ese conocimiento está expuesto a errores, y aunque no fuera este el caso, igual sería presuntuoso pretender gobernar a los hombres contra su voluntad en nombre de tal conocimiento. Una sociedad verdaderamente libre puede agradecer al conocimiento un doble derecho, cuyo goce constituye al mismo tiempo un deber: *primero*, la instrucción y la educación de los individuos de ambos sexos, por igual accesible y obligatoria para los niños y adolescentes hasta que alcancen la mayoría de edad, momento en que debe cesar todo tutelaje, y *segundo*, la difusión de ideas y de sistemas de ideas basados en un conocimiento riguroso, y el esfuerzo, con la ayuda de una propaganda absolutamente libre, de hacer que esas ideas lleguen a imbuir profundamente las convicciones universales de la humanidad».

Bakunin no pretende, en modo alguno, restarle valor o utilidad a la ciencia. Por el contrario, como la mayoría de los anarquistas, demuestra hacia ella una gran estima y una confianza tal vez excesiva. No es, en todo caso, la religión o la metafísica quien está llamada a alumbrar a los hombres en la teoría (esto es, en la búsqueda de la verdad) o en la práctica (es decir, en su comportamiento individual y colectivo) sino únicamente la ciencia. Pero, a pesar de todo, la ciencia tiene sus límites que están dados en primer lugar por el carácter empírico y experimental de la misma, que supone una continua conquista de la verdad y una incesante superación del error, de tal manera que la ciencia, nunca definitiva ni absoluta, nunca ca-

rece tampoco de errores. He aquí por qué no se puede mandar a los hombres y constreñirlos en su nombre.

Pero, aun cuando la ciencia no fuera siempre provisoria ni estuviera sujeta a correcciones perpetuas, aun cuando poseyéramos un saber pleno y total, no se ve por qué razón este conocimiento debería imponerse a los individuos contra su voluntad y su deseo. En realidad, la ciencia y el conocimiento sólo pueden determinar eficazmente la conducta humana cuando son asimiladas y pasan a formar parte de las convicciones íntimas de cada individuo, no cuando se presentan como un dogma o son impuestas desde afuera como una ley.

En una sociedad libre el conocimiento debe ser puesto al alcance de todos los niños y los adolescentes sin distinción alguna: educación e instrucción constituyen un derecho y, simultáneamente, un deber de cada hombre.

No se puede pasar por alto el hecho de que Bakunin suponga que tal derecho y tal deber implican una cierta coacción o un cierto imperio sobre el educando. Esto se justifica, para él, por la imperfecta condición de la libertad del niño y por su relativa incapacidad de determinarse. Pero es claro que, al llegar a la mayoría de edad, toda tutela y todo imperio debe desaparecer.

En una sociedad libre existe asimismo absoluta posibilidad de divulgar ideas (y, sobre todo, aquellas que se fundan en la ciencia) y de propagarlas hasta lograr que sean aceptadas y vividas por los hombres. Fuera de esto, el conocimiento y la ciencia no han de tener otra fuerza que la que deriva de su propia naturaleza y de su intrínseco poder de persuasión.

En la segunda nota o corolario de su primera tesis dice Bakunin: «Si bien rechazamos definitivamente todo tutelaje en que el intelecto desarrollado por el conocimiento y la experiencia —por la experiencia en los negocios, por las experiencias mundana y humana— pueda intentar imponerse sobre las masas ignorantes, nos hallamos lejos de negar *la influencia bene-*

ficiosa y natural del conocimiento y la experiencia sobre las masas, siempre que esa influencia se haga valer muy simplemente, a través de la incidencia de los intelectos más elevados sobre los inferiores, y siempre que, por otra parte, esa influencia no esté revestida de ninguna autoridad oficial o dotada de cualquier privilegio, ya sea político o social. Ambas cosas producen la esclavización de las masas y asimismo acarrearán la corrupción, la disgregación y el embotamiento de quienes se hallen dotados de tales poderes».

El poder intelectual que brindan el conocimiento y la experiencia no puede ser utilizado para dominar la masa ni para someter al pueblo ignaro. Esto no sería en el fondo más justo que utilizar la fuerza física para subyugar al débil o al raquíti-co, y aún diríase que sería peor, ya que cien débiles pueden rechazar, uniéndose, a un fuerte, pero cien ignorantes jamás vencerán a un sabio.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Bakunin desconozca la benéfica influencia de la educación y de la difusión del conocimiento y de la ciencia sobre las masas populares. La influencia de la filosofía de la Ilustración y del positivismo es demasiado fuerte en él como para que pudiera desconocerlo. Lo que, en verdad, no admite ni puede admitir es la imposición del conocimiento y de la ciencia, sobre todo por parte del Estado. Advierte con lucidez que la educación en manos del Estado, aunque se trate de una educación «científica» (y aunque la imparta un Estado científicamente socialista), constituye un arma tremenda de indocinamiento y avasallamiento mental.

«II. La negación del libre albedrío y del derecho a castigar de la sociedad. Todo individuo humano, sin excepción, no es sino un producto involuntario del medio social y natural. Cuatro son las causas básicas de la inmoralidad del hombre: 1) la carencia de higiene e instrucción racionales; 2) la desigualdad en las condiciones económicas y sociales; 3) la ignorancia de

las masas, que emana naturalmente de su situación; y 4) la consecuencia inevitable de todas esas circunstancias: la esclavitud. La educación, la instrucción racional y la organización de la sociedad sobre una base de libertad y de justicia van a tomar el lugar del castigo. Durante el periodo de transición más o menos prolongado que necesariamente seguirá a la revolución social, la sociedad, al tener que defenderse de individuos incorregibles —no criminales sino peligrosos—, nunca les aplicará otra clase de castigo salvo el de colocarlos más allá de los límites de sus garantías y de su solidaridad, es decir, el castigo de expulsarlos».

La negación del libre albedrío es una consecuencia del materialismo; la negación del derecho a castigar, es a la vez una consecuencia de la negación del libre albedrío y del principio de autoridad (negado en la tesis primera).

Si cada hombre es lo que es, porque así lo han hecho la naturaleza y la sociedad (que es una prolongación, o mejor, una parte de la naturaleza) difícilmente se le podría pedir cuentas de lo que hace o deja de hacer.

¿Cómo se explican, pues, el crimen, el delito, la inmoralidad? Bakunin tiene para esta pregunta una respuesta acorde con la posición naturalista que ha adoptado. Las causas de la inmoralidad y del delito (o de lo que así se denomina) son, sin embargo, para él, esencialmente sociales (y no biológicas). Es el medio y no la herencia lo que determina la criminalidad.

Los malos hábitos higiénicos y la ignorancia, que son consecuencia de la pobreza y que, a su vez, generan la esclavitud son, en definitiva, raíces de toda inmoralidad. El castigo carece, pues, de sentido. Sólo cabe sustituirlo racionalmente por la eliminación de aquellas raíces, es decir por la educación (que acaba con la ignorancia) y por la organización de una sociedad justa (que acaba con la pobreza, la desigualdad, la esclavitud).

No ignora, ciertamente, Bakunin la necesidad que la sociedad tiene de defenderse de quienes la atacan. Estos no son, en rigor, «delincuentes» (puesto que no son culpables, al carecer de libre albedrío), pero no por eso dejan de constituir un peligro para los demás miembros de la sociedad (como un rayo, una avalancha de nieve, un tigre, una epidemia). Es preciso, por tanto, defenderse de ellos. Para eso no es necesario eliminarlos físicamente, ni siquiera encerrarlos. Puesto que se trata sólo de evitar que sigan perjudicando a los otros individuos y a la sociedad, basta con alejarlos, expulsándolos.

No tendría sentido, para Bakunin, hablar de la pena como remuneración de una conducta a través de la ley del Talión, pero, en verdad, tampoco lo tendría hablar de la reforma del delincuente mediante la privación de la libertad y la cárcel, cualquiera fuese la modalidad de la misma.

Por otra parte, ¿puede imaginarse una pena mayor que la expulsión de la sociedad y la negación de toda solidaridad y ayuda?

«**III.** La negación del libre albedrío no implica la negación de la libertad. Por el contrario, la libertad representa el corolario, el resultado directo, de la necesidad natural y social».

Bakunin niega el libre albedrío desde un materialismo determinista que considera la naturaleza como un todo regido por inflexibles leyes mecánicas. Admitir la existencia de un acto libre de la voluntad equivaldría a admitir una excepción en estas leyes, una ruptura y un nuevo inicio en la universal cadena de las causas.

El hombre, en cuanto parte de la naturaleza, debe interpretarse, según él, como un ente plenamente natural, cuyo comportamiento se explica por las leyes de la naturaleza, de las cuales las leyes de la sociedad forman parte. Acudir a la idea de la voluntad libre, que se autodetermina (en mayor o menor grado), implicaría, dentro de tales supuestos, acudir a un factor sobrenatural y aun milagroso; comportaría un tácito reco-

nocimiento de una instancia superior y extramundana. El anti-teologismo de Bakunin postula y exige su determinismo.

