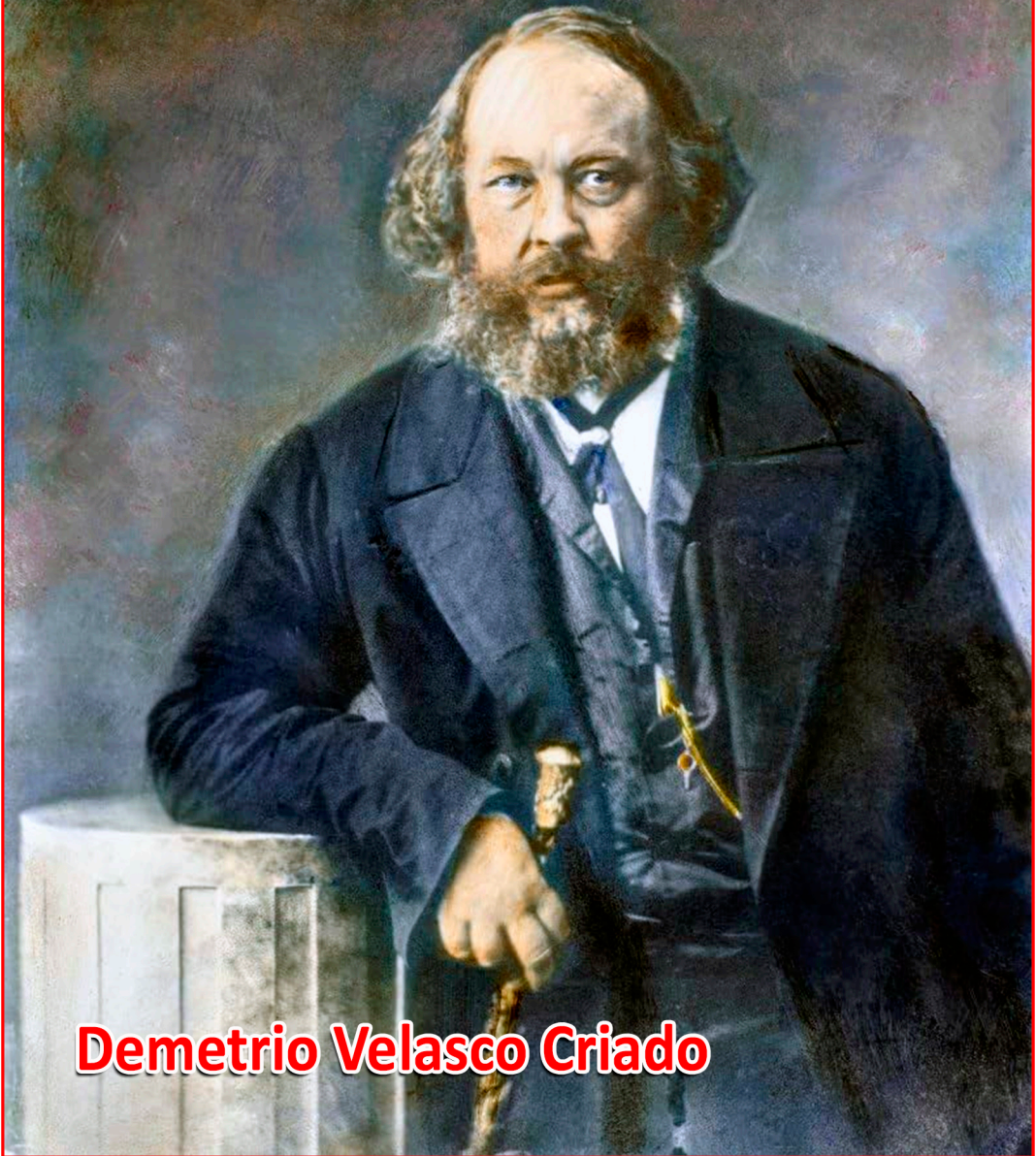


**ÉTICA Y  
PODER POLÍTICO  
EN BAKUNIN**



**Demetrio Velasco Criado**

Si hablar de ética y de poder político es siempre tan actual como lo es el seguir dando razón de la condición humana, el hacerlo en nuestros días tiene una especial vigencia.

Por un lado, el ejercicio del poder, vinculado a numerosas y graves formas de perversión, que degradan la vida pública y deslegitiman las instituciones políticas, hace cobrar una vez más triste actualidad a la máxima de que «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente».

Por otro lado, toman creciente relieve las denuncias que de dichas perversiones se hacen en nombre de la ética y se postula una sociedad política más transparente, más justa y más libre.

En este contexto, parece oportuna, y hasta necesaria, la lectura de uno de los autores que con más lucidez y coraje supo reflexionar y actuar frente a la corrupción del poder. Se trata del anarquista Miguel Bakunin.

Demetrio Velasco Criado

**ÉTICA Y PODER POLÍTICO EN BAKUNIN**

1993

Universidad de Deusto

Bilbao

Revisión de Marce Campos sobre un scan de Spartakku para

<http://biblioteca.d2g.com>

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrero.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

# ÍNDICE DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN

I. MIGUEL BAKUNIN: ESBOZO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL

II. EL MATERIALISMO EN LA OBRA DE BAKUNIN

III. EL UNIVERSO MORAL DE BAKUNIN

IV. LA PARADOJA DEL PODER POLÍTICO

V. EPÍLOGO

BIBLIOGRAFÍA



Mijail Bakunin

## PRESENTACIÓN

Si hablar de ética y de poder político es siempre tan actual como lo es el seguir dando razón de la condición humana, el hacerlo en nuestros días tiene una especial vigencia.

Por un lado, el ejercicio del poder, vinculado a numerosas y graves formas de perversión, que degradan la vida pública y deslegitiman las instituciones políticas, hace cobrar una vez más triste actualidad a la máxima de que «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente». Por otro lado, toman creciente relieve las denuncias que de dichas perversiones se hacen en nombre de la ética y se postula una sociedad política más transparente, más justa y más libre.

En este contexto, parece oportuna, y hasta necesaria, la lectura de uno de los autores que con más lucidez y coraje supo reflexionar y actuar frente a la corrupción del poder. Se trata del anarquista MIGUEL BAKUNIN.

El anarquismo nació como la protesta lúcida y valiente contra la revolución centralizadora y burocratizadora del mundo

moderno, contra el materialismo economicista y utilitarista que lo conforma, contra el creciente proceso de servidumbre voluntaria que lo posibilita, contra el discurso político, religioso y metafísico que busca legitimarlo. Y Bakunin es el anarquista por antonomasia.

Si alguien ha empeñado su vida en condenar y exorcizar al «demonio congénito del poder» y a sus obras, en proclamar la dignidad, la libertad y el respeto humano más integrales, éste ha sido el anarquista Bakunin. Bakunin evoca una nueva aurora de hombres y mujeres morales, que podrán ser, por fin, «*hijos de sus propias obras*».

Por eso, sigue siendo todavía hoy una referencia obligada para todos aquellos que, además de «*estar sujetos*» al poder, luchan por «*ser sujetos*» frente a él y contra él.



## INTRODUCCIÓN

Al tratar de la *Ética y del Poder Político* en Bakunin, acotamos nuestro trabajo a la última época de la vida del autor, la que va desde 1864 a 1876. Es obvio que Bakunin no fue siempre el materialista y anarquista que vamos a estudiar en el presente trabajo. Hay otro, y otros Bakunin, que no, por el hecho de ser menos conocidos, dejan de merecer una especial dedicación, como es el caso del Bakunin conservador (1835–1841), del Bakunin demócrata–socialista (1842–1848), del Bakunin nacionalista–democrático y paneslavista (1848–1864).

Soy consciente, pues, al hacer esta observación preliminar, de que un trabajo exhaustivo sobre la obra de Bakunin debería tener otro alcance y de que, además, hay evidentes carencias en lo que se refiere al análisis de la etiología y de la génesis de algunas de las posiciones mantenidas por el autor en la época que nos ocupa. Para subsanar, en parte, este déficit, intentaré hacer una referencia explícita a lo que me parece más decisivo en el proceso intelectual de Bakunin, a lo largo de las etapas mencionadas. Este será el objeto de la biografía que inicia nuestro trabajo.

También el tema específico de la *Ética y del Poder político* es lo suficientemente complejo como para aceptar tratamientos diversos en orientación y en amplitud. Mi intención es hacer una revisión fundamentalmente teórica que, basada, sobre todo, en los textos del autor, busca dar razón de la coherencia interna a la propia racionalidad bakuniniana, así como de la práctica que de ésta se deriva. Advierto, pues, asimismo, que soy consciente de que hay numerosos temas que tienen una singular relevancia desde una perspectiva más práctica, como la que estudia la figura y la obra de Bakunin desde la óptica de los movimientos sociales y políticos: el Bakunin líder carismático y artesano del mundo obrero. Pero el que no sea ésta la óptica elegida, no significa que el trabajo adolezca de ausencia de una constante preocupación por subrayar el contexto histórico-social en el que el discurso de Bakunin se hizo significativo.

La estructura del presente trabajo tendrá una lógica paradójicamente sistemática. Tras la breve biografía mencionada, habrá una primera parte dedicada al tema del *materialismo*. Bajo este epígrafe se incluyen consideraciones que van desde la perspectiva más epistemológica a la más estrictamente metafísica o antropológica. Es evidente que no hay posibilidad de hablar de ética y de política, si no se supone previamente el marco cosmovisional en el que éstas se sitúan. Definir este marco es, pues, el objeto de este primer capítulo.

A continuación, será el tema específico de la *Ética* el que centrará nuestra atención. El universo moral de Bakunin nos llevará a descubrir cómo la afirmación del hombre anarquista tiene, junto a su carácter «polémico», una originalidad y una fuerza que lo hacen, valga la expresión, «fascinans et

tremendum». Después de analizar cómo Bakunin desmonta el discurso cínico de la «moral divina y burguesa», y de esbozar el mencionado universo moral anarquista, pasaré a plantear las aporías e interrogantes que en el mismo se hacen patentes.

La fidelidad al principio rector de toda su obra y de toda su vida, al principio de inmanencia en el materialismo y en la ética, obliga a Bakunin, como veremos en el tercer y último capítulo, a afrontar el ineludible tema del *poder*, en general, y del poder político, en particular. La compleja problemática del poder nos plantea aquellas cuestiones más significativas a las que Bakunin se verá obligado a responder. La Revolución, como matriz simbólica de la nueva sociedad humana, y la Comuna de París, como paradigma de la práctica revolucionaria, nos llevan a una reflexión crítica sobre las posibilidades históricas de la Autogestión integral y sobre las aporías de la pretendida encarnación del evangelio anarquista.

Antes he afirmado que la lógica del trabajo es paradójicamente sistemática. Y es que puede parecer un despropósito el pretender hacer el tipo de reflexión descrito sobre una obra tan fluida y ambivalente, e incluso contradictoria a veces, como es la de Bakunin. Sin embargo, creo que esta intención sistemática, que no se puede asimilar a la tarea de querer fijar a Proteo, se adecua a la lógica profunda que recorre la obra de Bakunin.

Esta lógica se manifiesta a menudo explícitamente con el carácter deductivo propio de la aplicación del principio de inmanencia a los diversos momentos y ámbitos de lo real, pero aflora siempre con mayor o menor rigor, cuando no se olvida

que Bakunin no sólo fue un luchador, sino un pensador consumado, que intentaba dar razón de su fe y de su esperanza.

La forma de abordar el trabajo no se limita a una aséptica descripción de la posición de Bakunin en una primera parte, dejando para el final la valoración crítica pertinente. He preferido ir planteando desde un comienzo aquellos interrogantes que el discurso de Bakunin me sugiere, para subrayar así tanto sus logros como sus carencias y, a veces, contradicciones insuperables. De la justeza y la pertinencia de estas observaciones, podrá dar razón el lector.

No sé si es preciso justificar el tema elegido, ya que el mero hecho de que este trabajo esté ya escrito necesitaría otro tipo de justificación. En cualquier caso, paso a mencionar brevemente por qué juzgo oportuna y actual una reflexión sobre la ética y el poder político en un autor anarquista de la talla de Bakunin.

Una primera explicación se halla en la perenne necesidad de reinterpretar nuestra condición humana. Somos los únicos animales libres, en el sentido de que tenemos que inventar nuestra vida, como individuos, y nuestra historia, en cuanto especie. Organizar nuestras relaciones humanas de forma que puedan seguir llamándose así: «humanas» es enfrentarse al problema del poder. En las colmenas o en las termitas no existen estos problemas relacionados con la libertad y el poder, ya que la respuesta viene genéticamente dada.

El hombre es, por su condición histórica, finita, el único animal inclinado a oprimir a sus semejantes o a aceptar la opresión; el

único en admirar a otros y en dejarse admirar por ellos; el único, en fin, capaz de unir sus fuerzas con otros para alcanzar un objetivo común a todos. La presencia del poder es constitutiva de esta aventura humana de ser con otros en el mundo.

Hablar, pues, de la ética y del poder político es tan actual como lo es el seguir dando razón de la condición humana. Pero ¿por qué desde el anarquismo?, ¿tiene sentido, en un mundo como el nuestro, hablar del anarquismo? Si nuestras sociedades son, y seguirán siéndolo por mucho tiempo, sociedades con Estado; es más, si el Estado es hoy, como dice Eric Weil, el hecho masivo, el dato del que necesariamente hay que partir y en el que necesariamente tenemos que situarnos, si queremos subsistir, ¿por qué volver al anarquismo?

¿Acaso no estamos asistiendo todavía, a pesar de las manifestaciones descentralizadoras de la micropolítica, a un progresivo proceso de centralización política y económica, que es lo que define al mundo moderno?

Hablar hoy de anarquismo ¿no es hablar de una ideología de «revolucionarios en condiciones no revolucionarias»? ¿no es hablar de nuevo de una de las enfermedades infantiles del socialismo, que una izquierda inconsciente y soñadora se transmite de generación en generación?, ¿no es traer a colación un «gran relato» carente de interés en estos tiempos posmodernos y marcados por el pragmatismo?, ¿no es rememorar una historia de socialismo y de colectivismo, en un momento de necrologías, de las que la más significativa es la del socialismo en todas sus versiones?

Hablar de Bakunin, en concreto, ¿no es ceder a la ola neo-romántica y desplazarnos a un escenario anacrónico, como es el del siglo XIX, para encontrarnos con un hombre que, como dice Woodcock, es «el más dramático y acaso el mayor de esos bisontes extinguidos del pasado político que son los revolucionarios románticos»?<sup>1</sup>

Estos interrogantes y otros muchos que podríamos formular son, paradójicamente, los que hacen oportuno y pertinente el tema que hemos elegido.

El anarquismo ha nacido como la protesta lúcida y valiente contra la revolución centralizadora y burocratizadora del mundo moderno, contra el materialismo economicista y utilitarista que lo conforma, contra el creciente proceso de servidumbre voluntaria que lo posibilita, contra el discurso teórico, religioso, metafísico o político que busca legitimarlo.

Y Bakunin es el anarquista por antonomasia. Si alguien ha gritado con fuerza, y hasta con rabia, el «ni Dios, ni amo» ha sido este «Satán de la Rebelión» que, tras tomar en serio el lema ilustrado que invitaba al hombre moderno a emanciparse de toda autoridad y poder establecidos, «se atrevió a saber» y «se decidió a vivir» como un adulto libre. Quiso ser él mismo.

Si alguien ha empeñado su vida en negar el «maldito principio de autoridad», en condenar y exorcizar al «demonio congénito del poder», en proclamar «la dignidad y respeto humanos» más integrales, éste ha sido Bakunin.

---

1 G. WOODCOCK. El Anarquismo. Ariel. Barcelona. 1979. P. 171 16

Pocos análisis tan lúcidos del mencionado materialismo economicista, generado por el individualismo burgués, como el que nos ofrece Bakunin.

No creo que es exagerado afirmar que, si Bakunin es un autor de perenne actualidad, es porque sigue convocando, en un «mundo sin hogar y sin Padre», a vivir con entusiasmo el principio de inmanencia, a dar razón de lo más real más allá de toda metafísica y abstracción reificadora de la vida. Y lo hace unas veces con un talante existencialista, que saca a la luz los gérmenes totalitarios del liberalismo y del marxismo, y otras, con el espíritu nietzscheano del «*Humano, demasiado humano*». Para Bakunin, el hombre «está condenado a ser libre» y a vivir sus libertades siempre con la convicción de que su existencia concreta es todavía demasiado inmoral. Bakunin evoca una nueva aurora de hombres morales que no tendrán problemas a la hora de organizar su convivencia, porque «cada uno podrá ser, por fin, hijo de sus obras».

En su momento analizaremos las no pocas aporías a que conduce este evangelio anarquista. Por ahora, bástenos subrayar la vigencia de una reflexión que nos alerta ante la creciente voracidad de la esfinge del Poder, ante su extraordinaria capacidad de digestión, ante la permanente práctica de la antropofagia que todo sistema de dominación y explotación significa, ante este ya demasiado viejo testamento, que consagra la sacrificialización fatídica de lo humano.

Bakunin es, en este contexto, la voz de Diógenes, que, haciéndose eco de la verdadera razón ilustrada, denuncia la presunción de la razón cínica de Alejandro; es como el Jesús ante

el Inquisidor, y su evangelio sigue estrellándose contra el realismo sensato y cruel del que sólo sigue la lógica del poder.

Creo que es importante señalar aquí que el utópico Bakunin no era, sin embargo, un ingenuo soñador de utopías insulares o ucrónicas. He aquí un texto que escribe al final de su vida y que, en parte, responde a los interrogantes ya mencionados sobre la oportunidad y vigencia del mensaje anarquista hoy. Es una carta que Bakunin escribía, el 15 de febrero de 1875, a Elisée Reclus. Evoca, con tristeza, cómo está bajando la marea revolucionaria y se está cayendo en un período de involución. Los «acontecimientos desastrosos» de la victoria prusiana, de la derrota del levantamiento de Lyon, de la Comuna de París, de la revolución española e italiana, seguidos de la victoria de las fuerzas reaccionarias que dominaron Europa continental, son el motivo de una desilusión profunda, que le lleva a Bakunin a retirarse definitivamente de la lucha y a pasar el resto de sus días dedicado a escribir. Y sigue diciendo:

«...habiendo reconocido que ha triunfado el mal, que no lo he podido evitar, estoy decidido a estudiar su evolución lo más objetivamente posible. ¡Pobre humanidad! Es evidente que sólo podrá salir de este inmenso remolino con una revolución social gigantesca. Pero, ¿cómo puede llevarse a cabo semejante revolución? Jamás la reacción internacional europea ha sido tan formidable contra cualquier movimiento popular. La represión se ha convertido en una nueva ciencia sistemáticamente enseñada en las escuelas militares de todos los países. Y, para romper esta fortaleza fuerte e impenetrable, sólo contamos con las masas desorganizadas. Pero ¿cómo organizarlas, cuando les



importa tan poco su propio destino, que resulta difícil saber, o poner en efecto, las únicas medidas que pueden salvarlas? Aún queda la propaganda; aunque sin duda de algún valor, puede tener muy poco efecto (en las presentes circunstancias) y, si no hay otros medios de emancipación, la humanidad se corromperá diez veces antes de poderse salvar.

Queda otra esperanza: la guerra mundial. Estos gigantescos Estados militares pueden empezar a destruirse mutuamente tarde o temprano. Pero ¡vaya posibilidad!<sup>2</sup>».

Bakunin, como en otros muchos textos, da muestras de ser un verdadero Casandra, capaz de leer con una inusitada lucidez los signos de los tiempos. ¿Cómo no ver esbozados, en este texto, los rasgos de nuestro mundo y cómo no sentir su eco en toda la literatura que hoy nos describen tanto el fenómeno estatalista y la derrota del proyecto revolucionario, como ese apocalipsis del holocausto final que, aunque ahora obviado por una coyuntura internacional más optimista, nunca se ha sentido tan trágicamente cercano?

Sin embargo, Bakunin, incluso el Bakunin con conciencia de Sísifo, no es un escéptico a fuerza de realista. Bakunin se niega a «aceptar, sin más ni más, la condición humana» y nos sigue invitando a saber leer también nosotros los signos de los tiempos. Hoy no faltan síntomas de querer superar la actual crisis a que nos ha conducido una anemia ética galopante, de la que, en buena medida, es responsable «el demonio del poder».

---

2 SAM DOLGOFF. La anarquía, según Bakunin. Tusquets. Barcelona. 1977. Pp. 433–435.

Movimientos de colectivos, e incluso de masas, nos recuerdan que el socialismo y la libertad siguen necesitando la verdad y la pasión para no acabar negando lo que les inspira y anima: la corriente universal de la vida y de la solidaridad entre todos los seres humanos.

Bakunin es, todavía hoy, un reto para todos aquellos que, además de estar «sujetos» al poder, luchan por ser «sujetos» frente a él y contra él.

## I. MIGUEL BAKUNIN: ESBOZO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL

«Yo no soy ni un sabio ni un filósofo, ni siquiera un escritor de oficio. He escrito muy poco en mi vida y solamente lo he hecho, por decirlo así, a pelo, cuando una convicción apasionada me forzaba a vencer mi repugnancia instintiva contra toda exhibición de mi propio yo en público.

¿Quién soy yo, pues? y ¿qué es lo que me impulsa ahora a publicar este trabajo? Yo soy un buscador apasionado de la verdad y un enemigo, no menos apasionado, de las ficciones desgraciadas con que el partido del orden, ese representante oficial, privilegiado e interesado en todas las torpezas religiosas, metafísicas, políticas, jurídicas, económicas y sociales, presentes y pasadas, pretende servirse, todavía hoy, para dominar y esclavizar al mundo.

Yo soy un amante fanático de la libertad, a la que considero como el único medio, en el seno de la cual pueden desarrollarse y agrandarse la inteligencia, la dignidad y la felicidad de los hombres... La libertad que consiste en el pleno desarrollo de todas las potencias materiales,

intelectuales y morales que se encuentran latentes en cada uno... Yo entiendo esta libertad como algo que, lejos de ser un límite para la libertad del otro, encuentra, por el contrario, en esa libertad del otro su confirmación y su extensión al infinito; la libertad limitada de cada uno por la libertad de todos, la libertad por la solidaridad, la libertad en la igualdad; la libertad que triunfa de la fuerza bruta y del principio de autoridad, que no fue nunca más que la expresión ideal de esta fuerza...

Yo soy partidario convencido de la igualdad económica y social, porque sé que, fuera de esta igualdad, la libertad, la justicia, la dignidad humana, la moralidad y el bienestar de los individuos, así como la prosperidad de las naciones no serán nunca nada más que mentiras»<sup>3</sup>.

El que suscribe este texto es Miguel Bakunin, uno de esos hombres a los que un siglo después de su muerte se les sigue admirando, condenando e imitando:

– *admirando*, porque, como dice R. de Jong: «Excepto Garibaldi, ningún otro revolucionario del siglo XIX ha excitado tanto la imaginación»<sup>4</sup>. Es sabido que Bakunin era un hombre conocidísimo y que se había creado de él una leyenda. En este sentido no se le puede comparar con Marx, quien apenas si tuvo «biografía revolucionaria». Jorg Viesel,

---

3 Casi todas las citas de Bakunin están tomadas de los Archives Bakounine, publicados en Ámsterdam por A. LEHNING, A. J. C. RÜTER y P. SCHEIBERT. De los ocho tomos aparecidos, algunos de ellos tienen 1.a y 2.a parte. La cita lo indica con un 2@ colocado junto al número del tomo; vrg. I, 2@. En este caso: Archives VII, pp. 291 ss.

4 R. DE JONG. Bakunin. Ruedo Ibérico. París. 1977. Pp.55–57.

en el prólogo a su edición alemana de las obras de Bakunin, cuenta que, cuando Paul Lafargue hizo la presentación de su mujer, Laura, como hija de Marx, al militante comunero Benoît Malon, éste pensó que se debía tratar de un profesor alemán<sup>5</sup>. Hoy, es verdad que no ocurre lo mismo, pero la razón, una vez más, bien puede estar en que Marx es el fundador de un sistema y en que la historia, mal que pese a los vencidos, la sigue escribiendo el séptimo de caballería;

- *condenando*, porque fue uno de los fundadores de ese ideario político llamado anarquismo, que despierta los odios de los «partidos del orden»;
- *imitando*, en fin, porque Bakunin no es como Marx, el hombre a quien se estudia, sino, como dice Kaminsky, «el símbolo de un partido vital, el más vital que existe, la revolución misma. Marx es estudiado, Bakunin imitado»<sup>6</sup>.

Al acercarme a Bakunin, a pesar de lo dicho, no es mi propósito admirar, condenar o imitar su figura.

Tampoco me mueve el interés arqueológico de un estudio biográfico del revolucionario ruso del siglo XIX; no escasean biografías de Bakunin, desde las que tienen un carácter marcadamente hagiográfico<sup>7</sup>, hasta las que buscan denigrar su

---

5 VIESEL, H. J. Bakunin. Gesammelte Werke. Karin–Krammer. Berlín. 1975

6 KAMINSKY, H. E. Bakounine. La vie d'un révolutionnaire. Belibaste. París. 1938, p. 13

7 Ver Eliseo Reclus en el Prefacio a Dios y el Estado de 1882. Ver asimismo Archives VII, XLVIII

figura y su obra<sup>8</sup>, pasando por obras equilibradas y fieles a la historia<sup>9</sup>.

Mi objetivo es pretender descubrir, a través de su obra (su vida y escritos), una aportación que nos ayude a clarificar un poco la difícil y necesaria relación entre la ética y el poder político. Este trabajo tiene, pues, como finalidad el ver cuál fue la lectura del poder político que hizo un hombre que lo combatió con todas sus fuerzas; cuáles fueron sus motivaciones y argumentos y cuáles sus contradicciones.

M. Bakunin nació el 8 de mayo de 1814 en la provincia de Twer, en el seno de una familia numerosa perteneciente a la nobleza rural. Nació, pues, bajo el signo de la Restauración (Metternich y la Santa Alianza).

En el trono de los zares se sentará Nicolás I, quien, en frase de Lamartine, tenía como objetivo de su vida lograr la «inmovilidad del mundo». La Rusia en la que nació Bakunin era la Rusia del despotismo, de la esclavitud y de la explotación del pueblo por la aristocracia y burocracia zaristas. Mal momento, pues, para quien, como Bakunin, nacía no bajo el signo de una estrella, sino bajo el de un cometa, como decía su amigo Herzen. Cuando Bakunin tenía once años, en 1825, un grupo ilustrado y liberal se rebeló contra el zar: eran los «Decembristas». Murieron víctimas de la represión brutal. Su insurrección quedaría como símbolo de la juventud revolucionaria. Pero, como dice Kaminsky:

---

8 DUCLOS, J. Bakounine et Marx. Ombre et lumière. Plon. Paris. 1974.

9 Ver Kaminsky. Op. cit. Una buena biografía es la reciente obra de Madeleine GRAWITZ, Michel Bakounin. Plon. Paris. 1990

«Los Decembristas no tienen sucesores. El pueblo por el que han muerto desconoce o no comprende su sacrificio. Entre la nobleza, su recuerdo sólo suscita vagos sentimientos de vergüenza, de incomodidad, de miedo; apenas se atreve uno a hablar de "esos desgraciados"». <sup>10</sup>

La familia de Bakunin, en la que también hubo víctimas y, sobre todo, simpatizantes de los rebeldes<sup>11</sup>, sin embargo, no parecía sentirse a disgusto bajo Nicolás I. Y en ningún caso podían imaginar que su hijo Miguel iba a seguir las huellas de aquellos «desgraciados».

El padre de Miguel, que se había doctorado en Filosofía en Italia, era un hombre de mentalidad liberal, que se haría notar en la educación de sus hijos, pero que, desde 1825, apenas si tuvo alguna manifestación en el ámbito político. De ahí que haya autores, como Joll, que lo consideren conservador.

El ambiente familiar estaba saturado de misticismo e iluminismo, realidad que marcaría profundamente el espíritu de Bakunin y que juzgo importante tenerlo en cuenta para comprender sus actitudes posteriores<sup>12</sup>.

El recuerdo de estos años idílicos y armoniosos alimentaría en Bakunin en más de una ocasión, como veremos, la necesidad de un oasis de paz y solidaridad para un nómada turbulento y

---

10 Ibid. p. 13.

11 Un primo de su madre fue ahorcado y otros cuatro condenados a Siberia. Bakunin escribirá páginas admirables sobre los Decembristas.

12 MAXIMOFF, G. P. Mijail Bakunin. Escritos de Filosofía Política. Alianza. Madrid. 1978. (2 vol.). P. 203.

forzado, como él, a luchar sin descanso contra las belicosas tribus del desierto de la historia, capitaneadas por el demonio del poder.

Tras la represión de los Decembristas y durante medio siglo, Rusia no se movería y el mayor imperio del mundo se inclinaba postrado ante la reacción autócrata. A lo más, algunos intelectuales pusieron en peligro sus vidas, al querer sembrar en ese barbecho de libertad un poco de semilla importada de la Europa liberal y revolucionaria. Bakunin entraría en contacto con ellos cuando, después de haber abandonado su carrera militar y haber declinado un puesto burocrático, llegó a Moscú en 1834. Seguiremos los pasos de Bakunin desde ese momento, dividiendo su vida en cuatro períodos, como lo hace Hepner<sup>13</sup>.

### **1.1. Período ruso. 1834–1842.**

Nicolás I, a quien, como dice Planty–Bonjour<sup>14</sup>, su preceptor no le vio nunca un libro entre las manos, se había propuesto convertir la realidad rusa en una «vida sin filosofía». La célebre policía secreta de la «Tercera Sección», creada con la finalidad de perseguir a filósofos y pensadores, no logró, como es lógico, erradicar la filosofía, pero sí la redujo a su mínima expresión y la

---

13 HEPNER, B. P. Bakounine et le Panslavisme Révolutionnaire. Marcel Rivière. Paris. 1950. Pp. 79 ss.

14 PLANTY–BONJOUR, G. Hegel et la pensée philosophique en Russie. Martinus Nijhoff. La Haya. 1974. Pp. 11 ss.



recluyó en los círculos y salones en que se reunían los intelectuales más díscolos, así como dificultó una tradición filosófica digna de este nombre.

En el momento en que Bakunin llegó a Moscú existían tres *círculos intelectuales* más importantes:

- *el de Stankevitch y sus amigos*, entre los que se encontraba Belinsky y, más tarde, el propio Bakunin; se basaban en la filosofía alemana, especialmente en Fichte, Schelling y Hegel;
- *el de Recan y los suyos*, entre los que se encontraba Hogares; se inspiraban en la tradición revolucionaria y el socialismo franceses, fundamentalmente en Saint-Simon;
- *el de los eslavófilos*, finalmente, que rechazaban la cultura occidental y deseaban hacer hegemónico en Rusia lo específicamente ruso, aunque también se inspiraban en Hegel y Schelling.

Bakunin se hizo amigo íntimo de Stankevitch (joven filósofo, muerto a los veintisiete años, que tuvo una enorme influencia en la cultura rusa de esta época) y de Belinsky (el crítico más célebre de la Rusia del XIX). En este círculo se tenía la convicción de que, bajo Nicolás I, era inútil esperar nada razonable en el plano político-social. Por eso se refugiaban en el mundo del pensamiento puro. Hasta, pensaban, resolver los problemas a un nivel teórico e interior para obtener la paz del alma.

Bakunin, tras leer la *Crítica de la Razón Pura*, por recomendación de Stankevitch, pasa a estudiar el *Camino hacia*

*una vida feliz*, de Fichte. Ricarda Huch dice que es el primer libro alemán que Bakunin estudió y que fue decisivo para toda su vida posterior<sup>15</sup>. Para el filósofo alemán, el mundo no es más que el reflejo del yo agente; el hombre puede, por tanto, elevarse sobre la naturaleza y hacerse así verdaderamente libre. A Bakunin le agradó especialmente la idea fichteana que justifica el sufrimiento como una condición necesaria para iluminar la vida con la luz de la conciencia, para purificar el alma de todo lo que es exterior y mundano, para aprender así la suprema felicidad. El libro de Fichte, inspirado en el evangelio de San Juan, subraya, como éste, la contraposición entre amor y ley, dando siempre la primacía al amor. Bakunin se identificó con esta actitud libre de toda ley y buscaría la trascendencia del yo, hasta identificarse con el absoluto en una renuncia y ofrenda totales<sup>16</sup>.

La importancia de Fichte en la obra de Bakunin fue decisiva. Aunque unos años más tarde, y como resultado de su contacto con la izquierda hegeliana, sufriera una crisis que le alejaría del idealismo, la ubicuidad de su rebelión y el carácter absoluto de su negación conservarán siempre los rasgos de la hipóstasis fichteana del yo. Fuerza, autodeterminación, independencia para avanzar hacia los objetivos propuestos, capacidad de abstracción y de distanciamiento de la realidad empírica, es lo que Bakunin admiraba en Fichte y es, en buena parte, lo que heredó de él.

También le cautivó el romanticismo alemán y de forma muy

---

15 HUCH, R. Michael Bakunin und die Anarchie. Ullstein Taschenbuch. Frankfurt. 1980. Pp. 57 ss.

16 HEPNER, B. P. op. cit., pp. 79 ss.

especial una obra que en adelante iba a citar a menudo: *El Fausto* de Goethe. La idea alemana de la libertad personal que encontraba en el joven Goethe y en Lutero, la rebelión de lo desconocido, de lo natural, de lo popular, de lo telúrico, de lo inédito, contra la dominación de lo racionalizado, legalizado o centralizado, le encantaba. Y, aunque el romanticismo alemán estuviera en la Reacción en el terreno político, su idea original e inspiradora no estaba menos en contra del Absolutismo de los Príncipes y del Gobierno de los burócratas, que de la esencia de las Constituciones modernas, del parlamentarismo y del constitucionalismo. Por eso, Bakunin compararía el fenómeno del romanticismo con el cristianismo original, y su manifestación histórica con el catolicismo ultramontano.

Este gusto por el romanticismo le acercó a *Schelling*, filósofo que dominaría el pensamiento ruso hasta la llegada de Hegel. Para Schelling, el sujeto y el objeto, el yo y la naturaleza se identifican para manifestarse en el genio creador del artista. El mundo se convierte así en una gran obra de arte, en la que Dios se crea a sí mismo.

Esta filosofía de la Identidad que elevaba la materia hasta el alma y que veía a ambas como manifestaciones de un gran principio unitario, captable con la ayuda de la contemplación intuitiva, y del que el arte era una expresión perfecta, cautivaba a Bakunin.

Por tanto, a mi juicio, es muy importante tener presente a Schelling para entender en parte el materialismo de Bakunin.

Como afirma A. Koyré, para los schellingianos rusos «Schelling

era, sobre todo, el filósofo que había puesto las bases de una metafísica nueva, abarcando a la vez el mundo de la naturaleza y el del espíritu. La *Naturphilosophie* les seducía por su carácter científico, por su realismo, por el hecho de que prometía un conocimiento *real* de la *verdadera realidad*. La metafísica realista y vitalista de los schellingianos devolvía al universo su unidad perdida y al hombre su lugar en el universo»<sup>17</sup>.

Hacia 1837, Bakunin comenzó a estudiar a *Hegel* con absoluta dedicación y apasionamiento. En su *Confesión* dirá, refiriéndose a este momento:

«Pero estudiaba las ciencias, especialmente la metafísica alemana, en la que me sumergí de forma exclusiva, casi hasta la locura; y noche y día no veía otra cosa que las categorías de Hegel»<sup>18</sup>.

Para esta fecha ya era manifiesto el clima de fervor hegeliano en los círculos intelectuales. Se leían y discutían sus obras directamente del alemán. La importancia de Hegel es clave para poder comprender la obra de Bakunin, como subrayaré reiteradamente. Suscribo totalmente el juicio de Planty–Bonjour, cuando afirma que: «El período hegeliano propiamente dicho será de corta duración: alrededor de tres años para Bakunin y Belinsky. Pero se caería en un error al concluir que la influencia de Hegel deja de sentirse después de la ruptura»<sup>19</sup>.

---

17 Citado por PLANTY–BONJOUR, G. op. cit., pp. 6–7

18 BAKUNIN, M. Confesión. Labor. Barcelona. 1976. P. 43.

19 PLANTY–BONJOUR, G. op. cit., p. 40

Toda la filosofía hegeliana está soldada en un sistema en el que cada objeto encuentra su lugar. Su gran descubrimiento es que la lógica no es un método formal de pensar, sino el principio de la vida.

Bakunin percibió con claridad que la novedad de la filosofía hegeliana estaba en haber logrado la síntesis entre el realismo de Aristóteles y el idealismo de Kant:

«El objeto de la filosofía no es ni el finito abstracto ni el infinito no–abstracto, sino el concreto que es la unidad inseparable del uno y del otro: la verdad real y la realidad verdadera»<sup>20</sup>.

Rompiendo con su período fichteano, declaró más tarde que la filosofía era menos un amor a la vida ideal que una comprensión especulativa de lo concreto y que un saber real de verdad. Sin embargo, todos los escritos de esta época (*Memorias* de 1837) en los que opone el hombre natural sometido a sus pasiones a la universalidad del género, hacen pensar más bien en la ascensión milagrosa del héroe platónico hacia lo divino que en la Enciclopedia hegeliana. En efecto, para Hegel, lo finito escapa y se niega para convertirse en otra cosa que sí mismo, pero precisamente así se realiza. Para Bakunin, lo finito es el mal, la mentira, la sombra. Él, que se creía fiel a Hegel, seguía más cercano al orfismo que a la verdadera filosofía especulativa. Y, si es verdad que, a medida en que estudiaba a Hegel, se iba acercando a él, sin embargo, no abandonó, al menos en ese período, su actitud órfica.

La célebre sentencia de Hegel sobre la convertibilidad entre lo real y lo racional era objeto de discusiones apasionadas en los círculos moscovitas mencionados. Pero a Hegel siempre se le interpretaba en la más pura tradición de la derecha conservadora. Bakunin, aunque en un principio no distinguió entre existencia verdadera y existencia empírica e interpretaba también a Hegel en la mencionada línea conservadora, parece que entendió bien este pasaje de Hegel, que tanta importancia iba a tener en toda su obra posterior. Así, refiriéndose al término hegeliano *Wirklichkeit* comentaba:

«Ordinariamente se llama real a todo ente, a cada ser finito, y así se comete un error. Sólo es real el ser en el que se encuentra la plenitud de la razón, de la idea, de la verdad, y todo lo demás no es más que apariencia (Schein) y mentira».<sup>21</sup>

Pero Bakunin, a pesar de que, como acabamos de ver, formula perfectamente el pensamiento de Hegel, sigue haciendo la apología de la «bella totalidad rusa», declarando que no hay mal ni azar en la historia, profesando que todo es el efecto de la voluntad divina. El mismo Bakunin nos recuerda esta época de su vida, como de un idealismo evasivo:

«Durante los treinta años de esclavitud silenciosa que soportamos bajo el cetro de hierro del emperador Nicolás, la ciencia, la metafísica, la poesía y la música de Alemania fueron nuestro refugio y nuestro único consuelo. Nos encerrábamos en este mundo mágico de los más bellos sueños humanos, y vivíamos en él mucho más que en la

espantosa realidad que nos rodeaba, y de la que, en conformidad con el precepto de nuestros grandes maestros alemanes, nos esforzábamos en hacer abstracción. Yo, que os escribo estas líneas, recuerdo todavía el tiempo en que, hegeliano fanático, creía llevar el absoluto en mi bolsillo, despreciando al mundo entero desde lo alto de esta pretendida verdad suprema»<sup>22</sup>.

En Moscú conoció Bakunin a dos amigos, que lo serían para toda la vida. Se trata de Alejandro Herzen y Nicolás Ogareff, dos jóvenes que volvían de cumplir una condena de destierro por sus ideas políticas. Ambos de origen noble, francófilos, tocados por el virus «socialista», no se encontraban a gusto en el clima idealista que dominaba en los cenáculos intelectuales de Moscú. Haciendo su propia autocrítica y la de la época que comento, confesaba Herzen:

«Una de las características de nuestro siglo es que conocemos *todo* y que *no hacemos nada*»<sup>23</sup>.

El *Rudin* de Turgueniev, de quien Bakunin llegó a ser «amigo íntimo», ilustra a la perfección este clima: el héroe, intelectualmente lleno de buenas intenciones, está declarando continuamente que hay que actuar, pero él no hace nada.

Herzen despertó el instinto revolucionario de Bakunin y le alertó ante los peligros de un idealismo conformista y reaccionario. Bakunin sintió que la fórmula de la racionalidad de lo real resultaba excesivamente estrecha y cínica en el contexto

---

22 Archives V, p. 114

23 PLANTY-BONJOUR, G. Op. Cit., p. 5.

de una realidad tan oscura y reaccionaria como la rusa, y partió para Alemania. Tenía veintiséis años.

Como comenta Hepner, a pesar de todo, Bakunin seguiría siendo fiel a algo fundamental en el pensamiento hegeliano:

«Si el "reconocimiento" (Anerkennung) exige, según Hegel, saber poner en riesgo su vida, no se puede decir que el revolucionario Bakunin haya sido infiel, al menos en este aspecto del hegelianismo»<sup>24</sup>.

La Alemania de 1840 estaba en plena transformación. Un naciente proletariado, una burguesía que luchaba por los principios liberales y, sobre todo, un Estado prusiano que, con Federico Guillermo a la cabeza, proclamaba, sin cesar, su liberalismo y su espíritu revolucionario, era el caldo de cultivo propio para una juventud hegeliana que haría bascular todo el sistema del maestro. Bakunin se metió de lleno en este ambiente de efervescencia teórica y política. También él descubrió un Hegel totalmente distinto. ¿Fue a raíz de una nueva lectura de la *Fenomenología del Espíritu*, como comenta Koyré?<sup>25</sup>. Según Hepner, fue el encuentro con A. Ruge en un viaje desde Dresde, el que atrajo a Bakunin hacia la izquierda hegeliana. También influyó de forma decisiva, como confiesa el mismo Bakunin, la lectura del libro de Lammenais *La politique a l'usage du peuple*, que fue para él una revelación.

En adelante, los problemas sociales y políticos pasaron a ser

---

24 HEPNER, B. P. op. cit., p. 71.

25 KOYRE, A. Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. París. 1950. Pp. 144–145



su centro de interés. Para completar su formación, recorrió los artículos del *Hallische Jahrbücher* y, tras la prohibición de éste, los de *Deutsche Jahrbücher*, que dirigía el mismo Ruge y en el que colaboraron Bauer, Stirner y otros.

Se puede decir que Bakunin había pasado del período de la reconciliación con la realidad a la rebelión contra la misma; de la filosofía especulativa a la acción política, bajo la influencia de los hegelianos de izquierda.

Bakunin estaba en plena crisis y comenzó su larga y decisiva batalla contra la abstracción y la metafísica y por la afirmación de la vida que, como veremos, es lo nuclear de su etapa anarquista.

Una vida que ya había dejado de ser «feliz», pero que empezaba a ser «humana»:

«Cuando decimos que la vida es bella y divina, entendemos por eso que está llena de contradicciones; y cuando hablamos de esas contradicciones, no es una palabra vacía. No hablamos de las contradicciones que sólo son puras sombras, sino de contradicciones reales, sangrantes»<sup>26</sup>.

En medio de estas contradicciones sangrantes se sitúa el Bakunin revolucionario.

## 1.2. El revolucionario

El segundo período, que va desde el año 1842 al 1849, es el de los años de amistad con los radicales alemanes, el de la agitación revolucionaria, el de las consecutivas expulsiones de diferentes países, el de la participación entusiasta en la revolución de febrero de 1848 en París, el de la pasión por la causa eslava, el de la participación en las revoluciones de 1848 de Praga y de mayo de 1849 en Dresde, el de su arresto, el de la doble condena a la pena capital por los alemanes y austriacos, el de la extradición a los gendarmes de Nicolás I.

Quiero subrayar en este período algunos hitos que juzgo son relevantes para comprender el pensamiento de Bakunin.

Llevado por su interés cada vez mayor por las cuestiones sociales, se dedicó a la lectura de la literatura social y política de época. Le fascinó, sobre todo, el libro de Lorenz Stein, *Die Sozialisten in Frankreich*, del que dice en su *Confesión*:

«Este libro me reveló un nuevo universo en el que me precipité con todo el ardor y todo el fuego de un hombre que está muriendo de sed. Creí asistir al anuncio de una nueva gracia divina, tener la revelación de una nueva religión de la dignidad, de la elevación, de la felicidad, de la liberación de todo el género humano; me puse a *leer las obras de los demócratas y de los socialistas franceses y leí ávidamente todo lo que pude conseguir en Dresde. Al*

*conocer poco tiempo después a Arnold Ruge, que editaba entonces la revista Die Deutschen Jahrbücher, revista que evolucionaba también en esa época de la literatura hacia la política, escribí para él un artículo filosófico y revolucionario titulado Die Parteien in Deutschland, que firmé con el seudónimo de Jules Elyzard»<sup>27</sup>.*

La importancia de este artículo no está, como comenta Planty-Bonjour, en la novedad de lo que dice sobre el hegelianismo como filosofía de la praxis, ya que otros, como Bauer y el mismo Ruge, también lo decían, sino que está en su intrépida lógica para sacar conclusiones de la nueva interpretación de Hegel.

Bakunin ha aprendido de Hegel que en la oposición, en la contradicción, el lado negativo, el que pone la dialéctica en movimiento, es más fundamental que el lado positivo; que la significación total y la fuerza irresistible del negativo es destruir el positivo.

Incluso afirmaría que, finalmente, el principio positivo no es nada o, más bien, no tiene valor más que en la medida en que él mismo es negativo. Extraordinaria mistificación lógica que anuncia el anarquismo de Bakunin. La negación es una relación negativa que no existe más que en la medida en que niega algo. El principio de lo positivo lleva en sí el principio de su propia destrucción, porque en sí el positivo no es más que «reposo absoluto». En la medida en que es algo, en que contiene una cierta actividad, es decir, la exclusión de su contrario, el principio negativo, es negatividad. Lo positivo en Bakunin es, pues, más

aniquilado y abolido que subsumido o superado. No hay verdadera *Aufhebung* (negación–superación) hegeliana.

A nivel político, su análisis, desde las categorías hegelianas de oposición y contradicción, le lleva a identificar la tesis con el partido conservador–reaccionario: que es la afirmación intransigente del positivo con la exclusión del negativo, al que se opone con todas sus fuerzas y al que ve como inconciliable con sus tesis. La antítesis es el partido revolucionario, que busca la destrucción del partido conservador sin conciliación posible, pues la verdad de éste está en su oposición a la revolución; en sí es quietud absoluta, positivo solamente frente al negativo, la absoluta inquietud. El partido conservador–conciliador cree poder aplicar la reconciliación, porque admite la existencia y la legitimidad de la contradicción. Pero la evidencia muestra que el reformismo no tiene sentido. La oposición no es equilibrio, sincretismo, sino un prevalecer del negativo.

Bakunin se definió por una revolución sin condiciones, por un radicalismo intransigente, que calificaría, a partir de ese momento, todas sus tomas de posición frente al cambio socio–político.

«Confiemos, pues, en el espíritu eterno, que no destruye y aniquila más que porque él es la fuente insondable y eternamente creadora de toda la vida. El placer de la destrucción es, al mismo tiempo, un placer creador»<sup>28</sup>.

Radicalismo básico que lo veremos manifestarse de diversas formas. Hasta ahora se había manifestado como huida fichteana

de la realidad, en un primer momento; como reconciliación total con la realidad, después, y, finalmente, como divinización de la antítesis, de la insurrección destructora y disolvente.

Bakunin está, pues, aquí muy lejos de Hegel, ya que toda la obra del maestro alemán es una crítica de esta afirmación inmediateista e indeterminada de la libertad. La hipóstasis bakuniana de la negatividad, que le llevaría a radicalizarse en la apología de la destrucción de las mediaciones institucionales o de las realidades absolutas, como Dios, el Estado, las Instituciones, para afirmar una pretendida libertad, hizo de Bakunin, más que un hegeliano, un «monstruo de la dialéctica», como lo calificó Proudhon.

En Suiza, donde se refugió junto con el mismo Ruge, tras la supresión de los *Jahrbücher*, motivada en parte por el artículo de Bakunin, conoció a Weitling por mediación de Herwegh. *Weitling* fue el primer comunista alemán. Bakunin quedó profundamente impresionado de él. Carr comenta del encuentro:

«Tras el contacto con Weitling, (1843), y tras leer su libro *Garantías de la armonía y de la libertad*, le decía a Ruge que Weitling pensaba como un "verdadero proletario" y le transcribía un párrafo que le llamó poderosamente la atención: "La sociedad perfecta carece de gobierno; sólo posee una administración. En ésta no existen leyes; sólo rigen las obligaciones. No existen en su seno los castigos; sólo se emplean medios de corrección"»<sup>29</sup>.

Anthony Masters subraya la decisiva influencia de Weitling sobre Bakunin en tres áreas clave: fijando la atención de Bakunin en el mundo trabajador y en el proletariado; orientándole con su utopismo hacia el anarquismo (también Carr comenta que Bakunin veía ya en él el embrión del credo anarquista); finalmente, le hizo caer en la cuenta de la importancia de los grupos *déclassés* de la sociedad para la conspiración revolucionaria. A pesar de todo, Bakunin escribió una serie de artículos en el *Schweizerische Republicane* en los que, tras afirmar que no era comunista, declaraba que no le gustaría vivir en una sociedad concebida según las teorías de Weitling, ya que ésta no sería una comunidad de hombres libres, sino un rebaño de animales viviendo bajo la coacción<sup>30</sup>.

Bakunin fue a París en 1844. Allí entró en contacto con muchas personalidades célebres, entre otros, Marx y Engels, así como numerosos franceses famosos que le presentaron a sus amigos polacos del exilio, con los que Bakunin luchó en contra del mismo zar<sup>31</sup>. Se hizo amigo íntimo de *Proudhon*, quien en aquellos momentos publicó su *Filosofía de la Miseria*. Ambos, durante noches enteras, discutían sobre filosofía, en especial sobre Hegel y, casi con toda seguridad también, sobre Feuerbach. En opinión de Masters, Bakunin habría introducido a Proudhon en Hegel. La impresión que le produjo Proudhon fue muy viva; muchos años más tarde lo describiría así, oponiéndole a Marx:

«Proudhon había comprendido y sentido la libertad

---

30 MASTERS. A. Bakunin. *The Father of Anarchism*. Sigdwick–Jackson. London. 1974. Pp. 68-69.

31 KAMINSKY. H. E. op. cit., pp. 76 ss.

mucho mejor que él. Proudhon, cuando no hacía doctrina, ni metafísica, tenía el verdadero instinto revolucionario... Es muy posible que Marx pueda elevarse teóricamente a un sistema todavía más racional de la libertad que Proudhon, pero le falta el instinto de Proudhon»<sup>32</sup>.

Como dice Nettlau, durante estos años (1844–1847), Bakunin no estaba alineado con ninguno de los grupos socialistas (fourieristas, cabetistas, marxistas), por considerarlos sectarios y no encontrar en ellos plasmada su propia concepción del socialismo. No cabe duda de que la influencia de Proudhon debió ser decisiva en este sentido. Su irreductible oposición al comunismo, su lucha contra el centralismo estatalista, su oposición al positivismo y al capitalismo, su anarquismo y federalismo, son posturas claves de Bakunin, que no se podrían explicar seguramente si no fuera por la influencia de Proudhon. Refiriéndose Bakunin a los años cuarenta, dice lo siguiente:

«Esta fue la época de la primera aparición de los libros y de las ideas de Proudhon, que contenían en germen –pido perdón por ello a M. Louis Blanc, su rival demasiado débil, así como a M. Marx, su envidioso antagonista– toda la Revolución social, incluida sobre todo la Comuna socialista, destructora del Estado. Pero quedaron ignorados por la mayoría de los lectores... Hubo, contra Proudhon, por parte de los representantes oficiales del republicanismo, como una conspiración de silencio»<sup>33</sup>.

Bien es verdad que el Proudhon de estos años que

---

32 Ibid. p. 77

33 Archives VII, pp. 323 ss.

precedieron a la Revolución de 1848, no es todavía el Proudhon de la dialéctica polarizada entre Estado y Sociedad económica (1848–1852), ni el Proudhon radicalmente antiestatista, pero recordemos que Bakunin aún es un revolucionario sin filiación precisa (época paneslavista) y que volverá a encontrar a Proudhon en 1864, después del largo cautiverio. En cualquier caso, y a pesar de las no pocas críticas que Bakunin hizo a la incoherencia de su maestro<sup>34</sup>, se sintió continuador de la obra de Proudhon y así lo dijo explícitamente.

También el encuentro de *Feuerbach*, del que hablaremos más adelante, dejaría una gran impronta en Bakunin. Su antropologismo, la crítica del fenómeno creyente, de la religión, que durante el siglo XIX fue el modelo y fundamento de las otras críticas, hallaron un renovado eco en la obra de Bakunin.

Señalo también aquí el encuentro con la filosofía positiva de *Comte* de la que también daremos razón más adelante; el encuentro con *Max Stirner*, quien veía en Bakunin una personificación de sus teorías libertarias, «*la cólera rebelde de Stirner*», como diría Engels.

A finales de 1847, nadie preveía la inminente presencia de la Revolución y Bakunin, solicitado por los polacos de París, con motivo de la conmemoración de la revolución polaca de 1831, pronunció un discurso en el que presentó su programa revolucionario en favor de la causa eslava.

Más tarde, en otoño de 1848, resumió su pensamiento a este respecto en su famoso *Llamamiento a los eslavos*. Tras el

---

34 Ver Archives II, p. 199; V, pp. 3. 490, nota 3; VII, p. 499



discurso de París, tuvo que refugiarse en Bélgica donde le sorprendió la revolución.

La revolución de febrero de 1848 intentó llevar a cabo la labor de la revolución de 1789, interrumpida por la Restauración. Salió de las entrañas de París y se extendió en unos pocos días a Milán, Venecia, Viena, Berlín, etc. Bakunin volvió desde Bruselas a París en un azaroso viaje y vivió unas semanas febriles de entusiasmo revolucionario entre los milicianos y en las barricadas. Fueron semanas que quedarían grabadas en su memoria como «esa *fiesta sin comienzo ni fin*», que era preciso instaurar como norma de convivencia y que influiría en el imaginario de Bakunin a la hora de formular su paradigma revolucionario.

Al gobierno francés, que había reemplazado a Luis Felipe, le molestaba la intransigencia revolucionaria de Bakunin y se congratuló de poder liberarse de él, ayudándole financieramente a marchar a Polonia para una misión ficticia. Todos los demócratas estaban de acuerdo en constatar que Rusia representaba el gran arsenal de la contrarrevolución y los más avanzados pensaban que la Europa regenerada debería hacerle la guerra. Bakunin planeó apoyarse en los polacos para lograr tal objetivo, pero ni siquiera llegaría a ese país. A medida en que iba atravesando Alemania se iba extendiendo la leyenda de sus conspiraciones e intrépida crueldad. Combatió en Praga, donde había participado en el Congreso eslavo, y en Berlín. Sus contactos con la emigración polaca, principalmente aristocrática y llena de simpatía por la democracia, aunque incapaz de asumir la posición procampesina y anticlerical de Bakunin, inspiraron sospechas. Se le acusó de ser un agente provocador ruso:

acusación hábilmente urdida por la policía zarista y que circuló en los medios revolucionarios (¿con el apoyo de Marx?). Amenazado de extradición, se instaló en Anhalt donde comenzaría la redacción de *L'Appel aux slaves par un patriote russe*, reclamando ya la revolución social y no sólo la política, si bien aquélla es una consecuencia necesaria de ésta. Afirmó además el abandono de cualquier alianza con la burguesía y el papel revolucionario del campesinado, enfrentándose a Marx.

Bakunin marchó a Dresde donde, junto a Wagner, resistió a las tropas prusianas encargadas de «restablecer el orden». Al caer la ciudad en sus manos, Bakunin huyó, pero en Chemnitz sería capturado y entregado a la policía. Condenado a muerte por las autoridades sajonas, fue enviado a Austria para otro proceso, en el que igualmente fue condenado a muerte en 1850. Le fue conmutada la pena por la de trabajos forzados a perpetuidad y, al final, le llegó la extradición a Rusia.

En la fortaleza Pedro y Pablo se terminaba la experiencia «burguesa» liberal–demócrata de Bakunin.

### **1.3. El prisionero**

Es el período de los años 50. Bakunin había vuelto a su tierra, abandonada hacía once años, y volvió para morir como los Decembristas o para pudrirse en la prisión. No se le sometió a

ningún proceso. Completamente aislado en una celda minúscula, apenas si se alimentaba.

El único lujo que se le permitía en este sepulcro era el de escribir su famosa *Confesión*. Es éste un documento que, al margen de la polémica sobre la intención de Bakunin al escribirlo, que sigue aún en pie, tiene el gran interés de mostrar cómo el «hegeliano» y revolucionario Bakunin seguía siendo eslavo con las particularidades psicológicas propias de un ruso.

Bakunin sintió la desesperación y la soledad o, mejor dicho, la desesperación de la soledad, ya que él, nacido en y para la comunión solidaria, se vio condenado al anacoretismo forzado, es decir, a la muerte lenta del cuerpo y del espíritu<sup>35</sup>. Fue tal su desesperación que llegó a plantearse, en varias ocasiones, el tema del suicidio y su familia llegó a temerse lo peor:

«Espero que comprendáis cómo un hombre que solamente conserva ya su dignidad debe preferir una muerte terrible a esta lentísima e ignominiosa agonía...»<sup>36</sup>

Quiero subrayar aquí el tema de la soledad que Bakunin rechaza de forma tan radical e instintiva, porque es tratado por él con reiteración y porque es decisiva su importancia para entender su obra posterior. Ya en San Petersburgo, cuando estaba de cadete, se expresaba así:

«Estoy aquí completamente solo. El eterno silencio, la eterna tristeza, la eterna nostalgia son los compañeros de

---

35 Confesión. Pp. 23–24. 34

36 Ibid. p. 24

mi soledad... He descubierto por la experiencia que la perfecta soledad, predicada tan elocuentemente por el filósofo de Ginebra, es el más idiota de los sofismas. El hombre está hecho para la sociedad. Un círculo de relaciones y de amigos que le comprendan y que compartan sus alegrías y sus cuidados indispensables para él. La soledad voluntaria es casi idéntica al egoísmo, y el egoísta ¿puede ser feliz?»<sup>37</sup>.

Pasados unos años, y gracias a la infatigable constancia de su familia que buscaba salvar a su Miguel, un ligero suavizamiento del reglamento le permitió escribir a su hermana Tatiana<sup>38</sup> una carta en la que Bakunin subrayaba sorprendentemente que sus ideas y esperanzas no habían variado nada:

«La cárcel ha sido buena para mí. Me ha dado tiempo libre y el hábito de reflexión y, por decirlo así, ha consolidado mi espíritu. Pero no ha cambiado ninguno de mis viejos sentimientos. Por el contrario, los ha hecho más ardientes, más absolutos que antes y, en lo sucesivo, todo lo que quede de mi vida podrá resumirse en una sola palabra: libertad»<sup>39</sup>.

Después de ocho años que habían convertido a Bakunin en un viejo obeso y desdentado, en 1857, la imprevista, aunque anhelada, gracia del zar, le envió al exilio a Siberia. Allí vivió Bakunin un período de tranquilidad. Se casó con Antonia, hija de

---

37 Kaminsky, H. E. Op. cit., p. 25.

38 Esta es la hermana con la que Bakunin tuvo una relación afectivamente dudosa. Es sabido que los temas afectivo y sexual son unos de los puntos débiles de la personalidad de Bakunin.

39 WOODCOCK, G. op. cit., p. 147

un exiliado polaco. En 1861 se escapó y, a través de Japón y Estados Unidos, llegó a Londres junto a Herzen y Ogareff.

Woodcock afirma que «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. Había vivido en un estado mental de animación suspendida, inmune a las desilusiones que los hombres libres habían sufrido en los años que mediaban»<sup>40</sup>. De hecho, así lo reflejará su vida posterior.

Bakunin no sólo sobrevivió a la prisión, sino que salió vivo, poseído por el diablo de la revuelta, animado por la pasión revolucionaria.

#### **1. 4. El período hasta su muerte en 1876. El anarquista**

Es éste un período lleno de aventuras revolucionarias, entre las que sobresalen su participación en la Comuna de Lyon, su propaganda y «acción espontánea», sobre todo en los países latinos, su lucha contra Marx y Mazzini, su febril dedicación a la organización anarquista. Es para nosotros el período de mayor interés y en él centraremos nuestro trabajo.

Bakunin no creyó ya en el liberalismo, en la democracia burguesa. El es quizás el único entre los exiliados rusos que fue

---

40 Ibid., pp. 148–49.

capaz de comprender el movimiento «Tierra y Libertad». Creyó en las movilizaciones polacas de 1863 que deberían ayudar al levantamiento de los campesinos rusos e hizo gestiones ante la opinión pública sueca para lograr su apoyo. Sus discursos y artículos le hicieron célebre, pero se volvió sin poder conseguir el apoyo solicitado.

Sus diferencias con Herzen y Ogareff se hicieron cada vez más profundas y casi definitivas. He aquí cómo lo vio Herzen en ese momento:

«Bakunin tenía en perspectiva un fin demasiado lejano, tomando el segundo mes de la gestación por el noveno. Se dejó arrastrar, no viendo las cosas más que como él mismo las hubiera deseado, sin preocuparse de los obstáculos esenciales. Quería creer, y creía, en efecto, que, sobre el Volga, el Don y en toda Ucrania, el pueblo se levantaría como un solo hombre... Avanzaba con las botas de siete leguas a través de montes y mares, a través de años y generaciones. Y, más allá de la insurrección de Varsovia, entreveía su *bella federación eslava*, de la que los polacos no hablaban, sin embargo, más que con horror y repugnancia»<sup>41</sup>.

Tras una mala experiencia de la causa polaca y de las huidizas organizaciones secretas rusas, se retiraría por completo de los movimientos nacionalistas eslavos y, al ver que ni en Londres ni en París había aliciente para él, se dirigió a Italia.

Antes de partir, se encontró en Londres con Marx, quien le

---

41 KAMINSKY, H. E. op. cit., p. 198.

pidió su adhesión a la Primera Internacional. Bakunin no aceptó y entre ellos se abrió una lucha sin tregua. En París vería a Proudhon, unas semanas antes de su muerte.

Si la partida de Bakunin de Moscú en 1840 significó su transformación de rebelde instintivo en revolucionario consciente, la experiencia de 1863 significaría otro cambio radical: el revolucionario demócrata se convirtió en anarquista.

Bakunin no era un teórico de profesión y la mayor parte de sus ideas, como hemos podido ver, tenían ya sus precursores destacados. Pero, cuando Bakunin se hizo anarquista, no fue porque abrazara teorías de otros. Adaptó un programa a su temperamento y, al mismo tiempo, creó un movimiento al que transmitió este temperamento y este programa. Antes de él, el anarquismo era una filosofía o, a lo más, una tendencia política que correspondía a un instinto vago y oscuro. En lo sucesivo, el anarquismo tendría unas señas de identidad propias en el proceso revolucionario. La aportación de Bakunin a las teorías sociales es original: la revolución debe llevar a la anarquía y la anarquía debe ser revolucionaria. Su idea del anarquismo se resume en la sola palabra de «libertad». Más adelante veremos con detención qué quiere decir esto.

Su programa anarquista era, pues, al mismo tiempo, el programa de una organización. Así nació en Italia, en 1865, *La Fraternidad Internacional*:

«Esta sociedad tiene como objetivo la victoria del principio de la revolución sobre la tierra, es decir, la disolución radical de todas las organizaciones e instituciones actualmente

existentes, religiosas, políticas, económicas o sociales, y la transformación de la sociedad, en primer lugar europea y más tarde universal, sobre la base de la libertad, la razón, la justicia y el trabajo»<sup>42</sup>.

Bakunin quiso salir al paso de los dos grandes obstáculos para la revolución, que continuó viendo en Italia: el nacionalismo estatalista, de un lado, y la nefasta influencia religiosa y burguesa o pseudosocialista (Mazzini) sobre la juventud, del otro.

De hecho, *La Fraternidad* serviría de «partera socialista» para mazzinianos como Fanelli, Tucci, Friscia y otros. La labor de Bakunin en Italia iba a ser decisiva.

Con el programa de *La Fraternidad Internacional*, del que forma parte fundamental *El Catecismo Revolucionario*, nació el anarquismo revolucionario. Comenta Kaminsky al respecto:

«Al lanzar las directrices de la anarquía, Bakunin presenta un "pendant" al *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, al que es inferior en cuanto a argumentación científica, pero al que iguala por el ardor de su entusiasmo revolucionario. Este programa es en su totalidad obra de Bakunin y es, a la vez, la profesión de fe y el fundamento espiritual de todo movimiento anarquista»<sup>43</sup>.

En sus obras posteriores Bakunin apenas añadiría nada

---

42 Ibid., p. 211.

43 Ibid., pp. 214–214. Este catecismo no tiene nada que ver con el Catecismo de Nechaeff de 1869.



esencial. Sin embargo, su evolución debía madurar aún, ya que siguió creyendo todavía que la revolución social podía hacerse con la alianza, e incluso bajo la dirección, del sector progresista y bienintencionado de la burguesía. Pronto daría un paso más y se separaría de ésta para volcarse únicamente hacia el proletariado. Este paso lo dio con ocasión del *Congreso demócrata e Internacional de la Liga por la Paz y la Libertad* que se reunió en Ginebra en 1867 y en el que, a pesar del éxito personal de Bakunin, su desacuerdo con la mayoría del Congreso fue manifiesto; y, sobre todo, en el Congreso de Berna (1868) del que Bakunin se retiró con la mayoría de los anarquistas e internacionalistas.

Una de sus principales obras teóricas, *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo* fue el fruto de sus discursos y apuntes en estos Congresos.

Marchó a Suiza y, después de conocer a Guillaume, que sería su amigo más fiel a lo largo de toda su vida, se estableció en el Jura. Fundó la *Alianza Internacional* y se adhirió a la *Internacional (AIT)*<sup>44</sup>. Es conocida la buena acogida que Bakunin tuvo entre los relojeros de la región del Jura, donde hizo su propaganda. Gracias a Fanelli sus ideas se difundieron en regiones industriales, como Cataluña. La maduración de la ideología anarquista implicaba un distanciamiento progresivo, cada vez más profundo, de Marx. Las primeras controversias nacieron en el seno de la Internacional y las dos interpretaciones revolucionarias, la autoritaria de Marx y la anarquista de Bakunin, chocaron violentamente.

---

44 Archives I, 1.º. XXIV ss; I, 2. XXXIV ss.

El año 1869 fue un año aciago para Bakunin. Fue el año de la amistad con Nechaeff, que tantos problemas le originó. Sin embargo, es un momento de gran interés para el estudio de la psicología de Bakunin. Por otro lado, también sería la ocasión para que Bakunin matizara su pensamiento y produjera folletos de la altura del que titula *Los Osos de Berna y el Oso de San Petersburgo*, que escribió intentando movilizar a los suizos contra la extradición de Nechaeff. Es una de sus obras más brillantes, sobre todo en lo que toca al tema del poder.

En 1870 estalló la guerra franco-prusiana. Los dos jefes de la Internacional tomaron posiciones enfrentadas ante la contienda. Marx se declaró pro-prusiano. Bakunin, que no hacía distinción alguna entre la Francia bonapartista y la Alemania de Bismarck, estaba persuadido de que el militarismo prusiano era mucho más peligroso para la causa de la humanidad. Todo lo que él detestaba: la ideología del Estado, el centralismo, el burocratismo, lo encontraba encarnado en Prusia, que se enorgullecía de todo ello, como de grandes virtudes y que deseaba imponerlo a toda Alemania primero y al mundo entero después. Francia, por el contrario, tenía una tradición histórica de haber sido civilizadora de la humanidad. El peligro estaba en el imperio de Napoleón. Por eso, había que derrocar al bonapartismo y transformar la guerra nacional en guerra revolucionaria<sup>45</sup>. Bakunin desarrolló este programa en sus *Cartas a un Francés* (1870), que partían del principio de que el socialismo sería vencido por mucho tiempo en Europa, si la revolución social no estallaba en ese momento en Francia.

---

45 Idea siempre presente en la obra de Bakunin y que, más adelante, se convertiría en consigna de la revolución rusa.

Proponía, pues, al mismo tiempo la revolución y la guerra.

En 1871, vuelta a la acción. Era el año de la Comuna de Lyon, en la que los anarquistas eran relativamente numerosos. Aunque habiendo fracasado a causa, según Bakunin, de la inhibición de los campesinos, él sentía el triunfo de la Comuna de París, en la que, aunque no participó personalmente, puso todo su esfuerzo, favoreciendo las insurrecciones locales. Pero él veía la Comuna como hija de su espíritu.

Fruto de su reflexión sobre los acontecimientos de 1871 es su libro *El Imperio Knouto-germánico y la Revolución Social* (1871). Una vez más, profesaba en ese momento su convicción de que sólo una victoria del pueblo francés podía salvar al mundo de una larga dominación de la Reacción representada por Alemania y Rusia. Era preciso hacer la revolución social y política al mismo tiempo, pero la burguesía y las medidas contrarrevolucionarias del gobierno provisional imposibilitaron dicha revolución.

Sus reflexiones sobre la nueva Alemania tienen el valor de una profecía. Bakunin polemizaba con Marx que, como hemos dicho, defendía a Alemania y echaba la culpa a Rusia. Marx, decía Bakunin, no debía buscar los gérmenes del despotismo prusiano en Rusia, sino que, por el contrario, debía descubrirlos en la historia de Alemania, que fue la que los exportó a Rusia.

Bakunin sentía una verdadera germanofobia que no tiene escrúpulos en declarar continuamente. Decía que los alemanes eran una raza predestinada a «realizar el ideal de la servidumbre voluntaria». «Los otros pueblos pueden ser esclavos, pero los alemanes son siempre lacayos». «El servilismo alemán se ha

convertido en un sistema, en una ciencia, en una enfermedad incurable»<sup>46</sup>.

Otro enemigo reconocido de Bakunin fue Mazzini, quien, al atacar a la Internacional y a su militarismo, así como a la Comuna, provocó numerosos escritos, y de gran interés para conocer el pensamiento de Bakunin. *La Respuesta de un Internacional a Mazzini, La Internacional y Mazzini, La Circular a mis amigos de Italia*, son algunos de estos textos más conocidos.

