

BAKUNIN OBRAS COMPLETAS

Volumen 3

Prólogo de Max Nettlau

Prefacio de Sam Dolgoff

Edición y Traducción: Diego A. de Santillán.

Traducción del prefacio: Juan Gómez Casas

LAS EDICIONES DE

La Piqueta

1.^a edición Ed. *Tierra y Libertad*, Barcelona, 1939
Cubierta: Roberto Turégano

Las Ediciones de La Piqueta
Seseña, 59. Madrid, 1979

ISBN: 84-7443-025-9 (tomo III)

ISBN: 84-7443-007-0 (obra completa)

Depósito legal: M. 42.821-1977

Printed in Spain

Impreso en VELOGRAF. Tracia, 17. Madrid-17

INDICE

Prefacio	7
Prólogo	13
Federalismo, socialismo y antiteologismo (Ginebra, 1867)	41
Proposición al comité de la liga de la paz	43
1. Federalismo	51
2. Socialismo	64
3. Antiteologismo	79
Fragmento	163
Apéndice: Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre	179
1. El sistema del mundo	181
2. El hombre. Inteligencia, voluntad	193
3. Animalidad, humanidad	218
4. La religión	231
5. Filosofía. Ciencia	242

P R E F A C I O

I

No es cierto que Bakunin patrocinara atentados, terrorismo individual y violencia indiscriminada. Ya en 1869 advirtió:

"... la destrucción debe dirigirse, no contra las personas, sino contra las instituciones. Entonces es absolutamente innecesario destruir a los hombres, y cosechar la inevitable reacción que la destrucción de seres humanos nunca dejó ni dejará de producir en la sociedad..." (Programa de la Fraternidad Internacional).

Algunos años más tarde (Consideraciones Filosóficas, v. en este volumen) Bakunin repite esta advertencia. Cuando para extirpar la reacción "... los revolucionaristas atacan las manifestaciones, pero no tocan sus raíces"... acaban por advertir que "... no se ha ganado nada... ni un solo paso en adelante sea dado hacia la realización de su causa..." Por el contrario, por el empleo de tales métodos, los propios revolucionaristas llegan a desmoralizarse y "... preparan con sus propias manos el triunfo de la reacción..."

Es la clase gobernante, la burguesía, quien nos ha enseñado a ser crueles y vengativos. Bakunin se refiere al reino del terror bajo los Jacobinos, Robespierre y los Comités de Salud Pública durante la Gran Revolución Francesa. El pueblo no es cruel:

"... en los primeros días de la revolución los socialistas no podrán evitar que el pueblo dé rienda suelta a su furia y proceda a la eliminación de algunos centenares de sus más odiosos, empecinados y peligrosos enemigos. Pero una vez que pase el huracán de la furia popular, los socialistas se opondrán con toda su fuerza a las matanzas de seres humanos efectuadas a sangre fría..." (Consideraciones Filosóficas. V. en este volumen).

II

Para quienes manifiestan interés hacia uno de los problemas más cruciales de la sociedad moderna: el monopolio del poder económico y político por parte de los aparatos represivos del Estado en las dictaduras "socialistas" (Rusia, Cuba, China), o en connivencia con los capitalistas en los Estados democráticos burgueses, los puntos de vista de Bakunin revisten especial importancia.

Bakunin conocía de sobra la naturaleza humana como para saber que hay en la persona una tendencia a ejercer el poder sobre los demás. El abuso del poder es una tentación perenne extremadamente difícil de resistir.

"¿Queréis que unos hombres no opriman a otros? Haced que no tengan nunca el poder de oprimirlos. ¿Queréis que respeten la libertad, los derechos, el carácter humano de sus semejantes? Haced que estén forzados a respetarlos: no forzados por la voluntad, ni por la acción opresiva de otros hombres, ni por la represión del Estado y de las leyes, necesariamente representadas y aplicadas por los hombres, lo que les haría esclavos a su vez, sino por la organización misma del medio social." (Consideraciones Filosóficas. V. en este volumen).

Bakunin creía que en una sociedad libre los hombres inducirán a los demás a aceptar sus ideas, no por la coerción, sino por "... la natural influencia de sus cualidades morales e intelectuales..." A su juicio, el intercambio voluntario de conocimientos especializados, de técnicas y de servicios, esenciales para la supervivencia de la sociedad, no constituyen coacción alguna ni abuso de poder.

Es probable que el problema del poder no se resuelva nunca en fin de cuentas, pero es creencia de Bakunin y del movimiento libertario en general que aquél debe quedar reducido a la mínima expresión.

III

Bakunin sentía mayor interés por la naturaleza del hombre como factor de la historia que por las "leyes históricas" de Marx. En este sugerente pasaje (Consideraciones Filosóficas, v. en este volumen), Bakunin subraya el espíritu de revuelta como un factor decisivo en la revolución social:

"Basta decirle (al hombre): ¡Tú no irás más allá! para que, con todo el poder de esa voluntad irritada por el obstáculo, tienda a lanzarse al más allá. Bajo este aspecto él, el buen Dios de la Biblia se ha mostrado mucho más clarividente que Augusto Comte y los positivistas, sus discípulos: habiendo querido, sin duda, que el hombre comiese del fruto prohibido, le prohibió comerlo. Esa falta de moderación, esa desobediencia, esa revuelta del espíritu humano contra todo límite impuesto, sea en nombre de Dios, sea en nombre de la ciencia, constituyen su honor, el secreto de su poder y de su libertad. Es al buscar lo imposible como el hombre ha realizado siempre y reconocido lo posible. Los que están prudentemente limitados a lo que les parece posible no han avanzado nunca un solo paso..."

Federalismo, Socialismo, Antiteologismo.— Este libro es al mismo tiempo una aguda crítica de la sociedad autoritaria y —lo que es más importante— una profunda explicación de los principios fundamentales del anarquismo. Bakunin analiza gran número de problemas todavía importantes y debatidos en nuestro tiempo: la naturaleza del Estado y de la sociedad y las diferencias entre ambos; las relaciones entre el individuo y la comunidad; la naturaleza del hombre; el origen de los conceptos religiosos; el desarrollo de los movimientos socialistas; la formulación de la protesta bakuninista "contra todo lo que se parezca al socialismo o al comunismo de Estado..."

Federalismo, Socialismo, Antiteologismo es un libro de gran nivel teórico, no sólo porque analiza a las instituciones autoritarias, sino porque Bakunin analiza y pone de relieve los principios constructivos fundamentales para la organización de la sociedad libre. No es suficiente con criticar. Debemos desarrollar alternativas positivas, constructivas, al autoritarismo. Bakunin subraya este punto:

"El socialismo perdió esa primera batalla por una razón muy sencilla: era rico en instintos y en ideas teóricas negativas... carecía absolutamente de ideas positivas y prácticas, que hubiesen sido necesarias para poder edificar sobre las ruinas del sistema burgués un sistema nuevo... Tal fue la causa principal de su derrota..." (Socialismo, ..., V. en este volumen).

Las principales ideas planteadas por Bakunin en esta obra gravitan alrededor de lo que ha llegado a ser el tema más importante de nuestro tiempo: Socialismo y Libertad. Porque... "Libertad sin socialismo es privilegio, injusticia; Socialismo sin libertad es esclavitud, violencia". La discusión de éstas y otras muchas ideas de Bakunin exce-

de a las posibilidades de este prefacio. Preferimos referirnos aquí a uno de los más importantes y constructivos conceptos de Bakunin, el Federalismo, y a su importancia para el mundo moderno.

Proudhon, Bakunin, Kropotkin y sus sucesores —los anarcocolectivistas y los anarcosindicalistas— entienden que la libertad (por muy paradójico que esto pueda parecer) debe organizarse, debe penetrar todas las células del cuerpo social. La organización libertaria debe reflejar el esplendor y la complejidad de las relaciones sociales y promover la solidaridad a la mayor escala posible. Puede definirse como federalismo: coordinación local, regional, nacional e internacional por medio de acuerdos libres.

La sociedad sin orden es inconcebible. Pero la organización del orden no es monopolio exclusivo del Estado. El Federalismo es también una forma de orden que precedió al establecimiento del Estado y que, como predice Bakunin, sobrevivirá a la caída de aquél. Si la autoridad del Estado es el único guardián del orden, ¿quién guardará al guardián? El Federalismo es una forma del orden que garantiza la libertad y la independencia de los individuos y de las asociaciones que constituyen espontáneamente las federaciones. Bakunin mantuvo que el Federalismo, a diferencia del Estado, no ha nacido de la voluntad de poder, sino que emana de la ineluctable interdependencia de la humanidad. El Federalismo no surge del conflicto, sino de la voluntad de armonía y de solidaridad.

El atributo más importante de la sociedad libre es el de que se autogobierna y "... lleva en su entraña las semillas de su regeneración..." (Martín Bubber en Camino de Utopía). Las asociaciones autogestionadas serán lo suficiente flexibles como para ajustar sus diferencias, corregir sus errores y para experimentar con nuevas y creadoras formas de vida social, logrando así un nivel superior de armonía.

Bakunin, como su predecesor, Proudhon —a diferencia de algunos anarquistas modernos que tienden a rechazar cualquier forma de organización— vio en el Federalismo la estructura, la coordinación y complementación, sin las cuales la libertad se convertiría en una frase vacía. Bakunin sostenía que el remedio contra el centralismo excesivo no está en el rechazo de la organización, sino en el perfeccionamiento humanístico y libertario de los medios de organización, en la mejora constante de los métodos de organización y en la capacidad del pueblo para aplicarlos.

Debe hallarse un camino equidistante entre la asfixiante tiranía de la autoridad incontrolada y el tipo de "autonomía" que conduce a los pequeños patriotismos locales, a la separación de pequeños gru-

púsculos y a la fragmentación de la sociedad. Insistió reiteradamente en que las formas organizativas descentralizadoras del anarquismo, la autonomía local, el control obrero, el control comunitario, no significa la compartimentación de la sociedad en grupos aislados, económicamente autosuficientes, lo cual no es ni posible ni deseable.

IV

Siguiendo a Bakunin, el anarquista español Diego Abad de Santillán, que llevó a cabo importantes funciones económicas en el Comité Central de Milicias Antifascistas, organismo creado en Barcelona en julio de 1936, en el curso de la Guerra Civil y de la Revolución Española, recordaba a algunos de sus camaradas:

"Debemos tener en cuenta de una vez por todas que ya no estamos en un mundo de utopía... No podemos llevar a cabo nuestra revolución económica en un sentido local, porque la economía, sobre bases locales, sólo puede conducir a la escasez colectiva... La economía es un vasto organismo y cualquier aislamiento puede ser pernicioso... Debemos trabajar con un criterio social, teniendo en cuenta los intereses de todo un país y, si es posible, del mundo entero..." (Después de la Revolución, Greenberg Publisher, New York, 1937, pp. 85, 100).

Las ideas federalistas de Bakunin configuraron de modo decisivo el carácter del movimiento revolucionario español desde los días de la fundación de la Internacional en España, hace más de un siglo, hasta el resurgimiento actual de la CNT, en el período post-franquista. Las ideas de Bakunin fueron aceptadas, no porque se importaran de otros países (las masas no conocían la procedencia de tales ideas), sino porque correspondían a las aspiraciones y experiencias más profundas de los trabajadores españoles en el ámbito hispánico.

El lugar eminente que ocupa Bakunin en la historia del movimiento revolucionario se debe no sólo a su heroísmo en los combates, sino también a sus contribuciones a la teoría y a la práctica del anarquismo revolucionario.

Sam Dolgoff

PRÓLOGO

I

Los tomos III y IV de esta edición comprenderán lo que podría llamarse, en una palabra, la quintaesencia de la obra "filosófica" de Bakunin. Ha escrito mucho, pero no hizo libros; al menos sus esfuerzos para hacerlos no tuvieron éxito nunca. Por una parte, como escribió él mismo el 28 de octubre de 1869 en una carta a Alejandro Herzen, "la arquitectura literaria" no era uno de sus dones, y se compara con alguien que construyese una casa y después de terminada hiciera horadar los huecos para las ventanas y las puertas. Tenía el gusto de partir de un hecho de actualidad que le inspirase a escribir, fuese en tono de simpatía, fuese en son de protesta, y de elevarse poco a poco, a regiones cada vez más altas del pensamiento; pero acontece también que se desvía de su camino, que sigue lo que llama "un sendero" y luego tiene que esforzarse por volver al camino real. Por otra parte, fué el autor más desinteresado, consagrado ante todo a su causa; de ahí que aborde un tema, escriba extensos manuscritos, pero si ocurre alguna modificación de la situación o le solicita alguna otra cuestión urgente del movimiento, abandona los manuscritos comenzados, luego vuelve a comenzarlos o hace otra cosa que exija la hora.

Vió claramente los inconvenientes de esa manera de derrocharse sin resultado inmediato, y deseó hasta el último momento exponer un conjunto de sus ideas ante el único público que reconocía, el público de obreros y rebeldes, la juventud del porvenir, y no ante el público burgués, defensor de un mundo moribundo que él despreciaba. Se sabe que

en su lecho de muerte dijo que, si le quedase aún vida, "quisiera escribir una ética basada en los principios del colectivismo, sin frases filosóficas ni religiosas": eso hubiera sido una última redacción del conjunto que quiso presentar en el sinnúmero de ocasiones de que hablaré más adelante. Exceso de acontecimientos, de activa vida personal se encierran en los últimos doce años de su vida; no habría podido atender a sus libros como no fuese abstrayéndose de esos acontecimientos; mas prefirió ante todo formar hombres, despertar la fuerza revolucionaria latente que veía en germen en la juventud, a la que solicitaba siempre. De ese modo, los mejores años de la vida militante de un gran número de revolucionarios de su época, son, por decirlo así, una parte, y no la menor, de su obra.

En una carta del 14 de octubre de 1844, a su amigo alemán Reinaldo Solger, escribió, desde París, que "trabajaba" muy asiduamente en una exposición y desenvolvimiento de las ideas de Feuerbach. "Por lo tanto, estudio mucho la economía política y soy comunista de corazón." No conoció a Proudhon en cuanto llegó a París. Pero conoció al naturalista Carlos Vogt, que hacía entonces estudios en París, y en la costa de Bretaña, donde Bakunin y el poeta alemán Herwegh, su gran amigo, se encontraron también (1845). Es preciso comprender aquí el término comunista en el sentido amplio que le da Feuerbach, por ejemplo, quien, después de conocer a Herwegh en Heidelberg, en 1845, escribió sobre él: "Es comunista declarado; no un comunista ortodoxo, a la letra, absolutista, porque, desgraciadamente, en este dominio se hacen sentir también las diferencias de la naturaleza humana de una manera tan regocijante como triste." La impresión de Herwegh sobre Feuerbach, que transmite al mismo tiempo a su mujer, es: "Es una naturaleza completa y tiene una comprensión clara de las unilateralidades y las bobadas de Ruge y de Marx." Lo que fué entonces Herwegh —que en esa época refleja ampliamente las ideas de Bakunin, a quien su debilidad personal le impidió seguir hasta el fin, con algún esfuerzo preciso, determinado—, lo fué Bakunin, sin duda, con una gran intensidad. No fué comunista ortodoxo como sus buenos conocidos de Zurich, de Ginebra y de París, los obreros comunistas alemanes, Weitling, A. Becker, Schmidt y

otros; ni orgulloso comunista científico, como Marx y Engels comenzaban a proclamarse ya entonces; ni demócrata filosófico abstracto como Ruge; pero llamémosle comunista humano, vasto y libre, que se elevaba por encima del nivel de los sectarios estrechos, lo mismo que Feuerbach, el filósofo más humano de ese tiempo, superaba a todos los filósofos angostos y unilaterales. Bakunin conoció también entonces, apreciándolos en su justo valor, a los socialistas franceses destacados de todos los matices, y vió a Proudhon, que parece haber sido el "único" que lo hubiese impresionado seriamente. Se entregó también al estudio de la Revolución francesa. Resultó de todo eso que, probablemente por la influencia de lo que veía y estudiaba de nuevo todos los días, el estudio sobre Feuerbach le habría parecido un asunto demasiado limitado, por lo que acumuló nuevas impresiones y escribió mucho, constantemente, en lo que su amigo Reichel (habitaban juntos) llamó entonces "el libro eterno", puesto que fué continuado siempre o escrito de nuevo y jamás terminado. Se perdió y no sabemos nada en detalle de él; pero no es imposible, y para mí es bastante probable, que ya entonces, bajo el imperio de esas impresiones y criticando con su ayuda las ideas filosóficas convenidas, que había abrazado con tanta intensidad en su período ruso y en Alemania —bajo la influencia principalmente de lo que aceptaba de las ideas de Feuerbach y de Proudhon—, hubiese coordinado sus ideas antirreligiosas y de crítica social en los manuscritos redactados, que, si no los destruyó, pudo haberlos dejado en París, en 1847 y 1848, y no haberlos vuelto a ver después.

Sobrevino entonces ese importante período nacionalista de su vida, desde 1848 a 1863, durante el que trató de crear una federación rusa, de federar a los eslavos, de sublevarlos contra el zarismo, contra Austria, Turquía y Prusia, período que, en mayo de 1849, fué interrumpido por sus largos años de prisión y de destierro en Siberia —1849 a 1861— y que, en el verano de 1863, en Suecia, se terminó con los homenajes personales que se le rindieron en Estocolmo, pero con la caída completa de las esperanzas que hubiera podido poner en la insurrección polaca y en una revolución rusa, demasiado débil entonces para estallar. Ignoramos si en la fortaleza y en Siberia continuó reflexionando

sobre sus ideas generales, dándoles una forma aproximada a la que conocemos, o si, sea el ímpetu nacionalista de 1848, sea la depresión psíquica y física, se lo impidieron (me inclino por esta última eventualidad); pero es cierto que la vida agitada de los años 1862-1863—terminando éste último con su primer gran viaje para ver o volver a ver a los hombres de acción de ese tiempo—no le dejó espacio libre para dar forma a sus ideas filosóficas y sociales.

En Florencia fué donde vivió de nuevo un tiempo de reposo exterior, desde el comienzo de 1864, como en París, desde 1844 a 1847; con la diferencia de que en Florencia estaba casi solo, dando y no recibiendo impulso. La idea de obrar —a la que le había habituado su período nacionalista—persiste en él. No ve a su alrededor, en Europa, más que fuerzas nacionalistas o republicanas burguesas, pues los obreros, aunque se organizaban ya, no constituían en ninguna parte un partido útil para la acción. Concibe la idea de que se precisaban hombres seriamente revolucionarios, apasionados de la destrucción, que tuviesen “el diablo en el cuerpo”, socialistas, federalistas y ateos, enemigos de los Estados actuales y de toda dictadura nueva, para animar con su soplo las fuerzas latentes y apenas organizadas. Pero no podrían agruparse sino en una sociedad secreta, tal como las que había tratado de organizar en 1848-49 y como las que veía en acción en todas partes, principalmente en Rusia, en Polonia, en Francia, en Italia y en España.

Los orígenes y la cronología exacta de esta actividad son desconocidos. Data del año 1864, y es bastante probable que su último viaje de entonces —de Italia a Suecia y, por Londres, Bruselas y París, de nuevo a Florencia— haya servido también para reconocer el terreno y echar las bases de esa sociedad. Trató igualmente, en 1864-65, de hacer aceptar sus ideas por la masonería italiana y redactó con ese fin un gran manuscrito que se ha perdido. Existen, sin embargo, fragmentos (¿de 1865?) que reproduciré en el prólogo del tomo IV: porque son verdaderamente los documentos que contienen, por decirlo así, una primera versión de las series de ideas formuladas de nuevo en 1871.

¿Fué, pues, en esa ocasión, y para presentar sus ideas de una manera cuidada a los masones avanzados, que creyó

poder ganar para sus ideas verdaderamente revolucionarias, cuando formuló por primera vez sus ideas? Debemos creerlo, por falta de mejores informaciones, salvo imaginarnos que sus trabajos mencionados de París —1844 a 1847— y en rigor sus reflexiones en las largas horas de fortaleza, le hayan podido ayudar.

Formó igualmente entonces una concepción del socialismo, del federalismo (reorganización social) y de la revolución (destrucción del aparato del Estado en todas sus formas), que reunió, en marzo de 1866, más o menos en el “catecismo revolucionario” de su “sociedad internacional revolucionaria”, concepción elaborada en todos sus detalles y que inspira su acción y sus escritos desde ese tiempo. En las partes relativas a la conspiración, a la destrucción y al federalismo, se encuentra lo que recuerda sus ideas de 1848-49 (expuestas en 1851 en la llamada *Confesión*). Todo lo demás es igualmente suyo; es decir, es lo que ha escogido de todas las numerosas concepciones socialistas que conocía, y lo que ha entresacado por su crítica libertaria y revolucionaria. Es un conjunto inalterable, de una pieza, su socialismo propio, y son las ideas que culminaron en el ateísmo o el materialismo más consecuente. Todo ello forma ese conglomerado que resume en programas concisos o muy extensos de la sociedad secreta, o que elabora parcialmente en artículos y discursos y en largas cartas de propaganda discursiva y persuasiva, o que quisiera exponer en su integridad ante el público, en forma de libro.

De ahí los escritos de este tomo III y del IV.

Bakunin escribe a Herzen, el 8 de octubre de 1865 (Nápoles): “Había escrito un artículo para el *Kolokol* en oposición al socialismo pacífico, no revolucionario. Estaba descontento de él y comencé a rehacerlo: se transformó en un folleto, y, ahora, el folleto crece hasta convertirse casi en un libro... En un mes, a lo sumo, estará listo... y entonces me dirigiré a vosotros con el ruego de imprimir el libro o el folleto en Ginebra; yo procuraré reunir bastante dinero para ello.” No se vuelve a hablar más de ese proyecto y no quedan ni rastros de esos manuscritos; pero en las cartas a Herzen se encuentran quizás parte de sus argumentos. Bakunin, por primera vez, expresa su crítica a un Estado diverso del ruso en la *Situazione italiana*, gran hoja

impresa clandestinamente, sin nombre de autor, en Nápoles, octubre de 1866. Su colaboración en el *Kolokol* en 1867, fué obstaculizada por la suspensión de este periódico; pero, en septiembre de 1867, el congreso fundador de la Liga de la Paz y de la Libertad, celebrado en Ginebra, le dió ocasión de volver a la vida política europea.

No creía, de ningún modo, en los burgueses republicanos reunidos en un congreso; pero tenía gran interés en extender sus relaciones íntimas, disimuladas en la forma nominal de sociedad secreta —medio que estaba en las costumbres de la época y que Mazzini, Blanqui y otros no desdénaban—, entre los jóvenes inspirados por el socialismo y el ateísmo, y entre algunos viejos no dominados por la rutina que encontraría en el ambiente de la Liga y en sus congresos. Se critica a menudo el hecho de que no entrase directamente en la Internacional. Había oído hablar de la Internacional al comienzo, en Londres, en el otoño de 1864 por parte de Marx mismo, que le incitó a ocuparse de ella en Italia; en una carta escrita en Florencia el 7 de febrero de 1865, explica a Marx las grandes dificultades que encontraba aún en Italia la idea de la Internacional: se daba cuenta de ello en el terreno y necesitaba años para desprender algunos italianos, aunque fueran pocos, de las ideas patrióticas que los absorbían por completo todavía, con exclusión de todo pensamiento social e idea de solidaridad internacional. Apenas llegó, en 1867, a agrupar un fuerte núcleo de italianos en Nápoles, en asociación política primeramente; pero de los esfuerzos de este grupo surgió igualmente la Internacional en Nápoles, a fines de 1868, y en Sicilia.

Bakunin no tenía experiencia (en 1867) de la marcha de la Internacional en los otros países, desenvolvimiento que fué bastante tranquilo, poco visible, se diría —comparado al gran ímpetu que tomó el movimiento en 1868— insignificante. El Congreso de Lausana, en 1867, fué todavía un congreso bastante anodino; el Congreso de Bruselas, de 1868, fué el primer congreso de repercusión. Además, existen dos consideraciones: la primera es que, aunque conquistado para la causa obrera desde 1842, Bakunin —a excepción de algunas semanas de entusiasmo general en París, después de la revolución de febrero de 1848— tuvo po-

cas ocasiones de ver a los obreros en masa, en el trabajo, sea de organización, sea de acción, y hasta en su vida ordinaria. Conocía, antes de 1848, algunos raros obreros selectos, ganados para el socialismo; pero no había entonces asociaciones, y eran pocas las reuniones, todo se hacía en pequeños grupos o en sociedades secretas. Había visto los obreros avanzados de Londres, que le saludaron en 1862, a su regreso, por medio de una delegación; pero no debió de conocer con sus propios ojos la vida de las *Trade-Unions*, las ciudades manufactureras de Inglaterra, de Bélgica, etc., y cuando se fijó, en fin, más largo tiempo en Italia, aparte de algunos artesanos instruídos, el proletariado estaba allí poco desarrollado, y lo que contenía de vital era acaparado por los patriotas. Marx, al contrario, que nació en los lugares industriales renanos de Alemania; que habitó en Bélgica y en Inglaterra; que estudió siempre el capitalismo para documentar sus investigaciones económicas; que siguió día a día, desde los Cartistas a la Liga de la Reforma de 1860-70, la marcha progresiva de los obreros ingleses, Marx había podido darse cuenta mejor de las tendencias obreras y había juzgado el año 1864 como el momento propicio para sumergirse de nuevo en la vida política avanzada, que había abandonado desde 1849. Bakunin, secuestrado en la fortaleza, en Siberia, alejado en Italia, no entró en esa vida pública hasta 1867, sea; pero recobró después los años perdidos únicamente en apariencia, puesto que actuó desde la parte de 1864 comprendida "antes" del 28 de septiembre de 1864, fecha de la fundación de la Internacional, que galvanizó a Marx.

La otra consideración es que Bakunin —como escribió en 1872— estaba convencido de que Marx se rodeaba siempre de una sociedad secreta de "comunistas autoritarios", como en 1848 del *Bund der Kommunisten*. Fué un error; alrededor de Marx no había más que sus instrumentos íntimos, hombres en número bastante reducido, y conquistó su predominio en el Consejo general de la Internacional, sobre todo por su verdadero talento, por su capacidad de ser útil a esa sociedad y su modo de ser, que sabía imponerse. En todo caso, Bakunin, sabiéndose separado de Marx por una divergencia de opinión sobre autoridad y libertad absolutas, y por una aversión personal muy clara de ambas par-

tes, no se apresuró a entrar en ese medio donde sentía una fuerza enemiga poderosa. Pero cuando después de un corto tiempo, nueve meses, le pareció llegada la hora de entrar en la Internacional, lo hizo y se entregó a ella en cuerpo y alma (julio de 1868). Debió de pensar aún, desde el primer momento, que entraría con su grupo íntimo o sociedad secreta fuertemente establecida, y que entonces él y sus amigos, asociados por una solidaridad íntima estrecha, serían bastante fuertes para hacer frente a las ideas personales de Marx, que —hecho inevitable y natural— penetraban toda emanación del Consejo general de la Internacional, de la que fué, por decirlo así, el cerebro.

Había entonces, en 1867, grandes países y pueblos fuera de la Internacional —Italia, España, los eslavos—; había movimientos de la juventud de las escuelas atea y socialista; había cuestiones nacionales absorbentes —Mazzini y Garibaldi actuaban todavía; Pío IX en Roma, Napoleón III emperador aún, eran problemas vivos—; la guerra de 1870 se dibujaba ya por él alerta de 1867 (cuestión del Luxemburgo); de una revolución en París, la caída de Napoleón III, podría surgir una nueva revolución europea, como en 1848. En esas condiciones, no hay que asombrarse de que Bakunin, en lugar de encerrarse en alguna sección —en 1868 anodina en todas partes— de la Internacional, levantara primero su voz en la gran reunión de Ginebra, el Congreso de la Paz, en minoría completa, aunque su voz causase impresión y él se convirtiese de repente en una de las personas notables de ese ambiente.

He aquí, pues, cómo se encontró Bakunin en esa Liga, a la que sometió las ideas que se leerán en este volumen.

II

Bakunin había llevado de Italia el manuscrito de un discurso extenso, pero en el Congreso de Ginebra, el 10 de septiembre de 1867, no pudo pronunciar más que un discurso improvisado, bastante breve, que, insuficientemente resumido en los informes, no ha sido conservado. Pero presentó a los redactores de los *Anales del Congreso* un comienzo de discurso tan extenso, que uno de ellos, Barni, escribió,

el 3 de enero de 1868, a Jukowski, el camarada ruso de Bakunin: "Consideramos que ese discurso toma proporciones por completo inverosímiles. Podemos desviarnos un poco, en favor de nuestro amigo Bakunin, de la regla que nos impone la naturaleza de los *Anales del Congreso*... pero sería preciso que el discurso rehecho lo fuese de tal modo que no pareciese serlo y que, con tal fin, no se alejase demasiado de los límites ordinarios..." En una palabra, Barni proponía que "Bakunin se contente con retocar ligeramente el discurso que ha pronunciado en realidad y que deje las explicaciones que desee añadir para un trabajo distinto que insertaremos en el *Apéndice*, entre los documentos justificativos..." Bakunin respondió, el 3 de enero, que insertaría el discurso completo en su memoria ya anunciada por el periódico de la Liga (precisamente el *Antiteologismo*) y redactó el discurso que encontramos en los *Anales del Congreso* (Ginebra, 1868; págs. 187-191), volumen que no apareció hasta poco antes del segundo congreso.

En ese discurso, protesta, primero como ruso, contra la existencia del imperio ruso, al cual desea todas las humillaciones y derrotas, convencido de que sus éxitos, su gloria, fueron y serán siempre directamente opuestos a la salvación y a la libertad de los pueblos ruso y no rusos.

Dice que el que ama y desea la libertad, debe comprender que no puede ser realizada más que por una federación libre de las provincias y de los pueblos, es decir, por la destrucción de ese imperio. El derecho de federación y de secesión es la negación absoluta del derecho histórico, derecho que es preciso rechazar si se desea realmente la emancipación de los pueblos. Considerando el ejército ruso como la base del poder imperial, expresa —dice— abiertamente el deseo de que no sufra más que derrotas en toda guerra que haga ese imperio, eso en interés de la misma Rusia, y es un voto verdaderamente patriótico.

Pero —añade— lo que según mi opinión es justo para Rusia debe serle igualmente en lo que se refiere a Europa. La esencia de la centralización religiosa, burocrática y militar es en todas partes la misma: cínica, brutal, en Rusia; cubierta con una máscara constitucional más o menos engañadora en los países civilizados de Occidente. Siempre la fuerza —la fuerza en el interior bajo el pretexto de man-

tener el orden social, la fuerza en el exterior bajo el pretexto de equilibrio de las potencias o también, por falta de otro mejor, bajo un pretexto cualquiera—. ¿Qué hacen actualmente los gobiernos? Se arman unos contra otros, armamentos de inmensas proporciones. ¿Iremos al encuentro de los tiempos terribles de Wallestein y de Tilly (Guerra de Treinta Años, del siglo XVII)? ¡Ay de las naciones cuyos jefes militares vuelvan triunfantes; sus laureles y aureolas se cambiarán, para los pueblos que se imaginen ser vencedores, en cadenas!