Pero la *libertad*, entendida, según explicará más adelante en la tesis V, como capacidad de emanciparse de la naturaleza por medio de la ciencia y de la técnica y de disponer de sí mismo frente a cualquier otro hombre o grupo de hombres e inclusive frente a la sociedad, es el resultado del determinismo natural y social, en cuanto lo supone, y en cuanto no podría darse sino a partir de él. En la primera nota a esta tesis dice Bakunin: «El hombre no es libre con respecto a las leyes de la naturaleza, que constituyen el primer fundamento y la condición necesaria de su existencia. Ellas lo penetran y lo dominan, así como penetran y dominan todo lo que existe. Nada es capaz de sustraerlo de su fatal omnipotencia; cualquier intento, por él, de rebelarse lo llevaría al suicidio. Pero, gracias a la facultad inherente a su naturaleza, por virtud de la cual se hace consciente de su medio y aprende a dominarlo, el hombre puede liberarse gradualmente de la hostilidad natural y aplastante del mundo externo —tanto físico como social— con la ayuda del pensamiento, del conocimiento, o sea, con la ayuda de su libertad racional».

En su última época anarquista y atea, Bakunin adopta íntegramente, como hemos repetido varias veces, una concepción materialista del mundo y del hombre. El determinismo es la primera consecuencia de este materialismo. El hombre es parte de la naturaleza y está sometido, como todas las demás partes de la misma, a leyes fijas universales e inflexibles que rigen su conducta y determinan su ser. Llega a atribuir a tales leyes una «fatal omnipotencia», lo cual implica un inevitable sometimiento de cada ente y, por tanto, también del hombre. Cuando éste pretende —y, sin duda, muchas veces lo ha hecho en el curso de su historia— rebelarse contra la naturaleza, en el sentido de negar sus postulados y contradecir sus leyes, no ha he-

cho otra cosa más que suicidarse. En sus *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, desarrolla extensamente el tema de la voluntad y la inteligencia del hombre dentro de la concepción materialista y determinista. Su formación dialéctica lo impulsa, sin embargo, aún después de haber renegado de Hegel, a no quedarse simplemente en el momento de la determinación. De alguna manera debe poseer sobre ésta —y contra ésta— el momento de la libertad. Y esta afirmación de la libertad puede hacerla gracias a la consideración del hombre como un ser que, dentro del universal determinismo, es capaz de tomar conciencia de tal determinismo, es decir, de las leyes fatales de la naturaleza. A partir de aquí el hombre llega a dominar también tales leyes. No lo hace, ciertamente, sin acatarlas y someterse a ellas primero; pero en todo caso lo hace para librarse de ellas. Tal liberación está dada, en lo que toca al mundo propiamente físico y biológico, por la ciencia y por la técnica, que es la ciencia aplicada, en lo que toca al mundo social (que, como dijimos, no deja de ser «naturaleza») por la revolución. Para aclarar esto, cree necesario Bakunin añadir una segunda nota, en la que dice: «El hombre es un animal social, como muchos otros animales que aparecieron sobre la tierra antes que él lo hiciera. No creó la sociedad mediante un libre acuerdo: nació en el seno de la naturaleza y no puede vivir separado de ella como ser humano, ni hablar, pensar, desear, o actuar de una manera racional. Considerando el hecho de que la sociedad conforma y determina su esencia humana, el hombre es dependiente de ella tanto como lo es de la naturaleza física y no existe ningún genio que escape a esa dominación».

La afirmación que Bakunin, coincidiendo literalmente con Aristóteles, hace de que el hombre es «un animal social», implica una negación del contractualismo, tan en boga en la filosofía occidental desde Locke a Rousseau.

Cuando compara al hombre con otros animales anteriores a él, está admitiendo también (dichos sea de paso) el evolucionismo biológico, que para su continuador Kropotkin será elemento esencial. Pero lo esencial es evidentemente la teoría, común a todos los anarquistas desde Bakunin a Malatesta y desde Godwin a Kropotkin, del carácter «natural» y originario de la sociedad humana. Esta no puede considerarse, para Bakunin y sus continuadores, como producto de un pacto o contrato, como fruto de un convenio o de un acuerdo: es, en realidad, tan primaria y natural como el lenguaje. Igual que éste, constituye una característica esencial de la naturaleza humana, sin la cual el hombre no sería lo que es. Y así como —podríamos añadir— hay muchas lenguas y dialectos (idiomas) en que se manifiesta la capacidad de hablar (o comunicarse mediante sonidos articulados), la cual es única para todos los pueblos y razas, así hay muchas formas de organización social que traducen una única y originaria sociabilidad humana.

Bakunin sostiene, pues, como Aristóteles, que fuera de la sociedad ningún individuo puede llegar a ser hombre. Excluido de la sociedad humana, cualquiera pierde su condición de tal. En realidad, el hombre depende de la sociedad tanto como de la naturaleza, ya que aquélla es una parte de ésta y ya que así como aquélla lo determina en su parte biológica, ésta lo hace en su esencia humana.

Bakunin va, sin duda, más allá de Aristóteles cuando considera que la sociedad es «natural» no sólo en el sentido de no ser «artificial» sino en cuanto está regida por las mismas leyes fijas y universales que rigen a la naturaleza física. Por otro lado, también se opone al estagirita en cuanto éste tiende a considerar que toda sociedad es algo natural e inseparable de la esencia del hombre, el Estado no es no sólo una forma no natural (artificial) sino también una manifestación contranatural de la sociabilidad humana.

«IV. La solidaridad social es la primera ley humana; la libertad la segunda. Ambas leyes se compenetran y son inseparables entre sí: por lo tanto, constituyen la propia esencia de la humanidad. La libertad no es, pues, la negación de la solidaridad; por el contrario, representa el desarrollo, y por así decirlo, la humanización de esta última».

Aunque no hay ninguna prueba positiva de ello, parecería que esta tesis fue propuesta por Bakunin contra Stirner. La idea de la inseparabilidad de los valores de justicia y libertad, que es propia no sólo de Bakunin sino de la mayoría de los pensadores anarquistas posteriores, se traduce aquí en la idea análoga de la unidad de solidaridad y libertad, idea que subrayará de un modo muy particular Kropotkin.

La razón por la cual esta tesis ocupa el lugar que ocupa, cuando parecería que debe ubicarse después de las otras sobre la libertad, o sea, después de la IX, es porque Bakunin quiere aclarar que no sólo no existe contradicción alguna entre solidaridad y libertad sino que, más aún, la segunda tiene su origen en la primera (véase tesis X). Esto quiere decir que no es posible concebir la libertad humana sino dentro de la sociedad, la cual supone siempre la solidaridad. La libertad es, en efecto, como vimos, la conciencia que el hombre logra de la necesidad natural, el conocimiento de las leyes inexorables de la naturaleza, y el consiguiente esfuerzo por liberarse de la sujeción a las mismas mediante el trabajo y la técnica y, por otra parte, el esfuerzo que, por medio de la revolución, realiza para superar toda forma de opresión y esclavitud social. Y es claro que ni la ciencia ni la técnica ni la lucha y la revolución social pueden darse sin la solidaridad.

Desde un punto de vista genético ésta es, por tanto, anterior a la libertad; desde un punto de vista estructural son simultáneas, puesto que idénticas.

Nada más lejano, pues, de Stirner, para quien la solidaridad (y la sociedad, que no puede de hecho distinguirse del Estado) es contraria a la libertad o, por mejor decir, a la raíz de la libertad que es el yo individual irrepetible, único.

«V. La libertad no supone la independencia del hombre con respecto a las leyes inmutables de la naturaleza y de la sociedad. Es ante todo la capacidad del hombre de emanciparse gradualmente de la opresión del mundo físico externo con ayuda del conocimiento y del trabajo racional y, además, alude al derecho del hombre a disponer de sí mismo y actuar conforme a sus propias opiniones y convicciones, un derecho opuesto a las exigencias despóticas y autoritarias de otro hombre, de un grupo, de una clase o de la sociedad en su conjunto».

Hay, pues, dos clases de libertad: 1) la libertad ante la naturaleza, que se logra, como ya hemos tenido ocasión de anotar, por medio del conocimiento, es decir, por medio de la ciencia, de la técnica y del trabajo racional. 2) la libertad frente a la sociedad, que se logra por medio de la afirmación de los propios derechos personales frente a cualquier individuo, grupo, clase o frente a la sociedad misma como un todo, por medio de la lucha social y política (o, si se prefiere, antipolítica) y, en última instancia, por medio de la revolución.

En la nota que sigue a esta tesis, Bakunin cree necesario aclarar —y no sin razón— el siguiente punto: «Uno no debe confundir las leyes sociológicas, llamadas también leyes de fisiología social —que son tan inmutables y necesarias para todo hombre como las leyes de la naturaleza física, pues en esencia son asimismo leyes físicas— con las leyes políticas, en lo criminal y en lo civil, que en mayor o menor medida expresan la moral, las costumbres, los intereses y las opiniones dominantes de una época dada, en una sociedad o sección de esa sociedad, en una clase específica. Resulta lógico que, siendo reconocidas por la mayoría del pueblo, o inclusive por una cla-

se gobernante, ellas ejerzan una poderosa influencia sobre cualquier individuo. Esa influencia es beneficiosa o perjudicial, según su carácter, pero en lo que concierne a la sociedad, no es justo ni útil haber impuesto esas leyes sobre nadie mediante la fuerza, mediante el ejercicio de la autoridad y contrariando las convicciones del individuo. Tal procedimiento implica una violación deliberada de la libertad, de la dignidad personal, de la propia esencia humana de los miembros de la sociedad».

La influencia de Comte y de su «física social» es por demás clara en la concepción bakuniniana de las leyes sociológicas. Tales leyes tienen un carácter natural, es decir, no convencional, no variable, no contingente, no histórico sino universal y necesario.