Apenas terminada la confrontación con Marx, y mientras continuaba con la diatriba contra Mazzini, participó en las tentativas de levantamiento en Italia. El fracaso de la tentativa de Bolonia, que le obligó a afeitarse la barba para poder huir disfrazado de sacerdote anciano, pesaría sobre un hombre probado por tantas luchas y experiencias. Se retiró a Suiza, donde vivió miserablemente, pero donde aún publicó una obra importante: *Estatismo y Anarquía*, que impresionó a Marx, quien la estudió cuidadosamente.

En esta obra se refleja un pensamiento mucho más maduro, matizado y sereno, que el pensamiento de Bakunin del que nos hablan normalmente los estereotipos. Bakunin demuestra que no sólo es un luchador, sino que es además un pensador de talla. Como escribe F. Venturi:

«En *Estatismo y Anarquía*, la obra de Bakunin que mayor influencia tuvo en Rusia, Bakunin expone su visión de una Europa dominada por Alemania, pero que habría encontrado en sus límites (desde España hasta Rusia) las

---

46 Archives VII, XXXIX ss.

fuerzas capaces para levantarse contra ella y para destruir, en su mismo suelo, las concepciones opresoras y estatistas. De todos los revolucionarios, fue Bakunin quien tuvo la intuición más clara de lo que significaba la victoria de Bismarck para los movimientos e ideas surgidos del 48 y para todas las fuerzas de liberación desencadenadas entonces en Europa. Tocó a arrebató y creó una fuerza de protesta violenta para intentar galvanizar las energías aparentemente intactas, las fuerzas del socialismo campesino en España, en Italia meridional, en Hungría y en Rusia. Pero en 1874, acabará por convencerse de que Europa entró en un período de resignación y de lenta evolución. Y viejo y fatigado, abandonará la lucha, no sin antes haber sembrado en Rusia algunos gérmenes de protesta llenos de vigor contra la *Realpolitik*»<sup>47</sup>.

El adiós de Bakunin es la expresión de un proverbio chino que a él mismo le gustaba citar: «Cuando ya has repicado las campanas, baja del campanario». Bakunin estaba demasiado fatigado y enfermo. Su renuncia como miembro de la Federación Jurásica y de la AIT iba acompañada de una *Carta a los compañeros de la Federación Jurásica*, que es el testamento espiritual del Maestro Bakunin y que guarda un paralelismo sorprendente con el discurso de despedida de Jesús, según el evangelio de Juan. Cito aquí sus párrafos finales:

«Pero, antes de partir, permitidme agregar estas breves

---

47 Citado por A. LEHNING, en Archives III, 30. Ver asimismo el comentario crítico de Marx de G. RIBEILL «Marx, crítico de Estatismo y Anarquía», en Marx–Bakunin. Socialismo autoritario, socialismo libertario. Madrágora. Barcelona. 1978. Pp. 416 ss.

palabras. La batalla que tendréis que sostener será terrible. Pero no os permitáis el desaliento y sabed, a pesar de los inmensos recursos materiales de vuestros adversarios, vuestro triunfo definitivo quedará asegurado, si cumplís fielmente estas dos condiciones: sostened firmemente el gran principio universal de la libertad popular sin el cual son falsas la igualdad y la solidaridad. Organizad aún más fuertemente la solidaridad militante y práctica de los trabajadores de todos los oficios en todos los países; y recordad que, por más infinitamente débiles que podáis ser como individuos en localidades o países aislados, constituiréis una fuerza inmensa e irresistible cuando estéis organizados y unidos en la colectividad universal. Adiós.

Vuestro hermano, M. Bakunin»<sup>48</sup>.

Bakunin murió en Berna el 1 de junio de 1876. Sus últimas palabras fueron, según el testimonio de Mme. Reichel, las siguientes: «No necesito nada, he acabado bien mi trabajo»<sup>49</sup>.

---

48 Archives V, pp. 233–235.

49 KAMINSKY, H. E. op. cit., p. 346.

## II. EL MATERIALISMO EN LA OBRA DE BAKUNIN

### 2.1. Afirmación polémica de Bakunin

Si hay un *leit-motiv* en la obra de Bakunin, éste es su afán por superar el «vampirismo metafísico», que tan nefastas consecuencias acarrea para la causa de la humanidad. El «horror a lo abstracto», al «trascendentalismo», a todo aquello que suponga una evasión o, peor aún, una negación de la realidad material, es una de las características básicas del materialismo de Bakunin. Esto hace de él un autor no sólo moderno, sino también de actualidad, ya que esta característica en él señalada es «una de las tendencias dominantes del materialismo actual»<sup>50</sup>.

Como tendré ocasión de mostrar, es claro, por explícito, que el materialismo de Bakunin tiene esta vocación antimetafísica. Lo que no es tan claro es en qué consiste positivamente dicho materialismo. ¿Bakunin es materialista, filosóficamente

---

50 J. FERRATER MORA. Diccionario de Filosofía, III. Alianza. Madrid. 1982. P. 2.146.

hablando? ¿Tiene su materialismo un carácter antológico? Su concepción de la materia, de la naturaleza, de lo real, del hombre, ¿nos remite a un monismo materialista, que excluye toda dimensión específicamente histórica y antropológica? ¿Cómo se sitúa Bakunin frente al materialismo mecanicista, metafísico y contemplativo del siglo XVIII, y cómo ante el materialismo antropológico y naturalista de Feuerbach, o ante el materialismo histórico y dialéctico?... Estas y otras preguntas son, a mi entender, pertinentes en este momento.

De entrada, diré que, si es fácil encontrar en la obra de Bakunin abundante material que acredite su carácter materialista, no lo es tanto el encontrar un materialismo expuesto de forma sistemática y coherente. Bakunin no escribió una «teoría materialista». Su reflexión surgía siempre desde la práctica y para la vida; y casi siempre inducida y orientada por y para aquellos que le atacaban o se defendían desde posturas, según él, idealistas. Por lo demás, es sabido que la práctica libertaria y utópica no aguantan el corsé de un esquema de contornos precisos y que su polivalencia, ambigüedad y variedad dan a las representaciones teóricas de Bakunin un carácter a veces contradictorio, sobre todo en su forma, pero siempre fecundo y original. Quizás por esto no faltan los autores que lo han calificado de «idealista», en el sentido filosófico del término. Cito, como muestra, la opinión de uno de sus más conocidos biógrafos: E. H. Carr; hablando de la relación de Bakunin con Marx y de su interpretación de Hegel, afirma:

«Sin embargo, a partir de este punto, ya empiezan sus divergencias en cuanto a la interpretación de Hegel. Marx, que había recorrido el mismo camino que los jóvenes



hegelianos, se convirtió en un consecuente materialista y descubrió el motor del progreso en la lucha y en la contradicción de los intereses de las clases sociales presentes. Bakunin, en un famoso artículo<sup>51</sup> señala a Strauss y a Feuerbach como a sus maestros. Pero en el mismo artículo, define la historia, en el más puro estilo hegeliano, como "el desarrollo franco e inevitable de un espíritu libre". Fundamentalmente siguió siendo idealista hegeliano y, en los aspectos en los que fue más allá de Hegel, estuvo menos sujeto a la influencia de los jóvenes hegelianos, que a la de Max Stirner, el extremado idealista e individualista acérrimo... La concepción bakuninista de la libertad era, en último análisis, el individualismo más extremado... Bakunin en teoría era el más fanático de los defensores de la libertad y el individualista más consumado de los que, en el mundo, han sido»<sup>52</sup>.

No voy a criticar, en este momento, el contenido de este texto, citado como testimonio de una lectura de Bakunin. Bastaría, por otro lado, conocer un poco la obra de Bakunin para caer en la cuenta de lo lejos que éste se encontraba de Max Stirner. Me limito a recoger otro testimonio de un tono muy distinto como es el de Kaminsky. También, al trazar los retratos de Marx y de Bakunin, comparando sus figuras, dice:

«Los dos son materialistas, en el sentido filosófico del término, es decir, que remiten todos los fenómenos a causas materiales. Pero, si Marx aspira a la emancipación y a la

---

51 Se refiere al artículo de Bakunin «Die Reaktion in Deutschland».

52 E. H. CARR. Op. cit, pp. 452–463.

dictadura de la clase obrera, porque está convencido de que lucha así por la liberación de la humanidad, lo hace ocultando este motivo idealista. Por el contrario, Bakunin resalta sus ideales y pone menos acento en las reivindicaciones económicas. Porque, para Marx, la forma de producción determina el curso de la historia. Para Bakunin, la evolución de los pueblos está causada por remolinos oscuros e instintivos. Para Bakunin el hombre prima sobre todo»<sup>53</sup>.

¿Cuál de los dos juicios sobre la obra de Bakunin es el más conforme con su obra?

Mi respuesta vendrá dada por el análisis que ahora iniciamos. Ya he dicho que, en Bakunin, no hay una teoría materialista tematizada.

A mi juicio, ésta se va formulando por el accidentado camino de la controversia, a veces encarnizada, por lo que su «identidad» tiene un subrayado carácter «polémico». Con esto no quiero afirmar que su toma de conciencia sea solamente reactiva, sino que, más bien al contrario, su talante antagónico y negativo surge de una profunda originalidad y de una activa búsqueda de la propia afirmación.

Así pues, no estoy de acuerdo con la afirmación de Woodcock de que Bakunin «dice muy poco que, de algún modo, no se derive de Hegel, Marx, Comte o Proudhon»<sup>54</sup>.

---

53 H. E. KAMINSKY. Op. cit., pp. 240–241.

54 G. WOODCOCK. Op. cit., p. 138.

Hago mía, por el contrario, la afirmación de Gouldner: «El Bakuninismo es una síntesis hegeliana del marxismo, del positivismo y del anarquismo, alterándose cada una de estas doctrinas, al integrarse con las otras»<sup>55</sup>.

Por ello inicio este trabajo tratando de ver algunas de las analogías y diferencias más significativas que la obra de Bakunin presenta respecto a los que, en esta cuestión del materialismo, fueron los «adversarii» de más relieve: Hegel, Feuerbach, Comte, Mazzini y, lógicamente, Marx.

El caso de Marx me ayudará a conseguir un doble objetivo. En primer lugar, al servir de tertium comparationis con Feuerbach, me permitirá subrayar el carácter práctico del materialismo de Bakunin. En segundo lugar, colocado junto a Comte por el mismo Bakunin, me ayudará a captar la dimensión vitalista del materialismo de nuestro autor.

### **2.1.1. ¿Bakunin hegeliano?**

¿Es Bakunin el idealista hegeliano de que nos habla Carr? No faltan en su obra manifestaciones referidas a Hegel que nos harían pensar que Carr no anda descaminado. Hegel fue para Bakunin «el mayor genio filosófico desde Platón y Aristóteles»<sup>56</sup>,

---

55 A. GOULDNER. «Marx' Last Battle. Bakunin and the First International». *Theoria and Society*, 11. N.º 6, Nov.1982. P. 860.

56 Archiv. VII. P. 134.

«un acontecimiento considerable en la historia de la evolución del pensamiento»<sup>57</sup>, «el verdadero padre del ateísmo científico moderno que puso fin a todas las locuras religiosas y al milagro divino»<sup>58</sup>, y que «criticó como nadie a los kantianos y a los positivistas»<sup>59</sup>.

Pero abundan todavía más los textos que explícitamente (sin número, si nos referimos a los textos implícitos) están denunciando a Hegel, «el metafísico», «el idealista», el hombre de la abstracción por antonomasia.

En cualquier caso, es indiscutible que Bakunin recibió de Hegel algunos de los grandes temas que configuran su pensamiento, como subrayo a lo largo de este trabajo.

Hegel afirma, como es sabido, la primacía de la Idea, del Espíritu, sobre todas las demás cosas. La «Fenomenología del Espíritu» nos descubre una «Lógica» que estructura lo real con un dinamismo interno y dialéctico y que es la que nos da la clave para poder comprender la realidad de todas las experiencias naturales e históricas, de todas las manifestaciones de lo real. Todo lo real es manifestación del Espíritu que se afirma alienándose, exteriorizándose. La Naturaleza es el momento de la alienación del Espíritu por el que éste pasa como por un rodeo para volver a encontrarse. Es la exterioridad, el ser afuera de su ser adentro.

Este tránsito de la filosofía hegeliana que va de «la Lógica»,

---

57 Ibid. III. P. 307.

58 Ibid. I. P. 42.

59 Ibid. VII. P. 267.

cuyo resultado es la Idea pura, a la «Filosofía de la Naturaleza», es decir, del pensamiento al ser-sensible-material, es de lo más problemático. Como dice P. Ricoeur, la Enciclopedia tiene en la Filosofía de la Naturaleza su parte más desprestigiada y difícil de seguir<sup>60</sup>. No está claro en Hegel cómo la Idea se desdialecta en cierto modo en su tránsito a la Naturaleza, de qué manera la Idea, que como Absoluto está ya siempre en sí, llega a alienarse, a perderse, en el mundo del ser objetivo material; ni tampoco lo está el proceso por el que la Naturaleza, una vez producida por la Idea, suprime gradualmente todas las determinaciones naturales y pasa al Espíritu como a su más elevada verdad. A este punto oscuro se refiere a menudo Bakunin con su expresión «salto mortale».

La dialéctica hegeliana no es un método apriorístico para conocer lo real, sino que es la huella del Espíritu en lo finito para obligarlo a salir de sí, a manifestarse en sus mejores posibilidades; es la progresiva maduración y realización de la realidad. La refracción del Espíritu en las cosas no es sólo ni fundamentalmente para darles vida y movimiento, sino que busca, sobre todo, la necesaria plenitud de dichas cosas en virtud de dicho movimiento interno. Lo que verdaderamente le interesa a Hegel es la verdad de lo real y la verdad de lo real no se encuentra en el momento de la contradicción, sino en la «realidad realizada», en la «conciliación», en la síntesis, en la unidad. La filosofía hegeliana lleva consigo la superación de las antinomias kantianas.

Bakunin es consciente de lo que Hegel significa en este

---

60 P. RICOEUR. «Hegel Aujourd'hui». Etudes theologiques et philosophiques. 49. 1974. Pp. 335-354.

sentido<sup>61</sup>. Pero se apoya en la propia dialéctica hegeliana para afirmar algo que Hegel nunca pensó: la exclusión real y completa, la destrucción final del Espíritu, del Absoluto, que quiere introducirse subrepticamente en el fondo de todas las cosas conocidas, incluso de nosotros mismos. Por eso Bakunin habla de Hegel como del «más grande metafísico de los tiempos presentes y pasados, que ha tenido la dicha y la gloria de llevar el desenvolvimiento de la filosofía especulativa a su punto culminante, lo que hizo que, impulsada en adelante por su dialéctica propia, debiera destruirse a sí misma»<sup>62</sup>.

Frente a Hegel y a todos los idealistas que afirman la prioridad del Espíritu, proclama la prioridad de la realidad material, de la Naturaleza. Esta no es, como en Hegel, un derivado respecto de la Idea, sino que es justamente al revés. La Naturaleza material y concreta es el origen de todo lo real. El Espíritu es un producto, una manifestación, una creación de dicha realidad material.

Además, la materia, la naturaleza, que Bakunin afirma como principio de realidad, quiere tener un carácter concreto, no abstracto, material y metafísico. Por ello Bakunin renuncia al método especulativo e idealista, «porque quien parte de la idea abstracta nunca llegará a la vida, porque de la metafísica a la vida no hay camino. Les separa un abismo. Y saltar sobre este abismo, ejecutar el *salto mortale*, o lo que el mismo Hegel llamaba el salto cualitativo (qualitative Sprung) del mundo lógico al mundo material, no lo ha logrado todavía nadie, ni lo logrará nunca.

---

61 Archiv. VII. P. 267.

62 Federalismo, Socialismo, Antiteologismo. (FSA). P. 92.

Quien se apoya en la abstracción hallará en ella la muerte»<sup>63</sup>.

Bakunin pretende haber superado, gracias a Hegel, el realismo ingenuo y el idealismo subjetivista, así como las antinomias del kantismo y del positivismo contemporáneo. Es consciente de que hay un materialismo que no acaba de asimilar la aportación hegeliana de la dialéctica y que quiere dar razón de lo real desde el método positivista de las ciencias naturales o del pretendido inmediatismo de lo sensible. Pero, en realidad, Bakunin cuando repudia «la cosa en sí» kantiana, en su versión idealista o en su versión positivista, ¿pone las condiciones epistemológicas para superar, de una vez por todas, el tema de *lo real en sí*, tema metafísico por excelencia y, por tanto, deja de considerar a la naturaleza exterior, a la realidad material, como un principio ontológico y metafísico concluyente, para mirarla meramente como el horizonte mental en que se mueve un «nuevo materialismo»? ¿Acaso no recae en lo que Hegel llamaba «la ilusión trascendental del empirismo científico», ilusión que consiste en hacer uso de las categorías metafísicas y construir con ellas silogismos, sin saber que todo ello encierra metafísica y que está practicando la metafísica? Esta y las preguntas planteadas al comienzo de este capítulo serán el horizonte hermenéutico desde el que leo la obra de Bakunin.

Paso, pues, a describir sumariamente en qué consiste este planteamiento antihegeliano, que pretende haber superado el nivel de la abstracción y que se sitúa en el mundo real y concreto de la Naturaleza de la materia, el único lógico y racional.

Cuando Bakunin habla de la prioridad de la Naturaleza,

entiende por Naturaleza no una realidad meramente exterior al hombre en el sentido ontológico del objetivismo, como hará Feuerbach. Abundan las manifestaciones en las que asimila el concepto de *naturaleza* al de *realidad, vida, totalidad de lo existente*, con un eco de monismo materialista<sup>64</sup>. Pero Bakunin se niega explícita y reiteradamente a concebir dicha naturaleza con categorías metafísicas como «causa primera», «causa final» «sustancia absoluta», «esencia última», «ens realissimum», etc. «Esta palabra naturaleza excluye, por tanto, toda idea mística o metafísica de sustancia, de causa final o de creación providencialmente combinada o dirigida»<sup>65</sup>. Y cuando utiliza, como lo hace frecuentemente, términos tradicionalmente metafísicos como causa universal, creación, ley suprema, ruega que no se le entienda mal. «Llamad a eso Dios, o el Absoluto, si os divierte, que no me importa, con tal de que no deis a este Dios otro sentido del que acabo de precisar»<sup>66</sup>.

La realidad material, la única que existe, no conlleva ningún fundamento originario del ser, no es materia originaria ni sirve como principio ontológico explicativo de todo lo demás. Bakunin renuncia a una forma metafísica de entender la materia como «portadora sustancial» de accidentes secundarios. Y renuncia asimismo a responder, por ser absurda, a la pregunta por el origen de la materia universal, cuya única hipotética respuesta estaría, según él, en el gran absurdo de un Dios Creador y Legislador. La materia universal, el universo entero, es eterno y no ha sido creado por nadie. Pero la eternidad de este mundo

---

64 Ibid. VII. P. 193.

65 Ibid. p. 196.

66 Ibid. p. 193.



no es un infinito absoluto que se puede hipostasiar como principio explicativo de todo lo demás, sino que nos remite a un mundo existente, infinitamente complejo<sup>67</sup>. Bakunin no acepta que algo sea verdaderamente eterno, ya que todo lo que tiene comienzo debe tener fin. La eternidad es un concepto relativo<sup>68</sup>.

El materialismo de Bakunin no es, por tanto, la idea unitaria que nos remite a un mundo material inmediatamente dado desde la eternidad y que se impone unívocamente al que quiere dar razón adecuada de él, sino que quiere ser más bien un horizonte mental que evita explicar el mundo desde principios abstractos y, por tanto, ajenos al mundo.

El concepto de naturaleza evoca, pues, una realidad en proceso, un mundo en movimiento, y su materialismo sería en este sentido historicista<sup>69</sup>. Bakunin reitera con frecuencia que lo que él llama materia, naturaleza, realidad, es una «*eterna resultante*», producida y siempre reproducida, pero que nada tiene que ver con el *panteísmo*. No hipostasia panteísticamente la historia, ya que, como más adelante veremos, la realidad universal no está teleológicamente orientada, pues esto supondría una idea unitaria que la explique y confiera sentido<sup>70</sup>.

La realidad es vista por Bakunin desde las categorías del *movimiento*, de la *vida* y de la *acción*<sup>71</sup>. La realidad no es, pues, algo ajeno a la historia del hombre, con la que el hombre se

---

67 Ibid. p. 272.

68 Ibid. p. 120.

69 FSA. p. 120.

70 Archiv. I. P. 7; VII. Pp. 258–259.

71 Ibid. VII. P. 221/ Ibid. p. 274.

relaciona de modo instintivo–pasivo y no activo–práctico. Bakunin distingue entre la naturaleza concebida como realidad y conjunto restringido de seres y cosas que rodean al hombre. Su confusión acarrea graves problemas. La realidad no es sólo el lugar natural del hombre, sino que es también una dimensión y un momento de la historia humana.

En esto Bakunin es deudor de la verdad del idealismo, tal como lo formulará también Marx. El mundo está mediado por el sujeto, no entendido en el sentido reduccionista del idealismo subjetivista, sino como el proceso vital socio–histórico de los hombres concretos.

De ahí, a pesar de los no pocos textos con resabios mecanicistas y deterministas que abundan en su obra, Bakunin supera el carácter ontológico del monismo relacionando la naturaleza y toda conciencia de ella con el proceso histórico de una sociedad que saca al hombre del estado de la animalidad a través del trabajo, de la ciencia y de la vida solidaria. La historia humana es la historia natural transformada en una aventura llamada a vivirse siempre de nuevo, cada vez con más racionalidad y lógica, en la medida en que, paradójicamente, se huye de la metafísica.

Bakunin asume y repite en numerosos contextos el principio formulado por Hegel en el *Prefacio de la Filosofía del Derecho*: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional»<sup>72</sup>. Bakunin, ya lo hemos dicho, no asume este principio conforme al idealismo hegeliano, pero sí en el sentido de que lo

---

72 HEGEL. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Reclam. Stuttgart. 1970. P. 56. 24 FSA.

verdaderamente racional es la expresión auténtica, adecuadamente científica de lo que existe, y de que existe realmente en la medida en que encuentra su auténtica manifestación no en una lógica abstracta y racionalista, sino en el nivel concreto de la vida.

«Todo lo que es natural es lógico, y todo lo que es lógico está realizado o debe realizarse en el mundo real: en la naturaleza propiamente dicha y en su desenvolvimiento posterior, en la historia natural de la humana sociedad. La cuestión es, pues, saber: "¿qué es la lógica en la naturaleza y en la historia? No es tan fácil de determinar cómo se puede imaginar al primer momento"»<sup>73</sup>.

En numerosas ocasiones, Bakunin recurrirá a este principio para desautorizar una mala lógica racionalista como la de los objetivistas o de la de los fatalistas históricos. Bakunin comprendió el alcance del binomio *Wirklichkeit–Vernunft* (*Realidad–Razón*), por lo que su concepto de realidad tiene una dimensión histórica que debemos tener siempre presente.

Bakunin, obsesionado por el tema de la metafísica, renuncia a plantearse cualquier problema que tenga sabor protológico o escatológico y, para ello, renuncia a referirse a toda realidad que no pueda ser conocida, experimentada y vivida por el hombre.

La cuestión estará en saber si su protesta contra las pretendidamente malas categorizaciones de la infinitud no le conducirán a él mismo a querer explicar todo desde la «mala infinitud» denunciada por Hegel y, sobre todo, a verse abogado

---

73 FSA., p. 96.

en el terreno antropológico a una tarea indefinidamente creadora, «a lo Sísifo», a quien él mismo se compara al final de su vida.

### **2.1.2. Feuerbach y el materialismo antropológico**

L. Feuerbach, «el más simpático y el más humano de los pensadores alemanes y de los pensadores contemporáneos en general», como lo califica Bakunin en diversos momentos<sup>74</sup>, tuvo una influencia decisiva en su pensamiento. Bakunin lo consideraba maestro suyo. Lo importante es saber hasta dónde la admiración por su maestro es devota fidelidad o, como en el caso de Marx, se convierte en crítica superadora del esquema feuerbachino.

Bakunin cita reiteradamente al Feuerbach de la «*Esencia del Cristianismo*», para desde él afirmar «un materialismo antropológico» que, como veremos, le permitirá denunciar al materialismo contemporáneo como mero naturalismo, pero que le desmarcará a su vez del mismo maestro e, incluso, de Marx y sus consortes.

Feuerbach, dice Bakunin, fue «el discípulo de Hegel que más contribuyó a enterrar la metafísica trascendente, su verdadero ejecutor testamentario»<sup>75</sup>. «Ayudó a desvelar las ilusiones

---

74 Archiv. I. P. 42; VII. P. 222; nota 95. P. 555

75 Ibid. I. P. 42.

fundamentales del cristianismo, en particular, y de la religión, en general, y a humanizar el pensamiento. En su admirable obra *La Esencia del Cristianismo* dice estas palabras memorables: "El hombre hace absolutamente todo lo que hacen los animales, sólo que él debe hacerlo *humanamente*".

He aquí un bello y profundo pensamiento que, en mi opinión, contiene toda la filosofía, toda la historia y todo el porvenir social del hombre: la creación progresiva del mundo humano»<sup>76</sup>.

Bakunin va a tener como objetivo de su obra y de su vida el entender y practicar *humanamente* la realidad natural del hombre:

«Toda la diferencia está ahí, pero es inmensa. Contiene y resume toda la historia de la humanidad. Hacer humanamente significa: hacer con conocimiento de causa y con respeto humano; con respeto y amor por la vida, por el derecho, por la dignidad humana y por la libertad del prójimo, es decir, de todos los seres humanos»<sup>77</sup>.

Bakunin subraya en Feuerbach ese pathos por la naturaleza y el hombre, porque es el suyo propio; y por eso subraya también la tarea de Feuerbach, que comienza negando el idealismo hegeliano<sup>78</sup>.

---

76 Ibid. I. Pp. 139–140; 143; III. P. 308; VII. P. 222; FSA, p. 112.

77 Ibid. I. P. 76.

78 Ver textos de FEUERBACH: Principios de la Filosofía del Futuro. Comentario en M. CABADA. El Humanismo premarxista de Feuerbach. BAC. Madrid, 1975 y La Esencia del Cristianismo. Pp. 39–41. Sígueme. Salamanca. 1975.

Bakunin va a aprender de su maestro a luchar contra el reino de la ficción y sus sombras<sup>79</sup> con el método de la «química analítica»<sup>80</sup> y con el fin de «promover entre los hombres la hidroterapia neumática, consistente en la enseñanza del empleo del agua fría de la razón natural»<sup>81</sup>.

El materialismo de Feuerbach es naturalista y espiritualista. El hombre es un animal, pero la cualidad que lo especifica le replantea, como no podía ser menos, el tema de la aventura humana, el tema del espíritu, el tema de la conciencia.

El hombre tiene sus raíces en la realidad natural y animal, pero vive de tal forma sus raíces que necesita desarraigarse para crecer.

La paradoja hegeliana de que el drama humano consiste en que «el hombre es el único animal que vuelve siempre a su casa desde el exilio»<sup>82</sup> se le planteará a Bakunin, al querer recalcar el «humanamente» feuerbachino. Pero Bakunin sigue considerando a Feuerbach un metafísico y mantiene por esto ante él una actitud crítica<sup>83</sup>. Intentamos valorar esta actitud de Bakunin, teniendo como telón de fondo, como tertium comparationis, la postura que, ante el mismo Feuerbach, mantuvo Marx.

---

79 Archiv. VII. P. 335 (En este reino incluye Bakunin tanto a Dios como el libre arbitrio, el derecho de propiedad, la moral, el Estado...)

80 La Esencia del Cristianismo. P. 31.

81 Ibid. p. 33.

82 P. RICOEUR. Art. cit., p. 347.

83 Archiv. III. P. 308.

### 2.1.3. ¿Hacia una filosofía de la praxis?

Para Feuerbach, como hemos visto, la filosofía hegeliana se definía esencialmente por la ilegítima identificación de la realidad y del pensamiento, por la negación de su diferencia, imposibilitando así captar otra realidad que la pensada. Feuerbach, con su nueva filosofía, pretende haber roto radicalmente este círculo vicioso de la abstracción y situarnos así en el corazón del ser, en el ser sensible, el saber que define la realidad sensible natural. En adelante, sólo la teoría que se basa en lo sensible es verdadera teoría; la materia, el ser, el sentido, lo sensible, son el nuevo lugar de la verdad.

Pero Feuerbach sigue manteniendo una visión ontológica y metafísica de lo real, ya que encuentra en lo sensible la sustancia última, el *substratum*, la causa, el ser concreto que origina y explica todo lo demás. Esta realidad sensible, objeto de la intuición, es el «ser» que se define como lo «dado» a una actitud contemplativa. Feuerbach no descubre, como dice Marx, que lo que él llama realidad sensible y concreta es ya una realidad representada, contemplada, abstraída. El largo texto que he citado como exponente del pensamiento de Feuerbach es refutado por Marx como un texto prehegeliano. No ha superado el nivel de la conciencia sensible, que el Hegel de la filosofía situaba en el nivel del realismo ingenuo. Lo que la ontología de lo sensible feuerbachino nos presenta como lo concreto, como el ser, es un falso ser y un falso concreto. El ser sensible de Feuerbach corresponde a lo que Hegel, en la Lógica, llama

*Realitat*, que está lejos de ser la realidad auténtica, efectiva, la *Wirklichkeit*. A la hora de la verdad, Marx echa en cara a Feuerbach ser un metafísico más, sólo que, en vez de poner el ojo en el alma, como los idealistas, pone el alma en el ojo, pero se sigue manteniendo en el nivel abstracto de la contemplación intuitiva. Las *Tesis sobre Feuerbach* denuncian en éste una reducción del ser real al ámbito del ser sensible, de la sensibilidad, olvidando la gran aportación del idealismo: la actividad (*Tätigkeit*) del sujeto humano como constitutiva de lo real, la acción humana como dimensión fundamental del mundo.

La afirmación de Marx en *La Ideología Alemana*: «En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia y, en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él»<sup>84</sup>, saca a la luz las deficiencias claves de Feuerbach. Para Marx, la base sensible de la historia humana está constituida por los individuos humanos en cuanto que son *productores*: productores no sólo de los bienes que aseguran su subsistencia, sino también de las relaciones sociales que determinan su propia existencia, así como la manera de relacionarse con la naturaleza y consigo mismos. Marx cuestiona además duramente el antropologismo de Feuerbach. La materialidad no se reduce a la mera percepción ni a la simple relación Yo-Tú. Feuerbach ha reducido el materialismo y la «sensibilidad» a causa de un doble olvido: en primer lugar, ha olvidado que lo sensible es algo distinto a la percepción ya construida; y, además, que lo percibido mismo no es algo

---

84 MARX-ENGELS. *Ideología Alemana*. Grijalbo. Barcelona. 1974. P. 49.



inmediato, sino el resultado o la resultante de toda una historia que es, a la vez, humana y natural. Por ello, lo sensible debe verse unido a una actividad práctica humana; ver una cosa sensible es verla como la conclusión de toda una historia que es, a la vez, historia de la naturaleza y de la humanidad.

Respecto a la relación Yo–Tú, Feuerbach la reduce a una diada, olvidando que la esencia humana es el conjunto de las relaciones humanas y de que la verdadera dialéctica no es interpersonal, sino social.

Por otro lado, Feuerbach desconoce, de hecho, la naturaleza real de los antagonismos sociales e ideológicos, que él moraliza. Seguirá pensando que la contradicción fundamental de su época radica en el enfrentamiento de una humanidad racional e industrial y que busca su propia felicidad natural con la persistencia del espíritu religioso en la filosofía idealista y en el despotismo político. Por esto, cuando Feuerbach es histórico, deja de ser materialista.

Bakunin, lo mismo que Marx, cuestiona esta metafísica de Feuerbach que nos remite a una realidad dada a la que sólo nos toca contemplar y que, además, está cerrada a la auténtica tarea del «concepto»: la tarea de concebir la realidad, pero en la eterna dialéctica de la acción y de la reacción, «transformándola» y configurándola. Si hay alguna obsesión en Bakunin, es la de huir de la abstracción, pero no renunciando al concepto, sino realizando el eterno viaje hegeliano a la cosa misma (*zur Sache selbst*), a la realidad viva, a la realidad real (*wirkliche Wirklichkeit*). Esta realidad que, según Bakunin, no alcanza el positivismo porque es trascendente–inmanente a lo

sensible, ya que nos abre una dimensión esencial y concreta de lo sensible, la dimensión que lo hace efectivo, la dimensión de la acción humana, la dimensión de la experiencia histórica y social.

En Bakunin, como más tarde veremos, no se dará el «materia o historia», sino que pensará a la vez ambas dimensiones de lo real.

Bakunin se distanciará en esto de los materialismos vulgares, que son incapaces de concebir lo real como un proceso continuo en el que la acción humana es mediadora; incapaces de concebir el ser como una experiencia transformadora. Sólo es auténtica realidad la que está a la altura del hombre, aquella en la que el hombre ha desarrollado sus posibilidades y su dignidad.

También para Bakunin la esencia humana es el resultado de un proceso de permanente y progresiva humanización, donde el trabajo y la acción humanos tienen un papel de verdadera actividad práctica y revolucionaria; donde el conocer humano es una dimensión del actuar, como más adelante veremos; donde la ciencia va unida a la vida, porque la libertad la sitúa al servicio de ésta.

Vivir humanamente no significa en Bakunin remitir al sujeto a la dimensión cerrada de lo animal, ni a la relación intimista de la intersubjetividad del Yo-Tú de Feuerbach, sino que, por el contrario, significa abrirse a la experiencia universal del hombre libre de todas las alienaciones y no precisamente del «hombre género» feuerbachiano, sino de los hombres vivos, concretos; significa asumir la sociedad como el nudo de relaciones

constitutivo de la propia libertad y dignidad. Es obvio, como más tarde veremos, que Bakunin no pierde de vista el horizonte del materialismo histórico, aunque manifieste sus recelos ante el mismo. Está en las antípodas del idealismo de Feuerbach, que sigue dando la batalla al nivel religioso y metafísico. Su antiteologismo tiene una dimensión radicalmente ética y política.

A continuación, tendremos oportunidad de comprobar hasta qué punto su concepto de realidad se resiste a ser hipostasiado y vaciado de contenido, dando razón en esto, desde su filosofía, al Feuerbach que nos alertaba de lo que significaba ser *naturales*.

El materialismo antropológico de Feuerbach subraya la idea de que el dominio humano de la naturaleza sólo procura la felicidad en los individuos, si se ajusta a las exigencias de la reconciliación con esta naturaleza. Y, si es verdad que esta afirmación de Feuerbach va contra la mitología religiosa y contra la filosofía especulativa hegeliana, ambas fuentes de infelicidad y de represión, en la medida en que constituyen objetivaciones del delirio de una subjetividad que se autoimagina todopoderosa (rectificación de la idea y del olvido del fundamento del pensamiento abstracto que es siempre sensible), no lo es menos que el «principio de sensibilidad» de Feuerbach conserva hasta hoy su impacto crítico, incluso frente a un marxismo impregnado de la ideología positivista y tecnocrática.

Bakunin sería, en buena medida, continuador de esta posición.

#### 2.1.4. ¿Bakunin versus Comte–Marx?

Así como en el apartado anterior Marx aparecía como un modelo de identificación de Bakunin, ahora, colocado junto a Comte, nos señala la figura de un Bakunin que denuncia el idealismo metafísico y deshumanizador que se esconde tras el positivismo científico y que no duda en colocar a Marx entre los «aristócratas de la inteligencia», los «popes de la ciencia», cuyo representante principal es A. Comte.

Bakunin dice de Comte que se le puede considerar, después, o mejor, con Hegel, como el mayor filósofo de su siglo. Y, a pesar de que la actitud polémica de Bakunin subraya el carácter reaccionario y místico de Comte, le debe a éste una buena parte de la base científica de su materialismo.

Bakunin lee el *Cours de Philosophie Positive* en enero de 1870<sup>85</sup> y queda tan fuertemente impresionado que lo toma como punto de referencia y como objeto de crítica en sus *Consideraciones Filosóficas. De Comte* asume los principios fundamentales de su *filosofía o ciencia universal*<sup>86</sup>.

---

85     Contra la referencia de Arvon, que dice que lo lee en diciembre de 1870. Ver ARVON. Bakunin. Absoluto y Revolución. Herder. Barcelona. 1975. P. 60. Ver también Archiv. VII, XXXV– XXXVII; V, nota 58.

86     FSA. P. 92; VII. P. 134, nota p.p.

El método científico es el que da unidad al saber humano, ya que lo remite a la única realidad existente y busca dar razón de ella. Desde la biología a la sociología, todo son momentos de un mismo proceso.

De la mano de Comte va a describir la «solidaridad universal y fatal de todos los seres», las leyes de «ese motor poderoso que crea el mundo animal y humano». «Estas leyes generales en el sentido de que abrazan a todos los fenómenos que se producen en la tierra, regulando también las relaciones y los desenvolvimientos de la vida orgánica, vegetal, animal y social, como las del conjunto inorgánico de las cosas»<sup>87</sup>. Bakunin cita largos párrafos del libro de Comte, en los que se subraya la íntima alianza de la vida animal con la orgánica y que resumen el materialismo biologista de Comte y la cuestión de la *economía social*<sup>88</sup>. Pero, en los comentarios y paréntesis introducidos en los textos citados, Bakunin denuncia la aristocracia de los sabios, uno de sus temas preferidos en la crítica a Comte.

Tras la crítica al elitismo de los sabios, se afirma la prioridad absoluta de una realidad universal, manifestada en la ley fundamental de la vida, que tiene su expresión más plena en el hombre, el único ser capaz de «determinar de una manera *abstractamente reflexiva* sus propios actos, pero incapaz de lograr la adecuada ciencia universal» y que, por ello, se resiste a ser clasificada y discriminada por la ciencia<sup>89</sup>. En nombre del materialismo, Bakunin denuncia todos los lechos de Procusto,

---

87 Archiv. VII. Pp. 215 ss.

88 Ibid. pp. 216 ss.

89 Ibid. pp. 221–222.

que quieren solidificar y trocear el río de la vida y de la historia humana.

Bakunin critica el carácter metafísico de una ciencia que, víctima de sus prejuicios, no es capaz de dar razón de la realidad y denuncia, todavía con más dureza, la pretendida justificación científica de un elitismo natural, llamado a gobernar el mundo.

Este rechazo explícito del determinismo mecanicista que hace inviable el ejercicio de la «libertad» individual nos ilustra acerca del carácter del materialismo de Bakunin. Y es esta posición, que ve el materialismo como una realidad indiscutible, de la que la ciencia debe saber dar razón, pero aceptando, como ley suprema, la razón de la vida (léase de la historia humana, de la libertad y de la solidaridad), la que le llevará a una crítica sin piedad del *fatalismo histórico*.

Toda su crítica de Comte se dirige explícitamente a Marx, a quien también coloca en la lista de los idealistas y metafísicos. Lo mismo que respecto a Comte, Bakunin profesa, por el gran científico Marx, una admiración que no tiene pudor en confesar reiteradamente; admiración por sus análisis rigurosos, por su materialismo, ateísmo e, incluso y sobre todo, por el papel decisivo que Marx concede a la economía sobre todo el hecho social.

Ahora bien, hay una forma de situarse ante la historia y ante la vida, parapetada tras el discurso científico que, según Bakunin, manifiesta un talante metafísico. Así, refiriéndose a la izquierda hegeliana, a cuya cabeza coloca a Feuerbach, dice:

«Metafísico él mismo, debía ceder el punto a sus

sucesores legítimos, a los representantes de la escuela de los materialistas o realistas, cuya mayor parte por lo demás, como, por ejemplo, los señores Büchner, Marx y otros, no pudieron, ni pueden aún, desembarazarse de la hegemonía del pensamiento metafísico abstracto»<sup>90</sup>.

Y la explicación de esta imposibilidad está en que actúan partiendo desde el pensamiento, y no desde la vida, y en que han querido realizar el «salto mortale» a lo Hegel. «La ruta de los señores metafísicos», que Bakunin enfrenta a la «ruta viviente y científica de la revolución social *anarquista*», es completamente diferente<sup>91</sup>. Bakunin critica asimismo el sistema de Marx desde el punto de vista del *fatalismo histórico*. Y recuerda que Engels en una carta a Carlo Cafiero,

«ha podido decir con gran seriedad que tanto M. Bismarck, como el rey Víctor Manuel, han prestado inmensos servicios a la revolución, habiendo creado uno y otro la gran centralización política de sus respectivos países. Recomiendo mucho el estudio y el desarrollo de este pensamiento completamente marxiano a los partidarios o aliados de M. Marx en la Internacional»<sup>92</sup>.

La progresiva mutación mental de la humanidad que, como dice Arvon<sup>93</sup>, el humanismo de Feuerbach sobreentiende y el antiteísmo de Proudhon proclama con fuerza, es revestida, en Comte, de una formulación científica. Es conocida su definición

---

90 Ibid. III. P. 308.

91 Ibid. m. P. 310; VII. P. 438.

92 Ibid. II. P. 195

93 ARVON. Op. cit., p. 60.

de la humanidad que se orienta hacia una desaparición progresiva del estadio teológico y meta-físico y hacia una correlativa aparición del estadio positivo.

Bakunin, que, como hemos dicho, se proclama seguidor del método científico, no lo hace por pura ortodoxia teórica, sino porque, fiel a su materialismo espiritual, fiel a su «élan» vital, cree que es el método realista por excelencia, es decir, el método humanizador y liberador por antonomasia. Pero como el hombre llega a la ciencia después de haber pasado por la teología y la metafísica, se encuentra seriamente corrompido por una especie de enfermedad larga y contagiosa: la educación abstracta. Sólo su cansancio y desesperación, ante la esterilidad de los resultados en la teoría de la teología y de la metafísica y ante sus funestas consecuencias en la práctica, hacen avanzar al hombre hacia la ciencia buscando en ésta la solución a sus problemas<sup>94</sup>.

Bakunin comulgará, pues, con Comte en que la religión es un vestigio de épocas primitivas, en las que incluso cumplió una misión positiva; pero alerta ante posibles retrocesos en el verdadero progreso humano, siempre que se recaiga en el reino de la abstracción, es decir, que no se sea auténticamente materialista. El peligro que tiene la ciencia de tomar el lugar del «buen Dios» es real y el papel de los sabios egoístas y vanidosos acaba siendo para el pueblo tan fatal y nefasto como el de la teocracia religiosa<sup>95</sup>.

Es un criterio práctico y no sólo crítico el que le lleva a juzgar

---

94 Archiv. VII. pp. 241 ss.

95 Ibid. VII. P. 471, nota p.p.; Ibid. pp. 219–220.



el grado de avance o retroceso de la historia humana. Un ejemplo paradigmático de la posición de Bakunin es su forma de valorar *el darwinismo*. Bakunin acepta sin discusión la teoría de Darwin<sup>96</sup> y se felicita, en carta a Liebknecht, de que la juventud rusa «haya adoptado con pasión las ideas emitidas por Comte y Buckle... así como las ideas no menos fecundas de Darwin sobre el desarrollo y la transformación de las especies»<sup>97</sup>. Es más, a veces parece cargar las tintas queriendo ridiculizar a los que hablan de una «creación perfecta», en el «cuadro criminal y sangriento de una lucha encarnecida y perpetua, de la *lucha por la vida*»<sup>98</sup>.

El tema de la lucha por la vida está siempre presente en su obra y se refiere tanto al hombre como a las cosas:

«el mundo natural puede ser considerado como una sangrienta hecatombe, como una tragedia lúgubre creada por el hombre. Es teatro constante de una lucha sin cuartel... *Porque en el mundo natural los fuertes viven y los débiles sucumben, y los primeros no viven más que porque los otros sucumben*»<sup>99</sup>.

Y acto seguido se pregunta: «¿Es posible que esta ley fatal sea la del mundo humano y social?»

La respuesta está en su antropología. Bakunin reconoce

---

96 Ibid. VI. Pp. 250–263.

97 Ibid. V. P. 114.

98 Ibid. VII. Pp. 207 ss.; II. P. 54.

99 Ibid. VII. P. 202.

«una moral y un derecho humano absolutos... entendidos relativamente a la especie humana, que, lejos de ser eterna, morirá algún día... haciendo sitio, según el sistema de Darwin a una especie más poderosa, completa y perfecta... De todos los seres de la tierra, el hombre es a la vez el más *social*... y el más *inteligente*, y es incompatible con la naturaleza una forma de organizar la sociedad conforme al estilo de vida burguesa, que, lejos de ser manifestación del progreso, lo es más bien del materialismo craso y brutal»<sup>100</sup>.

La respuesta dada a los marxistas alemanes es más expresiva aún:

«Todos los marxianos, como partidarios del materialismo en filosofía, son darwinistas. Aplican con mucha razón, a mi entender, a la historia, al desarrollo económico y político de los pueblos, la ley de Darwin, la del combate por la existencia... Sólo difiero profundamente de ellos en las conclusiones prácticas actuales que quieren sacar de este principio»<sup>101</sup>.

Bakunin se refiere aquí al pangermanismo y al estatalismo, tema de permanente polémica con Marx.

El camino del progreso –les responde Bakunin– no está en ningún tipo de imperialismo, ya que éste es, por definición, negador de civilización. El progreso está en la solidaridad y la cooperación. Tenemos que asumir la lucha sí, pero para

---

100 Ibid. VI. Pp. 250 ss.

101 Ibid. VII. P. 107. Se refiere al materialismo de los «grandes»: Thiers, Bismarck, Federico II, etc.; II. P. 57.

humanizarla. Hay un texto, que no es único de su estilo, que, a mi entender, es capital en la obra de Bakunin y que nos da la clave del verdadero progreso humano y a su vez el sentido del verdadero materialismo. Es un texto con enormes resonancias de la figura hegeliana de la dominación y de la servidumbre que, como en Hegel, no se queda encerrada en sí misma, sino que llama a figuras nuevas más humanizadoras.

Bakunin ha descrito el recorrido de la especie humana desde la antropofagia hasta nuestros días, los de las sociedades fundadas todavía en el bárbaro principio de *la dominación y de la explotación legítimas*.

Y así dice:

«En este primer establecimiento de la esclavitud hay, evidentemente, un progreso de la inteligencia humana, pero todavía no de la moralidad humana. El progreso de la inteligencia consiste en esto, en que el vencedor ha reconocido al hombre vencido como aquél que, de todos los animales que se encuentran en sus manos, es el más inteligente, el más capaz de comprender su pensamiento y de realizarlo según sus deseos. Es el primer homenaje recibido por el hombre al valor intelectual de su prisionero... por lo que, en lugar de matarlo o devorarlo, lo hace su esclavo. Pero todavía no hay progreso propiamente desde el punto de vista de la moralidad humana»<sup>102</sup>.

El darwinismo, para ser aplicado coherentemente a la vida humana, necesita leerse en clave moral, antropológica. La vida

---

102 Ibid. VII. P. 460.

humana asume el dato biológico, pero lo transforma. Mientras la ciencia no comprenda la especificidad de lo humano y quiera explicarlo desde la abstracción o, peor aún, quiera transformarlo invocando la necesidad de una dominación, está lejos de dar razón de lo real, de ser verdaderamente materialista: está en contra de la vida.

### **2.1.5. Mazzini y la teología política**

No voy a tratar, en este momento, del carácter político del ateísmo de Bakunin, sino de la dimensión materialista del mismo que lo es, sobre todo, por oposición a ese idealismo y misticismo religioso que degradaban la materia y que tenían su exponente más típico en la figura de G. Mazzini.

«La mayor individualidad del siglo, si la grandeza fuera compatible con el culto obstinado al error... es el principio esencialmente falso de un idealismo a la vez metafísico y místico... y que es la tumba de la libertad»<sup>103</sup>.

Así presenta Bakunin la figura de Mazzini en la primera página de su réplica a éste, tras la condena de la Comuna de París.

Mazzini, eterno adversario del socialismo, encontró su bestia negra primero en el socialismo francés y más tarde en la AIT, sobre todo, en la Comuna de París de 1871. En un famoso

---

103 Ibid. I, 1.º. P. 3.

discurso que pronunció el 11 de febrero de 1852 en Londres, acusaba al socialismo francés de ser «materialista» y hablaba de los «sueños salvajes y absurdos e inmorales del comunismo: la abolición de la propiedad... de la teoría de Fourier sobre la legitimidad de todas las pasiones, de la brutal negación proudhoniana de todo gobierno, etc.»<sup>104</sup>. Más tarde, a las pocas semanas de la proclamación de la Comuna de París, Mazzini inició una crítica de los acontecimientos revolucionarios que se fue superando en virulencia. Si bien es verdad que lo que más le preocupaba eran las posibles consecuencias políticas de la Comuna, Mazzini condenaba cada vez con más fuerza a los internacionalistas, de los que, entre otras cosas, decía: «Los principios emitidos por los hombres influyentes de la Internacional son: la negación de Dios, es decir, del único fundamento sólido, eterno, inquebrantable de vuestros deberes y de vuestros derechos...»<sup>105</sup>.

Cuando Bakunin lo leyó, interrumpió un artículo que estaba escribiendo sobre *La Alianza* y redactó, en sólo cuatro días, *La Respuesta de un internacional a Mazzini*, de la que transcribo algún párrafo que juzgo de sumo interés. A la acusación de «materialista», Bakunin responde con una profesión de fe materialista y atea que homologa con la vida real y cuyo segundo artículo reza así: «Creemos en la posibilidad, en la necesidad de esta realización en la tierra; al mismo tiempo estamos convencidos de que estas cosas que vosotros adoráis como esperanzas celestiales<sup>106</sup>, al convertirse en realidades

---

104 Ibid. I, XXXI.

105 Artículo en el *Popólo Romano*. A los Obreros Italianos, 16/VII/1871.

106 Se refiere a la libertad, justicia, humanidad, belleza, verdad.

humanas y terrestres, perderán necesariamente su carácter místico y divino»<sup>107</sup>.

Y seguidamente afirma Bakunin:

«Llamándonos materialistas, creéis haber dicho todo. Os parece que nos habéis condenado y aplastado definitivamente. ¿Sabéis de dónde os nace este error? De que aquello a lo que vosotros y nosotros llamamos materia son dos cosas, dos conceptos absolutamente diferentes. Vuestra materia es un ser ficticio, como vuestro Dios, vuestro Satán o vuestra alma inmortal. Vuestra materia es la ínfima grosería, la brutalidad inerte, un ser imposible, como imposible es el espíritu puro inmaterial, absoluto y que, como él, nunca ha existido sino en la fantasía especulativa de los teólogos y de los metafísicos, los únicos creadores de la una y de la otra. La historia de la filosofía nos ha desvelado ahora el proceso, muy simple, de esta creación inconsciente, la génesis de esta fatal ilusión histórica que, durante una larga serie de siglos, ha pesado como una horrible pesadilla sobre el espíritu aplastado de las generaciones humanas»<sup>108</sup>.

Y como explicación de esta fatal ilusión histórica que se remonta a los primeros pensadores, necesariamente teólogos y metafísicos, está, según Bakunin, el que

«Tomaron el conjunto de los seres reales que conocían, incluidos, sin duda, ellos mismos, todo lo que les parecía constituir la fuerza, el movimiento, la vida, la inteligencia, y

---

107 Ibid. I, 1º. P. 6.

108 Ibid.

lo llamaron con el nombre genérico de *espíritu*; después al resto, al residuo informe e inerte que supusieron debía quedar tras esta operación abstractiva, ejecutada inconscientemente sobre el mundo real por su propio espíritu, le dieron el nombre de *materia*. Tras de lo cual, se extrañaron de que esta materia, que, al igual que este espíritu, no existió nunca más que en su imaginación, se les apareciese tan inerte, tan estúpida, en presencia de su Dios, espíritu puro»<sup>109</sup>.

Por lo que concluye Bakunin:

«Nosotros, lo confesamos con toda franqueza, no conocemos vuestro Dios, ni tampoco vuestra materia; o, mejor, sabemos que uno y otra son igualmente no- seres creados *a priori* por la fantasía especulativa de los ingenuos pensadores de los siglos pasados»<sup>110</sup>.

Estos textos, cuyo contenido se repite hasta la saciedad en la obra de Bakunin, nos dan una idea de lo que su materialismo quiere ser. En primer lugar, y sobre todo, se resiste a ser explicado y menos aún, a ser condenado por una forma de pensar y de vivir propia de seres primitivos, ingenuos e incapaces de distinguir sus sueños de la realidad.

La fantasía especulativa ha convertido a la materia en un no-ser, a fin de poderla oponer al Ser Supremo que no es sino un fantasma.

---

109 Ibid.

110 Ibid. p. 7.

De esta trasposición originaria, de esta aberración históricamente inevitable, surge, pues, toda la denigración de la «vil materia» como la exaltación del No-ser supremo, Dios.

Por eso Mazzini no aplasta a nadie llamándole «materialista». Más bien se aplasta a sí mismo con su Dios y hace partícipes de este aplastamiento a los que le siguen.

Bakunin rechaza además el dualismo platónico que, a pesar de las afirmaciones de Mazzini, que no ven antagonismo entre la materia y el espíritu, comporta una contradicción insalvable<sup>111</sup>. Y, sobre todo, denuncia las consecuencias deshumanizadoras y depravadoras del idealismo y del misticismo de sus «platónicos adversarios».

Bakunin formula retóricamente la pregunta: «¿Cómo se explica que generalmente los teóricos materialistas se manifiestan mucho más idealistas en la práctica que ellos mismos?».

En el fondo, nada más lógico y natural –contesta–; todo desarrollo implica, de alguna forma, la negación del punto de partida... «Los idealistas parten de la idea pura, absoluta, y repitiendo siempre el antiguo mito del pecado original que no es sino la expresión simbólica de su melancólico destino, recaen eternamente, tanto en la teoría como en la práctica, en la materia de la que ya nunca llegan a liberarse, ¡y en qué materia!, bruta, innoble, estúpida, creada por su propia imaginación, como el *alter Ego* o como el reflejo de su *Yo ideal*... De donde resulta de forma evidente que el materialismo teórico trae como

---

111 Ibid. I, 2º 43; VII. P. 233



consecuencia necesaria el idealismo práctico y que, por el contrario, las teorías ideales no encuentran su posible realización más que en el más craso materialismo práctico»<sup>112</sup>.

### **2.1.6. El materialismo «idealista» de Bakunin**

La respuesta de Bakunin a la acusación de «materialista» –decíamos– no sólo busca criticar la posición de sus adversarios, sino que ofrece una profesión de fe en el verdadero materialismo, en la verdadera materia:

«Por estas palabras, material y materia, nosotros entendemos la totalidad, toda la escala de los seres reales conocidos o no, desde los cuerpos orgánicos más simples hasta la constitución y el funcionamiento del cerebro del mayor genio: los más hermosos sentimientos, los pensamientos más elevados, los hechos heroicos, los actos de entrega, los deberes y los derechos, el sacrificio y el egoísmo, todo, hasta las aberraciones trascendentes y místicas de Mazzini, lo mismo que las manifestaciones de la vida orgánica, las propiedades y acciones químicas, la electricidad, la luz, el calor, la atracción natural de los cuerpos, constituyen a nuestros ojos otras tantas evoluciones sin duda diferentes, pero no menos

---

112 Ibid. II.0. Pp. 7–8.

estrechamente solidarias de esta totalidad de seres reales, que nosotros 64 llamamos *materia*»<sup>113</sup>.

Si se concibe así la materia, no se explica que haya nadie que pueda sentirse ofendido de que le llamen «materialista» o de que se considere al hombre como un ser material. Bakunin entiende, sin embargo, que las palabras materia y material tengan mala prensa ya que han surgido en una época en que dominaba el espiritualismo, como hemos visto. Incluso afirma que esta manera absurda de entender la materia prevalece aún hoy no sólo entre los espiritualistas, sino también entre muchos materialistas.

Y aquí está la razón de que «muchos espíritus contemporáneos rechacen con horror esa verdad incontestable de que el espíritu no es otra cosa que una de las manifestaciones de la materia»<sup>114</sup>.

Toda la obra de Bakunin es un alegato para defender el materialismo de la acusación de antihumanismo y, si hay algún rasgo que subrayar, como ya hemos visto y volveremos a ver, es el carácter humanizador del mismo. Bástenos ahora esta acusación hecha a Mazzini:

«La humanidad que habéis proclamado no es ese inmenso ser colectivo, lleno de realidad y de vida, nacido esclavo y conquistador de su libertad paso a paso por una serie de revueltas formidables... Esta es la humanidad real, no la vuestra. La humanidad que preconizáis es un símbolo, un

---

113 Ibid. I. P. 7.

114 Ibid. VII. P. 116, 255, nota p.p.

dogma; es el *Verbo*, la encarnación permanente y sucesiva del pensamiento eterno de Dios, es la sombra de una sombra»<sup>115</sup>.

A la muerte de Mazzini, comenta en una carta a Celso Ceretti de marzo de 1872: «Nuevo Josué, Mazzini se había esforzado por parar el curso del sol. Sucumbió en la tarea»<sup>116</sup>.

## 2.2. La vida como «modus intelligendi»

Si de alguien se puede decir que tuvo como lema el «*primum vivere et deinde philosophare*» es de Bakunin. Su obra teórica está en función de una vida que apenas si le dejaba tiempo para escribir. Su filosofía fue más «una filosofía para la vida», y no para una vida cualquiera. No era su obsesión la ortodoxia de un sistema lógico impecable, ni su preocupación primordial la ortopraxis conforme a los cánones establecidos, sino la ortopedia de ese hombre contemporáneo que corría el peligro de estar condenado de por vida a ser un gorila. Junto al «*primum vivere et deinde philosophare*», Bakunin supo dar también razón del «*non propter vivere vivendi perdere causas*».

Ya hemos visto cómo su obsesión por superar de una vez la metafísica abstracta y vacía iba unida a una crítica de todo saber que no estuviera al servicio de la vida, por muy científico que se

---

115 Ibid. I. P. 96.

116 Ibid. I 2°. P. 236.

autodenominase<sup>117</sup>. Bakunin desechaba, por inútil, aquel saber abstracto que dejaba al hombre cansado, desengañado y escarmentado, ya que sus verdaderos problemas seguían sin resolverse<sup>118</sup>. El binomio vivir–conocer debía encontrar una nueva y adecuada articulación y Bakunin se sentía llamado a dársela<sup>119</sup>.

La teoría epistemológica de Bakunin no se encuentra, como era de esperar, sistematizada en un capítulo específico de su obra. Ahora bien, como ya sabemos, toda concepción de la realidad, de la naturaleza, de la materia, etc., conlleva una posición gnoseológica, ya que implica una determinada correlación del binomio objetividad–subjetividad desde el que esta realidad se configura. Después de que el idealismo demostró que el mundo de la experiencia intuitivamente dado no es algo último, sino siempre resultado de operaciones subjetivas formadoras de unidad, no es difícil entender que la preocupación por superar una teoría del conocimiento mecanicista, como la «teoría del reflejo» o la de los «objetivistas rusos», fuera preocupación explícita de Bakunin. Por otro lado, su horizonte mental materialista no sólo le evitaba, por inútil, la tarea de un análisis formal de la conciencia en sentido kantiano, sino que expresamente eliminaba la cuestión de «la cosa en sí», como irrelevante para el conocer y el ser. Más allá del objetivismo y del subjetivismo, está el nivel de vida de lo real, el de la circularidad del sujeto y del objeto, que para él no se daba suficientemente en la pretendida síntesis hegeliana, conforme a

---

117 Ibid. V. Pp. 375–376.

118 Ibid. VII. P. 241.

119 Ibid. VII. Pp. 12–121; 127; 280.

la cual podía afirmarse: «la sustancia es sujeto», es decir, cuanto más sustancia, más sujeto, por ser dicha síntesis absolutamente abstracta, sino en la traducción práctica de dicha circularidad, es decir, en la experiencia transformadora de la realidad, en el mundo de la realidad objetiva mediada por la acción, en el mundo de la vida humana, histórica y social.

Está claro que cuanto mayor es la presencia de la actividad subjetiva en la realidad natural, tanto más insuficiente resulta un concepto del conocimiento que se agote en una copia pasiva de la pretendida realidad objetiva o que se refleje olímpicamente en el ámbito espiritual de la conciencia subjetivista.

En Bakunin, es una evidencia que el mundo de *la experiencia* constituye la raíz y el referente del verdadero conocimiento de lo real. Lo real es aquello de lo que se puede dar razón experiencial<sup>120</sup>.

El sujeto del conocimiento en Bakunin no es un sujeto trascendental dotado de formas a priori, sino el colectivo humano concreto que se enfrenta con la naturaleza y, a través del trabajo social, solventa los problemas que se le plantean. La conciencia cognoscente es una forma de conciencia social. El contexto social es el marco de la experiencia compartida. Creo que es de gran importancia la descalificación del individuo como auténtico sujeto de la experiencia de lo real, ya que en Bakunin uno de los temas preferidos va a ser el de la constitución social del sujeto humano y de su libertad. El hombre sólo puede llegar a conocer, a pensar y a vivir humanamente a través de la palabra

---

120 Ibid. VII. P. 242.

y de la comunicación que, cuando lo es de forma históricamente suficiente, se identifica con la igualdad y la solidaridad. En Bakunin se da una concepción de la realidad genéticamente social. Antes de que se dé el sujeto individual, se da un sujeto social en un mundo estructurado de sentido, mediante la socialización, las interacciones y la comunicación. Cualquier percepción de un hecho encontrará ya un «objeto» simbólicamente estructurado, un mundo «nuestro», no privado, sino intersubjetivo.

«El hombre es un animal social por excelencia. No puede llegar a ser hombre, es decir, un animal pensante, hablante, amante y queriente más que en sociedad»<sup>121</sup>.

Es, pues, en el marco social donde se constituye el «mundo del hombre», la verdadera experiencia de lo real. El marco de una sociedad que, a través del trabajo, busca la emancipación material y espiritual.

«La definición materialista, realista y colectivista de la libertad, opuesta por completo a la de los idealistas, es ésta: el hombre no se convierte en hombre y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de la humanidad, más que en la sociedad y sólo por la acción colectiva de la sociedad entera; no se emancipa del yugo de la naturaleza exterior más que por el trabajo colectivo o social... y sin esa emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie...»<sup>122</sup>

---

121 Ibid. VI. P. 227.

122 Ibid. VII. P.171.

Los conceptos fruto del conocimiento son un producto de la experiencia práctica acumulada y no expresiones ingenuas, calcos de los objetos; son el reflejo de las relaciones históricamente mediadas de los hombres con dichos objetos. El acto del conocer no es, pues, una realidad que se pueda considerar por separado en el santuario de la conciencia idealista, sino más bien nos remite, como el trabajo y la libertad con los que se origina, a esa realidad humana que se despliega en el proceso histórico.

Si bien Bakunin no utiliza el concepto marxista de «praxis» para plantear su epistemología, su concepto de «experiencia» contiene todos los elementos que están presentes en la constitución del mundo por la praxis. A pesar de que en su obra hay toda una dimensión más «metafísica» que, como veremos más adelante, podría hacer pensar en un materialismo naturalista, no es menos claro que el sujeto social con la filosofía de la acción y de la voluntad correspondientes, están en él presentes de tal forma que pueden expresar, sin lugar a dudas, la verdad del concepto idealista de subjetividad, sin olvidar toda la dimensión sensible que dicha subjetividad idealista no tenía en cuenta. Es más, la vida concreta en sociedad de este sujeto cognoscente, que lo es, como hemos visto, no sólo desde el trabajo, sino también desde el lenguaje, se resistirá a verse reducida por cualquier tipo de positivismo materialista o idealista.

De lo dicho se desprende obviamente que, si la vida que es fugitiva y que sólo se capta en la experiencia, que es la acción del sujeto social, debe ser conocida, no lo podrá ser sino como un *conocimiento entendido como proceso*. Es decir, el conocer,

en la medida en que debe ser un compartir experiencias, es una dimensión del actuar y del vivir en el mundo, y no la dimensión más importante. Habría, en la obra de Bakunin, un antropocentrismo, ya que lo importante es encontrarse en su Yo empírico, un yo que, como hemos visto, es también proceso, porque coincide con el proceso de hacerse hombres. Proceso que se amplía y crece a medida que crece el conocimiento y éste crece de forma infinita, ya que, en Bakunin, el conocimiento es infinitamente perfectible. El hombre será así «la medida de todas las cosas», pero no como individuos, en el sentido egoísta de los sofistas inmoralistas que tanto critica Bakunin, sino como sujeto social capaz de valorar las experiencias históricas como humanizadoras o deshumanizadoras. Aquí estaría el talante normativo de la instancia subjetiva frente a aquellas cristalizaciones que no pueden ser tenidas por experiencias verdaderamente humanas, como son, en su versión más esperpento, Dios, el Estado, la Iglesia<sup>123</sup>.

Ya hemos visto que la praxis histórica es fundamento del conocimiento y, además, criterio de verdad; y no como corolario de un proceso cognoscitivo que contrasta a posteriori la adecuación de dicho proceso a la experiencia, sino como constituyente de los objetos de la experiencia del hombre y como parte esencial de su estructura interna. Por eso, a medida que la naturaleza se va hominizando, las determinaciones de la objetividad van ganando subjetividad, y viceversa. Se hace verdad que, como veremos, la humanización de la naturaleza y la humanización del hombre van dialécticamente unidas, por lo que, entre el en-sí y el para-nosotros de las cosas, entre la

---

123 Ibid. l 2.º. Pp. 253 ss.



experiencia socialmente mediada y formulada y la vida real aún por conocer en su infinitud, se abre un proceso históricamente inconcluso. Nunca habrá una coincidencia total entre ambos. Pero este límite no es de principio, no es metafísico. Los hombres captan, junto con los fenómenos propios de la naturaleza, su propia esencia. No hay, ya lo hemos visto, una «cosa en sí» incaptable; la pretendida «cosa en sí» se va haciendo progresivamente «cosa para el hombre», en la medida en que éste va negando progresivamente su principio animal<sup>124</sup>.

### 2.2.1. ¿La ciencia como *Weltanschauung*?

Son abundantes los textos en que Bakunin parece reivindicar para la ciencia la vocación de *Mathesis universalis*<sup>125</sup> en su sentido más englobante, como método y como contenido. Parece como si el proyecto hegeliano de la Enciclopedia, malogrado, según Bakunin, por quererlo realizar a nivel metafísico, fuera recogido por la ciencia, que vendría a sustituir a la filosofía en su intento<sup>126</sup>.

La ciencia tiene vocación de perseguir al activo topo en marcha, siempre más allá de los infinitos montones que éste levanta en su recorrido y que ella está obligada a remover y

---

124 Ibid. VII. P. 198; VII. P. 203; FSA. P. 109.

125 Nombre dado ya en la Antigüedad, como recuerda Descartes, a la ciencia universal o a la matemática universal.

126 Archiv. VII. P. 244; FSA. P. 109; FSA. 117.

conocer. Parte del también axioma hegeliano que ya hemos enunciado en otro momento y que a Bakunin le gusta repetir: «todo lo real es racional y todo lo racional es real»; proposición que, en el caso de Bakunin, tiene un profundo valor dinámico, ya que no piensa, como Hegel, que pueda llegar a tener una conclusión histórica. Para Bakunin, ya lo hemos visto, la historia tiene una progresividad infinita y al hombre, que es parte fundamental de esta historia, le toca dar razón de la «*eterna transformación*, un movimiento infinitamente detallado, diversificado y, a causa de eso mismo, ordenado en sí, pero sin comienzo ni fin, ni límite.

Es, pues, lo contrario absoluto de la Providencia: la negación de Dios»<sup>127</sup>.

### **2.2.2. Componentes místicos del conocer en Bakunin**

Al hablar de componentes místicos, no me refiero ahora, claro está, a una dimensión trascendente–divina que su antiteologismo explícitamente rechaza, sino a una mística intramundana que tiene mucho que ver con ese mundo de la experiencia que, como ya hemos dicho, obliga al hombre a salir de sí mismo para encontrarse. No tiene, pues, nada que ver con una actitud contemplativa intimista e individualista.

---

127 VII. P. 198. No puedo menos que ver en este punto, incluso en el lenguaje, cierta semejanza con un contemporáneo, al que seguramente no conoció, y que se llamaba F. Nietzsche.

Nada más lejos, por otro lado, que querer sugerir en Bakunin una actitud de pereza intelectual o de irracionalísimo. Más bien al contrario. Es el hombre que se rebela y que, ansioso de crecer, come del árbol de la ciencia para así conseguir la nueva inocencia de los hombres libres.

«Satán, el genio emancipador de la humanidad (él no fue el primero y verdadero tentador), la única figura verdaderamente simpática e inteligente de la Biblia, aparece allí de repente, no se sabe de dónde, un antiguo rebelde, como el padre de la revolución. Avergüenza a los hombres de andar a cuatro patas, la cabeza inclinada hacia la tierra, les invita a ponerse en pie; después, señalándoles el árbol prohibido, les promete que, si comen de su fruto, tendrán la ciencia de los dioses...»<sup>128</sup>

El sujeto que conoce no es, en Bakunin, un ser «cogital», sino que, y sobre todo, es pasional, revolucionario, sin que esto quiera decir que la «experiencia mística» y el pensamiento lógico tengan que ser excluyentes.

Tampoco es un «individuum», sino elemento vivo de una irresistible corriente de vida, que se expresa y encarna en los hombres como la solidaridad constitutiva de los sujetos humanos; la solidaridad que une con lazos indisolubles, que introduce en la nueva «fraternidad», que es anamnética y, por eso mismo, emancipadora, que empuja, como dice Bakunin, empleando lenguaje religioso, a hacer el nuevo Cristo, y todo ello en nombre del nuevo Dios Padre:

---

128 Ibid. VII. P. 473. 80 Ibid. VII. P. 106.

«Nuestro Cristo permanecerá, pues, eternamente inacabado, cosa que debe rebajar mucho el orgullo de sus patentados representantes entre nosotros. Contra este Dios hijo, en nombre del cual pretendían imponernos su insolente y pedantesca autoridad real, apelamos al Dios padre, que es el mundo real, la vida real, de la que él no es más que una expresión demasiado imperfecta y de la que nosotros –los seres reales, viviendo, trabajando, combatiendo, amando, aspirando, gozando y sufriendo– somos los inmediatos representantes»<sup>129</sup>.