¿Somos bastante ingenuos para figurarnos poder librar a los pueblos, con nuestra reunión, de la guerra mundial que se prepara? Ese esfuerzo sobrepasa nuestras fuerzas. Estamos reunidos para encontrar juntos las condiciones que hacen posible la paz entre los pueblos. ¿Qué principios servirán de base a nuestra causa?

Importa proclamar esos principios, los verdaderos principios de la justicia y de la libertad, en la hora presente, en que la falta de principios desmoraliza los espíritus, debilita los caracteres y sirve de soporte a la reacción.

Si deseamos la paz entre las naciones, debemos desear la justicia internacional; cada uno de nosotros debe elevarse sobre el patriotismo estrecho que considera cada país como el centro del mundo, y cuya grandeza consiste en inspirar terror a sus vecinos. Debemos colocar la justicia humana general por encima de los intereses nacionales y rechazar de una vez para siempre el falso principio de las nacionalidades, inventado últimamente por los déspotas de Francia, de Rusia y de Prusia, para oprimir tanto más seguramente el principio soberano de la libertad. La nacionalidad no es un principio, es un hecho natural como la individualidad. Cada nación, grande o pequeña, tiene el derecho a existir por sí misma, a vivir según su propia naturaleza. Ese derecho no es más que una conclusión del principio general de la libertad.

La organización de los Estados Unidos de Europa, que debemos examinar según el programa de nuestro comité, ¿es posible para los Estados actuales? ¿Os figuráis una federación en que Francia esté a la misma altura que el Gran Ducado de Baden, Rusia en la misma fila que los principados danubianos (Rumania)? Una federación de los

Estados centralizados, burocráticos y militares, ¿es posible?

Todo Estado centralizado es necesariamente el opresor, el explotador de las clases obreras en provecho de la clase privilegiada. Tiene necesidad de un ejército para comprimir las masas, y la existencia de esa fuerza armada le impulsa a la guerra.

De ahí Bakunin concluye que la paz es imposible antes de la aceptación de este principio con todas sus consecuencias: toda nación, provincia, comuna, tiene el derecho absoluto a ser libre, autónoma, a vivir y administrarse según sus intereses y sus necesidades, y ese principio no puede ser lesionado en relación a una sola de ellas sin poner en peligro todas las demás.

En tanto que existan Estados centralizados, la paz general es imposible. Debemos desear, pues, su desintegración, a fin de que, sobre las ruinas de esas unidades, organizadas de arriba abajo, por el despotismo y la conquista, se organicen las unidades libres de abajo arriba como la federación libre de las comunas en provincias, de las provincias en naciones, y de las naciones en Estados Unidos de Europa.

Esta argumentación firme, hecha cuando la guerra mundial se preparaba ya, y que es de la misma actualidad hoy que esa guerra no aportó más que una recrudescencia de todos los males que sufre Europa, gracias a sus numerosos "Estados", que representan el egoísmo absoluto y que no estarán en paz mientras se les permita existir, esa argumentación se basa enteramente en las ideas del *Catecismo revolucionario* de 1866, y todo el esfuerzo de Bakunin, durante el año que sigue, consiste en exponerlas ante el público europeo y al mismo tiempo reclutar, reunir mediante su acción personal, acción secreta por consiguiente, hombres que crearían una fuerza por una estrecha solidaridad, para propagar y para realizar esas ideas. Comprendió lo que el socialismo, seriamente fundado, puede hacer por esas ideas; pero por el momento, en 1867-68, pudo creer que ganaría en un grado diverso un medio aún más amplio que el mundo obrero, todos los amigos de la humanidad y de la justicia, para esas ideas. Fué desilusionado por la experiencia personal de la poca simpatía que encontraban sus ideas en ese medio, radical de palabra, pero burgués en el alma.

Elegido miembro del Comité central permanente de la Liga, fundada el 12 de septiembre de 1867, se encontró allí con los radicales suizos; también con uno de los hermanos Vogt, Gustavo (el menos avanzado), a quienes conocía muy bien desde 1843; con el socialista Burkli, antiguo furierista; con los proscriptos franceses de 1851 en Suiza; con demócratas radicales de Alemania, así como con el viejo demócrata Juan Jacoby, un antiguo socialista que había sido proudhoniano también; con Carlos Grün y F. A. Lange, el autor de la *Historia del Materialismo* y de un libro socialista sobre la cuestión obrera; con Cremér y Odger, del Consejo general de la Internacional; con demócratas italianos (y con un italiano que fué conquistado para sus propias ideas, Carlos Gambuzzi, de Nápoles); con demócratas belgas y polacos, y con el socialista ruso Jukowski, su camarada íntimo durante ese año (lista del primero de octubre). Por Francia, había, entre otros, Acollos, Chassin, Gustavo Chaudey, Alfredo Naquet; este último se ligó entonces a Bakunin, que recibió un auxiliar más en la persona del polaco Mroczkowski, uno de sus camaradas más íntimos de entonces.

En la primera gran reunión de todo el Comité, celebrada el 20 y el 21 de octubre, en Berna, Bakunin entró en tareas, como sabemos por el acta litografiada (16 páginas en 4.º). Jukowski y los dos polacos Mroczkowski y Zagorski estaban presentes. Se nombró una "Comisión intermediaria" a la que, según proposición de Bakunin, "serán sometidas todas las cuestiones políticas..." "El Bureau propone cambiar el Comité de Ginebra de la redacción de los *Anales del Congreso*." "Bakunin hace observar que, por su parte, ha redactado una respuesta a la carta de Mazzini al Congreso, y que se propone publicarla igualmente [como un folleto de Lemonnier, antiguo sansimoniano y pacifista francés muy moderado] en los *Anales* [las piezas reproducidas en su *Apéndice*]." Mazzini, en efecto, había dirigido una carta negativa de las más nacionalistas y antipacifistas al Congreso; se encuentra en sus *Scritti editi ed inediti* (vol. XV, páginas 6-14) y en el folleto: *Giuseppe Mazzini e la Pace* (Roma, 1891). También los polacos L. Mieroslawski y el hijo de Mickiewicz habían protestado. Alejandro Herzen se abstuvo: explicó su actitud en el *Kolokol* francés del

1.º de enero de 1868. Bakunin tuvo, pues, idea de entablar en esa ocasión la lucha contra Mazzini, comenzada en Italia, pero no todavía ante el público; tropezó con los hombres de la derecha del Comité, simples liberales, sin más deseo que el de impedir que arrastrase a la Liga en una dirección revolucionaria. Gustavo Vogt propuso que tales manuscritos fuesen sometidos a la Comisión, y Barni expresó el deseo de que se dejase la defensa del Congreso al Comité de Ginebra. "M. Bakunin explica que la publicación de su respuesta a Mazzini no es urgente. Se reconoce, en consecuencia, que hay lugar de someter ese escrito a la Comisión intermediaria, mientras que el folleto de Lemonnier [que se sabía inofensivo y anodino] deberá ser publicado en seguida por el Comité de Ginebra." El escrito de Bakunin contra Mazzini de que se habla aquí, no se ha conservado, a menos que no esté en los archivos de la Liga.

Más tarde, Bakunin "da lectura a una larga y espiritual «memoria» en que se rebela contra la tiranía en general, el teologismo y la burguesía en particular, y expone las ideas fundamentales de una reforma del Estado y de la sociedad. Las «conclusiones» de esa memoria, que formula con el concurso del señor Naquet, deben ocupar el puesto del primer párrafo del «programa»."

El escrito así mencionado en el proceso verbal, es el primer esbozo del *Antiteologismo* traducido en este tomo.

Naturalmente, hay oposición en favor del proyecto moderado del Comité:

En la larga y viva discusión que se desarrolla en este punto, el Comité entero, sostenido por el señor Haussmann (de Wurtemberg), mantiene su redacción.

En la votación, el preámbulo y el artículo 1 del proyecto Bakunin-Naquet, concebido así: "Dado que, en el estado de inferioridad económica en que se encuentra actualmente la inmensa mayoría de las poblaciones europeas no hay ninguna emancipación política e intelectual posible, y que en tal estado la justicia, el progreso y la libertad son imposibles de realizar, el Comité declara: que es absolutamente necesaria una reforma radical del estado económico de las clases obreras y que, sin pronunciarse sobre el sistema económico que debe sustituir al sistema actual,... (aquí en este texto litografiado hay una omisión, pero no hay más que leer el texto que se encuentra al fin de la parte II: *El socialismo*, del tomo presente) ...[esta reforma debe llevar a un sistema] exclusivamente fundado en la libertad y no podrá tener por base la existencia de una

justicia distributiva que se derive de una autoridad cualquiera" son adoptados por los votos de Rusia [Bakunin, Jukowski] y de Polonia [Mroczkowski, Zagorski] y son rechazados por Italia y Suiza. Alemania y Francia [donde está Naquet] están divididas y no pueden votar. El voto de la sección directiva [Suiza] es preponderante y la proposición es rechazada.

La primera parte del artículo 2, que tiende a cambiar la denominación de la Liga en Liga Democrática y Republicana de la Paz y de la Libertad, es rechazada por los votos de Suiza, de Francia y de Italia, adoptada por Polonia y Rusia. El voto de Alemania se encuentra también anulado.

La segunda parte del mismo artículo, concebida así: "Para que los Estados Unidos de Europa sean posibles, es preciso que cada Estado constituyente de esta federación sea republicano y federativo, es decir, que esté fundado en la independencia de las asociaciones privadas en la comuna, de la comuna en la provincia, y de la provincia en la nación."

Esta parte es adoptada por los votos de Francia, de Italia, Rusia y Polonia contra el de Suiza. El voto de Alemania es de nuevo anulado.

"Desde el punto de vista religioso, la Liga rechaza el teologismo. Profesa que la moral debe estar fundada en la inmanencia de la idea de justicia en el hombre. Afirma al mismo tiempo la libertad absoluta de conciencia para quedar fiel a su programa."

Este artículo es adoptado por los votos de Rusia, de Polonia, de Alemania y de Italia, contra el voto de Suiza y el de Francia.

Se rechazó, pues, por esos votos el socialismo de Bakunin, pero se aceptó su federalismo y su antiteologismo.

Sin embargo, los moderados supieron reducir también este éxito parcial; porque, ante todo, se decidió poner los artículos Bakunin-Naquet adoptados solamente en los «considerandos», y el 21 de octubre se acordó por unanimidad, sin discusión, cercenar esos considerandos. No quedó, pues, nada de ellos.

Según el número prueba del periódico de la Liga, *Les Etats-Unis d'Europe*, noviembre de 1867, "el Bureau hace saber que, conforme a una decisión del Comité [intermediario], la memoria de M. Bakunin en nombre de la delegación rusa, así como de varios otros adherentes, ha sido impresa en forma de folleto...", anuncio prematuro e incorrecto, porque la memoria se compuso en pliegos que debían publicarse como suplemento del periódico. A fines de diciembre, fué impreso el primer pliego con 3,000 ejemplares (en Berna, Imprenta Rieder y Simmen); la Librería Georg, de Ginebra, habría publicado el conjunto como fo-

lleteo. Se trabajó, en efecto, en ello, en los primeros meses de 1868 y fueron compuestos cinco pliegos, 80 grandes páginas; además, se compusieron también las páginas 34 a 42 de una versión rechazada. Existen partes del manuscrito de Bakunin, textos y versiones no utilizadas y copias hechas por Jukowski y su cuñada; pero esos textos no pasan en una sola palabra las 80 páginas en pruebas de la *Proposition motivée*... El título cambia en último lugar en: *La question révolutionnaire, Fédéralisme, Socialisme et Anti-theologisme*; Bakunin lo da así en un manuscrito de 1868 cuyos fragmentos se han conservado y que debía titularse: *La cuestión revolucionaria en Rusia y en Polonia*, una exposición de sus ideas eslavas y un vistazo sobre los asuntos de Polonia en que tanto había participado en 1862-63.

Las causas inmediatas de la no publicación de este folleto no son conocidas, pero son presumibles. Las ideas de Bakunin fueron desde el principio un elemento extraño en el ambiente de los socialistas burgueses o de los republicanos formalistas claramente antisocialistas de la Liga. El mismo caracterizó muy bien ese medio en sus artículos de *L'Egalité*, de Ginebra, en 1869, en especial en *Los adormideras*. Pero, por escéptico que haya debido de ser, no se comportó intransigentemente. A pesar del fracaso de sus ideas, el 20 y el 21 de octubre de 1867, escribió el 25 a Gambuzzi (carta inédita): "Al regresar de Berna [a su casa, en los alrededores de Clarens, lago de Ginebra]... donde he permanecido hasta ayer [había vuelto a ver a sus viejos amigos Reichel y la familia Vogt]..." se queja porque el periódico de su grupo en Nápoles, *Libertà e Giustizia*, atacó a Gustavo Chaudey. "Gustavo Vogt me dijo solamente que, en los últimos números, el periódico ataca a Chaudey por su discurso en el congreso [de Ginebra]; es una gran falta a la que el amigo De Luca se ha dejado arrastrar sin duda por el *Vorbote*, periodiquito comunista que aparece en Ginebra [el periódico internacionalista, muy conocido, redactado por J. F. Becker, con quien, menos de un año después, por un cierto período, entró Bakunin en relaciones bastante estrechas, pero probablemente nunca muy amistosas] y con el cual [el *Vorbote*], precisamente porque es comunista [autoritario], no debemos tener nada de común. Espero encontrar mañana la *Libertà e Giustizia* en casa

de nuestra amiga [la princesa Obolenska], y en cuanto haya leído el artículo escribiré una refutación." Nunca he podido encontrar esa colección de periódicos. Chaudey, según los *Anales del Congreso* (págs. 240 a 243), había dicho a los obreros: "He aquí lo que os propongo, eso será nuestra probabilidad de transacción: decidamos que la cuestión económica es inseparable de la cuestión política, y recíprocamente... Por ese medio podemos sellar nuestra alianza." Tal discurso iba dirigido más bien hacia una inteligencia con los obreros que con las opiniones de los doctrinarios exclusivamente políticos de la Liga, y, desde este punto de vista, Bakunin, que buscaba la combinación de todas las fuerzas avanzadas, debió de estar satisfecho. También para él la cuestión política y la cuestión económica estaban asociadas, en el sentido de que, por una parte, una reforma política era fútil sin cambio económico, y, por otra parte, un cambio económico, aunque fuese socialista, si dejaba subsistir el Estado, no llevaría más que a la continuación de la explotación por un nuevo Estado; comprendía las funciones a la vez de dominación política y de explotación económica por el Estado, parásito que no sólo quiere dominar sino que también es preciso alimentar en la persona de sus millares de funcionarios, y por consiguiente es siempre explotador a la vez. El Congreso de Ginebra tuvo delegaciones de la Internacional de París, de Lyon, de la rama francesa de Londres, de los socialistas de Bruselas, de Odger y Eccarius, del Consejo general de la Internacional de Ginebra. J. F. Becker, del *Vorbate*, estaba en el Comité organizador de Ginebra. Los que se abstuvieron no fueron en ningún país los obreros, fueron los nacionalistas, italianos y polacos sobre todo, que buscaban la guerra para hacer triunfar su causa, Mazzini y otros.

En esa carta del 25 de octubre, dice aún Bakunin: "La Liga... está decididamente organizada. Es una cosa excelente y que promete marchar con el espíritu más amplio. Remito los detalles en una carta a De Luca" (de Nápoles, carta perdida).

Bakunin pensó también publicar esa respuesta a Mazzini, en el periódico de Nápoles; escribió, el 12 de octubre, a Gambuzzi (carta inédita): "Di a De Luca que no se queje demasiado de mí; no tardaré en enviarle una larga carta a

Mazzini, en respuesta a la suya dirigida a los miembros del Congreso de la Paz, y espero que estaréis todos contentos."

Se sabe que en *Libertà e Giustizia*, en el otoño de 1867, fué publicado un artículo (que no se encontró todavía) contra el paneslavismo, por Bakunin. ¿Reemplazó este artículo el destinado contra Mazzini, o es el mismo, o se encontrarán los dos cuando sea accesible a nuestro estudio un día ese periódico raro?

Se ve que Bakunin comenzaba a trabajar con entusiasmo en el ambiente de la Liga; pero pronto vió que era labor perdida. "Largo tiempo [los hombres de la Liga] han combatido hasta la palabra «socialismo», y yo sé algo; yo, que en el seno del Comité central de la Liga he pasado... un invierno, ¿qué digo?, un año entero para explicarles esa palabra..." "después de largas vacilaciones, después de haber negado en el seno de su Comité, hacia fines de 1867, en Berna, la existencia incluso de la cuestión social." Estas últimas palabras se aplican probablemente a la segunda sesión celebrada en Berna el 8 de diciembre, cuyas actas, que me son desconocidas, deben de contener detalles interesantes. Hubo, además de esas sesiones, una el 31 de mayo y el 1.º de junio, a la que asistió Bakunin, quien no se retiró de ningún modo; al contrario, se asoció a sus amigos y libró una gran batalla en el Congreso de Berna, a fines de septiembre de 1868, y no salió de la Liga hasta la terminación de dicho congreso, mediante la *Protestation collective des membres dissidents du Congrès* —después de haber pronunciado sus cuatro discursos de Berna—, protesta cuyo texto, escrito por su propia mano, es el siguiente:

Considerando que la mayoría de los miembros del Congreso de la Paz y de la Libertad se ha pronunciado apasionada y explícitamente contra la igualación económica y social de las clases y de los individuos, y que todo programa y toda acción que no tengan por fin la realización de ese principio no podrían ser aceptados por demócratas socialistas, es decir, por amigos concienzudos y lógicos de la paz y de la libertad, los que suscriben creen de su deber separarse de la Liga.

Esta ruptura debió de parecer inevitable a Bakunin desde el principio; pero debió de juzgar conveniente no llegar a ella sino después de una explicación abierta en pleno congreso. Por ello contribuyó a dar algún lustre a ese con-

greso con sus famosos discursos. Pudo así asociar los elementos vitales de la Liga a la fundación de la Alianza Internacional de la Democracia Socialista (septiembre de 1868, en Berna) y fué el acto decisivo que llevó todas esas jóvenes energías a la Internacional, a la que una parte de ellas, y Bakunin mismo (desde julio de 1868), pertenecían ya individualmente.

En esas condiciones, no debió de querer estar asociado a la Liga, por esa *Proposition motivée* dirigida a ella, y que, en efecto, habría sido su primer escrito socialista público, puesto que su discurso de Ginebra no había sido publicado entonces en los *Annales* en un texto redactado rectamente. Debió de preferir reservarse y no hacer su presentación ante el mundo socialista bajo la égida de esa Liga a quien veía confirmarse cada vez más conscientemente en su anti-socialismo profundo, que no podían velar las bellas palabras republicanas. Así me explico yo el hecho de que quizás los dos primeros pliegos definitivamente impresos fueran enviados a algunos corresponsales, que los otros tres quedarán probablemente en simples pruebas y que la composición y tal vez también la redacción del manuscrito se detengan en la página 80. Ni Bakunin ni la Liga tenían medios —otra razón, sin duda—; pero él y sus amigos rusos iban a fundar entonces una imprenta rusa en Berna, e hicieron algunos gastos: ese dinero habría podido ser concentrado en el folleto, si el autor lo hubiera deseado realmente.

III

Por tres vías se presentó Bakunin, en 1868, en el movimiento público, después de su primer aparición en el Congreso de Ginebra de 1867 y sus relaciones personales anudadas desde los primeros meses de 1863 por sus viajes (a Londres, Bruselas, París, Suiza, Italia), su correspondencia y su residencia más permanente en Florencia, Nápoles y en las orillas del lago de Ginebra: fueron una carta-programa, podría decir, dirigida a *La Democratie*, de París; el programa (resumen de un manuscrito extenso, redactado en su forma actual por Jukowski), del periódico ruso *La*

causa del pueblo (Ginebra, septiembre de 1868), donde hay de él dos largos artículos sin firma, y los cuatro discursos de Berna (fines de septiembre), publicados tres en el *Ko-lokol* francés de Ginebra, y uno en folleto (Ginebra).

La carta a *La Democratie* es muy poco conocida como resumen de sus ideas —sabía ser breve si era necesario—, y como primera publicación socialista suya expuesta a la luz del pleno día, con su nombre, es memorable (1). Carlos Luis Chassin, republicano doctrinario, admirador de Edgard Quinet, y familiar en el medio de la Liga de la Paz, deseaba fundar en París un semanario democrático. La censura imperial, u otros obstáculos gubernamentales, impidieron largo tiempo la publicación de ese periódico, que no apareció hasta el 8 de noviembre de 1868; pero, desde el 30 de marzo al 8 de septiembre, publicó catorce ediciones, con el subtítulo *Programa de un periódico a fundar por asociación*, del mismo tamaño —en folio— que el periódico, conteniendo, en forma de cartas de adhesión de numerosos colaboradores, lo que se quería decir al público. Esas cartas fueron reimpresas en las ediciones subsiguientes o reemplazadas por otras; la de Bakunin se encuentra en la edición 6, sin fecha —donde hay también una carta de los hermanos Elías y Eliseo Reclus—, edición publicada en la última parte del mes de abril de 1868, y en las ediciones 7 a 11 (4 de julio); se encuentran también extractos en las ediciones 12 y 13. El conjunto fué reproducido por los *Etats-Unis d'Europe* (Berna, 17 de mayo) y la *Voix de l'Avenir*, órgano de la Internacional (La Chaux-de-Fonds, 24 de mayo), y se encuentran largos fragmentos en el *Ko-lokol* francés del 15 de junio. Fué traducido un extracto en el periódico cooperatista de Londres, *The Social Economist* (1 de agosto) sacado probablemente por G. J. Helyoake de los *Etats-Unis d'Europe*. Que yo sepa, ese fué el único pequeño fragmento de Bakunin, publicado entonces en Inglaterra.

Los que lean el *Catecismo revolucionario* de 1866, que se encuentra en su mayor parte en mi *Biografía* de Bakunin, y cuyo texto íntegro forma parte del tomo III de la traducción de las *Obras de Bakunin* publicadas en Berlín (*Der*

(1) Esta carta está incluida en el tomo VI de la presente edición de las obras de Bakunin, donde la encontrará el lector. (Nota editorial.)

Syndikalist), verán en qué grado ha reproducido el autor, en esta carta, hasta donde fué posible, las ideas que formaban el programa de su grupo íntimo, la Sociedad Internacional Revolucionaria o Fraternidad Internacional.

Terminaba la carta ofreciendo a Chassin su colaboración y solicitando ser inscrito en el número de los accionistas de la sociedad anónima de capital variable para la publicación de *La Démocratie*... Bakunin suscribió una acción de 50 francos. No colaboró en el periódico, del que aparecieron, a partir de noviembre de 1868, noventa y tres números semanales. En esa época, su ruptura con todo lo que no significaba la Internacional y la Alianza, era ya completa. *La Démocratie*, por lo demás, no fué un periódico de color; ni bastante astutamente político, ni francamente revolucionario para interesar a los republicanos, ni lo suficiente socialista para interesar a los socialistas y a los obreros, y fué tan doctrinario, prudente y oscuro, que dejó fría a la juventud. Bakunin trataba por todos los medios de atraérsela y le atribuía, en su espíritu y en la práctica, la misión de iniciar al pueblo en las ideas sociales, de organizarlo y, como dice en la referida carta, "en caso necesario a guiarle". Explicó bastante, en otros escritos, lo que comprende por estas palabras, y no hay por qué detenerse en ellas. En aquella época —iba a tener pronto sesenta años— los hombres instruidos en las filas del pueblo eran infinitamente más raros que hoy, sobre todo en los países que Bakunin conocía, principalmente Rusia e Italia, en especial la meridional. Por otra parte, en aquel tiempo, el movimiento de la juventud rusa se hacía de año en año más intensivo y más consagrado al pueblo. En Italia, la mejor parte de la juventud, que no estaba absorbida entonces en el mismo grado que antes por la conspiración o las insurrecciones nacionales de Mazzini y de Garibaldi, mostraba disposiciones hacia el socialismo, que nadie supo despertar e inflamar más pacientemente y laboriosamente que Bakunin, y existía también un ardiente movimiento republicano, en gran parte ateo y materialista, y en parte, y no pequeña, claramente socialista, proudhoniano o blanquista sobre todo, entre la juventud francesa y belga; en Bélgica, el movimiento de los estudiantes estaba entonces en íntima alianza con la Internacional. Bakunin se entregó un poco más tarde, desde el in-

vierno de 1868-69, a la propaganda en detalle entre los obreros de Ginebra; pero no descuidó nunca la tarea tan importante a sus ojos de ganar completamente para las ideas revolucionarias a los jóvenes de las clases medias, que luego serían, no jefes, sino propagandistas destacados. James Guillaume, Sentifion, Cafiero eran de esos; y Bakunin debió de esperar, sirviéndose de *La Démocratie* como portavoz, entrar en relación con hombres nuevos de la juventud y con los obreros de París sobre todo. Lo consiguió en cierto grado, pero no tanto como se habría podido creer; la ausencia, la distancia, fueron grandes obstáculos.

El *Antiteologismo* quedó inacabado e inédito. En el Congreso de Berna, por consiguiente el 24 de septiembre de 1868, se escuchó por primera vez la quintaesencia de él en su tercer discurso, obra memorable de la que extraigo algunas partes:

"...Por lo tanto, el que quiere a Dios, quiere la esclavitud de los hombres. Dios y la dignidad del hombre, o bien la libertad del hombre y la anulación del fantasma divino. He ahí el dilema; no hay término medio; escojamos." Expresa "nuestra profunda convicción de que, no solamente el cristianismo, sino la religión en general, todas las religiones, son incompatibles con la moral humana"... "Esta idea tan verdadera de que la religión, por su esencia misma es absolutamente contraria a toda moral, a toda dignidad y a toda justicia humanas, no somos nosotros los que la hemos inventado. Ha sido proclamada antes de nosotros por los grandes pensadores del siglo pasado. ¡Qué digo!, mucho antes de esa época ha inspirado a los más nobles espíritus, a los héroes y a los mártires del Renacimiento: a los Giordano Bruno, a los Vanini, a los Servet, quemado por Calvino en Ginebra, y tantos otros que, despertados en el seno de las tinieblas cristianas por la luz que les llegó de la Grecia antigua, quisieron fundar el culto de la verdad y de la humanidad sobre las ruinas de la mentira y del despotismo divinos..."

Siguiendo de siglo en siglo el pensamiento liberal, llega a "ese gran siglo XVIII, del cual somos todos hijos y que nos aplasta todavía hoy por sus concepciones. Ha sido por excelencia el siglo humanitario y ateo. Ha afirmado al hombre y ha negado a Dios. Ha comprendido que, para emancipar

al hombre, para romper sus cadenas, para entregarlo a la dicha, a la dignidad, a la libertad, había que destruir todos esos fantasmas religiosos, todas esas abstracciones metafísicas y teológicas que, desde que existe la Historia, han servido de pretexto y medio a los tiranos para desmoralizar, para someter y para aplastar la humanidad..."

Hablando de la Revolución francesa: "¿Diré aquí las razones que han impedido a esa gran revolución producir todos sus frutos?... Me contentaré, pues, con recordaros que la doctrina sentimentalmente terrorista, es decir religiosa de J. J. Rousseau —habiendo repercutido como una nota discordante en la bella armonía humanitaria del siglo XVIII, hallándose sostenida, por otro lado, por el deísmo inconsecuente, frívolo y burgués de Voltaire, que había pensado que la religión era absolutamente necesaria para la *canalia*— había legado a la Revolución el culto de una divinidad abstracta con el culto abstracto del Estado. Esos dos cultos, personificados en la sombría figura de Robespierre —ese Calvino de la Revolución—, han matado la Revolución.

"Después vino la dictadura del primer Imperio, con su concordato utilitario —utilitario sin duda en el sentido del despotismo—. Y luego la Restauración con su podredumbre romántica, con los Chateaubriand, los Lamartine y los Schlegel por representantes. En fin, la filosofía especulativa de los alemanes, convertida en Francia, bajo el nombre de eclecticismo, en una institución del Estado.

"He ahí, señores, las causas de la profunda decadencia de que tanto nos cuesta levantarnos hoy. Y si queremos realmente salvarnos, debemos francamente, atrevidamente, enarbolar la bandera del Renacimiento y de la Revolución, la de la rebelión humana contra el yugo divino.

"Tengamos, pues, el valor de ser lógicos y sinceros, y no vacilemos en proclamar que la existencia de un dios es incompatible con la dicha, con la dignidad, con la inteligencia, con la moral y con la libertad de los hombres"...

En los meses que siguieron hasta el verano de 1869, la organización, sea de su Alianza, vastamente concebida, sea de la pequeña sección de la Alianza de Ginebra, el periódico *L'Egalité*, la correspondencia internacional y el movimiento ruso, lo absorben; pero aun encuentra tiempo libre

para redactar una serie de artículos para *Le Progrès*, de Locle. (Jura suizo), el periódico de James Guillaume, serie que apareció desde el 1 de marzo al 2 de octubre de 1869 (inacabada), y en la cual, partiendo de la discusión de los orígenes del sentimiento "patriótico", aborda el asunto del "antiteologismo". Se encuentra en ella una parte integrante del conjunto de sus ideas.

Después del Congreso de Basilea (septiembre de 1869), cuando se preparaba a dejar a Ginebra para establecerse en el cantón del Tesino, un artículo de un viejo socialista alemán, M. Hess, sublevó su indignación, pues vió en él la mano de Marx (que, por culpable que fuese en tantas otras ocasiones, parecía que esta vez había sido inocente). Bakunin consagró un capítulo referente a las calumnias dirigidas contra él, sin nombrar sin embargo a Marx, puesto que deseaba postergar aún la gran explicación inevitable con éste; pero quería hacer una exposición de su vida en los últimos seis años, desde fines de 1863 por tanto, desde que se había consagrado a la causa social por una acción secreta, subterránea primero, franca ahora. Habría expuesto allí todas sus ideas; en una palabra, ese debía de ser todavía el libro que tanto deseaba escribir, y se preparó para ello seriamente; releyó a Proudhon y a Comte (carta del 7 de enero de 1870); pero el regreso de Netchaef, de Rusia, puso fin a esos tres meses de reflexiones y de estudio y lo lanzó a los trabajos literarios, folletos a escribir rápidamente para Rusia; muchas otras cosas acontecieron en la primera mitad de 1870 que hacen comprender que no volviese a los planes literarios del invierno.

Sobrevinieron también la crisis política y la guerra francoprusiana. Lo que hizo entonces está reseñado en el prólogo del tomo I, donde se encuentran los escritos de actualidad de esos meses tan agitados para él. Se sabe que, después de la caída de sus esperanzas y cuando debió retirarse del terreno en que esperaba batirse con el pueblo insurrecto contra el aparato del Estado caduco, el deseo de actuar, al menos por la vía literaria, le invadió de nuevo. Estaba tan absorbido por los acontecimientos, que discute ante todo las cosas actuales, luego considera el desenvolvimiento histórico de la situación, después la Comuna de París lo vuelve a la actualidad, pero de una manera retros-

pectiva; ese período se encuentra relatado en el prólogo del tomo II.