Por eso, es absolutamente necesario distinguirlas de las leyes positivas, surgidas de la voluntad de un individuo, de un grupo o de una clase social. Estas son las leyes que rigen cada Estado, ya sean civiles, comerciales, administrativas o penales. Una confusión semántica sería aquí, para Bakunin, gravísima.

Las leyes positivas, fruto de las circunstancias históricas, de los condicionamientos socioculturales, de los intereses de clase, pueden resultar negativas o positivas, útiles o nocivas para el conjunto social. Pero, en cualquier caso, es absolutamente negativo e injusto que las mismas sean impuestas por la fuerza y autoritariamente a los individuos. En ese caso se desconoce el carácter específicamente humano de los miembros de la sociedad y se atropella su dignidad.

«VI. Una sociedad natural —en el seno de la cual nace todo hombre y fuera de la cual nunca podría convertirse en un ser racional y libre— se humaniza sólo en la medida en que los hombres que la componen se tornen cada vez más libres, individual y colectivamente».

Una sociedad natural —esto es, no un Estado— es el ámbito necesario para la humanización del individuo, es decir, el úni-

co medio en el que alguien puede llegar a ser hombre. Pero ella misma, como sociedad, sólo puede llegar a ser verdadera y esencialmente humana en la medida en que sus miembros, los individuos que la integran, lleguen a ser, a su vez, cada uno de ellos y todos en conjunto, verdadera y realmente libres.

Pero ¿qué significa ser realmente, esto es, personalmente libre? En la nota que sigue trata Bakunin de contestar esta pregunta: «Ser personalmente libre significa, para cualquier hombre que viva en un medio social, no ceder su pensamiento o su voluntad a ninguna autoridad sino a su propia razón y a su propia comprensión de la justicia; en una palabra, no reconocer otra verdad sino la que él mismo ha alcanzado y no someterse a otra ley sino a la que sea reconocida por su conciencia. Tal es la condición indispensable para que se respete la condición humana, el irrefutable derecho del hombre, la señal de su humanidad. Ser *colectivamente libre* significa vivir entre personas libres y ser libre en virtud de su libertad. Como ya hemos señalado, el hombre no puede convertirse en un ser racional, poseedor de una voluntad racional (y, por consiguiente, no puede alcanzar la libertad individual) separado de la sociedad y sin su ayuda. La libertad de todos es, pues, el resultado de la solidaridad universal. Pero si reconocemos esa solidaridad como fundamento y condición de toda libertad individual, se hace evidente que un hombre que vive entre esclavos, ocupando inclusive la posición de amo, se convertirá necesariamente en el esclavo de ese estado de esclavitud y sólo emancipándose de esa esclavitud se liberará él mismo. Así, la libertad de todos es esencial para mi libertad. Y se deduce que sería falso sostener que la libertad de todos constituye un límite para mi libertad y una limitación de ella, pues eso equivaldría a negar tal libertad. Muy por el contrario, la libertad colectiva representa la necesaria afirmación y la expansión de la libertad individual».

La libertad puede ser considerada, según Bakunin, desde dos puntos de vista: personal o individual y colectivo o social. Desde el primero de ellos consiste, básicamente, en la capacidad de autodeterminarse según la propia razón y la propia conciencia, sin interferencias de ninguna clase, ya provengan éstas de una autoridad cualquiera (civil, política, religiosa, filosófica, científica, etc.), ya surjan de la tradición, de la opinión general, etc. Ser libre en este sentido equivale a ser uno mismo, entendiendo por tal la propia conciencia y la propia razón. Ya Godwin (a quien Bakunin por cierto no cita) reconocía en esto el supremo y único derecho del hombre. Y Fichte (a quien Bakunin estudió con entusiasmo en su juventud) afirmaba que el único acto moral es el que se realiza en respuesta exclusiva a la propia conciencia.

Obrar moralmente suponía, pues, para él, lo que Bakunin llama *ser personalmente libre*, aunque Fichte hablaba desde la perspectiva de un idealismo absoluto y Bakunin desde un punto de vista materialista. Pero en Bakunin, no menos que en Fichte, la libertad está unida a la autonomía de la conciencia por una parte, y a la dignidad humana por la otra.

Ser colectivamente libre quiere decir, para Bakunin, vivir entre hombres libres, siendo uno de ellos y ver reconocida la propia libertad en todos y por todos los demás. Al insistir en que el hombre no puede elevarse a la categoría de tal, y por consiguiente, no puede llegar a ser un ente racional y a vivir racionalmente sino por el contacto con los otros hombres, por la convivencia, por la sociabilidad, trata de demostrar, de otra manera, que la libertad es un efecto de la solidaridad, puesto que ser libre implica ser racional y no se accede a la racionalidad sino por la convivencia, que supone la solidaridad.

El carácter revolucionario del culto bakuninista por la libertad reside en esta convicción. Bakunin al contrario de Stirner, está convencido de que el hombre solo no es libre (y ni siquiera

hombre), y al mismo tiempo está convencido de que nadie puede ser individual o personalmente libre en una sociedad de esclavos, o viceversa. Por consiguiente, si yo quiero ser libre, no tengo más remedio que luchar por la libertad de todos los hombres: *Liber liberat*. La revolución es la conclusión necesaria de mi afirmación como ser racional y libre. Nada más falso, para Bakunin, que ese apotegma del sentido común burgués, según el cual mi libertad tiene su límite infranqueable en la libertad de los demás. Para él, mi libertad se expande, se potencia, se multiplica al infinito en la libertad de los demás hombres, puesto que sólo en ella y por ella se hace real y efectiva.

«VII. La libertad individual de todo hombre sólo se hace posible y real a través de la libertad colectiva de la sociedad de la cual el hombre forma parte en virtud de una ley natural e inmutable».

Mi libertad consiste esencialmente en el reconocimiento de la misma por parte de otras libertades. Sin ese reconocimiento es una cualidad puramente abstracta, ya que para hacerse real es preciso que se ejerza sobre otras libertades y para ello es preciso, a su vez, que sea tenida como tal libertad por otras libertades. Mi libertad es algo natural y aun inmutable, en cuanto forma parte, por ley natural e inmutable, de un todo social, integrado por seres libres.

En la nota siguiente explica, pues, Bakunin: «Como la humanidad, de la cual es su más pura expresión, la libertad aparece no al comienzo sino al final de la historia. La sociedad humana, como hemos dicho, comienza con la animalidad. Los pueblos primitivos y salvajes tienen tan poca estima por su humanidad y por sus derechos humanos que empiezan por devorarse entre sí. La segunda etapa en el curso del desarrollo humano es la esclavitud. La tercera —en la cual vivimos actualmente— es el periodo de la explotación económica, del trabajo asalariado. El cuarto periodo, hacia el cual nos dirigi-

mos, es la época de la justicia, de la libertad y de la igualdad, la época de la solidaridad mutua».

La adopción del evolucionismo en la filosofía de la historia de Bakunin resulta tanto menos extraña cuanto más se tiene en cuenta que su formación hegeliana lo inclinaba a ello. Al fin y al cabo, el evolucionismo traspone a la Naturaleza lo que Hegel consideraba propio del Espíritu. En cualquier caso, con Hegel o con Darwin, lo más complejo y, por tanto, lo más elevado y perfecto se encuentra al final y no al principio de la historia. Se trata, en el fondo, de una doctrina optimista, que se opone a la visión clásica de la originaria Edad de Oro, cantada por los poetas griegos y latinos, o del Paraíso perdido de la *Biblia*.

En este sentido, Bakunin, al igual que todos los revolucionarios modernos, es un optimista.

Sin embargo, su juicio acerca de la humanidad primitiva resulta evidentemente limitado por los convencionalismos eurocéntricos de la antropología paracientífica de su tiempo. Considerar a las sociedades humanas primitivas como caracterizadas simplemente por el canibalismo equivale a ignorar casi todo acerca de las mismas; creer que la esclavitud o el salariado capitalista constituyen «progresos» con respecto a la sociedad «primitiva» es una mera consecuencia de aquella ignorancia. Ya Kropotkin, sin duda mucho más familiarizado con la biología y la antropología de su época, superará ampliamente esta interpretación bakuniniana. Fácil resulta imaginarse, en todo caso, la sorpresa de Bakunin si hubiera llegado a conocer los trabajos de Clastres y otros antropólogos de nuestros días que nos presentan la sociedad primitiva como una sin clases y sin Estado y que, más aún, consideran como rasgo específico de tal sociedad, frente a todas las sociedades posteriores «civilizadas», el hecho de ser una sociedad no «dividida» entre gobernantes y gobernados.

«**VIII.** El hombre primitivo, natural, se convierte en un hombre libre, se humaniza y obra libre y normalmente; en otras palabras, se vuelve consciente de su humanidad y comprende interiormente y por sí mismo su condición humana y los derechos de sus semejantes. Por consiguiente, el hombre debe desear la libertad, la moralidad y la humanidad de todos los hombres en provecho de su propia moralidad y su libertad personal». El proceso de humanización que, para Bakunin, en ningún caso puede cumplirse total o parcialmente fuera del ámbito de la naturaleza (puesto que todo es, según él, naturaleza) supone, sin embargo, una relativa superación de la etapa originaria, meramente animal o biológica, de la especie, que conduce a un nivel propio y específicamente humano, caracterizado por la libertad, la autoconciencia y el reconocimiento de los derechos de los demás. Cada individuo está interesado en que todos los otros accedan a este nivel, ya que solamente así él podrá ser verdaderamente hombre.