Participar de una realidad abismal, insondable, de una eterna transformación de lo real, de una historia siempre nueva porque está siempre por crear, he aquí la nueva dimensión y, quizás, la más original del pensamiento bakuniniano. Es un pensamiento de diagnóstico existencial, antiespeculativo y antipositivista y su mayor mérito ha estado en haber sido una voz de alerta y de denuncia, que todavía hoy tiene plena vigencia.

Pero, además, la obra de Bakunin tiene también un carácter anticipatorio, ya que obtiene sus criterios críticos desde una anticipación de la sociedad buena del futuro. Quizás sea esta característica la que nos introduce más de lleno en la ambigüedad del materialismo de Bakunin. La afirmación del sujeto bakuniniano en la experiencia de la solidaridad y de la reconciliación ¿desde dónde se hace?, ¿cuál es el contenido real de esta experiencia?, ¿se hace desde una metafísica que posibilita el movimiento perfecto y ordenado de un cosmos en donde «telos» y «archo» se encuentran siempre? Si

---

129 Ibid. I. P. 80; Vil. P. 71.

respondemos a esta última pregunta diciendo que, para Bakunin, el mundo es «caos», como lo afirma explícitamente en algunos textos, aunque en otros diga lo contrario<sup>130</sup>, ¿acaso sería un simple anhelo y denuncia negativa de lo real–existente que no se quiere aceptar como real–real, porque no se ve como racional? Pero, ¿desde qué criterio de racionalidad y desde qué sujeto se afirma lo real–racional? ¿Todo el mundo de la metafísica y de la religión son sólo fruto de la ignorancia o son también expresión de la necesidad de infinitud, constitutiva del sujeto humano y que no tiene sentido el quererla resolver por la vía de la mala infinitud, de la indefinición, de los extralímites, de la ciencia?

La incapacidad del hombre tanto para lograr la ciencia universal, como para resignarse a no lograrla, manifiesta una contradicción constitutiva de la misma naturaleza humana que, cuando debe decir el docto «no sé» desde la ciencia, sigue diciendo el sabio «sí» desde la vida, que siempre se sobrepasa, rebelándose contra todo límite.

Bakunin no explica este dato fundamental, sino que se limita a afirmarlo contra todo reduccionismo.

### 2.2.3. Conocimiento e interés. ¿Conocer con los ojos de la fe?

La hipótesis de un «observador desinteresado», neutro, libre de todo prejuicio y capaz de poner entre paréntesis los factores pre o extra-intelectuales en los que reposa la existencia, es, para Bakunin, una quimera que sólo el ideal teológico o metafísico podrían pensar y, evidentemente, no aplicado al hombre, sino a Dios. Pero tal monstruo de aseidad es un absurdo, fruto de la abstracción más absoluta.

Cuando Bakunin habla del conocimiento humano, lo sitúa, como hemos visto anteriormente, en el *Lebenswelt* (mundo de la vida), cualificado por las categorías de la acción y la historia humanas.

«La vida domina el pensamiento y determina la voluntad. He aquí una verdad que nunca se debe perder de vista, si se quiere comprender algo de los fenómenos sociales y políticos. Si se quiere, pues, establecer entre los hombres una sincera y completa comunidad de pensamientos y de voluntad, hay que fundarlas en las mismas condiciones de vida, en la comunidad de intereses»<sup>131</sup>.

Toda posición ideológica viene orientada por una previa toma de posición que excluye la neutralidad pretendidamente exigida por una «objetividad» propia del «verdadero conocimiento». Y esto en un doble sentido: en primer lugar, porque todo hombre nace en un contexto y en un mundo que le impone una forma de vivir y de pensar, una representación concreta de lo real; y,

---

131 Íbid. VII. P. 41.

en segundo lugar, porque todo hombre tiende a conocer la realidad según el interés que tiene en que la realidad sea como es o de otra forma, según su posición en el momento histórico y social que le toca vivir<sup>132</sup>.

El mismo Bakunin no tiene pudor en confesar reiteradamente que él es un «creyente», con una «religión», con unos «artículos de fe», a la luz de los cuales hay que leer toda la realidad y toda la historia de la humanidad<sup>133</sup>. La fe requiere, en analogía con la «visión creyente», una toma de postura para poder ver claro en las cosas de la salvación, del triunfo final o de la verdadera revolución socialista. Lo mismo que la posición social, la posición de «clases» (expresión que utiliza Bakunin a veces peyorativamente, como veremos) conlleva una forma de pensar y una forma de entender tal, que, sólo cuando se está al lado de la verdadera causa, se puede conocer bien y desvelar los sobreentendidos de las explicaciones supuestamente científicas. La paradoja de Bakunin, como lo es también la del marxismo, está en que va a hacer coincidir una posición social con el verdadero saber acerca del devenir histórico. La inteligibilidad del movimiento de la historia supone en Bakunin una secreta complicidad con lo que sería su auténtico motor: la revolución proletaria, popular, socialista.

La toma de posición de Bakunin, su interés emancipador, le va a llevar a leer la realidad desde una solidaridad con los oprimidos y, al mismo tiempo, a afirmar que pensar adecuadamente la realidad, lo que equivale a la «verdadera ciencia de la historia»

---

132 Ibid. V. P. 115.

133 Ibid. I. P. 5; P. 38; VI. P. 79; P. 214.

o «ciencia social», exige dar razón de dicha realidad histórica, sin olvidar ninguna de las experiencias que la han hecho posible.

«La verdadera ciencia de la historia, por ejemplo, no existe todavía y apenas si se comienzan a entrever hoy las condiciones complicadas de esta ciencia. Pero supongámosla realizada finalmente, ¿qué podrá darnos? Restablecerá el marco razonado y fiel del desarrollo de las condiciones generales, tanto materiales como ideales... de las sociedades que han tenido una historia. Pero este marco universal de la civilización humana, por detallado que sea, no podrá contener nunca más que apreciaciones generales y, por tanto, *abstractas*, en el sentido de que los millares de individuos humanos que han formado la *materia viviente y sufriente* de esta historia, a la vez triunfante y lúgubre... no encontrarán el mínimo sitio en la historia»<sup>134</sup>.

Pero Bakunin no le hace reproches a la ciencia de la historia por ello, sino que le dice así:

«Todo lo que tenemos derecho a exigir de ella es que nos indique, con mano firme y fiel, *las causas generales de los sufrimientos individuales... las condiciones generales necesarias a la emancipación* real de los individuos que viven en la sociedad»<sup>135</sup>.

Bakunin es consciente, pues, de la tarea imposible que acomete dicha ciencia de la historia, por lo que le exige lo que sí puede hacer: desenmascarar continuamente el eterno peligro

---

134 Ibid. VII. P. 127.

135 Ibid.



de la abstracción y negación de la vida y señalar los caminos de liberación de la misma.

La solidaridad, que está en la base de la verdadera ciencia, tiene un carácter anamnético que no olvida el pasado. «La rosa de la razón en la cruz de la historia»<sup>136</sup> es también para Bakunin el símbolo de la verdadera racionalidad. Bakunin asume una vez más el texto hegeliano: «... es la visión racional que constituye la reconciliación con la realidad, reconciliación que procura la filosofía a aquellos que han descubierto la exigencia interior de alcanzar y de mantener la libertad subjetiva en el seno de lo que es sustancial y de situar esta libertad, no en lo que es particular y contingente, sino en lo que es en sí y para sí»<sup>137</sup>. Dar razón de lo real es no olvidar nunca que «las masas populares forman sus convicciones, buenas o malas, no por la cultura libre o por la meditación, sino por una lenta y penosa experiencia histórica, por los sufrimientos y desgracias históricas, de donde se sigue que sus convicciones están natural y profundamente enraizadas»<sup>138</sup>, y ayudar a crear una verdadera conciencia colectiva<sup>139</sup> que haga avanzar el devenir histórico hacia las metas de la verdadera reconciliación de la humanidad, hacia la verdadera revolución socialista.

Sólo la transformación de la realidad con vistas a dicha reconciliación posibilita un verdadero saber. Se da en Bakunin una unión indisoluble entre ciencia y vida, entre epistemología

---

136 Prefacio de Grundlinien de Philosophie des Rechts, op. cit., pp. 57–58.

137 Ibid.

138 Archiv. V. P. 312

139 Ibid. VII. P. 126.

y política. Para Bakunin hay una forma de conocimiento que es «democrática», una ciencia «revolucionaria» y, consecuentemente, una revolución que posibilita la eliminación de los fantasmas de la metafísica, de la religión. Y, lógicamente, no se refiere Bakunin al «socialismo científico» que proclama el marxismo.

Bakunin se sitúa ante la historia como el creyente que sólo da razón suficiente de ella cuando se implica en el drama de liberación y dramatiza de tal forma lo real, que convoca a los que están implicados en el drama a dar una respuesta que ya no puede ser neutral e inocente. Cuando Bakunin describe su momento histórico, obliga a sus contemporáneos a posicionarse con los de Versalles o con la Comuna, con los idealistas o con los materialistas, bajo el estandarte de Dios o bajo la bandera de Satán, con los partidarios de la reacción o con los de la revolución<sup>140</sup>.

La epistemología de Bakunin sitúa el pensamiento humano en el humus de la experiencia histórica, en el horizonte de la crítica–práctica–revolucionaria. Y, en este sentido, no se puede decir que para Bakunin las ideas dirigen la marcha del mundo<sup>141</sup>.

No es, a mi entender, totalmente fiel la valoración que, del fenómeno de la ideología en Bakunin, hace Arvon<sup>142</sup>, ya que, si bien es verdad que Bakunin se atiene a sus representaciones debidas a una facultad lógica, no es tan cierto que la supremacía del «abstractum absoluto», Dios, sobre las abstracciones

---

140 Ibid. I. Pp. 3–5.

141 FSA. P. 86.

142 ARVON. Op. cit., pp. 78 ss.

religiosa y política, se deba al carácter de «mero molde vacío» del primero y a la demiúrgica tarea de la burguesía y del clero, que se encargan de llenarlo de contenido, porque, para Bakunin, como para Marx, hay una «regla general y demostrada por la historia de todas las religiones: nunca una religión nueva ha podido interrumpir el desarrollo natural y fatal de los hechos sociales, ni siquiera desviarlo del camino que le venía trazado por la combinación de las fuerzas reales, tanto naturales como sociales. A menudo las creencias religiosas han servido de símbolo a las fuerzas nacientes, en el mismo momento en que estas fuerzas iban a acometer hechos nuevos; pero han sido siempre los síntomas o los pronósticos, nunca las causas reales de estos hechos. Estas causas hay que buscarlas en el desarrollo ascendente de las necesidades económicas y de las fuerzas organizadas y activas, no ideales, sino reales, de la sociedad; no siendo nunca el ideal más que la expresión más o menos fiel y como la última representante, positiva o negativa, de la lucha de estas fuerzas en la sociedad... Esta idea tan justa, enunciada y desarrollada hace más de veinte años principalmente por K. Marx, es la necesariamente combatida por Mazzini»<sup>143</sup>.

De la misma manera, tampoco me parece del todo exacto afirmar que «Bakunin se propone menos cambiar la sociedad que modificar al hombre mismo»<sup>144</sup>, ya que él nunca concibe al hombre al margen de la sociedad.

---

143 Archiv. I. P. 56, 134.

144 ARVON, Ibid

### 2.3. ¿Naturaleza e historia?

En el prefacio a la segunda edición del *Antidühring*, Engels dice así: «Marx y yo fuimos, sin duda, los únicos en conservar la dialéctica consciente de la filosofía idealista alemana en nuestra concepción materialista de la naturaleza y de la historia»<sup>145</sup>. En una carta que escribe Marx a Engels, en la que le informa sobre sus trabajos preliminares del *Capital*, dice así: «Para el *método* de elaboración me ha prestado un gran servicio el haber vuelto a ojear, *by mere accident*, la *Lógica* de Hegel. Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel que pertenecieron originariamente a Bakunin y me los envió como regalo. Cuando vuelva a tener tiempo para tales trabajos, experimentaría gran placer en hacer accesible a la común comprensión de los hombres, en un breve escrito de dos o tres páginas, lo *racional* que hay en el método descubierto, pero, al mismo tiempo, *mistificado* por Hegel»<sup>146</sup>.

Bakunin, que había leído bien a Hegel y que, como ya hemos visto, hacía a menudo profesión de verdadero materialista, ¿tuvo una verdadera comprensión materialista de la historia o, por el contrario, cayó en el defecto, en que ya vimos que caía Feuerbach, de ser materialista o histórico, pero no materialista e histórico a la vez?

He puesto con interrogación el título de este apartado porque

---

145 F. ENGELS. *Anti-Dühring*. Edit. Ciencia Nueva. Madrid. 1968. P. 14.

146 Citado en A. SCHMIDT. *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI. Madrid. 1977. P. 66, nota 118

es precisamente la combinación de estas dos realidades la que nos dará la respuesta sobre el carácter del materialismo de Bakunin. ¿Se da realmente una síntesis de ambas o se trata más bien de un eclecticismo que yuxtapone lo que no sabe integrar?

«Materialistas y deterministas, como el mismo Marx, también nosotros reconocemos el fatal encadenamiento de los hechos económicos y políticos en la historia. Reconocemos la necesidad, el carácter inevitable de todo lo que pasa, pero no nos inclinamos indiferentemente ante ello y, sobre todo, nos guardamos de alabarlo y admirarlo, cuando, por su naturaleza, se muestra en flagrante oposición con el fin supremo de la historia, con el ideal fundamentalmente humano que se halla, bajo formas más o menos manifiestas, en los instintos, en las aspiraciones populares y en los símbolos religiosos de todas las épocas, porque es inherente a la raza humana, la más sociable de todas las razas animales en la tierra. Este fin, este ideal, hoy mejor conocido que nunca, puede resumirse en estas palabras: *Es el mejor triunfo de la humanidad*, es la conquista y la realización de la plena libertad y del pleno desarrollo material, intelectual y moral de cada uno, por la organización absolutamente libre y espontánea de la solidaridad económica y social tan completa como posible entre todos los seres humanos vivos sobre la tierra»<sup>147</sup>.

Este texto, sacado de un escrito dirigido contra Marx en 1872, es, creo yo, pertinente para introducirnos en el tema que nos ocupa.

---

147 Archiv. II. Pp. 195–196.

Fiel a su credo materialista, Bakunin no puede menos que confesar que hay una realidad cuya voluntad ciega e irresistible se impone a los hombres de forma fatal e inevitable. Es fácil sacar a relucir un gran número de textos que nos remitirían al materialismo determinista que defendería un naturalismo de carácter monista, según el cual, hay una continuidad sin rupturas cualitativas desde el mundo de la realidad física hasta el mundo del hombre; ambos mundos, juntos, constituyen el único mundo natural.

Bakunin nos dice que todo es material, pero, a la hora de definir lo material, nos afirma que el *movimiento* es el alma de lo real, el modo de existencia de la materia. Y es que Bakunin tiene la preocupación de no caer en un materialismo reductivo y mecanicista, por lo que afirma constantemente que no existe ninguna forma básica última del movimiento material, ninguna sustancia o esencia metafísica, ninguna «cosa en sí» a la que remitir la explicación de todo el proceso de lo real. Las formas del movimiento mecánico, biológico y psíquico son cualitativamente diversas una de otra y todas ellas constituyen modos de manifestarse de la única realidad material del mundo. El progreso de lo inferior a lo superior se explica por un infinito proceso de acciones y reacciones de acción recíproca, que no sé si se puede llamar con propiedad *dialéctica de lo real*<sup>148</sup>, pues, en sentido estricto, me parece que no hay auténtica dialéctica donde no se dan sus determinaciones claves, como la acción recíproca sujeto–objeto, teoría–praxis.

En cualquier caso, la pregunta que de entrada se nos plantea

---

148 Ibid. VII Pp. 193–194.

es la siguiente: ¿Bakunin intenta responder al problema cosmológico en el que la materia aparecería como el principio supremo, como la causa primera, como el origen ontológico, o rechaza expresamente tal problema, ya que ve toda la realidad, incluso la realidad física y natural, como proceso y como historia, y, en esta perspectiva de la experiencia histórica mediadora de lo real, no tendrían cabida las preguntas metafísicas?

Soy consciente de que sería ingenuo el dar una respuesta fácil echando mano de algunos textos. Además, la respuesta desde los textos, escogidos para defender una u otra posición, no nos dice mucho sobre el contexto y el sentido de los mismos textos aducidos. Tampoco creo que es legítimo cerrar la cuestión, diciendo que el hecho de que Bakunin acepte unas leyes naturales inmutables hace superfluo todo discurso posterior sobre la libertad, la historia, la sociedad. Sabemos que el concepto de ley tiene un carácter análogo y hasta equívoco, allá donde se ha suprimido la categoría de causalidad ontológica y donde la vida fugitiva se niega a ser reducida a abstracciones legales, por muy científicas que éstas se llamen<sup>149</sup>.

Me parecería poco coherente aceptar sin más un dualismo radical en la obra de Bakunin, como si éste asumiera acríticamente el dualismo kantiano, por ejemplo, entre naturaleza y libertad, y desarrollara dos tipos de discursos y prácticas paralelos<sup>150</sup>.

---

149 Ver el libro de CARLOS DÍAZ. *El anarquismo como fenómeno político y moral*. Editores mexicanos unidos. México. 1975.

150 Ver la opinión de CAPELLETTI. *Estudios Filosóficos*. Mayo–Agosto. 1983. «Fundamentos Filosóficos de Malatesta».

Buscar un camino intermedio, que mantuviera la idea de una dialéctica de la naturaleza al margen de la realidad histórica, sería configurar un nuevo sujeto natural leído de forma panteísta o hilezoísta y salirse del materialismo que Bakunin desmarcó explícitamente de estas doctrinas.

Consciente de que seguramente nos encontramos ante la paradoja de una filosofía materialista que se niega su principio explicativo (la realidad de la materia que no se da como sustancia unitaria, así como el negarse la lógica vocación de sistema) y consciente de que el pensamiento de Bakunin está, como hemos dicho, enraizado en la vida y en función de una vida, vamos a intentar ahondar un poco más en el tema, con la intención de descubrir con más nitidez sus ambivalencias e, incluso, sus ambigüedades o contradicciones.

### **2.3.1. La crítica del materialismo mecanicista y biólogo**

En Bakunin es explícita y recurrente la crítica de un materialismo mecanicista y biólogo que imponen a las formas superiores de la realidad el lecho de Procusto de las leyes inferiores; que conciben lo real estáticamente, sin tener en cuenta el movimiento vivo de los seres concretos o que considera al hombre como un animal natural más, y no como ser social e histórico.



También está claro que el subrayado, a veces excesivo, de las afirmaciones de carácter fatalista se debe, en buena parte, a interlocutores como Mazzini, que parecen provocar en Bakunin una radicalización, al menos verbal.

Pero, en cualquier caso, ¿cuál es el alcance de sus afirmaciones? Cuando Bakunin dice: «Reconocemos la necesidad, el carácter inevitable de todo lo que pasa», ¿confunde el concepto de «*necesidad histórica*» con el de «la fatalidad de los procesos objetivos», a la que los hombres deben someterse sin ninguna posibilidad de reacción eficaz? Si así fuera, ¿qué sentido tendría que el mismo texto acabara hablando del «triunfo de la humanidad» como «la conquista y la realización de la plena libertad y del pleno desarrollo»?

En Bakunin, a pesar de las fórmulas de sabor fatalista, hay una filosofía de la acción, un principio pragmático que tiene ciertos puntos de coincidencia con el pragmatismo moderno, en el sentido de que hace del conocimiento una función de nuestra actividad dirigida a satisfacer nuestras necesidades; de que no sabe qué hacer con la «cosa en sí», porque el mundo le interesa en la medida en que entra en relaciones efectivas con nosotros y con nuestros proyectos de satisfacer nuestras necesidades y de cambiar la vieja realidad, tan esclerótica, de cada día. Y no tendría sentido alguno nada de lo que se relaciona con la vida humana, entendida en el sentido pleno y bakuninista de la palabra, si hubiera que admitir una absoluta determinación del sujeto humano.

El confundir fatalismo y necesidad histórica supone negar la dimensión espiritual de lo real y admitir que la materia, en sus

movimientos, está dominada por el principio mecánico de la causalidad; y supone, asimismo, una fuerza inmanente a la realidad que arrastra de forma unívoca a los hombres, que, en lugar de dar vida a la historia, son «vividos» por ésta.

Sin embargo, reconocer una «autonomía» al factor espiritual, atribuir a la voluntad consciente una verdadera capacidad de acción y de reacción eficaces sobre la realidad, aceptar que el pensamiento, la libertad y la acción humanas son una dimensión constitutiva de la misma realidad, equivaldría a cerrar el camino a todo fatalismo y abrirse a una interpretación de lo real, que no podría ser ya identificado con la pura realidad neutral exterior. Leer, por tanto, los textos de formulación fatalista en la perspectiva de una realidad que integra unitariamente los dos momentos: subjetivo y objetivo, y que, por otra parte, se niega a ser leída con categorías ontológicas y metafísicas, como si hubiera una «sustancia última» que, de forma rectilínea y unívoca, determinase causalmente a las demás cosas, nos obliga a tener presente lo ya dicho bajo el epígrafe: «la vida como *modus intelligendi*».

Si Bakunin hubiera afirmado un proceso real, absolutamente objetivo y fatal en su automatismo, debería haber concluido con la proclamación de una ley eterna menos «resultante» y más «causa», menos «proceso» y más «providencia» y, sobre todo, más «explicativa» de lo real. «La necesidad», «el carácter inevitable» de un hecho, el pretendido movimiento dialéctico y fatal, no sirve para demostrar la necesidad histórica de dicho hecho; más bien, al contrario, sólo cuando se haya comprobado que un hecho es históricamente verdadero, es decir, que «no está en flagrante contradicción con el fin supremo de la

historia», se podrá concluir que este hecho es conforme a la «ley natural».

Una vez más podemos enunciar aquí «ese axioma muy simple y, al mismo tiempo, decisivo: "Todo lo natural es lógico y todo cuanto es lógico se realiza o está destinado a realizarse en el mundo natural: en la Naturaleza –en el sentido adecuado de la palabra– y en su ulterior desarrollo, que es la historia natural de la sociedad humana"»<sup>151</sup>.

Hay que observar que Bakunin matiza en este texto el uso de la palabra «naturaleza». Es consciente de que puede haber un uso equívoco del mismo. Él se refiere a la naturaleza como realidad global, que incluye la historia humana. Más de una vez dirá que el desconocer esta distinción trajo consecuencias fatales para el hombre<sup>152</sup>. Para Bakunin, la historia no es racional por el mero hecho de haber existido, sino como un momento necesario de un proceso que está llamado a ser racional en el momento en que sea lo que tiene que ser. Y está claro que Bakunin acepta, como el Hegel del *Prefacio a la Filosofía del Derecho*, que este «*tiene que ser*» no es el vacío poder ser del utopismo racional que se contrapone al «ser». La dialéctica racionalidad–realidad es el secreto de la realidad en Bakunin; la realidad es un horizonte abierto, se revela racional en un proceso histórico. De ahí que no se deba confundir la argumentación metafísica con la histórica, ni legitimar una realidad a nivel histórico por el mero hecho de que haya acontecido fatalmente.

---

151 FSA. P. 96.

152 Archiv. VII. P. 231.

Bakunin denuncia el fatalismo conservador de la Escuela Histórica<sup>153</sup>, que convertía en racionalmente necesario lo que venía dado por la tradición. La verdadera dimensión racional, que es lo que da el punto de vista auténticamente humano, y «no podemos tener otro», sólo se encuentra en el ámbito de la acción histórica. Y la «necesidad histórica», la que hace que algo sea verdaderamente necesario a nivel histórico, no se puede confundir con el puro reino de la necesidad, en el que no se da un ejercicio del pensamiento y de la voluntad, sino una mera sumisión pasiva a leyes objetivas.

La necesidad histórica sólo se da allá donde confluyen las dos dimensiones constitutivas de la realidad, tal como el hombre la puede experimentar: la dimensión objetiva, dada por las condiciones preexistentes, que también son ya fruto de una acción humana, pero que están ahí, como un límite de la acción; y la dimensión subjetiva, dada por esa necesidad que empuja al sujeto a transformar y superar las condiciones pre-existentes<sup>154</sup>.

La necesidad histórica bien entendida exigiría, para Bakunin, por un lado, la negación del «libre albedrío», leído como la presencia de lo arbitrario en el mundo de lo real-racional-necesario, y, por otro, superar la fatalidad, ya que es incompatible con el ejercicio de la voluntad libre. Pero la libertad no es la «necesidad conocida» sin más y orientada por nuestros fines, sino que se enmarca en un proceso histórico, en una acción social, en una relación incesantemente conflictiva

---

153 se refiere a la Escuela de Savigny, Puchta, etc., que Hegel había criticado en su Filosofía del Derecho; pero también a los que comulgaban con el espíritu conservador...

154 FSA. Pp. 110–111.

con los otros que, en la medida en que es racional, es decir, en la medida en que no es fruto de la sola fuerza y del instinto animal, conducirá necesariamente al «triunfo de la humanidad».

El unir ambas dimensiones, objetiva y subjetiva, será una preocupación constante de Bakunin. La distancia entre lo que las condiciones objetivas son y lo que la voluntad que quiere transformarlas cree que son, es el tema de la «conciencia revolucionaria». La separación entre el momento crítico y el momento práctico nace de una mala comprensión de lo que es la necesidad histórica. K. Korsch ha estudiado magníficamente lo que la complicada dialéctica naturaleza–historia supone y, en su crítica a Kautsky, nos muestra lo que significa falsear la historia social, haciéndola pasar por natural e inevitable<sup>155</sup>. Hacer más de lo posible es hacer más de lo necesario; pero saber decir qué es lo posible en el campo de la historia es siempre una tarea que viene enmarcada por el tema del sentido final del proceso histórico.

### **2.3.2. Causalidad y Teleología**

Otra forma de abordar el tema de la necesidad histórica es contemplar la doble dimensión objetividad–subjetividad, constitutiva de lo real, desde el binomio causalidad–finalidad.

---

155 Ver Karl KORSCH. La concepción materialista de la historia y otros ensayos. Ariel. Barcelona. 1980.

Ya hemos visto que el momento subjetivo es clave en la historia, si queremos hablar de hombres concretos, vivos y no de entelequias. Pero también hemos visto que los hombres se afirman y actúan bajo el impulso de sus necesidades, bajo el condicionamiento de los límites que su realidad les impone y que, desde ahí, buscan alcanzar sus propios fines.

Y, una vez más, el problema que se nos plantea es si en la obra de Bakunin la finalidad que los hombres dicen querer buscar, al afirmarse como sujetos, es una finalidad específicamente antropológica o es una finalidad inmanente a los procesos históricos mismos, por ser inmanente a todo el proceso de lo real. Es decir, ¿los hombres concretos son los protagonistas principales de su propia historia o son, más bien, medios, reflejos, instrumentos, de un plan providencial que conduce progresivamente a la humanidad a realizar un ideal? En este proceso eterno de acción y reacción, ¿los hombres reaccionan desde la actividad voluntaria o son víctimas de la «astucia de la realidad», de forma que a la causalidad se suma además la teleología? ¿Hasta dónde son capaces los hombres de negar sus circunstancias reales?

Bakunin niega explícitamente la existencia de un «fin último y de un sentido preexistente al mundo», como frutos de mentes metafísicas y racionalistas.

«Si en el universo es natural y posible el orden, se debe únicamente a que no está gobernado conforme a sistema alguno imaginado de antemano e impuesto por una voluntad suprema. La hipótesis teológica de una legislación divina conduce a un absurdo evidente y a la negación no sólo

de todo orden, sino de la misma naturaleza. Las leyes naturales no son reales más que en cuanto son inherentes a la naturaleza, es decir, no están fijadas por ninguna autoridad... Pero la naturaleza humana no conoce las leyes. Actúa inconscientemente, representando por sí misma la variedad infinita de los fenómenos, apareciendo y repitiéndose de una manera fatal. He aquí por qué, gracias a esta inevitabilidad de la acción, el orden universal puede existir y existe de hecho.

Tal orden aparece también en la sociedad humana que, en apariencia, evoluciona de una forma que se dice antinatural, pero que, en realidad, se somete a la marcha natural e inevitable de las cosas.

Sólo la superioridad del hombre sobre los demás animales y la facultad de pensar, aportaron en su desarrollo un elemento particular, completamente natural, dicho sea de paso, en el sentido de que, como todo lo que existe, el hombre representa el producto material de la unión y de la acción de las fuerzas»<sup>156</sup>.

Bakunin tiene problemas con el lenguaje para expresar que es un absurdo pensar en un teleologismo metafísico, ya que eso supone imponer a la naturaleza unas leyes y ésta ya las tiene, por más que no se las pueda llamar así. Y el hombre que es natural, aunque de una forma tan original que parece «anti-natural», aporta un «elemento particular» completamente natural, «como todo lo que existe». Más adelante veremos en qué consiste esta aportación específica del

hombre; ahora queremos afirmar simplemente que es la categoría de la acción manifestada originalmente por el hombre la que especifica el sentido de la realidad humana.

El mundo para Bakunin es «el mundo del hombre» y el fin, en sentido estricto, de este mundo es siempre un resultado de la praxis humana. El hombre impone su voluntad telética sobre la naturaleza, ya que, desde el carácter anticipador de sus fines, configura lo real de tal forma que esto no puede aparecer ya más como pura objetividad externa, cerrada en sí misma, sino como el lugar de las posibilidades de realización de lo humano.

Es verdad que el hombre no puede imponer a la naturaleza cualquier contenido telético, ya que éste está determinado tanto «objetivamente» por el mundo actual circundante, como «subjetivamente» por la propia estructura antropológica, a su vez mediada por el contexto sociocultural concreto.

La actividad teleológico–finita del hombre, por utilizar la expresión hegeliana, no rompe la conexión con la naturaleza. Pero el trabajo humano no es sólo una expresión natural de sus órganos corporales que responden a las exigencias de la mera necesidad, sino una actividad consciente y dirigida a fines. El trabajo es la expresión, a nivel humano, de la categoría universal de la acción. En Bakunin hay numerosos ecos de Goethe, sobre todo del Fausto<sup>157</sup>, que dan razón de la historia desde el: «Al principio era la Acción».

La unidad con la naturaleza no es, pues, la del «gorila», sino que está mediada por un proceso socio–histórico. Para explicar

---

157 Ver Ricarda HUCH, op. cit



la actividad humana no se requiere ningún principio trascendente a la naturaleza, ya que las causas de los fines, que la actividad humana tiene, son de origen natural, pero, a través de la sociedad, se transforman en históricos y, por lo tanto, ya no son tan naturales. La inadecuación entre hombre y naturaleza está siempre en la base de la eterna tarea de «hacerse hombre».

El progreso, entendido en su doble dimensión natural y moral, es para Bakunin el «sentido de la realidad»; así pues, no tendría sentido hablar de progreso y subrayar la dimensión moral del mismo, si se entendiera como un proceso fatal y ciegamente mecanicista. Sin embargo, tiene su pleno sentido, cuando se sitúa al hombre en una realidad abierta, entendida como un proceso ilimitado de crecimiento, donde la perfectibilidad es infinita y donde el hombre está llamado a crecer de forma inexorable y libre.

Una vez más comprobamos que, en Bakunin, la «necesidad histórica» no puede confundirse con la «necesidad metafísica». Esta exige, para ser de verdad histórica, la concurrencia de una subjetividad que, a menudo de forma lenta y laboriosa y no siempre rectilíneamente progresiva, vaya conquistando las nuevas etapas del progreso. «Toda la historia humana no es sino una transformación sucesiva y muy lenta de la animalidad estúpida y brutal en humanidad inteligente y libre»<sup>158</sup>. «Hay que subrayar que la historia real de los individuos, como la de los pueblos, no procede sólo del desarrollo positivo, sino muy a

menudo de la negación del pasado y de la rebelión contra él»<sup>159</sup>; Bakunin es fiel a una larga tradición occidental y sigue manteniendo también la vigencia de las ideas de desarrollo y enfrentamiento que han pervivido unidas a lo largo de toda la historia de occidente<sup>160</sup>. Recoge, como ya vimos, la herencia hegeliana de la dialéctica, de la «perfectibilidad humana» y, despojándola de toda hojarasca metafísica y mística, la aplica al proceso histórico, explicando así el verdadero sentido del progreso humano: «El progreso humano es precisamente la ley natural fundamental y *exclusivamente inherente* a la sociedad humana»<sup>161</sup>. La originalidad del progreso humano y de la necesidad histórica se explican mutuamente. No hay progreso, sino necesariamente ya que la ley natural del hombre es progresar. Pero recordemos que esta naturaleza universal, que no quiere tener carácter metafísico, sino simplemente ser la referencia de lo que la realidad es en su hacerse indefinidamente, no invalida una afirmación de la libertad humana, que es una manifestación más, pero exclusivamente original, de lo real: la de esa dimensión de lo real, que es capaz de actuar teléticamente y de ir configurándolo (a lo real) y configurándose progresivamente.

---

159 Ibid. I 2°. P. 296.

160 NISBET. Historia de la Idea de Progreso. Gedisa. Barcelona. 1980. Pp. 389 ss.

161 Archiv. VII. Pp. 85–87; ver también I. Pp. 51–56; 262–263; 12.º.

### 2.3.3. Materialismo histórico versus economicismo

Hemos visto, en los apartados anteriores, que, para Bakunin, la autonomía de la actividad humana venía limitada por los factores externos y también por el nivel de las necesidades históricamente leídas; pero también que esta doble dependencia no se podía entender mecánica, sino dialécticamente, so riesgo de destruir el dinamismo del proceso histórico cuya fuente está en la subjetividad humana. Además el concepto de necesidad adquiere un carácter especial cuando se aplica a la realidad humana. Lejos de reducirse a las puras necesidades físicas, abarca todas las aspiraciones en que se originan las múltiples formas de la actividad humana teórica y práctica. Una vez más, Bakunin va a rechazar un concepto de dependencia o de necesidad que configure la actividad humana como un proceso objetivo que se determina mecánicamente en el mundo de las cosas. Los hombres son los protagonistas de la historia porque la constituyen desde el sentido y la finalidad<sup>162</sup>.

En un bello texto que Bakunin escribe reprochando a los obreros de París el querer desentenderse de la guerra franco-prusiana, dice así:

«Esto probaría, en primer lugar, que los obreros, reduciendo hasta el extremo la cuestión económica y social, la habían convertido en una simple cuestión de prosperidad material exclusiva de ellos, es decir, en una estrecha y ridícula utopía sin realización alguna posible. Pues todo se relaciona en el mundo humano y la prosperidad material no

---

162 Ibid. VII. Pp. 85–87. Ver también: I. Pp. 55–56; 262–263; 12°. P. 115, nota p.p.; P. 185, nota p.p.; V. Pp. 227, 233–234; VII. Pp. 450, 454–456.

puede ser sino una consecuencia de una revolución radical y completa...»<sup>163</sup>.

Una vez más Bakunin nos remite a un mundo humano en el que todo se relaciona y en el que no hay unos «factores históricos concretos» que se puedan hipostasiar para, desde ellos, poder explicar todo lo demás.

Ya vimos cómo todo intento de explicar lo real desde «cosas en sí», desde «entelequias» que se afirmen jerárquicamente sobre lo demás, bien sea por el principio de causalidad o de finalidad, es propio de la etapa metafísica. Así como ha desmontado el discurso legitimador del teólogo y del político, o mejor del teólogo-político, o el del jurista, acomete ahora también una estrategia de derribo contra el economista que hipostasía el dato económico y lo convierte en el factor determinante de todo lo real. El materialismo histórico «es un principio profundamente cierto cuando se lo considera a su verdadera luz, desde un punto de vista relativo, pero, examinado y formulado de una manera absoluta, como el fundamento único y la fuente primera de todos los demás principios, según lo hace esa escuela, se vuelve completamente falso»<sup>164</sup>. Y, por esta misma razón, se va a distanciar de Marx, quien, según Bakunin, da un sentido unidireccional a la explicación materialista de la historia.

«El estado político de cada país es siempre el producto y la expresión fiel de su situación económica; para cambiar el primero, tan sólo hay que transformar esta última. Ahí se

---

163 Ibid. VI. P. 66

164 Cita tomada de Ruta. n.º 28. Caracas. 1976. P. 14.

encierra, según Marx, todo el secreto de las evoluciones históricas. Marx no toma en cuenta los otros elementos de la historia, tales como la reacción, evidente pese a todo, de las instituciones políticas, jurídicas y religiosas sobre la situación económica. Dice: "la miseria produce la esclavitud política, el Estado"; pero no permite dar la vuelta a esta frase y decir: "La esclavitud política, el Estado, produce a su vez y mantiene la miseria como una condición de su existencia, de manera que para destruir la miseria hay que destruir el Estado"»<sup>165</sup>.

Este texto, escrito en plena polémica tras su expulsión de la AIT en el Congreso de la Haya, que refleja bien sus diferentes estrategias políticas, le conduce a Bakunin a considerar a Marx como un metafísico que, víctima de su lectura parcial de lo real, abstrae de la condición humana dimensiones constitutivas de la misma.

«Marx desconoce, igualmente y de forma absoluta, un elemento muy importante en el desarrollo histórico de la humanidad: es el temperamento y el carácter particulares de cada pueblo... que, una vez dados, ejercen, incluso al margen e independientemente de las condiciones económicas de cada país, una influencia considerable sobre sus destinos e, incluso, sobre el desarrollo de sus fuerzas económicas. Entre estos elementos... hay uno cuya acción es absolutamente decisiva en la historia particular de cada pueblo: es la intensidad de la rebelión y, por tanto, de la libertad...»<sup>166</sup>

---

165 Archiv. II. P. 162.

166 Ibid. II. Pp. 163 ss.

Bakunin sigue diciendo que a los alemanes les falta este instinto y será un error apostar por pueblos sin él.

Tras lo dicho, es obvio que Bakunin no cuestiona el papel primordial de lo económico, pero se resiste a considerar al hombre exclusivamente como un animal productor y consumidor, a no ser que ambos conceptos los ampliáramos a un nivel pluridimensional, como es el de la *relación* humana individual y social, en un eterno proceso de perfectibilidad y progreso.

Al comenzar el capítulo transcribía la opinión de Kaminsky sobre el materialismo de Bakunin. Quizás sea éste el momento de recuperar la imagen de «esos remolinos oscuros e instintivos» que constituían la evolución de los pueblos. Es el remolino del instinto revolucionario, con todas las aguas que en él confluyen, el que hace que el dato económico cobre un relieve que el frío registro estadístico no le puede dar. La riqueza y la abundancia de bienes son la condición indispensable para una vida auténticamente humana.

«Sin riqueza no hay libertad, ni civilización, ni arte, ni ciencia, pues como ya lo había observado bien Aristóteles, todo esto tiene como condición primera el ocio y no puede haber ocio allá donde no hay riqueza»<sup>167</sup>.

Pero hay una forma de acaparar riqueza que deshumaniza. No sé si es éste el momento de analizar lo que para Bakunin significa el materialismo práctico y burgués, cuya tarjeta de identidad es el individualismo disolvente del egoísmo. Creo que es más

---

167 Ibid. I. P. 262.

oportuno dejarlo para el capítulo de la ética; pero, en cualquier caso, conviene subrayar ahora que el materialismo de Bakunin, precisamente por estar inspirado en una pasión por la vida, se niega a verse explicado por cualquier tipo de realidad que pueda mediatizar dicha vida e, incluso, agostarla. Es evidente que el problema más vital de todos, el del pan, es primordial, determinante; pero siempre que no se olvide el «no sólo de pan vive el hombre», el «non propter vivere vivendi perdere causas», como dice el evangelio cristiano, que Bakunin cita con frecuencia y al que el materialismo burgués «permanece sordo e insensible»<sup>168</sup>.

Es un error esperar la verdadera revolución socialista de los económicamente protegidos. La historia le daría la razón cuando afirmaba:

«El razonamiento de Marx conduce a resultados absolutamente opuestos. Al no tener en consideración más que la cuestión económica, dice que los países avanzados y, por consiguiente, más capaces de hacer una revolución social, son aquellos en los que la producción capitalista moderna ha alcanzado el mayor grado de desarrollo...»<sup>169</sup>.

Pero tampoco la pobreza, por la misma razón, es en sí misma revolucionaria. La necesidad de una conciencia revolucionaria es una dimensión constitutiva de todo verdadero proceso histórico.

Es, pues, absurdo pensar que de la mera cuestión económica

---

168 Ibid. 12.º. Pp. 96, 92-93.

169 Ibid. II. Pp. 164

dependen mecánicamente todas las demás. Esto significaría confundir la prioridad de importancia y predominio de la economía en el proceso histórico con una prioridad en el orden del tiempo y de la causalidad, visión esta última de carácter metafísico. Aceptar la primera prioridad significa que las formas de la actividad humana, teórica y práctica, que se transforma en momentos de la historia social, pueden tener un origen independiente de la economía, lo que no significa que pierdan toda relación con dicho momento.

Otra equivocación, afirma Bakunin, es pensar que, para el verdadero materialismo, todas las ideologías y manifestaciones espirituales son formas de supervivencia y de conservación del sistema económico vigente, y que sólo el progreso económico, y el de sus técnicas afines, es factor de cambio social. Bakunin está convencido de la eficacia revolucionaria de una buena ideología, de ahí la importancia que da a la tarea de la propaganda revolucionaria. La ignorancia y la estupidez pueden ser fruto de la riqueza disfrutada sin ideales socialistas y la verdadera virtud y el talante revolucionario pueden encontrarse en los ambientes más «lumpen». Por eso, la relación entre ideología y base económica es dialéctica y puede darse un antagonismo tanto entre fuerzas económicas innovadoras e ideologías reaccionarias, como entre ideologías revolucionarias y estructuras económicas anacrónicas.

El tema del *trabajo humano* es otra clave para entender el alcance de lo económico en la obra de Bakunin. El hombre, como todos los animales, dice Bakunin, está forzado a trabajar para vivir; como ellos, participa en



«la transformación de la superficie de nuestro globo en un lugar favorable para la vida animal. Pero este trabajo no se convierte en un trabajo propiamente *humano*, más que cuando comienza a servir para la satisfacción, no ya sólo de las necesidades fijas y fatalmente circunscritas de la vida animal, sino también de las del ser social, que piensa y habla, que tiende a conquistar y a realizar plenamente su libertad...»<sup>170</sup>

En Bakunin el trabajo es un medio que tiene además una dimensión que trasciende la economía estrictamente dicha, ya que es calificado con categorías axiológicas, como igualitario, libre, inteligente y, sobre todo, social. El hombre no queda reducido a un animal productor de instrumentos que en ningún momento aparece como creador de símbolos, sino que, como trabajador, vive a la vez las dimensiones irreductibles del animal que trabaja dominando la naturaleza y satisfaciendo sus necesidades, y las del animal que habla, ya que reformula sus necesidades desde la comunicación y la relación social y reorienta y da sentido así a su trabajo.

La valoración de lo que es el trabajo alienante y alienado o emancipador y realizador nace de otro nivel distinto que el de la pura relación económica. Que hasta ahora no ha habido una vida humana, sino siempre y sólo una vida económica que ha manipulado a los hombres y los ha transformado pérfidamente en esclavos, pero también en explotadores, es el diagnóstico que Bakunin adelanta en más de una ocasión, como tendremos oportunidad de ver.

---

170 Ibid. VII. P. 223; FSA. Pp. 112–113.

Mientras que Marx hace un juicio crítico sobre esta historia en la que los hombres se han dejado degradar y analiza los mecanismos de este proceso de alienación, Bakunin lee y juzga al «homo oeconomicus» marxista desde el élan vital del revolucionario ruso<sup>171</sup>.

## 2.4. Etología y antropología

Hasta ahora he intentado mostrar cómo en la realidad bakuniniana había un elemento de subjetividad, natural y original a la vez, que permitía conjugar sintéticamente el binomio naturaleza–historia.

Voy a proseguir ahora nuestra reflexión sobre el materialismo de Bakunin, abundando en otro binomio clave en su obra, complementario, sí no coincidente, con el de subjetividad–objetividad, como es el de *hombre–animal*.

Bakunin afirma hasta la saciedad que el hombre es un animal más, que está en la cadena de la evolución. Su origen probable como especie lo ve en el polifiletismo<sup>172</sup>, y su futuro en el cumplimiento de las leyes de Darwin<sup>173</sup>. Y, lógicamente, para

---

171 BRUPBACHER. Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der AIT. München. 1913.

172 Archiv. VII. Pp. 236–237.

173 Archiv. VI. P. 250.

describir a este animal humano recurre a los datos de la etología<sup>174</sup>.

Pero el leit motiv desde el que lee todos los datos etológicos es la ya citada afirmación de Feuerbach: «El hombre hace todo lo que hacen los demás animales, pero *humanamente*». Bakunin compara al hombre con el animal, en todo lo que éste hace, para poder resaltar así la diferencia, el «*humanamente*».

Por eso, de entrada, podemos adelantar que, si una vez más nos vamos a encontrar con textos de marcado carácter etológico–biologista, no por eso Bakunin busca desahuciar a la antropología en nombre de la etología, sino que, por el contrario, se intenta siempre subrayar lo auténticamente antropocéntrico<sup>175</sup>.

Desde el instinto básico de la autoconservación al de la solidaridad, el animal va sirviendo de contrapunto para calificar al hombre.

«Consideramos ahora la vida humana. Como todos los animales, el hombre debe comer necesariamente; hace el amor, educa a sus hijos y, forzosamente, no por libre arbitrio, ni en base a un contrato incluido libremente, sino como consecuencia de una ley inherente a su propia naturaleza, forma parte de una asociación.

Ya he dicho que era, en el más alto grado, *colectivista e individualista, socialista y egoísta* a la vez. Ahora añadiré que

---

174 Ibid. I. P. 143; VI. P. 215; VII. Pp. 443 ss.; FSA. P. 127.

175 Ibid. I. P. 143.

su individualidad no puede desarrollarse más que en la sociedad y con el concurso colectivo de todos los miembros presentes y pasados de la sociedad; que, fuera de la sociedad, privado de pensamiento y de palabra, entre todos los animales que existen en la tierra sería el más débil, el más estúpido y el más miserable. Observaré, además, que nunca ningún animal de otra especie ha llegado ni ha podido llegar a un grado tan alto de desarrollo individual, de libertad individual y, desgraciadamente, tampoco de egoísmo reflejo, malvado, monstruoso como el hombre»<sup>176</sup>.

Bakunin, en las antípodas del anarquismo individualista, no puede entender lo *humano* más que como *social* y será esta categoría clave de su pensamiento la que nos dé luz sobre lo que tiene de original este animal llamado hombre.

Pero ¿por qué la sociedad es algo específicamente humano, si, como se ha subrayado en los análisis etológicos, hay especies animales que son exclusivamente societarias y colectivistas? No es la asimilación mecánica al colectivo, sino la afirmación de la singularidad en el universal concreto de la sociedad lo que especifica al hombre<sup>177</sup>.

Bakunin, fiel a la tradición occidental, va a definir al hombre como «*animal político*», en el sentido clásico del término, porque es «*animal lógico*», porque tiene palabra. Son numerosos los textos en que Bakunin repite la definición

---

176 Ibid. I. P. 144; VII. Pp. 443-444, 449.

177 Ibid. VI. Pp. 250-251; VII. Pp. 445-447. Bakunin se oponía a la proposición de la AIT que quería una lengua proletaria universal. Esta sólo tendría sentido, dice, cuando se creara un nuevo mundo internacional, sin Estados.

aristotélica y no lo son menos aquellos en los que la figura del lenguaje viene acompañada de las figuras que simbolizan el ser progresivamente *más humanos*, desde la relación negadora del otro en la que aún no cabe la palabra, porque rige la fuerza, hasta el reconocimiento auténtico del otro, en el que la palabra es la verdad del hombre.

Pero Bakunin es consciente de que la definición de *lo humano*, desde la sociedad libre y a la vez solidaria, no es hacerse eco de lo dado en la historia y sociedad concretas que él conoce, sino que, más bien, es expresión de la voluntad telética, que orienta y guía el lento camino hacia el *humanamente* saliendo del *animalmente*.

En no pocas ocasiones, Bakunin da la impresión de que la evolución desde el gorila hasta el hombre es unilinealmente progresista e irreversible, sin salto cualitativo alguno, sin solución de continuidad, conforme al «desarrollo fatal de las cosas», conforme a un esquema pretendidamente determinista. «Podemos aceptar como un axioma general que lo que no existe en el mundo animal, al menos en estado de germen, no existe y no se producirá nunca en el mundo humano, pues la humanidad no es más que el último desenvolvimiento de la animalidad sobre la tierra»<sup>178</sup>.

Pero el contexto de esta afirmación es cuestionar la diferencia *absoluta* entre el hombre y el animal que, según Bakunin, es fruto de la aberración teológica y metafísica y de la vanidad humana. Y, una vez más, son las categorías de «separación», «superación», «contradicción» y «negación», entre otras, las

---

178 Ibid. VII. P. 209.

que, a mi entender, presentan lo más genuino del pensamiento de Bakunin.

«Sí, nuestros primeros padres, nuestros Adanes y Evas, fueron, si no gorilas, al menos sus primos... Estas dos facultades (la de pensar y la necesidad de rebelarse), combinando su acción progresiva en la historia, representan propiamente el momento, el lado, el poder negativo en el desarrollo positivo de la animalidad humana...»<sup>179</sup> «Toda la historia nos aparece entonces como la negación revolucionaria, ya sea lenta, apática, adormecida, ya sea apasionada y poderosa del pasado. Consiste, precisamente, en la negación progresiva de la animalidad primera del hombre...»<sup>180</sup>

### 2.4.1. ¿Identidad alma–cuerpo?

Abundan en la obra de Bakunin muchos textos de sabor «conductista» que, reduciendo el alma humana a la caja negra de la fisiología, parecerían dejar zanjada la cuestión del hombre desde el monismo materialista<sup>181</sup>. Y son aún más numerosos los que intentan negar y ridiculizar el dualismo *cuerpo–alma*, como fruto de mentes metafísicas, que utilizan un discurso platónico lleno de contradicciones y aprietos para quien quiera razonar un poco. «Si el abismo que separa el alma del cuerpo, la absoluta

---

179 Ibid. VII. P. 88.

180 Ibid. VII. P. 96.

181 Ibid. VII. P. 130.

inmaterialidad de la absoluta materialidad, es infinito» y «si nadie ha visto nunca ni ha podido ver el espíritu puro, separado de toda forma material, existiendo separadamente de un cuerpo animal cualquiera, ¿cómo se ha podido llegar a creer en su existencia?»<sup>182</sup>.

El esquema al que se enfrenta Bakunin es el del dualismo platónico, que él encuentra en el esquema teológico y metafísico de los idealistas liberales, cristianos.

Seguramente la afirmación «polémica» frente a dicho dualismo, le lleva a Bakunin a utilizar fórmulas exageradamente deterministas, que son incompatibles con el objetivo moral y social que busca deducir desde ellas. Recordemos que, en la mayoría de los casos, la discusión sobre la inmortalidad del alma individual va unida a la denuncia del individualismo burgués.

Da la impresión de que Bakunin utiliza una actitud similar a la de Diógenes con Platón. Como afirma P Sloterdijk, el cinismo griego descubre el cuerpo animal humano y sus gestos como argumentos que un materialismo pantomímico va a saber utilizar provocativamente. El Bakunin que critica el idealismo liberal se parece a Diógenes, que se presenta con una gallina desplumada y le dice a su auditorio: «Esta es el bípedo implume, el hombre defendido por Platón». «Esto, y no el aristotelismo –continúa diciendo Sloterdijk– es la verdadera antítesis filosófica de Sócrates y Platón»<sup>183</sup>.

---

182 Ibid. VII. P. 103, Pp.; 167; 204, p.p

183 P. SLOTERDIJ. Kritik der zynischen Vernunft. Vol. I. Suhrkamp. Frankfurt. 1983. P. 207.

Bakunin quiere afirmar con argumentos científicos la unidad material del hombre y negar así el libre arbitrio del alma, que representa un nivel de abstracción en el que se daría una facultad espiritual independientemente del cuerpo humano.

Pero no deja de afirmar continuamente que hay una *voluntad libre* o una naturaleza humana *determinada* por su *naturaleza particular*, original e irrepetible: ¡su alma!<sup>184</sup> El hombre es fruto de su contexto, pero también configura dicho contexto desde la especificidad de su «ser íntimo», de su «individualidad viva».

Podríamos decir que, a pesar de todas las formulaciones, Bakunin sería un existencialista «avant la lettre», que defiende la singularidad del individuo, su originalísima aventura de libertad, que no puede ser cuestionada por abstracciones liberticidas, por muy materialistas y científicas que se pretendan<sup>185</sup>.

## **2.5. Materialismo antiteologista**

No es una novedad afirmar que el materialismo de Bakunin

---

184 FSA. P. 153.

185 Ibid. pp. 235; 298–300; 302.



encuentra en el ateísmo uno de sus veneros más fecundos. «El materialismo de Bakunin, escribe Cappelletti, comporta ante todo un antiteísmo y se dirige, en primer lugar, contra la concepción filosófica que encuentra la clave de la realidad total en una persona divina»<sup>186</sup>. Arvon, en el libro ya citado, afirma: «Bakunin quiere situar su ateísmo en la prolongación del materialismo. Pero ¿no estamos aquí más bien ante un vestido de época que él escoge sin darse cuenta de que logra disfrazar su pensamiento más que vestirlo? Cuando habla de la materia y de la ciencia cuya tarea estriba en explorarla, es siempre singularmente impreciso, en las fronteras de un idealismo que se avergüenza de declarar su color, apartado, de todas formas, de cualquier determinismo mecanicista»<sup>187</sup>.

*Yo me atrevo a sugerir que el ateísmo de Bakunin es la expresión «crítica» más beligerante de un «materialismo práctico revolucionario».* Cito un texto del mismo Bakunin que no tiene ningún sabor mecanicista y que nos confirma en lo dicho:

«La rebelión, la negación apasionada, teológicamente personificada en la grande y noble figura de Satán, he aquí el verdadero emancipador práctico del género humano. En cada época de la historia *Dios es la resultante de todas las obras humanas de los siglos pasados*, encarnada en el conjunto de instituciones religiosas, políticas, jurídicas, económicas y sociales, que forman el *orden oficialmente establecido*, y resumida en una síntesis teológica y

---

186 A. J. CAPELLETTI. *Materialismo y Dialéctica en Bakunin*. Pensamiento, n.º 150. Madrid. 1982. Pp. 207–209.

187 ARVON. *Op. cit.*, p. 104.

metafísica, cuya pretensión es siempre imponerse a las generaciones vivientes como un *ideal absoluto*. Y *Satán es la rebelión de la vida social*, lo mismo colectiva que individual, que se hace tanto más poderosa, más amplia, cuando más se desarrolla en contra de la *insolente petrificación de dicho ideal* y en contra de la *mezquindad de dicho orden*»<sup>188</sup>.

Satán es, para Bakunin, el símbolo más utilizado y querido, el «ángel bueno», el «genio emancipador», el «padre de la revolución», el que le «inspiraba la santa rebelión» y le convertía en «el Satán de la revuelta». Es el personaje que, según los momentos y contextos de su obra, adquiere los rasgos del Dionysos, del Fausto, del Prometeo. Es el símbolo de la vida, de la ciencia y de la libertad. Es el paradigma del hombre bakuniniano<sup>189</sup>.

El ateísmo de Bakunin expresa «el odio a todos los dioses» del Prometeo marxiano, pero desbordando la fría lógica arreligiosa de Marx y mostrando lo que significa vivir «el espíritu de la rebelión que es inherente a todo hombre que tenga un poco de energía en su alma y de sangre en sus venas»<sup>190</sup>, en una época en que lo divino significa la negación de la vida, porque son las fuerzas de la reacción las que, proclamándose religiosas, y a menudo por serlo, mantienen al hombre en un perpetuo y vergonzante gorilismo.

Hay unas circunstancias que jalonan la biografía de Bakunin, que son clave fundamental para entender su ateísmo y su

---

188 Archiv. I. P. 126.

189 Ibid. VII. P. 473.

190 Ibid. VI. P. 192.

materialismo. Bakunin fue un hombre profunda y fervorosamente religioso hasta edad avanzada. Tardaría mucho en proclamarse ateo. Su vida va a mostrar una constante: involucrar en un mismo proyecto a su persona, a su vocación política de talante nacionalista paneslavista y a Dios como última ratio de este proyecto. La lectura de Lammenais y el contacto con Weitling le ayudaron a mantener la doble militancia como única fidelidad. Iba a ser el fracaso de la empresa política y la decepción de su Dios lo que provocó la «conversión» de Bakunin al ateísmo. Pero todo ello motivado, como decíamos, por unos acontecimientos históricos concretos.

Seguramente que fue decisiva la experiencia de la prisión. El terrible sufrimiento del cautiverio, con no pocos momentos de desesperación, tuvo que minar profundamente su fe en Dios, que seguía estando con el zar y con todos los que, como el zar, eran «la voz de su Amo».

En este contexto, el estudio de las matemáticas y de las ciencias naturales fueron el caldo de cultivo más propicio para ir sustituyendo la dimensión perdida del Infinito Absoluto por el horizonte racionalista de un mundo absolutamente indefinido. Arvon subraya la importancia de este estudio que se reflejaría más tarde en el reproche que Bakunin hacía a Proudhon, «que permanecía idealista por no haber estudiado ciencias naturales» y en que, nada más volver del exilio, le agrade a Marx la forma de pensar de Bakunin.

Cappelletti dice que «al alejarse del nacionalismo, se aleja también del teísmo»<sup>191</sup>. Mazzini y su nacionalismo

---

191 Ruta, N.º28. Caracas. 1976. P. 8.

revolucionario, bajo el lema «Dios y Pueblo», fracasaron, según Bakunin, como proyecto liberador. La obra de Mazzini es la prueba evidente de que una nación puede llegar a ser independiente y soberana sin que cambie para nada el destino del pueblo y la condición de la mayoría de los habitantes. Su misma experiencia con los polacos le persuade del fracaso de la causa nacionalista. Este nacionalismo y el Dios que lleva como lema se oponen de forma irreductible a la auténtica revolución socialista. Una vez más, Dios aparece a lado de los que oprimen, incluso cuando, como Mazzini, creen estar liberando; y, por tanto, la moralidad ha de buscarse lejos de la religión y del lado de la revolución.

La postura esperpénticamente reaccionaria de una Iglesia que, por boca de su Papa, anatematiza a todos los que se atreven a sostener que «el Pontífice romano debe y puede reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna<sup>192</sup>, a la vez que bautiza y legitima a su vástago y bastardo, el Estado, es una razón más, y de peso, para justificar que Bakunin encuentre en el ateísmo una fuerza liberadora y un fermento revolucionario.

Si a lo dicho añadimos la convivencia de Bakunin con el mundo francmasón y su inconsistente deísmo, tenemos unas buenas referencias para poder entender textos como éste:

«Podrá parecer extraño a muchas personas que, en un escrito político y socialista, tratemos cuestiones de metafísica y teología. Pero es que, según nuestra convicción más íntima, estas cuestiones no se pueden separar de las del

---

191 Ver Syllabus de Pío IX. 1864.

socialismo y de la política. El mundo reaccionario, impulsado por una lógica invencible, se vuelve más y más religioso...»<sup>193</sup>

El ateísmo de Bakunin está tematizado, quizás mejor que ningún otro capítulo de su obra. Vamos, pues, a intentar ahora descubrir las razones teóricas de su ateísmo y la incidencia que tienen en su materialismo.

### **2.5.1. El principio inmanentista: consecuencias morales y materiales**

En una de sus incontables profesiones de ateísmo, dice Bakunin lo siguiente:

«No siendo ni positivista, ni candidato a un gobierno cualquiera, sino un franco revolucionario socialista... romperé los vidrios y trataré de poner los puntos sobre las íes. 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 misma 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, con la existencia misma del mundo»<sup>194</sup>.*

Bakunin subraya, con gran lucidez, que su ateísmo tiene la férrea coherencia del principio inmanentista que ha conseguido liberarse de las parasitarias rémoras teológicas que, desde Descartes hasta Hegel, lo habían oprimido y que aún subsistían, aunque los positivistas no acabaran de descubrirlo o no se atrevieran a hacerlo.

El ateísmo moderno tiene su raíz más específica en el creciente antropocentrismo que, desde el Renacimiento, se afirma progresivamente hasta nuestros días. Cito un texto de C. Fabro que con gran lucidez sitúa los orígenes del ateísmo en Descartes:

«No es casualidad que las dos fuentes principales del ateísmo moderno, el idealismo y el materialismo, se encuentren unidas en el mismo origen: la disociación radical, en Descartes, de naturaleza y espíritu, conocimiento y ser, alma y cuerpo... Así, debido a ese aislamiento impuesto por el "método", cada uno de los dos principios, privado del trasfondo y de la fundamentación real e intencional de su opuesto, corría inexorablemente hacia la negación del fundamento de la verdad del ser y de la trascendencia; y, al igual que a la negación de la trascendencia del ser con respecto a la conciencia debía seguir a la postre la "clausura" del ser por parte de la misma conciencia –y, por consiguiente, la inmanencia del cogito se debía resolver en la finitud (Kant) o infinitud (Hegel) del ser

---

194 Archiv. VII. Pp. 250–251.

del mundo para desembocar en la negación explícita de Dios profesada por las filosofías posthegelianas–, así a la concepción rigurosamente mecanicista de la naturaleza, propuesta por Descartes, siguió, a una distancia de apenas un siglo, la expulsión radical de Dios del mundo, que tiene, en el mecanismo de sus leyes necesarias y de sus fuerzas inherentes, los principios válidos y suficientes para desenvolverse y gobernarse por sí mismo»<sup>195</sup>.

Si bien Bakunin va a ser recurrentemente crítico respecto del dualismo cartesiano y del carácter metafísico de su cogito, va a ser, sin embargo, un fiel heredero de esta lógica que Fabro ha señalado: ni el mundo del hombre, ni el mundo de la naturaleza dejan lugar a la realidad trascendente. Su argumentación va a tener siempre el sabor racionalista de «la méthode»; aplicada al discurso metafísico, o al científico metafísico, descubrirá la falacia de la razón abstracta alejada de la vida; aplicada al teólogo descubrirá el absurdo de la fe irracional. Bakunin es consciente de que se hace un mal uso de la lógica cartesiana y él quiere ser riguroso con ella.

«No debemos hacer la menor concesión ni al Dios de la teología, ni a Dios de la metafísica. Porque en este alfabeto místico, quien comienza diciendo A deberá acabar fatalmente diciendo Z... Si Dios existe, el hombre es esclavo; ahora bien, el hombre puede y debe ser libre, por consiguiente, Dios no existe»<sup>196</sup>.

---

195 «El Ateísmo Contemporáneo II». Madrid. 1971. Artículo de C. FABRO: Génesis del Ateísmo Contemporáneo. P. 41.

196 Archiv. VIII. Pp. 99; 101.

Pero, cuando el *cogito* no cumple sus promesas y degenera en la reducción de la interioridad del hombre a pura exterioridad animal, o de la subjetividad en la objetividad–mecano de la ciencia y de la técnica, o, también, de la moralidad en la materialidad utilitarista de la economía, Bakunin se rebelará contra él.

En la obra de Bakunin, se confunden los argumentos que proceden de la aplicación del método cartesiano con una lógica propia de la res *extensa* con los que utiliza la lógica propia de la res *cog/fans*. Por eso, no es fácil descubrir los antecedentes teóricos de su ateísmo, siguiendo sin más el discurso del ateísmo idealista o del ateísmo materialista. Bakunin (no olvidemos lo dicho en la reflexión epistemológica) hace pasar todos los argumentos en contra de Dios por un tamiz que los tiñe, los entrecruza y, sobre todo, los adapta a cada circunstancia, según el momento y el interlocutor, configurando así su ateísmo, como configuraba su materialismo. Proudhon, Feuerbach, Herzen, Marx, Comte, son pensadores ateos que él mismo afirma serle familiares, pero, respecto a todos ellos, practica el «amicus meus Plato...»

*«Dios incompatible con la justicia, que es el punto de vista moral de la inmanencia»*

En 1858 escribía Proudhon su libro *La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, que iba a ejercer una influencia decisiva en Bakunin. A la vuelta del cautiverio, Proudhon seguía siendo el amigo y el maestro que en 1844 conoció en París y al que profesaba un gran afecto, a pesar de su distanciamiento crítico en algunos aspectos. En esta obra, Proudhon ya acepta el



antropoteísmo de Feuerbach que rechazaba en su primera época, pero sigue manteniendo un ateísmo beligerante y antirreligioso, que ahora se manifiesta en la lucha a muerte entre la revolución y la Iglesia. La justicia es la razón dirimente en este duelo; y la sentencia está echada desde el momento en que del lado de la revolución se coloca a la conciencia humana, a la libertad y a la inmanencia, y del lado de la Iglesia, a la revelación divina, a la autoridad y a la trascendencia. Y, si a esta condena moral se añade el juicio del tribunal de la historia que sitúa a la religión en la infancia de las sociedades y que ve en la Iglesia al campeón de la reacción y del gorilismo, se explica la intransigencia de Proudhon que, allá donde subsista una huella de lo religioso, encuentra un enemigo que hay que batir.

Bakunin utilizará este esquema proudhoniano y su ateísmo tendrá también, como criterio de discernimiento, la justicia que, como hemos visto en la profesión de ateísmo citada, es leída como inmanencia. Nos es por demás conocido el talante virulento de su antiteologismo que, a veces, nos lleva a ver en sus textos y actitudes la mencionada figura de Satán. Dios y la Iglesia son sus bestias negras por antonomasia y contra ellas dirigirá lo mejor de su polémica.

A. Lehning dice, en la Introducción al tomo VII de los *Archives*, que «el ateísmo materialista, clave de bóveda de las concepciones filosóficas de Bakunin, tiene, desde 1864 en que escribe los primeros programas de la Fraternidad Internacional, una formulación casi idéntica a la de sus obras posteriores. Vuelve sin cesar al resumen de su discurso en el Congreso de

Berna de la Liga de la Paz y de la Libertad»<sup>197</sup>. En un manuscrito sobre la francmasonería, que data de 1865, Bakunin emplea ya la fórmula citada más arriba: «Dios es, luego el hombre es esclavo...»<sup>198</sup>

El inmanentismo antropocéntrico de Bakunin se alimenta, sobre todo, de la obra de Feuerbach, de quien ya hemos hablado. De éste no sólo conserva la lectura de la religión como proyección invertida de la esencia humana, sino que asume también no pocos argumentos de su posterior naturalismo (naturaleza como origen del sentimiento de dependencia, es decir, de la religión), aunque, como ya hemos visto, evitando hacer incompatibles la naturaleza y la historia humana, lo que habría imposibilitado la afirmación de la justicia y de la moralidad inmanentes a la naturaleza humana. Es, sobre todo, el «humanamente» de Feuerbach el que le sirve de eslogan y de programa a la hora de hacer explícito el contenido de su ateísmo. Y, en la medida en que el «humanamente» y el «divinamente» se hallan en relación inversa, asistimos al violento proceso de catarsis, cuando de condenar lo divino se trata, o de progresiva autorrealización, cuando se trata de afirmar lo humano<sup>199</sup>.

Cuando el hombre queda atrapado en la etapa religiosa, en ese momento de la proyección alienante, en la trampa de sus propias abstracciones hipostasiadas, es víctima de la mayor inmoralidad e injusticia.

---

197 Ibid. VII. XXXVII.

198 Ibid. VII. P. 552, nota.

Ibid. VI. Pp. 259 ss.; VII. Pp. 132; 231; FSA. Pp. 124 ss.

«¿Es preciso recordar, señores, hasta qué punto las influencias religiosas desmoralizan y corrompen a los pueblos? Matan en ellos la razón, principal instrumento de emancipación humana... Matan en ellos la energía del trabajo... Mata en ellos la justicia... En fin, matan en ellos la humanidad, reemplazándola en sus corazones por la divina crueldad»<sup>200</sup>.

*«Dios incompatible con las leyes naturales, que son el punto de vista material de la inmanencia»*

En apartados anteriores hemos analizado este tema. Ahora quiero simplemente recordar que cualquier planteamiento religioso y metafísico entra en contradicción con una naturaleza que, en Bakunin, es afirmada como proceso sin causa ni fin preestablecidos, como una inmanencia infinitamente rica en posibilidades. Las leyes naturales son la expresión de la coherencia de esta inmanencia y es absurdo pensar en la ley o instancia alguna que, ajena a ella, pudiera ser su origen, su causa o su finalidad. El método científico es el único que, adecuadamente aplicado, puede dar razón de esta peculiar «res extensa» bakuniniana. Y recordemos que adecuadamente significa que la explicación de lo real no sustituye a lo real mismo y que hay que respetar la diversidad de lo real, sin sacrificarlo a la uniformidad abstracta de los grandes principios<sup>201</sup>.

La opción por la inmanencia no puede menos de ser antiteologista y antiteísta, ya que la categorización de Dios por toda teología mínimamente desarrollada lo presenta como «un ser supremo, eternamente pre-existente y predeterminante,

---

199 FSA. Pp. 88–89.

201 Ibid. VII. Pp. 129, 301; I. Pp. 9, 160.

que contiene en sí, que es él mismo, el pensamiento y la voluntad generadores de toda existencia y anteriores a toda existencia...»<sup>202</sup>

### **2.5.2. ¿Materialismo e Idealismo?**

El presentar o vivir la historia del pensamiento como el campo de batalla en que se da una lucha milenaria entre el materialismo y el idealismo es, en buena medida, una actitud maniquea que ha tenido y sigue teniendo gran aliciente. Sin embargo, siendo fieles al pensamiento más original en este largo período, quizás deberíamos concluir que también aquí es verdad el que los contrarios son del mismo género y que el materialismo está siempre atravesado por el idealismo, y viceversa. Aunque sólo fuera como gesto testimonial, Bakunin formulaba esta verdad cuando les acusaba a los idealistas de ser materialistas y presentaba a los materialistas como los verdaderos idealistas.

El idealismo se define por una impenitente vocación de unificar la realidad plural, de lograr una cosmovisión fundada en un principio unitario, un ser, una causa, una finalidad, y siempre de carácter ontológico; y el materialismo, por el contrario, al menos el que nosotros creemos encontrar en Bakunin, sería una filosofía crítica de dicho idealismo, un permanente cuestionamiento de dicho proceso unificador, una filosofía con vocación antimetafísica, con vocación de primar la práctica

---

202 FSA. P. 122.

sobre la ontología, sin querer «explicar» la realidad, ni «ordenarla» desde una sistemática abstracción que se considera como «vampirismo metafísico», sino buscando cambiar dicha realidad y humanizarla.