Pero de la actualidad, por la Historia, tocando superficialmente sólo la crítica del comunismo autoritario, llega a la parte filosófica de su conjunto, y esa parte, como se verá, se divide en dos grandes partes: una que da sus ideas propias, correspondiente al "antiteologismo"; es la parte sobre el *Fantasma divino* que se encuentra en este tomo III; la otra de una "crítica" de la filosofía reaccionaria; es la parte de la que forma un fragmento lo titulado *Dios y el Estado*; se encontrará en el tomo IV.

A esta época pertenecen también las conferencias dadas en Sonvillier (Jura bernés) durante los últimos tiempos de la Comuna, que contienen partes del conjunto en resumen popular; y el comienzo de un manuscrito sin fecha, *El principio del Estado*, en el que discute sobre todo el origen de las concepciones sobre Dios y sus consecuencias funestas, escrito rápido de recapitulación, muy interesante para conocer a fondo ese "conjunto" de ideas que Bakunin había formado muy claramente y que expresaba por escrito, al menos desde 1865, pero que no llegaba a coordinar, en proporción igual para todas sus partes, en una obra definitiva publicada en vida.

He aquí los eslabones de la cadena que he podido recordar entre *El Antiteologismo* y el *Fantasma divino*; quedando inédita la primera obra, el autor estaba en su pleno derecho para utilizarla, sacar de ella material y reformarla para su nuevo escrito; y para nosotros es interesante observar la obra intelectual que el autor, madurado por casi tres años de experiencia, agregaba con el fin de mejorarla.

IV

Las *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino*, sobre el mundo real y sobre el hombre se asocian a *El imperio knutogermánico y la revolución social* (véase el tomo II de esta edición, pág. 13) de una manera que los lectores del prólogo de dicho tomo comprenderán fácilmente, puesto que se ha dado en él la historia de todas las partes del libro. Basta enviar al lector a ese prólogo y observar

aquí algunos detalles. En *El imperio knutogermánico*, el autor llega a comprobar que, según los hombres del Gobierno nacional del 4 de septiembre de 1870, "la revolución social constituye para Francia un peligro mucho más grave todavía que la invasión extranjera misma" (pág. 104). Después del fin de esa parte, continúa por las hojas 82 a 104 del manuscrito, que se encuentra igualmente en el tomo II (página 148): "La revolución, por lo demás, no es ni vindictiva ni sanguinaria"; y señala la crueldad burguesa. "He mostrado el furor de los burgueses de 1848. Los furiosos de 1792, 1793 y 1794 fueron igualmente, exclusivamente, furiosos burgueses..." (pág. 149). Comprueba luego, en la Revolución francesa que: "Generosa e infinitamente amplia en sus aspiraciones, había querido una cosa imposible: el establecimiento de una igualdad en el seno mismo de la desigualdad material". (*Fragmento*, tomo II, página 152.) Expone después las razones de esa imposibilidad (*Fragmento*, página 155 de este volumen): "¿Es preciso repetir los argumentos irresistibles del socialismo, los argumentos que ningún economista burgués ha llegado nunca a destruir?..." y refuta los argumentos de los economistas burgueses sobre el pretendido contrato libre entre el obrero y el capitalista; cita con grandes elogios *El Capital*, de Marx, aun lamentando que esté escrito "en parte, pero en parte solamente, en un estilo demasiado metafísico y abstracto" (habla con fundamento, puesto que el anterior invierno había comenzado a traducir ese libro al ruso). Demuestra que de la desigualdad se deriva una verdadera esclavitud para el obrero.

Después pasa a este orden de ideas (pág. 168): "¿Queréis que unos hombres no opriman a otros? Haced que no tengan nunca el poder de oprimirlos." Y prueba la demoralización causada por el poder, por la autoridad. "¿Qué es la libertad? ¿Qué es la esclavitud? ¿Consistirá la libertad del hombre en la rebelión contra todas las leyes?" Y muestra la diferencia entre las "leyes naturales, económicas y sociales, las leyes no autoritariamente impuestas, sino inherentes a las cosas, a las relaciones, de las cuales expresan el desenvolvimiento natural", y las leyes políticas y jurídicas impuestas por los hombres a los hombres...

El hombre no puede rebelarse contra las leyes de la na-

turalaleza, porque "él mismo no es otra cosa que naturaleza... La naturaleza envuelve, penetra, constituye toda su existencia: ¿Cómo podrá salir jamás de la naturaleza?"

Entonces se pregunta el autor: "Se puede asombrar uno de que haya sido posible concebir la idea de salir de ella... ¿De dónde procede ese sueño monstruoso? ¿De dónde? De la teología, de la ciencia de la nada, y más tarde de la metafísica, que es la ciencia de la reconciliación imposible de la nada con la realidad." Luego aborda el gran asunto por estas notas, que conviene citar para tenerlas bajo los ojos, también en el tomo presente (pág. 170):

"No hay que confundir la teología con la religión, ni el espíritu teológico con el sentimiento religioso. La religión tiene su fuente en la vida animal. Es la expresión directa de la dependencia absoluta en que todas las cosas, todos los seres que existen en el mundo, se encuentran ante el Gran Todo, ante la naturaleza, ante la infinita totalidad de las cosas y de los seres reales."

Lo que sigue fué llamado algunos meses más tarde —cuando esa parte de *El imperio knutogermánico*, después de diversos tanteos, había sido reemplazada por un texto definitivo (que se encontrará en el tomo IV)— *Apéndice. Consideraciones, etc.*, de ese nuevo texto. La última parte de este manuscrito (*Filosofía.-Ciencia*) discute el positivismo y fué interrumpida en la hoja 256.

No conocemos sobre la cronología de este manuscrito más que este detalle: que, según una carta a Ogaref, del 19 de noviembre de 1870, había terminado entonces veinticinco hojas; el resto fué escrito en noviembre-diciembre, época de la cual no se conservó ninguna carta. En el manuscrito definitivo (véase tomo IV), Bakunin dice: "En el *Apéndice* ...he puesto al desnudo los absurdos verdaderamente repulsivos a que se es fatalmente llevado por esa imaginación de un Dios, sea personal, creador y ordenador de los mundos; sea impersonal y considerado como una especie de alma divina difundida en todo el universo, del que constituiría así el principio eterno; o bien como la idea infinita y divina, siempre presente y activa en el mundo y manifestada siempre por la totalidad de los seres materiales y finitos."

La lectura de estos dos escritos, *El Antiteologismo* y *El*

Fantasma divino es un poco difícil, pero el lector es gradualmente iniciado en el asunto y abordará el estudio del segundo bien preparado por el estudio del primero. El resultado de la lectura de los tomos III y IV no puede menos que servir para barrer del cerebro toda tradición religiosa, la comprensión nefasta de la autoridad y de la dictadura bajo todas sus formas, para el despertar y el ejercicio del sentido crítico y para el amor apasionado a la libertad: para llegar a esos grandes fines, es inevitable un poco de trabajo intelectual serio y paciente.

Max Nettlau

29 de enero de 1924.

FEDERALISMO, SOCIALISMO
Y ANTITEOLOGISMO

(GINEBRA. 1867)

Proposición razonada al Comité central
de la Liga de la Paz y de la Libertad,
por Miguel Bakunin, Ginebra

Señores:

La obra que nos incumbe hoy es organizar y consolidar definitivamente la Liga de la Paz y de la Libertad, tomando por base los principios formulados por el Comité director precedente y votados en el primer congreso. Esos principios formarán en lo sucesivo nuestra constitución, la base obligatoria de nuestros trabajos posteriores. No nos está permitido ya cercenar la menor parte de ellos; en cambio, tenemos el derecho y aun el deber de desarrollarlos.

Nos parece tanto más urgente cumplir con ese deber cuanto que esos principios, como todo el mundo lo sabe aquí, han sido formulados a la ligera, bajo la presión de la pesada hospitalidad ginebrina.. Los hemos esbozado, por decirlo así, entre dos tempestades, forzados como estábamos a debilitar la expresión para evitar un gran escándalo que habría podido culminar en la destrucción completa de nuestra obra.

Hoy, que estamos libres de toda presión local, exterior, gracias a la hospitalidad más sincera y más amplia de la ciudad de Berna, debemos establecer esos principios en su integridad, rechazando los equívocos como indignos de nosotros, indignos de la gran obra que tenemos la misión de fundar. Las reticencias, las verdades a medias, los pensamientos castrados, las complacencias, atenuaciones y concesiones de una cobarde diplomacia, no son los elementos con que se forman las grandes obras: éstas se hacen con corazones desprendidos, un espíritu justo y firme, un fin claramente determinado y un gran valor. Hemos emprendido

una gran obra, señores; elevémonos a la altura de nuestra empresa, grande o ridícula, no hay término medio; para que sea grande, es preciso al menos que por nuestra audacia y por nuestra sinceridad nos hagamos grandes nosotros también.

Lo que os proponemos no es una discusión académica de principios. No ignoramos que nos hemos reunido aquí, fundamentalmente, a fin de concertar los medios y las medidas políticas necesarias para la realización de nuestra obra. Pero sabemos también que en política no hay práctica honesta y útil posible sin una teoría y un fin claramente determinados. De otro modo, por inspirados que estemos en los sentimientos más amplios y más liberales, podríamos terminar en una realidad diametralmente opuesta a esos sentimientos: podríamos comenzar con convicciones republicanas, democráticas, socialistas, y acabar como bismarckianos o bonapartistas.

Debemos hacer hoy tres cosas:

- 1.^a Establecer las condiciones y preparar los elementos de un nuevo congreso;
- 2.^a Organizar nuestra Liga, siempre que se pueda, en todos los países de Europa, extenderla a América, lo que nos parece esencial, e instituir en cada país comités nacionales y subcomités provinciales, dejando a cada uno de ellos la autonomía legítima necesaria, y subordinándolos todos, jerárquicamente, al Comité central de Berna. Dar a esos comités plenos poderes y las instrucciones necesarias para la propaganda y para la recepción de nuevos miembros, y
- 3.^a Para contribuir a esa propaganda, fundar un periódico.

¿No es evidente que, para hacer bien esas tres cosas, debemos establecer previamente los principios que —al determinar de modo que no deje lugar a equívoco alguno la naturaleza de la Liga— inspirarán y dirigirán por una parte nuestra propaganda, tanto verbal como escrita, y por otra servirán de condiciones y de base para la recepción de nuevos miembros? Este último punto, señores, nos parece excesivamente importante. Porque el porvenir de nuestra Liga dependerá de las disposiciones, de las ideas y de las tendencias, tanto políticas como sociales, tanto económicas

como morales, de esa multitud de nuevos adeptos a quienes vamos a abrir nuestras filas. Al formar una institución eminentemente democrática, no pretenderemos gobernar nuestro pueblo, es decir, la masa de nuestros adherentes, de arriba abajo; y desde el momento que estemos bien constituidos, no nos permitiremos jamás imponerles por la autoridad nuestras ideas. Queremos, al contrario, que todos nuestros subcomités provinciales y comités nacionales, hasta el comité central o internacional mismo, elegidos de abajo arriba por el sufragio de los adherentes de todos los países, se conviertan en la fiel y obediente expresión de sus sentimientos, de sus ideas y de su voluntad. Pero hoy, precisamente porque estamos resueltos a someternos a los votos de la mayoría en cuanto tenga relación con la obra común de la Liga; hoy, que somos todavía un pequeño número, si queremos que nuestra Liga no se desvíe nunca del primer pensamiento y de la dirección que le imprimieron sus iniciadores, ¿no debemos tomar medidas para que ninguno pueda entrar en ella con tendencias contrarias a ese pensamiento y a esa dirección? ¿No debemos organizarnos de manera que la gran mayoría de nuestros adherentes permanezca siempre fiel a los sentimientos que nos inspiran hoy, y establecer reglas de admisión que garanticen que, aunque haya cambiado el personal de nuestros comités, el espíritu de la Liga no cambiará nunca?

Únicamente llegaremos a ese fin estableciendo y determinando tan claramente nuestros principios, que ninguno de los individuos que sea, de una manera o de otra, contrario a ella, pueda jamás ocupar un puesto entre nosotros.

No hay duda que si evitamos el precisar bien nuestro carácter real, el número de adeptos podrá ser luego mayor. Podríamos incluso, en ese caso, como nos lo ha propuesto el delegado de Basilea, señor Schmidlin, acoger en nuestras filas muchas gentes de sable y sacerdotes —¿por qué no gendarmes?— o, como acaba de hacerlo la Liga de la Paz fundada en París, bajo la alta protección imperial, por los señores Miguel Chevalier y Federico Passy, suplicar a algunas ilustres princesas de Prusia o de Austria que acepten el título de miembros honorarios de nuestra asociación. Pero, según el proverbio, el que mucho abarca, poco aprieta: compraríamos todas esas preciosas adhesiones al precio de

nuestra anulación completa, y, en medio de tantos equívocos y frases como envenenan hoy la opinión pública de Europa, no seríamos otra cosa que una mala burla más.

Por otra parte, es evidente que si proclamamos francamente nuestros principios, el número de nuestros adherentes será más restringido; pero al menos serán adherentes serios, con los cuales nos será permitido contar, y nuestra propaganda sincera, inteligente y seria no envenenará, moralizará al público.

Veamos, pues, cuáles son los principios de nuestra nueva asociación. Se llama *Liga de la Paz y de la Libertad*. Es ya mucho; por eso nos distinguimos de todos los que quieren y todos los que buscan la paz a todo precio, aun al precio de la libertad y de la dignidad humana. Nos distinguimos también de la Sociedad Inglesa de la Paz, que, haciendo abstracción de toda política, se imagina que con la organización actual de los Estados de Europa la paz es posible. Contrariamente a esas tendencias ultrapacifistas de las sociedades parisiense e inglesa, nuestra Liga proclama que no cree en la paz y que no la desea como no sea bajo la condición suprema de la libertad.

La libertad es una palabra sublime que designa una cosa muy grande y que no dejará nunca de electrizar el corazón de todos los hombres vivientes, pero que exige que se la determine bien, sin lo cual no escaparíamos al equívoco, y podríamos ver burócratas partidarios de la libertad civil, monárquicos constitucionales, aristócratas y burgueses, liberales, todos más o menos partidarios del privilegio y enemigos naturales de toda democracia, venir a colocarse en nuestras filas y constituir una mayoría entre nosotros con el pretexto de que ellos aman también la libertad.

Para evitar las consecuencias de una confusión tan molesta, el Congreso de Ginebra proclamó que desea "fundar la paz sobre la democracia y sobre la libertad", de donde se sigue que, para hacerse miembro de nuestra Liga, es preciso ser demócrata. Por consiguiente, son excluidos de ella todos los aristócratas, todos los partidarios de algún privilegio, de algún monopolio o de alguna exclusividad política, cualquiera que sea, pues la palabra democracia no quiere decir otra cosa que el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo, comprendiendo por esta última denomi-

nación toda la masa de los ciudadanos —y hoy habrá que añadir, de las ciudadanas también— que forman una nación.

En este sentido, todos somos, ciertamente, demócratas.

Pero debemos reconocer al mismo tiempo que este término, democracia, no basta para determinar bien el carácter de nuestra Liga, y que, como el de libertad, considerado aparte, puede prestarse a equívocos. ¿No hemos visto desde el comienzo de este siglo, en América, a los plantadores, a los esclavistas del Sur y a todos sus partidarios de Estados Unidos del Norte titularse demócratas? El cesarismo moderno, con sus horribles consecuencias, suspendido como una terrible amenaza sobre todo lo que se llama humanidad en Europa, ¿no se dice igualmente demócrata? Y aun el imperialismo moscovita y sampetersburgués, el Estado sin etiquetas, ese ideal de todas las potencias militares y burocráticas centralizadas, ¿no aplastó últimamente a Polonia en nombre de la democracia?

Es evidente que la democracia sin libertad no puede servirnos de bandera. Pero, ¿qué es la democracia fundada en la libertad si no la república? La alianza de la libertad con el privilegio crea el régimen monárquico constitucional, pero su alianza con la democracia no puede realizarse más que en la república. Por medida de prudencia, que no aprobamos, el Congreso de Ginebra, en sus resoluciones, creyó deber abstenerse de pronunciar la palabra república. Pero al proclamar su deseo "de fundar la paz en la democracia y en la libertad", se ha declarado implícitamente republicano. Por lo tanto, nuestra Liga debe ser democrática y republicana al mismo tiempo.

Y nosotros pensamos, señores, que todos somos aquí republicanos en este sentido; que, impulsados por las consecuencias de una inexorable lógica, advertidos por las lecciones, a la vez saludables y tan duras, de la Historia, por las experiencias del pasado, y sobre todo ilustrados por los acontecimientos que han entristecido a Europa desde 1848, tanto como por los peligros que la amenazan hoy, hemos llegado a esta convicción: que las instituciones monárquicas son incompatibles con el reino de la paz, de la justicia y de la libertad.

En cuanto a nosotros, señores, como socialistas rusos y como esclavos, creemos deber declarar francamente que, para

nosotros, la palabra república no tiene otro valor que este *valor negativo*: el de ser el derrumbamiento o la eliminación de la monarquía; y que no sólo no es capaz de exaltarnos, sino que, al contrario, siempre que se nos presenta la república como una solución positiva y seria de todas las cuestiones del día, como el fin supremo hacia el cual deben tender nuestros esfuerzos, experimentamos la necesidad de protestar.

Detestamos la monarquía con todo corazón; no deseamos nada mejor que verla derribada en toda la superficie de Europa y del mundo, y estamos convencidos, como vosotros, de que su abolición es una condición *sine qua non* de la emancipación de la humanidad. Desde este punto de vista, somos francamente republicanos. Pero no creemos que baste derribar la monarquía para emancipar los pueblos y darles la justicia y la paz. Estamos, al contrario, firmemente persuadidos de que una gran república militar, burocrática y políticamente centralizada, puede convertirse, y necesariamente se convertirá, en una potencia conquistadora en el exterior, opresiva en el interior, y que será incapaz de asegurar a sus súbditos, que se llamarán ciudadanos, el bienestar y la libertad. ¿No hemos visto a la gran nación francesa constituirse dos veces en república democrática, y dos veces perder su libertad y dejarse arrastrar a guerras de conquista?

¿Atribuiremos, como lo hacen muchos otros, esas recaídas deplorables al temperamento ligero y a los hábitos disciplinarios históricos del pueblo francés que, según sus detractores, es muy capaz de conquistar la libertad por un impulso espontáneo, tempestuoso, pero no de disfrutarla y de practicarla?

Nos es imposible, señores, asociarnos a esa condena de un pueblo entero, uno de los más inteligentes de Europa. Estamos, pues, convencidos de que si en diversas ocasiones ha perdido Francia su libertad y ha visto transformarse su república democrática en dictadura, y en dictadura militar, la culpa no es del carácter de su pueblo, sino de su *centralización política* que, preparada desde hace mucho tiempo por sus reyes y sus estadistas, personificada más tarde en aquel a quien la retórica complaciente de las cortes ha llamado Gran Rey, llevada después al abismo por los desórde-

nes vergonzosos de una monarquía decrepita, habría perecido ciertamente en el lodo si la revolución no la hubiese levantado con sus manos poderosas. Sí, cosa extraña, esa gran revolución que, por primera vez en la Historia, había proclamado la libertad, no para el ciudadano solamente, sino para el hombre, haciéndose heredera de la monarquía que mataba, resucitó al mismo tiempo esta negación de toda libertad: la *centralización y la omnipotencia del Estado*.

Reconstruida de nuevo por la Constituyente; combatida, es verdad, pero con poco éxito, por los girondinos, esa centralización fué acabada por la Convención Nacional. Robespierre y Saint-Just fueron los principales restauradores: nada faltó a la nueva máquina gubernamental, ni el Ser Supremo con el culto del Estado. No esperaba más que un hábil maquinista para mostrar al mundo asombrado todos los poderes de opresión de que había sido provista por sus imprudentes constructores... y apareció Napoleón I. Por consiguiente, esa revolución, a quien primeramente sólo inspiraba el amor a la libertad y a la humanidad, por el solo hecho de creer que podía conciliar ese amor con la centralización del Estado, se suicidó, lo mató, creando en su lugar la dictadura militar, el cesarismo.

¿No es evidente, señores, que, para salvar la libertad y la paz de Europa, debemos oponer a esa monstruosa y opresiva centralización de los Estados militares, burocráticos, despóticos, monárquicos constitucionales y aun republicanos, el grande, el saludable *principio del federalismo*, principio del cual nos han dado una demostración triunfante los últimos acontecimientos en los Estados Unidos de América del Norte?

En lo sucesivo, debe ser claro para cuantos quieran realmente la emancipación de Europa que, aun conservando nuestras simpatías por las grandes ideas socialistas y humanitarias enunciadas por la Revolución francesa, debemos rechazar su política de Estado y adoptar resueltamente la política de la libertad de los norteamericanos.

1. FEDERALISMO

Estamos satisfechos de poder declarar que este principio ha sido unánimemente aclamado por el Congreso de Ginebra. La misma Suiza, que lo practica hoy con tanta dicha, se adhirió a él sin restricción alguna y lo aceptó en toda la amplitud de sus consecuencias. Por desgracia, en las resoluciones del congreso, ese principio ha sido muy mal formulado y no se encuentra sino indirectamente mencionado, al principio con ocasión de la Liga que debemos establecer, y más abajo en relación con el periódico que debemos redactar con el nombre de los *Estados Unidos de Europa*, mientras que, según nosotros, habría debido ocupar el primer puesto en nuestra declaración de principios.

Es una laguna muy enfadosa y que debemos apresurar-nos a colmar. Conforme al sentimiento unánime del Congreso de Ginebra, debemos proclamar:

1.º Que para hacer triunfar la libertad, la justicia y la paz en las relaciones internacionales de Europa, para hacer imposible la guerra civil entre los diferentes pueblos que componen la familia europea, sólo hay un medio: constituir los Estados Unidos de Europa.

2.º Que los Estados Unidos de Europa no podrán formarse jamás con los Estados tal como están constituidos hoy, vista la desigualdad monstruosa que existe entre sus fuerzas respectivas.

3.º Que el ejemplo de la difunta Confederación Germánica ha probado de una manera indiscutible que una confederación de monarquías es una irrisión; que es impotente para garantizar la paz y la libertad de los pueblos.

4.º Que ningún Estado centralizado, burocrático y por eso mismo militar, aunque se llame republicano, podrá entrar seria y sinceramente en una confederación internacional. Por su constitución, que será siempre una negación abierta o enmascarada de la libertad en el interior, constituirá, necesariamente, una declaración permanente de guerra, una amenaza contra la existencia de los países vecinos. Fundado esencialmente sobre un acto ulterior de violencia, la conquista, que en la vida privada se llama robo con fractura, acto bendecido por la iglesia de una religión cualquiera, consagrado por el tiempo y por lo mismo transformado en derecho histórico, y apoyándose en esa divina consagración de la violencia triunfal como sobre un derecho positivo y supremo, todo Estado centralista se presenta por eso como una negación absoluta del derecho de los demás Estados, a quienes no reconoce nunca en los tratados que concluye con ellos más que con un interés político o por impotencia.

5.º Que, por consiguiente, los adherentes de la Liga deberán tender con todos sus esfuerzos a reconstituir sus patrias respectivas, a fin de reemplazar en ellas la antigua organización fundada de arriba abajo sobre la violencia y sobre el principio de la autoridad, por una organización nueva que no tenga otra base que los intereses, las necesidades y las atracciones naturales de los pueblos, ni otro principio que la federación libre de los individuos en las comunas, de las comunas en las provincias (1), de las provincias en las naciones, en fin, de éstas en los Estados Unidos de Europa primero y más tarde del mundo entero.

6.º En consecuencia, abandono absoluto de todo lo que se llama derecho histórico de los Estados; todas las cuestiones relativas a las fronteras naturales, políticas, estra-

(1) El ilustre patriota italiano José Mazzini, cuyo ideal republicano no es otro que la república francesa de 1793, refundida en las tradiciones poéticas de Dante y en los recuerdos ambiciosos de Roma, soberana del mundo, después revisada y corregida desde el punto de vista de una teología nueva, semirracional y semimística, este patriota eminente, ambicioso, apasionado y siempre exclusivo a pesar de todos los esfuerzos que ha hecho para elevarse a la altura de la justicia internacional, y que prefirió siempre la potencia de su patria a su bienestar y a su libertad, Mazzini, ha sido siempre el adversario encarnizado de la autonomía de las provincias, que desarreglaría, naturalmente, la severa uniformidad de su gran Estado italiano. Pretende que para contrabalancear la omnipotencia de la república fuertemente constituida bastará la autonomía de las comunas. Se engaña: ninguna comuna aislada sería capaz de resistir el poder de esa centra-

tégicas, comerciales, deberán ser consideradas en lo sucesivo como pertenecientes a la historia antigua y rechazadas con energía por los adherentes de la Liga.

7.º Reconocimiento del derecho absoluto de toda nación, grande o pequeña, de todo pueblo, débil o fuerte, de toda provincia, de toda comuna, a una completa autonomía, siempre que su constitución interior no sea una amenaza y un peligro para la autonomía y la libertad de los países vecinos.

8.º Del hecho de que un país haya constituido parte de un Estado, aunque se hubiera agregado libremente a él, no se desprende de ningún modo la obligación de quedar asociado siempre a ese Estado. Ninguna obligación perpetua podría ser aceptada por la justicia humana, la única que puede constituir autoridad entre nosotros, y no reconocemos nunca otros derechos y otros deberes que los que se funden en la libertad. El derecho de la libre reunión y de la secesión igualmente libre, es el primero, el más importante de los derechos políticos; sin él, la confederación sería una centralización enmascarada.

9.º Resulta de todo lo que precede, que la Liga debe proscribir francamente toda alianza de tal o cual fracción nacional de la democracia europea con los Estados monárquicos, aun cuando esa alianza tuviese por fin reconquistar la independencia o la libertad de un país oprimido; tal alianza, no pudiendo llevar más que a decepciones, sería al mismo tiempo una traición a la revolución.

10.º Al contrario, la Liga, precisamente porque es la Liga de la Paz y porque está convencida de que la paz no podrá ser conquistada y fundada sino en la más íntima y completa solidaridad de los pueblos, en la justicia y en la libertad, debe proclamar sin reservas sus simpatías hacia

lización formidable; sería aplastada por él. Para no sucumbir en esa lucha, deberá, pues, federarse, en vista de una resistencia común, con todas las comunas vecinas, es decir, deberá formar con ellas una provincia autónoma. Además, desde el momento que las provincias no sean autónomas, habrá que gobernarlas mediante funcionarios del Estado. Entre el federalismo rigurosamente consecuente y el régimen burocrático, no hay término medio. De donde resulta que la república querida por Mazzini será un Estado burocrático y por consiguiente militar, fundado en vista de la potencia exterior y no de la justicia internacional ni de la libertad interior. En 1793, bajo el régimen del terror, se reconoció la autonomía a las comunas de Francia, lo que no las libró de ser aplastadas por el despotismo revolucionario de la Convención, o más bien por el de la comuna de París, de quien lo heredó naturalmente Napoleón. (Bakunin.)

toda insurrección nacional contra toda opresión, sea extranjera, sea indígena, siempre que esa insurrección se haga en nombre de nuestros principios y en el interés tanto político como económico de las masas populares, pero no con la intención ambiciosa de fundar un poderoso Estado.

11.º La Liga hará una guerra incondicional a todo lo que se llama gloria, grandeza y potencia de los Estados. A todos esos falsos y maléficos ídolos a que han sido inmolidos millones de víctimas humanas, oponemos las glorias de la inteligencia del hombre, que se manifiestan en la ciencia, y de una prosperidad universal fundada en el trabajo, en la justicia y en la libertad.

12.º La Liga reconocerá la *nacionalidad* como un hecho natural que tiene incontestablemente derecho a la existencia y al desenvolvimiento libres, pero no como un principio, pues todo principio debe llevar el carácter de la universalidad y la nacionalidad es, al contrario, un hecho exclusivo, aislado. Ese llamado *principio de nacionalidad*, tal como ha sido planteado en nuestros días por los gobiernos de Francia, de Rusia y de Prusia, y aun por muchos patriotas alemanes, polacos, italianos y húngaros, no es más que un derivativo opuesto por la reacción al espíritu de la revolución — eminentemente aristocrático en el fondo, hasta el desprecio de los dialectos de las poblaciones no instruidas — que niega implícitamente la libertad de las provincias y la autonomía de las comunas, y no es sostenido en ningún país por las masas populares, cuyos intereses reales sacrifica sistemáticamente a un supuesto bien público, jamás distinto al de las clases privilegiadas; ese principio no expresa más que los pretendidos derechos históricos y la ambición de los Estados. El derecho de nacionalidad, pues, nunca podrá ser considerado por la Liga sino como una consecuencia natural del principio supremo de la libertad, que cesará de ser un derecho desde el momento que se coloque, sea contra la libertad, sea sólo al margen de la libertad.

13.º La unidad es el fin hacia el cual tiende irresistiblemente la humanidad. Pero se hace fatal, destructora de la inteligencia, de la dignidad, de la prosperidad de los individuos y de los pueblos, siempre que se forma fuera de la libertad, sea por la violencia, sea bajo la autoridad de una

idea teológica, metafísica, política o aun económica cualquiera. El patriotismo que tiende a la unidad al margen de la libertad, es un patriotismo malo, funesto siempre a los intereses populares y reales del país que pretende exaltar y servir; amigo, a menudo sin quererlo, de la reacción, enemigo de la revolución, es decir de la emancipación de las naciones y de los hombres. La Liga sólo podrá reconocer una sola unidad: la que se constituya libremente por la federación de las partes autónomas en el todo, de suerte que éste, cesando de ser la negación de los derechos y de los intereses particulares, cesando de ser el cementerio adonde van a enterrarse forzosamente las prosperidades locales, se convertirá, al contrario, en la confirmación y en la fuente de todas esas autonomías y de todas esas prosperidades. La Liga atacará, pues, vigorosamente cualquier organización religiosa, política, económica y social que no esté absolutamente penetrada por el gran principio de la libertad: sin él, no hay inteligencia, no hay justicia, no hay prosperidad, no hay humanidad.

Tales son, señores, según nosotros, y sin duda también según vosotros, el desenvolvimiento y las consecuencias necesarias de este gran principio del federalismo que ha proclamado solemnemente el Congreso de Ginebra. Tales son las condiciones absolutas de la paz y de la libertad.

Absolutas, sí; pero, ¿son las únicas? No lo creemos.