«**IX.** Así, el respeto por la libertad de los demás es el más alto deber del hombre. Amar esa libertad y servirla: tal es la única virtud. Esta es la base de toda moral y no puede existir otra». En esta tesis sintetiza Bakunin toda su ética. El imperativo: «Obra con los demás como desearías que ellos lo hicieran contigo» se traduce lógicamente en: «Respeta, sobre todas las cosas, la libertad de tu prójimo», ya que la esencia de la humanidad es, para Bakunin, su libertad.

«**X.** Puesto que la libertad es el resultado y la expresión más clara de la solidaridad, o sea, de la comunidad de intereses, sólo puede lograrse bajo condiciones de igualdad. La igualdad política únicamente puede fundarse en la igualdad económica y social. Y la realización de la libertad a través de la igualdad constituye la justicia». La libertad surge de la solidaridad, pero ésta, a su vez, supone la igualdad. Cuando Bakunin habla de igualdad no entiende ciertamente por tal, como hemos repeti-

do ya muchas veces, la igualdad ante la ley (igualdad jurídica), ni la igualdad de los derechos electorales (igualdad política), sino algo más. La igualdad jurídica y política se basan, para él, en la igualdad económica y social. Ahora bien, ésta significa la abolición de la propiedad privada (de los medios de producción y de la tierra, así como de la herencia) y la instauración de una sociedad sin clases y sin jerarquías de ninguna especie. Cuando la libertad se realiza en toda su plenitud, es decir, sin ningún género de limitaciones ni de cortapisas, esto es, cuando se realiza a través de la plena y concreta igualdad (jurídica, económica, política y social), se logra la justicia que, para Bakunin, viene a ser aquí como lo era sistemáticamente para Proudhon, síntesis de toda moralidad y de toda cultura humana. Cualquier fundamento que se pretenda dar a la moral, ya sea trascendental ya empírico, fuera del amor a la libertad propia y ajena, constituye para Bakunin un fundamento vano.

«**XI.** Puesto que el trabajo es la única fuente de todos los valores, los servicios y la riqueza en general, el hombre, que es primer lugar un ser social, debe trabajar para vivir».

Bakunin que, pese a sus disputas con Marx, no tiene empacho en confesar que sigue sus doctrinas económicas, parte de la tesis de que no es la tierra (como lo afirmaban los fisiócratas) ni el capital junto con el trabajo, sino el trabajo solo la única causa de todos los bienes económicos y de toda la riqueza material de la sociedad. De esta tesis fundamental deducirá varias proposiciones (como se verá en lo que sigue) pero, ante todo, infiere la obligación que todo individuo humano tiene, como miembro de la sociedad, de aportar a ella su trabajo. En esto Bakunin no hace sino reproducir el viejo precepto de San Pablo: «El que no trabaja que no coma».

«**XII.** Sólo el trabajo conjunto, es decir, el trabajo organizado según los principios de reciprocidad y de cooperación, es apropiado para cumplir con la tarea de mantener a una gran so-

ciudad civilizada en alguna medida. Cualquier cosa que sirva a la sociedad sólo puede ser creada mediante el trabajo en conjunto y organizado de esa manera. Todo el secreto de la ilimitada productividad del trabajo humano consiste, en primer lugar, en la aplicación de una razón científicamente desarrollada —la cual, a su vez, es el producto de un trabajo ya organizado— y, además, de la división de este trabajo, pero bajo la condición de unir o de vincular simultáneamente ese trabajo dividido».

Es evidente, para Bakunin, que la existencia de una sociedad civilizada no sólo supone, como principal y —bien se puede decir— único soporte, el trabajo de sus miembros, sino también el trabajo coordinado racionalmente y basado en principios de cooperación, esto es, en la solidaridad y la mutua ayuda. Kropotkin desarrollará esta idea en *La conquista del pan* y en *Campos, fábricas y talleres*, etc. e insistirá, como Bakunin, en el carácter social de toda riqueza, esto es, en el hecho de que a la producción de cada objeto utilizado por el hombre han contribuido innumerables hombres, no sólo de los que hoy viven sino también de las pasadas generaciones, no sólo de los que trabajan allí donde el objeto es producido sino también de los que laboran en lejanos países. Proudhon, por su parte, había insistido en la idea de que la riqueza social no surge por mera adición del trabajo de cada individuo sino, más bien, de la multiplicación de los factores elementales entre sí, de tal manera que el trabajo social representa algo no sólo mucho más grande que la suma de todos los trabajos individuales sino también algo cualitativamente diferente y más elevado (Cfr. *Advertissement aux propriétaires*).

Bakunin señala que la capacidad ilimitada de producción que, según él cree, hay en el trabajo dentro de la sociedad moderna, depende de dos factores: 1) de la aplicación de los resultados de la ciencia a la modificación de la naturaleza; 2) de la

progresiva división del trabajo, o sea, de la especialización. Reconoce, sin embargo, que la ciencia no podría haberse desarrollado sino mediante el trabajo organizado (de donde surge un círculo dialéctico: trabajo - ciencia - trabajo), y reconoce asimismo que la división del trabajo no puede darse sin que haya también una unidad en el mismo, que representa el momento de la coordinación (inteligencia) y de la solidaridad (voluntad) (de donde un segundo círculo dialéctico: unidad - división - unidad).

Es interesante advertir que en estas ideas sobre la producción y el trabajo están simultáneamente presentes en Bakunin su pasado filosófico, representado por la disimulada o tal vez por la inconsciente dialéctica hegeliana, y su presente, dado en el naturalismo y en su admiración por la ciencia y la técnica. En Kropotkin desaparecerá el primer elemento y se desarrollará el segundo.

«**XIII.** El fundamento y el contenido principal de todas las iniquidades históricas, de todos los privilegios políticos y sociales, es la esclavización y la explotación del trabajo organizado en beneficio del más fuerte, para conquistar naciones, clases o individuos. Esa es la verdadera causa histórica de la esclavitud, de la servidumbre y del trabajo asalariado; y ésa es, en forma resumida, la base del pretendido derecho a la propiedad privada y heredable».

La tesis de que toda sujeción social, económica y política surge en la historia de la explotación del trabajo del más débil por parte del más fuerte demuestra la influencia tanto de Proudhon como de Marx sobre Bakunin. Pero la enumeración de la esclavitud, la servidumbre y el trabajo asalariado nos hace pensar que tenía en cuenta particularmente al segundo, mientras formulaba esta tesis. En todo caso, la misma puede ser aceptada tal como Bakunin la presenta, tanto por marxistas como por anarquistas.

Sin embargo, aquí se podría plantear un problema que dividiría de nuevo a unos y otros. Si la explotación del trabajo es la raíz de todo privilegio y de toda iniquidad histórica, ello significa que lo económico constituye la base y el fundamento de lo jurídico, de lo político, de lo ideológico, de lo cultural, de lo religioso, etc.; ello quiere decir que se puede hablar de una estructura económica y de una superestructura política, etc. Este sería el punto de vista de los marxistas. Pero es fácil advertir que el hecho mismo de que se consuma la explotación del trabajo supone que hay ya fuertes y débiles, hombres capaces de explotar, subyugar y esclavizar a otros. Y este originario acto de fuerza no es obviamente un acto económico sino que más bien puede interpretarse como un acto «político», ya que comporta la fundación del Estado y el establecimiento de la ley. Este sería el punto de vista de los anarquistas y del propio Bakunin. Aunque él, como muchos marxistas, admita también una acción recíproca constante entre lo económico y lo político, se diferenciará de ellos al negarse a situar lo económico como previo a lo político en un orden lógico e histórico. Tal divergencia está muy lejos de ser puramente académica: Bakunin no aceptará, como consecuencia de ella, la propuesta marxista de liquidar primero el capitalismo (la explotación económica) para que se extinga luego el Estado, sino que postulará la necesidad de abolir el Estado junto con el régimen económico capitalista y con la propiedad privada de los medios de producción.

«XIV. Desde el momento en que los derechos a la propiedad son universalmente aceptados, la sociedad se divide forzosamente en dos partes: por un lado, los poseedores de la propiedad, una minoría privilegiada que explota el trabajo forzado y organizado y, por otro, los millones de proletarios, ya sea sojuzgados como esclavos, como siervos o como asalariados. Algunos —gracias al ocio que deriva de la satisfacción de las

necesidades y de la comodidad material— tiene a su disposición los más altos bienes de la civilización, la educación y la instrucción; los demás, los millones que constituyen el pueblo, están condenados al trabajo forzado, a la ignorancia y a un estado de perpetua necesidad».

Esta tesis de Bakunin tiene también un claro sabor marxista. La propiedad privada es considerada como raíz y fundamento de la sociedad de clases. Básicamente la estructura de esta sociedad consiste en una oposición entre los que tienen y no trabajan y los que trabajan y no tienen. Sin embargo, históricamente, la relación entre ambos términos contrarios varía de acuerdo con los modos de producción y distribución de los bienes. En un primer momento, se trata de amos y esclavos. El trabajador es aquí, como mero instrumento viviente, un bien mueble. En un segundo momento, la oposición se da entre señores y siervos. Ahora, el trabajador, incorporado a la tierra (gleba), constituye un bien inmueble. Por fin, en un tercer momento, que es el que hoy vivimos, las dos clases contrapuestas son capitalistas y obreros asalariados. Aquí el trabajador tiene que vender su fuerza de trabajo pero, como esta fuerza es lo único que posee, queda igualmente sometido al capitalista, que lo explota.