Pero, en el materialismo de Bakunin hay, junto a su posición crítica antimetafísica, un proyecto histórico de carácter hegeliano, que es el que posibilita la práctica, la orienta y la llena de sentido. En el materialismo de Bakunin hay, junto a una práctica crítica, negadora y catártica, una concepción de lo real que permite leerlo como racional y que alimenta la práctica revolucionaria. Y esta concepción de lo real se basa en unos presupuestos que no tienen su origen en una explicación científica y que nos remiten al proyecto idealista del hombre y de la sociedad, leídos desde una perspectiva de naturaleza final aristotélica.

¿No se impone, al final, en la obra de Bakunin, una cierta concepción unitaria de la historia y del mundo, que es la que da sentido a una acción común y a una práctica social de carácter universal? A la hora de la verdad, ¿no se da también en Bakunin una vocación idealista que busca dar sentido a un mundo lleno de experiencias plurales, unificándolas desde la perspectiva de un nuevo orden, esta vez, paradójicamente, anarquista?

A estas alturas, podemos decir que Bakunin no es un idealista que desconozca el mundo de la necesidad histórica, pero tampoco es un materialista que desconoce la realidad del espíritu que vivifica y da sentido a lo real. Su materialismo podría clasificarse de idealista. Su inmanentismo es materialista, ateo y heraclitiano, pero su denuncia permanente de todo intento de

ontología totalitaria y su anhelo de «realismo espiritual», que diría Mounier<sup>203</sup>, sólo se explican desde una profesión de fe antropológica que no nace del mero materialismo.

Tanto Carr como Kaminsky, pues, tienen parte de razón. Falta por saber qué hay detrás de «esos remolinos oscuros e instintivos» que empujan a los pueblos hacia la revolución y hacia la libertad.

---

203 E, MOUNIER. *Comunisme, anarchie et personalisme*. Seuil. 1966. P. 159.

### III. EL UNIVERSO MORAL DE BAKUNIN

En una carta que escribe Adolf Reichel a Carlo Gambuzzi en julio de 1876, le narra los últimos momentos de la vida de Bakunin, por quien Gambuzzi se había mostrado interesado. Refiriéndose al 21 de julio, dice así:

«Acordándonos mucho de hechos de nuestra vida pasada en común y de las personas que habíamos encontrado, le dije de pasada: "Sin embargo, es lástima, Bakunin, que no hayas encontrado tiempo de escribir tus memorias". "¿Para quiénes quieres que las hubiera escrito? –me respondió– No merece la pena abrir la boca. Hoy los pueblos, en todas las naciones, han perdido el instinto de la revolución. Están todos demasiado contentos de su situación e, incluso, el miedo de perder lo que tienen les hace inofensivos e inertes. No, si tuviera un poco de salud, quisiera escribir una Ética basada en los principios del colectivismo, sin frases filosóficas o religiosas"»<sup>204</sup>.

La Ética habría sido la tarea prioritaria de Bakunin, de haber podido dejar testamento escrito. Estaba convencido, como más tarde lo estaría Kropotkin, de que «hace falta esa nueva ciencia realista de la moral, libre de todo dogmatismo religioso, de las supersticiones y de la mitología metafísica» que empuja al hombre a organizar la humanidad conforme a los criterios de la justicia y la solidaridad. El hombre tiene los medios para ser hombre, sólo necesita quererlo racionalmente<sup>205</sup>.

Pero el hecho de que Bakunin no escribiera la Ética no significa que ésta sea un vacío en su obra; más bien deberíamos afirmar todo lo contrario: toda su obra y su vida fueron lo que hubiera querido ser su última obra: «una Ética basada en los principios del colectivismo y en la lucha contra la metafísica y la religión».

Karl Korsch decía a propósito de Marx: «El proceso evolutivo de Marx puede resumirse de la siguiente manera: Marx criticó, en primer lugar, la religión filosóficamente, después la religión y la filosofía políticamente y, finalmente, la religión, la filosofía, la política y todas las demás ideologías, económicamente»<sup>206</sup>

A propósito de Bakunin, yo me atrevería a afirmar que su proceso evolutivo consistió en criticar la religión políticamente, la religión y la política social económicamente y, finalmente (quizás también inicialmente), la religión, la política, la economía y todas las demás ideologías *éticamente*. Podríamos afirmar de manera esquemática que es su radical decepción política, motivada por una actitud ética, la que le llevó a ser antiidealista.

---

205 P. KROPOTKIN. *Ética*. Dogal. Madrid. 1977. P. 8.

206 K. KORSCH, *Op. cit.*, p. 124. 100



Vamos, pues, a intentar descubrir y comprender lo que significa esta Ética, que colocamos como motor de toda su obra intentando ajustar nuestra reflexión al siguiente esquema:

- en *primer lugar*, situaremos a Bakunin en el marco de la herencia ilustrada y revolucionaria. El fracaso de la burguesía en su gran misión histórica y la génesis histórica de la conciencia burguesa nos introducirán en el tema de la afirmación «política» de la ética de Bakunin frente a la inmoralidad de su época: inmoralidad divina y burguesa, con sus características más específicas, según las halló formuladas en el liberalismo doctrinario burgués;
- en *segundo lugar*, presentaremos de forma tematizada el universo moral de Bakunin, tanto en su dimensión más estructural, como en la de sus contenidos más relevantes y específicos;
- y, *finalmente*, una breve reflexión sobre algunos temas de especial dificultad e interés.

### **3.1 Bakunin, heredero de la proclama ilustrada y revolucionaria**

Son abundantes los textos en los que Bakunin se siente heredero del siglo XVIII, cuyos ideales humanitarios él intenta llevar a la práctica.

«Ese gran siglo XVIII, del que somos todos hijos y que nos aplasta aún hoy por la inmensidad de sus concepciones, ha sido el siglo humanitario y ateo por excelencia. Afirmó al hombre y negó a Dios.

Comprendió que, para emancipar al hombre, para romper todas sus cadenas, para devolverle a la dicha, a la dignidad y a la libertad, era preciso "aplastar al infame", es decir, destruir todos esos fantasmas religiosos, todas las abstracciones metafísicas y teológicas que, desde que existe una historia, han servido de pretexto a todos los tiranos y de medio para desmoralizar, para someter y explotar a la humanidad»<sup>207</sup>

En su polémica con Mazzini, quien condenaba a la Comuna por materialista, dice Bakunin que la contradicción de aquél es tan grande que no puede menos que hablar sin calumniar, «ya sea a la gran filosofía del siglo XVIII, la filosofía humanitaria por excelencia, ya sea a la Comuna... o a la Internacional... que han querido, y quieren, el pleno desarrollo intelectual y moral, la más completa realización de todas las condiciones de la humanidad en igualdad para todos y sin otros límites que los nacidos de la naturaleza individual, no de la posición social de cada uno; que quieren, en una palabra, la emancipación y humanización de todos los hombres de la tierra, con una intensidad de resolución y una amplitud de miras, que ningún teólogo, aunque se llame Mazzini, logrará alcanzar»<sup>208</sup>.

---

207 Discuro—resumen del Antiteologismo. 24.XI. 1968. Citado por Max Nettlau, en el prólogo a Bakunin. Obras Completasi. Ed. Júcar. Madrid. 1979. P. 43 ord.

208 Archives Bakounine I. E. J. BRILL. Leiden. 1961–1981. Pp. 187 ss.

El famoso texto kantiano que define la Ilustración como «la salida del hombre de su minoría de edad culpable, de su incapacidad de servirse de su propia inteligencia sin la guía de otro... a pesar de que la naturaleza hace tiempo que lo liberó de tutela ajena...; el uso público de la razón... y el punto principal de la ilustración, a saber, la emancipación de los hombres de su culpable minoría de edad, en especial, por lo que se refiere a cuestiones religiosas»<sup>209</sup> se encuentra en Bakunin, a veces casi literalmente, bien sea para describir la situación de tutelaje religioso político existente, como en el caso de la república mazziniana:

«La Iglesia ya no se llamará Escuela. Pero sobre los bancos de esta escuela no se sentarán sólo los niños: estará el eterno menor, el escolar reconocido para siempre como incapaz de superar sus exámenes, de elevarse a la ciencia de sus maestros y de prescindir de su disciplina, estará el pueblo... dirigido por la élite de genios virtuosos. El pueblo es ese "enfant terrible" que necesita vigilancia, dirección y control. El pueblo, en este sistema, será el escolar y pupilo eterno»<sup>210</sup>.

O bien, para seguir proclamando el ideal revolucionario que emancipa a este pueblo menor de edad:

«queremos destruir toda religión del pueblo y sustituirla por la instrucción pública... Una verdadera revolución consiste, precisamente, en abolir completamente cualquier

---

208 KANT. Beantwortung der Frage ¿Was ist die Aufklärung? En Schriften XI. Suhrkamp. Frankfurt. 1981. Pp. 53 ss.

210 Archives VII. Pp. 108–111.

tipo de tutela... Queremos hacer del pueblo un mayor y, para que su mayoría sea efectiva, es necesaria la ciencia...»<sup>211</sup>

El uso público de la razón, el ejercicio autónomo de la libertad, la fidelidad a la naturaleza y el rechazo de «dioses y amos» que imposibiliten llevar a la práctica dicho programa, expresan el espíritu que anima a la otra proclama, que Bakunin también asume como propia: la de la Revolución Francesa.

«Somos hijos de la revolución y hemos heredado como propia la religión de la humanidad, que debemos fundar en la ruina de la religión de la divinidad; creemos en los derechos del hombre, en la dignidad y emancipación necesaria de la especie humana. Creemos en la humana libertad y en la humana fraternidad fundadas en la humana justicia... No podrá realizarse más que cuando el crimen cese de ser lo que es, más o menos, en todas partes hoy: la base misma de la existencia política de las naciones, absorbidas, dominadas por la idea del Estado»<sup>212</sup>.

Bakunin es consciente de que las proclamas ilustrada y revolucionaria están lejos de cumplirse. Todavía son tiempos de «crimen de lesa humanidad». Y la causa de esta lamentable situación está, según Bakunin, en que la clase que tendría que cumplir la «gran misión histórica» no ha sabido estar a la altura de las circunstancias. Se refiere, evidentemente, a la burguesía, su enemigo mortal en adelante.

---

211 Ibid. V, nota 47. P. 500.

212 F.S.A. P. 137.

### 3.1.1. Fracaso de la burguesía en su gran misión histórica

Bakunin no ignora el papel histórico importante que la burguesía ha desempeñado, tanto política como ideológicamente. Lo que quiere subrayar es la forma raquítica, reaccionaria e inmoral en que ha querido aplicar los grandes principios, para, desde ahí, denunciar su *inmoralidad*, su incapacidad de vivir «humanamente», de forma históricamente suficiente.

«La burguesía, considerada históricamente, en lo que siempre ha sido y en lo que todavía es en realidad, y no en las fantasías que se ha creado de sí misma, es, por excelencia, la clase del *materialismo práctico*. No le hacemos un reproche en bloque, sino a la forma como ha aplicado este principio; pero reconocemos a la vez que, enarbolando la bandera del materialismo sincero contra el idealismo hipócrita de la Iglesia y de la nobleza feudal, que, como se sabe muy bien, desde los albores de su poder, fueron ambos cazadores terribles de los bienes y goces terrenos; oponiendo con franqueza el principio de los intereses materiales al de los intereses celestiales, la burguesía cumplió un gran papel o, para servirme de la expresión favorita de Mazzini, una gran misión histórica, una misión y un papel perfectamente revolucionarios»<sup>213</sup>.

Una burguesía que sigue sintiéndose y llamándose defensora y representante del pueblo, porque está «elegida» por él, pero que, como dice Bakunin, son sólo «pálidos fantasmas y ridículos abortos, caricaturas de los héroes del siglo pasado»<sup>214</sup> y enemigos jurados del pueblo en el que ven el espejo de su propio crimen y al que, por ello, temen y odian<sup>215</sup>.

### 3.1.2. Génesis histórica de la conciencia burguesa

Bakunin, refiriéndose a las graves dificultades que encuentra el movimiento socialista americano para triunfar, dice que la idea socialista «encuentra allí un antagonismo terrible: es el pensamiento burgués, la conciencia burguesa, los hábitos políticos y económicos de la burguesía». Y acto seguido pasa a dar una explicación de la *génesis histórica de la conciencia burguesa*, que, en mi opinión, es la clave para poder entender tanto el antimoralismo de Bakunin, como la original inspiración ética del Bakunin anarquista.

«Yo llamo *conciencia burguesa* al producto de cuatro causas históricas modernas:

– la primera de estas causas fue la *Reforma Religiosa*, que por la destrucción de la solidaridad, mucho más ficticia que real, celeste, no terrestre, del mundo católico, ha individualizado, por

---

214 Ibid. VI. P. 233

215 Ibid. VII. Pp. 10 ss.

así decirlo, a las conciencias, situándolas, a cada una aisladamente, en relación con la ficción suprema, destructora de toda solidaridad humana, promotora celeste de todo egoísmo terrestre: con el *Yo absoluto*, con Dios;

– la segunda causa fue la *metafísica deísta*, que, sistematizando de una manera más o menos plausible esta idea protestante, ha deducido de ella las relaciones necesariamente ficticias de todos los *Yo* humanos aislados y supuestos inmortales con el *Yo absoluto*, en primer lugar; después, partiendo, no de la naturaleza material y social de los hombres, no de su solidaridad natural y fatal, sino de esta idealidad absoluta y ficticia que es, como acabo de decir, la negación misma de la solidaridad humana... Procediendo, según el método constante de todas las doctrinas idealistas, del principio abstracto al hecho natural y real, ha desconocido y desnaturalizado naturalmente este último...;

– la tercera causa fue la *revolución política burguesa*... Esta revolución, como ya se ha observado a menudo, fue enteramente *negativa*; pero, como tal, prestó un enorme servicio a la humanidad: mató, en principio, si todavía no de hecho, la pesadilla de los siglos, el maldito *principio de autoridad*. Destronó a Dios y, por lo mismo, convirtió para siempre en imposible al poder humano. En adelante, hágase lo que se haga, se podrán establecer dictaduras militares y centralizaciones despóticas, financieras y policíacas...; pero ya nunca se podrá llegar a fundar un *poder legítimo*, sostenido por el respeto supersticioso de las masas... Habiéndose aniquilado el principio de autoridad en la conciencia de los pueblos, todo lo que se quiera fundar sobre él será provisional y precario. El

orden, inspirado desde arriba, se ha convertido en algo ya imposible, y la sociedad humana no podrá ya reconstituirse en adelante de una manera orgánica, pacífica y sólida más que fuera de la Iglesia y del Estado... y sobre la base única de la igualdad económica y social, por la triple acción de las necesidades reales, de la ciencia y de la libertad... He aquí el incontestable e inmenso servicio prestado a la humanidad por la Revolución francesa de la que todos nosotros somos hijos. Pero, lo repito de nuevo, esto no ha sido hasta ahora más que un servicio negativo.

Ha hecho, es verdad, todo gobierno imposible; pero no ha sabido aún organizar la sociedad de forma que pueda vivir sin gobierno. No ha sabido hacerlo, porque hasta ahora ha sido una revolución exclusivamente política, no económica y social...

– la cuarta y última causa de la creación de lo que llamamos hoy la conciencia burguesa fue, precisamente, esta *emancipación económica de la burguesía*, la inauguración del sistema económico burgués. Esta causa aparece, en su realidad histórica y en su verdad ya completamente desenmascarada, como la última; pues no es sino a partir del siglo actual cuando la economía burguesa, libre de todas las trabas y servidumbres feudales, ha podido desplegarse libremente en todas sus consecuencias políticas y sociales.

Y, sin embargo, aunque manifestado el último, este movimiento de la emancipación y del triunfo sucesivo de la economía burguesa fue el verdadero promotor, la fuerza productora y, en principio, invisible de todos los movimientos religiosos, metafísicos, humanitarios, políticos, jurídicos y



sociales que, en apariencia, pero sólo en apariencia, le habían precedido»<sup>216</sup>.

Este texto que no olvida subrayar la verdad del materialismo histórico, como la formuló Marx<sup>217</sup>, está lejos de tener sabor mecanicista y es, como decía un buen exponente del pensamiento de Bakunin.

Las dos primeras causas mencionadas nos sitúan de lleno en el terreno de la religión y de la metafísica que, como ya sabemos, son por definición desnaturalizadores y negadores de lo real; en nuestro caso, de la humanidad y moralidad del sujeto humano. Las dos siguientes nos plantean el tema de la práctica política y económica. ¿Cómo construir una sociedad que pueda vivir sin gobierno y que logre la verdadera emancipación?

El principio rector y sustentador de la conciencia burguesa, presente ya en cada una de sus causas históricas, es el *individualismo*, tema al que Bakunin dedica una buena parte de su tarea crítica.

Si tuviera que definir negativamente su ética, el primer rasgo identificador, porque constitutivo de la misma sería su antiindividualismo. Y no acabo de comprender cómo autores que han pasado y pasan por buenos conocedores de la obra de Bakunin, como Carr o Camus, han podido afirmar que éste era un individualista a lo Max Stirner o que su individualismo incapacitaba para toda posible vida en común.

---

216 Ibid. I, 2.a. Pp. 182–185. Artículo Francés (1972).

217 Ibid. p. 185 en p.p.

### **3.2. De la «moralidad» divina a la «moralidad» burguesa. El marco del «antimoralismo» de Bakunin**

Bakunin presenta la religión como «la primera manifestación de la moral humana, de la justicia y del derecho, a través de las iniquidades históricas de la gracia divina»<sup>218</sup>, como lo que mata en los hombres la razón, la energía del trabajo y de la justicia<sup>219</sup>, lo que corrompe y niega al hombre.

Son innumerables los textos en los que Bakunin habla de Dios como «el antropófago» y «el atormentador de esclavos»<sup>220</sup>. Dios y la religión son «tautológicamente» inmorales: «decir Dios es negar al hombre». La religión es la expresión más degradada de la minoría de edad y de la incapacidad humana. Hay otro que vive por mí<sup>221</sup>.

Hay una categoría que tiene gran importancia en la obra de Bakunin y es una de las claves de su talante antiteísta. Es la categoría de *sacrificio*.

«Todas las religiones son crueles, todas se fundan en la sangre, porque todas reposan principalmente sobre la idea del sacrificio, es decir, sobre la inmolación perpetua de la humanidad a la

---

218 Ibid, nota 207

219 Ibid, nota 201.

220 Ibid. I. P. 130.

221 Ibid. VII. P. 108.

inextinguible venganza de la divinidad. En este sangriento misterio, el hombre es siempre la víctima y el sacerdote, hombre también, pero privilegiado por la gracia, es el divino verdugo. Esto nos explica por qué los sacerdotes de todas las religiones... tienen siempre en el fondo del corazón... algo cruel y sanguinario»<sup>222</sup>.

Es ésta una idea que tuvo gran vigencia en la izquierda hegeliana, especialmente en Stirner, y que en Bakunin despertará una actitud de sacrílega militancia. La noción de sacrificio va unida fundamentalmente a la idea de desposesión, de privación y, en última instancia, de sacrificio de la vida.

«Dios es un compañero terrible. Aplasta, absorbe, aniquila, devora, desnaturaliza, disuelve o bien diseca todo lo que tiene la desgracia de acercársele de cerca o de lejos... Dios exige el sacrificio de todo... mide el valor de sus fieles por la magnitud de sus sacrificios. El sacrificio es la base, a la vez cruel y mística, de todo culto religioso verdadero... Dios mismo ¿no ha dado un ejemplo inmemorial a los hombres, al inmolar a su hijo único y al hacerlo asesinar por los judíos, su pueblo elegido, para saciar su inmisericorde venganza, llamada también justicia eterna? La divina justicia, como se ve, se alimenta de sangre humana...»<sup>223</sup>

Y el cristianismo es, entre las religiones, la que lleva esta lacra de sacrificialidad del hombre a su expresión última, ya que no sólo obliga a poner en juego la propia vida, sino también la de todos los demás. «Para complacer a Dios y para salvar mi alma debo sacrificar a mi prójimo». Es el egoísmo absoluto... que

---

222 Ibid. VII. P. 100. y f.S.A P. 89

223 Ibid. I. Pp. 38–39.

enmascarado por el catolicismo... aparece en toda su cínica franqueza en el protestantismo, que es una especie de «sálvese quien pueda» religioso<sup>224</sup>.

La razón de que esto sea así reside en que Dios es el Absoluto, el único ser, ante el que todo lo demás es no-ser. «Porque, si Dios es necesariamente el Amo eterno, supremo, absoluto, y, si ese Amo existe, el hombre es esclavo; pero, si es esclavo, no hay para él ni justicia, ni igualdad, ni fraternidad, ni prosperidad posible»<sup>225</sup>.

Es verdad que este absoluto es fruto de la abstracción metafísica, pero no por eso deja de ser fatal en la práctica. La abstracción de Dios es «un veneno corrosivo que destruye y descompone la vida, que la falsea y la mata»<sup>226</sup>.

Todos aquellos que quieren servir a Dios, imitarlo, se convierten en negadores de sí mismos y de los otros, lo que, en ambos casos, significa la misma negación de la humanidad.

La religión hace imposible el amor. La explicación que da Bakunin de dicha imposibilidad merece ser subrayada ya que será decisiva a la hora de entender su concepto de moralidad humana.

«El amor de Dios a los hombres es imposible (y viceversa)... porque el amor verdadero, real, expresión de una necesidad mutua e igual, sólo puede existir entre

---

224 Ibid. VII. P. 182.

225 Archiv. VII. P. 101.

226 Ibid. VII. P. 129.

iguales. El amor del superior al inferior es el aplastamiento, la opresión, el desprecio; es el egoísmo, el orgullo, la vanidad triunfante en el sentimiento de una grandeza basada en el empequeñecimiento del otro.

El amor del inferior al superior es la humillación, los terrores y esperanzas del esclavo. Tal es el carácter del llamado amor de Dios hacia los hombres y de los hombres hacia Dios. Es el despotismo de uno y la esclavitud de los otros»<sup>227</sup>; «Además, Dios en vez de fraternidad crea odio y guerra, ya que con él llegan las diferencias por derecho divino»<sup>228</sup>.

El cristianismo, una vez más, es la expresión radical de esta inmoralidad divina, ya que

«nada tiene que ver con la humanidad, por la sencilla razón de que tiene por objeto único a la divinidad y la una excluye a la otra. La idea de la humanidad descansa en la idea fatal, natural, de la solidaridad de los hombres entre sí». Para el cristianismo, la humanidad es «un rebaño de corderos desunidos que ni tienen ni pueden tener entre ellos ninguna relación inmediata y natural, hasta el punto de que les está prohibido reunirse para la reproducción de la especie sin el permiso o bendición de su pastor... Todas las relaciones de los hombres entre sí deben santificarse con la intervención divina; pero esta intervención las desnaturaliza, las desmoraliza, las destruye... El cristianismo es... el empobrecimiento, el sostenimiento, el

---

227 Ibid. VII. P. 188.

228 Ibid. VII. P. 119.

aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad»<sup>229</sup>.

### **3.2.1. Abraham o la figura de la Dominación y de la Servidumbre**<sup>230</sup>

Es casi seguro que Bakunin ha recogido de Hegel la crítica que éste hace de la religión, como fuente de alienación, en su figura más representativa: Abraham.

Para el joven Hegel, una mala categorización de lo divino, como la que se produce en la religión tradicional, y en la religión judía en especial, se convierte en una fuente permanente de alienación. La alienación que sufre el hombre con respecto a sí mismo se manifiesta en la objetivación de un principio trascendente, respecto del cual el hombre se hace dependiente y esclavo. El hombre pierde su libertad y no tarda en perder su inocencia y sentirse pecador en presencia de su Dios. Sus inclinaciones personales van todas contra las exigencias del divino extraño. El anhelo de salvación se traduce así en juego

---

229 Ibid. VII. Pp. 254–255; 98.

230 Ver para este tema:

–G. BAUM. Religión y Alienación. Una lectura teológica de la Sociología. Cristiandad. Madrid. 1980. Pp. 18 ss.

–G. COTTIER. L'Athéisme du Jeune Marx. Ses origines hégéliens Vrin. Paris. 1959. Pp. 34 ss.

–HEGEL. Escritos teológicos de juventud. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1978.

destructor de sumisión servil, de protesta secreta y de autorrepudiación culpable. Esta objetivación de lo divino, dice Hegel, dio origen a una dialéctica destructiva, que esclavizó al hombre y lo alienó de sí mismo y de los demás. La historia de Abraham es la parábola de la alienación, de la ruptura, del desgarramiento interno, del sacrificio total. Abraham es el nómada hostil a la naturaleza, hostil a los otros hombres, que, incapaz de dominar por sí solo a sus enemigos, se busca un ser ideal que «le someta el mundo», desde la crueldad más inhumana.

Bakunin refleja perfectamente esta lectura hegeliana.

«Él (Dios) dirigió su mirada a la tierra y encontró una familia a su gusto. Es la familia de Abraham, una verdadera naturaleza de esclavo, como la que se precisa para halagar el corazón de un déspota. Para probarle, le manda levantar un altar en su honor y sacrificarle, asesinarle con sus propias manos, el único hijo que tenía. Y Abraham obedeció cobardemente... Habiendo dado a Dios una prueba tan evidente de obediencia servil y cruel, fue designado como el antepasado terrestre del mesías divino por venir... Es verdad que, en los mandamientos que siguen, se trata también de las relaciones del hombre con el hombre; pero, como para corregir esta debilidad, esta condescendencia para con el hombre, existe la orden sangrienta dada por Jehová a su pueblo elegido de exterminar sin piedad viejos, mujeres y niños, incluidas todas las poblaciones que habitaban en la tierra prometida<sup>231</sup>.

El Dios de Abraham es un Dios que promueve las estructuras de la dominación más brutal y de la inmoralidad más escandalosa, convirtiéndose así en el símbolo legitimador de todos los regímenes de dominación y servidumbre, y en la causa de la ruptura y la disolución de la familia humana. Abraham es el representante del judío apátrida y vil, esclavo por naturaleza, que Bakunin creará ver encarnado en los enemigos de su propia persona y de su causa<sup>232</sup>.

### **3.2.2. La Iglesia o la práctica de la moral divina**

Bakunin se sitúa ante la Iglesia, incluyéndolas a todas: católicas y protestantes, con una actitud radicalmente hostil porque la considera la propagadora más perniciosa de la moral divina.

«Estamos convencidos de que la Iglesia es la cosa más perjudicial para la humanidad, para la libertad y para el progreso. ¿Acaso podría ser otra cosa distinta? ¿No es a la Iglesia a quien incumbe la tarea de pervertir a las jóvenes generaciones, sobre todo a las mujeres? ¿No afecta a la dignidad del hombre, al pervertir en él la noción de los derechos y la justicia? ¿No transforma en cadáver lo que está vivo, no pierde la libertad, no es ella la que predica la eterna

---

232 Ibid. I, 2.a. Pp. 109; 124–125; II. Pp. 3 ss.; VII. Pp. 431 ss.



esclavitud de las masas en beneficio de los tiranos y explotadores? ¿No es ella, ¡implacable iglesia!, la que tiende a perpetuar el reino de las tinieblas, de la ignorancia, de la miseria y del crimen? Si el progreso del siglo no es un sueño falaz, hay por tanto que acabar con la Iglesia»<sup>233</sup>.

Una razón básica de esta toma de posición está en la experiencia histórica que Bakunin tuvo de esta iglesia y de la que él mismo dice:

«No sólo engaña, se engaña. He ahí su incurable necesidad. Esta consiste en esa pretensión de eternizar su existencia, y esto en una época en que todo el mundo prevé ya su fin próximo, su Syllabus y su proclamación del dogma de la infalibilidad papal son una prueba evidente de su demencia y de su absoluta incompatibilidad con las condiciones más fundamentales de la sociedad moderna: es la demencia de la desesperación, son las últimas convulsiones del moribundo que se enfrenta a la muerte»<sup>234</sup>.

La hostilidad respecto de la Iglesia vendría, pues, motivada por la radical inmoralidad de ésta, que se manifiesta tanto a nivel de principios: concepción antropológica e histórica, como a nivel de comportamientos.

Es verdad que no faltan en su obra algunas manifestaciones favorables a la iglesia primitiva, que tuvo el mérito de transmitir el ideario de Jesús: la idea de la unidad del género humano y del

---

233 Ibid. VII. Pp. 304; 533.

234 Ibid. VII. P. 329

amor fraterno<sup>235</sup>, así como de habérselo dirigido a los débiles, ignorantes y oprimidos de la sociedad antigua<sup>236</sup>, pero en contra de ella está el no haberlo puesto en práctica nunca. Curiosamente Bakunin parece exculpar, acto seguido, a la iglesia de tal proceder, ya que dice, refiriéndose al ideario cristiano mencionado,

«que no fue y no pudo ser realizado nunca por dos razones: la primera, porque, en la época del advenimiento oficial de esta Iglesia, el desarrollo real, económico y social de la parte incluso más avanzada de la humanidad estaba aún lejos de lograr el punto en que esta realización hubiera sido posible; y la segunda, consecuencia fatal de la primera, fue la manera absurda en que la Iglesia cristiana concibió, desarrolló y propagó estas ideas...»<sup>237</sup>

En cualquier caso, este argumento, que bien puede valer para mostrar el carácter histórico de su materialismo, no impide a Bakunin denunciar violentamente el proceder de la Iglesia.

La Iglesia es más funesta que cualquier otro enemigo del hombre, como, por ejemplo, el Estado, ya que ella engendra la esclavitud mental y la idiotez psíquica, que es más grave que la servidumbre física, como comenta Nettlau en su comentario a las brillantes páginas del *L'Avertissement* de Bakunin<sup>238</sup>. Su carácter metafísico oscurantista, irracional y, por tanto, reaccionario, la convierten en el enemigo número uno de la

---

235 Ibid. I, 2.a. P. 195

236 Ibid. I, 2.a. P. 196

237 Ibid. I, 2.a. P. 196

238 Ibid. VI. P. 220.

razón y del progreso. Es «la policía negra de las almas»<sup>239</sup>, que las mantiene encerradas en el lúgubre mundo de la superstición y de la minoría de edad. La constante predicación de la sumisión al poder y la legitimación de los despotismos más vergonzantes, que pesan históricamente sobre la humanidad, son el activo de la Iglesia. «Felizmente, dice Bakunin, cada vez se le escucha menos y podemos prever el momento en que se verá obligada a cerrar sus puertas por falta de creyentes, o mejor dicho, por falta de inocentes»<sup>240</sup>.

La imagen sociológica de la Iglesia es la de la «Multinacional» «avant la lettre». «Nunca ha descuidado el organizarse en grandes compañías para la explotación económica de las masas y de su trabajo»<sup>241</sup>. Es el perfecto modelo del idealismo materialista y brutal que une los principios más bellos a la práctica más inmoral<sup>242</sup>.

Prototipo de este idealismo absurdo e inhumano es el *sacerdote*, figura a la que Bakunin dedica numerosos textos. La descripción que hace de esta figura contradictoria, hipócrita e indeseable, no deja lugar a dudas sobre el cariño que le tiene.

«La inmensa mayoría de los sacerdotes católicos y protestantes, que, por oficio, han predicado y predicán la doctrina de la castidad, de la abstinencia y de la renuncia, han desmentido generalmente su doctrina con su ejemplo. No es en vano que, tras una experiencia de muchos siglos,

---

239 Ibid VII XXXVIII

240 Ibid. VI. P. 77

241 Ibid. VII. P. 114

242 Ibid. VII. P. 113.

se han creado entre todos los pueblos de todos los países estos dichos: "*libertino, como un sacerdote; comilón, como un sacerdote; ambicioso, como un sacerdote; avaro, interesado y codicioso, como un sacerdote*". Está, pues, probado que los profesores de las virtudes cristianas, consagradas por la Iglesia, los sacerdotes, en su *inmensa mayoría*, han hecho todo lo contrario a lo que han predicado»<sup>243</sup>.

Y, si la figura del sacerdote es así de nefasta, hay una subespecie de «clero negro» hacia la que Bakunin muestra una singular malquerencia: es la «negra falange de los jesuitas innumerables». «Jesuita» es el apelativo, sustantivo o adjetivo, que Bakunin utiliza sin cesar para denotar y connotar las situaciones, instituciones y métodos más inmorales que puedan pensarse<sup>244</sup>. En cualquier caso, la figura del sacerdote es utilizada por Bakunin de forma más amplia que la estrictamente eclesial y le sirve, como ocurre en Nietzsche, para denotar al prototipo de la inmoralidad radical, incluso cuando no va cargado de la malévola imagen de los cuervos clericales, como es el caso de Mazzini. Refleja asimismo como ahora veremos, la persistencia de lo divino en formas más seculares.

«No pudiendo ya servirse de la gente negra, de los cuervos consagrados de la Iglesia, de los sacerdotes católicos o protestantes... se sirvió de los sacerdotes laicos»<sup>245</sup>.

---

243 Ibid. VII. P. 109, nota p.p.

244 Usa este término cientos de veces.

245 Archives. VII. P. 139.

### 3.2.3. La inmoralidad de la metafísica deísta

El Dios absoluto de la religión, fruto de la ficción y del absurdo, no va a desaparecer con el idealismo ni con la metafísica deísta. La razón que da Bakunin es la siguiente: «Entre los teólogos y los idealistas la diferencia no es muy grande. El teólogo es el idealista consecuente y sincero, y el idealista, el teólogo dubitativo y vergonzante. Pero los dos se encuentran en el culto del absurdo en teoría y en el de la autoridad o disciplina, instituida desde arriba, en la práctica»<sup>246</sup>.

La enfermedad originaria, dice Bakunin, está en el idealismo. Todo espíritu contagiado de esta enfermedad tiende a negar la vida real y a no amar en ella, en el mundo real, en la sociedad, en los demás, en las cosas, sino a sí mismo, a la proyección que de sí mismo hace.

«*El idealismo es el padre espiritual del individualismo*»<sup>247</sup>, dice Bakunin, y el individualismo es, como decíamos al comienzo, la matriz de la inmoralidad divina.

---

246 Ibid. I. P. 33.

246 Ibid.

### 3.2.4. El individuo es una ficción

Lo mismo que Dios es el egoísmo idealizado, el Yo humano elevado a una potencia infinita, el individuo abstracto y solitario, que se origina y explica donde esté Dios, es una ficción, una abstracción. «El individuo humano, solitario y abstracto, es una ficción semejante a la de Dios, pues ambas han sido creadas simultáneamente por la fantasía creyente o por la razón infantil»<sup>248</sup>.

Asimismo, es una ficción y un absurdo el decir que este individuo está dotado de un alma inmortal, que es infinito y autosuficiente, por lo que no está necesitado de nadie, ni siquiera de Dios, y mucho menos de los demás, y por lo que, lógicamente, no debería poder soportar a nadie que tuviera iguales pretensiones que él. Bakunin explica el porqué de esta absurda incoherencia de los teólogos y metafísicos remitiéndonos al mundo de la metafísica, a la «oscuridad de las fantasías racionalistas», donde las contradicciones insolubles en la realidad hallan una apariencia de racionalidad: Dios. Dios, la clave de la bóveda de toda la construcción idealista, es «un absurdo envuelto en lo posible por una apariencia racional», «el último refugio y la expresión suprema de todos los absurdos y contradicciones del idealismo»<sup>249</sup>.

El Dios y el individuo de la religión y de la metafísica se remiten mutuamente:

«La existencia de un Dios personal y la inmortalidad del

---

248 Ibid. VII. P. 180.

249 Ibid. p. 181.

alma son ficciones inseparables; son dos polos de un mismo absurdo absoluto, cada uno de los cuales evoca al otro y busca en vano en el otro su explicación y su razón de ser. De este modo, a la contradicción evidente entre la suprema infinitud de todo hombre y la existencia real de muchos hombres y, por consiguiente, de un número infinito de seres que se encuentran unos fuera de otros y, por ello, se limitan necesariamente, entre su mortalidad y su inmortalidad, entre su dependencia natural y su independencia, los idealistas sólo poseen una respuesta: Dios. Si Dios no os satisface, la culpa es vuestra»<sup>250</sup>.

Puestas estas premisas teóricas que niegan todo estatuto de racionalidad al individuo y que lo reducen a una ficción absurda, la conclusión lógica de Bakunin es, una vez más, como en el caso de Dios, que la afirmación de dicho individuo es incompatible con la del hombre real y, por tanto, es radicalmente inmoral. «El error fundamental y común de todos los idealistas es buscar la base de la moral en el individuo aislado»<sup>251</sup>. Afirmar una moralidad basada en este individuo es afirmar una moral ajena e independiente del hombre o, mejor dicho, antihumana por divina.

«La ficción de la inmortalidad del alma y la de la moral individual, que es su conciencia necesaria, son la negación de toda moral. Y, bajo este aspecto, es preciso hacer justicia a los teólogos que, muchos más consecuentemente, más lógicos que los metafísicos, niegan atrevidamente lo que hoy

---

250 Ibid. p. 182.

251 Ibid. p. 180.

se ha convenido en llamar una *moral independiente*... La moral divina es la negación absoluta de la moral humana»<sup>252</sup>.

Esta moral *independiente* está sembrada por Dios en cada alma inmortal, que queda así atada a los caprichos divinos, que le obligan a cumplir con «esa máxima cristiana: amarás a Dios más que a ti mismo y amarás a tu prójimo como a ti mismo», que evidencia el egoísmo absoluto de Dios y, consecuentemente, el del creyente, ya que, para salvar su alma, sacrificará, si es preciso, a su congénere. La ley moral es como las ideas innatas, algo individual, y, si bien es verdad que esta ley manda relacionarse «fraternalmente» con los demás, de hecho sólo puede contemplarlos como medios y como escalones para lograr la propia meta, es decir, la salvación individual.

«La meta absoluta y final de todo individuo es él mismo, prescindiendo de todos los demás individuos; es él mismo frente a la individualidad absoluta: Dios. Necesita otros hombres para emerger de este estado de semianiquilación sobre la tierra, a fin de descubrirse, de tomar posesión otra vez de su esencia inmortal; pero, cuando ha hallado esta esencia y encuentra su fuente de vida exclusivamente en ella, vuelve la espalda a los otros y se hunde en la contemplación del absurdo místico, en la adoración de su Dios»<sup>253</sup>.

La razón profunda de que el individualismo sea radicalmente

---

252 Ibid. p. 182.

253 Ibid. p. 186.



inmoral reside en que, según Bakunin, *incapacita para amar a los demás* y para mantener con ellos una relación ética. Recordemos que, para él, sólo amamos a quienes necesitamos o a quienes nos necesitan. Pero las únicas relaciones que el «individuo» tiene con los de su especie son *materiales y utilitaristas*. El «paradigma pecuniario de la utilidad», que Bakunin ve como una derivación necesaria del individualismo metafísico, es presentado con toda la crudeza que el lenguaje permite. «Pero ¿por qué hemos de llamar relaciones a las que, motivadas sólo por necesidades materiales, no están sancionadas ni apoyadas por alguna necesidad moral? Evidentemente sólo hay un nombre para ello: *Explotación*»<sup>254</sup>.

El resultado inevitable de esta «moral metafísica» es la *guerra de todos contra todos*.

«En la sociedad burguesa basada sobre la moral metafísica, todo individuo es un explotador de otros... Todo el mundo contempla a la sociedad desde la perspectiva de un explotador. Pero, cuando todos son igualmente explotadores, deben necesariamente dividirse en explotadores afortunados y desdichados, porque toda explotación supone la existencia de personas explotadas. Hay explotadores efectivos y explotadores que sólo lo son en potencia. A esta clase pertenece la mayoría de las personas, que simplemente aspiran a ser explotadoras, pero que no lo son en la realidad y que, de hecho, resultan incesantemente explotadas. Aquí conduce la ética metafísica o burguesa en el dominio de la economía social:

---

254 Ibid. p. 187.

a una guerra despiadada e inacabable entre todos los individuos, a una guerra furiosa donde la mayoría perece, a fin de asegurar el dominio o la prosperidad de un pequeño número de personas»<sup>255</sup>.

Como podemos ver, el poder corruptor de esta enfermedad metafísica alcanza también a los «explotadores desdichados» que, aunque sólo lo son en potencia, no por ello dejan de vaciar toda relación humana. Es evidente que, como ya hemos enunciado, la razón de la relación con los otros «por amor de Dios» mediatiza al hombre y afirma a un Dios que absorbe, cuando no destruye, todo lo que no es Dios. Amar al hombre «según Dios» es amor a la esclavitud, es relacionarse con otros, queriendo que sean esclavos de Dios, como uno mismo, y, «si place entonces al Señor Soberano elegirme para la tarea de hacer prevalecer la santa voluntad sobre la tierra, sabré bien cómo forzar a los hombres a ser esclavos»<sup>256</sup>. Amar según Dios y querer la explotación y la esclavitud es todo uno. Amar a Dios y aceptar los regímenes que explotan y esclavizan en nombre de Dios es todo uno. La relación de Dios con respecto del hombre, que es una relación de amo a esclavo, tiene su manifestación histórica concreta en el gobierno de los elegidos de Dios. Estos, «la élite escogida» por su capacidad y por su riqueza, ambos «dones de Dios», tienen como misión el «todo para el pueblo, pero sin el pueblo», ya que éste es incapaz de saber cuál es su bien, que, por cierto, comenta Bakunin irónicamente, «no es el bien terrenal y material, sino la salvación eterna».

---

255 Ibid.

256 Ibid. p. 188.

### 3.3. La moral burguesa o la práctica de la moral divina

La heredera de esta concepción metafísica y religiosa de la moral y, por tanto, de este individualismo es la moral burguesa. Aun cuando la burguesía no argumente o fundamente ya su moral desde Dios, al menos en principio (aunque, como veremos, lo hará siempre que lo juzgue útil para sus intereses), lo sigue haciendo desde la ficción del individuo abstracto y aislado, desde el YO absolutizado de la metafísica.

«Los metafísicos modernos, a partir del siglo XVII, intentaron restablecer la moral, no sobre Dios, sino sobre el hombre. Por desgracia, obedeciendo a las tendencias de su siglo, tomaron como punto de partida, no al hombre social, vivo y real que es el doble producto de la naturaleza y de la sociedad, sino al Yo abstracto del individuo, al margen de todos sus lazos materiales y sociales, al mismo que divinizó el egoísmo cristiano...»<sup>257</sup>

El individualismo burgués tiene, pues, una tradición teórica que lo legitima, a la que Bakunin intentará refutar. Pero, sobre todo, tiene una traducción práctica en la sociedad europea de su tiempo que Bakunin va a atacar despiadadamente, ya que verá en ella la encarnación más abyecta y aberrante de la inmoralidad. Esta «moral» de la sociedad burguesa, su materialismo economicista y utilitarista, han convertido a la clase burguesa en una clase corrompida sin ideales, escéptica, reaccionaria, apátrida, moribunda, cuando no ya muerta, para

la verdadera causa de la humanidad. Y lo peor de todo es que su corrupción es contagiosa.

Desde 1830, en que Bakunin data el liberalismo burgués europeo,

«el principio burgués tuvo plena libertad para manifestarse en la literatura, en la política y en la economía social. Se puede resumir en una sola palabra: *individualismo*. Entiendo por individualismo esta tendencia que, considerando toda la sociedad, la masa de los individuos, como indiferentes rivales, concurrentes, enemigos naturales, en una palabra, con los que cada uno está obligado a vivir, pero que le obstruyen el camino, empuja al individuo a conquistar y establecer su propio bienestar, su prosperidad, su felicidad a costa de todo el mundo, en detrimento y a costa de todos los demás. Es una carrera de contra reloj, un sálvese quien pueda general, en el que cada uno busca llegar el primero»<sup>258</sup>.

Bakunin tiene delante de su vista una sociedad burguesa que traduce a la perfección los principios del individualismo más brutal e insolidario. En ella las relaciones entre los hombres reflejan el más crudo darwinismo y el nuevo «sagrado» social, el nuevo Absoluto, esta vez de carácter material, se llama *Propiedad*. El Bakunin «materialista histórico» descubre en la base económica del «*Sancta Sanctorum*» de la nueva sociedad, para mostrar al desnudo ese fetiche al que se ofrece incienso y que simboliza la verdadera calidad moral del hombre burgués. Los burgueses, dice Bakunin, sobre todo «la burguesía francesa,

liberal, volteriana» impulsada por su temperamento a un positivismo, por no decir a un materialismo estrecho y brutal, por mera coherencia, no podía ya volver a ser católica ni protestante, pero, ante la necesidad de legitimar su nueva situación de clase dominante y para poder engañar al pueblo escamoteándole la libertad, inventaron una nueva religión, que fuera la coartada para no tener que avergonzarse de su situación.

Esta nueva religión es el *deísmo metafísico de la escuela doctrinaria, el liberalismo doctrinario*, al que Bakunin dedica una muy especial atención, ya que tenía una gran influencia en su época. También nosotros, de la mano de Bakunin, analizaremos algunos de sus elementos teóricos más relevantes. Pero antes quiero volver a subrayar que, para Bakunin, la «moral burguesa» se alimenta en un caldo de cultivo menos abstracto y metafísico que lo que dicha religión proclama. Cito a continuación, en la siguiente nota, un texto cuya extensión nos ahorra todo comentario, a no ser el de recordar una vez más que el individualismo: ¡a teología, la moral y la metafísica de la propiedad, exige un desenmascaramiento permanente. Hay que llamar a las cosas por su nombre y la moral burguesa es explotación del trabajo ajeno, es, como el individualismo divino que la inspira, antropofagia<sup>259</sup>.

---

259 "Está vuestro corazón" y manda imitar a los pájaros del cielo que no labran ni siembran, pero que, sin embargo, viven. He admirado siempre la capacidad maravillosa de los protestantes de leer esas palabras evangélicas en su propia lengua, de hacer muy bien sus negocios y de considerarse, sin embargo, como cristianos muy sinceros. Pero sigamos. Examinad con atención en sus menores detalles las relaciones sociales, tanto públicas como privadas, los discursos y los actos de los burgueses de todos los países; encontraréis en todos ellos profunda, ingenuamente implantada esta convicción fundamental de que el hombre honesto, el hombre

---

moral, es aquél que sabe adquirir, conservar y aumentar la propiedad y que sólo el propietario es digno de respeto. En Inglaterra, para tener el derecho de ser llamado "gentleman", son necesarias dos condiciones: ir a la iglesia y, sobre todo, ser propietario. Hay en la lengua inglesa una expresión muy enérgica, muy pintoresca, muy ingenua: Este hombre vale tanto, es decir, cinco, diez, cien mil libras esterlinas. Lo que los ingleses y los americanos dicen en su brutal ingenuidad, lo piensan todos los burgueses del mundo. Y la inmensa mayoría de las clases burguesas en Europa, en América, en Australia, en todas las colonias europeas esparcidas por el mundo, lo piensa tan bien que no se da cuenta de la profunda inmoralidad y de la inhumanidad de ese pensamiento. Esa ingenuidad de la depravación es una excusa muy seria en favor de la burguesía. Es una depravación colectiva que se impone como una ley moral absoluta a todos los individuos que constituyen parte de esa clase: y esa clase abarca hoy todo el mundo: sacerdotes, nobleza, artistas, literatos, sabios, funcionarios; oficiales militares y civiles; bohemios, caballeros de industria y dependientes, hasta los obreros que se esfuerzan por convertirse en burgueses, todos esos, en una palabra, que quieren llegar individualmente y que, fatigados de ser yunques solidariamente con los millares de explotados, esperan convertirse en martillos a su vez; todo el mundo, en fin, exceptuando el proletariado. Este pensamiento, a pesar de ser tan universal, es una verdadera gran potencia inmoral que encontraréis en el fondo de todos los actos políticos y sociales de la burguesía y que obra de una manera tan malhechora y perniciosa cuanto que es considerado como la medida y la base de toda moralidad. Excusa, explica, legítima, en cierto modo, los furores burgueses y todos los crímenes atroces que los burgueses han cometido en junio de 1848 contra el proletariado. Si, al defender los privilegios de la propiedad contra los obreros socialistas, no hubiesen creído defender solamente más que sus intereses, se habrían mostrado sin duda no menos furiosos, pero no habrían encontrado en ellos esa energía, ese valor, esa implacable pasión y esa humanidad de la rabia que les han hecho vencer en 1848. Han encontrado en sí esa fuerza, porque han estado seria, profundamente convencidos de que, al defender sus intereses, defendían, al mismo tiempo, las bases sagradas de la moral; porque muy seriamente, más seriamente quizás de lo que ellos mismos saben, la propiedad es todo su Dios, su Dios único que ha reemplazado, desde hace mucho tiempo en sus corazones, al Dios celeste de los cristianos; y, como antes estos últimos, son capaces de sufrir el martirio y la muerte. La guerra implacable y desesperada que hacen y que harán por la defensa de la propiedad no es, pues, solamente una guerra de intereses es, en la plena acepción de la palabra, una guerra religiosa y se sabe los furores, las atrocidades de que son capaces las guerras religiosas. La propiedad es un dios: ese dios tiene su teología (que se llama la política de los estados y su derecho jurídico) y necesariamente también su moral y la expresión más justa de esa moral es, precisamente, esta expresión: "Este hombre vale tanto".

La propiedad-Dios tiene también su metafísica. Es la ciencia de los economistas

La imagen del burgués que, por su idea, sacrificará a sus hijos antes que a sus bienes, es el reflejo de dicha moral. Bakunin cree asistir al momento en que la desmoralización del mundo

---

burgueses. Como toda metafísica, es una especie de claroscuro, una transición entre la mentira y la verdad, siempre en provecho de la primera. Trata de dar a la mentira una apariencia de verdad y hace culminar la verdad en la mentira. La economía política trata de santificar la propiedad por el trabajo y de representarla como realización, como el fruto del trabajo. Si logra hacerlo, salva la propiedad y el mundo burgués. Porque el trabajo es sagrado y todo lo que está fundado en el trabajo es bueno, justo, moral, humano, legítimo. Sólo que hay que tener una fe bien robusta para aceptar esa doctrina. Porque vemos a la inmensa mayoría de los trabajadores privados de toda propiedad y, lo que es más, sabemos, según la opinión misma de los economistas y por sus propias demostraciones científicas, que, en la organización económica actual de la que son los defensores apasionados, las masas no podrán llegar jamás a la propiedad, que su trabajo, por consiguiente, no las emancipa y no las ennoblece, puesto que, a pesar de ese trabajo, están condenadas a quedar eternamente fuera de la propiedad, es decir, fuera de la moralidad y de la humanidad. Por otra parte, vemos que los propietarios más ricos, por consiguiente, los ciudadanos más dignos, los más morales, los más respetables, son precisamente los que trabajan menos o los que no trabajan nada. Se responde a eso que hoy es posible ser rico, conservar y aun aumentar su fortuna sin trabajar. Bien, pero entendámonos; hay trabajo y trabajo; existe el trabajo de la producción y existe el trabajo de la explotación. El primero es el del proletariado, el segundo, el de los propietarios, como tales propietarios. El que hace valer sus tierras, cultivadas por brazos ajenos, explota el trabajo de otros; el que hace valer sus capitales, sea en la industria, sea en el comercio, explota el trabajo ajeno. Las bancas que se enriquecen mil transacciones del crédito, los bolsistas que ganan en la Bolsa, los accionistas que reciben grandes dividendos sin mover un dedo; Napoleón III que se ha hecho un propietario tan rico y que ha hecho ricas a todas sus criaturas; el rey Guillermo I que, orgulloso de sus victorias, se prepara para sacar millones de esta pobre Francia y que ya enriqueció y enriqueció a sus soldados con el saqueo, todas esas gentes que son trabajadores, ¡pero qué trabajadores, Dios del cielo!, explotadores de las carreteras, trabajadores de los grandes caminos. Más aún, los ladrones y bandidos ordinarios son más seriamente trabajadores, puesto que, al menos, para enriquecerse, hacen uso de sus propios brazos. Es evidente, para el que no quiere ser ciego, que el trabajo productivo crea las riquezas y da al trabajador la miseria y que sólo el trabajo improductivo, el que explota, da la propiedad. Pero, puesto que la propiedad es la moral, es claro que la moral, tal como la entienden los burgueses, consiste en la explotación del trabajo ajeno».

burgués está tocando fondo; cree asistir a la muerte de la civilización occidental: «la vieja civilización católico–feudal y la civilización burguesa protestante, metafísica, jurídica y económica».

«No hay en este mundo ni religión, ni fe, ni principios, ni sanción moral, ni siquiera conciencia de su derecho. En medio de esta bancarrota intelectual y moral tan completa, no le queda más que una sola cosa, el hecho *brutal* y desnudo. La propiedad, la riqueza, las ventajas o privilegios sociales o, para resumirlo todo en unas pocas palabras: *el poder, no el derecho, de enriquecerse por el trabajo de otro*. Este hecho brutal, sin base moral, sin idea e, incluso hoy, contrario a sabiendas de toda moral y a toda idea, he aquí todo su ser, el arca santa, el sancta sanctorum, por cuya defensa los burgueses son capaces de desplegar una inmensa energía»<sup>260</sup>.

Pero Bakunin es también consciente de que hace falta todavía tiempo para que surja la nueva civilización occidental en la que él, en contra de la opinión de su amigo Herzen<sup>261</sup>, sigue creyendo y esperando. Es preciso tener en cuenta la energía burguesa.

«Esta energía, no hay que equivocarse en esto, es ciertamente nula como capacidad de comprender o de crear un mundo nuevo, pero es todavía muy seria, muy seria, cuando se trata de conservar la organización social que existe»<sup>262</sup>.

---

260 Ibid. VII. Pp. 499; 309; I, 2.a, pp. 88 ss.

261 Ibid. VII. P. 498.

262 Ibid. p. 499.



Bakunin sabe lo que significan las fuerzas mudas de la reacción. En numerosas ocasiones se refiere al «*gran partido del orden*», el constituido fundamentalmente por la «burguesía rural», «la clase realmente dominante en Francia», «un instrumento pasivo y ciego en manos del clero».

«EL PARTIDO DEL ORDEN... quién podrá pronunciar estas palabras: *Partido del orden*, que resume en adelante todas las torpezas de que son capaces hombres corrompidos por el privilegio y animados por pasiones innobles, sin sentir un estremecimiento de horror, de cólera, de disgusto... El orden, así entendido, es la amenazadora bestialidad, hipócrita por necesidad, pero siempre implacable; es la mentira desvergonzada, la traición infame, la cobardía, la crueldad, el crimen, cínicamente triunfantes; es la virtud, la lealtad y la inteligencia de esos excelentes gentil hombres de campaña que dan la mano a la humanidad del sable y al desinterés patriótico de la Bolsa y, aliándose, bajo los auspicios de la santa Iglesia, a la sinceridad política y religiosa de los hombres de Estado y de los sacerdotes para la mayor gloria de Dios, para el mayor poder del Estado, para la mayor prosperidad material, pero sólo temporal, de las clases privilegiadas y para la salvación eterna de los pueblos; es la negación más insolente de todo lo que da un sentido intelectual y moral a la historia»<sup>263</sup>.

### 3.3.1. La inmoralidad de las tesis del liberalismo doctrinario

Como he dejado expuesto anteriormente, Bakunin dedica especial interés a la presentación del liberalismo doctrinario y lo hace escogiendo como interlocutor a Víctor Cousin, catedrático de filosofía de la Sorbona y hombre influyente en la Francia de su tiempo<sup>264</sup>.

«Cousin, el padre del eclecticismo francés... ha condenado a varias generaciones consecutivas a una indigestión cerebral. Imagínese una ensalada filosófica, compuesta de los sistemas más opuestos, una mezcla de padres de la Iglesia, escolásticos, Descartes, Pascal, Kant y sicólogos escoceses, superpuesta a las ideas divinas e innatas de Platón y recubierta de una capa de inmanencia hegeliana, acompañada necesariamente de una ignorancia, tan desdeñosa como completa, de las ciencias naturales y que prueba cómo "dos más dos son cinco"»<sup>265</sup>.

Y, a continuación, expone la doctrina de Cousin: existencia de un Dios personal, inmortalidad del alma, libre albedrío y, como consecuencia de estas premisas, moral, responsabilidad y libertad individuales y absolutas; la propiedad, la familia, la

---

264 Bakunin dedica a la persona de Cousin diversos pasajes de su obra. Así en El Imperio Knuto-germánico, le dedica casi treinta páginas (con variante-manuscrito). Bakunin expone la doctrina de dicho autor, valiéndose de su propio texto e intercalando algún breve comentario en el mismo texto a pie de página

265 Archives. VII. P. 144.

Providencia, el contrato social, el Estado, la Iglesia...; todos los temas que componen la «vinagreta filosófica» del pensamiento liberal moderno<sup>266</sup>.

En una nota a pie de página, comenta Bakunin el cuidado que tiene la «nueva filosofía expuesta» en evitar que la presencia de Dios en la vida del hombre interfiera el proceso inmanente de la libertad humana, ya que, lo dice explícitamente, esta interferencia equivaldría a la aniquilación del hombre. La razón, dice Bakunin, está en que: «es evidente que, en todas las religiones, hay como un instinto confuso de esa verdad: que la existencia de Dios es incompatible, no solamente con la libertad, la dignidad y la razón humanas, sino con la existencia misma del hombre y del mundo»<sup>267</sup>.

No podemos extendernos aquí en el análisis que Bakunin hace de cada uno de los puntos enunciados en el pensamiento de Cousin. Nos limitamos a dos de las tesis enunciadas, que juzgamos de mayor relieve para el tema que nos ocupa. Son éstas las tesis de la *libertad individual* y la de sus pretendidas exigencias prácticas: *el Estado, fruto del contrato social*.

### **3.3.2. La libertad individual de los liberales**

«La "libertad individual" es anterior a toda sociedad, pero no llega a su desenvolvimiento más que en la sociedad».

---

266 Ibid. pp. 145; 508 ss.

267 Ibid. p. 145, nota p.p.

«La libertad del individuo se realiza primeramente por la apropiación o toma de posesión de la tierra. El derecho de propiedad es una consecuencia necesaria de esta libertad»<sup>268</sup>.

«El sistema reconoce como base y como condición *absoluta* de la libertad, de la dignidad y de la moralidad humanas, *la doctrina del libre arbitrio*, es decir, de la absoluta espontaneidad de las determinaciones de la voluntad individual y de la responsabilidad de cada uno, de donde se desprende, para la sociedad, el derecho y el deber de castigar»<sup>269</sup>.

La «doctrina del libre arbitrio» afirmada por Cousin es, para Bakunin, una explicación teológica que se aduce cuando se quieren superar las contradicciones absurdas de la religión, como el origen del mal en el mundo y la infinita bondad de Dios, la existencia de Satán como ángel malo, etc. El libre arbitrio es la facultad de escoger entre el bien y el mal y de decidirse espontáneamente sea por uno o sea por el otro<sup>270</sup>. Dios habría dado a los ángeles esta facultad de elegir y su rebelión contra él les convirtió, de ángeles de luz, en ángeles de tinieblas. Según dicen los teólogos, tras la caída de Satán y de sus ángeles, «Dios, sin duda esclarecido por esta experiencia», no queriendo que otros ángeles siguieran el ejemplo fatal de Satán, les privó del libre arbitrio, no dejándoles ya más que la facultad del bien de tal suerte que, en adelante, son forzosamente virtuosos y no se

---

268 Ibid. pp. 144–145.

269 Ibid. p. 157

270 Ibid. VI. P. 262.

imaginan ya otra felicidad que la de servir eternamente, como criados, a este terrible señor. Sin embargo, parece que a Dios no le bastó esta experiencia ya que, tras la caída de Satán, creó al hombre y, por ceguera o maldad, no dejó de concederle este don fatal del libre arbitrio. La caída del hombre, como la de Satán, era fatal, puesto que había sido determinada, desde toda la eternidad, en la presciencia divina<sup>271</sup>.

«El libre arbitrio es la imposibilidad, un no-sentido, una invención de la teología y de la metafísica, que nos conduce directamente al despotismo divino y del despotismo celeste a todas las autoridades y a todas las tiranías de la tierra; la consecuencia es necesaria y cierta»<sup>272</sup>.

Y, sin embargo, esta doctrina absurda ha sido la que ha orientado la civilización occidental.

«El principio que se ha desarrollado desde el nacimiento de la civilización moderna, y sobre todo tras la Reforma religiosa, y en parte, incluso, contra ella, fue el del *libre arbitrio* en teoría y de la libertad individual en la práctica»<sup>273</sup>.

Si los doctrinarios liberales hubieran tomado en serio la inmanencia hegeliana, en vez de utilizarla como un elemento más de su vinagreta filosófica, habrían descubierto que el libre arbitrio es una ficción abstracta, que la libertad indeterminada no existe; habrían descubierto que la teoría hegeliana comienza precisamente por una crítica de esa opinión común que

---

271 Ibid.

272 Ibid. VII. P. 439.

273 Ibid. V. P. 243.

confunde libertad con libre arbitrio. El libre arbitrio, dice Hegel, es una libertad puramente formal, que sólo consiste en la forma de elección. Es una libertad ilusoria<sup>274</sup>. Pero ha pesado más el solipsismo del cogito cartesiano y el formalismo de Kant leídos en el universo divino platónico. Es, una vez más, la misma contradicción esencial, que ya veíamos, entre el idealismo y el materialismo. «El materialismo niega el libre albedrío y termina estableciendo la libertad; el idealismo, en nombre de la dignidad humana, proclama el libre albedrío y, sobre las ruinas de toda libertad, funda la autoridad»<sup>275</sup>.

El libre albedrío es, pues, para Bakunin un principio radical de inmoralidad, ya que lleva a la negación de la verdadera libertad humana.

### **3.3.3. La «libertad individual» y su práctica**

El tema de la «libertad individual» es uno de los que mejor expresan el *individualismo burgués*, del que venimos hablando. Junto con el libre arbitrio, y a un nivel práctico, ha legitimado y sigue legitimando la sociedad burguesa y sus instituciones. Los doctrinarios liberales (y, entre ellos, Bakunin cita a menudo a Rousseau y Robespierre juntos) «son y se llaman liberales

---

273 HEGEL. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Reclam. Stuttgart. 1970. Pp. 90 ss.

274 Archives. VII. P. 116.

porque toman la libertad individual como base y punto de partida de su teoría...»<sup>276</sup>

Bakunin va a intentar demostrar que este tipo de libertad es, como el individuo burgués, una ficción metafísica, que está al servicio de intereses prácticos poco confesables, como lo son siempre los intereses de los idealistas.

«La libertad individual no es, según ellos, una creación, un producto histórico de la sociedad. Pretenden que es anterior a toda sociedad y que todo hombre con su alma inmortal, como un don divino, la trae consigo al nacer. De donde resulta que el hombre es algo, que no es siquiera totalmente un ser completo y en cierto modo absoluto, sino fuera de la sociedad. Siendo libre anteriormente y fuera de la sociedad, forma necesariamente ésta última por un acto voluntario y por una especie de contrato, sea reflexivo o formal. En una palabra, en esa teoría no son los individuos los creados por la sociedad, son ellos, al contrario, los que la crean, impulsados por alguna necesidad exterior, tales como el trabajo y la guerra»<sup>277</sup>.

La necesidad que impulsa al individuo a salir de sí mismo es externa y material. Y, aunque según la doctrina metafísica, si el individuo hubiera sido siempre sabio y bueno, jamás habría tenido que construir una sociedad, de hecho, su carácter de ser contradictorio: interiormente infinito como el espíritu, pero exteriormente dependiente, defectuoso y material, le obliga a unirse con otros para preservar así su cuerpo. Es una verdadera

---

275 Ibid. p. 166

276 Ibid

caída y una esclavización para un individuo interiormente libre e inmortal; es, por lo menos, una renuncia parcial a su libertad primitiva<sup>278</sup>. El individuo, que disfrutaba de una libertad completa en su estado natural, es decir, antes de convertirse en miembro de la sociedad, deja de ser absolutamente libre y limita y niega su libertad, cuando ingresa en la sociedad.

Pero

«ser libre, dice Bakunin, en el aislamiento absoluto es un absurdo inventado por los teólogos y metafísicos, que han reemplazado a la sociedad de los hombres por la de su fantasma Dios. Cada uno, dicen, se siente libre en presencia de Dios, es decir, del vacío absoluto, de la nada; es, pues, la libertad de la nada, o bien, la nada de la libertad, la esclavitud»<sup>279</sup>.

De hecho, afirma Bakunin, los que han querido hacer la prueba de esa libertad absoluta, los santos anacoretas, los «individualistas idealistas» que tomaron en serio la inmortalidad del alma y que buscaron en la soledad la perfección, fueron los únicos lógicos, pero acabaron completamente imbéciles. Bakunin cuenta la leyenda de dos santos ermitaños orientales que llegaron a olvidar el habla y a vivir como animales herbívoros, pero que, desde la lógica divina, demostraron ser más calculadores que Galileo y Newton<sup>280</sup>.

«En una palabra, si Adán y Eva no hubiesen probado el

---

278 Ibid. pp. 169–171.

279 Ibid. VI. P. 228.

280 Ibid. VII. p. 169.



fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, seguiríamos viviendo como bestias»<sup>281</sup>.

Fuera de la sociedad, el hombre habría permanecido siendo un animal salvaje o santo que, para Bakunin, es lo mismo. Además, dirá Bakunin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad, por lo que es absurdo pensar en la libertad de un individuo aislado.

Bakunin aconseja, con lógico sarcasmo, a los creyentes en la inmortalidad del alma y en la libertad absoluta y natural del individuo, que sigan el ejemplo de los anacoretas y cita algunos dichos de Jesús, referidos a la riqueza y a los ricos, y la cínica sordera de los burgueses para no oírlos.

La libertad de los idealistas burgueses, liberales doctrinarios, es, pues, un espejismo que sólo pueden seguir defendiendo los que no saben, o los que no quieren saber, que el hombre es un animal material nacido para conquistar su libertad en la sociedad y no para perderla en ella. El empeñarse en defender una libertad individual, como la denunciada, es negarse a la única tarea moral que existe: la de vivir humanamente, solidariamente. Es una inmoralidad.

Pero el dogma de la libertad individual y la explicación de por qué el hombre debe saber renunciar a ella tienen suma importancia, para mantener la situación privilegiada de los burgueses propietarios.

---

281 Ibid.

### **3.3.4. La libertad de los propietarios que «contratan» su mutua seguridad y la esclavitud de los no propietarios**

El concepto de individuo libre equivale, en el pensamiento burgués, al de independiente de cualquier relación con los demás, excepto de aquellas relaciones en las que el individuo entra por su propio interés material. Sólo es independiente de verdad el que tiene por sí mismo los medios materiales que le permiten satisfacer sus necesidades, sin depender para ello de la sociedad. Uno es más libre cuanto más independiente es, es decir, cuanto más posee. La libertad y la propiedad van unidas. Pero, para ser más propietario, se necesita reforzar las relaciones mercantiles con los demás, ya que uno solo no es capaz de producir todo aquello que desea para sí, a no ser que tome la senda de los santos, lo que significa renunciar a las necesidades y a afirmar prácticamente la libertad, es decir, la propiedad<sup>282</sup>.

El «contrato social» es, pues, en primer lugar, la consecuencia de seres «absolutos» que entran en contradicción consigo mismos y con los demás. Consigo mismos, porque, en la práctica, necesitan condicionar su libertad a las exigencias de las necesidades materiales, ya que sin su satisfacción es imposible subsistir; con los demás, porque, al buscar también éstos la satisfacción de las propias necesidades, se presentan como

---

282 Ver el libro de MACPHERSON. La teoría política del individualismo posesivo. Fontanella. Barcelona. 1979

competidores hostiles con los que, so riesgo de destruirse mutuamente, conviene ponerse de acuerdo. El «contrato social» es, pues, el resultado de libertades que, egoístamente ilustradas, se autolimitan.

«Para no destruirse hasta el fin, forman también un *contrato* explícito o tácito, por el cual abandonan una parte de sí mismos para asegurar el resto»<sup>283</sup>.

Bakunin parece reducir a una misma teoría las formulaciones del contrato social, de tal forma que usa indistintamente argumentos de Hobbes, Locke y Rousseau, para concluir siempre que el contrato social surge del individualismo posesivo y conduce al despotismo. Es verdad que distingue entre los que, como Rousseau, hablan de un contrato tácito como punto de partida y los que defienden un contrato explícito y formal; entre los «políticos liberales y los absolutistas», pero «lo más curioso en este caso es que la escuela individualista, con su teoría del contrato libre, conduce al mismo resultado».

Pero la teoría del contrato social, aunque, como en el caso de Rousseau, se presente con ribetes socialistas y democráticos<sup>284</sup>, supone siempre y necesariamente la negación de que la sociedad sea natural, de que el hombre sea social por naturaleza y conlleva a la afirmación de la «sociedad artificial, y, por artificial, inmoral, que se llama Estado». Esta sociedad artificial que se llama Estado, ya tenga su origen, según la explicación religiosa, en el absurdo mundo de la metafísica divina, en el que el hombre sólo puede ser esclavo, o bien en el no menos

---

283 FSA. P. 129.

284 Archives. VI. P. 227; VII. P. 119.

absurdo mundo del individualismo metafísico, proyección del anterior y expresión práctica del materialismo más egoísta e inmoral que se pueda concebir, en cualquier caso, conduce siempre al despotismo y a la explotación.

El contrato social, que se supone trae consigo la posibilidad de subsistencia de los hombres y su nueva condición de ciudadanos, se convierte también en un nuevo código de lenguaje «moral», al que todos deben sujetarse. Bakunin no nombra al Leviatán, pero sí que está pensando en el monstruo artificial que impone una moral tan artificial y arbitraria como él y como la relación que hace surgir entre los ciudadanos.

«Tal es también la moralidad del Estado, fundado sobre la categoría del contrato social. Según este sistema, lo bueno y lo malo, al comenzar con el contrato social, no son, de hecho, nada sino el contenido y el propósito del contrato; es decir, el *interés común* y el *derecho público* de todos los individuos participantes, *con exclusión de quienes permanecieron fuera de él*, por consiguiente, nada más que *la mayor satisfacción dada al egoísmo colectivo de una asociación particular y restringida*»<sup>285</sup>.