Los Estados del Sur de la gran Confederación de la América del Norte, han sido, desde el acta de la independencia de los Estados republicanos, demócratas por excelencia (1) y federalistas hasta querer la escisión. Y, sin embargo, últimamente se han atraído la reprobación de los partidarios de la libertad y de la humanidad en el mundo, y por la guerra inicua y sacrílega que han fomentado contra los Estados republicanos del Norte derribaron y destruyeron la más hermosa organización política que haya existido jamás en la Historia. ¿Cuál puede ser la causa de un hecho

(1) Se sabe que en Norteamérica son los partidarios de los intereses del Sur contra los del Norte, es decir de la esclavitud contra la emancipación de los esclavos, los que se llaman exclusivamente demócratas. (Bakunin.)

tan extraño? ¿Es una causa política? No, sería por completo *social*. La organización política interior de los Estados del Sur ha sido, bajo varios aspectos, más perfecta aún, más completamente libre que la de los Estados del Norte. Sólo que en esa organización magnífica se ha encontrado un punto negro como en las repúblicas de la antigüedad: la libertad de los ciudadanos ha sido fundada en el trabajo forzoso de los esclavos. Este punto negro bastó para trastocar la existencia política de esos Estados.

Ciudadanos y esclavos, tal ha sido el antagonismo en el mundo antiguo, como en los Estados de esclavos del Nuevo Mundo. Ciudadanos y esclavos, es decir, trabajadores forzados, esclavos, no de derecho sino de hecho, tal es el antagonismo del mundo moderno. Y como los Estados antiguos han perecido por la esclavitud, lo mismo perecerán los Estados modernos por el proletariado.

En vano nos esforzaríamos por consolarnos con la idea de que ese antagonismo es más bien ficticio que real, o que es imposible establecer una línea divisoria entre las clases poseedoras y las clases desposeídas, admitiendo que esas dos clases se confunden una con otra por una cantidad de matices intermedios e imperceptibles, de la misma manera que tampoco existen esas líneas divisorias en el mundo natural, pues, por ejemplo, en la serie ascendente de los seres, es imposible mostrar el punto donde acaba el reino vegetal y comienza el reino animal, donde cesa la bestialidad y donde comienza la humanidad, como tampoco existe una diferencia muy real entre la planta y el animal, entre éste y el hombre, considerando que idénticamente pasa en la sociedad humana. Pero no es así. A pesar de las posiciones intermedias que forman una transición insensible de una existencia política y social a otra, la diferencia de las clases sin embargo es muy marcada, y todo el mundo sabe distinguir la aristocracia nobiliaria de la aristocracia financiera, la alta de la pequeña burguesía, y esta última de los proletarios de las ciudades y de las fábricas; lo mismo el gran propietario latifundista, el rentista, el campesino propietario que cultiva la propia tierra, el granjero, del simple proletario del campo.

Todas estas diferentes existencias políticas y sociales se dejan reducir hoy a dos principales categorías diametral-

mente opuestas entre sí, y enemigas naturales: *las clases políticas* compuestas de todos los privilegiados de la tierra y del capital, o sólo de la educación burguesa (1), y *las clases obreras*, desheredadas tanto del capital como de la tierra, y privadas de toda educación y de toda instrucción.

Habría que ser un sofista o un ciego para negar la existencia del abismo que separa hoy esas dos clases. Como el mundo antiguo, nuestra civilización moderna, que comprende una minoría comparativamente muy restringida de ciudadanos privilegiados, tiene por base el trabajo forzado (por el hambre) de la inmensa mayoría de las poblaciones, consagradas fatalmente a la ignorancia y a la brutalidad.

Se esforzaría uno también en vano por persuadirse de que ese abismo podrá ser colmado mediante la simple difusión de la instrucción en las masas populares. Es bueno fundar escuelas para el pueblo; pero es preciso preguntarse si el hombre del pueblo, que vive al día y que alimenta a su familia con el esfuerzo de sus brazos, privado de instrucción y de tiempo libre, y forzado a dejarse abrumar y embrutecer por el trabajo para asegurar a los suyos el pan del día siguiente, es preciso preguntarse si tiene sólo el pensamiento, el deseo y aun la posibilidad de enviar a sus hijos a la escuela y de mantenerlos durante el tiempo de su instrucción. ¿No tendrá necesidad del concurso de sus brazos, del trabajo infantil para subvenir a las necesidades de la familia? Será mucho si lleva el sacrificio hasta hacerlos estudiar un año o dos, dejándoles apenas el tiempo necesario para aprender a leer y escribir, a contar y a dejarse envenenar la inteligencia y el corazón por el catecismo cristiano, que se distribuye deliberadamente y con gran profusión en las escuelas populares oficiales de todos los países. Ese poco de instrucción, ¿podrá elevar jamás las masas obreras al nivel de la inteligencia burguesa? ¿Se habrá colmado con eso el abismo?

Es evidente que la cuestión tan importante de la instrucción y de la educación populares depende de la solución de esta otra cuestión tan difícil de una reforma radical en

(1) A falta de todo otro bien, esa educación burguesa, con ayuda de la solidaridad que une a todos los miembros del mundo burgués, asegura a quien la ha recibido, un privilegio enorme en la remuneración de su trabajo, (el trabajo de los burgueses más mediocres se paga casi siempre tres, cuatro veces más que el del obrero más inteligente). (Bakunin.)

las condiciones económicas actuales de las clases obreras. Modificad las condiciones del trabajo, dad al trabajo todo lo que según la justicia le corresponde y, por consiguiente, dad al pueblo la seguridad, la comodidad, el ocio, y entonces, creedlo, se instruirá y creará una civilización más vasta, más sana, más elevada que la vuestra.

En vano se dirá con los economistas que el mejoramiento de la situación económica de las clases obreras depende del progreso general de la industria y del comercio en cada país y de su completa emancipación de la tutela y de la protección de los Estados. La libertad de la industria y del comercio es, ciertamente, una gran cosa y uno de los fundamentos esenciales de la futura alianza internacional de todos los pueblos del mundo. Amigos de la libertad a todo precio, de todas las libertades, debemos serlo igualmente de ésta. Mas, por otra parte, debemos reconocer que, mientras existan los Estados actuales y mientras el trabajo continúe siendo siervo de la propiedad y del capital, esa libertad, al enriquecer una mínima porción de la burguesía en detrimento de la inmensa mayoría del pueblo, no producirá más que un solo bien: el de enervar y desmoralizar más completamente al pequeño número de los privilegiados, el de aumentar la miseria, los agravios y la justa indignación de las masas obreras, y por eso mismo el de acercar la hora de la destrucción de los Estados.

Inglaterra, Bélgica, Francia, Alemania, son, ciertamente, los países de Europa donde el comercio y la industria gozan comparativamente de la mayor libertad y donde han llegado al más alto grado de desenvolvimiento. Y son también precisamente los países donde el pauperismo se siente de la manera más cruel, donde el abismo entre los capitalistas y los propietarios por una parte, y las clases obreras por otra, parece haberse agrandado hasta un punto desconocido en las otras naciones. En Rusia, en los países escandinavos, en Italia, en España, donde el comercio y la industria se han desarrollado poco, a menos de una catástrofe extraordinaria, se muere raramente de hambre. En Inglaterra, la muerte por hambre es un hecho diario. Y no son sólo los individuos aislados, son también millares, decenas, centenas de millares los que mueren. ¿No es evidente que, en el estado económico que prevalece actualmente en el mundo civi-

lizado, la libertad y el desenvolvimiento del comercio y de la industria, las aplicaciones maravillosas de la ciencia a la producción, incluso las máquinas que tienen por misión emancipar al trabajador al aliviar el trabajo humano, esas invenciones, ese progreso, de que se enorgullece con justo título el hombre civilizado, lejos de mejorar la situación de las clases obreras no consiguen más que empeorarla y hacerla más insoportable aún?

Sólo Norteamérica hace aún en gran parte excepción a esta regla. Pero, lejos de destruirla, esa excepción la confirma. Si los obreros son mejor retribuidos allí que en Europa y si allí no muere nadie de hambre; si al mismo tiempo casi tampoco existe aún el antagonismo de clases; si todos los trabajadores son ciudadanos y si la masa de los ciudadanos constituye propiamente un solo cuerpo; en fin, si es difundida una intensa instrucción primaria y hasta secundaria en las masas, hay que atribuirlo, sin duda, en buena parte a ese espíritu tradicional de libertad importado de Inglaterra por los primeros colonizadores de América. Suscitado, experimentado, reafirmado en las grandes luchas religiosas, ese principio de independencia individual y de *self-government* comunal y provincial, se encuentra favorecido también por la rara circunstancia de que, transplantado a un desierto, libertado, por decirlo así, de las obsesiones del pasado, pudo crear un mundo nuevo, el mundo de la libertad. Y la libertad es una maga tan grande, está dotada de una fecundidad de tal modo maravillosa, que, con sólo dejarse inspirar por ella, en menos de un siglo, la América del Norte ha podido alcanzar, y hasta se podría decir hoy sobrepasar, la civilización de Europa. Pero no hay que engañarse, ese progreso maravilloso y esa prosperidad tan envidiables son debidos, en gran parte y sobre todo, a una importante ventaja que América tiene de común con Rusia: queremos referirnos a la inmensa cantidad de tierras fértiles y que por falta de brazos permanecen sin cultivo. Hasta el presente al menos, esa gran riqueza territorial ha estado perdida casi para Rusia, porque nosotros no hemos tenido nunca libertad. Fué otra la situación en América del Norte, que, por una libertad tal como no existe en ninguna otra parte, atrae cada año centenares de millares de colonos enérgicos, industriuosos e inteligentes, y gracias a esa ri-

queza, puede recibirlos en su seno. Aleja así, al mismo tiempo, el pauperismo y retarda el momento en que será planteada la cuestión social: un obrero que no encuentra trabajo o que está descontento del salario que le ofrece el capital, puede, en caso extremo, emigrar siempre al *Far West* para desmontar allí algún terreno salvaje y sin ocupantes.

Esta posibilidad, siempre abierta como un refugio supremo a todos los obreros de América, mantiene, naturalmente, el salario a una cierta altura y da a cada uno una independencia desconocida en Europa. Tal es la ventaja; pero he aquí la desventaja: en la baratura de los productos de la industria, que se obtiene en gran parte por el bajo precio del trabajo, los fabricantes americanos son puestos, en la mayoría de las ocasiones, fuera de combate con los fabricantes de Europa, de donde resulta para la industria de los Estados del Norte la necesidad de una tarifa proteccionista. Pero esto tiene por resultado, primero la creación de una multitud de industrias artificiales y sobre todo la opresión y la ruina de los Estados manufactureros del Sur y el hacerles desear la secesión; y, además, la aglomeración en ciudades como Nueva York, Filadelfia, Boston y tantas otras, de las masas obreras proletarias, que, poco a poco, comienzan a encontrarse ya en una situación análoga a la de los obreros en los grandes Estados manufactureros de Europa. Y vemos, en efecto, que la cuestión social se plantea ya en los Estados del Norte, como se ha planteado mucho antes entre nosotros.

En regla general, nos es forzoso reconocer que en nuestro mundo moderno, si no por completo, como en el mundo antiguo, la civilización de un pequeño número está fundada todavía en el trabajo forzado y en la barbarie relativa del gran número. Sería injusto decir que esta clase privilegiada es extraña al trabajo; al contrario, en nuestros días se trabaja mucho, el número de los absolutamente desocupados disminuye de una manera sensible, se comienza a considerar un honor el trabajo; porque los más dichosos comprenden hoy que, para quedar a la altura de la civilización actual, hasta para saber aprovechar los privilegios y para poder conservarlos, hace falta trabajar mucho. Pero hay esta diferencia entre el trabajo de las clases acomodadas y

el de las clases obreras: siendo retribuido el primero en una proporción infinitamente más grande que el segundo, concede a sus privilegiados ratos de ocio, esa condición suprema de todo humano desenvolvimiento, tanto intelectual como moral, condición que no se realiza jamás para las clases obreras. Además, el trabajo que se hace en el mundo de los privilegiados es casi exclusivamente un *trabajo nervioso*, es decir, de imaginación, de memoria y de pensamiento; mientras que el trabajo de los millones de proletarios es un *trabajo muscular*, y a menudo, como por ejemplo en todas las fábricas, un trabajo que no es ejercido de ningún modo por todo el sistema muscular del hombre a la vez, sino que desarrolla solamente una parte en detrimento de todas las demás, y se hace en general en condiciones perjudiciales para la salud del cuerpo y contrarias a su desenvolvimiento armónico. Bajo este aspecto, el trabajador de la tierra es siempre más feliz: su naturaleza, no viciada por la atmósfera sofocadora y a menudo envenenada de las fábricas y de los talleres, ni contrahecha por el desenvolvimiento anormal de una de sus fuerzas a expensas de las otras, permanece más vigorosa, más completa; pero, en cambio, su inteligencia es casi siempre más estacionaria, más pesada y mucho menos desenvuelta que la de los obreros de las fábricas y de las ciudades.

Pero trabajadores de oficios y de fábricas y trabajadores de la tierra forman juntos una sola y misma categoría que representa el *trabajo de los músculos*, opuesta a los representantes privilegiados del *trabajo nervioso*. ¿Cuál es la consecuencia de esta división, no ficticia, sino muy real, que constituye el fondo de la situación presente tanto política como social?

Para los representantes privilegiados del *trabajo nervioso* (que, entre paréntesis, en la organización actual están llamados a representar la sociedad, no porque sean los más inteligentes, sino sólo porque han nacido en medio de la clase privilegiada), todos los beneficios, pero también todas las corrupciones de la civilización actual; la riqueza, el lujo, el confort, el bienestar, las dulzuras de la familia, la libertad política exclusiva con la facultad de explotar el trabajo de los millones de obreros y de gobernarlos a capricho y en su interés propio, todas las creaciones, todos

los refinamientos de la imaginación y del pensamiento... y, con el poder de convertirse en hombres completos, todos los venenos de la humanidad pervertida por el privilegio.

Para los representantes del *trabajo muscular*, para esos innumerables millones de proletarios y también de pequeños propietarios de la tierra, ¿qué queda? Una miseria sin salida, sin las alegrías de la familia siquiera, porque la familia se convierte en una carga para el pobre; la ignorancia, una barbarie forzosa, casi una bestialidad, diríamos, con el consuelo de que sirven de pedestal a la civilización, a la libertad y a la corrupción de un pequeño número. Por el contrario, han conservado la frescura de espíritu y de corazón. Moralizados por el trabajo, aunque forzado, han conservado un sentido de la justicia muy distinto de la justicia de los jurisconsultos y de los códigos; miserables ellos mismos, compadecen todas las miserias, han conservado un buen sentido no corrompido por los sofismas de la ciencia doctrinaria ni por las mentiras de la política, y como no han abusado, ni siquiera usado de la vida, tienen fe en la vida.

Pero, se dirá, ese contraste, ese abismo entre el pequeño número de privilegiados y el inmenso número de los desheredados ha existido siempre, existe aún: ¿Qué es lo que cambió? Ha cambiado esto: que, antes, ese abismo había sido llenado por las nubes de la religión, de suerte que las masas populares no lo veían, y hoy, desde que la Gran Revolución ha comenzado a disipar esas nubes, empiezan a verlo y a preguntar por su razón de ser. Esto es inmenso.

Desde que la revolución ha hecho caer en las masas su evangelio, no místico, sino racional; no celeste, sino terrenal; no divino, sino humano, su evangelio de los derechos del hombre; desde que proclamó que todos los hombres son iguales, que todos están igualmente llamados a la libertad y a la humanidad, las masas populares de toda Europa, de todo el mundo civilizado, despertando poco a poco del sueño que las había tenido encadenadas desde que el cristianismo las adormeció con sus narcóticos, comienzan a preguntarse si tienen también derecho a la igualdad, a la libertad y a la fraternidad.

Desde el momento que ha sido planteada esa pregunta, el pueblo, dirigido en todas partes por su buen sentido, ad-

mirable tanto como por su instinto, ha comprendido que la primera condición de su emancipación real, o, si queréis permitirme esta palabra, de su *humanización*, es ante todo una reforma radical de sus condiciones económicas. La cuestión del pan es para él, con justo título, la primera cuestión, porque Aristóteles la hizo notar ya: el hombre, para pensar, para sentir libremente, para hacerse hombre, debe estar libre de las preocupaciones de la vida material. Por otra parte, los burgueses, que gritan tan fuerte contra el materialismo del pueblo, y que le predicán las abstinencias del idealismo, lo saben muy bien, porque predicán con palabras, no con ejemplos. La segunda cuestión para el pueblo es la del tiempo libre después del trabajo, condición *sine qua non* de la humanidad; pero el pan y el tiempo libre no pueden ser obtenidos para él más que por una transformación radical de la organización actual de la sociedad, lo que explica por qué la revolución, impulsada por una consecuencia lógica de su propio principio, ha dado nacimiento al *socialismo*.

2. SOCIALISMO

Habiendo proclamado la Revolución francesa el derecho y el deber de todo individuo humano de llegar a ser hombre, ha culminado por sus postreras consecuencias en el babeuismo. Babeuf, uno de los últimos ciudadanos enérgicos y puros creados por la Revolución y que ésta mató después en tan gran número, que tuvo el honor de contar entre sus amigos hombres como Buonarrotti, había reunido, en una concepción singular, las raíces políticas de la patria antigua con las ideas modernísimas de una revolución social. Viendo perecer la Revolución por falta de un cambio radical, entonces muy probablemente imposible en la organización económica de la sociedad; fiel por otra parte al espíritu de esta revolución, que había acabado por sustituir con la acción omnipotente del Estado toda iniciativa individual, había concebido un sistema político y social conforme al cual la república, expresión de la voluntad colectiva de los ciudadanos, después de haber confiscado todas las propiedades individuales, las administraría en interés de todos, repartiendo en proporciones iguales a cada uno: la educación, la instrucción, los medios de existencia, los placeres, y forzando a todos sin excepción, según la medida de las fuerzas y de la capacidad de cada cual, al trabajo tanto muscular como nervioso. La conspiración de Babeuf fracasó, y éste fué guillotinado con varios de sus amigos. Pero su ideal de una república socialista no murió con él. Recogida por su amigo Buonarrotti, el más grande conspirador de este siglo, esa idea fué transmitida por él como un

depósito sagrado a las generaciones nuevas, y, gracias a las sociedades secretas que fundó en Bélgica y en Francia, las ideas comunistas germinaron en la imaginación popular. Encontraron, desde 1830 hasta 1848, hábiles intérpretes en Cabet y en el señor Luis Blanc, que establecieron definitivamente el *socialismo revolucionario*. Otra corriente socialista, partida de la misma fuente revolucionaria, que convergía al mismo fin, pero por medios absolutamente diferentes, y que llamaríamos de buena gana el *socialismo doctrinario*, fué creada por dos hombres eminentes: Saint-Simon y Fourier. El sansimonismo fué comentado, desarrollado, transformado y establecido como sistema casi práctico, como iglesia, por el padre Enfantin, con muchos amigos cuya mayor parte se han vuelto hoy financieros y estadistas singularmente consagrados al Imperio. El furierismo halló su comentarista en la *Démocratie Pacifique*, redactada hasta el 2 de diciembre por el señor Víctor Considérant.

El mérito de estos dos sistemas socialistas, por lo demás diferentes bajo muchos aspectos, consiste principalmente en la crítica profunda, científica, severa, que hicieron de la organización actual de la sociedad, cuyas contradicciones monstruosas revelaron atrevidamente; además, en el hecho importante de haber atacado fuertemente y quebrantado el cristianismo en nombre de la rehabilitación de la materia y de las humanas pasiones, calumniadas y al mismo tiempo tan practicadas por los sacerdotes cristianos. Los sansimonianos han querido sustituir el cristianismo por una religión nueva, basada en el culto místico de la carne, con una jerarquía nueva de sacerdotes, nuevos explotadores de la muchedumbre por el privilegio del genio, de la habilidad o del talento. Los furieristas, mucho más —y se puede decir también mucho más sinceramente— demócratas, imaginaron los falansterios, gobernados y administrados por jefes elegidos mediante el sufragio universal, y en los cuales cada uno, pensaban ellos, encontraría por sí mismo su puesto y su trabajo, según la naturaleza de sus pasiones. Los defectos de los sansimonianos son demasiado visibles para que sea necesario detallarlos. El doble error de los furieristas consistió ante todo en que creyeron sinceramente que por la sola fuerza de su persuasión y de su propaganda pacífica, conseguirían conmover los corazones de los

ricos, hasta el punto de que éstos irían por sí mismos a depositar el exceso de sus riquezas a las puertas de sus fansterios; y en segundo lugar, en que imaginaron que se podía, teóricamente, *a priori*, construir un paraíso social en el que pudiera caber toda la humanidad del porvenir. No comprendieron que podemos enunciar los grandes principios de su desenvolvimiento futuro, pero que debemos dejar a las experiencias del porvenir la realización práctica de esos principios.

En general, la reglamentación ha sido la pasión común de todos los socialistas de antes de 1848, menos uno solo. Cabet, Luis Blanc, furieristas, sansimonianos, todos tenían la pasión de adoctrinar y de organizar el porvenir; todos han sido, poco más o menos, *autoritarios*.

Pero he aquí que apareció Proudhon. Hijo de un campesino, y por naturaleza y por instinto cien veces más revolucionario que todos los socialistas doctrinarios y burgueses, se armó de una crítica tan profunda y penetrante como despiadada, para destruir todos sus sistemas. Oponiendo la libertad a la autoridad contra esos socialistas de Estado, se declaró ardientemente anarquista, y, en las barbas de su deísmo o de su panteísmo, tuvo el valor de proclamarse sencillamente ateo, o más bien, con Augusto Comte, *positivista*. Su socialismo, fundado en la libertad tanto individual como colectiva, en la acción espontánea de las asociaciones libres, no obedeciendo a otras leyes que a las generales de la economía social, descubiertas o a descubrir por la ciencia, al margen de toda reglamentación gubernamental y de toda protección de Estado, subordinando, por otra parte, la política a los intereses económicos, intelectuales y morales de la sociedad, debía más tarde, y por una consecuencia necesaria, llegar al federalismo.

Tal era el estado de la ciencia social antes de 1848. La polémica de los periódicos, de las hojas volantes y de los folletos socialistas, llevó una masa de nuevas ideas al seno de las clases obreras; éstas se saturaron de esas nuevas ideas, y, cuando estalló la revolución de 1848, el socialismo se manifestó como una potencia.

El socialismo, hemos dicho, fué el primer hijo de la Gran Revolución; pero antes de haberlo engendrado había dado a luz un heredero más directo, su hermano mayor, el niño

bienamado de los Robespierre y de los Saint-Just: el *republicanismo* puro, sin mezcla de ideas socialistas, retoño de la antigüedad e inspirado en las tradiciones heroicas de los grandes ciudadanos de Grecia y de Roma. Mucho menos humanitario que el socialismo, casi no conoce al hombre y no reconoce más que al ciudadano; y mientras el socialismo trata de fundar una *república de hombres*, él no quiere más que una *república de ciudadanos*, aunque esos ciudadanos deban (lo mismo que en las constituciones que sucedieron, como consecuencia natural y necesaria, a la constitución de 1793 —desde el momento que ésta, después de haber vacilado un instante, acabó por ignorar sistemáticamente la cuestión social—), a título de *ciudadanos activos*, para servirnos de una expresión de la Constituyente, fundar el privilegio cívico en la explotación del trabajo de los *ciudadanos pasivos*. El republicano político, por otra parte, no es —al menos no pretende serlo— egoísta para sí mismo, sino que debe serlo para la patria, a quien coloca en su corazón libre por encima de sí, de todos los individuos, de todas las naciones del mundo y de la humanidad entera. Por consiguiente, ignorará siempre la justicia internacional; en todos los debates, tenga o no razón su patria, le dará la preferencia sobre las otras, querrá que domine siempre y que aplaste a las naciones extranjeras, por su poder y su gloria. Se hará, naturalmente, conquistador, a pesar de que la experiencia de los siglos le haya demostrado que los triunfos militares deben terminar fatalmente en el cesarismo. El republicano socialista detesta la grandeza, el poder y la gloria militar del Estado, prefiere la libertad y el bienestar. Federalista en el interior, quiere la confederación internacional, primero por espíritu de justicia, luego porque está convencido de que la revolución económica y social, sobrepasando los límites artificiales y funestos de los Estados, no podrá realizarse, al menos en parte, más que por la acción solidaria, si no de todas, de la mayor parte de las naciones que constituyen hoy el mundo civilizado, y que tarde o temprano deberán terminar por asociarse. El republicano exclusivamente político, es un estoico; no se reconoce derechos, sino sólo deberes, o, como en la república de Mazzini, no admite más que un solo derecho: el de consagrarse y sacrificarse siempre por la patria, el de

no vivir más que para servirla y el de morir por ella con alegría, como dice la canción de que el señor Alejandro Dumas dotó gratuitamente a los girondinos: "*Morir por la patria es la suerte más bella, la más digna de envidia.*" El socialista, al contrario, se apoya en sus derechos positivos a la vida y a todos los goces, tanto intelectuales y morales como físicos, de la vida. Ama la vida y quiere gozarla plenamente. Constituyendo parte de sí mismo sus convicciones, y estando sus deberes para con la sociedad indisolublemente ligados a sus derechos, para quedar fiel a unos y a otros, sabrá vivir según la justicia, como Proudhon, y, en caso de necesidad, morir como Babeuf; pero no dirá nunca que la vida de la humanidad debe ser un sacrificio, ni que la muerte sea la suerte más dulce. La libertad, para el republicano político, no es más que una vana palabra; es la libertad de ser esclavo voluntario, víctima abnegada del Estado; siempre dispuesto a sacrificar la suya, sacrificará con gusto la libertad de los demás. El republicanismo político termina, pues, necesariamente, en el despotismo. La libertad unida al bienestar y que produce la humanidad de todos por la humanidad de cada uno, es para el republicano socialista todo, mientras que el Estado no es a sus ojos sino un instrumento, un servidor de su bienestar y de la libertad de cada uno. El socialista se distingue del burgués por la *justicia*; no reclama para sí mismo más que el fruto real de su propio trabajo; y se distingue del republicano exclusivo por su *franco y humano egoísmo*; vive abiertamente y sin frases, para sí mismo, y sabe que al hacerlo *según la justicia* sirve a la sociedad entera, y al servirla se beneficia a sí propio. El republicano es rígido, y a menudo, por patriotismo —como el sacerdote por religión—, cruel. El socialista es natural, moderadamente patriota; pero, al contrario, siempre muy humano. En una palabra, entre el socialista republicano y el republicano político hay un abismo: uno, por ser una *creación semirreligiosa*, pertenece al pasado; el otro, *positivista o ateo*, pertenece al porvenir.

Este antagonismo se reveló plenamente a la luz del día en 1848. Desde las primeras horas de la revolución, no se entendieron de ningún modo; sus ideales, sus instintos, los arrastraban en sentido diametralmente opuesto. Todo el tiempo que transcurrió desde febrero hasta junio, se pasó

en tiranteces que, al desencadenar la guerra civil en el campo de los revolucionarios, al paralizar sus fuerzas, debieron, naturalmente, favorecer la causa de la coalición, por lo demás formidable, de todos los matices de la reacción reunidos y confundidos en lo sucesivo, por el miedo, en un solo partido. En junio, los republicanos se coligaron a su vez con la reacción para aplastar a los socialistas. Creyeron haber obtenido la victoria y habían arrojado al abismo su república bienamada. El general Cavaignac, representante del honor de la bandera contra la revolución, fué el precursor de Napoleón III. Todo el mundo lo comprendió entonces, si no en Francia al menos en los demás sitios, porque esa funesta victoria de los republicanos contra los obreros de París fué celebrada como un gran triunfo por todas las cortes de Europa, y los oficiales de las guardias prusianas, con sus generales a la cabeza, se apresuraron a enviar una circular de fraternal felicitación al general Cavaignac.

Espantada por el fantasma rojo, la burguesía de Europa se dejó caer en un servilismo absoluto. Frondosa y liberal por naturaleza, no adora el régimen militar, pero optó por él ante los peligros amenazadores de una emancipación popular. Habiendo sacrificado su dignidad con todas sus gloriosas conquistas del siglo XVIII y del comienzo de este siglo, creyó haber comprado al menos la paz y la tranquilidad necesarias para el éxito de sus transacciones comerciales e industriales: "Nosotros os sacrificamos la libertad —parecían decir a las potencias militares que se elevaron de nuevo sobre las ruinas de esa tercera revolución—. Dejados en cambio explotar tranquilamente el trabajo de las masas populares y protegidos contra sus pretensiones, que pueden parecer legítimas en teoría, pero que, desde el punto de vista de nuestros intereses, son detestables". Se le prometió todo, y se mantuvo también la palabra. ¿Por qué, pues, la burguesía, toda la burguesía de Europa, está generalmente descontenta hoy?

No había calculado que el régimen militar cuesta caro, que ya por su sola organización interior paraliza, inquieta, arruina las naciones y que, además, obedeciendo a una lógica que le es propia y que no ha sido desmentida jamás, tiene por consecuencia infalible la guerra: guerras dinásticas, guerras de pundonor, guerras de conquista o de fron-

teras naturales, guerras de equilibrio; destrucción y devoramiento permanente de los Estados por los Estados, ríos de sangre humana, incendios de los campos, ciudades arruinadas, devastaciones de provincias enteras, y todo para satisfacer la ambición de los príncipes y de sus favoritos, para enriquecerlos, para ocupar, para disciplinar las poblaciones y para llenar la Historia.

Ahora, la burguesía lo comprende, y por eso está descontenta del régimen que ha contribuido tan fuertemente a crear. Está cansada; pero, ¿qué pondrá en lugar de lo que existe?

La monarquía constitucional ha pasado a la historia, y por lo demás no ha prosperado nunca prodigiosamente en el continente de Europa; hasta en Inglaterra, esa cuna histórica del constitucionalismo moderno batida en brecha hoy por la democracia que se levanta, está quebrantada, se bambolea y bien pronto no será capaz de contener la ola creciente de las pasiones y de las demandas populares.

¿La república? Pero, ¿qué república? ¿Política solamente o democrática y social? ¿Son todavía socialistas los pueblos? Sí, más que nunca.

Lo que sucumbió en junio de 1848 no fué el socialismo en general, fué sólo el *socialismo de Estado*, el socialismo autoritario y reglamentario, el que había creído y esperado que el Estado iba a dar plena satisfacción a las necesidades y a las legítimas aspiraciones de las clases obreras y que, armado de su plenipotencia, querría y podría inaugurar un orden social nuevo. No fué, pues, el socialismo el que murió en junio; fué, al contrario, el Estado el que se declaró en bancarrota ante el socialismo y el que, al proclamarse incapaz de pagarle la deuda que había contraído con él, trató de matarlo para libertarse, de la manera más fácil, de esa deuda. No consiguió matarlo, pero mató la fe que el socialismo había tenido en él y destruyó al mismo tiempo todas las teorías del socialismo autoritario o doctrinario, de las cuales una, como la *Icaria*, de Cabet, y como la *Organización del trabajo*, del señor Luis Blanc, habían aconsejado al pueblo que se apoyara en las cosas del Estado, cuya nulidad habían demostrado las otras por una serie de experiencias ridículas. Hasta la Banca de Proudhon, que habría podido prosperar en las condiciones más hermosas, sucum-

bió aplastada por la animadversión y por la hostilidad general de los burgueses.