Bakunin no deja de señalar, como el propio Marx, que también los bienes espirituales, los que forman parte del mundo de la cultura, son accesibles en su mayor parte sólo a la clase propietaria mientras a los trabajadores les están prácticamente vedados.

«**XV.** Por lo tanto, la civilización de la minoría está basada en el barbarismo obligado de la inmensa mayoría. En consecuencia, los individuos que gracias a su posición social gozan de toda clase de privilegios políticos y sociales son en realidad enemigos naturales, explotadores y opresores de las grandes masas del pueblo».

La sociedad burguesa, no menos que las que la precedieron (la esclavista y la feudal), en cuanto es una sociedad de clases, sólo puede desarrollar una civilización, esto es, una cultura espiritual (ciencia, filosofía, arte, letras, etc.) en beneficio de las clases dominantes, las cuales constituyen obviamente siempre una minoría. Esto supone que la inmensa mayoría, que forman las clases dominadas, las cuales con su trabajo hacen posible aquella civilización al brindarle la indispensable base material, es privada en principio del goce de la misma y segregada de las formas más elevadas de la cultura. También desde este punto de vista los trabajadores, esto es, las grandes masas populares, deben mirar como explotadores y opresores, como enemigos naturales, a los miembros de las clases dominantes.

«**XVI.** Debido a que el ocio —la preciosa ventaja de las clases gobernantes— es necesario para el desarrollo del espíritu y debido a que el desarrollo del carácter y de la personalidad exigen asimismo cierto grado de bienestar y de libertad en los movimientos y en la actividad personal, era natural que las clases gobernantes se mostraran más civilizadas, más inteligentes, más humanas y, en cierta medida, más morales que las grandes masas del pueblo. Pero, considerando que, por otra parte, la inactividad y el goce de privilegios debilitan el cuerpo, secan los sentimientos y extravían el espíritu, es evidente que las clases privilegiadas están condenadas a caer antes o después en la corrupción, la torpeza mental y la vileza. Vemos suceder eso justamente ahora».

Las clases dominantes, que para Bakunin son sinónimas de las clases gobernantes, gozan de un innegable privilegio, que es el ocio. Sin ocio (y esto lo veía ya muy bien Séneca, cuando exhortaba al ocio a sus amigos) no hay cultivo del espíritu. Sin cierta holgura y despreocupación por las necesidades cotidianas, sin una cierta libertad frente a las labores materiales, es imposible dedicarse al propio perfeccionamiento moral e inte-

lectual. Algún escritor proletario le reprochará a Tolstoi —y no del todo injustamente— el haber podido predicar a los campesinos tan elevadas y evangélicas doctrinas como las que predicó en sus últimos años porque, a diferencia de los campesinos, nunca tuvo que arar o que cosechar. Se comprende, dice Bakunin, que los burgueses aparezcan no sólo como más inteligentes sino también como más humanos y civilizados que los proletarios. Esto era particularmente notorio en la Inglaterra victoriana y en la Europa posterior al Imperio. Las clases superiores hacían gala de su amor por la ciencia y por el arte y de un humanitarismo cristiano-sentimental que podía llegar hasta las capas más bajas de la población y hasta los pueblos más alejados de la metrópoli. Pero, por otra parte, Bakunin no deja de advertir que también hay un factor que pesa en contra de las clases dominantes, a saber, el debilitamiento físico y psíquico que suele producir la inactividad, el enervamiento que surge del ocio estéril. Y, como es obvio, lo que está en contra de las clases dominantes está a favor de las dominadas. Llega entonces la hora de los «bárbaros», ya sea de afuera, ya de adentro (proletariado) (Cfr. Ernest Coeurderoy, *Hurra! Ou la Revolution par les cosaques*).

También esto lo habían notado ya los historiadores y poetas de la Antigüedad clásica. Pero Bakunin parece anticipar aquí un tema spengleriano.

«**XVII.** Por otra parte, el trabajo forzado y la carencia total de ocio condenan a la barbarie a las grandes masas del pueblo. Estas no pueden mantener y fomentar por sí mismas su desarrollo mental, pues debido a la carga heredada de ignorancia, los aspectos racionales de su faena —la aplicación de la ciencia, la combinación y el manejo de las fuerzas productivas— quedan exclusivamente para los representantes de las clases burguesas. Únicamente aquellos aspectos musculares, irracionales y mecánicos del trabajo, los cuales se vuelven aún más embru-

tecedores como resultado de la división del trabajo, han sido repartidos entre las masas, quienes están atontadas, en el verdadero significado del término, por su faena cotidiana, propia de galeotes. No obstante eso, gracias al maravilloso poder moral inherente al mundo del trabajo, debido a que al exigir justicia, libertad e igualdad para sí, los trabajadores exigen con ello lo mismo para todos, sin que exista otro grupo social al que le toque una parte más áspera de la vida debido a que ellos han gozado muy poco de la vida y por consiguiente no han abusado de ella, lo que significa que no se han hartado de ella y, además, porque careciendo de educación poseen empero la enorme ventaja de no haber sido corrompidos y desnaturalizados por los intereses egoístas y las falsedades inducidas por la tendencia a la adquisición de todo, y habiendo conservado así la energía natural de carácter en tanto que las clases privilegiadas se hunden más y más, se debilitan y se corrompen incesantemente, debido a todo eso, únicamente los trabajadores creen en la vida, únicamente los trabajadores aman y desean la verdad, la libertad, la igualdad y la justicia, y únicamente a ellos pertenece el futuro».

Por un lado, el proletariado que carece de tiempo libre y de ánimo desocupado, no es capaz de desarrollar por sí mismo sus facultades morales e intelectuales y, en una sociedad en que la ciencia se aplica ampliamente a la producción mediante la técnica, el obrero y el campesino sólo participan en ella en el aspecto puramente material o mecánico y quedan del todo excluidos de la labor intelectual.

Por otro lado, sin embargo, gracias a las intrínsecas virtudes morales de su condición de trabajadores pueden asumir un nivel ético-social que jamás podrían alcanzar las clases dominantes, ya que el proletariado, al exigir para sí mismo la justicia, la libertad, y la igualdad que se le niegan en la práctica (aun cuando se le reconozcan a veces en teoría), exige lo propio

para todos los hombres por igual. Es la misma tesis que sostiene Marx cuando dice que el papel revolucionario de la clase obrera se funda en el hecho de que ésta es la única clase capaz de acabar con la sociedad de clases; aunque Bakunin no habla, como Marx, específica y exclusivamente del proletariado industrial sino de las masas trabajadoras en general. Esta masa, que jamás ha gozado de los beneficios de la sociedad y de la civilización ni, en general, de los bienes de la vida, se mantiene pura, a diferencia de las clases privilegiadas. No ha sido corrompida por las mentiras y los vicios de la sociedad burguesa, no ha sucumbido a la absurda manía adquisitiva, ha conservado la fuerza moral y física que las clases altas han perdido. Es evidente que sólo ella puede vivir los más altos valores morales y sociales, amarlos y apasionarse por ellos hasta hacerlos realidad.

En la siguiente tesis expone Bakunin su programa socialista:

«**XVIII.** Nuestro programa socialista exige y debe exigir sin vacilaciones: 1) Igualdad política, económica y social de todas las clases y de todas las personas que viven sobre la tierra. 2) Abolición de la herencia de la propiedad. 3) Apropiación de la tierra por parte de las asociaciones agrícolas. Apropiación del capital y de los medios de producción por parte de las asociaciones industriales. 4) Abolición de la ley de la familia patriarcal, basada exclusivamente en el derecho de herencia de la propiedad. Igualdad del hombre y de la mujer en cuanto a derechos políticos, económicos y sociales. 5) El cuidado, la instrucción y la educación de los niños de ambos sexos hasta que alcancen la mayoría de edad, incluida la capacitación científica y técnica. La alta enseñanza especializada deberá ser igual y obligatoria para todos».