### 3.3.5. La inmoralidad del Estado o la ficción de la sociedad artificial

*La inmoralidad de la moral del Estado* es, pues, una consecuencia lógica de todo lo afirmado hasta ahora. Si el Estado es el resultado del egoísmo insolidario y excluyente de los individuos y, además, se convierte en la instancia ética que fundamenta y legitima la nueva relación entre los hombres.

«El Estado es, pues, la negación más flagrante, la más cínica y la más completa de la humanidad. Rompe la universal solidaridad de todos los hombres sobre la tierra y no asocia una parte más que para destruir, conquistar y subyugar al resto»<sup>286</sup>. «El Estado no es más que la negación de la humanidad; es una colectividad limitada que intenta asumir el lugar de la humanidad y quiere imponerse a ella como una meta suprema, mientras exige a todo lo demás que se someta y sea administrado por él»<sup>287</sup>.

La ficción de una libertad individual que supone la *incompatibilidad* y la lucha entre los intereses particulares y los de la sociedad, es la premisa teológica y metafísica del Estado que, cuando es ateo como el Estado moderno, se convierte en la instancia trascendente a la que, como al Dios de las religiones, el hombre debe someterse ciegamente como a su salvación.

«El Estado no sólo tiene la misión de garantizar la seguridad de sus miembros contra todos los ataques que vengan del exterior, debe también defenderlos

---

286 Ibid. p. 135.

287 Archives. IV. P. 73.

interiormente a unos contra otros y a cada uno contra sí mismo»<sup>288</sup>.

No me voy a extender ahora en el tema del Estado, pues más adelante lo deberemos tratar con amplitud. Por ahora basta subrayar que la inmoralidad de la moral burguesa y de las instituciones políticas que conforman el mundo burgués nos remite a un *nivel antropológico* en el que Bakunin se define con toda claridad.

No acepta una antropología pesimista y materialista en el sentido burgués de la expresión, ya que es fruto no de un análisis de la realidad, sino de la ficción teológica y metafísica.

Tampoco acepta la antropopolítica basada en la necesaria relación de dependencia coactiva y hostil. El despotismo es un dato fatal de la historia, pero el hombre, en la medida en que está llamado a vivir «humanamente», debe superar su primitiva condición de esclavitud y de guerra mutua, ya que además de egoísta es solidario.

Bakunin no acepta que el hombre haya caído de paraíso alguno, natural o sobrenatural, por lo que en ningún momento encontramos en su obra nostalgia alguna por supuestas «edades de oro» primitivas. En este sentido Bakunin estaría más cerca de Hegel y lejos del comunismo primitivo de Engels o de las tesis de Clastres. No es un iluso con respecto del progreso determinista y unidireccional, como ya hemos visto.

Siempre que el hombre siga siendo víctima del idealismo y no

---

288 F.S.A. P. 139.

parta de la realidad material existente, correremos la suerte que corre nuestro mundo, dice Bakunin:

«He aquí la última palabra de la civilización occidental. Ha partido del principio de libertad para constituir la esclavitud, de los derechos individuales del hombre para llegar al despotismo brutal, inquietante e hipócrita del Estado, a la vez militar, policíaco y clerical, y, para someter el trabajo de las masas desheredadas, desagregadas y desorganizadas, a la explotación inmisericorde del Capital... Es la suerte eterna del idealismo»<sup>289</sup>.

### **3.4. La verdadera moral o la moral anarquista**

Tras haber mostrado cómo el idealismo, partiendo de las ideas de Dios, de la inmortalidad del alma, de la libertad original de los individuos y de la moralidad individual, independiente de la sociedad, llega inevitablemente a consagrar la esclavitud y la inmoralidad humanas, Bakunin pasa a demostrar que sólo el *verdadero materialismo*, el basado en la razón, en la libertad y en la solidaridad, hace justicia a la causa del hombre, le ayuda a vivir humanamente.

Y, una vez más, el *principio inmanencia*, el principio que alimenta el único método materialista y científico, va a servir a Bakunin para fundamentar la moral, no en principios metafísicos

---

289 Archives. V. P. 244.

o trascendentes, sino en la realidad concreta y material de la naturaleza humana.

No es éste el momento de plantearnos si la renuncia a la metafísica y a la religión, como horizontes de la realidad humana, permite abordar coherentemente el tema de la Ética<sup>290</sup>. Nos interesa, más bien, ver cuál es el recorrido que Bakunin hace desde su «ateísmo ético» del que puede afirmarse con rigor lo que dice Aranguren, refiriéndose a «todos los grandes ateos de nuestro tiempo»; «Ha sido una tremenda lucha contra Dios, desencadenada en nombre y en defensa de una moral separada de la religión»<sup>291</sup>.

J. Maritain, en su clásica obra *La Philosophie Morale*, después de hacer un recorrido por los diversos sistemas filosófico–morales, se plantea una cuestión que juzgo pertinente recoger aquí y que él titula: «*El hombre y la condición humana*». Según él, hay un problema fundamental que está en el trasfondo de todas las dificultades morales, que se plantea ineluctablemente y que nunca es plenamente resuelto: es el problema de la relación del hombre con la condición humana o de su actitud ante la condición humana<sup>292</sup>. Dice Maritain que, desde la condición desgraciada en que el hombre se encuentra, éste siempre sueña con una edad de oro que le libere de su condición. Pero, de hecho, lo trágico de la situación está en que no podemos ni rechazar la condición humana, ni aceptarla «sin más».

---

290 ARANGUREN, J. L. *Ética*. Alianza. Madrid. 1983. Capít. 13 ss.

291 Ibid. p. 118.

292 MARITAIN, J. *La Philosophie Morale*. Gallimard. Paris. 1960. Pp. 560 ss.



Analiza, a continuación, en qué consisten lo que él llama tentaciones: la tentación de *rechazar la condición humana*, bien por la vía del angelismo, de la repulsa y de la negación interior; o la tentación de *aceptar «pura y simplemente» dicha condición humana*, desconociendo su «desajuste» estructural y situándose al borde de la animalidad; y acaba su obra exponiendo dos formas típicas y antagónicas de «trascender» la condición humana, que son: la de la espiritualidad hindú y la del evangelio cristiano. Lógicamente Maritain verá en este último el único camino eficaz para solucionar el problema planteado<sup>293</sup>.

Si traigo aquí a colación este pasaje de Maritain es porque esta doble salida religiosa, que Maritain propone como «solución al problema moral básico del hombre y su condición, es precisamente la doble salida que Bakunin de forma reiterativa está rechazando. «El budismo, dice Bakunin, es de todas las religiones conocidas la más consecuente, ya que su culto no tiene otro objeto que la aniquilación progresiva de los individuos humanos en el no-ser absoluto, en Dios»<sup>294</sup>. Ya hemos tenido ocasión de ver cómo valora el cristianismo.

El ateísmo ético de Bakunin no intenta cerrar horizontes al hombre, sino derribar los muros que lo tienen secuestrado, destruir las bestias negras que lo van devorando hasta aniquilarlo. Y a las nuevas esfinges metafísicas, religiosas y políticas sólo se las puede destruir, nos dirá Bakunin, respondiendo que el hombre es un animal que tiene cuatro patas por la mañana, dos al mediodía y tres al atardecer, pero

---

293 Ibid. pp. 566 ss.

294 Ibid. I. P. 34.

que no se resigna a ser «gorila», porque está llamado a ser el protagonista de una maravillosa historia.

Pero el problema de eliminar la «trascendencia», que en Bakunin se homologa con la tarea moral por excelencia, no se acaba con el rechazo y la negación de las instancias religiosas y metafísicas. Bakunin es consciente de que Abraham tiene sus múltiples metamorfosis en todos los que viven víctimas de la abstracción, de la heteronomía, de las leyes impuestas desde fuera de uno mismo. Bakunin quiere ser fiel a aquella proclama ilustrada que ya hemos enunciado: *sapere aude!* Y quiere fundamentar en ella su ética, en la «libre decisión moral», en la libertad, en la espontaneidad, en el uso adulto de la razón. Ahora bien, Hegel dice, como sabemos, que es precisamente Kant, el autor de la bella proclama ilustrada, el prototipo de Abraham moderno. El «tú debes» kantiano sigue siendo el mandato de un poder extraño, sólo que esta vez el amo se lleva dentro y uno mismo es su propio esclavo. La relación dominación–servidumbre sigue perdurando en Kant, aunque de forma interiorizada.

El problema que tenemos planteado es cómo hacemos frente a la proclama ilustrada, superando la contradicción de la condición humana, es decir, aceptando la condición humana, pero no «pura y simplemente». Es decir, aceptar que somos minerales, vegetales y animales, pero, porque nos negamos permanentemente como tales y «volvemos siempre a casa desde el exilio», negándonos a ser esclavos de esta casa; aceptar que vivimos en una sociedad y en una historia concreta de las que somos hijos, pero no hijos clónicos, sino hijos capaces de salir al exilio por propia iniciativa, cuando la casa se queda

pequeña. Es decir, que, si bien es verdad que pertenecemos a una naturaleza, a una sociedad y a una historia que tienen «sus leyes» y que, para vivir en ellas, se nos exige conformarnos a dichas leyes, no lo es menos que sólo cuando estas leyes no son heterónomas y siempre lo son en buena medida, podemos decir que son «nuestras leyes» y, entonces, ya no son las leyes de la naturaleza, ni de la sociedad. Con la negación de los asideros metafísicos y religiosos no se despeja, pues, el problema de la moral. «El hombre –dice Aranguren en su *Ética*– tiene que considerar la realidad antes de ejecutar un acto; pero esto significa moverse en la irrealidad (de estímulo a respuesta) directamente (teoría de la *contiguity* más o menos corregida). En el hombre indirectamente, a través de *la posibilidad* y de la *libertad*, que no reposa sobre sí misma, como piensan Heidegger y Sartre, sino sobre la estructura inconclusa de las tendencias o «referencias» que abren así, exigitivamente, el ámbito de las «preferencias». He aquí la segunda dimensión de esta «situación de libertad»: libertad no sólo de tener que responder unívocamente, sino también libertad *para* preferir en vista de algo, convirtiendo así los estímulos en instancias y recursos, es decir, en «posibilidades». En una palabra, al animal le está dado el ajustamiento. El hombre tiene que *hacer este ajustamiento*, tiene *que justum faceré*, es decir, tiene *que justificar* sus actos»<sup>295</sup>. Ahora vamos a intentar descubrir si realmente se da en Bakunin esta dimensión moral estructural, para pasar más tarde, si esto es así, a analizar cuáles son los contenidos de dicha moral.

### 3.4.1. El hombre es un animal moral (moral como estructura)

Este epígrafe puede tener un sentido equívoco, si no empezamos advirtiendo que, en Bakunin, el animal sin más también tiene una moralidad y que la moral del hombre está precisamente en ser adecuadamente animal.

«Todos los animales están incontestablemente dotados de inteligencia y voluntad. Entre estas facultades animales y las facultades correspondientes al hombre, no hay más que una diferencia cuantitativa, una diferencia de grado... Hay, en los animales, un comienzo de responsabilidad moral»<sup>296</sup>.

Pero esta afirmación de Bakunin, cobra su verdadero relieve y alcance, a la luz de la repetida sentencia feuerbachiana: «El hombre hace todo lo que los demás animales, pero lo hace *humanamente*». Y es, sin duda, este *humanamente* la clave para poder afirmar que el hombre es un animal estructuralmente moral, como no lo son ni lo pueden ser los demás animales. Vamos a intentar demostrarlo. Bakunin explica al hombre desde

«tres elementos o, si queréis, tres principios fundamentales que constituyen las condiciones esenciales

---

296 Archives. VII. P. 209.

de todo desarrollo humano, tanto colectivo como individual, en la historia: primero, *la animalidad humana*; segundo, *el pensamiento*; y tercero, *la rebelión*. A la primera corresponde propiamente *la economía social y privada*; a la segunda, *la ciencia*; a la tercera, *la libertad*»<sup>297</sup>.

Es, sin duda alguna, la categoría de libertad que ya intentamos esbozar en la primera parte, esa categoría básica de la obra de Bakunin que, junto a la de pensamiento, constituye la especificidad de lo humano.

Otra cosa será el ver qué contenido da Bakunin a este concepto de libertad. Por ahora nos bastará con subrayar que Bakunin la identifica con la facultad de «*rebelarse*».

Bakunin repite a menudo que el mito del pecado original es una forma de contarnos

«cómo el hombre se ha emancipado, se ha separado de la animalidad y se ha constituido como hombre, ha comenzado su historia y desarrollo propiamente humanos por un acto de desobediencia»<sup>298</sup>. Lo constitutivo del ser humano es esta actitud de progresiva negación de su animalidad primera. El hombre «ha partido de la esclavitud animal y, después de atravesar su esclavitud divina..., marcha hoy a la conquista y a la realización de la libertad humana»<sup>299</sup>.

Podríamos decir, utilizando la expresión existencialista, que,

---

297 Ibid. VII. P. 90.

298 Ibid. VII. P. 89.

299 Ibid. P. 96.

en Bakunin, el hombre «está condenado a ser libre», forzado a conquistar su libertad.

«El hombre, ser efímero e imperceptible, perdido en medio del océano sin orilla 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 destino humano, queda en calma y altivo en el sentimiento de su libertad, que conquista emancipándose por sí mismo mediante el trabajo, mediante la ciencia y emancipado, rebelando a su alrededor, en caso de necesidad, a todos los hombres, sus semejantes, sus hermanos»<sup>300</sup>.

El hombre debe afirmarse, como dice Aranguren, desde la «irrealidad», debe «hacer el ajustamiento» con lo real desde esa tarea eterna de transformación sin límites y sólo así es él mismo. Bakunin dice que el hombre se crea en medio y en las condiciones mismas de esa naturaleza, una segunda existencia, conforme a su ideal y progresiva como él.

Es precisamente la «no aceptación sin más ni más» de la condición humana ya dada, que dice Maritain, es la negación de todo límite impuesto, es la afirmación de la posibilidad de la libertad, es la falta de moderación, lo que constituye para Bakunin la especificidad más genuina del hombre.

«Esta falta de moderación, esa desobediencia, esa revuelta del espíritu humano contra todo límite impuesto... constituyen su honor, el secreto de su poder y de su libertad. Al buscar lo imposible, es como el hombre ha realizado

---

300 Ibid. P. 198.

siempre y reconocido lo posible; y los que están prudentemente limitados a lo que les parece posible no han avanzado nunca un solo paso»<sup>301</sup>.

El hombre es un ser abierto, constitutiva y estructuralmente abierto, relacional. Decir que es libre, no es, pues, afirmar, como lo hace el individualismo liberal ya descrito, que posee una facultad de libre arbitrio, metafísica y esencialista, sino que, para Bakunin, el hombre es un viajero de la libertad, que va en busca de ella y, sólo en la medida en que avanza, en que actúa, en que sigue su éxodo, es libre. *La condición moral* del hombre es vista como *tarea*.

El hombre no está como el animal encerrado en su propio entorno, al que responde instintivamente, sino que la «estructura inconclusa de sus tendencias» le empuja a conformarse con el ideal «preferido».

Un ideal preferido, es verdad, que no lo inventa él mismo en la línea del adamismo moral, ya que le viene, en buena medida, dado por el medio de la vida en que vive, pero que sólo es preferido porque el hombre es, como dice Aristóteles, un animal «logikón». Ya veíamos algún texto de Bakunin en que éste definía al hombre como el animal que habla y, en consecuencia con Aristóteles, concedía al lenguaje una dimensión moral. El hombre, por ser estructuralmente un animal dialógico, se relaciona con los otros y se pone de acuerdo con ellos sobre lo que es bueno y malo, justo e injusto.

«La energía, la extensión, la altura... e incluso el carácter

---

301 Ibid. P. 246.

moral de su pensamiento están siempre en relación íntima con la lengua que le sirve de expresión»<sup>302</sup>.

Es más, el hombre sólo es hombre desde los otros, sólo es libre desde la sociedad, sólo es moral desde la relación.

«Propiamente hablando, no hay moralidad, ni humanidad, ni libertad individual, en el sentido abstracto o absoluto de estas palabras, más que si se las considera en su sentido relativo y social; no expresando en el fondo sino una sola y misma cosa, se remiten todas, no al individuo aislado en el que y para el que no tendrían ningún sentido, sino sólo al hombre social: es decir, a las relaciones que existen entre los hombres. El hombre no es hombre más que en cuanto se reconoce como tal. Pero no puede reconocerse como tal más que frente a otro hombre»<sup>303</sup>.

Decir que el hombre es un animal moral es, pues, para Bakunin, algo referido a la naturaleza humana de todos y cada uno de los hombres sin excepción.

Bakunin afirma sin ambages, a pesar de toda la jerga etológica, que «todo hombre es un hombre»; es decir, afirma *la diferencia* radical respecto del mundo animal, de tal forma que, si se puede hablar de comportamientos morales o inmorales a propósito de los hombres, es porque se parte de una convicción básica, que constituye la ética como posibilidad real, y esta convicción es la *dignidad humana*.

---

302 Ibid. Pp. 445 ss.

303 Ibid. P. 459.



Una dignidad humana que no puede llamarse tal mientras haya un solo hombre que viva indignamente, deshumanizado.

### **3.4.2. La moral como contenido**

Una vez mostrada esta dimensión estructural que constituye al hombre como animal moral, nos preguntamos, no ya por la relación del hombre con su condición humana, no ya por ese ajustamiento del acto a la situación, sino por la adecuación del acto a la norma ética, a aquello que es lo bueno y lo justo, aquello que hace que un hombre sea justo o injusto, moral o inmoral.

En el primer sentido, en el de la moral estructural, el hombre, si lo es, no tiene más remedio que ser moral, que ser libre. Este era el sentido del «condenado a ser libre»; y, en ese sentido, no cabe usar, referidas al hombre, expresiones como «inmoralidad o amoralidad»<sup>304</sup>. Se trata, pues, de ver cuál es, en Bakunin, ese mundo de «preferencias», de normas, conforme a las cuales el hombre es calificado de moral o inmoral.

Y aquí se nos presentan no pocos problemas, ya que preguntarse por la ley moral, el ideal preferido, la norma, supone que debemos ponernos de acuerdo sobre el sentido y el

---

304 ARANGUREN, *op. cit.*, pp. 49–50.

alcance de dichos conceptos. Pues depende de cómo entendamos el concepto de ley moral, sobre todo aplicado a la «naturaleza humana», el que superemos, o no, una concepción fixista, determinista y, en definitiva, heterónoma de la moral. Y depende de cómo entendamos los ideales morales, leídos desde la sociedad histórica, el que superemos, o no, posiciones absolutistas, colectivistas, o que derivemos hacia posiciones relativistas e individualistas.

Se trata, pues, de ver cómo entiende Bakunin los contenidos que fundamentan objetivamente la moral y ver cómo sorteja los diversos peligros que la acechan.

### **3.4.3. Hacia una moral materialista**

Bakunin afirma explícitamente que su forma de entender la moral está en las antípodas de la de los metafísicos y moralistas al uso. Creo que ya hemos subrayado suficientemente esta convicción.

Pero, ¿qué quiere decir Bakunin cuando afirma, fiel al principio de inmanencia, que «la ley moral es la expresión más pura, completa y adecuada de la naturaleza humana?»<sup>305</sup> Sólo lo sabremos después de que hayamos analizado qué entiende por ley y qué entiende por naturaleza humana.

---

305 Archives. VI. P. 252.

Es claro que no puede entender la ley en el sentido formalista en el que entiende las Leyes de Dios, que son decretos arbitrarios; ni como entiende la ley positiva e, incluso, la costumbre que, por muy universales que sean, pueden seguir manifestando un nivel tal de irracionalidad y de inmoralidad, como el que ya hemos visto al hablar de la «moralidad divina o burguesa».

A la conocida pregunta de Sócrates a Eutifrón, «¿un acto es justo por estar mandado por los dioses o está mandado por los dioses porque es justo?»<sup>306</sup>, Bakunin seguramente respondería que la pregunta está mal formulada. La pregunta y la respuesta correctas habría que situarlas en la *naturaleza*. Y la respuesta sería: las cosas son justas, cuando son naturales y, porque son naturales, se deben mandar. Lo que es natural es real y es racional y, por tanto, es moral.

Ahora bien, cuando Bakunin afirma que la ley moral es la que se adecúa a la naturaleza humana, ¿concibe a ésta como una instancia exterior al individuo, a la que éste debe, necesariamente, conformarse o no?

Está claro que la ética formalista de la costumbre o de la ley positiva, como la ética formalista de la religión, insisten en que la moral se impone al individuo desde fuera y en que la moral se identifica como la obediencia a una regla o a una forma. ¿Ocurre así con la ética «naturalista» de Bakunin?

La dificultad para responder a esta pregunta reside en el carácter análogo, y hasta equívoco, que veíamos que tiene el

---

305 PLATON. Oeuvres Completes. Les Belles Lettres. París. 1953. P. 197.

concepto de naturaleza en la obra de Bakunin y en el que, consiguientemente, debe tener también el concepto de leyes naturales.

Dejando sentado que la naturaleza es entendida como «principio de realidad», cito algún texto significativo, para introducirnos en la problemática planteada.

«Profundizando en el sentido de estas palabras: *leyes naturales*, volveremos, pues, a encontrar que excluyen de una manera absoluta la idea y la posibilidad misma de un creador y de un legislador, porque la idea de un legislador excluye, a su vez, de una manera también absoluta, *la inherencia de las leyes en las cosas...* Todas las leyes que emanan de un legislador, sea humano, divino, sea individual, sea colectivo, y aunque fuese nombrado por el sufragio universal, son leyes despóticas, necesariamente extrañas y hostiles a los hombres y a las cosas que deben dirigir... Una ley no es realmente una ley natural más que cuando es absolutamente inherente a las cosas que la manifiestan a nuestro espíritu... las leyes naturales son los procesos naturales y reales, más o menos particulares, por los cuales existen todas las cosas y, desde el punto de vista teórico, son la única explicación posible de las cosas»<sup>307</sup>.

«... lo mismo, la sociedad humana, en todas las fases de su desenvolvimiento histórico, obedece, sin que lo sospeche la mayoría de las veces, a las leyes que son tan naturales como las leyes que dirigen las asociaciones animales, pero de las cuales, al menos una parte, le es exclusivamente inherente...

El progreso es precisamente la ley natural fundamental y exclusivamente inherente a la humana sociedad»<sup>308</sup>.

Si suponemos lo previamente dicho a propósito de la dimensión estructural de la moral humana y subrayamos ahora el «exclusivamente inherente», que quiere explicitar la forma que tienen las leyes naturales de ser humanas, nos situamos en esa dimensión específica en que el hombre se define por la acción y por la libertad y en la que no cabría una interpretación formalista y heterónoma de la ley natural.

Una postura paradigmática de lo que es una lectura de la naturaleza como modelo moral, en un sentido objetivista, formalista y cosista, es decir, que constituye el objeto de la moral (la naturaleza) como una realidad metafísica y abstracta a la que hay que conformarse, es el *darwinismo ético*.

Ya conocemos cómo Darwin, tras leer *El Ensayo sobre el principio de la Población*, de Malthus<sup>309</sup> y tras numerosos años de investigación, ofreció una interpretación personal de la evolución, rigurosamente revisada, que, en breves rasgos, decía lo siguiente: todos los animales y plantas se multiplican más rápidamente que los medios de subsistencia y, por ello, muchos individuos perecen antes de que puedan reproducirse. Algunos sobreviven por puro azar, pero la mayoría de los que sobreviven están, en cierto sentido, mejor adaptados a su medio que el resto de sus compañeros. Del mismo modo que no hay dos huellas dactilares completamente iguales, las plantas y los animales varían siempre, aunque sea ligeramente. Unas

---

308 Ibid. VII. P. 230.

309 Obra publicada en 1789.

modificaciones favorables dan a sus poseedores una mayor posibilidad de sobrevivir y de transmitir sus caracteres, según las leyes de la herencia, a sus descendientes. La acumulación de estas variaciones en el curso de muchas generaciones produce gradualmente un cambio en la especie. Dando un período suficientemente largo de tiempo, ese proceso puede explicar la evolución desde los protozoos hasta el ser humano. Sería en la obra *El origen del hombre*, donde aplicaría esta teoría al ser humano.

Los entusiastas discípulos de Darwin completaron su teoría con otras afirmaciones. Así se hizo equivaler la noción de evolución a la de progreso y se interpretó la «supervivencia de los más aptos» como la «supervivencia de los mejores». Además, se describió la lucha por la existencia como una despiadada competición imaginando que la naturaleza estaba provista de «dientes y garras siempre cubiertas de sangre». Finalmente, se concibió el hombre como una parte de la naturaleza e igualmente sometido a la selección natural.

Había una marcada tendencia a considerar la competencia económica del capitalismo, e incluso la guerra, como la prolongación, en la vida humana, de la «lucha por la existencia darwinista». Ya vimos en el capítulo anterior la crítica que Bakunin hacía al darwinismo social. Hubo autores que tomaron estas teorías darwinistas como base para una reinterpretación de la vida moral del hombre. Herbert Spencer, a quien Bakunin cita en más de una ocasión, defendió que el hombre es un animal sometido a las leyes generales de la evolución y que el progreso humano es el resultado de la rígida disciplina de la naturaleza, que elimina a los inadaptados. El carácter

despiadado y sangriento de la lucha humana por la sobrevivencia no sólo se legitima, sino que es algo que hay que saludar con alborozo, ya que, al eliminarse el inepto, se seleccionan los mejores. El que sobrevivan los fuertes y progresen rápidamente traerá consigo un orden social nuevo, sin excrescencias, donde la felicidad alcanzará su máxima expresión.

Bakunin, que acepta la teoría evolucionista en cuanto teoría científica que explica la evolución natural, se niega a aceptar las falacias que la mayoría de los partidarios de la ética evolucionista cometen.

En primer lugar, la *falacia genética*, que consiste en identificar la forma desarrollada de algo con sus orígenes; como cuando echa en cara a los materialistas que «parecen querer conservar siempre al hombre en el estado animal y se niegan a comprender que toda su misión histórica, toda su dignidad y toda su libertad consiste en alejarse de él»<sup>310</sup>.

En segundo lugar, la *falacia del factualismo*, que consiste en suponer lo que es sinónimo de *lo que debe ser*, sin caer en la cuenta del salto ilegítimo que supone pasar de una proposición fáctica a una normatividad<sup>311</sup>.

Está, pues, claro que, a pesar de los textos con sabor fatalista, como ya hemos dicho anteriormente, cuando Bakunin dice que «la ley moral es la mejor expresión de la naturaleza humana», se refiere a la naturaleza, que, lejos de confundir lo natural con

---

310 Archives. VIII. P. 555, nota 95; I, Pp. 76, 139, 143.

311 Ibid. I, p. 96; VII, pp. 120–121; 127; 241–242; 280.

todo lo que existe, con lo usual, lo primitivo, lo innato frente a lo adquirido, lo salvaje frente a lo civilizado, busca más bien identificar lo natural como lo humano ideal.

Por eso el hombre verdaderamente natural es para Bakunin, haciéndose una vez más eco de Hegel, el hombre racional, el que cumple la *ética del ideal*. Eso sí, sin convertir al ideal en un criterio trascendente de carácter metafísico, que, al hipostasiarse, mediatiza al sujeto humano y lo instrumentaliza y esclaviza, imponiéndole su ley.

Bakunin es, como ya lo hemos visto, crítico respecto a todo objetivismo y fatalismo histórico que juzgue el deber ser desde la mera realidad existente. Y en esto sería crítico del Hegel que relativizara de tal forma la *Moralitat* en función de la *Sittlichkeit* y que convirtiera todas las acciones morales en buenas o malas, según el criterio final del éxito histórico, conforme al «*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*»<sup>312</sup>.

*La verdadera ética* es, pues, para Bakunin, racional, es decir, conforme con la realidad humana leída en su dimensión más auténtica, conforme a la justicia, en el sentido amplio platónico, de armonía funcional y de unidad orgánica.

«Toda moralidad humana, y nos esforzaremos un poco más adelante en demostrar la verdad absoluta de este principio..., toda moral colectiva e individual reposa esencialmente en el *respeto humano*. ¿Qué entendemos por respeto humano? Es el reconocimiento de la humanidad del derecho humano y de la humana dignidad de todo hombre,

---

312 «La historia del mundo es el juicio del mundo»



cualquiera que sea su raza, su color, el grado de desenvolvimiento de su inteligencia y de su moralidad misma... En medio del combate más enérgico y más encarnizado, y en caso de necesidad moral contra él, debo respetar su carácter humano. Mi propia dignidad de hombre no existe más que a ese precio... pues, cualquiera que sea su degradación intelectual y moral actual..., si está en plena posesión de sus sentidos y de la inteligencia que la naturaleza le ha deparado, su carácter humano, a pesar de sus más monstruosas desviaciones, no deja de existir de una manera muy real en él, como *facultad siempre viviente, capaz de elevarse a la conciencia de su humanidad*, por poco que se efectúe un cambio radical en las condiciones sociales que lo hicieron tal como es»<sup>313</sup>.

«Por respeto humano no entiendo sólo esa justicia negativa que nos prohíbe hacer a otro lo que no queremos que se nos haga a nosotros; ni siquiera ese principio mucho más positivo, aunque imperfectamente indeterminado, de la caridad cristiana que manda amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, porque a menudo sucede que los hombres se aman mucho en la mentira, en la estupidez, en la cobardía y en la esclavitud... Por *respeto humano* entiendo, desde el punto de vista individual, la abolición de todas las creencias religiosas... y, en lugar de esa absolutez religiosa..., el desarrollo más amplio de la razón científica, tanto teórica como práctica, tanto en la vida pública como en la privada; y, desde el punto de vista moral o social, el respeto, el amor, la pasión de cada uno por su dignidad

humana y por su propia libertad en tanto que reflejadas y realizadas en la dignidad y la libertad iguales de todos los hombres que lo rodean.

Amar la libertad y la dignidad humana de los hombres... he aquí lo que yo llamo, en su plena realización, el respeto humano, la moral humana y también la mayor felicidad que los hombres pueden soñar, el verdadero paraíso humano sobre la tierra»<sup>314</sup>.

Ahora bien, ¿de dónde surge este concepto de realidad humana que sirve de norma para la ética y qué la llena de contenido? ¿Qué significa, para Bakunin, esa *conciencia* a la que apela como lo específico del hombre? Al rechazar toda autoridad externa a la conciencia individual, como Dios o la naturaleza, ¿recurre a una facultad interna como la conciencia o la razón?

«Al reemplazar el culto de Dios por el respeto y el amor a la humanidad, afirmamos la razón humana como criterio único de la verdad, la conciencia humana como base de la justicia, la libertad individual y colectiva como único creador del orden de la humanidad»<sup>315</sup>.

Está claro que Bakunin rechaza la conciencia como una especie de facultad innata que le inspira al hombre ciertas creencias y actitudes morales de un modo inmediato y extra-racional o que le permite conocer inmediatamente que

---

314 Archives. Vil. P. 503.

315 Catecismo Revolucionario. Ver D. GUERIN, Ni Dios, ni Amo. T. I. Campo Abierto Ediciones. Madrid. 1977. Pp. 151 ss.

cierto tipo de cosas son buenas y otras malas, conforme a ciertas reglas evidentes, que determinan la acción justa en las distintas formas de conducta.

«Lo que nos interesa, sobre todo, en esta cuestión es saber si lo mismo que las facultades individuales, las *cualidades morales* la bondad o la maldad... en una palabra, si el niño puede aportar, al nacer, *predisposiciones morales de cualquier naturaleza que sean...* No lo pensamos»<sup>316</sup>

Los textos arriba citados, no cabe duda de que conservan los grandes principios de la ética kantiana y de que el principio «respeto humano», «dignidad humana», bien puede entenderse como un imperativo categórico que, superando falacias genéticas y factualistas y, sobre todo, eliminando el utilitarismo individualista, sirva como base a una auténtica actitud moral.

Las tres famosas máximas kantianas que subrayan el carácter apriorístico y universal de la moral; la concepción de todo ser humano como un fin en sí mismo y nunca como un medio; y el convencimiento de que la libertad, vivida en un «reino de hombres libres y responsables», es condición indispensable de la vida moral son, decimos, patrimonio de la ética de Bakunin. ¿Se trata, entonces, de una «*ética de la razón a priori*», como en Kant? La epistemología de Bakunin rechaza el sujeto trascendental dotado de formas a priori como sujeto real del conocer y del vivir y, por tanto, del comportamiento moral. Rechaza asimismo las antinomias kantianas y su dualismo congénito. Pero, sobre todo, rechaza el carácter abstracto y

formalista del ideal ético kantiano, así como la consecuente uniformización que olvida el carácter vivo y «necesitante» de la ética y la singularidad de los individuos concretos, llamados a encarnar la abstracción del ideal. No se puede afirmar una ética, dirá Bakunin, totalmente al margen de las inclinaciones y del resultado de los actos. No se puede olvidar que, si es verdad que el hombre es un ser con otros y como otros, no lo es menos que es *diferente* a los otros. No olvidemos que, cuando Bakunin habla de los hombres, habla de «seres vivos, fugitivos», que se resisten a toda objetivación y cosificación, por muy piadosas o científicas que éstas sean.

Además, en las fórmulas kantianas aparece una lógica que el imperativo categórico, plasmado como «deber», no sabe asumir y que Bakunin desarrolla profusamente, al suprimir el conflicto entre la intransigente universalidad moral de la primera máxima kantiana y la concretes de las dos siguientes. Si toda persona ha de ser tratada como un fin en sí misma y toda persona constituye un individuo concreto, hemos de tener en cuenta su individualidad, si queremos tratarlo como un fin. Si cada uno ha de unirse a los demás en un «reino» de agentes morales libres y responsables, se supone lógicamente una individuación de la moral, ya que no puede haber auténtica libertad sino en la medida en que cada individuo se expresa a sí mismo con espontaneidad. Bakunin asumirá la razón moral kantiana, pero cargada de vida e historia. El respeto y la dignidad humanas son el imperativo categórico que, despojado de su carácter formal y abstracto, configura moralmente el comportamiento humano. La moral bakuniniana es, pues, autónoma, en el sentido genuino del término.

### 3.5. Los contenidos de la moral bakuniniana

Hasta ahora hemos visto cómo, para Bakunin, la verdadera moral humana no es compatible con instancia alguna, ajena a la propia razón y libertad. El fundamento de su ética está, pues, en la *libre decisión moral*. Esta es la piedra angular en que se fundamenta la sociedad anarquista.

«La rebelión contra el bien impuesto así no sólo es natural, es también legítima: lejos de ser un mal, es un bien, porque no hay bien fuera de la libertad y la libertad es la fuente y la condición absoluta de todo bien que sea verdaderamente digno de este nombre, pues *el bien no es otra cosa que la libertad*»<sup>317</sup>.

Pero esto que, formulado así, parece sencillo, a la hora de la verdad es más complejo. Porque ¿cómo se logran poner de acuerdo los hombres, todos ellos diferentes, en una libre decisión moral, que sea común a todos y que no sea impuesta por unos u otros? ¿Cuál es el criterio de la objetividad de un bien subjetivamente afirmado, sobre todo, cuando las diversas maneras de afirmarlo son contradictorias entre sí? ¿Cómo se logra afirmar la moralidad de tal forma que se evite el caos y, a la vez, no se caiga en el despotismo?

Cuando páginas atrás citábamos un texto de Bakunin que describía las raíces históricas de la conciencia burguesa, veíamos cómo hablaba de una tercera causa, refiriéndose a una actitud

---

317 F.S.A. P. 165.

revolucionaria completamente *negativa*, que mató «en principio» el maldito *principio de autoridad*, de forma que, en adelante, se haga lo que se haga, no se podrá fundar ya nunca un *poder legítimo*, que organice la sociedad. En adelante «sólo se podrá reconstruir la sociedad de una manera orgánica, pacífica y sólida, sobre la base única de la igualdad económica y social, por la triple acción de las necesidades reales, de la ciencia y de la libertad»<sup>318</sup>.

Lo que ya entonces se enunciaba es que la única forma moral de organizar la convivencia pasa por la igualdad real y por la libertad. Una vez más la formulación unitaria del binomio igualdad libertad parece ser la clave de todos los problemas. Pero, ¿por qué no se ha logrado ya la verdadera convivencia, si éste es un principio que, hace mucho tiempo, se ha formulado con claridad? Bakunin da la razón, cuando afirma:

«el defecto principal de los sistemas de moral enseñados en el pasado ha estado en que han sido o exclusivamente socialistas o exclusivamente individualistas»<sup>319</sup>.

Bakunin ilustra profundamente esta afirmación con ejemplos históricos, desde los griegos hasta sus días. O bien se ha situado el bien humano en el individuo autosuficiente, como ya hemos visto criticado antes, o bien se ha situado este bien en el grupo o en la sociedad y se ha impuesto al individuo la norma del colectivo, hasta anularlo.

No nos vamos a extender aquí en este tema, ya

---

318 Archives. I, 2.a. P. 183.

319 Ibid. P. 252.

suficientemente conocido. Vamos a ver, por el contrario, cómo supera Bakunin este defecto básico e históricamente universal.

### 3.5.1. La moral de la solidaridad

La respuesta que Bakunin da a los interrogantes planteados es la de la solidaridad.

«La especie humana, como todas las demás especies animales, tiene principios inherentes que le son particularmente propios y todos ellos se resumen o se reducen a un solo principio, que nosotros llamamos *solidaridad*.

Este principio puede ser formulado así: ningún individuo humano puede reconocer su propia humanidad y, por tanto, realizarla en su vida, más que reconociéndose en otro y cooperando en su realización para otro. Ningún hombre puede emanciparse más que emancipando con él a todos los que le rodean. Mi libertad es la libertad de todo el mundo, porque yo no soy *realmente* libre, libre no sólo en la idea, sino de hecho, más que cuando mi libertad y mi derecho hallan su confirmación, su sanción, en la libertad y en el derecho de todos los hombres, mis iguales»<sup>320</sup>.

«*La moral humana, absoluta...* es esta ley universal de

*solidaridad* que es la base *natural* de toda sociedad humana y de la que todos los desarrollos históricos son expresiones, manifestaciones y realizaciones sucesivas»<sup>321</sup>.

«Es la ley natural de la *solidaridad* que se hace religión y pensamiento y que debe hacerse un hecho real y vivo, científicamente concebido y ampliamente cumplido y organizado en la sociedad humana... Pensar es, pues, hablar con otro. Pero, ¿quién es ese otro? Es todo el mundo; es la totalidad de seres que representan y constituyen para mí el mundo humano. He aquí el interlocutor siempre inseparable de mí, siempre presente, siempre vivo y poderoso, en mi fuero más íntimo, que lo quiera o no. Es el *espíritu colectivo* de todo *mi* mundo humano que constituye mi público, mi controlador, mi crítica, *mi conciencia*, mi juez, mi inspirador, mi dios»<sup>322</sup>.

En oposición a la concepción metafísica e idealista de la libertad del hombre y del consiguiente individualismo, Bakunin afirma reiteradamente esta tesis central de su obra de que el hombre sólo es hombre, cuando es «un ser vivo, integrado en la dinámica de la solidaridad universal y social». Expresiones como «espíritu colectivo» y «conciencia» tienen un sabor organicista y sociologista que parece colocar a Bakunin lejos del individualismo, sí, pero demasiado cerca del colectivismo. ¿Es así?

---

321 Ibid. p. 63.

322 Ibid. p. 77.



### 3.5.2. La libertad solidaria: más allá del individualismo y del sociologismo

Afirmar la libertad con el talante fáustico y pasional con que la afirma Bakunin no significa, de ningún modo, que afirme la apoteosis del individuo. Satán, al contrario que Dios, no es egoísta en absoluto. La leyenda bíblica lo representa rebelándose, no sólo por sí mismo, sino por todo el mundo, por los otros.

«La libertad, por su misma naturaleza, excluye el egoísmo, no puede ser *solamente* individual (tal libertad se llama privilegio); la libertad verdaderamente humana de un solo individuo implica la emancipación de todo el mundo; ya que, gracias a esta ley de la *solidaridad*, que es la base natural de toda sociedad humana, no puedo ser, sentirme y saberme realmente, completamente libre, si no estoy rodeado de hombres tan libres como yo, ya que la esclavitud de cualquier otro es la mía»<sup>323</sup>.

La libertad humana, en su origen, como en su ejercicio, es constitutivamente solidaria. Solidaria, como lo es el hombre, de esa naturaleza entendida como solidaridad universal; y solidaria, sobre todo, de la sociedad humana en la que nace y de la que se alimenta.

En pocos temas, como en éste, aparece tan clara en Bakunin la herencia del Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*. Resuena en sus textos el eco de las figuras hegelianas, que conducen a la

autoafirmación de la conciencia y a la autorrealización del espíritu humano.

«En fin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre, para el hombre, significa ser reconocido, considerado y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que le rodean»<sup>324</sup>.

Libertad y solidaridad van, pues, tan íntimamente ligadas que no se puede pensar la una sin la otra. Por tanto, la libertad, en Bakunin, está lejos de ser, como a menudo se ha entendido, una pura negación, una actitud destructora de todo aquello que le sale al paso. Es, sobre todo, una afirmación positiva en la solidaridad, en su caldo de cultivo natural, en la sociedad. Aunque, para afirmarse así haga falta desbrozar el terreno previamente, es en este terreno donde tiene sentido, en mi opinión, el espíritu que inspiraba al joven Bakunin, cuando decía: «die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust!»<sup>325</sup> No se puede esperar, diría Bakunin, a que el fuego devorador de la moral divina y burguesa haya convertido todo en cenizas. Hay que destruir, para cortar ese fuego y poder construir el nuevo solar humano desde la solidez que sólo puede dar la solidaridad. Para Bakunin, la Revolución social, que no podrá menos que ser violenta, deberá estar inspirada por el principio básico de su ética: el respeto a la vida y a la dignidad de toda persona humana.

La figura hegeliana de la *Anerkennung* (el Reconocimiento) es,

---

324 Ibid. VII. P. 171.

325 «El placer de la destrucción es un placer creador» Ver WOODCOCK, G. Op. cit., p. 164

pues, una categoría básica para entender la libertad. Yo diría que la inspiración profunda de su «anti-moralismo» está en esa afirmación hegeliana de que, cuando se necesita suprimir al otro para ser reconocido uno mismo como sujeto, no se supera el materialismo utilitario y grosero de los objetos. Cuando el señor, para seguir siéndolo, necesita serlo a costa del esclavo, no es sino un falso señor, ya que está dependiendo del otro. El «reconocimiento» del otro, que tendrá su expresión verdadera y última en el sí reconciliador de los iguales y solidarios, es la condición sine qua non de la humanidad y de la libertad propias. Lo que niega la libertad es la esclavitud de otros o su permanencia forzosa en el nivel de la animalidad (relación de dependencia coactiva), que Bakunin asimila al tratar a otro como a una bestia<sup>326</sup>. La idea de la explotación y de la esclavitud como antropofagia, como canibalismo y sacrificialización del ser humano, es frecuente en su obra y es síntoma de esta profunda convicción acerca de la dimensión socio-ética de la libertad.

La vinculación orgánica al otro, a los otros, a la sociedad, es, pues, un principio antropológico y ético, que nadie puede poner en duda en la obra de Bakunin. Otro tema será si el Bakunin que afirma la solidaridad humana, como algo constitutivo y esencial del verdadero sujeto humano, lo hace con la suficiente dosis de «realismo», como para descubrir, una vez más, que «afirmar la condición humana» no puede ser el querer una realidad tan otra de la históricamente existente que niegue ésta y, con ella, la posibilidad de convertirla en otra mejor. Es decir, si Bakunin, tan enemigo de la metafísica, de un lado, y de la vergonzante práctica política, de otro, no subraya de tal modo la ética de la

---

326 Archives. VII. Pp. 173 ss.

solidaridad que llega a hipostasiar sus principios básicos de libertad y solidaridad a costa de su traducción política, que siempre quedará desautorizada por dichos principios, ya que será la necesaria traición de los mismos. Pero de este tema trataremos más adelante.

La afirmación tajante de la solidaridad, de la constitutiva dimensión social de la libertad humana no está en contradicción con la simultánea afirmación de la individualidad, ya que, para Bakunin, el hombre es «el ser comparativamente más individual y más libre, desde el punto de vista animal»<sup>327</sup>.

Ya en el *Catecismo Revolucionario* dejaba bien claro que «la libertad es el derecho absoluto de todo hombre o mujer mayores a no buscar otra sanción para sus actos que su propia conciencia y su propia razón, a no determinarlas más que por su voluntad propia y a no ser, en consecuencia, responsables más que respecto de sí mismos, en primer lugar, y luego frente a la sociedad de la que forman parte, pero solamente en tanto que consienten libremente en formar parte de ella»<sup>328</sup>, y enunciaba además un listado de libertades, que encarnaban dicho derecho absoluto, saliendo así al paso de la alienación jurídica de la libertad, y afirma, asimismo, que ésta debe ser inalienable.

Será la polémica contra el comunismo marxista la que empujará a definir y formular mejor el credo de la libertad anarquista que conjuga, como sabemos, la afirmación más profunda de la individualidad y originalidad de cada uno, con la solidaridad más estrecha entre todos. Su rechazo del poder y de

---

327 F.S.A. P. 118.

328 *Catecismo Revolucionario*, en *Ibid.* p. 152.

la «autoridad» será expresión de esta concepción de la libertad individual.

Bakunin criticará también, como nociva para la verdadera libertad individual, la excesiva presión, no ya del Estado, sino de la misma sociedad.

«El medio social y la opinión pública... gravitan pesadamente sobre el pensamiento libre. Es preciso, entonces, un gran poder intelectual e, incluso, un interés y una pasión antisociales, para resistir a esta pesada opresión. Mediante su acción positiva y negativa, la propia sociedad engendra el pensamiento libre en el hombre, pero, a menudo, es la propia sociedad quien lo aplasta»<sup>329</sup>.

Bakunin está lejos, pues, de caer en el colectivismo sociologista. Ni individualismo, ni sociologismo, sino simbiosis del individuo y de la sociedad, que remite uno a otro.

«... el individuo, su libertad y su intelecto, son el producto de la sociedad... la sociedad, a su vez, es deudora del individuo. Se puede decir que no hay individuo por indefenso y desheredado que sea... que no influya a su vez, aunque sea de forma microscópica, y bien entendido, sin dudarle ni quererle, sobre la evolución de la sociedad que lo ha producido»<sup>330</sup>.

La solidaridad es el punto central de la obra de Bakunin, su Absoluto. Ricarda Huch dice que, para Bakunin, la solidaridad es

---

329 Archives. VII. P. 170.

330 Ibid. V. P. 338.

el Absoluto que ya en su juventud buscaba y que ésta se identifica con el Dios–Padre bíblico, cuya esencia es el amor, la fuerza que abraza lo particular en el todo, y cita, a continuación, uno de los textos con el que nosotros iniciábamos este apartado<sup>331</sup> y que concluye, como hemos visto, con la afirmación de la solidaridad como «mi Dios».

Mientras un pueblo mantenga vivo este principio de solidaridad que, según Bakunin, consolida su ser como ideal común, como el Dios que va delante en la nube y el fuego, será capaz de mantenerse joven y de superar todas las dificultades. Si se apaga el ideal, será vano todo esfuerzo, como confesará tras la derrota franco–prusiana. De una Francia en la que, como él dice, hay ocho naciones, no se puede esperar nada.

La solidaridad, como ya veíamos, se alimenta asimismo de la conciencia de ser herederos de un largo y laborioso proceso de humanización.

Ya anunciábamos el carácter anamnético de la solidaridad que no olvida el pasado. Hay que subrayar también cómo en Bakunin son más libres para vivir la solidaridad, es decir, más solidariamente libres todos aquellos que, en su memoria histórica, se sienten cercanos al «pueblo»; los desheredados, los que viven la libertad como una «pasión» y tienen «como madre al instinto de rebelión»<sup>332</sup>; los que no están domesticados ni corrompidos; los que aún no son víctimas del individualismo burgués.

---

331 HUCH, R. Op. cit., pp. 140 ss; 190 ss; ver texto de la nota 120.

332 Archives. II. P. 14.

Por eso los rusos tendrán en Bakunin la preferencia sobre los alemanes, los proletarios sobre los burgueses, los campesinos y los «lumpen» sobre la aristocracia obrera.

La libertad vivida en esta actitud de comunión solidaria no puede menos que generar una verdadera praxis moral, que se llama revolución social, y, con ella, proseguir la verdadera historia humana. La revolución social es la expresión más adecuada y auténtica de la libertad solidaria, como veremos.

El carácter anamnético y revolucionario de la solidaridad se da en la obra de Bakunin, porque en ella se presupone que hay una comunidad como materia prima de la sociedad; un momento comunitario emocional que impulsa y orienta al que, en él, participa en la nueva estructuración solidaria de la sociedad.

Sólo en una sociedad en que se experimenta la genuina solidaridad humana se puede actuar solidariamente. El postulado ético de la libertad solidaria supone, pues, en Bakunin, una experiencia de solidaridad. Una vez más, la vida va por delante del proyecto reflejo, orientando el verdadero *modus intelligendi*.

### **3.5.3. Igualdad real de todos los seres humanos, fundada en la justicia**

Junto a la afirmación de la libertad solidaria, y como condición sine qua non de la misma, Bakunin sitúa la afirmación de la igualdad real de todos los seres humanos. Y esta igualdad es una categoría moral que, como veremos, no puede medirse de forma exclusivamente material, aunque lógicamente, una vez más, lo moral coincida con lo más genuino de lo material, de lo humano-natural.

Bakunin reconoce el mérito del cristianismo por «haber proclamado la humanidad de todos los seres humanos, comprendidas, entre ellos, las mujeres, la humanidad de todos los hombres», pero denuncia el carácter vacío y metafísico de dicha afirmación, ya que, en la práctica, hemos visto a qué resultados llevaba la moral divina: la esclavitud y explotación de «millones de perjudicados», por unos «millares de elegidos». La Revolución Francesa proclamaba también la igualdad de todos los seres humanos con su lema; pero la práctica histórica nos desengaña, asimismo, del contenido de ese humanitarismo y doctrinarismo liberal y burgués. La igualdad de que habla Bakunin no es una igualdad religiosa, metafísica, jurídica, política o científica, sino *real*. La convicción de que la igualdad es algo que se vive y experimenta, o no es igualdad, va unida a la convicción de que sólo de la relación entre iguales, entre semejantes, puede surgir una relación de amor que, como ya veíamos al hablar de la moralidad divina, es condición sine qua non de una moral auténtica. Donde hay privilegio y dependencia, no hay posibilidad de libertad ni de amor.



«Querer la libertad y la dignidad humana de todos los hombres, ver y sentir mi libertad confirmada, sancionada, infinitamente extendida por el asentimiento de todo el mundo, he aquí la felicidad, el paraíso humano en la tierra. Pero esta libertad no es posible más que en la igualdad. Si hay un ser humano más libre que yo, me convierto forzosamente en su esclavo; si yo lo soy más que él, él será el mío. Por tanto, la igualdad es condición absolutamente necesaria de la libertad»<sup>333</sup>.

Sin embargo, la libertad, tal como la entiende Bakunin, no se identifica con la igualación mecánica y uniformizadora.

«Yo no digo que todos los individuos se asemejarán porque serán tallados por el mismo modelo, lo que sería lamentable y felizmente será siempre imposible; la variedad de los hombres, como muy bien ha dicho mi querido filósofo L. Feuerbach, es la riqueza de la humanidad. En el futuro, como en el presente y el pasado, cada individuo será él mismo, ejemplar único en su género, comparado con todos los demás individuos humanos presentes, pasados y por venir»<sup>334</sup>.

Ricarda Huch cita un texto paralelo a éste, pero más rico aún, para explicitar el tipo de igualdad que busca Bakunin:

«Mira a toda la historia y convéncete de que, en todos los tiempos y países en que ha habido desarrollo y abundancia de vida, pensamiento y actividad creadora y libre, ha habido

---

333 Ibid. VI. P. 228

334 Ibid. I. P. 217.

también disputa, lucha intelectual y social, lucha de partidos políticos... Esta lucha no ha existido, o casi no, en las grandes monarquías asiáticas; pero allá hubo una total ausencia de desarrollo humano... No me cansaré de repetirlo: la uniformidad es la muerte. La variedad es la vida»<sup>335</sup>.

Al Bakunin del discurso de la vida, todo lo que sea uniformizar lo real desde la abstracción es un camino de muerte. La verdadera igualdad humana se manifiesta en la variedad y riqueza de su diferencia. No olvidemos que lo más genuino de la libertad para Bakunin es el ser libre, el querer ser libre, lo que significa que el hombre quiere ser «él mismo» y no «el mismo» que otros han proyectado que sea; por muy sabio y honesto que fuera tal proyecto, sus resultados serían los mismos que produjeron los despotismos orientales o la tristemente famosa «República del Paraguay», de los jesuitas que Bakunin suele utilizar con frecuencia como ejemplo de despotismo e idiotismo. En Bakunin, el individualismo es original e irrepetible y no una sede clónica del universo abstracto, del uno.

Bakunin está profundamente convencido de que, a pesar de las desigualdades naturales, debidas a la diversidad de capacidades y de fuerzas, todo ser humano goza de la misma dignidad en un contexto social, verdaderamente moral, en el que el pluralismo sea visto como una riqueza y el conflicto como una fuente de vida y no de muerte y caos.

«La igualdad no implica ni la nivelación de las diferencias individuales, ni la identidad intelectual, moral y física de los individuos. Esta diversidad de capacidades y de fuerzas, esta

diferencia de naciones, de razas, de sexos, de edades y de individuos, lejos de ser un mal social, constituye, por el contrario, la riqueza de la humanidad... La igualdad y la justicia reclaman únicamente una organización de la sociedad tal que todo individuo humano que nace a la vida encuentre en ella, en tanto que dependiente no de la naturaleza, sino de la sociedad, medios iguales para el desarrollo de su infancia y de su adolescencia hasta su adultez»<sup>336</sup>.

Desde estas premisas, Bakunin rechaza, como es obvio, toda igualación que proceda de la falacia burguesa, que identifica igualdad jurídica con igualdad real. Las leyes y las instituciones tienen su origen en los intereses de los que las hacen y no son justas, por nacer y servir al privilegio y a la desigualdad.

Rechaza, asimismo, una igualación económica que nazca de una planificación centralizada al estilo comunista. La razón está en que Bakunin busca situar la libertad en unas condiciones en que pueda desarrollar sus posibilidades específicas. Cada uno debe ser él mismo. El lema de Bakunin es que cada uno debe «ser hijo de sus obras»<sup>337</sup> o, dicho de otra forma, «de cada uno según sus medios, a cada uno según sus hechos»<sup>338</sup>. Para lograr esto, exige la *igualdad de oportunidades*, igualdad de punto de partida que, en una sociedad leída como él lo hace, supone una participación libre y solidaria, conforme a su ideario colectivista, en todos los bienes y medios, pero, para que cada uno realice

---

336 Catecismo Revolucionario, en Ibid. pp. 162 ss.

337 F.S.A. P. 83.

338 Ver WOODCOCK, G. Op. cit., p. 154.

con ellos sus propios fines. Esta igualdad de oportunidades nada tiene que ver, para Bakunin, con la igualdad de oportunidades ante el mercado, que proclama el liberalismo burgués y que es una trampa.

«El señor Carlos Marx, ilustre jefe del comunismo alemán, observa justamente, en su magnífica obra *El Capital*, que, si el contrato que se concluyó *libremente* entre los vendedores de dinero, bajo la forma de salario en tales condiciones de trabajo, y los vendedores de su propio trabajo, es decir, entre los patronos y los obreros, en lugar de ser concluido a término solamente, fuese concluido por toda la vida, constituiría una esclavitud real. Concluido a término... no constituye más que una especie de servidumbre *voluntaria y pasajera*... Por tanto, la libertad, esa libertad del obrero que exaltan tanto los economistas, los juristas y los republicanos burgueses, no es más que una libertad teórica sin ningún medio de realización posible, por consiguiente, una libertad ficticia, una mentira»<sup>339</sup>.

La igualdad de medios materiales es un presupuesto básico de toda igualdad real para el ejercicio justo de la libertad. Pero subrayo que Bakunin, en las antípodas del individualismo burgués, no fundamenta el reconocimiento solidario del otro en su condición de «propietario» (para el liberalismo, una persona es un propietario reconocido), sino que, por el contrario, la consideración del otro como fin en sí mismo, al margen de su condición de propietario, es la que le lleva a exigir, a la vez que una disposición de los medios materiales, una relativización de los mismos, porque lo importante es su uso para el ejercicio de

la libertad en solidaridad y no su acumulación para asegurar con ella la propia independencia.

Está claro que la igualdad así entendida tiene un carácter moral, ya que supone una distribución justa de los recursos escasos, que para Bakunin no lo serían, si, como la auténtica libertad lo exige, se administraran con racionalidad y magnanimidad.

Bakunin, que convoca a una vida sencilla y austera, recuerda que hay que disponer de los medios suficientes para ser libre y que, como ser libre no se puede ser nunca a costa de otros, ni contra otros, sino con otros, la libertad exige una igualdad fundamental en la posesión de bienes. Pero por eso mismo, la igualdad en la propiedad no tiene por qué ser igualitarismo. Bakunin no es radical en la negación de la propiedad privada, ni en la colectivización.

Propone la progresiva superación de la situación burguesa, desde la negación del *derecho de herencia*, del derecho de propiedad del suelo y del *derecho* de propiedad, en cuanto tal. Y subrayo lo de «*derecho*», porque en Bakunin el derecho sólo existe desde la instancia del Estado, por lo que es inmoral de raíz<sup>340</sup>.

La abolición del derecho de herencia con todos los privilegios que conlleva, que fue uno de los temas más litigiosos por el que Bakunin batalló en todos los congresos, es el paradigma del rechazo de una mala distribución de bienes, que responde a

---

340 Ibid. I. P. 271. Ver también NEWMANN, F. Anarchismus. P. 173, en Politische Theorien und Ideologien. Signa Verlag. Baden–Baden. 1975.

critérios ajenos a la propia vida y libertad de los hombres que, para ser libres, decíamos, deben ser «hijos de sus obras».

«La igualdad del punto de partida al comienzo de la vida para cada uno, en tanto que esa igualdad sea dependiente de la organización económica y política de la sociedad, a fin de que cada uno, hecha abstracción de las naturalezas diferentes, no sea propiamente más que el hijo de sus obras, tal es el problema de la justicia»<sup>341</sup>.

El talante moral de la igualdad de Bakunin nos remite, una vez más, a una «aristocracia espiritual» que desborda las posibilidades de la sociedad burguesa.

El planteamiento del tema del «otro», de la libertad solidaria, que aquí tratamos de subrayar, no tiene cabida en el marco de una «república de propietarios» en la que «los otros» no lo son, si viven en estado de naturaleza, es decir, si no son ciudadanos asociados en «sociedad civil» y con Estado, y a los que, por tanto, habrá que tratar como «animales en estado de naturaleza». Si en ambos discursos, el de Bakunin y el liberal burgués, se supone que, para poder querer con autonomía, hace falta disponer de medios materiales, digamos incluso que hace falta ser propietario, la coincidencia de planteamiento es puramente formal.

Mientras que en el esquema liberal burgués sólo es libre quien es propietario, pero porque es propietario y la propiedad es lo que constituye la dignidad de interlocutor «reconocido», en el esquema de Bakunin, la propiedad es sólo un medio desde el

---

341 F.S.A. P. 83.

que las personas se reconocen como sujetos dignos de sí mismos, porque su dignidad la constituye el hecho de ser seres humanos<sup>342</sup>.

La igualdad es, pues, la forma racional de hacer justicia a todos los seres humanos, ya que es la única que les permite ser justos, en el sentido que dábamos a la moral como estructura: «ajustarse y justificar» su condición humana desde el ejercicio solidario de su libertad.

A la luz de estas reflexiones, tiene pleno sentido la afirmación de Woodcock:

«En realidad, el idealismo del anarquismo, lejos de ser democracia llevada a su fin lógico, está mucho más cerca de la aristocracia universalizada y purificada. La espiral de la historia se ha convertido aquí en círculo completo. Y donde la aristocracia llegada a su más alta cima en la vida rabelesiana de la Abadía de Thelème exigía la libertad de los hombres nobles, el anarquismo ha declarado siempre la nobleza de los hombres libres»<sup>343</sup>.

---

342 Para el tema del liberalismo burgués ver MAIRET, G., en CHATELET, F., *Historie des Idéologies*, 3. Hachette. París. 1978. Pp. 143 ss. ito WOODCOCK, G. Op. cit., p. 34.

342 WOODCOCK, G. Op. cit. p.34

### 3.5.4. La solidaridad fraterna

Podemos decir que la obra de Bakunin pretende una sustitución radical de las relaciones de poder por las de solidaridad y *fraternidad*. Tanto el proyecto teórico como la sociedad secreta, que Bakunin crea para poner en marcha su programa, llevan el nombre de *Fraternidad Internacional Revolucionaria*. Y no sé si es mera casualidad, pero, al final del apartado dedicado a la Familia Internacional, Bakunin hace una especie de resumen de lo que la iniciación del nuevo hermano supone, que no puede menos que recordarnos a la letra de los dos primeros mandamientos del decálogo cristiano:

«Al entrar entre nosotros, el nuevo hermano deberá comprometerse solemnemente a considerar su deber hacia esta sociedad como su primer deber, concediendo, como su segunda obligación, su atención a cada miembro de la sociedad, su hermano»<sup>344</sup>.

Irónica coincidencia, ya que el amor de la libertad, la igualdad y la justicia, en el contexto social concreto, no puede menos que crear un tipo de solidaridad fraterna que está en las antípodas del amor cristiano, tal como lo entiende Bakunin, o del «respeto» burgués y liberal.

La fraternidad, según Bakunin, no excluye, sino todo lo contrario, la lucha, y ésta a muerte, contra todas las injusticias que se oponen a la revolución social. Ahora bien, esta lucha no será ya una guerra de conquista, sino de emancipación, ya que busca la liberación de todos. Descarta de su programa las

---

344 GUERIN, D. op. cit., p. 147. 152



venganzas personales y la presencia de todo sistema represivo y autoritario. Es una fraternidad de carácter universal que le lleva a la crítica feroz del patriotismo y nacionalismo burgués y a distanciarse del vacío cosmopolitismo de los liberales doctrinarios. Su internacionalismo nace de la libre federación de pueblos iguales.

La condición básica de todo este proyecto fraterno es la destrucción de todas las actuales estructuras de poder, en especial del Estado y del Capital: el Estado, porque, por su naturaleza, es la negación más flagrante de la solidaridad humana, ya que divide a la humanidad en colectivos hostiles y esclaviza a sus propios ciudadanos, apoyado en la «razón de Estado»; y el Capital, porque es imposible la fraternidad entre explotadores y explotados.

Acabo citando un texto de la *Segunda Conferencia a los Obreros de Saint-Imier*, que Bakunin está dando, cuando en París se vive la Comuna. Criticando la fórmula revolucionaria de 1793: «Libertad, Igualdad, Fraternidad», por su carácter formalista y otorgado (autoritario), afirma:

«Han querido enmascarar esta contradicción, poniendo, como tercer término de su fórmula revolucionaria, la *Fraternidad*. También ésta fue una mentira. Os pregunto si la fraternidad es posible entre los explotados y los explotadores, entre los opresores y los oprimidos. Os haré sudar y sufrir durante todo un día y, por la tarde, cuando haya recogido el fruto de vuestro sudor, no dejándoos ni tan siquiera una pequeña parte para que podáis vivir, es decir, para que podáis sudar de nuevo y sufrir en mi provecho

también mañana, por la tarde os diré: "¡Abraçémonos, somos hermanos!"»<sup>345</sup>

### **3.6. Las aporías de la moral bakuniniana. Libertad y responsabilidad**

Si el ser humano es un ser que tiene *dignidad* y por ello merece respeto; si al ser humano no se le puede poner un precio según la ley de la oferta y la demanda, es decir, si no se le puede explotar, es porque, como hemos dicho, es un animal *moral*. Tiene una *autonomía*, es capaz de «ajustarse y justificar» (se) lo real desde su razón y libertad. La grandeza del ser humano, para Bakunin, no reside en que juzga sus acciones a la luz de la felicidad y del bienestar que le producen, sino en que actúa según la «libre decisión», según la ley que se da a sí mismo. El ser humano es un animal «autotético». El ámbito moral es, para Bakunin, el ámbito de la realización de la propia personalidad, individualidad; el ámbito de la realización del hombre en tanto que hombre, por lo que es un ámbito práctico no abstracto. La grandeza del hombre no está en que es capaz de tener mucha ciencia sino en saber vivir su vida con la ayuda de la ciencia de forma racional, libre, autónoma y moral. La ley moral es, como ya hemos dicho, «la expresión más pura, completa y adecuada de la naturaleza humana».

La cuestión que ahora nos planteamos es hasta qué punto el

---

345 Archives. VI. P. 232.

hombre es responsable de sus actos y qué significa la responsabilidad moral. Pudiera parecer superfluo, e incluso un pleonasma, hablar de responsabilidad a propósito de la moral, ya que una moral que no fuera responsable dejaría de ser simplemente una moral.

Sin embargo, Bakunin rechaza explícitamente la responsabilidad humana, sin que por ello tenga conciencia de renunciar a la libertad, dignidad y moralidad del hombre. ¿Qué significa esto?, ¿Nos encontramos, una vez más, con una afirmación «polémica» de su pensamiento, que le lleva a negar la responsabilidad moral de carácter metafísico y burgués y que lo hace con un lenguaje inadecuado y provocativo, o nos hallamos ante la aporía del «materialista idealista» que, cuando razona como «ortodoxo materialista», se cierra los caminos que dice querer recorrer?

Vamos a intentar responder a estas cuestiones.

Es patente su intención de desmarcarse del universo metafísico y religioso y de determinar su moral negativamente. Ya hemos visto lo que significaba su rechazo de una moral individualista basado en un concepto de individuo abstracto e irreal. Este también es su objetivo al afirmar que no hay responsabilidad moral en el hombre, individualmente leído:

«Pero se dirá, al negar el principio de la responsabilidad del hombre o, más bien, al constatar el hecho de la irresponsabilidad humana, ¿no destruíis las bases de toda moral? Este temor y este reproche son perfectamente justos, si se trata de la moral teológica y metafísica, de esa

moral divina que sirve, si no de base, al menos de consagración y de explicación del derecho jurídico... Son injustas, si se trata de la moral puramente humana y social... Se dirá que, al atacar el principio de la responsabilidad humana, destruyó el fundamento principal de la dignidad humana. Sería perfectamente justo, si esta dignidad consistiese en la ejecución de «tours de *forcé*» sobrehumanos, imposibles, y no en el pleno desenvolvimiento teórico y práctico de todas nuestras facultades y en la realización, tan completa como posible, de la misión que nos es trazada y, por decirlo así, impuesta por nuestra naturaleza»<sup>346</sup>.

¿Cuál es, según este texto, la coherencia de Bakunin, si es que la tiene?

En primer lugar, Bakunin, como ya lo veíamos al tratar de su materialismo, quiere denunciar una visión angelista de la condición humana, que le arranca de la animalidad y le adorna de atributos metafísicos, entre los que se encuentra el de la responsabilidad *absoluta*. El término «*absoluto*» es uno de esos términos que Bakunin asimila, en este caso, al de divino, insolidario y, por tanto, inmoral.

«Pienso que el error no consiste en esa idea de responsabilidad, que existe de una manera muy real no sólo para el hombre, sino también para todos los animales sin exceptuar ninguno, aunque en diferentes grados para cada uno; consiste en el *sentido absoluto* que nuestra vanidad humana, sostenida por una aberración teológica o

---

346 Ibid. VII. Pp. 212–213 nota.

metafísica, da a la responsabilidad humana. Todo el error está, pues, en esta palabra: *absoluto*. El hombre no es absolutamente responsable y el animal absolutamente irresponsable. La responsabilidad del uno como la del otro es *relativa* al grado de reflexión de que es capaz<sup>347</sup>».

Bakunin sitúa, pues, el tema de la responsabilidad en el ámbito de lo relativo, de lo que se refiere a realidades concretas que, como en el caso del hombre, son un nudo de relaciones, de referencias, de dependencias, que, en última instancia, nos remiten a la interdependiente solidaridad universal y que, por ello, no pueden ser vistas como absolutos.

Pero, una vez aclarado que la responsabilidad, si existe, es en un ámbito de «dependencia casi absoluta» o de una «muy relativa independencia», ¿en qué consiste dicha responsabilidad para Bakunin?

No faltan afirmaciones que niegan todo tipo de responsabilidad y que, por el contrario, hablan de la «irresponsabilidad natural de los hombres», argumentando, desde el fatalismo y el determinismo, que el hombre no puede ser responsable de ser lo que es.

«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 casualidad universal en cuyo seno todo lo que existe es al mismo

---

347 Ibid. p. 209.

tiempo causa y efecto, 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 todo, 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, incluidos los hombres que le 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»<sup>348</sup>.

Está claro que nadie tiene el deber moral de hacer algo que no puede hacer y que no se puede pedir responsabilidad al que está tan determinado que no es capaz ni de «poder responder», ni de «ser responsable» de sus actos. Pero también es manifiesto que, si la lógica interna de su discurso materialista e inmanentista le empuja a ser «determinista», este determinismo está trascendido por la lectura moral de la realización del hombre. Todo lo dicho hasta ahora avala esta afirmación.

El hombre moral es el que vive la libertad solidariamente. Es verdad que la *religación* es lo constitutivo de la libertad, que no hay libertad que no esté intrínsecamente *obligada* y determinada por los otros; pero ¿seríamos fieles a Bakunin, si por esto concluyéramos que allá donde hay obligación no puede

---

348 Ibid. 213–214.

haber responsabilidad, y viceversa? Si distinguimos en la obligación una doble dimensión: «la dimensión social interiorizada», de un lado, es decir, el mundo de emociones y actitudes volitivas que han cristalizado en el «yo social» y que provocan, en un determinado momento, un sentimiento intenso de obligación; y, de otro, la originaria actitud subjetiva de aversión racional hacia lo que es objetivamente malo y de aprobación racional de todo lo que origina resultados beneficiosos y que se afirma por encima de toda presión social, habrá que concluir que, para Bakunin, sólo cabría la responsabilidad en el segundo caso.