El socialismo perdió esa primera batalla por una razón muy sencilla: era rico en instintos y en ideas teóricas negativas, que le daban mil veces razón contra el privilegio; pero carecía absolutamente de ideas positivas y prácticas, necesarias para poder edificar sobre las ruinas del sistema burgués un sistema nuevo: el de la justicia popular. Los obreros que combatían en junio por la emancipación del pueblo, estaban unidos por instinto, no por ideas, y las ideas confusas que tenían formaban una torre de Babel, un caos, del cual no podía salir nada. Tal fué la causa principal de su derrota. ¿Es preciso por eso dudar del porvenir y de la fuerza actual del socialismo? El cristianismo, que se había dado por objeto la fundación del reino de la justicia en el Cielo, ha tenido necesidad de varios siglos para triunfar en Europa. ¿Es preciso asombrarse después de eso de que el socialismo, que se ha planteado un problema mucho más difícil, el del reino de la justicia sobre la tierra, no haya triunfado en algunos años?

¿Hay necesidad, señores, de demostrar que el socialismo no ha muerto? Para convencerse de ello basta echar una mirada sobre lo que sucede alrededor nuestro en toda Europa. Tras de todos los chismes diplomáticos y todos esos rumores de guerra que llenan a Europa desde 1852, ¿qué cuestión sería se ha planteado en todos los países que no sea la cuestión social? Esa es la gran desconocida cuya proximidad siente todo el mundo, que hace temblar a cada uno, pero de la cual nadie se atreve a hablar... Mas ella habla por sí y cada vez más alto; las asociaciones cooperativas obreras, esas bancas de socorros mutuos y de crédito al trabajo, esas *Trade-Unions* y esa Liga internacional de los obreros de todos los países, todo ese movimiento ascendente de los trabajadores de Alemania, de Francia, de Bélgica, de Inglaterra, de Italia, de Suiza, ¿no prueba que éstos no han renunciado a su fin, ni perdido su fe en la emancipación próxima, y que, al mismo tiempo, han comprendido que, para aproximar la hora de la liberación, no hay que contar con los Estados, ni con el concurso siempre más o menos hipócrita de las clases privilegiadas, sino con

ellos mismos y con sus asociaciones independientes y espontáneas?

En la mayoría de los países de Europa, este movimiento, extraño a la política, en apariencia al menos, conserva aún un carácter exclusivamente económico y, por decirlo así, privado. Pero, en Inglaterra, se ha planteado ya rotundamente sobre el terreno ardiente de la política y, organizado en una liga formidable, la Liga de la Reforma, ha obtenido una gran victoria contra el privilegio políticamente organizado de la aristocracia y de la alta burguesía. Con una paciencia y una consecuencia prácticas verdaderamente inglesas, la *Reform League* se ha trazado un plan de campaña; no se disgusta por nada y no se deja espantar ni detener por ningún obstáculo. "En diez años a lo sumo —dicen—, aun suponiendo los más grandes obstáculos, tendremos el sufragio universal y entonces..." entonces harán la revolución social.

En Francia, como en Alemania, procediendo silenciosamente por la vía de las asociaciones económicas privadas, el socialismo ha llegado a un grado tan alto de poder en el seno de las clases obreras, que Napoleón III por una parte y el Conde de Bismarck por otra, comienzan a buscar la alianza... Bien pronto en Italia y en España, después del fiasco deplorable de los partidos políticos, y vista la miseria horrible en que una y otra se hallan sumergidas, cualquier otra cuestión va a quedar involucrada pronto en la cuestión económica y social. En Rusia y en Polonia, ¿existe en el fondo otro problema? Es esa cuestión la que acaba de arruinar las últimas esperanzas de la vieja Polonia nobiliaria, histórica; es ella la que amenaza y la que arruinará la existencia tan fuertemente quebrantada de ese horrible Imperio de todas las Rusias. En América mismo, el socialismo, ¿no se ha expresado completamente en la proposición de un hombre eminente, el señor Carlos Summer, senador de Boston, para distribuir las tierras a los negros emancipados de los estados del Sur?

Veis bien, señores, que el socialismo está en todas partes y que, a pesar de su derrota en junio, por un trabajo subterráneo, que lo ha hecho penetrar lentamente en las profundidades de la vida política de todos los países, ha llegado al punto de hacerse sentir, en todas partes, como el

poder latente del siglo. Unos años aún y se manifestará como una potencia activa, formidable.

Con muy pocas excepciones, todos los pueblos de Europa, algunos hasta sin conocer la palabra socialismo, son hoy socialistas, y no reconocen otra bandera que la que les anuncia su emancipación económica ante todo, y renunciarían mil veces a cualquier otra cuestión antes que a ésta. Sólo, pues, por el socialismo se podrá arrastrarlos a hacer política, y buena política.

¿No equivale eso a decir, señores, que no nos está permitido hacer abstracción del socialismo en nuestro programa, y que no podríamos abstraernos de él sin condenar nuestra obra entera a la impotencia? Por nuestro programa, al declararnos republicanos federalistas, nos hemos declarado bastante revolucionarios como para desviar de nosotros una buena parte de la burguesía: aquella que especula con la miseria y las desdichas de los pueblos y que halla siempre algo que ganar hasta en las grandes catástrofes que, hoy más que nunca, afectan a las naciones. Si dejamos a un lado esa porción activa, inquieta, intrigante, especuladora de la burguesía, nos quedará aún la mayoría de los burgueses tranquilos, industriosos, que hacen algunas veces el mal más por necesidad que por voluntad y por gusto; y que no quisieran nada mejor que verse libres de esa fatal necesidad que les pone en hostilidad permanente contra las masas obreras y los arruina al mismo tiempo. Es preciso decirlo: la pequeña burguesía, el pequeño comercio y la pequeña industria comienzan a sufrir hoy casi tanto como las clases obreras, y si las cosas continúan así, esa respetable mayoría burguesa podría, por su posición económica, confundirse bien pronto con el proletariado. El gran comercio, la gran industria, y sobre todo la grande y deshonesta especulación, la aplastan, la devoran y la empujan al abismo. La situación de la pequeña burguesía se hace, pues, cada vez más revolucionaria, y sus ideas demasiado tiempo reaccionarias, iluminándose hoy gracias a terribles lecciones, deberán tomar necesariamente una dirección opuesta. Los más inteligentes comienzan a comprender que no queda otra salvación para la honesta burguesía que la alianza con el pueblo, y que la cuestión social le interesa tanto y *del mismo modo* que al pueblo.

Este cambio progresivo en la opinión de la pequeña burguesía de Europa, es un hecho tan consolador como incontestable. Pero no debemos hacernos ilusiones: la iniciativa del nuevo desenvolvimiento no le pertenecerá a ella, sino al pueblo; en Occidente, a los obreros de las fábricas y de las ciudades; entre nosotros, en Rusia y en Polonia y en la mayoría de los países eslavos, a los campesinos. La pequeña burguesía se ha vuelto demasiado medrosa, demasiado tímida, demasiado escéptica, para tomar por sí misma una iniciativa cualquiera; se dejará arrastrar, pero no arrastrará a nadie; porque, al mismo tiempo que es pobre de ideas, le faltan la fe y la pasión. Esa pasión que rompe los obstáculos y que crea mundos nuevos se encuentra exclusivamente en el pueblo. Por consiguiente, pertenecerá al pueblo, sin duda alguna, la iniciativa del nuevo movimiento. ¡Y habríamos de hacer abstracción del pueblo! ¡Y no habríamos de hablar del socialismo, que es la nueva religión del pueblo!

Pero el socialismo —se dice— se muestra inclinado a concertar una alianza con el cesarismo. Ante todo, esto es una calumnia; al contrario, es el cesarismo el que, viendo pender en el horizonte el poder amenazador del socialismo, busca sus simpatías para explotarlas a su modo. Pero, ¿no es esta una razón más para nosotros que nos impulse a ocuparnos de él, a fin de poder impedir esa alianza monstruosa, cuya conclusión sería, sin duda, la mayor desgracia que pueda amenazar la libertad del mundo?

Debemos ocuparnos de él al margen de todas estas consideraciones prácticas, porque el socialismo es la *justicia*. Cuando hablamos de justicia no entendemos con ella la que nos es dada en los códigos y por la jurisprudencia romana, fundada en gran parte en hechos violentos realizados por la fuerza, consagrados por el tiempo y por las bendiciones de una iglesia cualquiera, cristiana o pagana, y como tales aceptados en calidad de principios absolutos, cuyo resto no es más que una deducción lógica (1); nos referimos a la justicia que se funda únicamente en la conciencia de los hombres, que encontraréis en la de todo ser humano, aun

(1) Bajo este aspecto, la ciencia del Derecho ofrece una perfecta semejanza con la Teología; estas dos ciencias parten igualmente, una del hecho real pero inicuo: la apropiación por la fuerza, la conquista; la otra de un hecho ficticio

en la conciencia de los niños, y que se traduce en una simple *ecuación*.

Esta justicia tan universal, y que sin embargo, gracias a las invasiones de la fuerza y a las influencias religiosas, no ha prevalecido jamás, ni en el mundo jurídico ni en el mundo económico, debe servir de base al mundo nuevo. ¡Sin ella, no hay libertad, no hay república, no hay prosperidad, no hay paz! Debe, pues, presidir todas nuestras resoluciones, a fin de que podamos concurrir eficazmente al establecimiento de la paz.

Esta justicia nos manda tomar en nuestras manos la causa del pueblo, maltratado hasta ahora tan horriblemente, y reivindicar para él, con la libertad política, la emancipación económica y social.

No os proponemos, señores, tal o cual sistema socialista. Lo que os pedimos es que proclaméis de nuevo este gran principio de la Revolución francesa: que todo hombre debe tener los medios naturales y morales para desarrollar su humanidad, principio que según nuestra opinión se traduce en el problema siguiente:

Organizar la sociedad de tal suerte que todo individuo, hombre o mujer, al llegar a la vida, encuentre medios poco más o menos iguales para el desenvolvimiento de sus diferentes facultades y para su utilización por el trabajo; organizar una sociedad que, al hacer imposible para todo individuo, cualquiera que sea, la explotación del trabajo ajeno, no deje a cada uno participar en el disfrute de las riquezas sociales, que en realidad no son producidas nunca más que por el trabajo, sino en tanto que haya contribuido directamente a producirlas mediante el suyo.

La realización completa de este problema será, sin duda, obra de siglos. Pero la Historia lo ha planteado y no podríamos hacer abstracción de él en lo sucesivo sin condenarnos a una impotencia completa.

Nos apresuramos a añadir que rechazamos enérgicamente toda tentativa de organización social que, extraña a la más completa libertad, tanto de los individuos como de las aso-

y absurdo: la revelación divina, como de un principio absoluto. Y fundándose sobre este absurdo o sobre esta iniquidad, ambas han recurrido a la lógica más rigurosa para edificar aquí un sistema teológico y allí un sistema jurídico. (Bakunin.)

ciaciones, exija el establecimiento de una autoridad reglamentaria de cualquier naturaleza que sea, y que, en nombre de esa libertad que reconocemos como el único fundamento y como el único creador legítimo de toda organización, tanto económica como política, protestaremos siempre contra cuanto se asemeje, de cerca o de lejos, al comunismo y al socialismo de Estado.

La única cosa que, según nuestra opinión, podrá y deberá hacer el Estado, será modificar primeramente, poco a poco, el derecho de herencia, que es una pura creación estatista, una de las condiciones esenciales de la existencia del Estado autoritario y divino, y puede y debe ser abolido por la libertad en el Estado, lo que equivale a decir que el Estado mismo debe disolverse en la sociedad organizada libremente según la justicia. Este derecho deberá ser necesariamente abolido, según nosotros, porque, mientras la herencia exista, habrá desigualdad económica hereditaria; no desigualdad natural de los individuos, sino desigualdad artificial de las clases, y ésta se traducirá, necesariamente, siempre por la desigualdad hereditaria del desenvolvimiento y de la cultura de las inteligencias y continuará siendo la fuente y la consagración de todas las desigualdades políticas y sociales. 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. Según nosotros, el fondo público de instrucción y de educación de los niños de ambos sexos, comprendido su mantenimiento desde su nacimiento hasta su mayoría de edad, es el único que debería heredar de todos los moribundos. Añadimos, en calidad de esclavos y de rusos, que, entre nosotros, la idea social, fundada en el instinto general y tradicional de nuestras poblaciones, es que la tierra, propiedad de todo el pueblo, no debe ser poseída más que por los que la cultivan con sus propios brazos.

Estamos convencidos, señores, de que este principio es justo, de que es una condición esencial e inevitable de toda reforma social seria y de que, por consiguiente, la Europa occidental a su vez, no podrá dejar de aceptarlo y de reco-

nocerlo a pesar de todas las dificultades que su realización pueda encontrar en ciertos países, como Francia, por ejemplo, donde la mayoría de los campesinos gozan ya de la propiedad de la tierra, pero en la que, por el contrario, también la mayoría de esos mismos campesinos llegará pronto a no poseer nada a consecuencia del parcelamiento, consecuencia inevitable del sistema políticoeconómico que prevalece hoy en ese país. No hacemos ninguna proposición sobre este asunto, como en general nos abstenemos de toda proposición en relación con tal o cual problema de la ciencia y de la política sociales, convencidos de que todas esas cuestiones deben ser, en nuestro diario, objeto de una discusión seria y profunda. Nos limitaremos, pues, hoy, a proponeros la declaración siguiente:

Convencida de que la realización seria de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo, será imposible mientras la inmensa mayoría del pueblo quede desposeída de todo bien, privada de instrucción y condenada a la nulidad política y social y a una esclavitud de hecho, si no de derecho, por la miseria tanto como por la necesidad en que se encuentra de trabajar sin descanso, produciendo todas las riquezas de que el mundo se glorifica hoy y no retirando más que una parte tan pequeña que apenas basta para asegurarle el pan de día siguiente;

Convencida de que para el pueblo, hasta aquí tan horriblemente maltratado durante siglos, la cuestión del pan es la de la emancipación intelectual, de la libertad y de la humanidad;

Que la libertad sin el socialismo es el privilegio, la injusticia; y que el socialismo sin la libertad es la esclavitud y la brutalidad,

La Liga proclama abiertamente la necesidad de una reforma social y económica radical que tenga por fin la liberación del trabajo del pueblo del yugo del capital y de los propietarios, liberación fundada en la más estricta justicia, no jurídica, ni teológica, ni metafísica, sino simplemente humana, en la ciencia positiva y en la más absoluta libertad.

Decide, al mismo tiempo, que su periódico abra ampliamente sus columnas a todas las discusiones serias sobre las cuestiones económicas y sociales, cuando estén sinceramen-

te inspiradas por el deseo de la más vasta emancipación popular, tanto desde el punto de vista material como político e intelectual.

Después de haber expuesto nuestras ideas sobre *federalismo y socialismo*, creemos un deber, señores, entretenernos en una tercera cuestión, que estimamos indisolublemente ligada a las dos primeras, es decir, la *cuestión religiosa*, y os pedimos permiso para resumir nuestras ideas sobre este asunto mediante una sola palabra, que tal vez os parezca bárbara:

3. ANTITEOLOGISMO

Señores: Estamos convencidos de que no se ha efectuado ninguna gran transformación política y social en el mundo sin que haya sido acompañada, y con frecuencia precedida, por un movimiento análogo en las ideas filosóficas y religiosas que dirigen la conciencia tanto de los individuos como de la sociedad.

No siendo todas las religiones con sus dioses más que una creación de la fantasía mística y crédula del hombre, que no ha llegado todavía a la altura de la reflexión pura y del pensamiento libre apoyado en la ciencia, el cielo religioso es un milagro en el que el hombre, exaltado por la fe, halló largo tiempo su propia imagen, pero agrandada y trastornada, es decir *divinizada*.

La historia de las religiones, la de la grandeza y decadencia de los dioses que se han sucedido, no es, pues, otra cosa que la historia del desenvolvimiento de la inteligencia y de la conciencia colectiva de los hombres. A medida que descubrían, sea en ellos, sea fuera de sí, una fuerza, una capacidad, una cualidad cualquiera, la atribuían a sus dioses, después de haberla engrandecido, ampliado sobre toda medida, como hacen ordinariamente los niños, por un acto de fantasía religiosa. De suerte que, gracias a esa modestia y a esa generosidad de los hombres, el Cielo se ha enriquecido con los despojos de la tierra, y por una consecuencia natural, cuanto más rico se hacía el Cielo, más miserable se volvía la humanidad. Una vez instalada la divinidad, fué naturalmente proclamada dueña, fuente, dispensadora de todas las cosas: el mundo real no fué ya nada más que por ella, y el hombre, después de haberla creado a su imagen,

se arrodilló ante ella y se declaró su criatura, su esclavo.

El cristianismo es precisamente la religión por excelencia, porque expone y manifiesta la naturaleza y la esencia de toda religión, que son: el empobrecimiento, el aniquilamiento, el sometimiento sistemáticos, absolutos, de la humanidad en beneficio de la divinidad, principio supremo, no ya de toda religión, sino también de toda metafísica teísta o panteísta. Siendo Dios todo, el mundo real y el hombre no son nada. Siendo Dios la verdad, la justicia y la vida infinitas, el hombre es la mentira, la iniquidad y la muerte. Siendo Dios el amo, el hombre es el esclavo. Incapaz de encontrar por sí mismo el camino de la justicia y de la verdad, debe recibirlas como una revelación de lo alto, por intermedio de los enviados y de los elegidos de la gracia divina. Quien dice revelación dice reveladores, dice profetas, dice sacerdotes, y una vez reconocidos éstos como los representantes de la divinidad sobre la tierra, como los instructores y los iniciadores de la humanidad en la vida eterna, reciben por eso mismo la misión de dirigirla, de gobernarla y de mandarla aquí abajo. Todos los hombres les deben una fe y una obediencia absolutas; esclavos de Dios, deben serlo también de la Iglesia y del Estado, mientras éste sea bendecido por la Iglesia. De todas las religiones que existen o que han existido, el cristianismo es el único que ha comprendido perfectamente eso, y sólo el catolicismo romano, entre todas las sectas cristianas, lo ha proclamado y realizado con una consecuencia rigurosa.

He ahí por qué el cristianismo es la religión absoluta, la última religión, y por qué la Iglesia apostólica y romana es la única consecuente, legítima y divina.

Que no desagrade, pues, a los semifilósofos, a los llamados pensadores religiosos: *la existencia de Dios implica la abdicación de la razón y de la justicia humanas, es la negación de la humana libertad y termina, necesariamente, en una esclavitud, no sólo teórica sino práctica.*

A menos, pues, de querer la esclavitud, no podemos ni debemos hacer la menor concesión a la teología, porque, en ese alfabeto místico y rigurosamente consecuente, el que comienza por la A debe llegar fatalmente a la Z, y el que quiere adorar a Dios debe renunciar a su libertad y a su dignidad de hombre:

Dios existe, luego el hombre es esclavo.

El hombre es inteligente, justo, libre, luego Dios no existe.

Desafiamos a quien sea a salir de ese círculo, y ahora que se elija.

Por otra parte, la Historia nos demuestra que los sacerdotes de todas las religiones, menos los de las iglesias perseguidas, han sido los aliados de la tiranía. Y estos últimos también, aunque combatiesen y maldijesen los poderes que los oprimían, ¿no disciplinaban al mismo tiempo sus propios creyentes, y por eso mismo no han preparado siempre los elementos de una tiranía nueva? La esclavitud intelectual, de cualquier naturaleza que sea, tendrá siempre por consecuencia natural la esclavitud política y social. Hoy, el cristianismo, bajo todas sus formas diferentes, y con él la metafísica doctrinaria y deísta, salida de él, y que no es en el fondo más que una teología enmascarada, constituyen, sin duda alguna, el obstáculo más formidable para la emancipación de la sociedad; y la prueba es que los gobiernos, todos los estadistas de Europa, que no son ni metafísicos, ni teólogos, ni deístas, y que en el fondo de sus corazones no creen ni en Dios ni en el diablo, protegen con pasión, con encarnizamiento, la metafísica y la religión, cualquiera religión que sea, siempre que enseñe, como por lo demás lo hacen todas, la paciencia, la resignación, la sumisión.

Este encarnizamiento que ponen en defenderlas, nos prueba cuán necesario es para nosotros combatirlas y derribarlas.

¿Es preciso recordaros, señores, hasta qué punto las influencias religiosas desmoralizan y corrompen los pueblos? Matan en ellos la razón, el principal instrumento de la emancipación humana, y los reducen a la imbecilidad, fundamento principal de toda esclavitud, llenando su espíritu de divinos absurdos. Matan en ellos la energía del trabajo, que es su gloria y su salvación, pues el trabajo es el acto por el cual el hombre, al convertirse en creador, forma su mundo, las bases y las condiciones de su humana existencia y conquista al mismo tiempo su libertad y su humanidad. La religión mata en ellos ese poder productivo, haciéndoles despreciar la vida terrestre, en espera de una celestial beatitud, representándoles el trabajo como una maldición o

como un castigo merecido, y la desocupación como un divino privilegio. Mata en ellos la justicia, esa guardianá severa de la fraternidad y esa condición soberana de la paz, haciendo inclinar siempre la balanza en favor de los más fuertes, objetos privilegiados de la solicitud, de la gracia y de la bendición divinas. En fin, mata en ellos la humanidad, reemplazándola en sus corazones por la divina crueldad.

Toda religión está fundada en la sangre, porque todas, como se sabe, reposan esencialmente en la idea del sacrificio, es decir en la inmólación perpetua de la humanidad a la inextinguible venganza de la divinidad. En ese sangriento misterio, el hombre es siempre la víctima, y el sacerdote, hombre también, pero hombre privilegiado por la gracia, es el divino verdugo. Esto nos explica por qué los sacerdotes de todas las religiones, los mejores, los más humanos, los más dulces, tienen casi siempre en el fondo de su corazón, y si no en su corazón al menos en su espíritu y en su imaginación —y se sabe la influencia que uno y otra ejercen sobre el corazón— algo de crueles y de sanguinarios; y por qué, cuando se agitó en todas partes la cuestión de la abolición de la pena de muerte, los sacerdotes católicos, ortodoxos moscovitas y griegos, protestantes, se declararon unánimemente por su mantenimiento.

La religión cristiana, más que ninguna otra, fué fundada en sangre e históricamente bautizada en sangre. Que se cuenten los millones de víctimas que esta religión del amor y del perdón ha inmólado a la venganza cruel de su Dios. Que se recuerden las torturas que ha inventado y que ha infligido. ¿Es hoy más suave y más humana? No; quebrantada por la indiferencia y por el escepticismo, únicamente ha quedado impotente, o más bien mucho menos poderosa, porque, desgraciadamente, no le falta la potencia del mal incluso hoy mismo. Y ved en el país en que, galvanizada por las pasiones reaccionarias, parece revivir: su primera palabra, ¿no es siempre la venganza y la sangre?; su segunda palabra, ¿no es la abdicación de la razón humana? y su conclusión, ¿no es la esclavitud? Mientras el cristianismo y los sacerdotes cristianos, mientras una religión divina continúe ejerciendo la menor influencia sobre las masas populares, la razón, la libertad, la humanidad, la justicia no

triunfarán sobre la tierra; porque en tanto que las masas populares queden sumergidas en la superstición religiosa servirán siempre de instrumento a todos los despotismos coligados contra la emancipación de la humanidad.

Nos importa mucho, pues, libertar a las masas de la superstición religiosa, no sólo por amor a ellas, sino por amor a nosotros mismos, para salvar nuestra libertad y nuestra seguridad. Pero no podemos llegar a este fin más que por dos caminos: el de la *ciencia racional* y el de la *propaganda del socialismo*.

Entendemos por *ciencia racional* aquella que, habiéndose libertado de todos los fantasmas de la metafísica y de la religión, se distingue de las ciencias puramente experimentales y críticas, primero en que no restringe sus investigaciones a tal o cual objeto determinado, sino que se esfuerza por abrazar el universo entero, hasta donde es conocido, porque no tiene nada que hacer con lo desconocido; y, además, en que no se sirve, como las ciencias mencionadas, exclusiva y solamente del método analítico, sino que permite también recurrir a la síntesis, procediendo muy a menudo por analogía y por deducción, teniendo buen cuidado de no atribuir nunca a esas síntesis más que un valor hipotético, hasta que hayan sido enteramente confirmadas por el más severo análisis experimental o crítico.

Las hipótesis de la ciencia racional se distinguen de las de la metafísica en que esta última, al deducir las suyas como consecuencias lógicas de un sistema absoluto, pretende forzar la naturaleza a aceptarlas; mientras que las hipótesis de la ciencia racional, nacidas, no de un sistema trascendente, sino de una síntesis que nunca es más que el resumen o la expresión general de una cantidad de hechos demostrados por la experiencia, jamás pueden tener ese carácter imperativo y obligatorio; al contrario, son presentadas siempre de modo que pueden ser retiradas tan pronto como se encuentren desmentidas por nuevas experiencias.

La filosofía racional o ciencia universal no procede aristocráticamente, ni autoritariamente, como la difunta metafísica. Organizándose ésta siempre de arriba abajo, por vía de deducción y de síntesis, pretendía reconocer también la autonomía y la libertad de las ciencias particulares, pero,

en realidad, las obstaculizaba horriblemente, hasta el punto de imponerles leyes y hechos que era imposible volver a encontrar en la naturaleza, e impedirles entregarse a experiencias cuyos resultados habrían podido reducir a la nada todas sus especulaciones. La metafísica, como se ve, obraba según el método de los Estados centralizados.

La filosofía racional, al contrario, es una ciencia completamente democrática. Se organiza de abajo arriba y tiene por fundamento único la experiencia. *Nada de lo que no ha sido realmente analizado y confirmado por la experiencia o por la más severa crítica puede ser aceptado por ella.* Por consiguiente, Dios, lo infinito, lo absoluto, todos esos objetos tan amados de la metafísica, son absolutamente eliminados de su seno. Se aparta de ellos con indiferencia, mirándolos como otros tantos milagros o fantasmas. Pero como los milagros o los fantasmas constituyen parte esencial del desenvolvimiento del espíritu humano, puesto que el hombre no llega ordinariamente al conocimiento de la simple verdad sino después de haber imaginado, agotado todas las ilusiones posibles, y como el desenvolvimiento del espíritu humano es un objetivo real de la ciencia, la filosofía natural les asigna su verdadero puesto, no ocupándose de ellos más que desde el punto de vista de la Historia, y se esfuerza por mostrarnos al mismo tiempo las causas, tanto psicológicas como históricas, que explican el nacimiento, el desenvolvimiento y la decadencia de las ideas religiosas y metafísicas, al igual que su necesidad relativa y transitoria en las evoluciones del espíritu humano. De este modo, les otorga la justicia a que tienen derecho, después se aparta de ellas para siempre.

Su objeto es el mundo real y conocido. A los ojos del filósofo racional, no hay más que un ser en el mundo y una ciencia. Por consiguiente, tiende a abarcar y a coordinar todas las ciencias particulares en un solo sistema. Esa coordinación de todas las ciencias positivas en un solo saber humano constituye la *filosofía positiva* o la ciencia universal. Heredera y al mismo tiempo negación absoluta de la religión y de la metafísica, esa filosofía, presentida y preparada desde hace largo tiempo por los más nobles espíritus, fué concebida por primera vez como sistema completo

por un gran pensador francés, Augusto Comte, quien trazó su primer plan con mano sabia y atrevida.

La coordinación que establece la filosofía positiva, no es una simple yuxtaposición, es una especie de encadenamiento orgánico por el cual, comenzando por la ciencia más abstracta, la cual tiene por objeto el orden de los hechos más simples, las Matemáticas, se eleva de grado en grado a las ciencias comparativamente más concretas, que tienen por objeto hechos más y más complejos. Así de las Matemáticas puras se eleva a la Mecánica, a la Astronomía, después a la Física, a la Química, a la Geología y a la Biología (comprendiendo en ella la clasificación, la anatomía y la fisiología comparadas de las plantas primero, después del reino animal) y se acaba por la Sociología, que abarca toda la humana historia en lo que se refiere al desenvolvimiento del ser humano colectivo e individual en la vida económica, política, social, religiosa, artística y científica. No hay entre todas esas ciencias que se suceden desde las Matemáticas hasta la Sociología inclusive, ninguna solución de continuidad. Un solo ser, un solo saber y en el fondo siempre el mismo método, pero que se complica necesariamente a medida que los hechos que se presentan se hacen más complejos; cada ciencia que sigue se apoya amplia y absolutamente en la ciencia precedente, y, en tanto que el estado actual de nuestros conocimientos reales lo permite, se presenta como su desenvolvimiento necesario.

Es curioso observar que el orden de las ciencias establecido por Augusto Comte es casi el de la Enciclopedia de Hegel, el 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 propia dialéctica, debiese destruirse a sí misma. Pero hay entre Augusto Comte y Hegel una enorme diferencia. Mientras el segundo, como verdadero metafísico que era, había espiritualizado la materia y la naturaleza, haciéndolas proceder de la lógica, es decir del espíritu, Augusto Comte hizo todo lo contrario: materializó el espíritu, fundándolo exclusivamente en la materia. En eso es en lo que consiste su gloria inmensa.

Así, la Psicología, esa ciencia tan importante, que cons-

tituía la base de la metafísica, y a la que la filosofía especulativa consideraba como un mundo casi absoluto, espontáneo e independiente de toda influencia material, no tiene en el sistema de Auguste Comte otra base que la Fisiología, y no es otra cosa que el desenvolvimiento de ésta; de suerte que, lo que llamamos inteligencia, imaginación, memoria, sentimiento, sensación, voluntad, únicamente son, a nuestros ojos, las diferentes facultades, funciones o actividades del cuerpo humano.

Desde este punto de vista, el mundo humano, su desenvolvimiento, su historia —que habíamos visto hasta ese momento como manifestación de una idea teológica, metafísica y jurídicopolítica, y cuyo estudio debemos recomenzar hoy, tomando por punto de partida toda la naturaleza y por hilo conductor la propia fisiología del hombre— se nos aparecerán con una luz nueva, más natural, más humana, más amplia y más fecunda en enseñanzas para el porvenir.

Así es como se presenta ya en este camino el advenimiento de una ciencia nueva: la Sociología, es decir, la ciencia de las leyes generales que presiden el desenvolvimiento de la sociedad humana. Será el último término y el coronamiento de la filosofía positiva. La Historia y la Estadística nos prueban que el cuerpo social, como cualquier otro cuerpo natural, obedece en sus evoluciones y transmutaciones a leyes generales que parecen ser tan necesarias como las del mundo físico. Derivar estas leyes de los acontecimientos pasados y de la masa de los hechos presentes, tal debe ser el objeto de esta ciencia. Aparte del inmenso interés que presenta ya al espíritu, nos promete en el porvenir una gran utilidad práctica; porque, lo mismo que no podemos dominar la naturaleza y transformarla según nuestras necesidades progresivas sino gracias al conocimiento que hemos adquirido de sus leyes, no podremos realizar nuestra libertad y nuestra prosperidad en el medio social más que teniendo en cuenta las leyes naturales y permanentes que la gobiernan. Y, desde el momento que hemos reconocido que no existe de ningún modo el abismo que en la imaginación de los teólogos y de los metafísicos pretendía separar el espíritu de la naturaleza, debemos considerar la sociedad humana como un cuerpo, sin duda mucho más complejo que los otros, pero completamente natural y que obe-

dece a las mismas leyes, más las que le son exclusivamente propias. Una vez admitido esto, se hace claro que es indispensable el conocimiento y la estricta observación de estas leyes para que sean viables las transformaciones sociales que emprendemos.