A estos cinco puntos añade las siguientes consideraciones, que constituyen, sobre todo, una explicitación del último de ellos: «La escuela debe reemplazar a la iglesia y hacer innecesarios los códigos criminales, los gendarmes, los castigos, las

prisiones y los verdugos. Los hijos no son propiedad de nadie; ni de sus padres, ni de la sociedad. Pertenecen sólo a su libertad futura. Pero en los niños esa libertad no es real aún; es sólo potencial. Porque la libertad real —la realización de una conciencia plena, basada en un sentimiento de dignidad propia y de respeto por la libertad y la dignidad ajenas— sólo puede manifestarse en los niños mediante el desarrollo racional de su espíritu, de su carácter y de su voluntad. Por lo tanto, la sociedad, cuyo futuro depende de la educación y de la instrucción de los niños, y que tiene no sólo el derecho sino también el deber de velar por ellos, es su única guardiana. Y puesto que, como resultado de la próxima abolición del derecho de herencia, la sociedad se convierte en la única heredera, estimará entonces como uno de sus primeros deberes proveer todos los medios necesarios para el mantenimiento, la instrucción y la educación de los niños de ambos sexos, sin considerar su origen o el de sus padres. Los derechos de los padres estarán limitados a amar a sus hijos y a ejercer sobre ellos la única autoridad compatible con ese amor, en la medida en que esa autoridad no vaya en contra de su moral, su desarrollo mental o su libertad futura. El matrimonio en el sentido de un acto civil y político, al igual que cualquier intervención de la sociedad en cuestiones de sentimientos, está destinado a desaparecer. El niño será confiado a la madre —naturalmente y no por derecho— quedando este privilegio bajo la supervisión racional de la sociedad. En razón de que los menores, en especial los niños, son incapaces de razonar y de gobernar conscientemente sus actos, *el principio de tutelaje y de autoridad*, que debe ser eliminado de la vida de la sociedad, encontrará todavía una esfera natural de aplicación en su instrucción y en su educación. Sin embargo, tal autoridad y el tutelaje debe ser *verdaderamente humano y racional* y ajeno por completo a todas las contenciones de la teología, de la metafísica y de la jurisprudencia. Deben

partir de la premisa de que desde su nacimiento ni un sólo ser humano es bueno o malo, y que el *bien*, o sea el amor a la libertad, la conciencia de la justicia y de la solidaridad, el culto, o mejor dicho, el respeto de la verdad, de la razón y el trabajo, sólo pueden desarrollarse en los hombres a través de la instrucción y de la educación racionales. Por lo tanto, destacamos que el solo propósito de esa autoridad debe ser preparar a los niños para la mayor libertad. Ese propósito puede alcanzarse únicamente por una gradual supresión voluntaria de esa autoridad, dando lugar a la actividad del niño en la medida que éste se aproxime a la madurez. La educación debe abarcar todas las ramas de la ciencia, de la técnica y del conocimiento de los oficios. Debe ser al mismo tiempo científica y profesional, general y obligatoria para todos los niños y debe ser también especial, es decir, acorde a los gustos y a las inclinaciones de cada uno, de manera que todo joven —de cualquiera de los dos sexos— al dejar la escuela y alcanzar la mayoría de edad, esté preparado para desempeñar un trabajo, ya sea mental ya manual. Libres del tutelaje de la sociedad, estarán en libertad de ingresar o no en cualquiera de las asociaciones del trabajo. Empero, necesariamente querrán ingresar en tales asociaciones, pues con la abolición del derecho de herencia y la transferencia de la tierra, el capital y los medios de producción a la federación internacional de las asociaciones de trabajadores libres, ya no habrá lugar ni ocasión para la competencia, para la existencia del trabajo aislado. Nadie estará en condiciones de explotar el trabajo de otros; todos tendrán que trabajar para vivir. El que no quiera trabajar tendrá la alternativa de morir de hambre si no encuentra una asociación o una comuna que lo alimente por piedad, pero entonces también se considerará no otorgarle ninguno de los derechos políticos puesto que, siendo un hombre sano y físicamente capaz, prefiere el vergonzoso estado de vivir a expensas de otro. Los derechos sociales y

políticos tendrán una única base: el trabajo aportado por cada uno. Sin embargo, durante el periodo de transición, la sociedad se enfrentará con el problema de los individuos —y desgraciadamente habrá muchos de ellos— que se criaron bajo el sistema prevaleciente de injusticia organizada y de privilegios especiales y que no fueron educados en la comprensión de la necesidad de justicia y de una verdadera dignidad humana y asimismo en el respeto y en el hábito del trabajo. Respecto de ellos los revolucionarios o la sociedad constituida luego de la revolución enfrentarán un penoso dilema: o bien tendrán que forzarlos a trabajar, lo cual sería despotismo, o bien tendrán que dejarse explotar por ociosos, y eso sería una nueva esclavitud y el origen de una nueva corrupción de la sociedad. En una sociedad organizada según los principios de igualdad y justicia, que sirven de base a la verdadera libertad, y dada una organización racional de la educación y de la instrucción, la presión de la opinión pública, fundada en el respeto del trabajo, debe despreciar a los holgazanes, los vagos y los parásitos. Habiéndose convertido en excepciones sumamente raras, los casos de holgazanería serán considerados como enfermos que deben recibir tratamiento clínico. Únicamente los niños, los inválidos, los ancianos y las personas enfermas pueden estar exceptuadas del trabajo sin que eso tenga como consecuencia la pérdida de dignidad o el menoscabo de los derechos de los hombres libres».

Cuando, al comienzo de este programa, en el punto 1, propone Bakunin la igualdad de todas las clases, está incurriendo, según parece, en un grueso error semántico, que no dejará de ser aprovechado por Marx en contra suya. En efecto, postular la igualdad de las clases supone necesariamente postular su conservación, es decir, postular una sociedad dividida en clases. Es claro, por otra parte, que al hablar de «igualdad política, económica y social de todas las clases», Bakunin no quiere decir sino «abolición de todas las clases en cuanto tales». Pero

lo menos que se puede observar entonces es que se trata de una expresión singularmente confusa y desafortunada.

La abolición de la herencia, propuesta en el punto 2, también fue objeto de la oposición de Marx. Tal medida, que en aquel momento y durante muchos años constituyó un verdadero coco para la burguesía y la pequeña burguesía, tiene sentido en un régimen colectivista, como el que Bakunin propicia; más aún, constituye el necesario fundamento de tal régimen. Sin embargo, cuando la meta es, como lo era para Marx o para Kropotkin, una sociedad íntegramente comunista, deja de tener sentido, ya que en tal sociedad no hay nada que heredar (a no ser tal vez pequeños efectos personales sin valor económico).

La insistencia de Bakunin en la supresión de la herencia está encaminada no sólo al establecimiento de una economía colectivista, sino también a la abolición de la familia tradicional y a la instauración de una nueva pedagogía libertaria. Por eso, los tres puntos siguientes del programa, 3, 4, y 5 se refieren respectivamente al colectivismo, a la familia y a la educación.

En el punto 3 se propicia la toma de posesión y la apropiación de la tierra, hasta ese momento en manos privadas, no por parte del Estado sino de asociaciones de trabajadores agrícolas, es decir, por parte de la comunidad de quienes la cultivan. Análogamente, el capital y los medios de producción, es decir, las máquinas e instalaciones industriales, deben ser expropiados por la comunidad de los obreros, o sea, por las asociaciones industriales. Queda implícito que el salario no será suprimido y que a cada asociado se le dará, del producto total, la parte que corresponde a su esfuerzo individual. La crítica del salariado será tarea de Kropotkin.

En el punto 4, en más estrecha vinculación lógica con los puntos anteriores de lo que pudiera parece a primera vista, se propone la abolición de la familia, al menos en su estructura tradicional. Para Bakunin, esta estructura reproduce esencial-

mente la de la sociedad estatal y dividida en clases y se funda también en la propiedad privada. Por eso, la supresión de la herencia, que asegura la transmisión de la propiedad privada, comporta el fin de la familia tradicional. La supremacía del varón, es decir, del marido-padre, que la sociedad burguesa ha conservado y que se perpetúa desde la antigüedad esclavista, debe ser desconocida por la sociedad socialista del futuro, para la cual garantizar la absoluta igualdad de hombre y mujer no ha de ser menos importante que instaurar una absoluta igualdad entre los individuos de diversas edades, razas, oficios, creencias, etc. La experiencia juvenil de Bakunin en la casa paterna de Premujino debió haber influido no poco en su decidido rechazo del patriarcalismo familiar, rechazo que ciertamente no aprendió de Proudhon.

El 5 y último punto del programa está, a su vez, relacionado con el 4, y aparece como consecuencia de todos los anteriores. Todos los niños tienen el derecho de ser instruidos y educados por la sociedad. Esto significa que la sociedad asume el compromiso de cuidar y alimentar a todos los menores de edad; más aún, de proporcionarles una educación moral que los haga aptos para la vida social y para el trabajo dentro de la comunidad industrial o agrícola y una instrucción fundada en la ciencia contemporánea y en la aplicación de la misma a la transformación del mundo natural (técnica). Tal instrucción, en sus niveles más elevados (en lo que llamaríamos hoy universidad y escuela técnica superior) debe ser no sólo igual para todos, lo cual significa accesible a todos, sino también obligatoria para todos. No se trata, pues, solamente, de lo que los pedagogos socialistas y demócratas llamarían años más tarde «escuela única», sino también de la obligación de la sociedad de abrir todos los tesoros de la cultura y de la ciencia para todos sus miembros por igual. Al último punto dedica Bakunin, como se ha podido ver, un extenso comentario, como si el tema de la

educación, por haber sido menos discutido por él que los anteriores, exigiera una explicación particularmente detallada. Consecuente con su filosofía materialista y científicista, Bakunin opina que la escuela debe sustituir a la iglesia, lo cual quiere decir: A) proporcionar una adecuada concepción del mundo y de la vida, estrictamente fundada en los resultados de las ciencias naturales y sociales (excluyendo tanto la teología como la metafísica); B) proveer valores y normas de conducta acordes con tal concepción y con las exigencias naturales de una sociedad colectivista, sin Estado y sin clases. En el segundo objetivo la escuela hace también las veces de la familia tradicional. Bakunin, heredero como la mayoría de los anarquistas de la fe iluminista en la educación, llega a suponer que ésta, impartida en el seno de una sociedad socialista y anárquica, debe hacer inútil toda forma de represión y relegar al museo de los monstruos del pasado al policía, al juez, al verdugo, al carcelero. En todo caso, lo que la educación no logre en este terreno tendrán que lograrlo (o intentarlo) la medicina y la psiquiatría (que son formas radicales de la pedagogía). Otro problema que Bakunin se plantea es el de la propiedad de los niños. Naturalmente no puede admitir que los niños sean propiedad del Estado o de la Iglesia, cuya radical supresión desea, pero tampoco puede conceder que pertenezca a la familia porque, de hacerlo así, estaría reforzando la estructura patriarcal de ésta. Sin embargo, tampoco puede sostener que los niños se pertenecen a sí mismos, como algún lector esperaría, porque ello supondría que aquéllos están ya en plena posesión de su libertad, lo cual él no admite. Tal libertad es, para Bakunin, sólo potencial durante la infancia y adolescencia, ya que la actualización de la misma supone una plena autoconciencia, esto es, un sentido claro de la propia dignidad humana y, además, de la dignidad y libertad de los demás hombres, todo lo cual no puede adquirirse sino a través de la educación y de una larga