Es decir, Bakunin rechaza la responsabilidad contemplada desde el universo del cogito insular cartesiano, que *sua sponte* se obligaría a la obediencia de otro, ya que dicho cogito no existe y además equivaldría a la elección de la propia servidumbre; asimismo rechaza la responsabilidad ante el fatalismo natural y social, ya que es muy difícil, por no decir imposible, salir de la «atmósfera de la vida colectiva que rodea a cada uno desde su cuna hasta su tumba». En este caso, el individuo es víctima de la presión social. Uno no es responsable más que de lo que es «auto-nómico» y no de lo que es fruto de la imposición.

Pero, a la hora de decir qué es lo «auto-nómico», no hay un criterio para definirlo con exactitud, a no ser el utópico, el que nos sitúa en el lugar paradigmáticamente antropológico: el de la comunidad solidaria sociogenéticamente moral. En este sentido, todo lo que no sea moral en el sentido positivo, realizador del ser humano, no es responsabilidad propia, sino mero producto del *medio*.

La verdadera responsabilidad de la persona estaría en el momento de la «autogestión punto cero», que no puede tener una datación cronológica en los comienzos de la historia humana, que sabemos evoluciona desde la animalidad, sino que simboliza, más bien, la hipotética situación antológica, que una profecía de pretérito deduce al analizar el presente. Supone un nivel de «aristocracia espiritual» que sólo lo logran los verdaderamente «ilustrados», los que están movidos por el «pathos de la auténtica racionalidad, los que han comido el fruto de la vida y, por eso, han logrado la inocencia para descubrir el bien y el mal».

Es verdad que, a veces, Bakunin da la sensación de situar esta nueva sociedad armónica al lado del «pueblo», pero, acto seguido, quizás forzado por la evidencia del principio de realidad, pasa a decir que el pueblo debe liberarse todavía del medio que le impide ser libre para ser lo que debe ser, para crear un nuevo orden de convivencia.

«Para desafiarlo y combatirlo –se refiere Bakunin al medio– hay que tener un gran coraje y estar animado por una poderosa pasión. Pero la mayoría de los hombres, nobles, burgueses, proletarios, en los momentos ordinarios de la vida no tienen ni ese coraje ni esa pasión»<sup>349</sup>.

Bakunin parece no aceptar como verdadera historia humana, moral, en el sentido ya definido desde los ideales de libertad solidaria y fraterna, la historia existente y por eso no admite, en este marco de «prehistoria» humana, responsabilidades propias de sujetos libres. El rechazo por Bakunin de toda

---

349 Ibid. I. P. 233.



responsabilidad humana ¿llevaría consigo la afirmación de que la sociedad existente está aún sin haber atravesado los umbrales de la moralidad humana, pues todavía se mueve en el ámbito de la relación dominación–servidumbre y esto no porque haya mala voluntad, sino porque el hombre no ha comido todavía del árbol de la ciencia, no ha descubierto la verdadera racionalidad? Su rechazo de la sociedad existente ¿no se debería a que ésta responde a una forma de organizar la convivencia en que prima la voluntad egoísta e irracional, que no puede menos que crear servidumbre, autoridad, poder, etc.? Desde la verdadera racionalidad, que supone una organización libre y solidaria de la convivencia, ¿no sería superflua la institucionalización existente en la sociedad?

Pero, ¿no es Bakunin víctima de una «petición de principio», cuando define el verdadero ser del hombre como la negación de su animalidad, pero exige que dicha negación se haga desde la misma animalidad transfigurada por un acto de «comunidad colectiva», de solidaridad radical, de reconciliación en una armonía a la vez conflictual y serena, en la que se da una perfecta adecuación entre individuo y sociedad y entre ambos con la naturaleza?

¿En qué fundamenta el origen de esta nueva forma de adecuación entre individuo, sociedad y naturaleza, esta encarnación del deber ser en el ser, de lo racional en lo real?

Esta pregunta que está en la base de todas las demás no es otra que la que plantea el grave problema de la fundamentación de la moral.

### 3.7. Fundamentación de la moral en Bakunin

La reflexión que hemos hecho hasta ahora nos mostraba cómo, en Bakunin, la verdadera moral se basa en *el respeto a la dignidad de todo ser humano* y en el logro de una convivencia libre, solidaria y fraterna. Bakunin resume todo esto diciendo que la moral se basa en lo humano–natural leído racionalmente. Ahora bien, este concepto de lo natural y de lo racional, a pesar de su pretendido método materialista, no se identifica con lo real existente, sino con lo que el hombre está llamado a ser, con lo que «debe ser».

Al preguntarnos ahora por el fundamento de la dignidad de la persona en Bakunin, nos referimos a cómo fundamenta y legitima el que el ser humano sea un fin en sí mismo y el que la dignidad humana tenga un carácter objetivo, universal e incondicionado. En una etapa del pensamiento, de carácter ontológico y metafísico, en la que el concepto de lo Absoluto garantizaba y justificaba esta incuestionabilidad del sujeto humano, ya que se le remitía a Dios o a la Naturaleza, tal imperativo moral tenía su plena legitimación. Pero, en una etapa que pretende ser «racional y científica» y que rechaza, como es el caso de Bakunin, todo ontologismo y toda instancia trascendente como heterónomas a la libre actividad del sujeto humano, no se puede recurrir ya a principios absolutos para justificar lo moral

El criterio de la moralidad e inmoralidad de una norma es la libertad del sujeto que la asume racionalmente como buena o como mala. Y la libertad es un principio formal que no coincide con sus realizaciones materiales. Bakunin recurriría aquí, como los iusnaturalistas a los que critica, al principio formal de la razón humana. Ya que no hay principios últimos incuestionables, la fuerza legitimadora del comportamiento humano está en la aplicación de un principio formal: indagar si tiene la forma de la razón, es decir, si es universal, si es incondicionada, si se refiere a personas considerándolas como fines y si tiene en cuenta no sólo a cada individuo, sino al conjunto de ellos también.

En cualquier caso, el afirmar esta fundamentación formal no quiere decir que la ética de Bakunin carezca de contenido, ya que, como hemos visto, el núcleo de su moral es la necesaria referencia a las personas y a la solidaria armonización de los fines que se proponen. Son las personas y su dignidad inviolable el contenido que se afirma.

En Bakunin se daría, pues, junto al formalismo propio de una ética que se basa en la intersubjetividad como criterio racional de universalismo moral, el «esencialismo» del que sigue afirmando el valor incondicionado de la realidad «hombre» que, existente como un fin en sí mismo y a lo largo de toda la historia, se impone a la razón que, si quiere ser verdadera, debe saber dar razón de dicha realidad.

Al hablar de «esencialismo», quiero subrayar la ambivalencia del término aplicado a Bakunin. Si es verdad, como afirma el profesor Álvarez Junco<sup>350</sup>, que su esencialismo se sitúa en las

---

350 ÁLVAREZ JUNCO, J.: La ideología política del anarquismo español

antípodas del historicismo porque la «esencia» es la auténtica realidad de las cosas, sobre todo, referida al ser humano, no lo es, a mi juicio, el que esta esencia tenga el carácter metafísico de las esencias eternas y ahistóricas. Si es verdad que su esquema antropológico responde a un combinado de hegelianismo y aristotelismo, no lo es menos que categorías centrales de su antropología, como las de vida, movimiento, acción, libertad, historia,... rompen los esquemas del idealismo esencialista y del realismo ingenuo, para introducirnos en un mundo más vitalista y en el que la individualidad, que no el individuo burgués, tiene un estatuto prioritario: la dignidad humana es propia de cada persona concreta y de toda persona concreta, no de la persona abstracta. En Bakunin, el ámbito de referencia del valor incondicional es la persona concreta, no la naturaleza humana abstracta; no el individuo, sino el ser humano en su doble vertiente de ser privado y público a la vez. Creo haber mostrado esto a lo largo de todo este estudio. En cualquier caso, la existencia de textos de carácter «metafísico», como los que el profesor Álvarez Junco cita, nos obliga a recordar una vez más una cierta ambigüedad en el pensamiento de Bakunin y la necesidad de hacer una opción interpretativa del mismo.

El concepto de ser humano, como valor incondicionado, no puede explicarse desde la pura razón. No hay argumentos puramente racionales que justifiquen el que la vida de la persona humana, y de toda persona humana, sea incuestionable. Entre «valor incondicionado fin en sí mismo y persona», no hay un nexo analítico, sino sintético y el elemento

que permite lograr la síntesis nos remite a otro registro que el de la razón formal: el registro de la razón práctica. Aquí no hay posibilidad de argumentar desde la ciencia, sino desde la historia o, mejor, desde la razón histórica. La categoría de persona es deudora de una tradición histórica religiosa y metafísica, que no se puede abandonar sin más, si no se quiere perder el nexo que da coherencia a la formulación «racional» del principio que fundamenta la moral en la dignidad de la persona humana.

Afirmar, como hace Bakunin, que todo ser humano sin excepción es digno de respeto y que el respeto y la dignidad humana son los fundamentos de toda moral, es un mero círculo vicioso, si se renuncia a fundamentar dichos «fundamentos» en criterios ajenos a la racionalidad de la ciencia. La argumentación de Bakunin es continuadora, aunque no quiera confesarlo, de una tradición religiosa y metafísica. Tanto su afirmación de la estructura moral del ser humano, como, sobre todo, la de los contenidos explícitos de su moral, son la herencia secularizadora de la visión estoica y cristiana de la persona humana.

Una verdadera responsabilidad moral, adecuada a la condición humana, debe situar la auto-responsabilidad de la propia acción consciente y libre en el marco de la realidad social, que es constitutiva de la identidad del sujeto. En este sentido, autonomía y trascendencia no tienen por qué leerse como antagónicos, ya que, si el ser humano es un ser abierto, dialógico, la responsabilidad moral es también dialógica y abierta. Un inmanentismo cerrado a toda instancia trascendente, difícilmente podría explicar en qué consiste la *tarea moral* de la persona humana. Una antropología de la

finitud, aunque se lea desde la indefinición, o precisamente por ello, no se puede legitimar desde el mito de la libertad total no responsable ante nadie más que ante uno mismo (lo que elimina el concepto mismo de responsabilidad), como tampoco lo puede ser desde el mito de la naturaleza, como mero material transformable y subordinable por entero a la razón subjetiva.

Afirmar que la persona humana es responsable nos remite además a otro tema fundamental, como es el de *los medios y los fines*. Si la actitud del ser humano no quiere ser puramente contemplativa, si no quiere quedarse en una ética puramente intencional ajena a la historia o, por el contrario, ser víctima del inmediatismo y de la eficacia, quedándose en una ética del éxito y del resultado, deberá conjugar intención y realización, subjetividad y objetividad, idealidad y situación concreta, y éste es, precisamente, el problema de los fines y de los medios.

Bakunin parece tener solucionado este problema, porque para él no hay diferencia alguna entre ética de convicción y ética de responsabilidad, como las entendería Max Weber<sup>351</sup>.

Para Bakunin, ética privada y pública coinciden ya que la libre autoafirmación del sujeto, en todas sus dimensiones, no puede tener como consecuencia un posible amoralismo, cuando dicho sujeto se convierte en el anónimo particular del ámbito público; las exigencias del federalista le hacen confiar en que las estructuras, que nacen como fruto de su ideal, serán el eco fiel de sus propias decisiones libres.

---

351 MAX WEBER. *Politik als Beruf*. MWG 1/17. J.C.B. MOHR. Tübingen. 1992. Pp. 237 ss.

Si la revolución social es una aspiración a la justicia social, una aspiración ética, no tiene sentido concebirla nunca como inmoral.

«Soy más enemigo que nadie de esa hipocresía tan burguesa que pretende levantar un muro infranqueable entre la vida pública de un hombre y su vida privada.

El hombre es un ser indivisible, completo, y, si en su vida privada es un pícaro, si en su familia es un tirano, si en sus relaciones sociales es un mentiroso, un tramposo, un opresor, un explotador, debe serlo también en sus actos públicos»<sup>352</sup>.

Desde esta visión unitaria de la moral, condenará también el uso de medios autoritarios para lograr el fin de la libertad y proclamará la necesidad de la destrucción total del Estado. A la libertad sólo se llega desde la libertad.

Bakunin no tenía en cuenta que la moral también puede tener consecuencias inmorales, cuando se olvida de que la condición humana es moral, precisamente porque es inmoral, y de que una moral que no tenga en cuenta la inmoralidad, para adecuarse a la condición humana, está en vías de ser deshumanizadora.

Quedan, pues, pendientes en Bakunin tanto una fundamentación racional y legitimadora de los presupuestos últimos de su moral, como una explicación coherente de la pretendida adecuación entre individuo humano y sociedad. Las

---

352 Archives. VII. P. 83, nota p.p.

consecuencias de estos dos «puntos oscuros» del pensamiento de Bakunin se dejarán sentir, sobre todo, en el momento de la necesaria práctica política.

### **3.8. Educar para la libertad**

Pocas realidades tan indisolublemente unidas al tema de la moral como la de la educación. Si es verdad que nadie inventa la moral ya que nadie parte de cero y, en ese sentido, el adamismo es, una vez más, una ficción metafísica ajena a la realidad humana, como el individualismo ya criticado, no lo es menos que decir que el ser humano es un animal moral equivale a decir que el ser humano es un ser *educable* y que, sin educación, es impensable un sujeto humano moral. Si no rechazamos el determinismo naturalista que afirma que el ser humano es *naturalmente* bueno o *naturalmente* malo y que posee una u otra de esas cualidades, como posee las cualidades físicas, tendríamos que afirmar que tal persona humana no es un ser humano, sino una bestia o un dios. La tesis de la bondad o maldad «esenciales» de la persona humana son en sí mismas contradictorias. Como afirma Eric Weil: «Toda moral, bien se sitúe en la certeza o bien busque en la inseguridad, supone que el hombre capaz de observar reglas morales es, al mismo tiempo, inmoral: reconoce la inmoralidad del hombre, al



reconocer que pueda y deba ser conducido a la moral»<sup>353</sup>. Si el hombre es moral es porque es a su vez inmoral. Ni Dios ni los animales tienen problemas de moral, de ajustarse a la realidad, de justificarla. La educación es esa tarea que consiste en hacerse persona humana, en llegar a ser persona humana, y sin ella no se llegaría nunca a serlo. El caso de los «niños-lobo» o el de los anacoretas de Bakunin dan prueba de lo que decimos. Características específicamente humanas como el lenguaje, la sociabilidad y el sentido moral no se dan sin educación. La educación es, pues, una realidad indispensable para la vida humana y moral.

Bakunin, que tanta importancia da al tema de la educación, no podía menos que subrayar esta reflexión que acabamos de hacer:

«Tomando la educación en el sentido más amplio de esta palabra, comprendiendo en ella no sólo la instrucción y las lecciones de moral, sino también y sobre todo... la influencia de todo lo que se oye y ve... el alimento, la higiene..., diremos, con plena certidumbre de no poder ser contradichos seriamente por nadie, que todo niño, todo adulto, todo joven y todo hombre maduro, también es el producto puro del mundo que lo ha nutrido y que lo ha educado en su seno»<sup>354</sup>.

Bakunin niega asimismo que el hombre sea bueno o malo por naturaleza, en el sentido determinista de la palabra.

---

352 WEIL, E. Philosophie Morale. Vrin. París. 1969. P. 18.

353 F.S.A.P. 162.

«Hemos tratado de demostrar que tanto los vicios como las cualidades morales –hechos de la conciencia individual y social– no pueden ser heredados físicamente y que el hombre no puede estar predeterminado fisiológicamente al mal, ni ser irrevocablemente incapaz para el bien»<sup>355</sup>.

La educación es, pues, fundamental para lograr una persona y una sociedad conformes al ideal moral trazado. La doble función tradicional de la educación, es decir, la educación como el *lugar de integración social*, de un lado, y la educación como *proceso de autorrealización*, por otro, coinciden sustancialmente con el ideal moral de Bakunin: crear personas libres y solidarias en una sociedad justa y fraterna. Veamos cómo explicita Bakunin esta tarea.

En primer lugar, Bakunin verá esta doble función de la educación como un único objetivo, por lo que no se puede ni pensar, ni realizar por separado. Es más, su pretendida realización unilateral conduce tanto a la negación de una verdadera integración social, como a la negación del mismo individuo humano. Una educación que no sea, por un lado, igualitaria, es decir, que no se dé en igualdad de condiciones sociales y económicas, y, por otro, que no sea adecuada a las diferencias individuales, no es verdadera educación. Bakunin parte del hecho de que la sociedad existente no puede lograr una verdadera educación, porque es desigualitaria y abstracta y busca, precisamente en la educación, el medio para la reproducción de la situación de privilegio para unos y de esclavitud para otros.

«Tres cosas son necesarias para que los hombres puedan convertirse en hombres morales (es decir, en hombres completos, en el verdadero sentido de la palabra): el nacimiento en condiciones higiénicas; una educación racional e integral, acompañada de una instrucción basada sobre el respeto por el trabajo, la razón, la igualdad y la libertad; y un medio social en el que el individuo humano, disfrutando de su plena libertad, sea igual, de hecho y de derecho, a todos los demás. ¿Existe tal medio? No, no existe. De aquí se deduce que hay que crearlo»<sup>356</sup>.

La educación puede ser un peligroso instrumento de dominación en manos de aquellos que buscan utilizar a los demás para sus propios fines. En primer lugar, porque el saber que vehiculan la instrucción y la educación da poder y es lógico que quien sabe más dominará a quien sabe menos. Por eso, dice Bakunin, «los socialistas burgueses sólo piden un poco de educación para el pueblo, sólo un poco más de la que disfruta ahora»<sup>357</sup>. En segundo lugar, porque sirven para transmitir los dos enemigos de la moral humana: el respeto por la autoridad y el desprecio por la humanidad. De ahí que Bakunin a la vez que condena la desigualdad de oportunidades y de medios para acceder a la educación, condena el que ésta esté en manos de los burgueses y de los curas, ambos representantes de la moral divina y que muestran un gran interés en controlarla.

Bakunin comulga con la *Tercera tesis sobre Feuerbach*, en la

---

356 Educación Integral. Stock V. Pp. 165–166. Cito, según la obra de MAXIMOFF. Mijail Bakunin. Escritos de Filosofía Política. II. Alianza. Madrid. 1978. P. 110.

357 Ibid. p. 100.

que, como sabemos, Marx afirma que el educador tiene él mismo necesidad de ser educado:

«Los educadores viven y trabajan en una determinada sociedad y están completamente impregnados en todo su ser, y en las más pequeñas partículas de su vida –la mayoría sin tener siquiera conciencia de ello– por las convicciones, prejuicios, pasiones y hábitos de esa sociedad. Transmiten todas esas influencias a los niños que tienen a su cargo»<sup>155</sup>. «Los maestros, los profesores y los padres son todos ellos miembros de esta sociedad y están todos ellos estupidizados o desmoralizados por ella. ¿Cómo pueden, entonces, ofrecer a sus alumnos algo de lo que ellos mismos carecen?»<sup>358</sup>

La sociedad es, para Bakunin, la única que tiene la posibilidad, el derecho y la obligación de dar una educación adecuada.

Pero, como es evidente, necesita transformarse a sí misma, si quiere educar como es preciso. De aquí que, a pesar de la prioridad que da Bakunin a la educación, ésta debe ser una consecuencia de una sociedad emancipada, justa, libre y solidaria.

Por eso, frente a los burgueses que dicen: «eduquemos primero al pueblo y después le emanciparemos», Bakunin dirá:

«no, caballeros, a pesar de nuestro respeto por la educación integral, declaramos que ahora mismo no es la cuestión más importante para plantear al pueblo. La primera cuestión para el pueblo es su emancipación económica, que

conduce necesaria e inmediatamente a una emancipación política y sólo tras esto viene la emancipación intelectual y moral del pueblo»<sup>359</sup>.

### **3.8.1. Hacia una educación integral**

«La educación debe ser igual para todos en todos sus grados y por tanto tiene que ser una educación integral, es decir, debe preparar a todos los niños de ambos sexos para una vida de pensamiento y' también de trabajo, con el fin de que todos se conviertan por igual en individuos completos e integrales».<sup>360</sup>

Bakunin es consciente de lo que supone esta opción por la educación integral. Es consciente, en primer lugar, de los costos que acarrea. Así se hace eco de una objeción frecuente que dice que la mezcla de trabajo intelectual y manual sólo puede ir en detrimento de ambos, que habrá un eclipse e incluso un hundimiento de los especialistas y de las ciencias más elevadas y que esto afectará gravemente al progreso de la humanidad<sup>361</sup>. Sin embargo, Bakunin dirá que estos costos no tienen comparación con los beneficios que tal educación integral comporta.

---

359 Ibid.p. 112.

360 Ibid.p. 106.

361 Ibid. p. 101.

En primer lugar, se logra suprimir la división del trabajo, que es fuente de inmoralidad, ya que mantiene y promueve una desigualdad impuesta y artificial<sup>362</sup>. Además, se logran poner los medios técnicos y científicos, no al servicio de los intereses clasistas, sino al servicio de la sociedad entera y de su causa<sup>363</sup>.

Una vez más, el hilo conductor de toda reflexión de Bakunin es de carácter ético: lo importante no es el saber, sino la calidad de vida en función de la cual debe estar el saber; lo importante no son las condiciones técnicas, sino las relaciones humanas que éstas posibilitan; lo importante no es que haya semidioses que se eleven sobre una masa de esclavos, sino que desaparezca la esclavitud.

«De aquí se deduce que, tanto al trabajo como a la ciencia, les interesa que no existan más trabajadores ni científicos, sino sólo hombres»<sup>364</sup>. «No habrá semidioses, pero tampoco habrá esclavos. Los semidioses y los esclavos estarán humanizados; los primero deberán descender un poco de su altura y los otros se elevarán mucho. No habrá lugar para la deificación, ni para el desprecio»<sup>365</sup>.

El objetivo explícito de la educación es la moral, ya que se orienta a desarrollar lo que constituye el núcleo de la realidad moral humana, es decir, la libertad solidariamente entendida.

«Toda educación racional no es, en el fondo, más que la

---

362 Archives. III. P. 456; F.S.A. Pp. 68 ss.

363 MAXIMOFF. Op. cit, pp. 101–102.

363 Ibid. p. 101.

364 Ibid. p. 102.

inmolación progresiva de la autoridad en beneficio de la libertad. La aspiración final de la educación reside en el desarrollo de hombres libres imbuidos por un sentimiento de respeto y amor hacia la libertad de los demás. Por eso, el primer día de vida escolar, si los alumnos van a una edad en que apenas han comenzado a balbucear, habrá de ser el de más autoridad y ausencia casi total de libertad; pero su último día tendrá que ser el de mayor libertad y absoluta abolición de todo vestigio del principio animal o divino de autoridad»<sup>366</sup>.

Bakunin nos da, una vez más, la clave de toda auténtica moral humana: la «abolición de la animalidad» exige un proceso educativo en el que el ser humano aprende a satisfacer racionalmente sus deseos, ya que una persona incapaz de autocontrol, incapaz de «resistir presiones internas y externas, no es sino un vulgar pingajo»<sup>367</sup>. El hombre no puede, sin más ni más, aceptar su condición humana. Para ser él mismo, necesita negarse, superarse, trascenderse y liberarse. La «abolición del principio divino de autoridad» conlleva la negación de toda instancia ajena al principio de inmanencia. En la medida en que el ser humano desarrolla todas sus posibilidades, debe negar toda heteronomía, toda autoridad que de una forma u otra atente a su autonomía, a su propia personalidad. Por eso, el hecho de que Bakunin recalque tanto la dimensión igualitaria de la educación no impide el que subraye, a la vez, el carácter personalizador de la misma, ya que, como hemos visto, la

---

365 Archives. VII. P. 110, nota

366 MAXIMOFF, op. cit., P. 109

verdadera igualdad humana lo es desde la diferencia<sup>368</sup>. Ni Dios, ni la metafísica, ni sus lacayos sirven para educar en la libertad. Toda educación ajena a la vida, bien porque la niega, bien porque no la refleja, debe ser abolida.

«La verdadera escuela para el pueblo y para todos los hombres crecidos es la vida. La única autoridad grande y todopoderosa a la vez natural y racional...»<sup>369</sup>

La educación integral es, pues, un proceso emancipador, en el que el ser humano va tomando conciencia de la realidad, buscando «ajustarse» a ella y, a la vez, «justificarla»; buscando ser fiel a la dialéctica sumisión y resistencia que toda condición humana conlleva. El binomio emancipación–domesticación, propio de toda educación, tiene en Bakunin una traducción desigual, según sea referido al mundo de la naturaleza, de la sociedad o del Estado. Una buena educación, racional y solidaria, debe hacerse «sobre el desarrollo de la dignidad y de la independencia personal», pero esta independencia personal se fundamenta a su vez en el «respeto a la humanidad», en la solidaridad fraterna, en el respeto a las «leyes naturales» de la solidaridad universal.

La naturaleza, la sociedad, el Estado serán, según su grado de «realidad», diversos niveles ante los cuales la educación debe enseñar a utilizar, de forma adecuada, la dialéctica de sumisión y resistencia, de emancipación y domesticación, de integración y autorrealización. Acertar con el verdadero camino es la tarea de la buena pedagogía. Pero, y ésta es la evidencia a la que

---

367 Ibid. p. 105.

369 Ibid. p. 109. 166



llegamos, toda pedagogía está dependiendo de los presupuestos antropológicos y éticos que la orientan. Por eso, al tratar la dimensión «política» en la obra de Bakunin, no podremos olvidar, en ningún momento, que la forma de conducirse respecto del Estado, e incluso respecto de la sociedad, está determinada por la valoración previa que de dicho Estado, y de dicha sociedad, se ha hecho, a la luz de la categoría de realidad.

¿Hasta qué punto la sociedad y el Estado son expresión de una realidad «natural», propia de la condición humana y a los que, en consecuencia, hay que «ajustarse», aunque «siempre justificándolos»? o ¿son, más bien, expresión de una realidad impuesta, «artificial», ajena a dicha condición humana y contra la que hay que afirmarse negándolos?

Este es el interrogante al que Bakunin da una respuesta original, que lo convierte en el portavoz más cualificado del pensamiento libertario.

## IV. LA PARADOJA DEL PODER POLÍTICO

En un mundo en que la «mayoría de edad» es un privilegio de minorías, el ideal de la Ilustración es una asignatura pendiente para todos los menores de edad. La tarea de ser hombre, de ser sujeto libre y consciente de la dignidad humana, compartida con todos los varones y mujeres, exige suprimir todo lazo de dependencia, toda relación de dominación y toda instada de poder que sean un obstáculo para la propia autorrealización. La proclama ilustrada, llevada, como lo pretende Bakunin, a sus últimas consecuencias, es una proclama anarquista, allá donde el poder es visto como fuente de alienación y de explotación.

Que el tema del poder, y del poder político en especial, sea central en la obra de Bakunin es una consecuencia lógica que se desprende de ese principio inspirador, que hemos visto que alimentaba su cosmovisión y su antropología: *el principio de inmanencia: ¡Ni Dios, ni Amo!* Ser uno mismo en un mundo en que sigue habiendo dioses, amos, esfinges y bestias negras que sacrifican al hombre, equivale a luchar contra el poder, equivale a ser anarquista.

Pero esto que parece un sencillo silogismo en «Barbara» se complica extraordinariamente, cuando queremos traducirlo al nivel de eso que hemos venido llamando «condición humana». Depende de lo que signifique el poder, la dependencia e incluso la coacción en el mundo de relaciones, que constituyen la vida de los hombres, el que haya que matizar cuidadosamente las premisas del mencionado silogismo, así como repensar seriamente sus conclusiones.

Esta es la tarea que ahora me propongo llevar adelante de la mano de Bakunin.

Soy consciente de que no es fácil llegar a conclusiones indiscutibles, ya que, al menos en parte, dichas conclusiones vienen condicionadas por opciones epistemológicas y antropológicas previas, que actúan como implícitos apriorísticos. Pero juzgo que, en las «cuestiones abiertas», lo importante no es el *solucionarlas*, ya que esto equivaldría a encerrar como prisionero a este ser que, recordemos, «sólo está en su casa volviendo continuamente del exilio».

Lo importante es hacer *razonable* el intento humano de afrontar el problema del poder, que es enigma y es escándalo, pero que es, sobre todo, parte del lote heredado con «la condición humana».

## **4.1. El poder político en la obra de Bakunin**

### **4.1.1. El principio de inmanencia, como horizonte hermenéutico**

Es en el Bakunin materialista y antimetafísico, en el Bakunin del principio de inmanencia, que busca encarnar la consigna ilustrada en su propia vida y en la de los hombres concretos, en conformidad con el programa ético ya presentado, en donde hay que buscar y hallar la clave para comprender su actitud ante el poder. ¡Ni Dios, ni Amo!, ni absolutos metafísicos, ni sus representaciones o materializaciones inmanentes, ni Iglesia, ni Estado, ni sacerdotes, políticos o científicos, tienen lugar en el universo moral de Bakunin. Su presencia significaría la sacrificialización y negación de todo lo que es moral y auténtico en la vida humana. En la medida en que el poder, y sobre todo el poder político, se asimile al mundo de lo abstracto y de lo artificial, de lo «externo», de lo impuesto, en una palabra, al ámbito negador de la libertad y de la autorrealización natural, lo veremos condenado por inmoral o, lo que es lo mismo, por irracional o por antinatural.

Pero, antes de pasar a desarrollar la posición de Bakunin ante el poder, se impone una observación preliminar a propósito del lenguaje que utiliza. Es inútil buscar en su obra una univocidad de los términos más importantes para denotar y connotar el fenómeno y la problemática del poder. Poder, autoridad, control, Estado, partido, disciplinante, son a menudo nociones

equivocas, ya que Bakunin las emplea tanto para designar una realidad radicalmente alienante y odiosa que hay que destruir, como para hablar del modelo anárquico ideal que hay que construir progresivamente. Y no es que tratemos lógicamente de exigir a Bakunin un esfuerzo de inventiva neologista adecuada al neo-modelo de sociedad que intentó forjar. En cualquier caso, la equivocidad del lenguaje no es la dificultad mayor para adivinar el «proyecto anarquista». No es difícil constatar, en Bakunin, una pretendida «ruptura» con el modelo burgués o, como después veremos, con el modelo del Príncipe.

El problema está precisamente en analizar cuáles son los presupuestos básicos que permiten, según Bakunin, modelar un proyecto revolucionario superador del proceso de «liberación» burguesa e iniciador de la verdadera «emancipación humana».

¿Se da, en Bakunin, una ruptura real con la lógica de liberación burguesa o el síntoma de la equivocidad del lenguaje nos remite una vez más a la paradoja humana de buscar soluciones probables a un problema que es insoluble?

Hemos visto, hasta ahora, a un Bakunin «materialista y libertario» que, en nombre de la vida y del hombre, rechazaba el idealismo y sus consecuencias prácticas; una lectura «materialista y ética» a la vez, como alternativa a un idealismo inmoral generador de explotación y dominación.

Nos queda, a continuación, descubrir cuál es la actitud de Bakunin ante el problema del poder político.

#### 4.1.2. Bakunin y el «principio de poder» o el demonio en la historia humana

El poder, como una dimensión constitutiva de la existencia social de los sujetos humanos, presenta la misma ambivalencia y hasta ambigüedad que la condición humana de la que forma parte.

Parece obvio, según esto, que Bakunin, a pesar de su permanente negación y rechazo del poder, no desconozca ese nivel de la *relación* humana, ese marco social «raíz y árbol cuyo fruto es la libertad», esa religación y obligación de que ya hemos hablado y que constituyen lo más genuino de la condición humana. Bakunin reconoce, pues, explícitamente esa forma de poder que es imprescindible para entender la libertad, ya que es su condición de posibilidad; esa forma de afirmar la propia individualidad desde la rebeldía y la razón; esa aventura y tarea de llegar a ser uno mismo, venciendo todos los obstáculos; ese existencial presente en todo hombre que, aunque Bakunin no lo denomine poder, responde a la definición del mismo.

Pero es que Bakunin reconoce además que el poder, esa forma de poder que rechaza como ilegítima, es una dimensión natural e instintiva en la vida humana, natural y social:

«Todos los hombres poseen un instinto natural hacia el poder que tiene su origen en la ley básica de la vida, donde todo individuo se ve forzado a mantener una lucha incesante para asegurar su existencia o afirmar sus derechos. Esta lucha entre los hombres empezó con el canibalismo;

continuó luego a lo largo de los siglos bajo diversas banderas religiosas y pasó, sucesivamente, por todas las formas de esclavitud y servidumbre, humanizándose muy despacio, poco a poco, y pareciendo recaer a veces en el salvajismo primitivo. Actualmente esa lucha tiene lugar bajo el doble aspecto de la explotación del trabajo asalariado, por parte del capital, y de la opresión política, jurídica, civil, militar y policíaca, por el Estado y la Iglesia y por la burocracia estatal; y continúa brotando, dentro de todos los individuos nacidos en la sociedad, el deseo, la necesidad y, a veces, la inevitabilidad de mandar y explotar a las otras personas»<sup>370</sup>

Este texto de Bakunin, así como otros semejantes, sólo lo podemos entender a la luz de ciertas premisas, ya formuladas y justificadas en capítulos anteriores, que nos recuerdan el carácter histórico y emancipatorio de su materialismo, así como la capacidad telética y creadora de la libertad socialmente determinada, que veíamos que estaban en la base de todo lo humano. En este texto se nos dice lo que el hombre es cuando todavía no ha llegado a ser lo que puede y debe ser, por estar llamado a serlo; es decir, cuando todavía sigue siendo más animal de lo que debería; cuando, como afirma con genialidad, sigue estando poseído, no por la presencia liberadora y gozosa de Satán, sino por un vulgar y dañino demonio, que se llama poder.

«Vemos así que el instinto de mandar a los demás es, en su esencia primitiva, un instinto carnívoro, completamente bestial y salvaje. Bajo la influencia del desarrollo mental de los

---

370 BAKUNIN. Protestation de l'Alliance. Oeuvres VI. Pp. 16–18.

hombres, adopta una forma algo más ideal y se ennoblece de alguna manera, presentándose como instrumento de la razón y devoto siervo de esa abstracción o ficción política que se denomina el bien público. Pero sigue siendo, en su esencia, igualmente dañino y se hace todavía más perjudicial cuando, gracias a la aplicación de la ciencia, extiende su horizonte e intensifica el poder de su acción. Si hay un demonio en la historia, es el principio de poder. Este principio, junto con la estupidez y la ignorancia de las masas –sobre las cuales se basa siempre y sin las cuales no podría existir– es el que ha producido por sí solo todas las desgracias, todos los crímenes y los hechos más vergonzosos de la historia. E inevitablemente este elemento maldito se encuentra como instinto natural en todo hombre, sin excepción alguna. Todos llevamos dentro de nosotros mismos los gérmenes de esa pasión de poder y todo germen, como sabemos, según una ley básica de la vida, se desarrolla y crece siempre que encuentre, en su medio, condiciones favorables»<sup>371</sup>.

Bakunin es, pues, consciente de lo que este principio de poder significa, ya que le atribuye el origen de «todas las desgracias, crímenes y vergüenzas de la historia». Pero, fiel a su concepción del hombre, como ser histórico y social, lejos de ontologizar o naturalizar este principio, lejos de hipostasiar este demonio, pasa enseguida a afirmar que la condición de posibilidad de este principio de poder está en la sociedad<sup>372</sup>.

Es la vieja sociedad inmoral de siempre la que, en un principio,

---

371 Ibid.

372 Archives. I, 2. Pp. 282 ss., VII. P. 110 nota p.p.



practicaba el canibalismo más salvaje y que, poco a poco, ha ido retinando sus técnicas antropófagas, la que le da a Bakunin la clave explicativa del poder. Es en el «sistema de dominación y servidumbre» en donde Bakunin descubre la guarida de ese demonio llamado poder.

Pero hablar de la vieja y horrenda figura del demonio y de su presencia pandémica en la historia humana no equivale a explicar su origen. Cuando Bakunin dice que el principio de poder nace con todo hombre que viene a este mundo «sin excepción alguna», ¿se refiere a una dimensión «natural», constitutiva de lo humano, «originans», o simplemente se refiere a una «herencia», que su condición humana le lega, como principio de condenación, pero que no le pertenece, ya que es advenedizamente «originatus»?

Y, si así lo afirmamos, ¿con qué criterio decimos que la libertad, que también sería advenedizamente «originata», es, sin embargo, «originans», cuando se afirma de ella, como del poder, que la sociedad es su hogar, pero que la sociabilidad no anula la individualidad, sino que, por el contrario, la potencia?

Esa «posibilidad de hacer el mal» que es, según Bakunin, constitutiva de la naturaleza humana, ¿pertenece a lo originario del individuo humano, es decir, al santuario de su libertad? Lógicamente, si recordamos lo que Bakunin decía a propósito del «libre arbitrio», tendremos que decir que sólo la determinación de la posibilidad permite situarla en su verdadero contexto antropológico. Pero, supuesta dicha determinación, ¿dónde se alimenta la voluntad que se quiere universal a través de y en la determinación?

Si el demonio que acompaña a todo hombre que viene a este mundo se ha hecho prácticamente inexpugnable, ¿de dónde saca Bakunin su voluntad exorcizadora y de dónde surge el Satán salvador de la revuelta?

Todos estos interrogantes nos llevan, una vez más, al eterno tema de la condición humana del que ya hemos hablado. El «demonio del poder» y el «Satán de la revuelta» son las dos caras del único dios Jano: el hombre viviente, el hombre que Bakunin quiere emancipar. El problema sigue siendo, aunque a Bakunin no le guste la imagen, un problema de destierro y de exilio en el Paraíso. Si el lema es: «o esclavitud dentro del paraíso o libertad fuera de él», se está planteando la alternativa que, a mi entender, es deudora de una incapacidad para comprender que «el hombre no es feliz porque está en el paraíso, sino que, porque el hombre es feliz, está en el paraíso», es decir, que sólo hay libertad dentro del paraíso, aunque, eso sí, el paraíso está siempre al final. Hay una clave antropológica que es la única capaz de explicar el tema de la libertad y el tema del poder. Remitir su total explicación a un contexto histórico–sociológico es una clara petición de principio.

En cualquier caso, y dejando para más tarde una valoración crítica, de más entidad, de la posición de Bakunin, podemos afirmar que éste no rechaza el poder como un subproducto de la sociedad burguesa, sino que afirma, como hemos visto, su radicalidad en la naturaleza humana. Muestra evidente de lo que decimos es la inquietante presencia del poder incluso en personas, ámbitos y organizaciones que se levantan precisamente contra dicho poder, allí donde se pretende negarlo. Más adelante veremos con detención lo que significa

esa nefasta presencia del poder en las organizaciones que teóricamente lo rechazan. Por ahora bástenos el subrayar que Bakunin se ha visto obligado a citar al «diablo», como «partenaire» indiscutido de la condición humana y que, en adelante, la presencia de éste va a ser una de las perennes manifestaciones de los «remolinos oscuros e instintivos» de la evolución histórica. Ahora es preciso preguntarse: ¿qué significa su constante denuncia del principio de poder, como un principio de carácter «artificial» y contingente, cuando ha dejado previamente sentado su origen y realidad naturales? A mi juicio, la respuesta a esta cuestión viene dada por su concepción de la realidad y, en especial, de la realidad humana. Recordemos que, para Bakunin, no todo lo existente es real cuando se trata de definir lo auténticamente humano. Ya veíamos la relevancia en él del principio hegeliano, según el cual, sólo lo racional es real, y viceversa. El poder, como el gorilismo o la religión, son etapas necesarias en la evolución de la humanidad, pero no pertenecen a su realidad auténticamente humana. Una vez más, las determinaciones biológicas y naturales deben ser trascendidas por el hombre, si éste quiere vivir humanamente; es decir, si no quiere vivir víctima del instinto animal o de la mentira divina. La progresiva emancipación del hombre, la mayoría de edad que éste conquista con su libertad, le va mostrando como extrañas, artificiales y «antinaturales» realidades que, en otro momento de menos desarrollo, de minoría de edad, eran contempladas como necesarias y naturales. El poder, que en Bakunin se asimila a la fuerza bruta o a la imbecilidad, debe ser negado. Y recordemos que, para Bakunin, el origen del poder político está siempre en la conquista violenta, bien por la guerra o por la dominación no bélica.

Prueba evidente de lo que acabo de decir es su concepción del *principio de autoridad*. Al hablar de la educación, ya mencionábamos lo que significaba una progresiva desaparición de este principio de autoridad, a medida que el niño iba creciendo y madurando su libertad. Ahora vamos a procurar descubrir el porqué de su carácter funcional, sí, pero provisional, y, en cualquier caso, siempre peligroso, cuando no fatal para la causa humana.

«El principio de autoridad, aplicado a los hombres que han sobrepasado o alcanzado la mayoría de edad, se convierte en una monstruosidad, en una negación flagrante de la humanidad, en una fuente de depravación intelectual y moral».

«Si amáis la justicia, destruid en su raíz, en sus consecuencias últimas, el principio teológico, metafísico, político, jurídico y siempre brutal de la autoridad»<sup>373</sup>.

La razón de esta condena del principio de autoridad está en que Bakunin lo ve como antagónico y contradictorio con el principio inspirador de toda su concepción del hombre y de la sociedad: el principio de la libertad leído desde la inmanencia<sup>374</sup>.

Todo lo que sea expresión del propio ser, de la propia libertad, de la propia razón, será una autoridad legítima, como lo es la autoridad de la vida. Ahora bien, todo lo que, de una forma u otra, suponga afirmar una instancia ajena y superior a la propia razón y libertad, equivale, para Bakunin, a retroceder a la

---

373 Ibid. II. P. 37.

374 Ibid. VII. Pp. 102 y 104.

minoría de edad, a hacerse pupilo, cuando no esclavo, de otro y es radicalmente inmoral. Bakunin asimila la autoridad al esquema religioso Dios–hombre, que genera la dependencia y negación más totales, como ya vimos<sup>375</sup>.

Por eso, aunque acepta sin reparos la autoridad de la verdadera ciencia y del auténtico especialista, se reserva siempre el «derecho incontestable de la crítica y del control».

«Pero no reconozco autoridad infalible, ni aún en las cuestiones especiales... no tengo fe absoluta en nadie. Una fe semejante sería fatal para mi razón, para mi libertad y para el éxito mismo de mis empresas; me transformaría inmediatamente en un esclavo estúpido y en un instrumento de la voluntad y de los intereses ajenos... Me inclino ante la autoridad de los especialistas, porque me es impuesta por la propia razón... La necesidad de la división y de la asociación del trabajo. Yo recibo y doy, así es la vida humana. Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto, no hay autoridad fija y constante, sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutuas, pasajeras y, sobre todo, voluntarias. Esta misma razón me impide, pues, reconocer una autoridad fija, constante, universal, *porque no hay hombre universal...* Y, si tal universalidad pudiera encontrarse realizada en un solo hombre, habría que expulsar a este hombre de la sociedad, porque su autoridad reduciría inevitablemente a todos los demás a la esclavitud y a la imbecilidad»<sup>376</sup>.

---

375 Ibid. VII. Pp. 18955.

376 Ibid. VII. P. 105.

El subrayado «*porque no hay hombre universal*» es mío y con ello quiero resaltar, una vez más, lo enemigo que es Bakunin de un esencialismo metafísico que, de una forma u otra, pudiera hipostasiarse a costa de los hombres individuales y concretos.

¿Podríamos afirmar, según esto, que Bakunin rechaza el autoritarismo, pero que acepta la autoridad? No parece que sea tan sencillo. Sabemos que toda autoridad, cuando se ejerce en el contexto vivo de las relaciones humanas, está basada en un poder de hecho, en una fuerza creadora y en una potencia dominadora que, como dice Fessard<sup>377</sup>, es estrictamente una fuerza, es decir, «por su propia virtud», independientemente de todo hecho y razón, subyuga al otro. Así, en el origen del lazo social, que la autoridad tiene como misión hacer crecer, la aparición del derecho va siempre precedida del desarrollo de una fuerza, carismática en el jefe nato, creadora y educadora en el padre, o simplemente dominadora en el amo. Normalmente la pluralidad de formas de la autoridad combina los tres elementos. Incluso la misma autoridad del sabio o del documento guarda una relación análoga con la fuerza física. Aunque la autoridad sea un valor que se impone, en cuanto tal valor, ha de superar pruebas de fuerza. Para los no sabios, el rol del sabio es el de la fuerza: *kennen ist Konnen*.

Y, si es verdad que el fin de la autoridad (valor) es «querer su propio fin», es decir, renunciar a ejercerse en otro orden que el propio (esto es evidente en el caso del sabio, y aquí tendría plena vigencia y actualidad la crítica de Bakunin al autoritarismo y a la ciencia) y engendrar unas relaciones de igualdad y

---

377 G. FESSARD. *Autorité et Bien Commun*. Aubier–Montaigne. Paris 1969. Pp. 14–23.

reconocimiento, sin embargo, la autoridad, cuando se encarna en un contexto sociológico y concreto y busca ser mediadora del bien común, nos introduce en el tejido constitutivo de toda comunidad humana: la existencia de numerosos seres, iguales unos a otros, pero, a la vez, opuestos unos a los otros. Iguales en cuanto seres, la comunidad los unifica por una relación material constituida esencialmente por su interacción en el seno de su naturaleza común. Esta relación implica una coordinación y supone una cierta igualdad de derecho. Pero, en cuanto opuestos unos a otros, la comunidad los une por una relación formal de la voluntad, por un consensus gradual (desde la esclavitud hasta la fraternidad). Esta relación implica necesariamente una subordinación fundada en la coacción (desde la muerte hasta el amor). Ambas relaciones, la de coordinación y la de subordinación, son igualmente esenciales en toda comunidad.

¿Acepta Bakunin esta subordinación de la coacción, como imprescindible de toda relación de poder–autoridad? Parece ser que Bakunin creería viable, y por ello racionalmente necesaria, una coordinación sin subordinación, una libertad de cada uno ejercida en la simple coordinación de la libertad de todos.

Bakunin, como veíamos en uno de los últimos textos citados, no cree en el filósofo rey que él lo llama «hombre universal» y que, según Platón, podría encarnar el ideal más puro de autoridad. Pero, paradójicamente, sí que cree en la posibilidad de una sociedad en la que todos son filósofos reyes, en la que todos son maestros y discípulos, en donde la autoridad se basa en el puro consentimiento. Naturalmente que detrás de la actitud de Bakunin, hay una gran verdad y es que ningún hombre

es lo suficientemente bueno, ni lo suficientemente grande, como para ser dueño de otro hombre. El problema reside, a mi juicio, en que Bakunin olvida que no hay hombre lo suficientemente bueno o grande, como para ser dueño absoluto de sí mismo, ya que, por definición, cada hombre es un nudo de relación y dependencia. Habría que suscribir con Mounier que «en realidad nos queda el suficiente pesimismo, al contemplar la condición humana, como para dejar a la coacción un lugar inevitable»<sup>378</sup>.

Bakunin no sabría, pues, distinguir entre autoridad y autoritarismo, entre lo que es un ejercicio abusivo del poder y de la autoridad y lo que es su uso legítimo; no supo comprender la necesidad de una autoridad creadora del lazo social, indispensable y legítima. Su igualitarismo basado en la afirmación de la naturaleza considerada científicamente encubre, como afirma el mismo Mounier, lo que quizás es el sofisma central del anarquismo: «La subordinación a una persona es humillante, mientras que la subordinación a un universo de cosas no lo es»<sup>379</sup>.

Es verdad que, en el caso del poder político, toda autoridad comporta una verdadera paradoja. Todo mandato es decisión, es decir, voluntad discrecional y, en buena medida, arbitraria, aunque, como dice J. Freund, sea precisamente esto lo que garantiza la supervivencia frente al azar y el desorden. «Hay, pues, más irracionalidad en la anarquía, que en el ejercicio del mando. A los aleas de las voluntades incoherentes y dispersas...

---

378 E. MOUNIER. Op. cit., p. 125.

379 Ibid.



éste los sustituye por la audacia y la aventura del prejuicio de una voluntad singular que se hace poder y razón a causa de las responsabilidades que ella entiende asumir. Dicho de otra forma, la racionalidad del mando resulta de una transacción que asocia la irracionalidad de múltiples voluntades iguales, pero dispersas, y la irracionalidad de una decisión individual que introduce la jerarquía por disciplina. Toda la razón no está en la igualdad. En todo caso, la irracionalidad parece ser el fruto de la desigualdad»<sup>380</sup>. Aunque no suscriba totalmente el pensamiento de Freund, juzgo que es útil su subrayado frente a la posición de Bakunin. Ante esta situación, Bakunin, absolutamente coherente con la búsqueda de la identidad de la libertad y de su ejercicio, tomará una actitud de radical rechazo del arbitrario y, lógicamente, se verá abocado a una actitud destructora de la positividad de todas las instancias mediadoras y no transformadoras del mismo.

El antiautoritarismo de Bakunin que, como ya hemos dicho, encuentra su razón última en la afirmación de la libertad del individuo, alcanza el carácter negativo de «antiautoridad», cuando, en nombre de una pretendida mayoría de edad del sujeto, niega todas las instancias mediadoras, porque le impiden ser adulto. La autoridad es para él un arbitrario heterónomo y oligárquico que no es exigido por la verdadera realidad humana individual y social.

Hay también aquí, como en otros momentos de la obra de Bakunin, una clara petición de principio, ya que no nos justifica el desde dónde se afirma el sujeto humano en su libertad. Si es

---

380 J. FREUND. Op. cit., p. 152. 176

claro que, en su concepción evolucionista e ilustrada del hombre, admite la necesidad de etapas y, por tanto, de mediaciones en la conquista de su libertad, no explicita cómo la historia, que es la negación revolucionaria del pasado, sigue afirmándose en la necesaria persistencia de este pasado. Su negación está lejos de la *Aufhebung* hegeliana. La razón profunda de la negación de Bakunin, en este caso, la negación de la autoridad y del poder político, reside en su convicción de que lo político y la política son absolutamente superestructurales y contingentes y pueden borrarse para siempre, si se da un «acto verdaderamente revolucionario». La revolución será, como veremos, la clave de todo su pensamiento.

#### **4.1.3. Presupuestos histórico-ideológicos del anarquismo**

Si, como ya hemos reiterado, la razón profunda de la posición «ácrata» de Bakunin está en su original visión del principio de inmanencia, no hay que olvidar que Bakunin es deudor de una tradición histórica e ideológica que, en lo que se refiere al tema del poder, se muestra como un caldo de cultivo especialmente apto para el crecimiento del pensamiento libertario. Pasemos, pues, a una muy breve descripción de dicha tradición.

Es una característica propia de la sensibilidad moderna, ya desde los inicios de la Modernidad, el concebir de forma

radicalmente pesimista el poder. Dicha concepción se basaba, para unos, en la naturaleza del hombre caído, que debe expiar su pecado; y para otros, los pretendidamente secularizados, en la exigencia de controlar una naturaleza humana pasional y también malvada. Pero siempre, en unos y otros, el ejercicio del poder está en relación con una actitud existencial pasional, lo que le impide ser concebido de forma distinta a la de la «dominación». Son, pues, las pasiones humanas las que determinan tanto el fin, como los medios del ejercicio del poder. La instauración o restauración de un orden que posibilite la convivencia justifica el ejercicio del poder y contempla a los individuos como virtuales resistentes al mantenimiento de dicho orden. Orden que lógicamente permanece exterior al individuo y que, por tanto, no puede presentar otro rostro que el de la fuerza. Además, como escribe C. Polin: «la nueva finalidad dada a lo político no impide de ninguna forma que su ejercicio sea interesado: la pasión no es ya más vergonzante entre los gobernantes que entre los gobernados; en unos y otros basta que engendre la paz exterior, como lo requiere la paz en sociedad, cualquiera que sea la forma que se le dé»<sup>381</sup>.

Desde esta perspectiva, todo poder es contestable, ya que no sólo se duda de su original legitimidad, sino también de su mal uso permanente. El egoísmo está en la base de la conquista y del ejercicio del poder. La política es un campo cerrado en el que la sed de dominación compite con el orgullo de mando. El poder está siempre al servicio de la explotación del hombre por el hombre. «La utilización del otro como medio de sus fines, el deseo de la gloria o el reconocimiento, la explotación del

---

381 C. POLIN. *L'Esprit totalitaire*. Sirey. París. 1977. P. 10.

hombre por el hombre, son otras tantas formulaciones particulares de esta idea simple de que el poder político, reducido a su más simple expresión, consiste ante todo en tratar al otro como un medio y no como un fin, en hacer que, en él, no haya sino amos y esclavos»<sup>382</sup>.

El poder político no es, pues, únicamente empleo de la fuerza, sino que es él mismo violencia y uso deliberado de dicha violencia. Estas convicciones están en la base de buena parte del pensamiento moderno y lo estarán en la base del pensamiento de Bakunin.

### **Separación entre sociedad y política**

La concepción pesimista de la realidad del poder político y la espontánea desconfianza ante el mismo tienen su raíz en una convicción, que también se remonta a los orígenes del pensamiento moderno: la de que entre sociedad y poder político hay una ruptura o, al menos, una separación teórica. Tanto el liberalismo como el socialismo y la casi totalidad de las filosofías o sociologías políticas contemporáneas dan por supuesta esta separación<sup>383</sup>. El hecho de que siga vigente la pregunta de si la sociedad ha sido anterior a las relaciones políticas, de si algún día no lejano llegará una sociedad

---

382 Ibid. p. 13.

383 Ver P. BIRNBAUM. *La fin du politique*. Seuil. París. 1975. «Sur les origines de la domination politique». *Rev. Franc, de Science Politique*. Fev. 1977

despolitizada, de si es verosímil la desaparición del Estado, etc., es porque, en el fondo, se tiene la convicción y la creencia de que lo político es un accidente de la historia humana y no algo esencial a la misma.

La separación entre sociedad y política es una hipótesis que se asume sin que se la pueda justificar empíricamente. Las tesis de P. Castres<sup>384</sup> bien pueden entenderse como el fruto de una lectura dirigida por esta misma convicción: es posible una armonía social basada en la cooperación y autodeterminación comunitaria de los individuos, sin que tenga que haber necesariamente unas relaciones de dependencia coactiva.

La política es un mal, una enfermedad que hay que eliminar y curar atacando su raíz: las relaciones injustas a nivel de estructuras históricas que imposibiliten el ejercicio de la libertad. Se invoca, pues, una espontaneidad simultánea de todos los individuos y se le confiere a dicha espontaneidad una potencia ontogénica absoluta.

Podríamos resumir esta forma de pensar con Freund: «La disyunción entre sociedad y política tiene su fuente en la creencia en la espontaneidad ordenadora de la sociedad, ya sea bajo el aspecto liberal de la acción armónica de las leyes naturales o bien bajo el aspecto marxista del hombre inmediatamente social, productor de sí mismo por el libre desarrollo. La política sería, pues, una actividad que contrariaría la autodeterminación de la sociedad. Esta creencia ¿está

---

384 Ver P. CLASTRES. *La Société contre l'Etat*. Minuit, paris. 1975. *Le grand Parler*. Seuil. Paris. 1974. *Investigaciones en antropología política*. Gedisa. Barcelona. 1981.

fundada? Los mentís de la experiencia son suficientemente elocuentes como para dispensarnos de rehacer a nuestra cuenta el camino, ya que vale más mostrar por qué y cómo lo político es intrínseco a la sociedad»<sup>385</sup>.

Bakunin es un exponente típico de esta separación entre lo social y lo político. Quizás haya pocos autores que estén tan convencidos como lo estuvo Bakunin de que, por un lado, la armonía social y lo social puro son posibles y, por otro, de que la política y lo político, por artificiales y nefastos, han de ser destruidos de raíz.

Bakunin afirma insistentemente que la sociedad es una realidad tan intrínseca al hombre que éste es inconcebible fuera de ella. Su crítica al liberalismo, ya lo veíamos, no era porque aquél afirmase al individuo y su libertad, sino porque afirmaba de tal forma esa libertad que hacía de la sociedad una realidad dependiente y segunda: bien como resultado de la caída original del hombre, bien como consecuencia de la limitación de la libertad por el contrato social. Esta sociedad política resultante, la existente, está fundada en la relación autoridad-obediencia que conlleva dependencia coactiva, la única forma, según el liberalismo doctrinario, de asegurar la convivencia humana y de garantizar el orden.

Para Bakunin, en cambio, la sociedad natural, es decir, el momento natural de la existencia de la colectividad humana, independientemente de todo contrato, está en abierta ruptura con la sociedad política existente. La política irrumpe en la unidad de la sociedad original y la quiebra. Ni lo político es una

---

385 J. FREUND. Op. cit., p. 34

esencia constitutiva de lo humano, ni la política es una actividad auténtica del hombre, sino que se trata de una enfermedad, seguramente congénita, de la que hay que liberarse. Las relaciones existentes en dicha sociedad política están basadas, como ya hemos visto, en el principio de autoridad, que es degradante, inmoral e inhumano, ya que atropella el principio supremo del hombre, que es la libertad.

### *Lo político y el mal*

Y no sólo hay una separación o ruptura entre la sociedad y la política, sino que además se da una identificación de lo político con el mal. Esto es lo que se esconde detrás del concepto de alienación aplicado al mundo político.

El ya citado J.Freund hace, a propósito del marxismo, una afirmación que juzgo pertinente en este contexto: «La alienación no es, en el fondo, más que otra manera de designar el clásico problema del mal... No es éste el momento de entrar en el detalle de esta concepción del mal. Lo que parece característico es que el marxismo pertenece a la categoría de las filosofías que creen implícitamente que es posible sustituir a la política por la ética, de ahí su hostilidad a la política. Y ya que estima haber encontrado la solución al problema social, basta mostrar la causa del mal en el mundo bajo la forma de la alienación y aportar el remedio, sin conocer la naturaleza del pretendido mal, es decir, sin hacer un análisis conceptual de lo político en cuanto tal. ¿Para qué molestarse en estudiar una realidad que da una imagen inauténtica del hombre? Pero, al

mismo tiempo, y quizás a causa de esta negligencia, le ocurre que se da media vuelta dejándose seducir por el milenarismo y comprometiéndose apasionadamente, a la manera de todos los milenarismos, en la vía política que condena»<sup>386</sup>.

Ya hemos dicho que Bakunin fue más allá que Marx a la hora de analizar las raíces de este mal. Hemos intentado rastrear la profundidad de dichas raíces. Pero, en cualquier caso, está clara su convicción de que el mal se puede arrancar de cuajo. Aunque curiosamente en Bakunin, como en parte también en Marx, se va a dar un desplazamiento del problema «metafísico» del poder, de la alienación y del mal hacia un nivel psicológico y sociológico en el que las manifestaciones del mal, de la alienación, del poder, se materializan.

Dios, el Estado, la Iglesia, el Partido serán las sucesivas hipóstasis de dicho mal. En dichas instancias se verán no sólo manifestaciones y efectos de una alienación más radical, sino además el origen y la causa de dicha alienación. Eliminar estas instancias es una tarea redentora, posible y necesaria.

### *El poder corruptor*

Tanto desde una perspectiva psicológica, como sociológica, el poder político aparece como corruptor por naturaleza. Bakunin sería el vocero por antonomasia del famoso dicho de Lord

---

386 Ibid. p. 84. 180



Acton: «El poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente». Nada más peligroso para el hombre que el hábito de mandar y tener razón.

«De todas las costumbres que corrompen al hombre social, la de dirigir a otros y la de gobernarlos es la más perniciosa y, al mismo tiempo, aquélla de la que uno se deshace más difícilmente. Todo hombre responsable... no tiene más que examinar su propia conciencia para advertir que considera este hecho de mando, como un derecho inherente a su propia persona»<sup>387</sup>.

Bakunin hace análisis numerosos y lúcidos del proceso de corrupción moral e intelectual, que sufren los individuos integrados en las élites privilegiadas del poder<sup>388</sup>.

El poder es usurpador por naturaleza, brutal, violento y arbitrario, hacia el exterior, y tiránico, hacia el interior. No hay abuso de poder, sino que es el poder el que es abusivo por naturaleza. La moral del poder es el abuso. La inmoralidad, el crimen. «Explotar y gobernar significan la misma cosa»<sup>389</sup>.

No hay desorden en el poder, sino que es el poder el que crea el desorden.

Cada cual, oprimido por el superior, encuentra su compensación oprimiendo al inferior, de forma que el instinto de dominación no se expresa sólo bajo la forma bipolar, que

---

387 Archives V, 2. P. 153.

388 Ibid. VII. P. 104; IV. P. 63.

389 Ibid. VII. P. 190.

opone al tirano a una masa esclava o una clase dominante a una dominada, sino que puede, a la vez, ser soportado pasivamente y desarrollado activamente por el mismo individuo.

El poder, por propia dinámica, tiende a perpetuarse absolutamente. Su verdad está en el «senatores boni viri, senatus mala bestia» de los romanos. Verticalidad, absolutismo, indivisión de poderes, destrucción sistemática de toda razón y libertad individuales son la esencia de todo poder, aunque se llame república o democracia.

«Los historiadores, los juristas... los filósofos no se daban cuenta de que, contra el poder político, no hay otra garantía que su completo aniquilamiento; que, en política, como en la arena, donde se enfrentan fuerzas y poderes antagónicos, las promesas y juramentos no significan nada...»<sup>390</sup>

Bakunin cita dos o tres casos de hasta dónde puede llegar la corrupción del poder político. Uno de ellos se refiere a Thiers, quien en 1840 afirmaba: «El gobierno que, para lograr una victoria sobre el pueblo, tuviera la idea de bombardear París, se convertiría en un gobierno imposible». En 1871 mandó bombardear París<sup>391</sup>.

No hay separación entre organismo y función, y no es cierto que, al cambiar las condiciones sociales, cambie la naturaleza del Estado. El poder se diviniza y no admite parcelas. La historia del pecado original y de la mujer de Barba Azul lo confirman.

---

390 Ibid. III. P. 323.

391 Ibid. III. P. 330.

La autoridad, que Bakunin asimila al poder, es asimismo un germen pandémico de corrupción:

«La autoridad, toda autoridad, lo mismo que todo privilegio y toda ventaja social establecida, conlleva un principio nefasto y tan poderosamente corruptor que ninguna individualidad... es capaz de resistir mucho tiempo el mal que de ella se deriva, porque este principio *alienta constantemente, en el plano social, el egoísmo individual, el arribismo, la ambición... todas las viles pasiones... resulta fatalmente de la situación excepcional* en que estos individuos han sido situados<sup>392</sup>.

Bakunin comenta, refiriéndose a Sócrates y a Jesucristo:

«Si el uno pudo ser el Cristo y el otro Sócrates, sólo fue porque no fueron jefes, sino víctimas de la autoridad»<sup>393</sup>.

#### **4.1.4. Bakunin y el Modelo del Príncipe o la lectura unívoca del Poder**

Bakunin identificó el poder político con la forma de poder–dominación y, de la univocidad de su concepción del poder, nacerán muchas de las ambigüedades y contradicciones de su obra.

---

392 Ibid. V. P. 334.

393 Ibid.

Sin embargo, no puedo menos de subrayar su lucidez para denunciar el prototipo de esta forma de dominación y servidumbre que mantiene a la humanidad en un estado de postración y de «prehistoria». Ya hemos aludido en capítulos anteriores a la conocida figura hegeliana de la dominación y de la servidumbre que Bakunin hizo suya y de la que además se sirvió para describir el fenómeno de la política<sup>394</sup>. «El Estado no es otra cosa que esa dominación y esa explotación reguladas y sistematizadas»<sup>395</sup>.

Pasemos ahora a analizar más detenidamente la posición de Bakunin ante el Modelo del Príncipe, ante el Estado Soberano.

Si los capítulos anteriores sobre el materialismo y la ética nos acercaban, en primer lugar, a un Bakunin Antiidealista y Antimoralista, ahora podemos ver la obra de Bakunin como la del *Anti-Estado*. La actitud que Bakunin adopta ante el fenómeno estatal es de rechazo visceral. Bakunin nos emplaza ante «esta bestia negra» con una prosa emocional y devastadora, que nos recuerda al Apocalipsis<sup>396</sup>.

Sin embargo, sería absolutamente falso creer que Bakunin se queda en un nivel visceral y emocional y que su crítica al Estado no pasa de ser instintiva. Bakunin es un agudo y profundo analista del moderno proceso de estatalización que se fragua en su época. Es consciente del contexto reaccionario que se afirma

---

394 Ibid. VII. Pp. 460 ss.

395 FSA. P. 148.

396 Ver, sobre todo, Dios y el Estado. Sería de interés comparar la actitud cristiana ante la pretensión divina del emperador y la actitud de Bakunin ante el Estado

a lo largo y ancho de toda Europa, como lo muestra en su análisis de la política europea frente a la Internacional, en el que pasa revista a casi todos los países.

Y es, sobre todo, perspicaz en su análisis de la génesis de un Estado máquina, en el que la clase burocrática se convierte en hegemónica. La feudalización de la economía capitalista, su concentración y centralización son vistas con perspicacia y rigor.

Tampoco faltan ricos análisis sobre las clases sociales y sus alianzas, sobre el proletariado campesino. Bakunin fue, sin duda alguna, clarividente y hasta profético en sus pronósticos, que desgraciadamente han sido, y aún lo son hoy, de tremenda actualidad: guerras, estatalismo, socialismo autoritario.

## **Rechazo del Modelo del Príncipe**

La teoría estatalista de Bakunin afecta por igual a todo tipo de Estado, desde el monárquico al socialista, del pequeño al grande, del despótico al liberal. Así, refiriéndose a los republicanos, dice:

«Ignoran que el despotismo no está tanto en la *forma* del Estado o del poder, como en el *principio* del Estado y del poder político mismo y que, por consiguiente, el Estado republicano debe ser por esencia tan despótico como el Estado monárquico; sólo que no lo es para las clases

opresoras, sino que lo es exclusivamente contra el pueblo»<sup>397</sup>.

A pesar de todo, Bakunin comentará repetidas veces su preferencia por algunos regímenes con respecto a otros.

«Estamos firmemente convencidos de que la más imperfecta república vale mil veces más que la monarquía más esclarecida, porque, al menos en la república, hay momentos en que el pueblo, aunque continuamente explotado, no es oprimido, mientras que en las monarquías lo es siempre. Y además el régimen democrático eleva, poco a poco, a las masas a la vida pública, lo que nunca hace la monarquía»<sup>398</sup>.

Sus alusiones a Suiza y Estados Unidos como Estados liberales son también abundantes.

Sin embargo, el objetivo de la condena de Bakunin es más cualitativo, referido a la inmoralidad radical del principio del Estado, que cuantitativo, de ahí su alcance global. A Bakunin le obsesiona el proceso de centralización política y de progresiva omnipotencia estatal, por lo que esto significa de explotación y de inmoralidad<sup>399</sup>.

Hay algunos pasajes de especial interés en lo que respecta a la pretendida «liberalización del Estado», ya que Bakunin se refiere a ella como a un proceso de doble desmoralización: la del

---

397 Archives VII. P. 22; I. P. 174.

397 Oeuvres I. Pp. 173–174.

398 Ibid. p. 181. Protestation de l'Alliance. P. 39.

mismo Estado, ya que, en la medida en que abandona «su principio puro de la fuerza bruta sancionada por la divinidad» y, en nombre de una supuesta razón humanitaria, otorga a las masas cauces de emancipación, está cavando su propia tumba.

Pero, paradójicamente, dicha liberalización trae consigo la desmoralización del pueblo ya que, «a medida en que el Estado se humaniza... el pueblo se corrompe, ya que pierde la energía primitiva de su odio contra el Estado»<sup>400</sup>. Parece como si Bakunin no aceptara otra moral que la de las situaciones límite, la de los héroes y resistentes, la moral revolucionaria. Más adelante volveremos sobre este tema.

En su momento, al tratar el tema de la moral burguesa, subrayaba el carácter profundamente inmoral del Estado que se fundaba en su estatuto de valor absoluto. Me remito, pues, a aquellas páginas. Ahora voy a analizar las características que veíamos que denotaban el Modelo del Príncipe, en especial la de la Soberanía.

### *La deificación del Estado*

Bakunin es consciente de lo que está en juego tras la soberanía del Estado, o de la soberanía popular, que en el fondo para él son lo mismo. Se trata de la ciega dinámica de un ejercicio de la fuerza que escapa a todo control (religioso, ético, jurídico), aunque busque una aparente legitimación en instancias «éticas» o técnicas, para no mostrar su verdadero rostro

diabólico<sup>401</sup>. El hecho de que el Estado sea la instancia última, definitoria del bien y del mal, en todas las esferas de la existencia humana, le da ese carácter de *absoluto* que antes calificaba a Dios y que justifica toda inmoralidad y crimen<sup>402</sup>.

El Estado es una esfera autónoma que se afirma como *instancia instauradora y fundadora de la vida política*, lo que quiere decir de toda la vida, ya que se niega al hombre la posibilidad de apelar a otro «sagrado» que el mismo Estado. Bakunin describe en numerosos textos esta nueva forma de la esclavitud que es el totalitarismo político.

El *ciudadano*, como creación típica del Estado Moderno, es el nuevo «estado» del hombre dentro de la sociedad política. El estatuto del ciudadano presupone, como ya hemos visto, una hipótesis teológica o antropológica (doctrina del pecado original o situación natural de guerra total), que justifica su situación en el marco del Estado (la incapacidad y culpabilidad del individuo le ligan fatalmente al Estado).

*La Razón de Estado* será siempre el nuevo «sagrado» al que hay que hacer referencia. El contrato social no se basa, pues, en el fondo, a pesar de las apariencias, en la decisión de unos sujetos libres para organizarse políticamente, eligiendo una fórmula superadora del conflicto de sus intereses; es, por el contrario, la justificación teórica que la razón de estado da a su estatuto de razón *autotética*.

---

400 Ibid. III. P. 208.

402 De la Naturaleza mística del Estado. Apéndice en Dios y el Estado. Júcar. Madrid. 1976. Pp. 190–192.



El que los ciudadanos sacrifiquen su libertad, dejando así de ser seres vivos y autónomos, dirá Bakunin, para fundar el Estado, tiene su explicación lógica en la exigencia de dicha razón trascendente, exigencia de obediencia ciega y absoluta, para cumplir con sus intereses universales (universalidad no inclusiva, sino exclusiva, está claro) y públicos. La esclavitud, que encuentra su forma moderna en la ciudadanía, es la exigencia del nuevo soberano.

Un nuevo Soberano que no es menos abstracto que el Dios de las religiones, de quien se siente legítimo sucesor y que tiene unas motivaciones mucho más concretas<sup>403</sup>.