Mas por otra parte sabemos que la Sociología es una ciencia apenas nacida, que busca aún sus elementos, y si juzgamos esta ciencia, la más difícil de todas, según el ejemplo de las demás, debemos reconocer que serán precisos siglos, un siglo al menos, para constituirse definitivamente y para transformarse en una ciencia seria, algo suficiente y completa. ¿Qué hacer entonces? ¿Será preciso que la humanidad doliente espere aún un siglo o más para liberarse de todas las miserias que la oprimen, hasta el momento en que la sociología positiva, definitivamente constituida, venga a declararle que está, en fin, en estado de darle las indicaciones y las instrucciones que reclama su transformación racional?

¡No, mil veces no! Primero, para esperar algunos siglos todavía sería necesario tener paciencia... —cediendo a un viejo hábito, íbamos a decir paciencia de alemanes; pero nos hemos detenido, reflexionando que en el ejercicio de esa virtud han sobrepasado hoy otros pueblos a los tudescos—. Y, además, suponiendo que tuviésemos la posibilidad y la paciencia de esperar, ¿qué sería una sociedad que únicamente nos presentara la traducción en la práctica o la aplicación de una ciencia, aunque esa ciencia fuera la más completa del mundo? Una miseria. Imaginaos un universo que no contuviera nada más que lo que el espíritu humano ha percibido hasta aquí, reconocido y comprendido, ¿no sería una mísera pequeñez al lado del universo existente?

Estamos llenos de respeto hacia la ciencia y la consideramos uno de los más preciosos tesoros, una de las glorias más puras de la humanidad. Por ella se distingue el hombre del animal, hoy su hermano menor, antes su antepasado, y se hace capaz para la libertad. No obstante, es necesario reconocer también los límites de la ciencia y recordarle que no lo es todo, que únicamente es una parte y que el todo es la vida: la vida universal de los mundos, o, para no perdernos en lo desconocido y en lo indefinido, la de nuestro sistema solar, o la de nuestro globo terrestre sólo; o bien

restringiéndonos aún más: el mundo humano, el movimiento, el desenvolvimiento, la vida de la humana sociedad sobre la Tierra. Todo esto es infinitamente más amplio, más extenso, más profundo y más rico que la ciencia, y no será nunca agotado por ella.

La vida, tomada en su sentido universal, no es la aplicación de tal o cual teoría humana o divina, es una creación, hubiéramos dicho de buena gana si no temiésemos dar lugar a un equívoco con esa palabra; y, comparando los pueblos creadores de su propia historia a los artistas, preguntáramos si los grandes poetas han esperado jamás que la ciencia descubriese las leyes de la composición poética para crear sus obras maestras. ¿No han hecho Esquilo y Sófocles sus magníficas tragedias mucho antes de que Aristóteles hubiese calcado sobre sus mismas obras la primera estética (1)? Shakespeare, ¿se ha dejado inspirar nunca por una teoría?, y Beethoven, ¿no amplió las bases del contrapunto por la creación de sus sinfonías? ¿Y qué sería una obra de arte producida según los preceptos de la más bella estética del mundo? Repitámoslo: una cosa miserable. ¡Pero los pueblos que crean su historia no son, probablemente, ni menos ricos de instinto, ni menos poderosos creadores, ni más dependientes de los señores sabios que los artistas!

Si vacilamos en hacer uso de la palabra *creación*, es porque tememos que se asocie a ella un sentido que nos es imposible admitir. Quien dice creación parece decir creador, y nosotros rechazamos la existencia de un creador único, tanto para el mundo humano como para el mundo físico, pues ambos forman uno solo a nuestros ojos. Al hablar de los pueblos creadores de su propia historia, tenemos la conciencia de emplear una expresión metafórica, una comparación impropia. Cada pueblo es un ser colectivo que posee, sin duda, propiedades tanto fisiopsicológicas como políticosociales particulares que, al distinguirlo de los demás pueblos, lo individualizan en cierto modo; pero nunca es un individuo, un ser único e indivisible en el sentido real de esta palabra. Por desarrollada que esté su conciencia colectiva y por concentrada que pueda encontrarse

(1) Se refiere a la *Poética* y a la *Retórica*, escritas por este filósofo griego en el siglo IV antes de nuestra era. (Nota del traductor.)

en el momento de una gran crisis nacional la pasión o lo que se llama voluntad popular hacia un solo fin, jamás llegará esa concentración a la de un individuo real. En una palabra, ningún pueblo, por unido que se sienta, podrá jamás decir: ¡nosotros queremos! Sólo el individuo tiene el hábito de decir: ¡yo quiero! Y cuando oís decir en nombre de un pueblo entero: ¡él quiere!, estad bien seguros de que un usurpador cualquiera, hombre o partido, se oculta tras eso.

Con la palabra creación no nos referimos aquí ni a la creación teológica o metafísica, ni a la creación artística, docta, mecánica, ni a cualquier creación tras la cual se halle un individuo creador. Entendemos, simplemente, por esa palabra el producto infinitamente complejo de una cantidad innumerable de causas muy diferentes, grandes y pequeñas, algunas conocidas, pero la inmensa mayoría desconocidas aún, y que en un momento dado, habiéndose combinado, no sin razón, pero sí sin plan trazado de antemano y sin premeditación alguna, han producido el hecho.

Pero entonces, se dirá, la Historia y los destinos de la humana sociedad, ¿no serían un caos?, ¿no serían juguetes del azar? Al contrario, desde el momento que la Historia está libre de toda arbitrariedad divina y humana, entonces, y sólo entonces, es cuando se presenta a nuestros ojos en toda la grandeza imponente y al mismo tiempo racional de un desenvolvimiento necesario, como la naturaleza orgánica y física de que es continuación inmediata. Esta última, a pesar de la inagotable riqueza y variedad de los seres reales de que está compuesta, no se nos presenta de ningún modo como un caos, sino, al contrario, como un mundo magníficamente organizado, y donde cada parte conserva, por decirlo así, una relación necesariamente lógica con todas las demás. Pero entonces, se dirá, ¿ha habido un ordenador? Muy lejos de ello, un ordenador, aunque fuese un dios, no hubiera podido sino obstaculizar por su arbitrariedad personal la ordenación natural y el desenvolvimiento lógico de las cosas, y hemos visto que la propiedad principal de la divinidad en todas las religiones es ser precisamente superior, es decir, contraria a toda lógica, y no tener nunca más que una sola lógica propia: la de la imposibilidad natural, o la

del absurdo (1). Porque, ¿qué es la lógica si no es la corriente o el desenvolvimiento natural de las cosas, o bien el proceso natural por el cual muchas causas determinantes producen un hecho? Por consiguiente, podemos enunciar este axioma tan sencillo y al mismo tiempo tan concluyente: *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 como se puede imaginar al primer momento. Porque, para saberlo perfectamente, de modo que no se engañe uno jamás, será preciso tener conocimiento de todas las causas, influencias, acciones y reacciones que determinen la naturaleza de una cosa y de un hecho, sin exceptuar una sola, aunque fuese la más lejana y la más débil. ¿Y cuál es la filosofía o la ciencia que puede vanagloriarse de poder abarcarlas todas y agotarlas mediante su análisis? Será preciso ser muy pobre de espíritu, muy poco consciente de la infinita riqueza del mundo real para pretenderlo.

¿Hay que dudar por eso de la ciencia? ¿Es preciso rechazarla porque no nos da lo que no puede darnos? Eso sería una locura mucho más funesta aún que la primera. Abandonad la ciencia, y por falta de luz volveréis al estado de los gorilas, nuestros antepasados, y os será forzoso rehacer durante un millar de años todo el camino que debió recorrer la humanidad a través de los resplandores fantasmagóricos de la religión y de la metafísica, para llegar de nuevo a la luz imperfecta, es verdad, pero al menos muy segura que poseemos ya hoy.

El triunfo más grande y decisivo obtenido por ella en nuestros días fué, como lo hemos observado ya, el haber incorporado la psicología a la biología; el haber establecido que todos los actos intelectuales y morales que distinguen al hombre de las demás especies animales, tales como el

(1) Decir que Dios no es contrario a la lógica, es afirmar que es absolutamente idéntico, que no es más que la lógica; es decir, que la corriente y el desenvolvimiento natural de las cosas reales, es decir, que Dios no existe. La existencia de Dios no puede, pues, tener valor más que como negación de las leyes naturales, de donde resulta este dilema irrefutable: Dios existe, por consiguiente no hay leyes naturales y el mundo es un caos; el mundo no es un caos, está ordenado en sí mismo, luego Dios no existe. (Bakunin.)

pensamiento, el acto de la humana inteligencia y las manifestaciones de la voluntad reflexiva, tienen su fuerza única en la organización, sin duda más completa, pero sin embargo material, del hombre, sin la sombra de intervención alguna espiritual o extramaterial; que son, en una palabra, productos surgidos de la combinación de diversas funciones puramente fisiológicas del cerebro.

Este descubrimiento es inmenso, tanto desde el punto de vista de la ciencia como del de la vida. Gracias a él, la ciencia del mundo humano, comprendidas en ella la Antropología, la Psicología, la Lógica, la Moral, la Economía social, la Política, la Estética, la Teología y la Metafísica también, la Historia, en una palabra toda la Sociología, se hace posible; entre el mundo humano y el mundo natural, no hay solución de continuidad; pero, así como el mundo orgánico, bien que sea el desenvolvimiento ininterrumpido y directo del mundo inorgánico, se distingue sin embargo de éste profundamente por la introducción de un elemento activo nuevo: la *materia orgánica*, producida, no por la intervención de una causa extramundana cualquiera, sino por combinaciones de la materia inorgánica desconocidas para nosotros hasta el presente, combinaciones que producen a su vez, sobre la base y en las condiciones de ese mundo inorgánico, del que ella misma es el resultado más elevado, todas las riquezas de la vida vegetal y animal, así el mundo humano, aun siendo también la continuación inmediata del mundo inorgánico, se distingue esencialmente de él por un nuevo elemento: el *pensamiento*, producido por la actividad completamente psíquica del cerebro y que engendra al mismo tiempo, en medio de ese mundo material y en sus condiciones orgánicas e inorgánicas, de las cuales es, por decirlo así, el último resultado, todo lo que llamamos el desenvolvimiento intelectual y moral, político y social del hombre, la historia de la humanidad.

Para los hombres que piensan realmente con lógica y cuya inteligencia se ha elevado a la altura actual de la ciencia, esa unidad del mundo o del ser será en adelante una verdad adquirida. Mas es imposible desconocer que ese hecho tan simple y de tal modo evidente, que todo lo que le es opuesto se nos aparece en lo sucesivo como absurdo. que ese hecho, decimos, está en flagrante contradicción con

la conciencia universal de la humanidad que, abstracción hecha de la diferencia de las formas en que se ha manifestado en la Historia, se ha pronunciado siempre unánimemente por la existencia de dos mundos distintos: el mundo espiritual y el mundo material, el mundo divino y el mundo real. Desde los fetichistas que adoran en el mundo que les rodea la acción de un poder sobrenatural, encarnado en algún objeto material, todos los pueblos han creído, todos creen todavía hoy en la existencia de una divinidad cualquiera.

Esa unanimidad imponente, según la opinión de muchas personas, vale más que todas las demostraciones de la ciencia; y si la lógica de un pequeño número de pensadores consecuentes, pero aislados, le es contraria, tanto peor —dicen— para esa lógica, porque el consentimiento unánime, la adopción universal de una idea, han sido considerados siempre como la prueba más victoriosa de su verdad, y eso con mucha razón, porque el sentimiento de todo el mundo y de todos los tiempos no podría engañarse; debe de tener su raíz en una necesidad esencial inherente a la naturaleza misma de toda la humanidad. Pero si es verdad que, conforme a esa necesidad, el hombre tiene absoluta necesidad de creer en la existencia de un dios, el que no cree en ella, cualquiera que sea la lógica que lo arrastre a ese escepticismo, es una excepción anormal, un monstruo.

He ahí la argumentación favorita de muchos teólogos y metafísicos de nuestros días, hasta del ilustre Mazzini mismo, que no puede vivir sin un buen dios para fundar su república ascética y para hacerla aceptar por las masas populares, cuya libertad y bienestar sacrifica sistemáticamente a la grandeza de un Estado ideal.

Así, pues, la antigüedad y la universalidad de la creencia en Dios, serían, contra toda ciencia y contra toda lógica, las pruebas irrecusables de la existencia de Dios. ¿Y por qué? Hasta el siglo de Copérnico y de Galileo, todo el mundo, menos los pitagóricos quizás, creyó que el Sol giraba alrededor de la Tierra. ¿Era esa creencia una prueba de la verdad de tal suposición? Desde el origen de la sociedad histórica hasta nuestros días, existió siempre y en todas partes la explotación del trabajo forzado de las masas obreras esclavas o asalariadas por alguna minoría conquistadora.

¿Se desprende de eso que la explotación del trabajo ajeno por parásitos no es una iniquidad, una expoliación o un robo? He ahí dos ejemplos que prueban que la argumentación de nuestros deístas modernos no vale nada.

Nada es, en efecto, tan universal ni tan antiguo como el absurdo, y, al contrario, es la verdad la que es relativamente mucho más joven, pues ha sido siempre el resultado, el producto, nunca el comienzo de la Historia; porque el hombre, por su origen, primo, si no descendiente directo del gorila, ha partido de la noche profunda del instinto animal para llegar a la luz del espíritu, lo que explica muy naturalmente todas sus divagaciones pasadas y nos consuela en parte de sus errores presentes. Toda la historia del hombre no es otra cosa que su alejamiento progresivo de la pura animalidad por la creación de su humanidad. Se deduce de esto que la antigüedad de una idea, lejos de probar algo en favor de ella, debe, al contrario, hacérsela sospechosa. En cuanto a la universalidad de un error, sólo prueba una cosa: la identidad de la naturaleza humana en todos los tiempos y en todos los climas. Y puesto que todos los pueblos en todas las épocas han creído y creen en Dios, sin dejarnos imponer por ese hecho sin duda incontestable, pero que no podría prevalecer en nuestro espíritu ni contra la lógica, ni contra la ciencia, deberemos concluir simplemente que la idea divina, indudablemente salida de nosotros mismos, es un error necesario en el desenvolvimiento de la humanidad y preguntarnos cómo y por qué nació y por qué para la inmensa mayoría de la especie humana es necesaria aun hoy.

Mientras no podamos darnos cuenta del modo como se produjo la idea de un mundo sobrenatural o divino, y como debió de producirse necesariamente en el desenvolvimiento natural del espíritu humano y de la humana sociedad por la Historia, podremos estar científicamente convencidos de lo absurdo de esa idea, pero no lograremos destruirla nunca en la opinión del mundo, porque sin ese conocimiento no conseguiríamos atacarla nunca en las profundidades mismas del ser humano, donde echó raíces, y, condenados a una lucha estéril y sin fin, deberemos contentarnos con combatirla sólo en la superficie, en sus mil manifestaciones, cuyo absurdo, apenas abatido por los golpes del buen sentido,

renacerá inmediatamente bajo una forma nueva y no menos insensata, porque, en tanto que las raíces de la creencia en Dios queden intactas, producirán siempre nuevos retoños. Así es como, en ciertas regiones de la sociedad civilizada actual, el espiritismo tiende a instalarse hoy sobre las ruinas del cristianismo.

Lo más indispensable es darnos cuenta por nosotros mismos, pues podremos decirnos ateos, pero, mientras no hayamos comprendido la génesis histórica, natural, de la idea de Dios en la humana sociedad, nos dejaremos dominar siempre más o menos por los clamores de esa conciencia universal cuyo secreto, es decir, la razón natural, no habremos sorprendido, y, vista la debilidad natural del individuo contra el medio social que le rodea, correremos siempre el riesgo de volver a caer tarde o temprano en la esclavitud del absurdo religioso. Los ejemplos de estas tristes conversiones son frecuentes en la sociedad actual.

Estamos convencidos más que nunca, señores, de la urgente necesidad actual de resolver completamente la siguiente cuestión:

Formando el hombre con la naturaleza un solo ser y no constituyendo más que el producto material de una cantidad indefinida de causas exclusivamente materiales, ¿cómo esta dualidad, la suposición de dos mundos opuestos, uno espiritual, el otro material, uno divino, otro por completo natural, ha podido nacer, establecerse y arraigar tan profundamente en la conciencia humana?

Estamos de tal modo persuadidos de que de la solución de este asunto depende nuestra emancipación definitiva y completa de las cadenas de toda religión, que os pedimos permiso para exponer nuestras ideas sobre eso.

Podrá parecer extraño a muchas personas que, en un escrito político y socialista, tratemos cuestiones de metafísica y de teología. Pero es que, según nuestra convicción más íntima, estas cuestiones no se pueden separar de las del socialismo y de la política. El mundo reaccionario, impulsado por una lógica invencible, se vuelve más y más religioso. Sostiene al papa en Roma, persigue las ciencias naturales en Rusia, pone en todos los países sus iniquidades militares y civiles, políticas y sociales, bajo la protección del buen Dios, a quien protege poderosamente a su

vez, en las iglesias y en las escuelas, con ayuda de una ciencia hipócritamente religiosa, servil, complaciente, pesadamente doctrinaria, y por todos los medios de que el Estado dispone. El reino de Dios en el Cielo se traduce por el reino franco o disimulado del knut sobre la tierra, y por la explotación en regla del trabajo de las masas sumisas; tal es hoy el ideal religioso, social, político y absolutamente lógico del partido de la reacción en Europa. Al contrario, y por razón inversa, la revolución debe ser atea: la experiencia histórica y la lógica han probado al mismo tiempo que basta un solo amo en el Cielo para crear millares en la tierra.

En fin, el socialismo, por su objeto mismo, que es la realización del bienestar y de todos los destinos humanos aquí abajo, al margen de toda compensación celestial, ¿no es la realización y por consiguiente la negación de toda religión que, desde el momento que sus aspiraciones se encuentren realizadas, no tendrá ninguna razón de ser?

Al exponer nuestras ideas sobre los orígenes de la religión, nos proponemos ser lo más breves y sobrios que sea posible.

Sin querer profundizar en las especulaciones filosóficas sobre la naturaleza del ser, creemos poder establecer como un axioma la proposición siguiente: *Todo lo que es, los seres que constituyen el conjunto indefinido del universo, todas las cosas existentes en el mundo, cualquiera que sea su naturaleza desde el punto de vista de la cantidad y de la calidad, grandes, medianas e infinitamente pequeñas, cercanas o inmensamente alejadas, ejercen sin quererlo y sin poder saberlo, unas sobre otras y cada una sobre todas, sea inmediatamente, sea por transición, una acción y una reacción perpetuas que, al combinarse en un solo movimiento, constituyen lo que llamamos la solidaridad, la vida y la causalidad universales.* Llamad a esa solidaridad Dios, lo absoluto si os divierte eso, poco nos importa, siempre que no deis a ese Dios otro sentido que el que acabamos de precisar: el de la combinación universal, natural, necesaria, pero de ningún modo predeterminada ni prevista, de una infinidad de acciones y de reacciones particulares. Esa solidaridad siempre móvil y activa, esa vida universal, puede muy bien ser para nosotros racionalmente supuesta, pero nunca realmente abarcada, aun por la imaginación, y menos toda-

vía reconocida. Porque no podemos reconocer sino lo que nos es manifestado por nuestros sentidos y éstos nunca podrán abarcar más que una parte infinitamente pequeña del universo. Claro está, nosotros aceptamos esa solidaridad, no como una causa absoluta y primera, sino, al contrario, como una *resultante* (1) producida y reproducida siempre por la acción simultánea de todas las causas particulares, acción que constituye, precisamente, la causalidad universal. Habiéndola determinado así, podremos decir ahora, sin temor a producir por eso un equívoco, que la vida universal crea los mundos. Ella es la que ha determinado la configuración geológica, climatológica y geográfica de nuestra Tierra y la que, después de haber cubierto su superficie con todos los esplendores de la vida orgánica, continúa *creando* aún el mundo humano: la sociedad con todos sus desenvolvimientos pasados, presentes y futuros.

Se comprende ahora que, en la creación así entendida, no pueda hablarse ni de ideas anteriores, ni de leyes preordenadas, preconcebidas. En el mundo real, todos los hechos, producidos por un concurso de influencias y de condiciones sin fin, vienen primero; después viene con el hombre pensante la conciencia de esos hechos y el conocimiento más o menos detallado y perfecto de la *materia* de que son producto; y cuando en un orden de hechos cualquiera observamos que la misma manera o el mismo procedimiento se repiten a menudo o casi siempre, llamamos a esa repetición una *ley* de la naturaleza.

Por la palabra *naturaleza* no entendemos una idea mística, panteísta o sustancial cualquiera, sino simplemente la suma de los seres, de los hechos y de los procesos reales que producen estos últimos. Es evidente que, en la naturaleza así definida —gracias, sin duda, al concurso de las mismas condiciones e influencias y quizás, también, gracias a las tendencias tomadas por la ola de la perpetua creación, tendencias que, a fuerza de haber sido repetidas muy a menudo, se han hecho constantes—, es evidente, decimos, que, en ciertos órdenes determinados de hechos, se reproducen siempre las mismas leyes, y, gracias a esa constancia de los

(1) Como todo individuo humano no es más que la resultante de todas las causas que han presidido su nacimiento, combinadas con todas las condiciones de su desenvolvimiento posterior. (Bakunin.)

procesos de la naturaleza, el espíritu humano ha podido comprobar y reconocer lo que llamamos leyes mecánicas, físicas, químicas y fisiológicas; por ella se explica también la casi constante repetición de los géneros, de las especies y de las variedades, tanto vegetales como animales, en las cuales se ha desarrollado hasta aquí la vida orgánica sobre la tierra. Esa constancia y esa repetición no son absolutas. Dejan siempre un amplio campo a lo que llamamos impropriamente anomalías y excepciones, manera de hablar muy injusta, porque los hechos a los que se refiere prueban sólo que esas reglas generales, reconocidas por nosotros como leyes naturales, y que no son más que abstracciones desprendidas por nuestro espíritu del desenvolvimiento real de las cosas, no están en estado de abarcar, de agotar, de explicar toda la indefinida riqueza de ese desenvolvimiento. Por lo demás, como lo demostró bien Darwin, al combinarse con mucha frecuencia entre sí esas pretendidas anomalías, y al fijarse por eso mismo más, creando por decirlo así nuevos procedimientos habituales, nuevas maneras de reproducirse y de ser en la naturaleza, constituyen precisamente el camino por el cual la vida orgánica da nacimiento a nuevas variedades y especies. Así es cómo, después de haber comenzado por una simple célula apenas organizada y de haberla hecho pasar por todas las transformaciones de la organización vegetal, primero, y más tarde animal, hizo de ella un hombre.

¿Será el hombre el último y el más completo producto orgánico sobre la tierra? ¿Quién podrá responder y jurar que dentro de algunas decenas o centenas de siglos no pueda derivarse de la más alta variedad de la especie humana una especie de seres superiores al hombre y que tendrían la misma relación con él que tiene hoy el hombre con el gorila? En todo caso, que nuestra vanidad no se alarme. Los procesos de la naturaleza son muy lentos y nada denota, en el estado actual de la humanidad, la probabilidad de que vaya a engendrar una especie superior. Por lo demás, siempre la naturaleza, ¿no continúa inmediatamente su obra de creación perpetua en los desenvolvimientos históricos del mundo humano? No es culpa suya si hemos separado en nuestro espíritu ese mundo, la humana sociedad, de lo que llamamos exclusivamente el mundo natural.

La razón de esta separación está en la naturaleza misma de nuestro espíritu, que separa esencialmente al hombre de los animales de todas las demás especies. No obstante, debemos reconocer que el hombre no es el único animal inteligente sobre la tierra. Lejos de eso, la psicología comparada nos demuestra que no hay animal que esté desprovisto de inteligencia y que cuanto más una especie se aproxima a la especie humana, por su organización y sobre todo por el desenvolvimiento de su cerebro, más se eleva también su inteligencia. Pero sólo en el hombre llega al punto de poder ser llamada facultad de pensar, es decir, de combinar las representaciones de los objetos tanto exteriores como interiores que nos son dados por nuestros sentidos, de formar grupos, luego de comparar y de combinar de nuevo esos grupos diferentes, que no son ya seres reales, objetos de nuestros sentidos, sino nociones formadas en nosotros por el primer ejercicio de esa facultad que llamamos juicio, retenidas por nuestra memoria y cuya combinación posterior por esa misma facultad constituye lo que llamamos las ideas, para deducir, luego, consecuencias o aplicaciones lógicamente necesarias. Volvemos, por desgracia, a encontrar, bastante a menudo, hombres que no han llegado aún al pleno ejercicio de esa facultad, pero no hemos visto nunca ni oído hablar de ningún individuo de especie inferior que la haya ejercido jamás, a menos que no se quiera citarnos el ejemplo de la burra de Balaam o de otros animales recomendados a nuestra fe y a nuestro respeto por una religión cualquiera. Podemos, pues, decir, sin temor a ser refutados, que, de todos los animales de la tierra, sólo el hombre piensa.

Sólo él está dotado de ese poder de abstracción, fortificado y desarrollado sin duda en la especie por el ejercicio de los siglos, que, al elevarlo sucesivamente sobre los objetos que le rodean, por encima de lo que se llama el mundo exterior y aun por encima de él mismo como individuo, le permite concebir, crear la idea de la totalidad de los seres, del universo, del infinito o del absoluto, idea completamente abstracta y vacía de todo contenido si se quiere; pero, no obstante, omnipotente y causa de todas las conquistas posteriores del hombre, porque sólo ella lo arranca a las pretendidas beatitudes y a la estúpida inocencia del

paraíso animal, para lanzarlo en los triunfos y en los tormentos infinitos de un desenvolvimiento sin límites.

Gracias a esa facultad de abstracción, al elevarse el hombre sobre la influencia inmediata, que no dejan nunca de ejercer en cada individuo los objetos exteriores, puede compararlos unos con otros, observar sus relaciones: he ahí el comienzo del análisis y de la ciencia experimental. Gracias a esa misma facultad, se desdobra y, al separarse de sí mismo en sí mismo, se remonta por encima de sus movimientos, de sus instintos y de sus diferentes apetitos, en lo que tienen de pasajeros y particulares, lo que le da la posibilidad de compararlos entre sí, como compara los objetos y los movimientos exteriores, y de tomar partido por los unos contra los otros, según el ideal (social) que se ha formado en él: he ahí el despertar de la conciencia y de lo que llamamos voluntad.

¿Posee el hombre realmente una voluntad libre? Si y no, según como se entienda. Si por voluntad libre se quiere significar el libre albedrío, es decir, la facultad presumida del individuo humano de determinarse espontáneamente a sí mismo, independientemente de toda influencia exterior; si, como lo han hecho todas las religiones y todas las metafísicas, por esa pretendida voluntad libre se quiere arrancar el hombre a la corriente de la causalidad universal que determina la existencia de todas las cosas y que hace a cada uno dependiente de los demás, no podremos menos que rechazarla como una insensatez, porque nada puede existir fuera de esa causalidad.

La acción y la reacción incesante del todo sobre cada punto y de cada punto sobre el todo, constituyen, hemos dicho, la vida, la ley genérica y suprema y la totalidad de los mundos, que es siempre y al mismo tiempo productora y producto. Eternamente activa, omnipotente, esa universal solidaridad, esa causalidad mutua, que en lo sucesivo llamaremos naturaleza, ha creado, hemos dicho, entre una cantidad innumerable de otros mundos, nuestra Tierra, con toda la escala de sus seres, desde el mineral hasta el hombre. Los reproduce siempre, los desarrolla, los alimenta, los conserva; después, cuando llega su término y con frecuencia mucho antes de que haya llegado, los destruye o, más bien, los transforma en nuevos seres. Es, pues, la omnipo-

tencia, contra la cual no hay independencia ni autonomía posibles, el ser supremo que abarca y penetra con su acción irresistible toda la existencia de los seres; y entre los seres vivientes, no hay uno solo que no lleve en sí, sin duda, más o menos desarrollado, el sentimiento o la sensación de esa influencia suprema y de esa dependencia absoluta. Esa sensación y ese sentimiento son lo que constituyen el fondo de toda religión.

La religión, como se ve, así como todas las cosas humanas, tiene su primera fuente en la vida animal. Es imposible decir que algún animal, exceptuado el hombre, tenga una religión; porque la religión más simple supone ya un cierto grado de reflexión, al cual ningún animal, omitido el hombre, se ha elevado jamás. Pero es por completo imposible negar que en la existencia de todos los animales, sin exceptuar ninguno, se encuentran todos los elementos, por decirlo así, materiales, constitutivos de la religión, sin duda menos el aspecto ideal, aquel que debe destruirla, tarde o temprano: el pensamiento. En efecto, ¿cuál es la esencia real de toda religión? Es precisamente ese sentimiento de la absoluta dependencia del individuo, pasajero, frente a la eterna y omnipotente naturaleza.

Nos es difícil observar ese sentimiento y analizarlo en todas las manifestaciones en los animales de especies inferiores; sin embargo, podemos decir que el instinto de conservación, que se encuentra hasta en las organizaciones relativamente más pobres, sin duda en un grado menor que en las organizaciones superiores, no es más que una especie de sabiduría rutinaria que se forma en cada uno bajo la influencia de ese sentimiento, que no es otro, hemos dicho, que el sentimiento religioso. En los animales dotados de una organización más completa y que se aproximan más al hombre, se manifiesta de una manera mucho más sensible para nosotros, en el miedo instintivo y el pánico, por ejemplo, que se apodera de ellos algunas veces al aproximarse alguna gran catástrofe natural, tales como un temblor de tierra, un incendio de bosques o una fuerte tempestad. Y en general se puede decir que el miedo es uno de los sentimientos predominantes en la vida animal. Todos los animales que viven en libertad son feroces, lo que prueba que viven en un miedo instintivo, incesante, que tienen siempre el senti-

miento del peligro, es decir de una influencia omnipotente que los persigue, los penetra y los domina siempre en todas partes. Este temor, el temor de Dios, dirían los teólogos, es el comienzo de la sabiduría, es decir, de la religión. Pero en los animales no se convierte en religión, porque les falta ese poder de reflexión que fija el sentimiento, determina el objeto y lo transforma en conciencia, en pensamiento. Se ha tenido, pues, razón al pretender que el hombre es religioso por naturaleza, como todos los animales, pero él sólo, sobre la tierra, tiene la conciencia de su religión.