convivencia, con la maduración del entendimiento y de la personalidad. Afirma, por eso, con una bella expresión, que los niños pertenecer a su libertad futura. Quien debe custodiar la libertad potencial del niño y conseguir su realización o maduración es la sociedad; a ella le corresponde, pues, el papel de guardiana de la infancia y de la adolescencia; a ella que, una vez suprimida la herencia, será depositaria de todas las riquezas acumuladas por el trabajo humano, le toca con justicia la obligación de cuidar material y espiritualmente del desarrollo de los niños. A los padres les corresponderá sólo el derecho de amarlos y de ejercer sobre ellos la autoridad que deriva de tal amor, siempre que ella no interfiera con la moral (esto es, con la solidaridad social) y con su libertad futura. Debe admitirse que el pensamiento de Bakunin no está aquí muy claramente formulado: es difícil determinar hasta dónde llega una autoridad derivada del amor, sobre todo cuando en nombre del amor (a las almas) también los inquisidores quemaban a los herejes; por otra parte, no se ve de qué modo la custodia de la sociedad coexistiría con esta amorosa autoridad de los padres ni tampoco por cuáles medios cumpliría la sociedad, esto es, la asociación industrial o agrícola, las diversas y complejas tareas que implica la educación y la instrucción desde el *kindergarten* hasta la universidad (o sus equivalentes). De todas maneras, no son éstas las objeciones más graves que se pueden formular a su pensamiento pedagógico. Desde un punto de vista anarquista cabría objetar la concepción pesimista de la naturaleza del niño. Tal vez hay en éste mucha más libertad de la que Bakunin supone. Así, por lo menos, lo han visto los pedagogos libertarios que han venido después de él y hasta nuestros días. Pero, si la libertad del niño no es meramente potencial, como Bakunin cree, sino algo actual y real, como opinan esos pedagogos, es claro que el niño se pertenece a sí mismo y debe ser tratado como una personalidad plenamente autónoma, por lo

cual todo género de coacción y de imposición quedan excluidas. De ninguna manera tales educadores libertarios podrían aceptar que los menores, como Bakunin afirma, sean «incapaces de razonar y de gobernar conscientemente sus actos»; y que en la educación de los mismos el principio de tutelaje y de autoridad «encuentre una esfera natural de aplicación». Es indudable que el mismo Bakunin rechaza en el plano político la idea de llegar a la libertad por medio de la autoridad. Más aún, una gran parte de su energía polémica en los diez últimos años de su vida se dirigió contra quienes, de una u otra manera, defendían tal idea. No resulta, pues, muy convincente su empeño en demostrar que el propósito de la autoridad en el terreno pedagógico «debe ser el preparar a los niños para la mayor libertad». Quienes sostienen hoy que también en la educación a la libertad se llega por la libertad son más bakuninistas que Bakunin, lo cual quiere decir más lógicos que él y más consecuentes con los principios generales sentados por él mismo.

Cuando Bakunin sostiene que la educación en la sociedad futura debe ser al mismo tiempo «científica y profesional», está pensando sin duda en una educación que integre lo intelectual con lo manual, el conocimiento teórico con el trabajo agrícola-industrial. Esta idea será ampliamente desarrollada también más adelante por Kropotkin.

No deja de ocuparse Bakunin del destino de los jóvenes, que una vez concluida su educación llegan a la edad adulta. Estos tendrían la opción de ingresar en alguna de las asociaciones agrícolas o industriales que integrarán la sociedad. Tal opción será prácticamente una obligación ya que, habiendo sido transferida la tierra, el capital y los instrumentos de trabajo a dichas asociaciones, el trabajo individual y aislado será de hecho imposible y la competencia comercial carecerá de sentido. Nadie, por otra parte, podrá sacar provecho del trabajo ajeno y todo el mundo sin excepción tendrá que aportar, para vivir, su trabajo

personal. ¿Qué sucederá, sin embargo, si alguien no quiere hacerlo? Tendrá que morir de hambre, a no ser que encuentre una asociación que le dé de comer por lástima, aunque en ese caso quedará despojado de todos sus derechos políticos, esto es, de la dignidad intrínseca de miembro de una asociación de productores. Bakunin confía, sin embargo, mucho en la opinión pública y en lo que los sociólogos llaman hoy «la presión social». Desde luego, se trata de una fuerza no gubernamental, que no tiene su origen en el Estado sino en la sociedad como tal; se trata de un poder inmanente y no trascendente.

Cabe preguntarse, sin embargo, —y algunos anarquistas posteriores así lo han hecho— si esta coacción de la opinión pública, por más inmanente que sea, no puede llegar a ser algo tan opresivo como el mismo orden jurídico estatal. No queremos discutir el problema aquí, porque nos llevaría demasiado lejos. Basta con dejarlo planteado y con recordar que el propio Bakunin lo vislumbra en *Dios y el Estado*.

«**XIX.** En bien de su emancipación económica plena y radical, los trabajadores deben exigir la abolición total del Estado y de sus instituciones».

La última tesis es, sin duda, una de las más características del pensamiento de Bakunin: la liberación económica no puede lograrse sin la política; no puede abolirse la propiedad privada sin abolir al mismo tiempo el gobierno; es imposible construir una sociedad sin clases sin destruir simultáneamente el Estado.

En la nota primera desarrolla el concepto de éste y da una definición del mismo: «¿Qué es el Estado? Es la organización histórica de la autoridad y del tutelaje, divino y humano, aplicado a las masas del pueblo en nombre de alguna religión o de alguna pretendida capacidad excepcional y privilegiada de una o de varias clases de poseedores de la propiedad, en detrimento de las grandes masas de trabajadores, cuyo trabajo forzado

es explotado cruelmente por esas clases. La conquista, de la cual proviene el fundamento del derecho de propiedad y del derecho de herencia, es también la base de todo Estado. La explotación legitimada del trabajo de las masas en beneficio de determinado número de dueños de la propiedad, consagrada por la iglesia en nombre de una divinidad ficticia que siempre ha estado al lado del más fuerte y el más hábil; esto es lo que, actualmente, se denomina *derecho*. El desarrollo de la prosperidad, el lujo y el intelecto sutil y desnaturalizado de las clases privilegiadas —desarrollo que necesariamente se enraíza en la miseria y en la ignorancia de la inmensa mayoría de la población— es denominado *civilización*; por último, la organización que garantiza la existencia de este conjunto de iniquidad histórica es llamado *Estado*. Por esto los trabajadores deben desear la destrucción del Estado». Al afirmar que el Estado es una organización histórica, quiere decir que no se trata de una estructura ontológica, de algo necesario y supra temporal, que existió desde el momento mismo en que comenzó a existir el hombre como ser social. El Estado es, pues, una forma que comienza a tener la sociedad, es una determinada organización de la misma, que se caracteriza por la existencia de una autoridad ejercida sobre el pueblo, lo cual implica una división permanente entre el que manda y el que obedece. Tal autoridad o tutelaje se ejerce siempre, ya sea en nombre de una religión, es decir, de un poder sobrenatural, ya en nombre de un poder natural que se atribuye a los propietarios (saber, experiencia, habilidad técnica, virtud y honestidad, etc.) y se ejerce también siempre en perjuicio de la clase trabajadora, de cuyos esfuerzos se aprovechan los propietarios de la tierra, de los medios de producción y del capital. Decir «Estado» es decir, entonces, sociedad jerárquica y fundada en la explotación de la mayoría por una minoría.

Según la concepción bakuniniana, pretender distinguir el Estado de la sociedad de clases es una pura argucia dialéctica, por no decir un mero paralogismo o un sofisma. La propiedad privada (y la herencia que la perpetúa) por una parte, el Estado y el gobierno por la otra, tienen de hecho, es decir, históricamente, el mismo fundamento: la conquista, el triunfo de las armas, la imposición de la fuerza. *El derecho*, tal como lo entiende la sociedad burguesa, no es otra cosa que la explotación del trabajo de la mayoría por parte de la minoría que detenta la propiedad del capital y los medios de producción, el cual recibe la consagración y la bendición de la Iglesia, en nombre de un ídolo o divinidad imaginaria. El papel de la Iglesia es, por consiguiente, el de corroborar en el plano de la fantasía el poder de los más fuertes y astutos sobre los más pobres y simples, y tal papel lo ha cumplido a lo largo de toda su historia. *La civilización*, a su vez, es sólo el brillo de la riqueza y el refinamiento del intelecto que en medio de ella surge, pero que se nutre del sudor y la sangre de la gran masa de los trabajadores. *El Estado*, en fin, puede ser considerado como el armazón general o, si se prefiere, como el sostén de toda esta serie de perversiones y crímenes que se dan a lo largo de la historia de la humanidad. ¿Cómo podrían, pues, los trabajadores dispuestos a cambiar radicalmente el orden de la sociedad dejar de exigir, antes que nada, la supresión del Estado?