### ***Soberanía y negación del derecho común***

La Soberanía del Estado expresa su lógica y su debilidad en el campo de las relaciones internacionales. Bakunin es, una vez más, lúcido en sus análisis del proceso hegemónico del Estado, que tiene su verdadero origen y límite en la relación de fuerzas que están en la base de todo poder político<sup>404</sup>.

La ausencia de un derecho común entre Estados, dice Bakunin, pone al desnudo el tipo de relaciones que les son propias y que son las que, a su vez, dichos Estados proyectan en el hombre «natural anterior al contrato». Si lo propio del poder es la

---

403 Archives. IV. P. 73.

404 Ibid. IV. P. 74.

corrupción, el Estado comienza corrompiendo con su ideología al hombre natural que, según Bakunin, poco tiene que ver con ese hombre malo e incapaz de que habla el Estado y acaba corrompiendo al ciudadano que, como hemos visto, es producido a su imagen y semejanza: «estado». El Estado crea un ámbito de dominación absoluta que aniquila moralmente al individuo. El patriotismo, la exigencia básica de la moral trascendente del Estado, es incompatible con toda posible convivencia pluralista y humana.

### ***El Estado oligárquico y clasista***

El carácter oligárquico del poder político es quizás una de las características más relevantes de su doctrina. Si es verdad que su rechazo de la ontología y práctica totalitarias está en la base de su actitud anarquista, es la amarga experiencia de la explotación de las masas por las minorías privilegiadas, por las élites, lo que le lleva a rechazar todo tipo de sociedad en la que una minoría gobierna a la mayoría. Está profundamente convencido de que allí donde, de una u otra forma, se siga manteniendo a las masas en una situación de dependencia, control, tutoría, se está atentando contra lo único que hace digno al hombre: la libertad. Y resalta el carácter clasista del Estado, ya que el Estado no es otra cosa que la dominación y explotación reguladas y sistematizadas, como hemos visto.

Son abundantes sus análisis del proceso de acumulación capitalista y del papel del Estado en el mismo, que no es, ni mucho menos, el de simple instrumento del capital, sino más

bien el de un compañero de camino, pero con más y mejor futuro todavía.

«La producción capitalista contemporánea y la especulación de los Bancos exige, para su desenvolvimiento futuro y más completo, una centralización estatal enorme que será la única capaz de someter a los millones de trabajadores a su explotación...»<sup>405</sup>

Bakunin distingue claramente la organización económica y social de la política. Así, refiriéndose a la centralización política suiza en 1848, dice:

«Se dirá que la centralización económica no puede obtenerse más que por la centralización política, que la una implica a la otra, que ambas en idéntico grado son necesarias y bienhechoras. ¡En absoluto! La centralización económica, condición esencial de la civilización, crea la libertad; pero la centralización política la mata al destruir la propia vida y la acción espontánea de las poblaciones en provecho de los gobernantes y de las clases gobernantes. La concentración de los poderes políticos sólo puede producir esclavitud, porque libertad y poder se excluyen de manera absoluta»<sup>406</sup>.

Bakunin fue además enormemente lúcido al detectar que, junto a los aspectos políticos y económicos, había un proceso burocrático y técnico que también generaba elitismo y que reflejaba una relación de dominación y que no se podía

---

405 Ibid. III. P. 211. 186

406 Ibid. IV. P. 61.

identificar, sin más, con la desigualdad y dependencia propias de las relaciones de explotación económica»<sup>407</sup>.

La crítica del elitismo burocrático, del socialismo autoritario, de todo lo que, de una forma u otra, mantenga la razón de Estado, era, pues, objetivo de la denuncia de Bakunin que, como decimos, fue clarividente al subrayar la singular importancia del principio de jerarquía frente a la propiedad. La condena del socialismo marxista, del socialismo «culto y científico» es uno de los temas que, con razón, han hecho de Bakunin una figura de máxima actualidad.

Creo que es absolutamente ilegítimo condenar de entrada a Bakunin, como lo hace, por ejemplo, H. Levy<sup>408</sup>, como un precursor del socialismo autoritario y de los delirios de la banda Baader–Meinhof, pasando por la leninista «avant la lettre» o el nazi del complot judío, aunque haya habido en su vida y obra afirmaciones de talante dictatorial y elitista. A continuación, veremos las aporías del teórico de la anarquía que, a la hora de la verdad, se ve obligado a plegar su coherencia lógica a las exigencias de una vida y una lucha, en las que el irracional de la violencia tiene un protagonismo mucho mayor que el que la razón moral anarquista quisiera.

---

407 La crítica de la burocracia es omnipresente en la obra de Bakunin. Ver G. RIBEILL Marx/Bakunin. Madrágora. Barcelona. 1978. P. 268.

408 H. LEVY. Le testament de Dieu. Grasset. Paris. 1979. P. 18.

## 4.2. La revolución y la práctica del «no-poder»

Si hay una «caja negra» que contenga todos los secretos de ese largo viaje que va desde el gorila al hombre nuevo del socialismo, ésta es *la revolución*. La revolución, concepto que Bakunin utiliza casi siempre en singular, es el punto nodal desde el que el Imaginario valora, mide y data el carácter humanizador o deshumanizador del proceso histórico.

Ya hemos apuntado, en algún otro momento, la incoherencia que suponía postular un cambio radical de las relaciones de poder existentes e instaurar una nueva antropología de las relaciones humanas. Para Bakunin, es preciso suprimir el principio de poder en su expresión política, es decir, tanto la relación que responde al modelo doméstico de dominación, como la que introduce principios y prácticas ajenas, y por ello negadores, al principio de la inmanencia. Pero la supresión de las determinaciones o mediaciones que posibiliten la realidad de la condición humana, es decir, la supresión de la sociedad existente, nos planteaba el problema del quién y del cómo de este cambio radical. ¿Quién exorciza, y en nombre de quién, al demonio que alimenta las relaciones humanas, haciendo de ellas relaciones de dominación? ¿Cómo se llega a la hipotética situación moral, es decir, a la armonía en que se da la perfecta ecuación entre individuo y sociedad, y entre ambos y la naturaleza, etc...? <sup>409</sup>

El sujeto de este «fiat» es, sin lugar a dudas, la Revolución Social. *La* revolución, *el* hecho revolucionario, *la* acción revolucionaria, *el* instinto revolucionario, *el* ideal revolucionario,

---

409 Ver cap. Ética, pp. 126 ss.

etc., sinónimos todos ellos del mismo acto creador, aparecen en la obra de Bakunin como esa instancia, a la vez trascendente e inmanente, que hace posible lo imposible, ya que tiene la virtualidad de resucitar a los muertos.

«¡La revolución! Esta palabra y esta cosa son capaces de resucitar a los muertos y de centuplicar las fuerzas de los vivos...»<sup>410</sup>

Al afirmar que la revolución es para Bakunin una instancia trascendente, no me refiero, claro está, a una trascendencia metafísica o religiosa, sino a esa trascendencia práctica que funciona como horizonte de la práctica social y como motor de transformación de la sociedad<sup>411</sup>. Más adelante veremos el carácter aporético de dicha revolución.

En ningún momento se cuestiona, pues, el principio rector de toda la obra de Bakunin, el principio de inmanencia, entendido siempre antropológica y axiológicamente.

«La Revolución social puede resumirse en pocas palabras: Ella quiere y nosotros queremos que todo hombre que nace sobre esta tierra pueda llegar a ser un hombre en el sentido más completo de la palabra; que no sólo tenga el derecho, sino todos los medios necesarios para desarrollar todas las facultades y ser libre, feliz, en igualdad y por la fraternidad»<sup>412</sup>.

---

410 Archives. VI. P. 182.

411 Esprit Sept. 1976. N ° 6. Pp. 178 ss.

412 Archives. VI. P. 232.

Este «ella quiere» que Bakunin identifica siempre con la necesaria voluntad histórica de liberación y realización moral, nos remite al «queremos nosotros» del ejercicio práctico de una libertad racional, histórica y emancipadora. El materialismo y la ética ya nos anunciaban la llegada de la revolución. Este es el fruto maduro del imperativo categórico que exigía al hombre ser un fin en sí mismo, recuperar lo que se le había usurpado y, para ello, eliminar todos los obstáculos y alienaciones, especialmente Dios y el Estado.

El mencionado carácter radicalmente antropológico y axiológico de la revolución es manifiesto en no pocos textos. Desde aquellos que afirman que la revolución es la verdadera patria de la identidad de los hombres nuevos<sup>413</sup>, a los que la sitúan dentro del pueblo, como una necesidad resultante de la historia misma de dicho pueblo<sup>414</sup>, hay un hilo conductor que recorre toda la obra de Bakunin.

Este se siente el vocero de una revolución que presenta una gran semejanza con «un reino de Dios» secularizado, que viene de forma ineluctable para salvar al hombre; es como esa semilla caída en tierra que, al principio, es invisible y subterránea, pero que luego brota sobre la tierra y se hace un árbol enorme; es como el pequeño riachuelo que acaba inundando todo. La revolución es, como lo señala el lenguaje «religioso» de Bakunin, la nueva Pascua, la de la emancipación final del hombre. El párrafo que clausura el texto de sus conferencias a los obreros de Saint-Imier dice así:

---

413 Ibid.V. P. 184.

414 Ibid. p. 364.

«Seamos, pues, buenos hermanos, compañeros, y organicémonos. No creáis que estamos al final de la Revolución, estamos en su comienzo. La Revolución estará ya a la orden del día para muchas decenas de años. Pronto o tarde, vendrá a vuestro encuentro; preparémonos, pues, purifiquémonos, hagámonos más reales, menos discurseros, menos gritadores, menos charlatanes, menos bebedores, menos juerguistas. Ciñámonos nuestros riñones y preparémonos dignamente para esta lucha que debe salvar a todos los pueblos y emancipar finalmente a la humanidad». <sup>415</sup>

La revolución significa para Bakunin una ruptura fundamental en la trama del tiempo y en la historia de la humanidad. Es una ruptura originaria, ya que instauro otro orden nuevo. Instituye un «antes» y un «después» con relación a los cuales se lee y organiza la historia humana.

Y, como ya hemos dicho, la ruptura histórica tiene una dimensión, la más auténtica, que es de carácter moral: antes y después de la revolución se suponen dos formas de relación humana, que son contradictorias. La anterior a la revolución que es inmoral, porque se basa en la esclavitud del hombre, y la posterior, que es moral y buena, ya que destierra toda dominación y servidumbre.

Todos aquellos que pertenecen a la patria de la revolución estarán configurados con los atributos propios del sujeto moral y los que pertenecen a la reacción están, por lo mismo, descalificados moralmente. Así, a pesar de ciertas afirmaciones



de sabor ahistórico, que podrían sugerir una «antropología de las constantes», hay en Bakunin una clara visión de la historia, como un proceso lineal, con etapas de claro progreso histórico, según se sitúen respecto al «kayrós» revolucionario.

En este sentido, la Revolución francesa es una etapa importante, aunque todavía imperfecta, y que exige otra posterior capaz de cumplir todas sus promesas. A la etapa de la promesa sucede, pues, la etapa del cumplimiento, la etapa del Reino: la Revolución Social. Pero el «kayrós» revolucionario negará, a su vez, la verdadera historicidad, ya que en ésta no cabe ruptura radical entre el antes y el después.

La Revolución marcará el tiempo en el que ya no se trata de reemplazar una dominación por otra, pues «en la revolución social no puede haber lugar más que para el *pensamiento* y para la *acción colectiva*»<sup>416</sup>.

«La dominación será totalmente eliminada e incluso inconcebible en la Revolución social, ya que, teniendo por fin único la emancipación real de las masas, abolirá la noción misma de autoridad»<sup>417</sup>.

El criterio para discernir lo que es verdadera revolución pasa por la prueba de la experiencia histórica. Sólo la trascendencia práctica, que se hace inmanencia transformadora, es verdadera revolución. Es preciso conjugar ambas dimensiones, la trascendente del horizonte de la práctica social, es decir, el ideal revolucionario, y su puesta en acción en la historia concreta y

---

416 Ibid.V. P. 188.

417 Ibid. V. P. 367.

viva de los pueblos, la dimensión inmanente, la de la transformación real de la sociedad<sup>418</sup>.

Bakunin está lejos, en contra de lo que a menudo se ha podido pensar, de un revolucionarismo espontaneísta e inmediatista y pragmatista; de una revolución ajena por utópica a las condiciones de lo real.

El carácter de «necesidad histórica», que acompaña a su concepción de la revolución, le alejaba del fácil ensueño de la ilusión revolucionaria. Le escribía al joven Ralli:

«No olvides nunca que en toda revolución hay tres cuartos de fantasía y sólo un cuarto de realidad o, en otras palabras, porque te veo fruncir el ceño, al leer estas líneas, que la vida, amigo mío, es siempre más grande que la doctrina; nunca se hará entrar a la vida en la doctrina, aunque ésta sea tan universal como nuestra doctrina anarquista»<sup>419</sup>.

Bakunin sabía la conexión que hay entre el idealismo ingenuo del revolucionarismo y el dogmatismo doctrinario que, siguiendo el texto citado, critica ampliamente.

Más tarde veremos cómo la impaciencia de la virtud revolucionaria se atempera ante la exigencia de paciencia histórica, virtud clave en Bakunin para toda verdadera revolución.

Su condena de todo lo «artificial» alcanza también a la falsa

---

418 Ibid, VI. P. 51

419 Ibid. V. P. 375.

premura que se empeña en llevar adelante una acción revolucionaria en condiciones que la hacen prácticamente inviable por prematura.

La revolución auténtica tiene, pues, una dimensión práctica que, de hecho, es política, en el sentido original de la palabra.

La revolución «se hace», es decir, se vive, y sólo en la medida en que transforma las condiciones reales de existencia, en que se plantea y resuelve la cuestión del pan y de la libertad<sup>420</sup>, en que se ponen las condiciones de una vida digna del hombre, se puede pensar en organizar una nueva realidad.

#### **4.2.1. La violencia revolucionaria**

En pocos temas ha sido tan calumniada o, al menos, tan malentendida la figura de Bakunin como en el que se refiere al papel de la violencia en el proceso transformador de la realidad existente. Son muchos los testimonios que quisieran situar a Bakunin, junto a su ocasional discípulo Nechaev, en la antología del terror más cruel y sanguinario. Y ya desde la época de la revolución de 1848 se creó una leyenda que, atizada a menudo por la enemistad rencorosa de sus «compañeros de viaje», cuajó en este cliché del Bakunin violento y destructor. Yo me limitaré aquí a recoger uno de los testimonios más recientes que, en el marco de lo que se autodenomina una *Historia de las Ideas*

*Políticas* y oponiendo la revolución anarquista y pacífica de Proudhon a la de Bakunin, dice así:

«Mientras que Bakunin que se cubrió de sangre en Alemania durante la revolución de 1849... (con tantos fracasos, por otra parte, lo que quizás explica, como en Maquiavelo, la rabia homicida y el genocidio que le poseen), definirá la anarquía y dará como programa inmediato a las jóvenes generaciones la destrucción de toda la sociedad con atentados contra personas conocidas o desconocidas, presuntos culpables o perfectamente inocentes...»<sup>421</sup>

Este texto, que, poco más adelante, adjudica a Bakunin la paternidad del *Catecismo Revolucionario* de Nechaev, es un buen botón de muestra de la pertinaz y cómoda actitud mimética que repite un cliché basado en la falta de comprensión de Bakunin. Pues, si Bakunin está lejos de ser un pacifista, no lo está menos de ser un defensor a ultranza de la violencia y está absolutamente lejos de ser un terrorista. En 1867 decía en Ginebra ante un gran número de ilustres personajes, reunidos en el Congreso por la Paz y la Libertad:

«Aquí todos somos amigos de la paz y, para discutir sobre la paz, se ha venido al Congreso.

Pero, ¿cuántos de entre nosotros son tan ingenuos como para creer que podemos conjurar la terrible guerra mundial, que parece más inminente que nunca? No, entre nosotros

---

421 J. ROUVIER. *Les Grandes Idées Politiques des Rousseau a nos jours*. Pion. Paris. 1978. P. 185. La investigación de M. CONFINO (*Violence dans la violence*. Paris. 1973) descarta la paternidad de Bakunin de este *Catecismo Revolucionario* de 1869, obra de Nechaev. Ver G. RIBEILL *Op. cit.*, p. 79.

nadie lo piensa. Nos hemos reunido, no para emprender algo que desbordaría nuestras posibilidades, sino para buscar juntos las condiciones en las que la paz internacional será posible»<sup>422</sup>.

Bakunin es, como ya hemos visto, un hombre que busca el afirmar la justicia y la libertad para todos, porque sabe que sin justicia y libertad no hay paz auténtica. Por eso será un crítico cada vez más radicalizado de las «tendencias ultrapacifistas de las sociedades parisiense e inglesa», ya que no cuestionaban la organización vigente de los Estados de Europa<sup>423</sup>. Pero, por otro lado, Bakunin está convencido de que, en la condición humana, la lucha sigue siendo todavía necesaria, mientras no se supere esa etapa demasiado animal de la dominación y de la servidumbre. La violencia y la lucha son un mal todavía necesario e inevitable.

Así, frente a los que pretenden liberar al pueblo ruso de su régimen patriarcalista a través de la vía pacífica del cooperativismo colectivista, a lo Cabet, y de la educación moral, Bakunin proclama la necesidad ineludible de la lucha y de la rebelión. Sólo ésta salvará al pueblo<sup>424</sup>.

Frente al argumento de Mazzini de que la razón de la humanidad cambiará las cosas, Bakunin dice:

«Declaro, en nombre propio, esta profunda convicción tan contraria a las opiniones político-religiosas de Mazzini: que

---

422 Archives. V. P. 36

423 FSA. P. 54.

424 Archives. III. Pp. 375 ss.

nunca ningún cuerpo colectivo, casta o clase privilegiada ha renunciado espontánea, libremente, a consecuencia de una nueva propaganda, religión o convicción, a sus privilegios, a menos que hayan sido forzados por el poder material de las masas oprimidas; y que, por consiguiente, para destruir la injusticia es necesario que la justicia se haga fuerza y use la fuerza hasta que el enemigo, el opresor, haya caído por tierra»<sup>425</sup>.

Una vez más, el materialista histórico nos recuerda que el problema de una nueva sociedad no se resuelve en el mundo de las ideas, sino en la transformación de la realidad. Hay un bello texto que me recuerda al Marx del *18 Brumario*, obra que Bakunin seguramente leyó, y que dice así:

«Pero, si la fuerza no consigue la justicia para el proletariado, ¿quién lo logrará?... Pero la sola conciencia de la justicia no basta: es necesario que el proletariado una a ella la organización de su fuerza ya que, mal que pese a Mazzini, ha pasado el tiempo en que las murallas de Jericó se derrumbaban con el mero toque de la trompeta»<sup>426</sup>.

Pero Bakunin está lejos de ser un hombre sediento de sangre y de venganza. En capítulos anteriores veíamos el carácter anamnético de su razón histórica y el talante aristocráticamente moral de su respeto por todo hombre. Cuando Bakunin llama a la revolución, cosa que a veces hace con un lenguaje pasional y apocalíptico, no lo hace movido por una venganza propia de la moral divina, sino por la triste y necesaria exigencia de una

---

425 Ibid. I. Pp. 202–203.

426 Ibid, I, 2. P. 288.

verdadera moral humana. De ahí que subraye la trascendencia de la acción revolucionaria, así como sus enormes costos humanos, no sin un cierto aire de pesar<sup>427</sup>.

Es la convicción de que la revolución violenta es una necesidad histórica la que explica, según Bakunin, la legitimidad de la misma.

Es su convicción de la maldad moral de su enemigo burgués, que, como veíamos está dispuesto a sostener una lucha a muerte por defender sus bienes injustamente poseídos, y de la injusticia de su derecho desigual, de hecho, lo que le obligaba a concluir que sólo una violencia destructora del poder burgués posibilitaría una nueva relación humana, digna de tal nombre.

«La fuerza, la necesidad, la justicia violentamente impuestas, he aquí el único argumento capaz de tocar el corazón del burgués»<sup>428</sup>.

Es absolutamente necesario desarmar al enemigo y, para ello, hay que llegar a una «guerra con tea y cuchillo»<sup>429</sup>. No hay revolución sin destrucción. Pero la destrucción de que habla Bakunin está lejos de ser ciega, indiscriminada e irredentista. En algún otro momento hemos intentado explicar el sentido de su conocida sentencia: «el placer de la destrucción es, al mismo tiempo, un placer creador».

A la luz de los textos que ahora vamos a citar será donde aquél

---

427 Ibid. IV. P. 55.

428 Ibid. I, 2. P. 92.

429 Ibid. VII. P. 308.

cobre su verdadero relieve. Así, por ejemplo, refiriéndose a la lucha popular contra Napoleón en España, dice:

«Un levantamiento popular, violento, caótico y sin piedad, por naturaleza, supone siempre grandes sacrificios para el pueblo y pérdidas en bienes materiales.

Las masas populares están siempre dispuestas a estos sacrificios... no están pervertidas por el principio de propiedad. Cuando la defensa o la victoria lo exige, no reculan ante la destrucción de sus burgos, ciudades y bienes, ya que, en su mayor parte, son de otros y no es raro que manifiesten una verdadera rabia destructora. Esta pasión negativa está lejos de ser suficiente para llevar la causa revolucionaria al nivel requerido, pero, sin ella, esta causa es inconcebible, es decir, imposible, porque no hay revolución sin destrucción profunda y apasionada, destrucción salvadora y fecunda, ya que precisamente ella, y sólo por ella, se dan a luz los nuevos mundos»<sup>430</sup>.

La destrucción que acompaña a la acción revolucionaria tiene como objetivo los medios materiales que sustentan una vida humana inmoral, porque, más que medios de la libertad, son mediatizaciones liberticidas, ya que aquellos que los poseen los absolutizan y sacrifican ante ellos todo lo que pueda significar su menoscabo. En ningún caso se busca eliminar directamente vidas humanas<sup>431</sup>.

Su rechazo de la guillotina se debe a la convicción de que es

---

430 Ibid. III. P. 223

431 Ibid.V. P. 115.



un método anacrónico, reaccionario e inhumano, propio de la etapa jacobina y que se debe suprimir<sup>432</sup>.

Aunque el texto que citamos a continuación tenga algo de demagógico, no cabe duda de que expresa adecuadamente la actitud que Bakunin mantenía ante el problema de la violencia revolucionaria. Dice así:

«La revolución, por lo demás, no es ni vindicativa, ni sanguinaria. No exige ni la muerte ni la deportación en masa, ni siquiera individual, de esa turba bonapartista... No exige más que la prisión de todos los bonapartistas, *por simple medida de seguridad general hasta el fin de la guerra y hasta que esos pícaros y esas pícaras hayan desembuchado las nueve décimas partes, por lo menos, de todas esas riquezas que han robado en Francia*. Después de lo cual, les permitirá marcharse con toda libertad a donde quieran, dejando aún algunos millares de renta a cada uno, a fin de que puedan alimentar su vejez y su vergüenza. Ya lo veis, no será de ningún modo una medida cruel, pero muy eficaz»<sup>433</sup>.

No cabe duda de que la inspiración de la revolución socialista tiene un claro talante positivo, creador, ético y, si vale la expresión, ontogenésico.

Es verdad que hasta ahora la tarea de la revolución ha sido negativa, destructora. Bakunin es consciente de que sólo destruyendo la vigencia del principio de autoridad se crean las condiciones necesarias de la nueva organización. Pero esta tarea

---

432 Ibid. VI. P. 162.

433 Ibid. IV. P. 345.

negativa se inspira en un *principio positivo*, el ideal revolucionario, que más adelante intentaremos explicitar.

Por ahora nos basta con afirmar que Bakunin contempla la violencia como un momento imprescindible del lento y laborioso quehacer histórico. La violencia revolucionaria ha de ser entendida como violencia promesa, es decir, como la violencia necesaria que sitúa, en su expresión menos inadecuada, el ejercicio de la libertad en un contexto histórico concreto. La violencia revolucionaria no anticipa el futuro que promete y ésta será la aporía de Bakunin y de todos los que como él practiquen el «realismo político»; pero sí que dispone para acercarse al umbral de ese futuro en el que la violencia será superflua y, por tanto, ilegítima.

«Comenzad por abatir y echar por tierra a todos los que os oprimen. Después, una vez seguros de la victoria y de haber destruido lo que hacía fuertes a vuestros enemigos, ceded a un movimiento de humanidad y levantad a esos pobres diablos abatidos y, en adelante, inofensivos y desarmados, reconocedles como vuestros hermanos e invitadles a vivir y a trabajar con vosotros y como vosotros, sobre el inquebrantable suelo de la igualdad»<sup>434</sup>.

Una vez más nos topamos con el grave problema de los medios y de los fines que nos plantea si no hay en Bakunin una petición de principio. ¿En nombre de qué y por arte de quién se puede trascender el nivel de la condición humana violenta y dominadora e instaurar, ya que no restaurar, una nueva condición humana pacífica y cooperadora? Y no me refiero aquí

ahora, al tema ya mencionado de la identidad, en Bakunin, de la moral de convicción y de responsabilidad que no queda cuestionado por lo dicho. El sujeto de Bakunin sigue rechazando la violencia innecesaria, aunque asuma la violencia necesaria como condición previa a la moral humana, individual y pública, a la vez.

Pero, ¿en nombre de qué realidad no violenta se puede y se debe violentar a la realidad violenta y cuáles son los límites de esta violencia catártica y purificadora? ¿Hasta qué punto el intentar encarnar, traducir, encerrar el «imaginario humano» en una realidad histórica no nos condena a una lectura totalitarista de la misma condición humana? ¿Por qué podemos afirmar con Bakunin que la condición humana leída moralmente exige la supresión, incluso violenta, de toda relación de dominación y dependencia? Una vez más es el tema del «ideal humano», del «esencialismo», del fundamento de la ética, el que sale a la luz. Y una vez más nos vemos obligados a afirmar que la perspectiva axiológica que subyace en la inspiración revolucionaria de Bakunin no implica idea alguna de naturaleza humana, de esencia humana y, por tanto, ninguna idea de alienación, en el sentido feuerbachiano del término. El valor, como la vida o la humanidad, pueden llamarse universales y transhistóricos, pero esta transhistoricidad no es la una esencia metafísica. En Bakunin, cuando se habla de una «esencia humana» que se niega o se afirma, por ejemplo, no se trata de una esencia que hay que reencontrar, sino de una capacidad de afirmación que hay que conquistar; es un proceso afirmativo que es, como ya vimos, el de realidades sociohistóricas muy diferentes, sin elementos eternos o permanentes. La afirmación hunde, pues, sus raíces en lo negativo, en la dominación que en cada

momento y espacio se presenta como su anverso, pero no hay tras dicha afirmación una positividad fundante.

En la sociedad revolucionaria, ¿el hombre tendría una naturaleza y una esencia fijas, en el sentido metafísico del término? Parece que no, ya que el ser humano está definido en Bakunin como rebelión, conquista, aventura, y siempre, desde una perspectiva axiológica que hace que la adecuación entre afirmación y negación, es decir, entre la afirmación humana frente a la realidad infinitamente rica en determinaciones y posibilidades, sea siempre más un horizonte que una meta, más un «télos» que un «peras».

#### **4.2.2. *El sujeto revolucionario***

La cuestión de quién es el sujeto capaz de hacer la revolución viene determinada en Bakunin por toda su reflexión previa sobre los temas de la ética y del poder. Sólo aquellos que no estén sociológicamente y existencialmente corrompidos por el principio de poder y sus expresiones institucionales son verdadero potencial revolucionario.

Por supuesto que no lo son las clases privilegiadas que, como observa Bakunin con gran lucidez, no son capaces de cambiar una situación, de la que paradójicamente se sienten culpables y que reconocen injusta. Y, lógicamente, tampoco los hijos de

dichas clases, ya que la posición social es, como ya hemos visto, determinante en el comportamiento de los individuos.

El verdadero sujeto de la revolución es el pueblo. Tras el fracaso de la revolución burguesa, todos aquellos que no han renunciado a los ideales revolucionarios, porque no están muertos para la vida y la libertad, porque no son esclavos de sus intereses materiales, porque son los que están llamados a ser «hijos de sus propias obras», éstos, los hombres del trabajo, son, para Bakunin, el sujeto revolucionario. Bakunin habla indistintamente de *pueblo* y de *proletariado* para referirse al sujeto de ese cambio radical, histórica y axiológicamente leído, que llamamos revolución, y al que se dirige para que esté atento y se organice.

«Yo no voy a hablar más que del proletariado, tanto del campo como de la ciudad, en Italia como en los otros países. En el proletariado, el único conservado intacto en medio de la corrupción y del embrutecimiento general, gracias a la inteligencia y a la moralidad reales, que son inherentes al trabajo; en el proletariado que todavía no ha abusado, ni usado, de la vida y el único, por tanto, que conserva la energía de la vida y la fe en la vida; en el proletariado que representa la juventud real en el desarrollo histórico de las clases y que no perderá nunca esa juventud, porque, queriendo sólo emanciparse y no dominar, no será nunca una clase; en el proletariado únicamente se concentran hoy todos los instintos, todos los gérmenes, todo el poder de un próximo porvenir»<sup>435</sup>.

---

435 Lbid, I. Pp. 231 y 257; I, 2. P. 92.

El proletariado es, por definición, un sujeto moral, ya que, a pesar de todas las intoxicaciones ideológicas y del contexto de corrupción social, es «hijo de sus obras», no vive a costa de otros y, por ello, tiene necesariamente la moralidad y la lógica del trabajo.

«Felizmente, el proletariado urbano, sin excepción del que jura por los nombres de Mazzini y Garibaldi, nunca ha podido mazzinizarse ni garibaldizarse de forma completa y seria y esto por la sencilla razón de que es el proletariado, es decir, la masa oprimida, expoliada, maltratada, miserable, hambrienta, que, obligada por el hambre a trabajar, tiene necesariamente la moralidad y la lógica del trabajo»<sup>436</sup>.

«En adelante la fuerza, la vida, la inteligencia, la humanidad, todo el futuro está en el proletariado. Dadle todo vuestro pensamiento y él os dará su vida, su fuerza, y unidos haréis la revolución que salvará a Italia y al mundo»<sup>437</sup>.

*El pueblo* es, como hemos dicho, el otro nombre del sujeto revolucionario. Bakunin ve en él la matriz de toda realización auténticamente humana, ya que es el hogar de todos los hombres vivos y concretos, que la metafísica y el poder explotan y menosprecian<sup>438</sup>.

El pueblo es la fuente de la moral y de la ciencia verdadera, de tal forma que, aunque sin el apoyo de la burguesía su desarrollo

---

436 Ibid. I, 2. P. 289.

437 Ibid. p. 291.

438 Ibid. I. P. 257.

parezca menos rápido y espectacular, es más auténtico y, por tanto, verdadero<sup>439</sup>. Este pueblo, que los idealistas han condenado a ser «cariátide» del edificio burgués, «camello popular» de la libertad política burguesa, es el sujeto capaz de desencadenar la tormenta revolucionaria, el general capaz de ganar la batalla definitiva contra el enemigo<sup>440</sup>.

Bakunin subraya hasta la saciedad el talante moral del sujeto revolucionario, en coherencia con lo que la revolución significa de ruptura con el pasado y el nacimiento de una nueva era. Sólo un corazón bueno y universal podrá resucitar a un mundo raquítico y sin corazón, como es el mundo que Bakunin conoce.

«El corazón del proletariado se porta bien, está lleno de buena voluntad y de sentimientos humanos; ama naturalmente la libertad, la igualdad, la justicia; es fuerte por la confianza y la fe en su derecho, que representa naturalmente, por ser el último, el derecho de todo el mundo. El corazón del pueblo contiene en sí el futuro»<sup>441</sup>.

El sujeto revolucionario, por su situación de explotación y servidumbre, está fuera de la historia y de la sociedad vigentes, es la figura del «no-hombre» que reclama no un título de «ciudadanía» en el marco de la sociedad burguesa, de la que, como veíamos, queda excluido, sino el título de sujeto humano, libre e igual. El sujeto revolucionario busca afirmar la condición humana, negando aquello que la niega, negando su condición de proletariado, su existencia alienada. Su condición de extraño

---

439 Ibid. I, 2. P. 238.

440 Ibid. p. 253.

441 Ibid. p. 90.

a la sociedad y a la civilización vigentes le convierten en irreductible, en revolucionario absoluto. Y cuanto más extraño, más irreductible, ya que está menos contaminado por la corrupción del poder. Stenke Razine y los Pugatchevs serán, para Bakunin, los verdaderos revolucionarios rusos.

De aquí que Bakunin esté llamando continuamente la atención ante el peligro de una política de digestión que el Leviatán del poder ejercita maquiavélicamente con el pueblo y el proletariado. De la radicalidad del extrañamiento respecto a la sociedad establecida depende la pureza de la calidad del sujeto revolucionario. Bakunin llega a oponer, desde esta perspectiva, pueblo y sociedad, y analiza las dificultades que el joven revolucionario tiene para salir de la sociedad y repudiarla completamente, para poder enlazar después con el pueblo<sup>442</sup>.

Bakunin distinguirá diversos niveles de potencial revolucionario, según sea mayor o menor el grado de extrañamiento o de integración. Desde esta clave, se debe entender, en mi opinión, la predilección de Bakunin por el *Lumpenproletariat*, «la flor del proletariado», como él la llama, o por la «canalla popular», trascendiendo la polémica de si Bakunin era o no pequeño-burgués, que carece de sentido.

---

442 Ibid. III. P. 90.



### 4.2.3. Lucha de clases y conciencia revolucionaria

Bakunin se resiste a hablar de clases sociales, aunque es evidente que toda su obra es un acto de fe en su existencia, en su irreductible antagonismo y en su final disolución. El aniquilamiento de uno de los términos de este antagonismo es la condición necesaria para la transformación de la sociedad<sup>443</sup>.

Son numerosísimos los textos en los que el tema de las clases sociales se recoge como base indiscutible de toda opción verdaderamente socialista y como condición indispensable para adherirse a la Internacional. En este sentido, su paralelismo con Marx es evidente. El proletariado es, como acabamos de ver, el factor determinante de la transformación social; él es la clase portadora del potencial revolucionario y de la esperanza libertadora.

No obstante, lo dicho, Bakunin se resiste a hablar de clase, cuando se refiere al pueblo, al proletariado, al mundo del trabajo. Así, en la concepción marxista de la clase social, verá una noción abstracta y autoritaria. Refiriéndose al programa marxista en la AIT, dice Bakunin:

«Hay en este programa otra expresión que nos es profundamente antipática a nosotros, anarquistas, que queremos sinceramente la completa emancipación popular. Es el proletariado, el mundo de los trabajadores, presentado como *clase*, no como *masa*; ¿sabéis qué significa esto? Ni más, ni menos que una nueva aristocracia, la de los obreros de las fábricas y de las ciudades... *Clase, Poder, Estado* son

---

443 FSA. Pp. 64–65. Archives. I, 2. P. 146.

tres términos inseparables, cada uno de los cuales supone necesariamente a los otros dos, y todos juntos se resumen definitivamente en estas palabras: *la sujeción política y la explotación económica de las masas*»<sup>444</sup>.

La noción de clase corre el peligro de absolutizarse y de hacerse excluyente en vez de mantener la vocación universal a la que está llamado el proletariado.

El concepto de clase en sí mismo no es malo, pero en la medida en que sirva para originar desigualdad y dependencia, bien porque excluya en su uso totalitario a otras capas desfavorecidas y esencialmente proletarias, o bien porque favorece la tendencia a la conquista del poder político, reniega de su vocación de sujeto revolucionario. El mismo peligro que Bakunin denuncia en la *clase*, lo va a detectar y denunciar en otros conceptos como nación, patria, raza, occidente, que sirven para atraer a los que carecen de una cualidad propia y para absolutizar en ellos intereses o ideales que, por definición, no pueden ser universales, ni por la misma razón, asumidos acríticamente como propios por el sujeto revolucionario.

Si la revolución es, sobre todo, axiológica e incide fundamentalmente en el nivel de la relación humana, eliminando todo lo que supone dominación y servidumbre, sólo serán verdadero sujeto revolucionario los que afirman la dignidad y el respeto humano universales y eliminan con su acción revolucionaria las desigualdades y opresiones existentes.

Bakunin no debilita, sino que refuerza, y amplía la base del

concepto de clase proletaria. Ya hemos aludido a su llamativa glorificación del Lumpeproletariat, que tan injustamente despreciaban Marx y Engels.

«Por *flor del proletariado* entiendo, sobre todo, esa gran masa, los millones de no-civilizados, de desheredados, de miserables y analfabetos que el señor Engels y el señor Marx pretenden someter al régimen paternal de un *gobierno muy fuerte...* Entiendo esa *gran canalla popular* que, virgen de toda civilización burguesa, lleva en su seno, en sus pasiones, en sus instintos, en sus aspiraciones, en todas las necesidades y miserias de su posición colectiva, todos los gérmenes del socialismo del futuro y que ella sólo es hoy lo bastante poderosa para inaugurar y hacer triunfar la Revolución social»<sup>445</sup>.

Subrayo que es su estatuto moral, su condición de «virgen de toda civilización burguesa», lo que le convierte en el potencial de sujeto revolucionario. Más adelante veremos cómo entiende Bakunin la colaboración o alianza de clases y el papel del campesinado. Por ahora, bástenos subrayar que lo que denota al sujeto revolucionario es ser el portador de la fuerza y el espíritu de la Revolución. Por eso, frente a Marx, para quien la clase proletaria tiene una misión histórica que de forma irreversible va a cumplir, ya que, conforme a su realidad, se verá históricamente obligada a disolver la alienación humana en su raíz y, al hacerlo, se disolverá como clase y transformará a la sociedad, Bakunin insiste en el papel que el poder y la autoridad pueden desempeñar en el seno del mismo proletariado, como

---

445 Ibid. II. P. 177; III. P. 206.

factor de corrupción y de desmoralización. El medio industrial no es sólo el lugar privilegiado de la explotación, sino además uno de los bastiones de la ética esclavista, caracterizado por un medio de gestión de carácter jurídico, basado en la obediencia a los dirigentes. La centralización, tanto a nivel laboral, como político, engendra una ideología integradora y burguesa<sup>446</sup>.

Bakunin distingue y matiza en el proletariado las capas aburguesadas, la «aristocracia obrera», de las verdaderamente proletarias y lo hace con un criterio que no es exclusivamente económico, sino de «actitud socialista». Desde esta óptica se explicaría la postura de Bakunin en la práctica, que aparentaba ser contradictoria. El contraste entre la confianza de Bakunin en el potencial revolucionario que se alberga en el interior de los que no tienen nada que perder (idea que sostenía Weitling y que quizás influyó en Bakunin) y la aceptación del ideal proudhoniano del campesino y artesano autodidacta, maestro constante de sí mismo, que coopera con su vecino para erigir la nueva sociedad, resulta característico y produjo una división en el movimiento anarquista. Pero, en la práctica, Bakunin reclutará sus discípulos en ambos bandos. Y así, pese a su confianza en el Lumpenproletariat, sus más fervientes adeptos fueron los relojeros suizos del Jura, a quienes se tenía por los más diestros y capacitados artesanos de Europa.

---

446 Ibid. I, 2. P. 146.

#### 4.2.4. Condiciones y alcance de la revolución

Bakunin es consciente del difícil contexto en el que se plantea la revolución. No se trata, pues, de hacer fuegos de artificio allá donde se está utilizando fuego real, sino de desatar la única fuerza capaz de cambiar las cosas, la fuerza del pueblo, la fuerza de los hechos revolucionarios<sup>447</sup>. Y, para que el pueblo y el proletariado asuman como propia la causa revolucionaria, no se requiere sólo que sea *consciente de su miseria*, ni incluso que se *desespere*, sino que es preciso además que tenga fe en el ideal revolucionario<sup>448</sup>.

Para Bakunin no se trata sólo de tomar conciencia de la situación objetiva de explotación y miseria, sino que debe darse además un ideal común, una práctica solidaria de dicho ideal, lo que supone una buena organización y educación integral.

Nadie puede hacer la revolución en nombre del pueblo, ni sustituirle en su misión de ser él mismo y de autoemanciparse. Es el pueblo el que tiene que ser protagonista y los líderes deben limitarse a servirle, a despertar en él el diablo que lleva dentro<sup>449</sup>.

La revolución no puede ser artificial, sino espontánea. No se trata, sin embargo, del espontaneísmo ciego, sino de la espontaneidad de lo vivo, de lo racional porque necesario, de lo natural. El carácter violento y destructor de la sublevación espontánea que Bakunin promueve y desea para Francia, como

---

447 Ibid. IV. P. 230.

448 Ibid. II. P. 226.

449 Ibid.V. P. 367; VI. Pp. 31 ss.

lo hacen «todos los espíritus serios»<sup>450</sup>, no significa que sea una sublevación sin norte ni rumbo. Es, por el contrario, la única salida digna y responsable.

Bakunin cree realmente en la capacidad revolucionaria de las masas y, aunque consciente de las particulares dificultades que la revolución popular plantea y de las que él mismo no va a escapar sin caer en contradicciones, como veremos, seguirá manteniendo la convicción de que es el pueblo, y sólo el pueblo, el que puede llevar adelante la auténtica revolución social.

Bakunin no fue nunca el defensor de las acciones individuales a lo Ravachol o Caserío y ello por coherencia con toda su antropología social.

Como una consecuencia lógica de las premisas ya establecidas, la revolución ha de tener un alcance global que no se puede reducir al nivel político, ni exclusivamente económico, pero que evidentemente tampoco los excluye. Si el hilo conductor de la verdadera revolución ha sido el talante antropológico y axiológico de la misma, la política y la economía, y la misma civilización, encuentran en aquélla y en éstos su verdadero horizonte hermenéutico.

«La revolución social no excluye de ninguna manera la revolución política. Al contrario, la implica necesariamente, pero imprimiéndole un carácter totalmente nuevo, el de la emancipación real del pueblo del yugo del Estado. Ya que todas las instituciones y todas las autoridades políticas no han sido instituidas, a fin de cuentas, más que para proteger

---

450 Ibid. V. P. 38; VII. P. 56.

y garantizar los privilegios económicos de las clases propietarias y explotadoras contra las rebeliones del proletariado, es claro que la revolución social deberá destruirlas, no antes, ni después, sino al mismo tiempo que alcance los fundamentos económicos de la servidumbre del pueblo. La revolución social y política serán, pues, inseparables, como deben serlo en efecto, ya que la primera sin la segunda sería una imposibilidad y la segunda sin la primera, una bribonada»<sup>451</sup>.

La revolución tiene, por definición, un carácter internacional que va indisolublemente ligado a la vocación del imperativo categórico que la alimenta<sup>452</sup>. Pero el verdadero problema está en cómo llevar a la práctica esta revolución; cómo «abolir completamente, en el principio y en los hechos, todo eso que se llama poder político»; cómo vencer al demonio congénito del poder. Bakunin, lo hemos visto ya, no es sólo un soñador y un nostálgico, sino que quiere ser él mismo un sujeto revolucionario, quiere llevar adelante la alternativa revolucionaria. En este empeño, promueve una ingente tarea organizativa de cuyas aporías y logros daremos razón a continuación, si bien antes analizaremos lo que, a mi juicio, funciona en la obra de Bakunin como paradigma revolucionario: la Comuna de París.

---

451 Ibid. V. Pp. 199–200; VII. P. 56 (ver I, 2. XU ss; I, XLIII).

452 Ibid. III. P. 240. Para la descripción de la organización de la solidaridad internacional ver G. RiBEiLL, op. cit., pp. 244 ss

#### 4.2.5. La Comuna de París o el Paradigma Revolucionario

Ya hemos afirmado cómo la revolución no es sólo negación destructora de lo existente, sino que además es la fuente fecunda de la nueva sociedad y del nuevo mundo.

Bakunin ve en la comuna revolucionaria el marco del nuevo orden económico y social, necesario para vencer a la reacción y hacer triunfar la revolución<sup>453</sup> y, también, el símbolo del nuevo orden. La Comuna de París, en concreto, será el paradigma revolucionario que Bakunin defendió, como ya hemos visto, contra los ataques de Mazzini, quien intentaba descalificarla por inmoral y atea. La Comuna, además de la manifestación ética por excelencia, será el criterio para discernir el socialismo verdaderamente revolucionario del que no lo es:

«Tal fue el programa de la Comuna de París, tal fue siempre el nuestro y es, precisamente, este programa el que, más que nada, nos opone flagrantemente no sólo a los gambetistas en Francia y a los mazzinianos en Italia, sino también a los demócratas socialistas en Alemania...»<sup>454</sup>

Los marxianos, dice Bakunin, debieron hacer de travestis y reconocer la Comuna, para no verse desbordados y abandonados por todos.

La Comuna es para Bakunin algo más que un acontecimiento

---

453 Archives V. P. 365.

454 Ibid. I. P. 254. 204



cronológico en la historia de occidente; es –valga la expresión– un «Kairós» que acontece en el lugar y en el tiempo oportunos y que tiene un carácter liberador y emancipador.

«El socialismo revolucionario acaba de intentar una primera manifestación eclosiva y práctica en la *Comuna de París*. Yo soy partidario de la Comuna de París, que no, por haber sido masacrada, sofocada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, ha dejado de hacerse más vivaz, más poderosa en la imaginación y en el corazón del proletariado de Europa; soy partidario de ella, sobre todo, porque ha sido una negación audaz, muy pronunciada, del Estado.

Es un hecho histórico inmenso que esa negación del Estado se haya manifestado precisamente en Francia, que hasta el presente ha sido el país de la centralización política por excelencia, y que precisamente sea París, la cabeza y la creadora histórica de la gran civilización francesa, la 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 salvación; París, que da un golpe mortal a las tradiciones políticas 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 desmentido a la reacción triunfante; París, 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 han conservado 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 al patriotismo y funda, sobre sus ruinas, la religión de la humanidad; París, que se proclama humanitaria y atea y reemplaza las ficciones divinas por las grandes realidades de la vida social y por la fe en la ciencia, las mentiras e iniquidades de la moral religiosa, política y jurídica por los principios de la libertad, la justicia, la igualdad y la fraternidad, esos fundamentos eternos de toda moral humana; París, heroica, racional y creyente, que confirma su fe enérgica en los destinos de la humanidad por su caída gloriosa, por su muerte y que la transmite mucho más enérgica y viva a las generaciones venideras; París, inundada en la sangre de sus hijos más generosos; París, es la humanidad crucificada por la reacción internacional aliada de Europa, bajo la inspiración inmediata de 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»<sup>455</sup>.

He querido citar este largo texto para mostrar, una vez más, la

lectura que el creyente Bakunin hace de la Comuna de París. París es el nuevo Siervo redentor, que cae víctima de la alianza malvada de las fuerzas reaccionarias, religiosas y políticas. Pero, para el creyente Bakunin, París es, sobre todo, el Mesías de la nueva humanidad emancipada. Su muerte generosa y gloriosa se transformará en resurrección por obra y gracia de la revolución internacional. París y su comuna son ya para siempre el paradigma de salvación al que hay que mirar con esperanza renovada.

La Comuna de París es un movimiento que tiene, a la vez, causas internas y externas. Por un lado, la invasión prusiana y el sitio de París, por otro, los desequilibrios sociales y políticos de la sociedad parisina. La indignación de las turbas parisinas, ante la voluntad del gobierno de sacrificar la defensa de la ciudad y del país al mantenimiento del antiguo orden social, es la óptica adecuada para valorar el alcance de las dos clases de causas mencionadas. Es evidente que la derrota y el patriotismo, así como la segregación urbana, se viven en términos axiológicos.

El historiador J. Rougerie<sup>456</sup> afirma que las causas mencionadas se viven con una actitud tal que las convierte en una «frontera segregativa humillante» en la que, de un lado, están los «amos», los «ricos», los «vividores», los «dodus», y, del otro, los «desheredados», los «asalariados», los «elementos populares», los «menus». Esta frontera es un fenómeno «producido» que hay que explicar, ya que está en el origen del movimiento revolucionario.

---

456 J. ROUGERIE. París libre 1871. Seuil. Citado por E. ALLEMAND en Ethosystème et pouvoir. Anthropos. París. 1979.

Las diferentes causas confluyen en un estado de ánimo que, según el criterio de los historiadores, explota el 18 de marzo. El gobierno y la armada intentan reconquistar la capital. Es conocido el fracaso de la operación que trata de recuperar los cañones comprados por suscripción popular y que se habían retirado en el momento de la capitulación, para que no cayeran en manos de los prusianos. El pueblo de París está en fiesta después de haberse apoderado de la ciudad abandonada por el gobierno.

Querer desarmar al pueblo y entrar a buscar los cañones a los barrios obreros como a un territorio enemigo sobrepasa los límites del poder. El pueblo no sólo se opone a la fuerza de forma definitiva, sino que en seguida pasa a la ofensiva. A partir de este momento, *no sólo* se rechaza el exceso de poder de un gobierno cobarde y antipatriota, sino que se rechaza *el poder mismo*<sup>457</sup>. Se ocupan los edificios públicos y las sedes del poder. Es el inicio de la Comuna. Se trata, pues, de algo más que de la *inversión de la relación de dominación*. Es verdad que aún se darán casos de dominación arbitraria, que proporcionarán a Mazzini argumentos para afirmar que «la Comuna encarceló arbitrariamente a hombres y los hizo fusilar sin juicio previo»<sup>458</sup>, pero Bakunin intentará refutar esta afirmación explicando que los generales Thomas y Lecomte, por ejemplo, fueron fusilados por soldados pasados a la Comuna y que «las demás víctimas fueron sacerdotes y soplones, todos ellos conspiradores al servicio de Versalles»<sup>459</sup>. «En la actuación de la Comuna no ha

---

457 Ver la opinión de J. Lefrançais en Archives VI, LXXVIII. Nota a p.p.

458 Archives. I. P. 239.

459 Ibid. pp. 239 ss.

habido ningún pensamiento o sentimiento terrorista, ni la muerte de los rehenes ha sido con infamia y tortura, como las de Versalles»<sup>460</sup>.

En la Comuna se da la *supresión de la relación de dominación*: la Comuna era antiautoritaria, no jerárquica, igualitaria y no vengativa. Su forma de romper el aparato de Estado y su ejercicio del poder sólo tenían por objetivo el mantener la libertad y la igualdad; y no una igualdad abstracta, sino una igualdad en las condiciones particulares que la hicieran compatible con el derecho a la diferencia.

Esta lectura moral que Bakunin hace de la Comuna es, sin duda alguna, la que mejor explica el alcance de la misma. La explotación tomada en sí misma, como una ley económica y social o como un estado de hecho, nunca ha creado ni creará un sujeto revolucionario. Sólo produce estos efectos cuando se comprende en un equilibrio de poder e impotencia, cuando se vive y sufre, como una injusticia despreciable, en la humillación, en la pena, y se rechaza con desprecio, con odio y con esperanza. Las leyes económicas y sociales no son sino las manifestaciones reales, generales, pero «superficiales», que esconden las profundidades oscuras, los remolinos instintivos de las relaciones de poder y de las fuerzas morales que buscan cambiarlas. El «ideal» de la Comuna, como el de la revolución bakuniniana, a pesar de su carácter «irreal», ha sido el que ha logrado expresar con más justeza la realidad humana en su plasmación más adecuada con lo que ésta debe ser.

Un lugar y tiempo que siguen siendo todavía el sueño

realizado de los ideales y proyectos más idealistas, es decir, más materialistas, en el sentido bakuniniano.

La realidad histórica de la Comuna seguramente que estuvo lejos de responder a este paradigma con el que Bakunin la lee<sup>461</sup>.

Bakunin es deudor, como buen ruso, de la memoria histórica de su pueblo y recuerda, como modelo dinamizador de todos los levantamientos y revoluciones de la historia, la «comuna económica y libre». «Nuestro pueblo guarda en su memoria y en su ideal, un precioso elemento para la organización social futura, elemento que no existe todavía en los pueblos occidentales: *la comuna económica libre*»<sup>462</sup>.

Las comunas eslavas, primitivas y federadas, son la única respuesta ante la «civilización» moderna, que está reflejada en el despotismo alemán. Y, de hecho, ya en el *Catecismo Revolucionario*, bastante antes de la Comuna de París, subrayaba que la base de toda la organización de un país debía ser la comuna absolutamente autónoma<sup>463</sup>. Lo mismo ocurrirá en la comuna de Lyon donde Bakunin se proponía hacer lo que la comuna haría en París, seis meses más tarde<sup>464</sup>.

---

461 Ver F. RUDE. M. Bakounine. De la Guerre a la Commune. Anthropos. París. 1972. Pp. 26 y 32 ss. El fracaso de la Comuna fue para Bakunin una amarga experiencia. ¡Ni ia mayoría del pueblo quería la revolución, ni los franceses tenían el instinto y el temperamento revolucionarios que él pensaba...!

462 Archives. IV. P. 231; V. Pp. 245 y 340.

463 Ibid. VI. LXVII.

464 Ibid. LXVIII.

### 4.3. La destrucción del poder y las aporías de la organización anarquista

Bakunin, ya lo hemos visto, está empeñado en esta tarea de emancipación del hombre que, en su programa revolucionario, identifica con la destrucción del poder y, en especial, del poder político. El problema estriba en cómo lograr destruir el poder. Vamos a intentar ahora seguir a Bakunin en su argumentación y en su práctica que, como veremos, no están exentas de contradicciones, a veces flagrantes.

En primer lugar, se trata de rechazar la forma burguesa de poder–dominación, que se refleja en la política tradicional, incluida la que se llama socialista<sup>465</sup>. Pero se trata, sobre todo, de crear un nuevo orden anarquista que no sólo niegue el principio de poder dominación, sino que además lo haga superfluo; que asegure la responsabilidad y dignidad de cada uno y de todos los hombres.

«¿Queréis que los hombres no se opriman los unos a los otros? Haced que nunca tengan poder. ¿Queréis que respeten la libertad, los derechos, el carácter humano de sus semejantes? Haced que estén obligados a respetarlos: *obligados, no por la voluntad ni por la acción opresora de otros hombres, ni por la represión del Estado y de las Leyes necesariamente representadas y aplicadas por hombres, lo que les volvería, a su vez, esclavos, sino por la organización misma del medio social: organización constituida de manera*

---

465 Ibid. II. Pp. 72-73.

*que, dejando a cada uno el más completo goce de su libertad, no deje a ninguno la posibilidad de elevarse sobre los otros, ni de dominarles, a no ser por la influencia natural de las cualidades intelectuales o morales que posea. SIN QUE ESTA INFLUENCIA PUEDA NUNCA IMPONERSE COMO UN DERECHO, NI APOYARSE SOBRE INSTITUCIÓN POLÍTICA ALGUNA»*<sup>466</sup>.

Es el mismo Bakunin el autor del doble subrayado: el orden anarquista no se debe imponer como un derecho, ni apoyarse en una institución política, sino que debe surgir como una expresión natural, fruto de los propios instintos del pueblo que es, como ya hemos dicho, el único sujeto revolucionario. Una vez más, frente al artificio de la política burguesa, la lógica del principio anarquista, inmanente, natural y, por ello, racional y moral.

Pero, ¿cómo organizar lo natural?, ¿cómo organizar la revolución espontánea?, ¿no es acaso una contradicción querer organizar el anarquismo? ¿Cómo se puede trascender la realidad social existente, que es inmoral, y que contamina a todos los que en ella viven? El problema lo formuló con gran lucidez el sastre lyonés Louis Palix quien, según testimonio de A. Richard, en las vísperas de la tentativa de septiembre de 1870 y en controversia con Bakunin, decía:

«Para mí, exclamó Palix, yo pienso que un acto de bandidaje no justifica otro... Si yo debo simplemente asistir a un combate entre un tigre real y una pantera negra, la revolución no me interesa ya y me retiro con disgusto... Lo



que queréis es la rebelión contra todas las iniquidades y contra todas las desigualdades que las sancionan. Pero no podéis hacer esta rebelión con seres que, por explotados que hayan podido estar, tienen los mismos derechos que aquellos que los explotan, ya que, si estos seres inferiores triunfan, habrá en sus propias filas las mismas causas de rivalidad, de odio y de hipocresía social que existen hoy. Semejantes a los que habrán vencido, ellos no podrán reconstruir, sino un orden semejante al que vosotros queréis destruir. Y entonces, ¿para qué habrá servido vuestra revolución? Estáis, pues, obligados a apoyaros para hacer la revolución, no en todas esas masas inconscientes, cuyo desencadenamiento estúpido no serviría absolutamente para nada, sino en los hombres que tienen la concepción de la justicia social, el sentimiento de la dignidad y de un deber que cumplir, que creen en la solidaridad humana y que sienten bien enraizada en ellos la resolución de luchar contra todas las infamias y de morir, si es preciso, por la defensa de su ideal». Rude comenta que, apenas había acabado de hablar Palix, Bakunin le dio un *abrazo* y le dijo: «Tú me has dado una buena lección, gracias»<sup>467</sup>.

Bakunin no va a dudar en ningún momento de la necesidad y de la urgencia de la organización del pueblo para la revolución. El pueblo, dice Bakunin, "además de despertarse y tomar conciencia de su miseria y de las causas que la originan, debe saber usar su fuerza"<sup>468</sup>.

---

466 F. RUDE. Op. cit, pp. 44–45.

467 Archives. V. P. 285.

Y, por debajo de este razonamiento de carácter estratégico, Bakunin profesa la convicción de que una organización viva, sin coacciones, es lo más razonable que se pueda pensar, ya que, a pesar de todas las diferencias y conflictos que pueda haber, incluso hasta las guerras civiles entre las comunas, en el punto de partida, siempre se llegará «al entendimiento común y al acuerdo, a la armonía y al equilibrio» entre ellas. Habrá siempre una vida nueva y un mundo nuevo<sup>469</sup>.

La verdadera revolución no es por decretos, sino fruto de la fuerza de las cosas, de la organización viva que, por su propia dinámica, traerá una perfección indefinida, en cada caso todo lo razonable que se pueda esperar<sup>470</sup>. Es, pues, la convicción del Bakunin partidario de la vida y la espontaneidad.

Frente a la letra de la proclama burguesa: «la unión hace la fuerza», Bakunin explica y oferta el sentido de la verdadera unión. ¿En qué consiste realmente la unión que debe plasmar la organización? En plena coherencia con su antropología y su ética, la organización y la unión que ésta busca potenciar es, dice Bakunin, un tránsito del «yo» al «nosotros», del individuo a la colectividad, del «cogito» egoísta e insular al «queremos» solidario y universal, que hemos visto que simbolizaba la revolución creadora de un mundo nuevo.

«Yo quiero para el triunfo de nuestra idea, no *mi* poder, sino *nuestro* poder, el poder de *nuestra* colectividad, de *nuestra* organización y acción colectiva, en favor de la cual estoy dispuesto el primero a abdicar y a anular mi nombre y

---

469 Ibid. p. 61.

470 Ibid. pp. 120–123; VII. Pp. 31 ss.

mi persona. Querido, el tiempo de las individualidades históricas y brillantes ha pasado, y tanto mejor... Es el sacrificio de la apariencia a la realidad, de la vanagloria a un poder real, de la frase a la acción. He aquí el sacrificio que pido a todos nuestros amigos y del que siempre estoy dispuesto a dar el primer ejemplo. Yo no quiero ser *Yo*, quiero ser *nosotros*»<sup>471</sup>.

Bakunin está lejos, ya lo sabemos, del individualismo burgués, pero también lo está del elitismo de los héroes espectaculares a no ser en la medida en que éstos encarnen o simbolizen el ideal popular.

Es, pues, patente la necesidad de una organización revolucionaria, compuesta de *revolucionarios profesionales*, pero no podemos olvidar, a pesar de las ambigüedades y contradicciones que éstos presentan, que su «profesión» es más una vocación que una especialidad, más pasión que técnica, y siempre al servicio de la causa popular. Se necesitan profesionales de la revolución que encarnen el ideal revolucionario del pueblo y para el pueblo. Ellos encarnan más la figura de los misioneros de la ilustración que la de los déspotas benévolo al servicio del pueblo. Misioneros identificados con su causa, con su pueblo y cuyos hechos son su doctrina.

«El *hermano internacional* debe ser un *fanático* de la causa, un *místico* de la voluntad, pensamiento y acción colectivas... que más que una ley, debe convertirse en nuestra segunda naturaleza... un misionero permanente de los principios de la Alianza... Si no puede serlo es porque se

---

471 Ibid. VI. P. 272.

ha equivocado al pretender poseer la pasión revolucionaria»<sup>472</sup>. «La *propaganda por los hechos* es la más popular y la más poderosa e irresistible de las propagandas...»<sup>473</sup>

Es evidente, en Bakunin, la presencia de un colectivo de carácter moral que tiene no pocos paralelismos con la «voluntad general» de Rousseau y, en otro sentido, con el «cuerpo místico» de los cristianos. Como ellos, es moral, por definición, es decir, no puede no serlo, ya que los individuos que lo componen han renunciado al individualismo y se han integrado en un «nosotros» que carece de ambición y codicia<sup>474</sup>. En el comité, como en la organización, no es el individuo quien piensa y actúa, sino la colectividad. Bakunin, que estaba muy impresionado por el fenómeno de los jesuitas, no duda en decir que los miembros de un comité revolucionario, que han renunciado a su vida privada con total entrega y obediencia, son como los jesuitas, sólo que para liberar al pueblo y no para dominarlo.

El colectivo es, además, escuela práctica de educación moral para todos sus miembros, ya que su sentido y finalidad es moral, es decir, emancipadora.

«¿Cuáles serán el fin principal y el papel de la organización? Ayudar al pueblo a decidir él mismo su suerte sobre la base de una igualdad absoluta, de una libertad humana completa y universal, sin la menor injerencia del

---

472 Ibid. v. P. 190.

473 Ibid. VI. P. 51

474 Ibid. IV. P. 178.

gobierno que sea, incluso provisional o de transición, es decir, sin la mediación de cualquier sistema estatal»<sup>475</sup>.

La virtud que define a los miembros del colectivo revolucionario y que los une indisolublemente al «cuerpo místico», a la «voluntad general» de la organización, es la *pasión revolucionaria*. Virtud que tiene un paralelismo sorprendente con el amor o caridad cristiana, no sólo en el sentido de que es expresión máxima de la dialéctica evangélica de muerte y resurrección, de negación y afirmación<sup>476</sup>, sino que además se le presenta con el talante paulino de 1 Corintios XIII<sup>477</sup>.

El compromiso revolucionario no sólo es total, sino que es además definitivo e irreversible, de por vida. La entrega a la causa ha de ser total «a la que uno no se puede dar a medias. Todo o nada»<sup>478</sup>. Las determinaciones circunstanciales no caben en la actitud obediente ante este imperativo categórico de la pasión revolucionaria. El revolucionario se convierte «del todo al todo», se juega «el todo por el todo». Bakunin es aquí deudor de la tradición deuteronomica: el acontecimiento revolucionario de una vida nueva exige una «metanoia» total respecto a la vida vieja, respecto al hombre viejo. Esta actitud tiene sus antecedentes biográficos en la entrega total de la época fichteana y en el posterior descubrimiento de la presencia de Dios en la revolución.

Está claro que Bakunin concentra en el colectivo

---

475 Ibid. p. 237.

476 Ibid. p. 175.

477 Ibid. pp. 176 y 239.

478 Ibid. VI. P. 272.

revolucionario comité, organización y núcleos, todos los atributos que definen el nuevo orden de relación humana, ya que carece en principio de la inmoralidad y egoísmo de la sociedad vigente.

En cualquier caso, si está clara la figura y finalidad de esta aristocracia moral, no lo está tanto la forma en que se debe relacionar con el pueblo y hacer de fermento en la masa, así como sus formas de servir a la causa de la emancipación del mismo. Hay vestigios en el comportamiento y organización de este colectivo paradigmático, que siguen haciendo patente, al menos en su forma, la presencia del demonio del poder. Su estructura férreamente jerárquica, su esquema autoritario, sus reglamentos, su secretismo, la necesidad de una rigurosa disciplina, son, cuando menos, fuente de ambigüedad e incompreensión.

La revolución anárquica ha de estar «dirigida» por la «dictadura» de «pilotos invisibles» que le llevan a buen puerto. Marx y Engels sabrán subrayar todo esto con ironía, aunque no con justicia<sup>479</sup>. Bakunin, al utilizar estos conceptos de la jerga política clásica, matiza siempre el especial sentido que tienen en su proyecto. Así, al hablar de la disciplina, desconfía de ella, porque es casi siempre una forma de despotismo, aunque la juzga necesaria<sup>480</sup>, y, respecto a la *dictadura*, uno de los caballos de batalla con el marxismo y el neojacobinismo, dice Bakunin:

«Es preciso que la anarquía, el levantamiento de todas las

---

479 Marx y Engels denuncian el autoritarismo centralista en La Alianza Socialista y la AIT. Ver G. RIBEILL, op. cit., pp. 303 ss.

480 F. RUDE. Op. cit., pp. 49–50.

pasiones locales, el despertar de la vida espontánea en todos los lugares, sean grandes, para que la revolución sea y siga viva, real, potente... Debemos fomentar, despertar, desencadenar todas las pasiones, debemos producir la anarquía y pilotos invisibles en medio de la tempestad, debemos dirigirla, no por un poder ostensible cualquiera, sino por la dictadura colectiva de todos los Aliados, dictadura sin faja, sin título, sin derecho oficial, y tanto más poderosa, cuanto que no tendrá ninguna de las apariencias del poder. Esta es la única dictadura cuya organización es saludable y posible: Es esta dictadura colectiva e invisible...»<sup>481</sup>

Bakunin es consciente de que está en el momento decisivo de su obra, el de la cita con el demonio, y de que del resultado de este encuentro depende la suerte de la revolución:

«Si formáis esta dictadura *colectiva e invisible*, triunfaréis. La revolución bien dirigida triunfará. Si no, no. Si os divertís, jugando a los comités de salud pública y a la Dictadura oficial, ostensible, seréis devorados por la reacción que habéis creado vosotros mismos»<sup>482</sup>.

¿La práctica revolucionaria disipa toda posible duda sobre las aparentes contradicciones del Bakunin teórico que se presenta como anarquista y que no acaba de desprenderse de la jerga jacobina y blanquista?

---

481 Archives VI. Pp. 280–281

482 Ibid.

Pocas semanas antes de la comuna de Lyon, Bakunin escribía:

«Siempre he oído con pena no sólo a los revolucionarios jacobinos... avanzar la idea completamente *antirrevolucionaria* de que sería preciso que la futura república aboliese, por decreto todos los cultos públicos y ordenase, igualmente por decreto, la expulsión violenta de todos los sacerdotes. En primer lugar, yo soy *enemigo absoluto* de la *revolución por decretos*, que es una consecuencia y una aplicación de la idea del *Estado revolucionario*, es decir, de *la reacción que se esconde tras las apariencias de la revolución*. Al sistema de los decretos revolucionarios, yo opongo el de los hechos revolucionarios, el único eficaz, consecuente y verdadero. El sistema autoritario de decretos que quiere *imponer* la libertad y la igualdad, las destruye. El *sistema anárquico de los hechos*, *las provoca y suscita de una forma infalible*, al margen de la intervención de una violencia oficial o autoritaria cualquiera. El primero conduce necesariamente al triunfo final de la franca reacción. El segundo establece, sobre bases naturales e inquebrantables, la revolución»<sup>483</sup>.

Parece ser que Bakunin tuvo serias dificultades prácticas para ser consecuente con estos principios. Era consciente del peso de la superstición religiosa y del clero en el mundo campesino. Estaba, asimismo, convencido de que el camino para eliminar esta influencia no era decretar la abolición del culto y expulsar a los sacerdotes, lo que provocaría una reacción contraria por parte de los campesinos y su alineamiento con la reacción, sino

---

483 Ibid. p. 50.



el de oponer los intereses de los campesinos a los de la Iglesia. Todo lo que pudiera ser visto como una imposición de los obreros de la ciudad a los campesinos debería ser evitado por antirrevolucionario.

Pero el «*cartel rojo*» (proclama que llamaba a la insurrección en Lyon), como lo llamaba el mismo Bakunin, no sólo decretaba la abolición del Estado y de las organizaciones políticas «artificiales», sino que además incluía en los artículos 6 y 7 la *convención revolucionaria*, que él mismo tantas veces rechazó; así como, en el artículo 9, la abolición del culto y la destitución de sus ministros. A. Lehning no comparte la interpretación de F. Rude, quien atribuye a Bakunin un talante blanquista y jacobino, tanto en el uso del término convención, como su alcance, lo que le aproximaría a las posiciones de Richard. Lehning argumenta que basta con leer el lúcido análisis que Bakunin hace, en su *Carta a un Francés*, de la situación de Francia, así como su juicio sobre la Convención de 1793, sobre la francmasonería de 1848 y sobre los «jacobinos pigmeos» de nuestros días, para tener una idea clara de lo que Bakunin pensaba al respecto. El mismo Rude, por lo demás, atribuye los mencionados artículos a Richard<sup>484</sup>. Es muy probable, pues, que Bakunin no fuera partidario de introducir estos polémicos artículos en el «cartel rojo» y que sólo su actuación en los acontecimientos de Lyon, de la que, por cierto, abundan testimonios contradictorios, le acarreará una injustificada imagen de jacobino, que sus enemigos Marx y Engels tuvieron buen cuidado en airear.

---

484 F. RUDE. Op. cit., pp. 15 ss. 214

### 4.3.1. ¿Socialismo sin Estado? La Polémica con Marx

Pero las dificultades más serias de la organización anarquista vendrán de lo que es su objetivo central: lograr un socialismo que no sólo busque abolir la explotación del hombre por el hombre, sino que incluya además, y sobre todo, la destrucción del Estado. Si la emancipación del pueblo trabajador debe ser «hija de sus propias obras», si el proletariado debe ser el sujeto revolucionario, Bakunin concluía, en buena lógica, que debían ser las organizaciones económicas y sociales proletarias el único camino e instrumento para reemplazar al sistema burgués y autoritario. El colectivismo y el federalismo serán su programa. Cada vez más asumidos y compartidos por los medios obreros, harán que el enfrentamiento entre Marx y Bakunin llegue a su límite.

Desde la fundación de la AIT, Marx y Engels defendían las tesis de la conquista del poder político por el proletariado, como medio de emancipación social. En el Congreso de la Haya de septiembre de 1872, se impondría este principio como incuestionable y traería consigo de la mano la expulsión de Bakunin y los suyos de la AIT. Pero esta expulsión, lograda, lo mismo que la mencionada resolución, de forma poco ortodoxa, sería rechazada por la mayoría de la AIT.