La religión, se ha dicho, es el primer despertar de la razón: sí, pero bajo la forma de la sinrazón. La religión, hemos observado hace un momento, comienza por el temor. En efecto, el hombre, al despertar a los primeros resplandores de su sol interior, que llamamos conciencia de sí mismo, al salir lentamente, paso a paso, de la somnolencia magnética de esa existencia completamente instintiva que llevaba cuando se encontraba aún en estado de pura inocencia, es decir animal; habiendo nacido, por otra parte, como todo animal, en el temor a ese mundo exterior que lo produce y lo alimenta, es verdad, pero que al mismo tiempo lo oprime, lo aplasta y amenaza con devorarlo a continuación, el hombre ha debido de tener, necesariamente, por primer objeto de su naciente reflexión, ese temor mismo. Se puede presumir que, en el hombre primitivo, al despertar su inteligencia, ese instintivo terror debía de ser más fuerte que en los animales de las demás especies; primero, porque nace mucho menos armado que los demás y su infancia dura más tiempo, y, además, porque esa misma reflexión, apenas abierta y sin llegar aún a un grado suficiente de madurez y de fuerza para reconocer y para utilizar los objetos exteriores, ha debido de arrancar el hombre a la unión, al acuerdo, a la armonía instintiva, en las cuales, como primo del gorila, debió de encontrarse con el resto de la naturaleza antes de que el pensamiento hubiese despertado; así, la reflexión lo aisló en medio de esa naturaleza que, al hacérsele tan extraña, debió de aparecérselo, a través del prisma de la imaginación, excitada y ensanchada por el efecto mismo de esa reflexión inicial, como una sombría y misteriosa potencia, infinitamente más hostil y más amenazadora de lo que es en realidad.

Nos es excesivamente difícil, si no imposible, darnos cuenta exacta de las primeras sensaciones e imaginaciones religiosas del salvaje. En sus detalles, han debido de ser sin duda tan diversas como lo han sido las propias naturalezas de los pueblos primitivos que las han experimentado, tanto como los climas, la naturaleza de los lugares y las demás circunstancias y determinaciones exteriores en cuyo medio se desarrollaron. Pero como, después de todo, eran sensaciones e imaginaciones humanas, han debido, a pesar de esa gran diversidad de detalles, de resumirse en algunos simples puntos idénticos, de un carácter general y que nosotros vamos a tratar de fijar. Cualquiera que sea la procedencia de los diferentes grupos humanos y de la separación de las razas sobre el globo; que todos los hombres no hayan tenido más que un solo Adán-gorila o primo del gorila por antepasado, o que hayan salido de varios; que la naturaleza los haya formado en diferentes puntos y en distintas épocas, independientemente unos de otros, la facultad que constituye propiamente y que crea la humanidad de todos los hombres, la reflexión, el poder de abstracción, la razón, el pensamiento, en una palabra, la facultad de formar las ideas, son —lo mismo que las leyes que determinan la manifestación de esa facultad— en todo tiempo y en todos los lugares, idénticas, en todas partes y siempre, las mismas, de manera que ningún desenvolvimiento humano podría hacerse contrariamente a esas leyes. Esto nos da el derecho a pensar que las fases principales observadas en el primer desenvolvimiento religioso de un solo pueblo han debido de reproducirse en el de las demás poblaciones de la tierra.

A juzgar por los relatos unánimes de los viajeros que, desde el siglo pasado, han visitado las islas de Oceanía, como de los que en nuestros días han penetrado en el interior de Africa, el *fetichismo* debe de ser la primera religión, la de todos los pueblos salvajes que se han alejado menos del estado natural. Pero el *fetichismo* no es otra cosa que la *religión del miedo*. Es la primera expresión humana de esa sensación de dependencia absoluta, mezclada al terror instintivo, que hallamos en el fondo de toda vida animal y que, como lo hemos dicho ya, constituye la relación religiosa de los individuos hasta de las especies más inferiores con la omnipotencia de la naturaleza. ¿Quién no conoce la

influencia que ejercen y la impresión que producen sobre todos los seres vivientes, sin exceptuar las plantas, los grandes fenómenos regulares de la naturaleza, tales como el nacimiento y la puesta del sol, el claro de luna, la repetición de las estaciones, la sucesión del frío y del calor, la acción particular y constante del océano, las montañas, el desierto, o bien las catástrofes naturales, como las tempestades, los eclipses, los temblores de tierra, lo mismo que las relaciones tan variadas y mutuamente destructivas de las especies animales entre sí y con las especies vegetales? Todo eso constituye para cada animal un conjunto de condiciones de existencia, un carácter, una naturaleza; y estaríamos tentados casi a decir un culto particular, porque en todos los animales, en todos los seres vivientes, volveréis a encontrar una especie de adoración de la naturaleza, mezclada al temor y la alegría, a la esperanza y a la inquietud, y que, como sentimiento, se parece mucho a la religión humana. No faltan allí ni la invocación ni la oración incluso. Considerad al perro amansado implorando una caricia, una mirada de su amo, ¿no es la imagen del hombre de rodillas ante su Dios? Ese perro, con la imaginación y aun con un comienzo de reflexión que ha desarrollado en él la experiencia, ¿no transporta a su amo la omnipotencia natural que le obsesiona, como el hombre creyente la transporta a su Dios? ¿Cuál es, pues, la diferencia entre el sentimiento religioso del hombre y el del perro? No es siquiera la reflexión, es el grado de reflexión, o bien la capacidad de fijarlo y de concebirlo como un pensamiento abstracto, de generalizarlo al nombrarlo, pues la palabra humana tiene esto de particular: que, incapaz de nombrar las cosas reales que obran inmediatamente en nuestros sentidos, no expresa más que la noción o la generalidad abstracta; y como la palabra y el pensamiento son formas distintas, pero inseparables, de un solo y mismo acto de la humana reflexión, esta última, al fijar el objeto del terror y de la adoración animales o del primer culto natural del hombre, lo universaliza, lo transforma en ser abstracto y trata de designarlo con un nombre. El objeto real adorado por tal o cual individuo es siempre éste: esa piedra, ese trozo de madera, no otro; pero desde el momento que lo nombró con la palabra, el mundo exclusivamente humano, el mundo de las abstracciones, aparece.

Así es como comienza el primer despertar del pensamiento, manifestado por la palabra, el mundo exclusivamente humano, el mundo de las abstracciones.

Gracias a esa facultad de abstracción, hemos dicho, el hombre, nacido en la naturaleza, producido por ella, se crea, en medio y en las condiciones mismas de esa naturaleza, una segunda existencia, conforme a su ideal y progresiva como él.

Todo lo que vive, agregaremos, para explicarnos mejor, tiende a realizarse en la plenitud de su ser. El hombre, ser que vive y piensa a la vez, para realizarse, debe conocerse primero. Esa es la causa del inmenso retardo que observamos en su desenvolvimiento y que hace que, para llegar al estado actual de la sociedad, en los países más civilizados —estado aún tan poco conforme al ideal a que tendemos hoy—, le ha sido preciso emplear varios centenares de siglos... Se diría que, en la investigación de sí mismo, a través de sus peregrinaciones fisiológicas e históricas, el hombre ha debido de agotar todas las torpezas y desgracias posibles antes de haber podido realizar lo poco de razón y de justicia que reina hoy en el mundo.

El último término, el fin supremo de todo desenvolvimiento humano, es la *libertad*. J. J. Rousseau y sus discípulos se equivocaron al buscarla en los comienzos de la Historia, cuando el hombre, privado de la conciencia de sí mismo, y por consiguiente incapaz de formar ninguna especie de contrato, sufría plenamente el yugo de esa fatalidad de la vida natural, a la cual se encuentran sometidos todos los animales, y de la que el hombre no pudo emanciparse, en un cierto sentido, sino por el uso consecutivo de su razón, que, desarrollándose con mucha lentitud, es verdad, a través de la Historia, reconoció poco a poco las leyes que rigen el mundo exterior, lo mismo que las inherentes a nuestra propia naturaleza; se las apropió por decirlo así, transformándolas en ideas, e hizo que, *aun continuando obedeciendo esas leyes, el hombre no obedeciese más que a sus propios pensamientos*. Frente a frente de la naturaleza está, para el hombre, la única dignidad y toda la libertad posible. No habrá nunca otra; porque las leyes naturales son inmutables, fatales: son la base de su existencia y constituyen nuestro ser, de manera que nadie podría rebelarse contra

ellas sin llegar absolutamente al absurdo y sin suicidarse, seguramente. Pero al reconocerlas y al apropiárselas por el espíritu, el hombre se eleva sobre la obsesión inmediata del mundo exterior; después se convierte en creador a su vez; no obedeciendo en lo sucesivo más que a sus propias ideas, transforma ese último más o menos según sus propias necesidades progresivas y le inspira en cierto modo la imagen de su humanidad.

Lo que llamamos *mundo humano*, no tiene otro creador inmediato que el hombre, que lo produce al conquistar, paso a paso, sobre el mundo exterior y sobre su propia bestialidad, su libertad y su humana dignidad. Las conquistas impulsadas por una fuerza independiente de él, irresistible y que es igualmente inherente a todos los seres vivos. Esta fuerza, es la corriente universal de la vida, aquella que hemos llamado la causalidad universal, la naturaleza, y que se traduce en los seres vivos, plantas o animales, por la tendencia a realizar, cada cual por sí mismo, las condiciones vitales de su especie, es decir, a satisfacer sus necesidades. Esa tendencia, manifestación esencial y suprema de la vida, constituye la base de lo que llamamos *voluntad*: fatal e irresistible en todos los animales, sin exceptuar el hombre más civilizado; instintiva, se podría casi decir mecánica, en las organizaciones inferiores; más inteligente en las especies superiores, no llega a la plena concepción de sí misma más que en el hombre, gracias a su inteligencia —que lo eleva por encima de cada uno de sus movimientos instintivos y le permite comparar y criticar y ordenar sus propias necesidades—. Sólo él entre los animales de la tierra posee una determinación reflexiva de sí mismo, una *voluntad libre*.

Pero entiéndase bien; esa libertad de la voluntad humana en presencia de la corriente universal de la vida o de esa causalidad absoluta, de la que cada querer particular es, por decirlo así, un simple arroyo, no tiene otro sentido que el que le da la reflexión, en cuanto es opuesta a la ejecución mecánica o al instinto. El hombre percibe y comprende las necesidades naturales que, al reflejarse en su cerebro, renacen en éste por un procedimiento fisiológico reactivo, poco conocido aún, como una sucesión lógica de pensamientos propios, y esa comprensión, en medio de su dependencia

absoluta de ningún modo interrumpida, le da el sentimiento de la propia determinación, de la voluntad reflexiva espontánea y de la libertad. A menos de un suicidio, parcial o total, ningún hombre llegará jamás a libertarse de sus apetitos naturales, pero podrá regularlos y modificarlos, esforzándose por conformarlos cada vez más a lo que en las diferentes épocas de su desenvolvimiento intelectual y moral llamará lo justo y lo bello.

En el fondo, los puntos cardinales de la existencia humana más refinada y de la existencia animal menos despierta, son y serán siempre idénticos: nacer, desarrollarse y crecer, trabajar para comer y beber, después abrigarse y defenderse, mantener su existencia individual en el equilibrio social de su propia especie, amar, reproducirse, después morir... A estos puntos se añade para el hombre sólo uno nuevo: pensar y conocer, facultad y necesidad que se encuentra, sin duda, en su grado inferior, pero ya muy sensible, en las especies animales por su organización más próximas al hombre, porque parece que en la naturaleza no hay diferencias cualitativas absolutas, y que las diferencias de cualidad se reducen siempre en último análisis a diferencias de cantidad, pero que en el hombre sólo llegan a un grado de poder de tal manera imperativo y predominante, que, a la larga, transforman su vida. Como observó muy bien uno de los más grandes pensadores de nuestros días, Luis Feuerbach, el hombre hace todo lo que hacen los animales, sólo que debe hacerlo mejor y más *humana-mente*. Esa es la diferencia, pero es enorme (1). Contiene toda la civilización con todas las maravillas de la industria, de la ciencia y de las artes; con todos los desenvolvimientos estéticos, religiosos, filosóficos, políticos, económicos

(1) No se repetiría bastante esto a muchos partidarios del naturalismo o del materialismo moderno que, porque el hombre ha encontrado en nuestros días su parentesco con todas las especies animales y su descendencia inmediata y directa de la tierra y porque ha renunciado a los absurdos y vanas ostentaciones de un esotismo que, bajo el pretexto de gratificarlo con una libertad absoluta, lo condenaba a una eterna esclavitud, se imaginan que eso les da derecho a renunciar a todo respeto humano. Se podría comparar esa gente con los lacayos que, al descubrir el origen plebeyo de un hombre que les hubiese impuesto por su dignidad natural, creen poder tratarlo como un igual, por la simple razón de que no comprenden otra dignidad que la que a sus ojos crea un nacimiento aristocrático. Otros son tan felices por haber descubierto el parentesco del hombre con el gorila, que quisieran conservarlo siempre en estado animal y rehúsan comprender que su misión histórica, su dignidad y su libertad consisten en alejarse de él. (Bakunin)

y sociales de la humanidad; en una palabra, todo el mundo de la Historia. El hombre crea ese mundo histórico por el poder de una actividad que volveréis a encontrar en los demás seres vivos, que constituye el fondo mismo de toda vida orgánica, y que tiende a asimilarse y a transformar el mundo exterior según las necesidades de cada uno, actividad por consiguiente instintiva y fatal, anterior a todo pensamiento, pero que, iluminada por la razón del hombre y determinada por su voluntad reflexiva, se transforma en él y por él en *trabajo inteligente y libre*.

Unicamente por el pensamiento llega el hombre a la conciencia de su libertad en ese medio natural de que es producto; pero sólo por el *trabajo* la realiza. Hemos observado que la actividad que constituye el trabajo, *es decir, la obra tan lenta de la transformación de la superficie de nuestro globo por la fuerza física de cada ser vivo, conforme a las necesidades de cada uno*, se encuentra más o menos desarrollada en todos los grados de la vida orgánica. Pero no comienza a constituir *el trabajo propiamente humano* más que cuando, dirigida por la inteligencia del hombre y por su voluntad reflexiva, sirve a la satisfacción, no ya de las necesidades fijas y fatalmente circunscritas de la vida exclusivamente animal, sino incluso de las *del ser pensante, que conquista su humanidad afirmando y realizando su libertad en el mundo*.

El cumplimiento de esta misión inmensa, infinita, es, además de una obra de desenvolvimiento intelectual y moral, al mismo tiempo, una obra de emancipación material. El hombre se hace realmente hombre, conquista la posibilidad de su desenvolvimiento y de su perfeccionamiento interior cuando ha roto, en una cierta medida al menos, las cadenas de esclavitud que la naturaleza hace pesar sobre todos sus hijos. Esas cadenas son el hambre, las privaciones de toda suerte, el dolor, la influencia de los climas, de las estaciones y en general las mil condiciones de la vida animal que mantienen al ser humano en una dependencia casi absoluta frente al medio que le rodea; los peligros permanentes que le amenazan en forma de fenómenos naturales y le oprimen por todas partes; ese temor perpetuo que constituye el fondo de toda existencia animal y que domina al individuo natural y salvaje hasta el punto de que no encuentra

nada en sí que pueda resistirlo y combatirlo...; en una palabra, no falta ninguno de los elementos de la esclavitud más absoluta. El primer paso que el hombre da para emanciparse de esa esclavitud consiste en ese acto abstractivo de la inteligencia que, al elevarse dentro de sí, por encima de las cosas que le rodean, le permite estudiar sus relaciones y sus leyes. Pero el segundo paso es un acto necesariamente material, determinado por la voluntad y dirigido por el conocimiento más o menos profundo del mundo exterior: es la aplicación de la fuerza muscular del hombre a la transformación de ese mundo según sus necesidades progresivas. Esa lucha del hombre, inteligente trabajador, contra la madre naturaleza, no es una rebeldía contra ella, ni contra ninguna de sus leyes. No se sirve del conocimiento adquirido más que para fortificarse y prevenirse solamente contra las invasiones brutales y contra las catástrofes accidentales, lo mismo que contra los fenómenos periódicos y regulares del mundo físico, y es precisamente por el conocimiento y la observación más respetuosa de las leyes de la naturaleza como se hace capaz de dominarla a su vez, de hacerla servir a sus designios y de poder transformar la superficie del globo en un ambiente cada vez más favorable a los desenvolvimientos de la humanidad.

Esta facultad de abstracción, fuente de nuestros conocimientos y de nuestras ideas, es, pues, también, como se ve, la única causa de todas las emancipaciones humanas. Pero el primer despertar de esa facultad, que no es otra que la razón, no produce inmediatamente la libertad.

Cuando comienza a obrar en el hombre, al desprenderse lentamente de las mantillas de su instintividad animal, se manifiesta primero, no bajo la forma de una reflexión razonada, que tiene conciencia y conocimiento de su actividad propia, sino bajo la de una *reflexión imaginativa* o de la sinrazón, y, como tal, no liberta gradualmente al hombre de la esclavitud natural que le rodea en su cuna más que para arrojarlo a continuación bajo el peso de una esclavitud mil veces más dura y más terrible aún: la de la religión.

Es la reflexión imaginativa del hombre la que transforma el culto natural, cuyos elementos y rasgos hemos encontrado en todos los animales, en culto humano, bajo la forma elemental del fetichismo. Hemos visto a los animales ado-

rando instintivamente los grandes fenómenos de la naturaleza que realmente ejercen en su existencia una influencia inmediata y poderosa, pero no hemos oído hablar nunca de animales que adoren un inofensivo trozo de madera, un trapo, un hueso o una piedra, mientras que encontramos ese culto en la religión primitiva de los salvajes y hasta en el catolicismo. ¿Cómo explicar esta anomalía tan extraña, en apariencia al menos, y que desde el punto de vista del buen sentido y del sentimiento de la realidad de las cosas, nos presenta al hombre muy inferior a los animales más insignificantes?

Este absurdo es el producto de la reflexión imaginativa del salvaje. No siente sólo la omnipotencia de la naturaleza como los otros animales, la hace objeto de su constante reflexión, la fija y la generaliza dándole un nombre cualquiera; hace de ella el centro a cuyo alrededor se agrupan sus imaginaciones infantiles. Incapaz de abarcar todavía con su pobre pensamiento el universo, el globo terrestre, el medio tan restringido en cuyo seno nació y vive, busca en todas partes donde reside esa omnipotencia, cuyo sentimiento, en adelante reflexivo y fijado, le obsesiona, y por un juego, por una observación de su fantasía ignorante que nos sería difícil explicar hoy, lo asocia a ese trozo de madera, a ese trapo, a esa piedra... Esto es puro fetichismo, la más religiosa, es decir la más absurda de todas las religiones.

Después, y a menudo con el fetichismo, viene *el culto de los brujos*. Este es un culto, si no mucho más racional, más natural y que nos sorprenderá menos que el puro fetichismo, porque estamos habituados a él, pues estamos rodeados hoy mismo de brujos: los espiritistas, los mediums, los clarividentes con sus magnetizadores, y hasta los sacerdotes de la Iglesia católica romana y los de la Iglesia oriental griega, que pretenden tener el poder de forzar al buen Dios, con ayuda de algunas fórmulas misteriosas, a bajar sobre el agua o bien a transformarse en pan y en vino, todos esos *forzadores* de la divinidad sometida a sus encantamientos, ¿no son otros tantos brujos? Es verdad que su divinidad, surgida en el transcurso de varios millares de años, es mucho más complicada que la de la brujería primitiva, que no tiene ante todo por objeto más que la imaginación ya fija-

da, pero aun indeterminada de la omnipotencia, sin ningún atributo, sea intelectual, sea moral. La distinción del bien y del mal, de lo justo o de lo injusto, es desconocida aún: no se sabe lo que ama, lo que detesta, lo que quiere y lo que no quiere; no es ni buena ni mala, es sólo la omnipotencia. Por consiguiente, el carácter divino comienza ya a dibujarse; es egoísta y vanidoso, ama los cumplimientos, las genuflexiones, la humillación y la inmolación de los hombres, su adoración y sus sacrificios, y persigue y castiga cruelmente a los que no quieren someterse: a los rebeldes, a los orgullosos, a los impíos. Es, como se sabe, el fondo principal de la naturaleza divina en todos los dioses, antiguos y presentes, creados por la sinrazón humana. ¿Hubo jamás en el mundo un ser más atrozmente vanidoso, egoísta, sanguinario que el Jehová de los judíos o el Dios, el Padre de los cristianos?

En el culto de la brujería primitiva, la divinidad, o esa omnipotencia indeterminada, aparecía primero inseparable de la persona del brujo: él mismo era dios como el fetiche. Pero, a la larga, el papel de hombre sobrenatural, de hombre-dios, para un hombre real —sobre todo para un salvaje, sin ningún medio todavía para substraerse a la curiosidad indiscreta de sus creyentes y desde la mañana a la noche expuesto a sus investigaciones— se hace imposible. El buen sentido, el espíritu práctico de una población salvaje, que continúa desenvolviéndose paralelamente a su imaginación religiosa, acaba por demostrarle la imposibilidad de que un hombre accesible a todas las debilidades y enfermedades humanas sea un dios. El brujo es para ella un ser sobrenatural un sólo instante, cuando está poseído. ¿Pero poseído por quién? Por la omnipotencia, por Dios... Por consiguiente, la divinidad se encuentra ordinariamente fuera del brujo. ¿Dónde buscarla? El fetiche, el dios-cosa ha pasado; el brujo, el hombre-dios también. Todas esas transformaciones, en los tiempos primitivos, han podido ocupar siglos. El hombre salvaje ya avanzado, desarrollado y rico con la experiencia y la tradición de varios siglos, busca entonces la divinidad lejos de él, pero siempre en seres realmente existentes: en el Sol, en la Luna, en los astros. El pensamiento religioso comienza ya a abarcar el universo.

El hombre, hemos dicho, ha podido llegar a ese punto

después de una larga serie de siglos. Su facultad abstractiva, su razón, se ha desarrollado ya, y fortificado, probado por el conocimiento práctico de las cosas que le rodean y por la observación de sus relaciones o de su causalidad mutua; la repetición regular de ciertos fenómenos le ha dado la primera noción de algunas leyes naturales; comienza a inquietarse por el conjunto de los fenómenos y de sus causas; las busca. Al mismo tiempo, comienza a conocerse a sí mismo, y, gracias siempre a esa potencia de abstracción que le permite elevarse en sí, por el pensamiento, y colocarse como objeto de su reflexión, comienza a separar su ser material y viviente de su ser pensante, su exterior de su interior, su cuerpo de su alma. Pero, una vez adquirida y fijada por él esa distinción, la transporta natural, necesariamente, a su dios, comienza a buscar el alma invisible de ese aparente universo. Así es como ha debido de nacer el panteísmo religioso de los hindúes.

Debemos detenernos sobre este punto, porque es aquí donde comienza propiamente la religión en la plena acepción de esta palabra, y con ella la teología y la metafísica también. Hasta entonces, la imaginación religiosa del hombre, obsesionada por la representación fija de la omnipotencia, ha procedido naturalmente al buscar la fuente y la causa de esa potencia por la vía de la investigación experimental, primero en los objetos más próximos, en los fetiches, después en los brujos, más tarde en los grandes fenómenos de la naturaleza, en fin en los astros, pero asociándola siempre a algún objeto real y visible, por lejano que estuviese. Ahora, supone la existencia de un dios espiritual, extraterreno, invisible. Por otra parte, hasta aquí, sus dioses han sido seres restringidos y particulares, entre muchos otros seres no divinos, no dotados de la omnipotencia, pero no menos realmente existentes. Ahora presenta por primera vez una divinidad universal: el ser de los seres, sustancia y creador de todos esos seres restringidos y particulares, el alma universal de todo el universo, el Gran Todo. He aquí, pues, el verdadero Dios que comienza y con él la verdadera religión.

Examinemos ahora el procedimiento por el cual ha llegado el hombre a ese resultado, a fin de reconocer en su

mismo origen histórico la verdadera naturaleza de la divinidad.

Toda la cuestión se reduce a esto: ¿cómo nacen en el hombre la representación del universo y la idea de su unidad? Primero —comencemos por decirlo—, la representación del universo por el animal no puede existir, porque no es un objeto que se dé inmediatamente por los sentidos, como todos los objetos reales, grandes o pequeños, que le rodean de cerca o de lejos; es una entidad abstracta y que, por consiguiente, no puede existir más que por la facultad abstractiva, es decir, sólo por el hombre. Examinemos, pues, cómo se forma en el hombre. El hombre se ve rodeado de objetos exteriores; él mismo, como cuerpo viviente, es uno para su propio pensamiento. Todos esos objetos que conoce sucesiva y lentamente, se encuentran entre sí en relaciones mutuas, regulares, que reconoce también más o menos; y sin embargo, a pesar de esas relaciones que los aproximan sin unirlos ni confundirlos en uno solo, esos objetos quedan fuera uno de otro. El mundo exterior no presenta, pues, en el hombre, nada más que una diversidad innumerable de objetos, de acciones y de relaciones separadas y distintas, sin la menor apariencia de unidad; una yuxtaposición indefinida, no un conjunto. ¿De dónde procede el conjunto? Yace en el pensamiento del hombre. La inteligencia del hombre está dotada de esa facultad abstractiva que le permite, después que recorrió lentamente y examinó por separado, uno después de otro, una cantidad de objetos, unirlos en un solo y mismo pensamiento. Es, pues, el pensamiento del hombre el que crea la unidad y el que la transporta a la diversidad del mundo exterior.

Se desprende de ello que esa unidad es un ser, no concreto y real, sino abstracto, producido únicamente por la facultad abstractiva del hombre. Decimos facultad *abstractiva* porque, para unir tantos objetos diferentes en una sola representación, nuestro pensamiento debe hacer abstracción de cuanto constituye su diferencia, es decir, su existencia separada y real, y retener únicamente lo que tienen de común, de donde resulta que, cuanto más objetos abarca una unidad pensada por nosotros, más se eleva, y más se rarifica lo que retiene en común y lo que constituye su determinación positiva, su contenido, más abstracta y

desprovista de realidad se vuelve. La vida, con sus exuberancias y magnificencias pasajeras, está abajo, en la diversidad; la muerte, con su monotonía eterna y sublime, está arriba, en la unidad. Subid cada vez más arriba por ese mismo poder de abstracción, sobrepasad el mundo terrestre, abarcad en un mismo pensamiento el mundo solar, imaginad esa sublime unidad, ¿qué os quedará para llenarla? El salvaje se habría visto bien embargado para responder a esta cuestión. Pero nosotros responderemos por él: quedará la materia con lo que llamamos fuerza de abstracción, la materia móvil con sus diversos fenómenos, tales como la luz, el calor, la electricidad y el magnetismo que son, como se prueba hoy, diferentes manifestaciones de una sola y misma cosa. Pero si, por la potencia de esa facultad de abstracción, que no se detiene ante ningún límite, subís aún más alto, por encima de vuestro sistema solar, y reunís en vuestro pensamiento, no sólo esos millones de soles que vemos brillar en el firmamento, sino una infinidad aún de otros sistemas solares, que no vemos y que no veremos jamás, pero cuya existencia suponemos —porque nuestro pensamiento, por la misma razón que no conoce límites a su acción abstractiva, rechaza la idea de que el universo, es decir, la totalidad de los mundos existentes, pueda tener un límite o un fin—, haciendo abstracción, siempre por nuestro pensamiento, de la existencia particular de cada uno de esos mundos existentes, tratáis de representaros la unidad de ese universo infinito, ¿qué os quedará para determinarla y llenarla? Una sola palabra, una sola abstracción: *el ser indeterminado*, es decir la inmovilidad, el vacío, la nada absoluta, Dios.

Dios es, pues, la abstracción absoluta; es el propio producto del pensamiento humano que, como potencia abstractiva, habiendo superado todos los seres conocidos, todos los mundos existentes, y libertado por eso mismo de todo contenido real, llegado a no ser más que el mundo absoluto, se coloca ante sí mismo —sin reconocerse, sin embargo, en esa sublime desnudez— como el *ser único y supremo*.

Se podría objetarnos que, después de haber afirmado nosotros, en las páginas precedentes, *la unidad real del universo*, y después de haberla definido como la solidaridad o la causalidad universal y como la única omnipotencia que

rige las cosas y que es sentida más o menos por todos los seres vivos, parece que queramos negarla ahora. Pero no la negamos de ningún modo, pretendemos sólo que entre esa real unidad universal y la unidad ideal buscada y creada abstractamente, por la metafísica tanto religiosa como filosófica, no hay nada de común. Hemos definido la primera como la suma indefinida de los seres, o más bien como la suma de las transformaciones incesantes de todos los seres reales, o la de sus acciones y sus reacciones perpetuas que, al combinarse en un solo movimiento, constituyen, hemos dicho, lo que se llama la solidaridad o la causalidad universal, y hemos añadido que entendemos esa solidaridad, no como una causa absoluta y primera, sino al contrario, como una *resultante*, siempre producida y reproducida por la acción simultánea de todas las causas particulares —acción que constituye precisamente, la *causalidad universal*—, siempre creadora y siempre creada. Después de haberla determinado así, hemos creído poder decir, sin temor en lo sucesivo a ninguna mala interpretación, que esa causalidad universal crea los mundos, y aunque hayamos tenido cuidado de añadir que lo hace sin que pueda haber por su parte ningún pensamiento o voluntad anteriores, ningún plan, ninguna premeditación o predeterminación posible —pues ella misma no tiene fuera de su realización incesante ninguna existencia ni anterior ni aislada, y no es nada más que una absoluta resultante— reconocemos ahora que esa expresión no es tan feliz ni tan exacta, y que, a pesar de todas las explicaciones agregadas puede dar aún lugar al equívoco, tanto nos hemos habituado a asociar a esa palabra *creación* la idea de un creador consciente de sí mismo y separado de su obra. Habríamos debido decir que cada mundo, cada ser, nace inconscientemente e involuntariamente, se desarrolla, vive y muere transformándose en un ser nuevo en medio y bajo la influencia omnipotente, absoluta, de la solidaridad universal, y añadiremos ahora, para precisar aún más nuestro pensamiento, que la *unidad real del universo* no es más que la *solidaridad y la infinidad absolutas de sus reales transformaciones*, porque la *transformación incesante de cada ser particular constituye la verdadera, la única realidad de cada uno, ya que todo el universo no es más que una historia sin límites, sin comienzo y sin fin.*

Los detalles son infinitos. El hombre no podrá nunca conocer más que una parte infinitamente pequeña de elloa. Nuestro cielo estrellado con su multitud de soles, forma un punto imperceptible en la inmensidad del espacio y aunque lo abarcáramos con la mirada, nunca sabríamos casi nada de él. Por fuerza tenemos que contentarnos con conocer un poco nuestro sistema solar, cuya perfecta armonía con el resto del universo debemos presumir; porque, si esa armonía no existiera, o bien debería establecerse o bien nuestro mundo solar perecería. Conocemos ya muy bien este último, desde el punto de vista de la mecánica celeste y comenzamos a reconocerlo un poco desde el punto de vista físico, químico, hasta geológico. Difícilmente irá nuestra ciencia mucho más allá. Si queremos un conocimiento más concreto, deberemos atenernos a nuestro globo terrestre. Sabemos que ha nacido en el tiempo y presumimos que —no sabemos en qué número de siglos— será condenado a perecer, como nace y perece o más bien se transforma todo lo que es.