En la nota segunda explica el carácter opresivo de todo Estado: «El Estado, que descansa necesariamente en la explotación y la esclavización de las masas y que, como tal, oprime y pisotea las libertades del pueblo y toda forma de justicia, está condenado a ser brutal, conquistador, rapaz en sus relaciones con el exterior. El Estado —cualquier Estado, ya sea monárquico o republicano— es la negación de la humanidad. Lo es porque establece como su propósito más alto y absoluto *el patriotismo de sus ciudadanos* y coloca, según sus principios, por sobre

todos los otros intereses del mundo el de su propia conservación, el de su poder dentro de sus límites y más allá de ellos. El Estado niega los intereses particulares y los derechos humanos de sus súbditos, así como los derechos de los extranjeros. Viola la solidaridad internacional entre los pueblos y los individuos, ubicándose fuera de la justicia y fuera de la humanidad». La naturaleza del Estado se manifiesta del mismo modo *ad intra* y *ad extra*: el hecho de que necesariamente oprima al pueblo que le está sometido, conculcando todos sus derechos y negándole o retaceándole la libertad y la justicia, halla su concomitante y su lógico complemento en la voluntad que todo Estado tiene, manifiesta o latente, de oprimir a los demás Estados. El Estado es así la negación de la humanidad: 1) porque desconoce la condición humana de sus súbditos, al negar su libertad y al ejercer sobre ellos una injusta opresión. 2) porque niega necesariamente la humanidad de los pueblos que le son ajenos, al hacerlos objetos de sus conquistas y ver en ellos masas de posibles esclavos. Nada importa que se trate de un reino o de una república: tales características se dan por igual en cualquier Estado, puesto que son propias de su naturaleza o esencia. Bakunin, que durante un largo periodo consagró todas sus energías a luchar contra las monarquías tradicionales de Austria, Prusia y Rusia con el objeto de establecer en esos países repúblicas democráticas y federativas, ha llegado ya al final de su vida a la convicción de que no existe ninguna diferencia esencial entre un Estado republicano y uno monárquico, ya que el mal que les es propio reside precisamente en su condición de Estados. La negación de la humanidad, que constituye nota esencial del Estado, se manifiesta en el *patriotismo* que aspira a desarrollar en todos y cada uno de sus súbditos. Tal patriotismo consiste en la voluntad de afirmar la existencia y el poder del propio Estado por encima de cualquier otra existencia y cualquier otro poder; más aún, en la voluntad de acrecen-

tar y multiplicar dicho poder contra el de cualquier otro individuo, grupo o Estado extranjero, Bakunin, que durante muchos años ha enarbolado la bandera del nacionalismo paneslavo, ha arribado al fin a comprender el carácter intrínsecamente contradictorio de tal ideología y, más aún, su carácter de particularismo anti-humano. El Estado ignora (y no precisamente «viola», como dice Bakunin con expresión poco feliz) los vínculos naturales que unen a los pueblos y a los individuos entre sí, por encima de todas las fronteras y de todas las diferencias raciales, lingüísticas, religiosas, culturales, etc.

En la tercera nota, que es la más extensa, se ocupa Bakunin finalmente de las relaciones entre la Iglesia y el Estado de un modo particular: «El Estado es el hermano menor de la Iglesia. No existiría sin el respaldo de la idea teológica o metafísica. Siendo por naturaleza contrario a la justicia humana, tiene que buscar su razón de ser en la ficción o metafísica de la justicia divina. La antigüedad, que carecía por entero del concepto de nación o sociedad, fue absorbida y esclavizada completamente por el Estado; y todo Estado dedujo su origen y su derecho especial de existir y de dominar de algún dios o sistema de dioses, considerados patronos exclusivos de ese Estado. No se reconocía al hombre como individuo: faltaba la misma idea de humanidad. Había únicamente ciudadanos. De allí deriva que en esa civilización la esclavitud fuera un fenómeno natural y la base necesaria para el bienestar de esos ciudadanos.

«Cuando el cristianismo destruyó el politeísmo y proclamó el Dios único, los Estados tuvieron que recurrir a los santos del paraíso cristiano, y cada Estado católico tuvo uno o varios santos patronos, sus defensores e intercesores ante el Señor, quien seguramente se habrá encontrado entonces en embarazosa situación. Además, cada Estado encontró necesario declarar que el Señor lo protegía de manera especial. La metafísica y la ciencia del derecho —basada esta última en la primera con res-

pecto a lo conceptual, pero con bases reales en los intereses de clase de las clases propietarias— también se esforzaron por descubrir un fundamento racional para justificar la existencia del Estado. Se sirvieron de la ficción de un acuerdo o contrato general y tácito o bien de la ficción de una justicia objetiva y de un bien general del pueblo, supuestamente representado por el Estado. Según los demócratas jacobinos, al Estado le tocaba la tarea de hacer posible el triunfo de los intereses generales y colectivos de todos los ciudadanos, sobre los intereses egoístas de los individuos, de las comunas o de las regiones en forma separada. El Estado es la justicia universal y la razón colectiva que triunfa sobre el egoísmo y la estupidez de los individuos. Es la declaración de la falta de méritos y de la sinrazón de cada individuo en nombre de la sabiduría y de la virtud de todos: la libertad general y colectiva de la negación de la limitación de los derechos del individuo y basada en la esclavitud real de todos. En razón de que toda abstracción sólo puede existir mientras está respaldada por los intereses concretos de un ser real, la abstracción *Estado* representa en realidad los intereses concretos de las clases gobernantes y poseedoras de la propiedad, de las clases explotadoras y pretendidamente esclarecidas, y asimismo la inmólación sistemática, en su beneficio, de los intereses y de la libertad de las masas esclavizadas».

Bakunin considera a la Iglesia como hermana mayor del Estado por dos razones: 1) Porque aquélla, por su organización vertical y jerárquica, es modelo de éste, 2) Porque aquélla guía y respalda a éste, al proporcionarle una fundamentación teológica. Puesto que por su propia naturaleza se opone tan diametralmente a toda justicia humana, el Estado no puede encontrar justificación alguna de su existencia sino en una fantástica justicia divina. Donde no hay razones intrínsecamente válidas y justificaciones inmanentes no queda otro remedio sino acudir a lo trascendente. La distinción entre nación y Estado era

ya corriente en el momento en que Bakunin escribe esto. Pero él da aquí un paso hacia adelante, ya que no sólo distingue ambos conceptos sino que también los contrapone. Su interpretación de la Antigüedad como una época en la cual la idea del Estado predominaba absolutamente sin que existiera como contrapeso la idea de nación o simplemente de sociedad, contribuye, sin duda, a un intento original de demostrar la intrínseca vinculación entre Estado y esclavitud. Sin embargo, la misma no puede dejar de suscitar algunas objeciones: Piénsese, por ejemplo, en la historia de Israel, donde el sentimiento de nación fue siempre muy fuerte sin que el Estado apareciera hasta una época bastante tardía (con la coronación del primer rey). Incuestionable es, por otra parte, la observación de que en la Antigüedad todos los Estados explicaban y justificaban su origen, así como sus derechos y ambiciones, en la voluntad de un dios o conjunto de dioses. Más aún, podría haber dicho que, en general, ese dios o esos dioses eran creados *ad hoc* por el Estado, y no eran otra cosa más que una encarnación de su propia voluntad de poder. Tampoco puede negarse que el advenimiento del cristianismo, con su afirmación de un único Dios para todos los pueblos y Estados, desplazó la tutela particular de cada uno de éstos a la cabeza de los santos, intercesores y valedores ante un Dios único, y en realidad divinidades secundarias (aunque a veces tan poderosas como aquél) en la mentalidad de los pueblos medievales.

El Estado tiene, según Bakunin, una base conceptual y una base real: la primera es proporcionada por la ciencia del derecho (lo que de un modo especial se llamó en Alemania *Staatsrecht*); esta ciencia del derecho encuentra, a su vez, su fundamento en la metafísica (Bakunin piensa particularmente en Hegel y su escuela); la segunda la brindan, sin duda, los intereses de las clases dominantes, que son las que se han apoderado de la tierra y de los medios de producción.

Bakunin contrapone con toda razón esta concepción del Estado que acaba de desarrollar, a la concepción democrática y jacobina. Esta, que desemboca en el marxismo, ve en el Estado un esfuerzo de unificación superior, de superación de los límites de las individualidades, de sublimación de lo instintivo en lo racional. Y, como bien advierte Bakunin, supone un menosprecio de la individualidad; más todavía, un verdadero sacrificio de las libertades personales, concretas y reales, en aras de la libertad general abstracta y ficticia. Pero, como una abstracción no tiene fuerza bastante si detrás de ella no está sosteniéndola un ser real y concreto, es evidente que, detrás de esa serie de abstracciones que constituyen el Estado, hay una muy concreta y poderosa realidad, que no puede ser sino la de las clases propietarias y dominantes, con sus intereses y aspiraciones¹.

¹ Los textos de Bakunin se citan de acuerdo con *El sistema del anarquismo*. p. 147 y ss.