Bakunin subraya continuamente el abismo político, de concepción política, que le separa de Marx.

«Equivocadamente, y permitidme decirlo, con una insigne mala fe, nos habéis acusado de hacer abstracción de la

política. Lo que siempre hemos rechazado y continuamos rechazando hoy no es la política en general, sino vuestra política de socialistas burgueses, de socialistas patriotas y de socialistas hombres de Estado, política cuya consecuencia inevitable será siempre poner al proletariado a remolque de los burgueses... ¡Pues bien! No compartimos ni vuestra esperanza, ni vuestros deseos, ni vuestras ilusiones»<sup>485</sup>.

Bakunin supo advertir, como nadie, los peligros de degeneración del socialismo en una knuto–tecno–burocracia. Si no se utilizan los medios organizativos adecuados al fin previamente establecido, no se acaba con la opresión del Estado y de la política burguesas, sino que se las refuerza. Pero Bakunin recela de que el fin buscado por los marxistas pase por la eliminación del demonio del poder.

«Patriotas, socialistas y hombres políticos ante todo quieren, con las manos del pueblo alemán, levantar un gran Estado nuevo, germánico, republicano y que se llame popular, lo que, según nosotros, equivale a decir que se proponen establecer una nueva prisión para el pueblo alemán y una fortaleza amenazadora para la libertad de todos los pueblos vecinos. Y nosotros queremos la abolición de todas estas prisiones–fortaleza, la desaparición de todas las patrias políticas en la unión fraternal, en la federación libre de los pueblos liberados del yugo de los Estados. A su política positiva, oponemos nuestra política negativa, la de la liquidación de los Estados.

Siendo tan diferentes los fines que nos proponemos, la

organización que nosotros recomendamos a las masas obreras debe diferir esencialmente de la suya»<sup>486</sup>.

La abolición del Estado, la expresión más peligrosa del principio de poder, es para Bakunin la *condición previa* o el presupuesto necesario de la emancipación del proletariado<sup>487</sup>. Y no se trata, como veremos más adelante, de una postura ingenua, escatologista o milenarista de Bakunin, que cree en la posibilidad de una irrupción repentina e instantánea del nuevo mundo que proyecta su programa anarquista. Se trata fundamentalmente de *romper con la lógica del sistema burgués*, que se basa en el principio de dominación política y que, más allá de las buenas intenciones de los individuos insertos en ella, se reproduce fatalmente.

La «knuto–tecno–burocracia» refleja perfectamente la variedad de metamorfosis de ese principio de poder que, en un socialismo marxista al que Bakunin atribuye una vocación pangermanista, doctrinaria y elitista y, por lo tanto, estatalista y burocrática, sigue no sólo vigente, sino además robustecido.

La prueba de que el socialismo promovido por Marx no rompe con la lógica burguesa está, según Bakunin, en su posición respecto a la misma AIT. En ella se da el verdadero test de la auténtica posición socialista y revolucionaria. Mientras que, para Bakunin, la Internacional debe ser, como la organización que promueve la revolución, el paradigma, el símbolo y el lugar donde se inicia la nueva sociedad emancipada, libre y solidaria, los socialistas marxistas, según su opinión, la han convertido en

---

486 Ibid. p. 74.

487 Ibid. p. 75.

un instrumento de dominación y control, en el reflejo más claro del poder autoritario, del Estado. El contencioso que entablan Bakunin y los suyos con el Consejo general de la AIT tiene un nudo gordiano que es la concepción de *la política*. No se trata, pues, tan sólo de un problema de rencillas personales entre líderes.

«Ahora mi posición se ha complicado. Ya no es únicamente contra un solo enemigo, sino que es contra dos nuevos papas, sin contar con el de la vieja iglesia católica, contra dos Iglesias, contra dos autoridades absolutas, contra las que debo defender a la Internacional: la una, revelada y divina; la otra mucho más terrestre, pero inspirada en una inteligencia doctrinaria y las dos igualmente opuestas al principio y a la práctica de la libertad: la una, mazziniana; la otra, la del Consejo General de Londres, cuyas nuevas pretensiones dictatoriales matarían a la Internacional, si prevalecieran, ya que ésta no puede respirar, vivir, desarrollarse, fortificarse y crecer más que en la más absoluta libertad»<sup>488</sup>.

Pero el principio de poder se manifiesta en la AIT no en su fuerza armada o en sus recursos financieros, de los que carece, sino en las actitudes humanas de los que no reúnen las condiciones exigidas al verdadero revolucionario. Bakunin llega a reconocerse culpable, por haber confiado en que la AIT no podría ser despótica, al no haber sido pensada como un gobierno o un partido.

«La experiencia me ha demostrado después que había

---

488 Ibid. I, 2. P. 139.

otro medio de opresión muy poderoso. Es la intriga, la connivencia mutua y la conspiración de los individuos vanidosos y ambiciosos que hacen de la Internacional su escalón»<sup>489</sup>.

Seguramente Marx se habría negado a aceptar esta lectura psicologizante del principio de poder, ya que para él el meollo de la cuestión se hallaría en la evolución económico–jurídica.

Bakunin se va a oponer con todas sus fuerzas a que la Internacional, que nace con vocación de ser «el mundo de la humanidad futura»<sup>490</sup>; que «no es el fin ni la causa de la revolución», sino «su manifestación y su instrumento, a la vez productor y producto»<sup>491</sup>; que es «la falange sagrada de la revolución cosmopolita y social»<sup>492</sup>; que es «fruto de un largo proceso de emancipación, natural y necesario»<sup>493</sup>; se opone a que esta Internacional se instrumentalice y manipule como algo artificial, ya que con una actitud semejante se niega una vez más la humanidad viva y luchadora, y a que se la sacrifique al poder knuto–tecno–burocrático.

A la vanidad y orgullo de los que, como Marx, se comportan así, Bakunin les recuerda, en una contestación que da a Mazzini, quien atribuía la paternidad de la AIT a Marx, lo siguiente:

«Esta asociación no salió de la cabeza o de la voluntad de

---

489 Ibid. p. 212.

490 Ibid. v. P. 308.

491 Ibid. II. P. 76.

492 Ibid. VI. P. 92.

493 Ibid. I, 2. P. 129.

uno o de algunos individuos, sino del seno mismo del proletariado. Su madre se llama la *miseria* y su padre el *derecho humano del trabajador*. Marx no fue más que el principal y felicísimo comadrón»<sup>494</sup>.

Bakunin recuerda a los socialistas marxistas un párrafo suyo (de Bakunin) que éstos habían reproducido suprimiendo la frase que ahora subraya él: «¿Cómo se puede querer que una sociedad igualitaria y libre salga de una organización autoritaria?». Es necesario romper con la lógica de la dominación para poder escapar de este círculo vicioso.

Simon Hyppolite<sup>495</sup> afirma que Marx confundió dos lógicas muy diferentes en el análisis del proceso de liberación del proletariado: *la lógica de la revolución*, propia de un proceso de liberación burgués, y *la lógica de la emancipación*, propia del proceso de emancipación proletaria. El principio liberal de que la libertad de los individuos es antinómica de la acción del Estado, le llevó a la conclusión de la necesaria desaparición de la mediación política.

El impasse trágico de dicha opción liberal, en contra del esquema hegeliano (Marx, como la mayoría de sus contemporáneos, confundió el Estado hegeliano con el Estado prusiano), que veía en el Estado (Estado racional) la única instancia capaz de instaurar la libertad de los ciudadanos por la reciprocidad de derechos y de deberes (siendo la política la única instancia capaz de superar el sistema de necesidades), le llevó a suprimir de golpe toda instancia político-institucional,

---

494 Ibid. p. 129.

495 S. HYPOLITE. «Marx, l'Etat et la Liberté». Esprit. Nov. 1977. París.

dejando en la incógnita la forma de reconciliación de los intereses opuestos en la sociedad civil.

Pero, al mismo tiempo, la cotidiana práctica emancipadora le llevó a la profunda convicción de que lo político, y el Estado, era un elemento imprescindible y decisivo de dicha emancipación. La conquista del Estado era la necesaria exigencia para lograr la instancia de poder decisiva en la transformación radical de la sociedad. Marx, dice Hyppolite, estaba preso entre una teoría política revolucionaria (eliminación del Estado) y una práctica emancipadora (necesidad del Estado para crear una sociedad justa y libre).

Es verdad que, si se es justo con Marx, su teoría de «la dictadura del proletariado», a pesar de todas sus ambigüedades<sup>496</sup>, es teóricamente antagónica con todo Estado de clase y que responde a una toma de posición antiestatalista por parte de Marx. Es también verdad que Marx tenía, como objetivo fundamental de su proyecto de transición al socialismo, la desalienación humana en el contexto histórico concreto y, por tanto, la desaparición del Estado clasista y oligárquico.

Pero no lo es menos que, en la lógica revolucionaria de Marx, aparece una nueva versión de la doctrina de *la soberanía*. La soberanía proletaria sucede a las tradicionales: divina, nacional y popular. El poder tiene ahora su fuente, no en la divinidad, en la nación o en el pueblo, sino en una clase: *el proletariado*, que tendrá como misión histórica el ser la instancia última y legitimadora de la revolución. El proletariado es la «totalidad

---

496 K. RADJAVI. La Dictature du prolériat et le dépérissement de l'Etat. Anthropos. Paris. 1975. Pp. 30ss.



negativa» de la sociedad burguesa. Recordemos que Bakunin denunciaba esta concepción marxista de ser una «totalidad restrictiva y exclusivista».

Marx contemplaba la desaparición del Estado en la última fase de la revolución. Mientras tanto, se mueve en el círculo diabólico del poder. Es víctima de la contradicción del poder político. ¿Cómo hay que organizarse para que el Estado sea realmente autogestionado por y para el pueblo entero? El Estado *fuerte* es precisamente el Estado autogestionado, ya que es fruto de la pretendida adhesión libre de todos los ciudadanos.

La democracia es el lugar de la contradicción, ya que es el espacio de la lucha de clases y el espacio desde el que hay que superar esta lucha de clases.

Cuando Marx busca evitar la integración en la sociedad burguesa, en su «moral de Estado», pasa por la conservación, cuando no por el reforzamiento, del poder de Estado; el perpetuar así el corte entre el cuerpo político y el cuerpo social constituye una vía propia para una desviación de su finalidad, mediante formas de burocracia, tanto más perniciosas en cuanto que hallan una doble justificación: política, como «autogobierno de la clase productora», y económica, como «aparato de administración y dirección».

Bakunin se alzaría contra Marx ya que, para él, la distinción de una etapa provisional (la dictadura), por su carácter intrínseco, ya que es autoritaria, está en contradicción con el carácter radical de la revolución proletaria.

«Los marxistas se consuelan con la idea de que esta

dictadura será temporal y de corta duración...; que el Estado, tras haber perdido su carácter político, es decir, autoritario, se transformará asimismo en organización completamente libre de intereses económicos y de comunas.

Si su Estado es efectivamente un Estado popular, ¿qué razones habría para suprimirlo? Si, por otro lado, su supresión es necesaria para la emancipación real del pueblo, ¿cómo se le puede calificar de Estado popular? Polemizando con ellos, les hemos obligado a reconocer que la libertad o la anarquía, es decir, la libre organización de las masas obreras de abajo-arriba es el último objetivo de la evolución social y que todo Estado, incluido su Estado popular, es un yugo, lo que significa que, por una parte, engendra el despotismo y, por otra, la esclavitud. Por el momento, nuestra polémica se ha parado en esta contradicción. Los marxistas pretenden que sólo la dictadura bien entendida: la suya, puede crear la libertad del pueblo; respondemos a esto que ninguna dictadura puede tener otro fin que durar lo más posible...»<sup>497</sup>

Bakunin lo que busca es «devolver la iniciativa de la acción a las comunas revolucionarias» y negar todo centro artificial de legitimación de la acción revolucionaria. El Estado popular o proletariado es, como todo poder político, un peligro contrarrevolucionario, por elitista y autoritario. Bakunin ve en él una nueva versión del culto al Estado.

### 4.3.2. *La transición revolucionaria*

El hecho de que Bakunin no acepte la fórmula marxiana de la transición, es decir, la conquista del poder político, para poder ejercer una dictadura provisional que acelere el proceso revolucionario, no quiere decir, como a menudo se ha entendido, que Bakunin fuera un «escatologista consecuente» y que creyera en la irrupción milenarista del nuevo mundo o en la repentina destrucción del Estado.

Una lectura más detenida de su obra lleva a la conclusión de que también aquí Bakunin, fiel al principio de inmanencia, entendía lo que significaba una actitud de sana paciencia histórica. En una carta a Celso Ceretti, y refiriéndose a un común amigo, decía Bakunin:

«Él quisiera forzar las cosas. Pero las cosas no se dejan forzar. Tienen una lógica que les es inherente y que ninguna fuerza del mundo podría desviar. No se trata, pues, de violentar esta lógica; hay que estudiarla, identificarse con ella, a fin de sacar de ella, en *la medida en que se pueda*, los resultados deseados»<sup>498</sup>.

Y no es que fuera conformista con el mundo tal como es, ya que, como hemos visto, él era el prototipo del celoso misionero

de la revolución<sup>499</sup>. Pero Bakunin es consciente de lo que *la abolición del Estado*, objetivo central de la AIT, significa:

«Pero este fin no se podría alcanzar de un solo golpe. Incluso las revoluciones más repentinas, inesperadas y radicales han sido siempre preparadas para un largo trabajo de descomposición y de nueva formación, trabajo subterráneo o visible, pero nunca interrumpido y siempre creciente. La Internacional, pues, no va a destruir de un día a otro todos los Estados. Empezarlo, o sólo soñarlo, sería una locura. El tiempo en que se creía en los milagros, es decir, en la introducción de lo arbitrario en el curso natural y fatal de las cosas... ya ha pasado. Toda revolución súbita, no preparada por todo el desarrollo necesario de todo el pasado y producida sólo por el libre arbitrio de algunos individuos y, aunque fuera por voluntad colectiva, pero arbitraria, de una inmensa asociación, sería un verdadero milagro y, por tanto, una imposibilidad»<sup>500</sup>.

La transición del viejo mundo al nuevo es un proceso lógico, cuyo nexo está en la revolución social. Y la Internacional debe saber asumir este papel de instrumento al servicio de la revolución<sup>132</sup>.

Bakunin quiere recordar que la impaciencia de la virtud que se transforma en violencia no sólo es inútil, sino además, decepcionante<sup>501</sup>. Afirma que la revolución es ineluctable, pero,

---

498 Ibid. II. Pp. 44–45.

499 Ibid.

500 Ibid. I, 2. P. 94.

cuando se pregunta por el «cuándo» y el «dónde», dice:

«Nadie puede preverlo. Quizás estalle en un año o antes, o quizás no antes de diez o veinte años. No está aquí la cuestión y los que tienen intención de servir lealmente a la revolución no lo harán para divertirse. Todas las sociedades secretas que quieran trabajar verdaderamente por ella deberán comenzar por eliminar todo nerviosismo e impaciencia. No deben dormirse; al contrario, deben estar prestas en todo momento...; pero, al mismo tiempo, hay que formarlas y organizarlas, no para un levantamiento próximo, sino con vistas a una acción clandestina paciente y de larga duración, como vuestros amigos, los padres jesuitas»<sup>502</sup>.

#### **4.3.3. Hacia la práctica de la autogestión**

Bakunin, siempre fiel al principio de la inmanencia, se entregó a la misión revolucionaria de cambiar la sociedad existente por otra en la que los hombres vivieran libres y en común. Sus primeros pasos de anarquista se orientaron a la creación de «*la Federación libre de Comunas libres*». El comunismo, el federalismo y el colectivismo son los medios imprescindibles para caminar hacia el socialismo auténtico.

Bakunin apenas utiliza el término «autogestión», ni creo que su uso, en la actualidad a menudo equívoco, nos dé una imagen

---

501 Ibid. IV. P. 231.

adecuada del proyecto de sociedad libertario de Bakunin. Sin embargo, creo que es pertinente hablar de autogestión, refiriéndonos a Bakunin, para designar la forma de autorrealización y emancipación integrales, que, tanto en la economía, política y cultura, como en las demás dimensiones de la vida significan una auténtica mayoría de edad. La autogestión, aplicada a Bakunin, refleja adecuadamente esa forma moral de ser uno mismo en sociedad, que Bakunin tantas veces define como *«el ser cada uno hijo de sus propias obras»*.

Lógicamente no existe en Bakunin un análisis preciso de las formas y de los tiempos necesarios para la instauración de la libre comunidad de productores autogestionarios. Acabamos de ver cómo adopta un cierto escepticismo en cuanto a la posibilidad de prever no sólo el cuándo y el cómo revolucionarios, sino también las formas específicas que tendrá la futura sociedad revolucionaria y los instrumentos de los que podrán servirse los trabajadores para expresar libremente su propio espíritu de iniciativa y la propia independencia creadora.

Una vez más tenemos que decir que, en Bakunin, la afirmación del proyecto revolucionario es de carácter polémico. Sólo es posible entender su hipótesis autogestionaria, si la vemos como un proceso de negación de todo aquello que es incompatible con el proyecto de hombre y de sociedad que Bakunin cree que debe afirmar.

Ya hemos tenido oportunidad de analizar su negación del Estado, de la propiedad burguesa, de las instancias mediadoras de lo que llamábamos con él moral divina o burguesa. También hemos podido ver cómo Bakunin se distancia de un colectivismo

estatalista por considerarlo liberticida y totalitario, así como de una concepción neojacobina de lo que debería ser paradigma de la nueva sociedad: la AIT.

Bakunin va a ser crítico además con aquellas fórmulas que, si bien reflejan la voluntad de construir un nuevo mundo de relaciones humanas, al ser concebidas como condición suficiente y no sólo necesaria, se absolutizan y niegan el carácter dinámico y utópico de todo proceso de transformación de lo real.

Así, por ejemplo, aunque Bakunin no es enemigo del *cooperativismo*, alerta contra sus insuficiencias e inadecuaciones<sup>503</sup>. El criterio axiológico desde el que se valora el fenómeno del cooperativismo es su funcionalidad respecto a la emancipación que es un concepto que desborda la mera realidad económica y social. Cooperativismo y colectivismo son realidades que han de ir fundidas, según la visión de Bakunin, pero no son en sí mismas suficientes para responder a la verdadera satisfacción de las necesidades, moralmente leídas. Necesitan vivirse con una actitud ética de participación y solidaridad, que supere todo privilegio e injusticia. No le sirve a Bakunin el criterio burgués de tratar el trabajo como una mercancía y el salario como la satisfacción de una necesidad estricta. Lo «estrictamente necesario» no es objetivo, ya que es relativo a un contexto antropológico, que debe leerse moralmente<sup>504</sup>.

Asimismo, recela Bakunin ante el nominalismo político al uso

---

503 Ibid. I, 2. P. 64; III. Pp. 365 ss.

504 Ibid. pp. 66 ss.

en la política oficial que no tiene escrúpulos en hablar de *federalismo*, cuando debería hablar de centralismo estatalista. En *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, afirma Bakunin que el Federalismo es la única solución para lograr una paz justa y auténtica en Europa. Tras exponer las trece condiciones necesarias que lo configuran como verdadero federalismo, pasa también aquí a afirmar que sólo en el marco de un verdadero socialismo tiene aquél su justo lugar antropológico<sup>505</sup>. Por eso, no todo lo que se llama federalismo lo es<sup>506</sup>. La clave está en entender que, para Bakunin, todo lo que no asuma adecuadamente la condición real, vital, existencial, individualizada y concreta de todos y cada uno de los hombres, está condenado de antemano por inmoral, por abstracto y metafísico.

Todo lo que sea *representación* es rechazado por artificial y por abstracto. Precisamente es la representación una de las cabezas de turco de la condena bakuniniana. Bakunin es lúcido al captar la contradicción inscrita en el corazón de toda representación. Toda representación, ya sea simbólica, política o económica, congela y fija la relación viva del hombre consigo mismo, con la sociedad y con sus prácticas. Es más, Bakunin se adelanta a las críticas contemporáneas al sistema representativo, al afirmar que ni el elegido representa a los representados, ni la asamblea representa al pueblo o la organización a la masa. La representación es una ficción que sirve para encubrir situaciones no confesables<sup>507</sup>.

---

505 F.S.A., pp. 59 ss.

506 Archives. I, 2. P. 298.

507 Ibid. Para el tema de Representación, ver Pouvoirs, n.º 7. 1978. P.U.F. París.



La representación no es ni más ni menos que una confiscación de la verdadera voluntad popular, una fórmula al servicio de la clase política, una trampa al servicio de la burguesía, un artificio o un «artefacto» siempre peligroso para el pueblo, en manos de quienes lo utilizan para su propio provecho<sup>508</sup>.

La autogestión sería para Bakunin la crítica radical al sistema de representación. La autogestión es la plasmación del «sapere aude!» ilustrado, que no necesita a nadie que le represente, que le suplante, ya que se atreve a ser exclusivamente hijo de sus propias obras.

---

Sobre todo los artículos de la primera parte.

508 Archives. I. P. 170; IV. P. 62.

## V. EPÍLOGO

### 5.1. La vigencia del «Gorgias»: entre Sócrates y Calicles

La actitud de Bakunin ante el poder tiene un gran paralelismo con la mantenida por Sócrates en el *Gorgias* de Platón. Este diálogo no es, como a menudo se ha entendido, una burda ridiculización de Calicles por Sócrates, sino un intento de la lúcida mente platónica para sacar a la luz uno de los eternos problemas de la condición humana: el conflicto entre filosofía y política, entre deber ser y ser, entre la vocación del hombre como ser social y su experiencia concreta de ciudadano.

La actual relevancia del *Gorgias* no está, pues, en que el discurso moral de Sócrates zanje, de una vez por todas, que la inmoralidad de Calicles ni goza de patente de corso, ni sirve para lograr los fines más elementales de la vida humana, sino que en que ni Sócrates, ni Calicles asumen la condición humana en su integridad y en que ésta sigue siendo el enigma y el reto que siempre ha sido.

Entre Sócrates y Calicles hay un diálogo de sordos, como el que

se da entre la ética y la política, cuando se miran separadamente, excluyentemente. Mientras que Sócrates, el hombre justo por definición, que, según Bakunin, muere como un modelo ético, ya que es «víctima de la autoridad», excluye de la condición de auténtica ciudadanía todo lo que suponga coacción y violencia, Calicles, prisionero de la racionalidad del sistema de dominación y servidumbre, argumenta con la lógica de la fuerza y de los hechos de la «naturaleza» y olvida que el talante ético es una dimensión básica de la naturaleza «humanizada».

Calicles es el hombre de la praxis política, el fenomenólogo de lo político, el realista. Desde su punto de vista, Sócrates está confundiendo dos realidades que nada tienen que ver una con otra: la realidad ética y la práctica política, la de la naturaleza y la de la ley. Su habilidad en confundir una con otra es lo que convierte en capciosa su mayeútica. Para Calicles hay una diferencia esencial entre ley y naturaleza, entre ética y política, ya que ambas se basan en presupuestos diferentes. La política es el ejercicio del poder; en su dominio, el más poderoso o capaz triunfa sobre el menos poderoso, el incapaz. No hay relación necesaria entre las virtudes morales de un hombre y sus capacidades políticas. Los capaces son los que llevan la razón, porque no es verdad que en el «mundo de los adultos» (así llama Calicles al mundo de la política, por oposición al «mundo de los niños», que es el de la ética, el de la educación, el de la verdad y la belleza) baste con tener razón para que el bien triunfe sobre el mal, para que la igualdad sea la verdadera ley de la sociedad. Al contrario, triunfa siempre el más poderoso y la lucha, la rivalidad y el combate son los medios utilizados para lograr lo que cada uno defiende como «causa justa». A veces, incluso se

busca la verdad, no por sí misma, sino por el poder que otorga, al utilizarse como argumento legitimador. El poder político obedece a unas normas y reglas de juego que le son propias, no a normas éticas o jurídicas. El presupuesto básico que determina el comportamiento político es la relación de dominación y servidumbre.

«Créeme, pues, querido amigo, deja tus argumentos... ejercítate en lo que te dará la reputación de hombre hábil y abandona a otros esas vanas sutilidades que sólo tratan de extravagancias o puerilidades y que terminarán por reducirte a la miseria; proponte por modelos... a las personas que han conquistado fama y riquezas y que gozan de las otras ventajas de la vida»<sup>509</sup>.

La historia y la experiencia, dice Calicles, se encargan de confirmar que el mundo de los adultos funciona según este presupuesto.

Sócrates, por el contrario, es el hombre del proyecto ético que cree que es cuestión de encontrar un camino verdadero, para que haya que recorrerlo. Lo importante para él no es conocer la realidad tal como es, sino definirla tal como debe ser. Sócrates supone que hay un interés básico y común para todos los hombres que se puede comprender a través de un diálogo razonable y que, desde él, se puede lograr un consenso fundamental. Esto presupone, a su vez, que los intereses humanos pueden ser verdaderos y generar un interés general coincidente con la verdad. Pero, para Sócrates, el consenso fáctico de la mayoría no articula sin más el interés general, por

---

509 PLATÓN. Diálogos. Austral. Espasa-Calpe. Madrid. 1980. P. 243. 226

lo que se precisa un consenso racional. El diálogo racional es el «medium» del interés general y de la verdad. Uno será buen ciudadano en la medida en que se conforme con este interés general.

La condena de Calicles por inmoral es una consecuencia lógica de estas premisas, a pesar de que Calicles quisiera basarse en la «realidad». Sócrates demuestra que la significación existencial que Calicles da a la política conduce al absurdo, es decir, a la rivalidad indefinida de los poderes, al círculo vicioso del poder.

El discurso platónico concluye con esta proclama netamente moral:

«De tantas opiniones que hemos discutido, todas han sido refutadas, menos ésta, que permanece inquebrantable: que se debe tener mucho más cuidado de cometer una injusticia que no de ser víctima de ella y que, ante todo, se debe procurar no sólo parecer un hombre de bien, sino serlo lo mismo en público que en privado»<sup>510</sup>.

A pesar de la «racionalidad» de su discurso, ante el escepticismo de Calicles, Sócrates recurre a un principio superior trascendente que le sirve para cuestionar y «solucionar» el problema que plantea la impunidad real del político, que pasa de argumentos morales.

Una bella narración que Sócrates toma prestada de Hornero y en cuyo mensaje dice creer: la merecida retribución del bueno y el justo castigo del malo, según el veredicto de jueces

---

510 Ibid. p. 294.

inmortales, imparciales y morales, por definición, sería la instancia última legitimadora de todo comportamiento ético.

«Te reprocho que no estarás en disposición de socorrerte a ti mismo, cuando tengas que comparecer a sufrir el juicio de que hablo y que, cuando te encuentres en presencia de tu juez, el hijo de Eginos, y te haya llevado ante su tribunal, abrirás de espanto la boca y perderás la cabeza, ni más, ni menos que yo ante los jueces de esta ciudad. Podrá ser que entonces te abofeteen ignominiosamente y que te inflijan toda clase de ultrajes»<sup>511</sup>.

Bakunin que, como hemos dicho, estaría muy cerca de Sócrates en su defensa a ultranza del imperativo categórico, desmontando, como él, todo otro tipo de discurso, no puede estarlo en esta referencia socrática a la trascendencia divina para legitimar y fundamentar la moral. Bakunin se haría, como Calicles, acreedor de este reproche: «estás escuchando lo que te digo como si fueran cuentos de viejas y no haces ningún caso de ello»<sup>512</sup>. El principio de inmanencia le impide a Bakunin recurrir a otro tipo de argumentos que no sean los propios de la razón humana, tal como lo hemos visto antes. A lo largo de todo el trabajo hemos ido mostrando las dificultades y aporías que nuestro autor tenía a la hora de fundamentar lo que es el *presupuesto básico de toda su obra: la dignidad y el respeto humano universales*. Ahora vamos a subrayar y explicitar alguna de estas aporías.

Bakunin fue lúcido para entender que de la vieja historia de la

---

511 Ibid.

512 Ibid.

dominación no podía surgir una historia libre de dominación. El verdadero punto de partida de toda vida que quiera llamarse humana consiste en asumir que la dominación de unos hombres sobre otros no sólo no es racional en sí, sino que no se legitima porque los dominadores sean más fuertes que los dominados. Con Sócrates, Bakunin afirma que la única alternativa que el hombre tiene a la situación de gorilismo y de dominación y servidumbre está en la razón. Los hombres, a través de su capacidad racional, pueden llegar a construir un mundo donde haya un verdadero bien común que represente el interés auténtico de todos y cada uno y que sea fruto del consenso libre y solidario de todos. Sólo la política que se basa en la naturaleza dialógica del hombre puede ser una política humana.

Ahora bien, una vez admitido este principio básico de la ética política, se plantea el problema básico del quién, del qué y del cómo se determina y reconoce ese bien general fruto del consenso racional y libre.

Bakunin rechazará la utopía platónica por abstracta y elitista, ya que no acepta su ontología dualista ni su aristocracia intelectual; pero, a pesar de su actitud antimetafísica, su posición anarquista no se adecúa a la verdadera condición humana de los hombres concretos. El pensar que es posible construir una convivencia basada en el consenso libre y racional, surgido del diálogo, negador de toda relación de poder, tiene también en Bakunin su momento de la «Politela» (la República) platónica y su momento de «Las Leyes». Pero, en cualquier caso, su aporía está en no saber asumir que los hombres no pueden ser nunca filósofos-reyes, ni que el consenso político puede ser alguna vez fruto de la razón desprovista de pasión e interés.

La utopía de un consenso racional y libre de toda relación de dominación desconoce que la condición humana es la de unos seres finitos que viven siempre en un contexto de escasez y con una estructura de necesidades cambiantes. Olvida que, si bien es verdad que la razón y el diálogo permiten afirmar lo común y universal, la voluntad emancipatoria, que busca construir lo común y lo universal como superación de las diferencias históricas y naturales, no es racional. Es una voluntad muy especial que sólo logra representarse lo universal desde el contenido de su particularidad.

Bakunin que, a pesar de todo, es un buen fenomenólogo de la realidad existente y que es consciente del peso de los intereses y del irracional, se verá obligado a recurrir en última instancia no a un principio trascendente que legitime el desiderátum moral, pero sí a un teologúmenon secularizado: la revolución social. Esta revolución, que fundamentalmente es un revolución moral y cultural, juega el papel que toda utopía racional necesita: *la ilusión del comienzo absoluto en política.*

Bakunin necesita creer, y hacer creer, en el acto fundador de la revolución, en la ruptura con esta historia vieja desde la que no se puede construir un mundo nuevo. La necesidad de un comienzo nuevo y absoluto, de inaugurar un tiempo nuevo que niegue el oscurantismo, la explotación y la dominación, y que introduzca en la nueva era de la humanidad emancipada, es una exigencia de la ruptura utópica con el mundo existente. Si se quiere, como lo quiere Bakunin, romper de una vez por todas con la lógica de la dominación y de la servidumbre, si se quiere salir del círculo vicioso del poder soberano, si se quiere exorcizar al demonio congénito del poder, no hay más remedio que



situarse en otro mundo que éste. Bakunin, gracias a la revolución, moral por definición, se sitúa en el mundo de la ética y, desde él, condena sin paliativos al mundo de la política. La ética de Bakunin es, lo hemos visto, una lectura condenatoria de lo político. Y, si es verdad que su obra es un deseo de desterrar la idea de poder de cualquier tipo de limbo, sobre todo del limbo de la teología, no lo es menos que lo que busca es arrojarla en el infierno desde el cielo de la ética.

Ahora bien, una lectura adecuada de la condición humana, sobre todo cuando se proclama inmanentista, que la entiende como constitutivamente histórica, impide pensar en ilusiones como la comentada. La ilusión de un comienzo absoluto sólo puede surgir cuando se olvida que ningún acto histórico, por muy revolucionario que se quiera, puede realizar por sí solo esa ruptura entre el antes y el después, sin inscribirse él mismo en el proceso histórico; y dicha inscripción equivale justamente a la negación de la idea de ruptura radical. El carácter ilusorio y arbitrario de dicha ruptura no se logra encubrir, aunque se hable, como es el caso de Bakunin, de necesidad histórica y racional del proceso revolucionario, ya que esto mismo supone una lectura maniquea e injustificada que no diferencia con criterios de racionalidad histórica entre lo que es y lo que debe ser, como si el criterio ético y el materialismo fueran coincidentes por principio.

La ilusión del comienzo absoluto es, a mi juicio, una incoherencia radical inscrita en la antropología de Bakunin. Si el principio inmanencia ha tenido el mérito de empujar a una tarea de desacrificialización y desfatalización del sujeto respecto del poder, a la proclamación de que no hay nadie lo suficientemente

bueno y grande como para ser el dueño de otro hombre, ha dado un salto ilegítimo al pretender que el hombre es capaz de crearse a sí mismo, como lo proclama la ilusión de un comienzo absoluto. El querer desplazar el mal de la historia inaugurando una nueva era es no saber aceptar la auténtica tarea moral, que consiste en introducir una moralización progresiva de las relaciones humanas inmorales y no en instaurar unas relaciones humanas absolutamente morales, que no necesitan moralizarse. Querer solucionar el problema del mal, en nuestro caso de la política, arrancando de raíz sus causas, las relaciones de dominación y servidumbre, es propio del ideal del ángel o, para hablar con Calicles, del ideal del niño, y ya sabemos que ambos ideales no son sino negaciones del ideal del hombre. A no ser que, por el ideal del niño, entendiéramos el objetivo de hacer verdad la triple metamorfosis nietzscheana. En Bakunin aparecen muy claras las dos primeras metamorfosis: su esfuerzo por convertir al hombre, de camello de la explotación y de la servidumbre, en el león de la revuelta, es la constante más rica y sugestiva de su obra. Pero el intento de acceder a la etapa del niño, la etapa de la inocencia, de la libertad y de la solidaridad, carece de explicación racional e histórica. La contestación radical e indefinida del león no es capaz por sí misma, y esto lo ha visto con lucidez el mismo Bakunin, de romper con el círculo vicioso del poder. A no ser que la Revolución sea una instancia creadora distinta de la misma humanidad, cosa que Bakunin niega explícitamente, es una petición de principio apelar a ella para lograr el ideal del niño. Su antiteologismo le lleva a afirmar el origen absoluto del hombre, es decir, a confundir el niño con el padre sin Padre, al rechazo de toda instancia trascendente y heterónoma.

Una cosa es purificar la razón de aventuras mitológicas y metafísicas y otra muy distinta el lograr eliminar toda inadecuación entre lo que el hombre está llamado a ser y lo que en realidad es. Si la razón humana es consciente de que la verdadera paz, la positiva, exige una fraternidad universal, no por ello conoce el secreto de la inocencia y del nuevo comienzo para vivir dicha fraternidad. Está obligada a vivirla desde el conflicto e incluso desde la hostilidad.

Bakunin llevaba razón al postular la eliminación de los que niegan al hombre, pero no supo ver una relación de poder intermedia entre la relación amo-esclavo y el paradigma de relación anarquista, que debe ser legitimante, porque es constitutiva de la condición humana. Una cosa es decir NO a las realidades absolutamente inhumanas y poner las condiciones negativas fuera de las cuales no habría vida «humana» y otra, rechazar, desde un proyecto absolutamente humano y moral, todo lo que no se adecue a él.

Hay un *utopismo poético*, como dice Ladriere, que, situado en las antípodas del *utopismo racional* de Calicles, no sabe tampoco dar razón de la condición humana:

«Lo que enseña el utopismo poético es un estado de cosas en que la libertad podría afirmarse sin restricción, en el que la vida social no sería ya esta inmensa suma de coacciones que ahora es, y que sin duda lo ha sido siempre, sino un lugar de encuentro en el que todas las individualidades podrían exponerse las unas a la vista de las otras, expresarse sin reservas, desplegarse en una creatividad liberada de toda traba. En efecto, una sociedad así debe ser totalmente

igualitaria; supone, pues, para todos un mismo acceso a los bienes materiales y culturales disponibles. Pero se define como sociedad pura, más allá de todas las mediaciones. En otras palabras, el utopismo poético apunta a una vida inmediata y soberana basada en una relación directa con la realidad humana y con la realidad del mundo, ofreciendo a cada individuo un acceso sin intermediario a la totalidad social, realizando así una reciprocidad perfecta entre los puntos de vista particulares y el punto de vista universal... El defecto del utopismo poético está en que se compromete de entrada con lo infinito, en que quiere darse un contenido plenamente correcto del que nada puede excluirse; tiende a un puro reino de la palabra, más allá de todas las mediaciones. Pero, al descuidar éstas, no puede evocarlas más que en una palabra simplemente enunciativa...»<sup>513</sup>

El rechazo de toda mediación es una ilusión autonomista y naturista que hace del león el autófago destinado a ser camello. La permanente contestación radical, por su propia dinámica, convierte al león en camello. La reflexión crítica sirve para tomar conciencia, pero no engendra la praxis capaz de imponerse a la realidad y de transformarla suficientemente.

El anarquismo de Bakunin tiene en su «haber» el haber servido de «palabra anunciadora» y de leit-motiv para un mundo necesitado de catarsis radical; ha ayudado a tomar conciencia de los peligros que acechan a todo aquél, individualidad o colectivo, que no esté en permanente vigilancia para defenderse del demonio del poder; ha alertado con lucidez profética de los

peligros del totalitarismo, germinales en todo sistema político, por muy socialista que se autodenomine; ha convocado, en fin, a la única tarea que merece la pena: la tarea de ser hombres, emancipados, libres y solidarios.

Esta es la perla preciosa del «evangelio anarquista» por la que tantos miles y millones de hombres y mujeres han vendido y siguen vendiendo todo para poderla comprar. El problema está en que, una vez más, como en los cuentos clásicos, la perla está secuestrada por un dragón, por un Leviatán, cada vez más grande, porque devora sin saciarse a sus innumerables víctimas, y que se llama PODER.

Bakunin no ha sabido ofertar, seguramente porque ni él ni nadie puede hacerlo, los medios concretos para dar muerte al dragón y conquistar la perla preciosa.

Es verdad que no faltan «redentores» que, en nombre del socialismo revolucionario, ofertan esa perla; pero a estas alturas todos sabemos que son ofertas demagógicas, porque la perla, paradójicamente, no es «de ley». Y, sin embargo, el lograr esta perla es y debe ser el único *negotium legitimae* desde una racionalidad que quiera llamarse humana en el sentido que Bakunin da a esta palabra.

Hago mía la sentencia de Joll: «La idea de una moralidad sin obligaciones y sanciones resulta tan atractiva como la de una sociedad sin gobierno ni gobernados y, de una forma u otra, las dos contarán con discípulos en las futuras generaciones»<sup>514</sup>.

---

514 J. JOLL. Los anarquistas. Grijalbo. Barcelona. 1978. P. 264. 232

Bakunin decía al final de su vida: «En mí había mucho de Don Quijote». Una buena imagen para describir su historia. El Don quedará sin fortuna, pero, a pesar de todo, el Sancho Panza siempre le seguirá.

## **5.2 La inmoralidad de la moral o la negación de la política desde la ética**

La cuestión clave que la moral plantea es, como nos decía Maritain, la de la realización del hombre conforme a las exigencias y posibilidades de la condición humana. Afirmar que la ética es la faz axiológica de la antropología equivale, pues, a aceptar que la condición humana ha de vivirse como «tarea», como «problema», aunque, eso sí, se trata de un problema insoluble ya que nunca se podrán conjugar adecuadamente, more geométrico, todas las variables que lo componen. Y es precisamente la conciencia de que la moral es una cuestión irreductible que no puede ni eliminarse ni resolverse, la que nos alerta ante todo proyecto ético que se presente como la «edad de oro de la moral» o como el hilo de Ariadna que nos saca del laberinto de la condición humana.

El hecho de que el hombre sea el único animal capaz de afirmar su condición inhumanamente, como una bestia o como un dios, que diría Aristóteles, nos recuerda que hay una forma inmoral de querer afirmar la moral, una forma inhumana de querer ser hombre, una forma falsa de entender la relación entre antropología y axiología, entre lo que el hombre es y lo

que quiere y puede ser. No es fácil lograr el punto de equilibrio inestable entre ser y deber ser que, en cada situación y para cada uno, exige la adecuación con la «condición humana». Este es el problema moral de la moral; llegar a ser lo que es, a condición de entender lo que se es.

Bakunin supo cuestionar aquellas morales que, incapaces de dar razón de la condición humana, la remitían al reino de la «necesidad metafísica», considerándola bien como una realidad puramente *cogital*, unos, o como gelatina deseante, otros, olvidando todas las dimensiones constitutivas de su realidad concreta, vital e histórica. La afirmación de Bakunin de la condición humana contra todo lo que convertía al hombre en camello, lo que la oprimía y negaba, es una aportación de gran valor y de perenne vigencia en nuestro momento histórico. La afirmación del valor absoluto del hombre concreto, y de cada hombre concreto, vuelve a cobrar hoy vigor y significatividad tras la marejada estructuralista y antihumanista y, sobre todo en el contexto materialista, economicista y masificador de nuestras sociedades progredidas.

Pero lo que Bakunin no supo mostrar es que la condición humana, en nombre de la cual denunciaba esta vieja sociedad y anunciaba el nuevo mundo, fuera la condición humana: la naturaleza, la razón y la libertad de los hombres históricos concretos. Bakunin supo descubrir, como pocos lo han hecho, el precioso tejido dialógico y social que constituye la condición humana. Y, sin embargo, no supo asumir la dialéctica individuo–institución en su necesaria dimensión bipolar, ya que, junto al legítimo deseo de afirmar la individualidad frente al totalitarismo de lo estructural, hay en su obra una actitud de

rechazo indiscriminado ante la dimensión objetiva, histórica y no racionalizable de las instancias políticas. Si la categoría de «relación» es básica en su universo ético, no supo captar lo que P. Ricoeur llama la necesaria articulación de las «relaciones cortas» y «relaciones largas», en esa difícil dialéctica entre moral y ley. Es decir, entre las relaciones cortas, como son las relaciones de pareja, de amistad, y las relaciones largas, que afectan al prójimo de forma mediata, a través de las estructuras objetivas, de las instituciones, hay una tensión dialéctica que se ha de mantener, si se quiere que la «relación humana» sea una categoría moral en el sentido auténtico de la palabra.

Bakunin creyó que estaba al alcance del hombre el crear una relación institucionalizada que fuera tan transparente y armónica como lo era su definición del hombre y de la sociedad anarquistas. No supo captar que el conflicto, constitutivo de la relación humana, no es una patología que se debe erradicar, sino una dimensión que hay que integrar permanentemente en la convivencia humana. Bakunin no supo deducir de su análisis de las relaciones humanas que, si bien el esquema «amigo-enemigo», que viciaba con su talante maniqueo la moralidad del hecho político, no era el esquema adecuado para pensar una condición humana moralmente entendida, sí lo era el de «Diskret Kontakt» de que hablaba Schopenhauer en su «parábola del puercoespín». El hombre, dice Schopenhauer, es el verdadero puercoespín. Sólo él es capaz de lograr esa media distancia que lo libera de los inconvenientes del frío de la larga distancia y de los pinchazos de la distancia demasiado corta.

La permanente necesidad de las instituciones mediadoras responde a la permanente necesidad de hallar el verdadero



lugar de encuentro que haga posible la realización de la condición humana. Bakunin no supo descubrir que lo que hace que el conflicto no degenera en hostilidad aniquiladora es la tarea moral, que consiste, no en eliminar para siempre el conflicto de tal forma que sea impensable ya, sino en estar permanentemente ajustando el conflicto a su distancia menos inhumana, según el contexto y el momento en que la relación humana conflictual se vive. La tarea moral no consiste, pues, como pensaba Bakunin, en alcanzar un «paraíso moral» en el que los hombres serán necesariamente morales, ya que, una vez que hayan probado del fruto del árbol del bien, no tendrán «distracciones morales» de ningún tipo; la tarea moral consiste más bien en alejarse de aquellas posiciones polares que hacen imposible la vida del hombre, que no está hecho para vivir en la noche y en el frío extremos, pero sabiendo que en el trópico no está la tierra de Jauja; aprendiendo del puerco espín que estar *demasiado* cerca del límite significa estar demasiado lejos de la distancia adecuada.

Si aceptamos que entre los hombres no es posible una pura fraternidad de corazones, ya que cada corazón late movido por intereses individuales, no siempre confesables y casi siempre antagónicos con los de los demás individuos y que, por tanto, es imposible compartir sin sentirse de alguna forma coaccionado, deberemos aceptar también que la tarea moral del hombre, es decir, la tarea de ser hombre con los otros, está en apostar por una libertad razonable que no es quizás tan «sentida» como a uno le gustaría, pero que es humana porque no lo es a costa de otros humanos.

La simples relaciones de fuerza no constituyen una relación

política. Esta únicamente se da cuando la libertad es el objeto de estas relaciones. El poder político debe ser una fuerza empleada para establecer y garantizar las condiciones reales de la libertad de cada uno en la sociedad. La política consiste en poner la fuerza al servicio de la justicia, haciendo de ésta el medio de la libertad. No podemos olvidar que, si la institucionalización del conflicto es una condición indispensable para lograr la paz y la libertad, sólo en la medida en que esta institucionalización es un factor de cambio cualitativo, es decir, opera ajustando la relación humana a su adecuada medida, es justicia que se desvela progresivamente, haciendo libertad humana.

Hablar de la política, como hacerlo de la condición humana, es hablar de una realidad fundamentalmente ambivalente. No podemos olvidar que el poder político es también una realidad corruptora, corruptible y, con demasiada frecuencia, corrompida. Corruptora, porque tiende a corromper a los que lo utilizan; corruptible, porque todo poder fáctico y toda estructura de poder tienden a absolutizarse y a convertirse en poder opresor; con frecuencia corrompida, porque la experiencia histórica nos lo hace patente.

### **5.3. Ética y política: autonomía e interdependencia**

La ética y la política son dos realidades autónomas e

irreducibles una a la otra. Sin embargo, su mutua autonomía no significa absoluta independencia, sino que son dos realidades relacionadas, que se necesitan mutuamente para poder ser ellas mismas. El hombre que se quiere moral debe ser político y viceversa. La ética no existe, ni se efectúa, más que en el campo político. La política sólo tiene auténtico sentido desde la ética.

La política, en cuanto actividad humana concreta, es autónoma e irreducible a otras actividades humanas. En este sentido, el reconocimiento de la autonomía de la política es un dato incuestionable para el hombre moderno. La política es una conjugación de arte, de técnica y de saber. En cuanto «ciencia», la política pertenece al mundo de los saberes positivos con un estatuto que se justifica desde el fenómeno mismo de la politicidad. Entendida como acción política, la política tiene sus propias leyes y no necesita justificarse por referencia a la moral o a la religión. Ahora bien, sabemos que la política, por su papel cualificado respecto a otras actividades humanas, es un marco de referencia especialmente importante, ya que es capaz de configurar a la sociedad desde su instancia de poder último, decisorio y eficaz.

La política está profundamente implicada en la realización totalizante de lo humano. Y, si lo humano es moral, estructuralmente moral, lo político, en cuanto constitutivamente humano, también lo será.

Si es verdad que hay una primacía objetiva de la política respecto a la moral, ya que, como hemos visto, la moral debe realizarse en la política, no es menos verdad que hay una prioridad subjetiva de la moral respecto de la política.

Únicamente en el contexto de la ética, como sentido global de la existencia humana, encuentra sentido la acción política. No referir la política a la ética es caer en la incapacidad de captar la verdadera dimensión de la política. Es cierto, y lo hemos afirmado al hablar de la autonomía, que el análisis conceptual y fenomenológico aísla, por razones de método y de claridad, el campo de lo político; pero no puede aislarlo del resto de la vida.

Si algo nos aporta Bakunin es la denuncia del maquiavelismo doctrinal, que concede arbitrariamente a la política una primacía sobre toda otra realidad humana, generando así una práctica deshumanizadora del ejercicio del poder y, a la vez, una incapacidad de la misma política para entenderse a sí misma. Y, si subrayamos, frente a Bakunin, que la política ilumina y posibilita numerosos aspectos de la vida, con él debemos decir que no está por encima de la vida. Si es verdad que el hombre no puede comprenderse a sí mismo al margen de la política, ésta no puede entenderse al margen de la aventura humana que la sobrepasa.

La reciprocidad de la relación entre la moral y la política se fundamenta, pues, en la implicación de la política en la realidad total y en el hecho de que esta realidad forma parte del hecho moral, de la condición humana.

## 5.4. Utopía y violencia

Para Bakunin, la violencia será una realidad inexistente, por superflua, en la utopía de la sociedad socialista y libertaria. La violencia es un mal menor para instaurar esa sociedad utópica. La necesidad histórica es, pues, el criterio legitimador de la violencia revolucionaria.

Su denuncia del monopolio ilegítimo de la violencia irracional, como la ejercida por el modelo del Príncipe, es lúcida y, en una gran medida, válida.

Pero es su pretensión de aplicar la violencia, guiado por una representación simbólica de lo que es el comienzo absoluto, la que genera riesgos graves de convertir su utopía en una fuente permanente de violencia.

Bakunin supo denunciar la violencia inscrita en su misma utopía anarquista. Pero, si es verdad que él no propugnó prácticas violentas, no lo es menos que los que se inspiraron en su programa, y no tuvieron su perspicacia y paciencia históricas, se convirtieron en víctimas de la impaciencia de la virtud revolucionaria y acabaron imponiendo, a la lógica de la necesidad histórica, la lógica más radical, más «moral» y más «sagrada» de la necesidad escatológica.

Paradójicamente, el ideal ácrata-libertario de hacer el ángel se traduce casi siempre en la práctica en un nuevo «ángel exterminador» que tiene sus nuevos egipcios y su nuevo Jehová vengador del pobre y del oprimido. Paradójicamente, el despotismo divino sigue siendo «un error históricamente necesario en el desenvolvimiento de la humanidad» y el grito de

«¡dios lo quiere!, grito que nunca ha acompañado a una revolución popular», sigue resonando, cuando suenan las campanas de la revolución anarquista.

## BIBLIOGRAFÍA

Cito a continuación la bibliografía utilizada por mí en vistas a este trabajo, aunque omitiendo a los clásicos del pensamiento político, a los que, sin duda, debo lo mejor y más abundante de mi reflexión:

BAKUNIN, Miguel:

- *ARCHIVES BAKOUNINE*: A. Lehning, A. J. C. Ruter, P. Scheibert. Leiden. Edit. E. J. Brill. 1961–1981. Publicados ocho tomos, por ahora.
- *Oeuvres*: Stock. París. 1895–1913, 6 vol.
- *Obras completas de Bakunin*: Júcar. Madrid. 1977. 2 vol.
- *Obras completas de Bakunin*: La Piqueta. Madrid. 1977, 4 vol.
- *Obras*: La Protesta. Buenos Aires. 1929, 5 vol.
- *Confesión*: Labor. Barcelona. 1976.
- *Frühschriften*: Hegner–Bücherei. Koln. 1973.

Y *selecciones de sus obras*, en algunos autores que mencionaremos en la bibliografía citada a continuación:

ALAIN (E. A. Chartier): *Le citoyen contre les pouvoirs*. Ressources. Paris. 1979.

ALLEMAND, E.: *Ethosysteme et pouvoir*. Anthropos. Paris. 1979.

ÁLVAREZ JUNCO, J.: *La Ideología política del anarquismo español*. Siglo XXI. Madrid. 1976

ANNALES DE PHILOSOPHIE POLITIQUE: *Le Pouvoir*. P.U.F. 1956, 2 vol.

ANSART, P.: *Marx et l'Anarchisme*. P.U.E. Paris. 1969.

– *Socialisme et Anarchisme*. P.D.F. Paris. 1969.

ARANGUREN, J. L.: *Ética*. Alianza. Madrid. 1983.

– *Ética y Política*. Guadarrama. Madrid. 1963.

ARENDT, H.: *Macht und Gewalt*. Piper. München. 1975.

– *Wahrheit und Lüge in der Politik*. Piper. München. 1972.

ARVON, H.: *Bakunin. Absoluto y Revolución*. Herder. Barcelona. 1975.

– *El Anarquismo*. Ediciones 62. Madrid. 1964.

– *Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner*. París. 1954.

– *L'anarchisme au xxsiecle*. P.D.F. Paris. 1979.

– *Feuerbach*. P.U.F. Paris. 1964.

AVRICH, P.: *Los anarquistas rusos*. Alianza. Madrid. 1974.

BAECHLER, J.: *Le pouvoir pur*. Calmann–Levy. Paris. 1978.

– *Les phénomènes révolutionnaires*. P.D.F. Paris. 1970.

BALANDIER, G.: *Antropología política*. Península. Barcelona. 1976.



- BANNOUR, W.: *Bakounine*. En CHATELET, F., *La Philosophie* (III) Hachette. Paris. 1979.
- BAUM, G.: *Religión y Alienación. Una lectura teológica de la Sociología*. Cristiandad. Madrid. 1980.
- BERGER, P.: *Pirámides de sacrificio*. Sal Terrae. Santander. 1979.
- BERGER, P.–KELLNER, H.: *Un mundo sin hogar*. Sal Terrae. Santander. 1979.
- BERGER–L.UCKMANN: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Barcelona. 1974.
- BIARD, P.: «Bakounine, pratique et autogestion». En *Autogestion et Socialisme*. Avril. 1977. Paris.
- BIRNBAUM, P.: *La fin du politique*. Seuil. Paris. 1975.
- «Sur les origines de la domination politique». *Rev. Franc, de Science Politique*. Fev. 1977.
- BLOCH, E.: *El hombre como posibilidad*. Sigúeme. Salamanca. 1972.
- *Das Prinzip Hoffnung*. (3 vol). Suhrkamp. Frankfurt 1980.
- *Utopische Funktion in Materialismus*. En *Die Zukunft der Philosophie*. List Verlag. München. 1975
- BOCHENSKI, I. M.: *El Materialismo Dialéctico*. Rialp. Madrid. 1976.
- BORRIES UND BRANDIS: *Anarchismus, Theorie, Kritik, Utopie*. Melzer Verlag. Frankfurt. 1970.
- BRECHT, A.: *Teoría Política*. Ariel. Barcelona. 1975.
- BRUAIRE, C.: *La Raison Politique*. Fayard. Paris. 1974.
- BRUPBACHER, F.: *Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der AiT*. München. 1913

BURDEAU, G.: *L'Etat*. seuil. Paris. 1970.

CABADA, M.: *El humanismo premarxista de Feuerbach*. BAC. Madrid. 1975.

CAMUS, A.: *L'homme révolté*. Gallimard. París. 1951.

CANO Ruiz, J.: *Miguel Bakunin*. ideas. México. 1980.

– *Qué es el anarquismo*. Nuevo Tiempo. México. 1986.

CANTZEN, R.: *Weniger Staat–mehr Gesellschaft*. Fischer Taschenbuch. Frankfurt. 1987.

CAPELLETTI, A.: «Materialismo y dialéctica en Bakunin». *Pensamiento*, n.º50. Madrid. 1982.

– Artículos en:

- Revista Venezolana de Filosofía, n<sup>OS</sup> 14–15 (1981).

- Revista Rufa, n.º25 (1975), 28 (1976). Caracas.

– *Bakunin y el socialismo libertario*. Eds. Leegey Ed. Minerva. México–Buenos Aires. 1986.

– *La Ideología anarquista, lala*. Barcelona 1985.

CARBALLO, ROF, J.: *Violencia y Ternura*. Prensa Española. Madrid. 1967.

CARR, E. H.: *Bakunin*. Grijalbo. Barcelona. 1970.

CLASTRES, P.: *La Société contre l'Etat*. Minuit. Paris. 1975.

– *Le grand Parler*. Seuil. Paris. 1974.

– *Investigaciones en antropología política*. Gedisa. Barcelona. 1981.

CLARK, K. B.: *El Patetismo del Poder*. F.C.E. México. 1976.

COLE, P.: *Historia del Pensamiento Socialista* (vol.2) F.C.E. México. 1959.

COLIN, P.: «Les nouveaux Philosophes». Rev. *Se Phil. etThéol*63. París. 1979.

CONCILIUM, n.º90. Diciembre de 1973.

CONTRADICTIONS, n.ºs 12–13. *Sur l'Etat*. Nice. 1966.

COTTIER, G.: *L'Athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliens*. Vrin. París. 1959.

DIAZ, C.: *El anarquismo como fenomeno político y moral*. Edit. Mexicanos Reunidos. México. 1975.

– *Las Ideas Anarquistas*. Zero. Madrid. 1977.

DOGLIO, C.: *Liberta et Revoluzione*. Inst. Edit. Milan. 1948.

DOLGOFF, S.: *La anarquía según Bakunin*. Tusquets. Barcelona. 1976.

DRESSEN, W.: *Antiautoritarismo y anarquismo*. Anagrama. Barcelona. 1978.

DUCLOS, J.: *Bakounine et Marx. Ombre et lumiere*. Pion. París 1974.

DUVERGER, M.: *Los naranjos del lago Balaton*. Ariel. Barcelona. 1981.

EIBL–EIBERFELDT, L: *Amor y Odio*. S. XXI. Madrid. 1974.

ENCICLOPEDIA ANARQUISTA. *Tierra y Libertad*. México. T.I 1972, y T. II 1985. FABRI, L. *Comunismo libertario o Capitalismo de Estado*. Campo Abierto. Madrid. 1977. 2 vol.

FALLOT, J.: *Pouvoir et Morale*. P.U.F. París. 1966.

FESSARD, G.: *Autorité et Bien Commun*. Aubier–Montaigne. París. 1969.

– *De l'Actualité Historique*. En *Recherches de Philosophie*. 1960. Desclée de Brouwer. París.

FREUND, J.: *L'Essence du Politique*. Sirey. París. 1965.

– *Utopie et Violence*. Marcel Rivière. Paris. 1978.

GARCÍA, V.: *Utopías y anarquismo*. Edit. Mex. Reunidos. México. 1977.

GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y significación en el mundo*. Sigüeme. Salamanca. 1980. –*Anthropologische Forschung*. Rowohlt. München. 1971.

GLUCKSMANN, A.: *La cocinera y el devorador de hombres*. Madrágora. Barcelona. 1977.

– *Los maestros pensadores*. Anagrama. Barcelona. 1978.

GÓMEZ-MERAS, J. M.: *Sociedad y utopía en E. Bloch*. Sigüeme. Salamanca. 1977.

GOULDNER, A.: «Marx's Last Battle. Bakunin and the first International». En *Theorie and Society II*, n.º6. Nov. 1982. London.

GUERIN, D.: *El anarquismo*. Campo Abierto Edic. Madrid. 1978.

– *Ni Dios, ni Amo* (2 vol.). Campo Abierto Edic. Madrid. 1977.

– *Por un marxismo libertario*. Proyección. Buenos Aires. 1973.

GRAWITZ, M.: *Michel Bakounine*. Pion. Paris. 1990.

GUIJARRO, G.: *La concepción del Hombre en Karl Marx*. Sigüeme. Salamanca. 1975.

GUNNEWEG-SCHMITHALS: *Herrschaft*. Kohlhammer-Taschenbucher. Stuttgart. 1980.

HABERMAS, J.: *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Taurus. 1981.

HAMELIN et autres: *Le sujet de l'éducation*. Baeuchesne, ICP. Paris. 1979.

- HAMMER, F.: *Macht, Wesen, Formen, Grenzen*. P. Hanstein Verlag. Königstein. 1979.
- HAUSER, R.: *Poder*. En *Conceptos Fundamentales de Teología* (vol. 3). Cristiandad. Madrid. 1977.
- HEPNER, B. P.: *Bakounine et le Panславisme révolutionnaire. Cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe*. Marcel Rivière. Paris. 1950.
- HEUR (d'), J. M.: «Bakounine antihéologien», *Revue de l'Univ. de Bruxelles*, n.º1. 1973.
- HOBBSAWN, E. J.: *Revolucionarios*. Ariel. 1978.
- HOROWITZ, I. L.: *¿os anarquistas* (2 vol.). Alianza. Madrid. 1975.
- HUCH, R.: *Michael Bakunin und die Anarchie*. Ullstein. Frankfurt. 1980.
- HYPOLITE, S.: «Marx, l'Etat et la Liberté». *Esprit*. Nov. 1977 París.
- INGRAO, P.: *Las Masas y el Poder*. Grijalbo. Barcelona. 1978.
- INSTITUTE CATHOLIQUE DE PARIS: *Le Pouvoir*. Beauchesne. París 1978.
- JOLL, J.: *Los anarquistas*. Grijalbo. Barcelona. 1978.
- JONG, R.: «Bakunin». En *Ruedo Ibérico*, n.ºs 55–57. Paris. 1977.
- JOUVENEL, B.: *Du Pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance*. Hachette. Paris. 1972.
- KALTENBRUNNER, G. K.: «Das Lustprinzip Revolution. Michael Bakunin und der Anarchismus». En *Wort un Wahrheit*, n.º 3. 1970. Herder. Freiburg im Breisgau.
- KAMINSKY, H. E.: *Bakounine. La vie d'un Révolutionnaire*. Belibaste. París. 1971.

KORSCH, K.: *La concepción materialista de la historia y otros ensayos*. Aírel. Barcelona. 1980.

– *Marxismus und Philosophie*. Edic. Castellana ERA. México. 1971.  
KOYRE, A.: *Etude sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. J. Vrin. Paris. 1950.

KRUGER, K.: *Der Staat ist reine Menschen Sache*. Radius-Verlag. Stuttgart. 1975. LADRIERE, J.: *Vie sociale et destinée*. Duculot. Lyon. 1973.

– *Les enjeux de la rationalité*. Montaigne-Aubier. UNESCO. 1977.

LANGLOIS, J.: *Défense et actualité de Proudhon*. Payot. Paris 1976.  
LAPIERRE, P.: *Le pouvoir politique*. Seuil. Paris. 1974.

– *Vivre sans Etat?* Seuil. Paris. 1977.

LARUELLE, F.: *Au-de-la du Principe du Pouvoir*. Payot. Paris. 1978.

LEDURE, Y.: *Pouvoir politique et conscience religieuse*. Thèse doct. Paris. 1979.

LEFEBVRE, H.: *De l'Etat*. (4vol.). P.u.F. Paris. 1979.

LEHNING, A.: *Michel Bakounin et les autres*. 10/18. Paris. 1976.

LEMOYNE, A.: *Langage de l'action politique*. Cahiers Intern, de Sociologie. LXXV, 1983. P.u.F. Paris.

LEVY, B. A.: *Le Testament de Dieu*. P.u.F. Paris. 1979.

LORENZ, K.: *Soore la agresión, ese pretendido mal*. S. XXI. Madrid. 1976.

LOSCHKE, P.: *Anarchismus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1972.

MACCIO, Ch.: *Autorité, Pouvoir, Responsabilité*. Cerf. Paris. 1980.  
MACPHERSON, C. B.: *La Teoría política del Individualismo Posesivo*. Fontanella. Barcelona. 1979.

- MAFFESOLI, M.: *La Violence totalitaire*. P.u.F. Paris. 1979. MARITAIN, J.: *L'Homme et l'Etat*. P.u.F. Paris. 1965.
- *La Philosophie Morale*. Gallimard. Paris. 1960.
- MARTI, C.: *Los orígenes del Anarquismo en Barcelona*. Centro de Est. Internacionales. Barcelona. 1959.
- MASSARI, R.: *¿as teorías de la Autogestión*. Zero. Bilbao. 1975.
- MASTERS, A.: *Bakunin, The Father of Anarchism*. Sidgwick–Jackson. London. 1974.
- MAXIMOFF, G. P.: *Mijail Bakunin. Escritos de Filosofía Política (2 vol.)*. Alianza. Madrid. 1978.
- MATHIEU, V.: *Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire*. Calmann–Levy. Paris. 1974.
- MECHOULAM, G.: *Le pouvoir fou*. Albin Michel. Paris. 1982.
- MEHRING, F.: *Carlos Marx y los primeros tiempos de la Internacional*. Grijalbo. Barcelona. 1975.
- MONDOLFO, R.: *El materialismo histórico en Engels y otros ensayos*. Raigal. Buenos Aires. 1956.
- MONTAGU y otros: *Hombre y agresión*. Kairos. Barcelona. 1970.
- MOUNIER, E.: *Communisme, anarchie et personalisme*. Seuil. Paris. 1966.
- MOHÍN, E.: *Introducto a une politique de l'homme*. Seuil. Paris. 1976.
- *Le Paradigme perdu*. Syllabus. Louvain. 1977.
- NETTLAU, M.: *Miguel Bakunin. La Internacional y la Alianza en España: 1868-1873*. La Piqueta. Madrid. 1977.

- NEUMANN, F.: *Anarchismus*. En *Politische Theorien und Ideologien*. Signa Verlag. Baden–Baden. 1975.
- NGYEN HONG, G.: *Le Verbe dans l'Histoire. La Philosophie de l'historicité de G. Fessard*. Beauchesne. Paris. 1974.
- NISBET, R.: *Historia de la Idea de Progreso*. Gedisa. Barcelona. 1980.
- OBERLÁNDER, E.: *DerAnarchismus*. Walter Verlag. Olten. A. G. 1972.
- ORENSANZ, A.: *Anarquía y Cristianismo*. Mañana. Madrid. 1978.
- OYAMBURU, F.: *La Revancha de Bakunin*. Campo Abierto. Madrid. 1978.
- PASSERIN D'ENTREVES: *La notion d'Etat*. sirey. París. 1979.
- PARETTI, A.: *Libertad y relaciones humanas*. Marova. Madrid. 1971.
- PFIZNER, J.: *BAKUNINSTUDIEN*. Karin Krammer Verlag. Berlin. 1977.
- PLANTY–BONJOUR, G.: *Hegel et la pensée philosophique allemande en Russie: 1830–1971*. Martinus Nijhoff. La Haya. 1974. POLIN, C.: *L'obligation politique*. P.U.F. París. 1971.
- *L'Esprit Totalitaire*. sirey. Paris. 1977.
- POSE, A.: *Philosophie du Pouvoir*. P.U.F. Paris. 1948.
- POULANTZAS, N.: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. S. XXI. Madrid. 1973.
- *La crisis del Estado*. Fontanella. Barcelona. 1977.
- *Fascismo y Dictadura*. S. xxi. Madrid. 1973.
- QUELQUEJEU, B.: «Marx a–t–il constitué une théorie du pouvoir d'Etat?» En *Rev. Se Philos, et Théol*, n°. 64, 1979. Paris. RADER, M.: *Ética y Democracia*. Verbo Divino. Estella. 1975.
- RADJAVI, K.: *La Dictature du prolétariat et le dépérissement de l'Etat*. Anthropos. París. 1975.



- RAHNER, K.: *Escritos Teológicos (1 vol.)*. Taurus. Madrid. 1967.
- RAMMSTADT, O.: *Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt*. Westdeutscher Verlag. Köln. 1969.
- REZSLER, A.: *La Estética anarquista*. FCE. México. 1974.
- RIBEILL, G.: *Marx/Bakunin*. Madrágora. Barcelona. 1978.
- RITTER, G.: *El problema ético del poder*. Revista de Occidente. Madrid. 1972.
- ROCKER, R.: «Marx y el Anarquismo». *Espoir*, n.º654. Toulouse.
- ROSANVALLON, P.: *L'age de l'Autogestion*. Seuil. Paris. 1976.
- RICOEUR, P.: «Hegel aujourd'hui». *Etudes Théol.et Philo*, n.º49. 1974. Paris. RUDE, F.: *M. Bakounine. De la Guerre a la Commune*. Anthropos. Paris. 1972.
- RUSSEL, B.: *Autoridad e Individuo*. FCE. México. 1973.
- SAÑA, H.: *El anarquismo. De Proudhon a Cohn Bendit*. Indice. Madrid. 1970.
- SAMPSON, R. V.: *Igualdad y Poder*. FCE. México. 1975.
- SAVATER, F.: *Panfleto contra el Todo*. Dopesa. Barcelona. 1978.
- SCHMIDT, A.: *El concepto de Naturaleza en Karl Marx*. S. XXI. Madrid. 1977.
- SECRETAN, PH.: *Vérité et Pouvoir*. L'age d'homme. Laussane 1968.
- Autorité, Pouvoir, Puissance*. L'age d'homme. Laussane. 1969. SFEZ, L: *L'Enfer et le Paradis*. PuF. Paris. 1978.
- SIMON, R.: *Fundar la Moral*. Edic. Paulinas. Bilbao. 1976.
- SLOTERDIJK, P.: *Kritik der zynischen Vernunft (2 vol.)*. Suhrkamp. Frankfurt. 1983.

- SOUCHY, A.: *Gesprach (1969): Zu Anarchismus, Theorie, Kritik und Utopie*. Melzer Verlag. Frankfurt. 1970.
- SPAEMANN, R.: *Zur Kritik der Politischen Utopie*. Ernst Kett Verlag. Stuttgart. 1977.
- STIRN, F.: *Violence et Pouvoir*. Hatier. Paris. 1978.
- STIRNER, M.: *Der Einzige und sein Eigentum*. Reclam. Toppisch. Stuttgart. 1972.
- STORR, A.: *La Agresividad humana*. Alianza. Madrid. 1975.
- STRASSER, J.– TRAUBE, K.: *Die Zukunft des Fortschritts. Der Sozialismus und die Krise des Industrialisme*. Verlag Neue Gesellschaft. Bonn. 1981.
- TOPPISCH, E.: *El pensamiento mitológico*. En LENK. K., *El Concepto de Ideología*. Amorrortu. Buenos Aires. 1971. TRIAS, E.: *Metafísica del Poder*. Anagrama. Barcelona. 1983.
- *Filosofía del Futuro*. Ariel. Barcelona. 1983.
- VALADIER, P.: *Agir en Politique*. Cerf. París. 1980.
- *Nietzsche y la crítica del Cristianismo*. Cristiandad. Madrid. 1982.
- VIESEL, H. J.: *Bakunin. Gesammelte Werken*. Karin Krammer. Berlín. 1975.
- VIEJO TOPO, EL, n.<sup>os</sup>. 4, 32, 34, 37. Barcelona.
- WEIL, E.: *Philosophie Morale*. Vrin. Paris. 1969.
- *Philosophie Politique*. Vrin. Paris. 1971.
- *Hegel et l'Etat*. Vrin. Paris. 1974. WITTKOP, J. F.: *Bakunin*. Rowohlt. Hamburg. 1975.
- WOODCOCK, G.: *El Anarquismo*. Ariel. Barcelona. 1979.

ZIMMER, D. E.: *Der Mythos der Gleichheit*. Piper. München. 1980.