¿Cómo nuestro globo terrestre, primero materia ardiente y gaseosa, infinitamente más ligera que el aire, se ha condensado, se ha enfriado, se ha formado? ¿Por qué inmensa serie de evoluciones geológicas ha debido pasar antes de poder producir en su superficie toda esa infinita riqueza de la vida orgánica, desde la primera y más sencilla célula hasta el hombre? ¿Cómo se ha transformado y continúa transformándose en el mundo histórico y social del hombre? ¿Cuál es el fin hacia el cual marchamos, impulsados por esa ley suprema y fatal de transformación incesante?

He ahí las únicas cuestiones que nos son accesibles, las únicas que pueden y que deben ser realmente abarcadas, estudiadas en detalle y resueltas por el hombre. No formando, como lo hemos dicho ya, más que un punto imperceptible en la cuestión ilimitada e indefinible del universo, ofrecen sin embargo a nuestro espíritu un mundo realmente infinito, no en el sentido divino, es decir, en el sentido abstracto de esa palabra, no como el Ser supremo, creado por abstracción religiosa; infinito, al contrario, por la riqueza de sus detalles que ninguna observación, ninguna ciencia podrán jamás agotar.

Y para conocer ese mundo, nuestro mundo infinito, la

abstracción sola no basta. Nos conduciría de nuevo a Dios, al Ser supremo, a la nada. Aun aplicando esa facultad de abstracción, sin la cual no podríamos elevarnos nunca de un orden de cosas inferior a un orden de cosas superior, ni por consiguiente comprender la jerarquía natural de los seres, es preciso que nuestro espíritu se sumerja con respeto y amor en el estudio minucioso de los detalles y de lo infinitamente pequeño, sin lo cual no concebiríamos nunca la realidad viviente de los seres. Sólo, pues, uniendo esas dos facultades, esas dos tendencias en apariencia tan contrarias, la abstracción y el análisis atento, escrupuloso y paciente de todos los detalles, podremos elevarnos a la concepción real de *nuestro mundo, no exterior sino interiormente infinito*, y formarnos una idea un poco suficiente de *nuestro universo* —de nuestro globo terrestre— o, si queréis, de nuestro sistema solar. Es, pues, evidente que si nuestro sentimiento y nuestra imaginación pueden darnos una imagen, una representación necesariamente más o menos falsa de este mundo, si pueden, por una especie de adivinación intuitiva, hacernos presentir una sombra, una apariencia lejana de la verdad, sólo la ciencia podrá darnos la verdad pura y entera.

¿Cuál es, pues, esa curiosidad imperiosa que lleva al hombre a reconocer el mundo que le rodea, a perseguir con una infatigable pasión los secretos de esa naturaleza de que es él mismo, sobre la tierra, el último y el más completo resultado? Esa curiosidad, ¿es un simple lujo, un agradable pasatiempo o bien una de las principales necesidades inherentes a su ser? No vacilamos en decir que, de todas las necesidades que constituyen su propia naturaleza, ésta es la más humana, y no se hace realmente hombre, no se distingue efectivamente de todos los animales de las otras especies más que por esa inextinguible sed de saber. Para realizarse en la plenitud de su ser, hemos dicho, el hombre debe reconocerse y no se reconocerá nunca realmente en tanto que no haya reconocido realmente la naturaleza que le rodea y de la cual es producto. A menos, pues, de renunciar a su humanidad, el hombre debe *saber*, debe penetrar con el pensamiento todo el mundo visible y, sin esperanza de poder llegar nunca hasta el fondo, profundizar cada vez más su coordinación y sus leyes, porque nuestra humanidad, si

existe, es a ese precio. Le es preciso reconocer todas las regiones posteriores, anteriores y contemporáneas a él, todas las evoluciones mecánicas, físicas, orgánicas, químicas, geológicas, en todos los grados de desenvolvimiento de la vida vegetal y animal, es decir, todas las causas y condiciones de su propio nacimiento y de su existencia, para poder comprender su propia naturaleza y su misión sobre esta tierra —su patria y su teatro únicos—, a fin de que este mundo de la ciega fatalidad pueda inaugurar el reino de la libertad.

Tal es la tarea del hombre. Es inagotable, es infinita y muy suficiente para satisfacer los espíritus y los corazones más ambiciosos. Ser efímero e imperceptible en medio del océano sin orillas de la transformación universal, con una eternidad ignorada tras sí y una eternidad desconocida ante él, el hombre que piensa, el hombre activo, el hombre consciente de su humana misión permanece altivo y en calma en el sentimiento de su libertad que conquista por sí, iluminando, ayudando, emancipando, rebelando en caso de necesidad el mundo a su alrededor. He ahí su consuelo, su recompensa y su único paraíso. Si le preguntáis, después de eso, su íntimo pensamiento y su última palabra sobre la unidad real del universo, os dirá que es *la eterna y la universal transformación*, un movimiento sin comienzo, sin límites y sin fin. Es, pues, lo contrario absolutamente de toda providencia, la negación de Dios.

En todas las religiones que se reparten el mundo y que poseen una teología algo desarrollada —menos el budismo, sin embargo, cuya doctrina extraña y perfectamente incomprendida por los centenares de millones de su adherentes, establece una religión sin Dios—, en todos los sistemas de metafísica, Dios se nos presenta como un ser supremo, eternamente preexistente y determinante, que contiene en sí, que es él mismo, el pensamiento y la voluntad generadores de toda existencia y anteriores a toda existencia: fuente y causa eterna de la creación, inmutable y siempre igual a sí mismo en el movimiento universal de los mundos creados. Ese Dios —lo hemos visto— no se encuentra en el mundo real, al menos en esa parte del universo a que el hombre puede llegar. Por lo tanto, no habiendo podido encontrarlo fuera de sí, el hombre ha debido encontrarlo en sí mismo.

¿Cómo lo ha buscado? Haciendo abstracción de todas las cosas vivas y reales, de todos los mundos visibles, conocidos. Pero hemos visto que al fin de ese viaje estéril, la facultad o la acción abstractiva del hombre no encuentra ya más que un solo objeto: ella misma, pero libertada de todo contenido y privada de todo movimiento por falta de algo que superar; ella misma como abstracción, como ser absolutamente inmóvil y absolutamente vacío. Diríamos la nada absoluta. Pero la fantasía religiosa dice: el Ser supremo, Dios.

Por lo demás, como lo hemos observado ya, es inducida a hacerlo al tomar el ejemplo de la diferencia o de la oposición que la reflexión, ya desarrollada en este punto, comienza a establecer entre el hombre exterior —su cuerpo—, y su mundo interior, que comprende su pensamiento y su voluntad —el alma humana—. Ignorando, naturalmente, que esta última es el producto y la postrer expresión siempre renovada, reproducida del organismo humano; viendo, al contrario, que en la vida diaria el cuerpo parece obedecer siempre a las sugerencias del pensamiento y de la voluntad; suponiendo por consiguiente que el alma es, si no la creadora, al menos siempre la dueña del cuerpo, al cual no quedaría entonces otra misión que la de servirle y la de manifestarla —el hombre religioso—, desde el momento que su facultad abstractiva, del modo que acabamos de describir, llega a la concepción del ser universal y supremo, que no es otra cosa, hemos probado que esa potencia de abstracción que se coloca a sí misma como objeto, y constituye naturalmente el alma de todo el universo, es Dios.

Así es como el verdadero Dios —el ser universal, eterno, inmutable y creado por la doble acción de la imaginación religiosa y de la facultad abstractiva del hombre— fué colocado por primera vez en la Historia. Pero, desde el momento que fué conocido y colocado así, olvidando el hombre, o más bien ignorando su propia acción intelectual, que lo había creado, y no reconociéndose ya en la propia creación: *el abstracto universal*, se puso a adorarlo. Los papeles cambiaron a continuación: el creado se transformó en el presunto creador, y el verdadero creador, el hombre, ocupó su puesto entre tantas otras miserables criaturas, como una pobre criatura un poco privilegiada.

Una vez aparecido Dios, el desenvolvimiento sucesivo y progresivo de las diferentes teologías se explica naturalmente como el reflejo del desenvolvimiento de la humanidad en la Historia. Porque desde el momento que la idea de un ser extraordinario y supremo se apoderó de la imaginación del hombre y se estableció en su convicción religiosa, hasta el punto de que la realidad de ese ser se le aparece más segura que la de las cosas reales que ve y que toca con sus dedos, es natural, necesario, que esa idea se convierta en el fondo principal de toda la humana existencia, que la modifique, la penetre y la domine exclusivamente y de una manera absoluta. El Ser supremo aparece seguidamente como el amo absoluto, como el pensamiento, la voluntad, la fuente, como el creador y regulador de todas las cosas; nada podría ya rivalizar con él, y todo debe desaparecer en su presencia, pues la verdad de todas las cosas no se encuentra sino en él mismo, y cada ser particular no puede ya, por poderoso que parezca, inclusive el hombre, existir en lo sucesivo más que por una concesión divina, lo que es perfectamente lógico por lo demás, puesto que, de otro modo, Dios no sería el Ser supremo, omnipotente, absoluto, es decir, no existiría de ningún modo.

Desde entonces, por una consecuencia natural, el hombre atribuye a Dios todas las cualidades, todas las fuerzas, todas las virtudes que descubre sucesivamente, sea en sí, sea fuera de sí. Hemos visto que, colocado como Ser supremo, y no siendo en realidad más que la abstracción absoluta, Dios está absolutamente vacío de toda determinación y de todo contenido —desnudo y nulo como la nada—, y como tal, se llena y se enriquece con todas las realidades del mundo existente —del que no es más que la abstracción, pero que aparece a la fantasía religiosa como el señor y el amo—, de donde resulta que Dios es el expoliador absoluto, y que siendo el antropomorfismo la esencia misma de toda religión, el cielo, morada de los dioses inmortales, no es más que un espejo infiel que refleja la propia imagen del hombre creyente trastornada y ampliada.

Porque la acción de la religión no consiste sólo en que toma a la tierra las riquezas y potencias naturales y al hombre sus facultades y sus virtudes, a medida que las descubre en su desenvolvimiento histórico, para transformarlas en

el cielo en otros tantos atributos o seres divinos. Al efectuar esa transformación, cambia radicalmente la naturaleza de esas potencias y cualidades, las falsea, las corrompe, dándoles una dirección diametralmente opuesta a su dirección primitiva.

Así es como la razón humana, el único órgano que poseemos para reconocer la verdad, al convertirse en razón divina se vuelve incomprensible para nosotros y se impone a los creyentes como la revelación del absurdo. Así es como el respeto al cielo se traduce en desprecio a la tierra, y la adoración de la divinidad en denigración de la humanidad. El amor humano, esa inmensa solidaridad natural que, al unir a los individuos, a los pueblos y al hacer la dicha y la libertad de cada uno dependientes de la libertad y de la dicha de los demás, debe, a pesar de las diferencias de colores y de raza, unirlos tarde o temprano en una común fraternidad, ese amor, transformado en amor divino y en religiosa caridad, se convierte pronto en plaga para la humanidad: toda la sangre vertida en nombre de la religión, desde el comienzo de la Historia, los millones de víctimas humanas inmoladas a la mayor gloria de los dioses, testimonian eso... En fin, la justicia misma, esa madre futura de la igualdad, una vez transportada por la fantasía religiosa a las regiones celestiales y transformada en justicia divina, al volver luego a caer sobre la tierra bajo la forma teológica de la gracia, y al abrazar siempre y en todas partes el partido de los fuertes, no siembra ya entre los hombres más que violencias, privilegios, monopolios y todas las monstruosas desigualdades consagradas por el derecho histórico.

No pretendemos negar la necesidad histórica de la religión, ni afirmar que haya sido un mal absoluto en la Historia. Si hubo uno fué —y por desgracia lo sigue siendo aún hoy— para la inmensa mayoría de la humanidad ignorante, un mal inevitable, como lo son, en el desenvolvimiento de toda humana facultad, los desfallecimientos, los errores. La religión, hemos dicho, es el primer despertar de la humana razón bajo la forma de la divina sinrazón; es el primer resplandor de la humana verdad a través del velo divino de la mentira; la primera manifestación de la moral humana, de la justicia y del derecho, a través de las iniquidades históricas de la gracia divina; es, en fin, el aprendi-

zaje de la libertad bajo el yugo humillante y penoso de la divinidad, yugo que será preciso romper definitivamente, a fin de conquistar por completo la razón razonable, la verdad verdadera, la plena justicia y la real libertad.

Por la religión, el hombre animal, al salir de la bestialidad, da un primer paso hacia la humanidad; mas, en tanto sea religioso, no llegará nunca a su fin, porque toda religión lo condena al absurdo y, falseando la dirección de sus pasos, le hace buscar lo divino en lugar de lo humano. Por la religión, los pueblos, apenas libertados de la esclavitud natural en que quedan sumergidas las demás especies animales, vuelven a caer en seguida en la esclavitud de los hombres fuertes y de las castas privilegiadas por la divina elección.

Uno de los principales atributos de los dioses inmortales, como se sabe, es el de ser legisladores de la humana sociedad, los fundadores del Estado. El hombre —dicen poco más o menos todas las religiones— sería incapaz de reconocer lo que es el bien y el mal, lo justo y lo injusto; ha sido necesario, pues, que la divinidad misma, de una manera o de otra, haya descendido sobre la tierra para enseñárselo y para establecer en la humana sociedad el orden político y civil, de donde resulta, naturalmente, esta triunfante conclusión: que todas las leyes y todos los poderes establecidos, consagrados por el Cielo, deben ser siempre y en toda ocasión ciegamente obedecidos.

Esto es muy cómodo para los gobernantes, muy incómodo para los gobernados; y como pertenecemos al número de estos últimos, tenemos el mayor interés en examinar desde muy cerca la validez de la antigua aserción, que ha hecho de todos nosotros esclavos, para encontrar el medio de libertarnos de su yugo.

La cuestión se ha simplificado ahora para nosotros extremadamente: no siendo Dios nada más que una creación de nuestra facultad abstractiva, unida al primer enlace con el sentimiento religioso que tenemos desde nuestra animalidad; no siendo Dios más que una abstracción universal, incapaz de movimiento y de acción propia —la nada abso-

luta imaginada como Ser supremo y puesta en movimiento sólo por la fantasía religiosa—, absolutamente vacía de contenido y que se enriquece con las realidades de la tierra; no dando al hombre, bajo una forma desnaturalizada, corrompida, divina, más que lo que le ha robado primeramente, Dios no puede ser ni bueno ni malo, ni justo ni injusto. No puede querer nada, ni establecer nada, y si se convierte en el todo es por la credulidad religiosa. Por consiguiente, si esta última ha encontrado en él las ideas de la justicia y del bien, es ella misma la que ha debido prestárselas a imagen suya. Creyendo recibir, daba. Mas para prestarlas a Dios, el hombre ha debido tenerlas. ¿Dónde las encontró? Necesariamente, en sí mismo. Pero todo lo que tiene, lo tiene primero en su animalidad —pues su origen no es más que la explicación, la palabra de su naturaleza animal—. Por consiguiente, las ideas de lo justo y de lo bueno deben tener, como todas las demás cosas humanas, su raíz en la animalidad misma del hombre.

Y, en efecto, los elementos de lo que llamamos la moral se encuentran ya en el mundo animal. En todas las especies animales, sin excepción alguna, sólo que con una gran diferencia de desenvolvimiento, ¿no vemos dos instintos opuestos: el instinto de la conservación del individuo y el de la conservación de la especie, o para hablar humanamente, *el instinto egoísta y el instinto social*? Desde el punto de vista de la ciencia, como desde el de la naturaleza, estos dos instintos son igualmente naturales y por consiguiente legítimos, y lo que es más, igualmente necesarios en la economía natural de los seres, pues el instinto natural es una condición fundamental de la conservación de la especie; porque si los individuos no se defienden con energía contra las privaciones y contra las presiones exteriores que amenazan su existencia sin cesar, la especie misma, que no vive más que en ellos y por ellos, no podría subsistir. Pero si se quisiese juzgar estos dos movimientos tomando únicamente por punto de vista absoluto el interés exclusivo de la especie, se diría que el instinto social es el bueno, y el instinto individual, en lo que le es opuesto, el malo. Entre las hormigas, entre las abejas, es la virtud la que predomina, porque el instinto social parece aplastar absolutamente en ellas al instinto individual. Todo lo contrario sucede en los ani-

males feroces, y en general se puede decir que es más bien el egoísmo el que triunfa en el mundo animal. El instinto de la especie, al contrario, sólo se despierta por cortos intervalos y no dura más que el tiempo necesario para la procreación y la educación de una familia.

En el hombre, es otra cosa. Parece —y eso es una de las pruebas de su gran superioridad sobre las demás especies animales— que los dos instintos opuestos, el egoísmo y la sociabilidad, son en él mucho más poderosos y mucho menos inseparables que en los animales de especies inferiores: es más feroz en su egoísmo que los animales más feroces y más socialista al mismo tiempo que las abejas y las hormigas.

La manifestación de una gran potencia de egoísmo o de individualidad en un animal cualquiera, es una prueba indudable de una mayor perfección relativa de su organismo, el signo de una inteligencia superior. Cada especie animal está constituida como tal por una ley especial, es decir, por un proceso de formación y de conservación que le es propio y que la distingue de las demás especies animales. Esa ley no tiene existencia propia fuera de los individuos reales que pertenecen a la especie que gobierna; sólo tiene realidad en ellos, pero los gobierna de una manera absoluta y son sus esclavos. En las especies inferiores, al manifestarse más bien como un proceso de la vida vegetal que de la vida animal, es casi por completo extraña, apareciendo casi como una ley exterior a la cual obedecen, por decirlo así, mecánicamente los individuos apenas determinados como tales. Pero cuanto más se desarrollan las especies, ascendiendo por una serie progresiva hacia el hombre, más se individualiza la ley genérica y social que los gobierna y más completamente se realiza y se expresa en cada individuo; éste adquiere por eso mismo un carácter más determinado, una fisonomía más distinta, de suerte que, aun al continuar obedeciendo a esa ley tan fatalmente como los otros, desde el momento que se manifiesta en él como su propio impulso individual, como una necesidad más bien interior que exterior —a pesar de que esa necesidad interior sea producida siempre, sin que él sepa, por una multitud de causas externas—, el individuo se siente más libre y más autónomo, más dotado de movimiento espontáneo que

los individuos de las especies inferiores. Comienza a tener el sentimiento de su *libertad*. Por lo tanto, podemos decir que la naturaleza misma, por sus transformaciones progresivas, tiende a la emancipación, y que ya en su seno una mayor libertad individual es un signo indudable de superioridad. El ser comparativamente *más individual y más libre*, desde el punto de vista animal, es sin duda el hombre.

Hemos dicho que el hombre, no sólo es el ser más individual de la tierra, es también el más *social*. Fué un gran error de J. J. Rousseau haber pensado que la sociedad primitiva haya sido establecida por un contrato libre, formado por los salvajes. Pero J. J. Rousseau no es el único que lo afirma. La mayoría de los juristas y de los publicistas modernos, sean de la escuela de Kant, sean de otra escuela individualista y liberal cualquiera, y que no admiten, ni la sociedad fundada en el derecho divino de los teólogos, ni la sociedad determinada por la escuela hegeliana como la realización más o menos mística de la moral objetiva, ni la sociedad primitivamente animal de los naturalistas, toman *no lens volens* y a falta de otro fundamento el *contrato tácito* por punto de partida. ¡Un contrato tácito! Es decir, un contrato sin palabras y, por consiguiente, sin pensamiento y sin voluntad, ¡una repulsiva insensatez! ¡Una absurda ficción, y lo que es más, una maléfica ficción! ¡Una indigna superchería! Porque supone que, cuando yo no estaba en estado de querer, de pensar ni de hablar, me he dejado esquilmar sin protesta, he podido consentir, para mí y para mi descendencia entera, una eterna esclavitud.

Las consecuencias del *contrato social* son, en efecto, funestas, porque culminan en la absoluta dominación del Estado. Y sin embargo, el principio, tomado como punto de partida, parece excesivamente liberal. Los individuos, antes de formar este contrato, son considerados como usufructuarios de una libertad absoluta, porque, según esa teoría, el hombre natural, el salvaje es el único completamente libre. Hemos dicho lo que pensamos de esa libertad natural, que no es nada más que la absoluta dependencia del hombre gorila de la obsesión permanente del mundo exterior. Pero supongamos que sea realmente libre en su punto de partida. ¿Por qué habría de formar entonces la sociedad? Para afianzar —se responde— su seguridad contra las invasiones

posibles de ese mismo mundo exterior, incluso de otros hombres, asociados o no asociados, pero no pertenecientes a esa nueva sociedad que se forma.

He ahí, pues, a los hombres primitivos, absolutamente libres, cada uno en sí y por sí, y que no gozan de esa libertad ilimitada sino mientras no se encuentran, mientras permanecen sumergidos cada cual en un aislamiento individual absoluto. La libertad de uno no requiere la libertad del otro; al contrario, bastándose cada una de esas libertades individuales a sí misma, existiendo por sí, la libertad de cada uno aparece necesariamente como la negación de la de los demás, y todas esas libertades, al encontrarse, deben limitarse a empequeñecerse mutuamente, a contradecirse, a destruirse...

Para no destruirse hasta el fin, forman también un *contrato* explícito o tácito, por el cual abandonan una parte de sí mismas para asegurar el resto. Ese contrato se transforma en el fundamento de la sociedad, o más bien del Estado; porque es preciso advertir que en esa teoría no hay lugar para la sociedad, no existe más que el Estado, o mejor dicho, la sociedad entera es absorbida en esa teoría por el Estado.

La *sociedad* es el modo natural de existencia de la colectividad humana independientemente de todo contrato. Se gobierna por las costumbres o por los hábitos tradicionales, pero nunca por las leyes. Progresan lentamente por el impulso que le dan las iniciativas individuales y no por el pensamiento ni por la voluntad del legislador. Hay muchas leyes que la gobiernan a su manera, pero son leyes naturales, inherentes al cuerpo social, como las leyes físicas son inherentes a los cuerpos materiales. La mayor parte de esas leyes son desconocidas hasta el presente, y sin embargo han gobernado la humana sociedad desde su nacimiento, independientemente del pensamiento y de la voluntad de los hombres que la han compuesto; de donde resulta que no hay que confundirlas con las leyes políticas y jurídicas que, en los sistemas que examinamos, proclamadas por un poder legislativo cualquiera, pretenden ser las deducciones lógicas del primer contrato formado conscientemente por los hombres.

El Estado no es un producto inmediato de la naturaleza;

no precede, como la sociedad, al despertar del pensamiento en los hombres, y trataremos más adelante de demostrar cómo la conciencia religiosa lo crea en medio de la sociedad natural. Según los publicistas liberales, el primer Estado fué creado por la voluntad libre y reflexiva de los hombres; según los absolutistas, es una creación divina. En un caso y en otro, domina a la sociedad y tiende a absorberla por completo.

En el segundo caso, esa absorción se comprende por sí misma: una institución divina debe devorar necesariamente toda organización natural. Lo más curioso es que la escuela individualista, con su contrato libre, llegue al mismo resultado. Y, en efecto, esa escuela comienza por negar incluso la existencia de una sociedad natural anterior al contrato, pues una sociedad tal supondría relaciones naturales de individuos y, por consiguiente, una limitación recíproca de sus libertades, contraria a la absoluta libertad que cada uno, según esa teoría, disfrutaría antes de la conclusión del contrato, y que no sería ni más ni menos que ese contrato mismo, existente como un hecho natural y anteriormente al libre contrato. Por lo tanto, según ese sistema, la sociedad humana no comienza más que con la conclusión del contrato. Pero, ¿qué es entonces esa sociedad? Es la pura y lógica realización del contrato con todas sus disposiciones y consecuencias legislativas y prácticas, es el Estado.

Examinémosla más de cerca. ¿Qué representa? La suma de las negaciones de las libertades individuales de sus miembros; o bien la de los sacrificios que sus miembros hacen al renunciar a una porción de su libertad en provecho del bien común. Hemos visto que, según la teoría de los individualistas, la libertad de cada uno es el límite o la negación natural de la libertad de los demás. Pues bien, esa limitación absoluta, esa negación de la libertad de cada uno en nombre de la libertad de todos o del derecho común, es el Estado. Por consiguiente, allí donde comienza el Estado, la libertad individual cesa, y viceversa.

Se responderá que el Estado, representante de la salvación pública o del interés común de todos, si cercena una parte de la libertad de cada uno es para asegurarle el resto. Pero ese resto es la seguridad, si queréis; nunca la libertad. La libertad es indivisible: no se puede cercenar una

parte sin matarla enteramente. Esa pequeña parte que cercenáis, es la esencia misma de la libertad, es el todo. Por un movimiento natural, necesario e irresistible, toda mi libertad se concentra precisamente en la parte, por pequeña que sea, que cercenáis. Es la historia de la mujer de Barba Azul, que tenía todo un palacio a su disposición, con la libertad plena y entera de penetrar en todas partes, de verlo y de tocarlo todo, exceptuado un pequeño cuarto que la voluntad soberana de su terrible marido le había prohibido abrir bajo pena de muerte. Pues bien, apartándose de todas las magnificencias del palacio, su alma se concentró enteramente en ese mal cuartucho: lo abrió. Y tuvo razón al abrirlo, porque fué un acto necesario de su libertad, mientras que la prohibición de entrar en él era una violación flagrante de esa libertad misma. Es la historia del pecado de Adán y Eva: la prohibición de probar el fruto del árbol de la ciencia, sin otra razón que tal era la voluntad del Señor, era, de parte del buen Dios, un acto de horroroso despotismo; y si nuestros primeros padres hubiesen obedecido, toda la raza humana permanecería en la más humillante esclavitud. Su desobediencia, al contrario, nos ha emancipado y salvado. Ese fué, míticamente hablando, el primer acto de la libertad humana.

Pero el Estado, se dirá, el Estado democrático, basado en el libre sufragio de todos los ciudadanos, ¿sería también la negación de su libertad? ¿Y por qué no? Eso dependerá absolutamente de la misión y del poder que los ciudadanos presten al Estado. Un Estado republicano, basado en el sufragio universal, podrá ser muy despótico, más despótico que el Estado monárquico, porque bajo el pretexto de que representa la voluntad de todo el mundo, pesará sobre la voluntad y sobre el movimiento libre de cada uno de sus miembros con todo el peso de su poder colectivo.

Pero el Estado, se dirá aún, no restringe la libertad de sus miembros sino en tanto y sólo cuando es dirigida hacia la injusticia, hacia el mal. Les impide matarse mutuamente, robarse, ofenderse, y, en general, hacer mal, dejándoles, al contrario, libertad plena y entera para el bien. Es siempre la misma historia de Barba Azul o la del fruto prohibido: ¿qué es el mal, qué es el bien?

Desde el punto de vista del sistema que examinamos, la

distinción del bien y del mal no existía antes de la conclusión del contrato, cuando cada individuo quedaba sumido en el aislamiento de su libertad o de su derecho absoluto, no teniendo que guardar otra consideración, ante los demás, que la que le aconsejaban su debilidad o su fuerza relativas, es decir, su prudencia y su propio interés (1). Entonces, el egoísmo —siempre según esa misma teoría— era la ley suprema, el único derecho: el bien era determinado por el éxito, el mal por la derrota, y la justicia no era más que la consagración del hecho cumplido, por horrible, por cruel o infame que fuese, lo mismo que en la moral política que prevalece hoy en Europa.

La distinción del bien y del mal no comienza —según ese sistema— más que con la conclusión del contrato social. Entonces, todo lo que era reconocido como constituyente del interés común, era proclamado bueno, y todo lo que le era contrario, malo. Los miembros contratantes, convertidos en ciudadanos, habiéndose asociado por un compromiso más o menos solemne, asumieron por eso mismo un deber: el de subordinar sus intereses privados a la salvación común, al interés inseparable de todos, y sus derechos fueron separados del derecho público, cuyo representante único, el Estado, fué por eso mismo investido con el poder de reprimir todas las rebeliones del egoísmo individual, pero con el deber de proteger a cada uno de sus miembros en el ejercicio de sus derechos, en tanto que estos últimos no fuesen contrarios al derecho común.

Vamos a examinar ahora lo que debe ser el Estado constituido así, tanto frente a otros Estados, sus semejantes, como frente a las poblaciones que gobierna. Ese examen nos parece tanto más interesante y útil cuanto que el Estado, tal como es definido aquí, es precisamente el Estado moderno en cuanto se separa de la idea religiosa, el *Estado*

(1) Esas relaciones, que, por otra parte, no han podido existir entre los hombres primitivos, porque la vida social ha sido anterior al despertar de la conciencia individual y de la voluntad reflexiva en los hombres, y porque fuera de la sociedad ningún individuo humano ha podido tener nunca ni libertad absoluta ni relativa siquiera; esas relaciones, decimos, son precisamente las mismas que existen realmente hoy entre los Estados modernos, pues cada uno de ellos se considera como investido de una libertad, de un poder, de un derecho absolutos, con exclusión de los de todos los demás, y no guarda, por consiguiente, a los otros Estados, más consideraciones que las que le son sugeridas por su propio interés, lo que los pone necesariamente a todos en estado de guerra permanente o latente. (Bakunin.)

laico o ateo proclamado por los publicistas modernos. Veamos, pues, ¿en qué consiste su moral? Es el Estado moderno, hemos dicho, en el momento en que se ha libertado del yugo de la Iglesia, y, por consiguiente, ha sacudido el yugo de la moral universal o cosmopolita de la religión cristiana; y añadiremos aún: en el momento en que no se ha penetrado todavía de la moral ni de la idea humanitaria, lo que no podría hacer, por otra parte, sin destruirse; porque en su existencia separada y en su concentración aislada, sería demasiado estrecho para poder abarcar, contener los intereses y por consiguiente también la moral de la humanidad entera.

Los Estados modernos han llegado precisamente a ese punto. El cristianismo les sirve únicamente de pretexto y de frase, o de medio para engañar a los bodoques, porque persiguen fines que nada tienen que ver con los sentimientos religiosos; y los grandes estadistas de nuestros días: los Palmerston, los Muravief, los Cavour, los Bismarck, los Napoleón reirían mucho si se tomasen en serio sus demostraciones religiosas. Reirían más aún si se les atribuyesen sentimientos, consideraciones, intenciones humanitarias, que por lo demás no dejan nunca de tratar públicamente como nimiedades. ¿Qué queda, pues, para constituirles una moral? Únicamente el interés del Estado. Desde este punto de vista, que, por lo demás, con muy pocas excepciones, fué el de los estadistas, el de los *hombres fuertes* de todos los tiempos y de todos los países, cuanto sirve para la conservación, la grandeza y la potencia del Estado, por sacrilego que esto sea desde el punto de vista religioso, y por repulsivo que pueda parecer desde el de la moral humana, es lo *bueno*, y, viceversa, todo lo que le es contrario, aunque sea la cosa más santa y humanamente más justa, es lo *malo*. Tales son en su verdad la moral y la práctica seculares de todos los Estados.

Son también las del Estado fundamentado en la teoría del contrato social. Según ese sistema, al no comenzar lo bueno y lo justo más que con el contrato, no son, en efecto, nada más que el contenido mismo y el fin del contrato, es decir, el *interés común* y el *derecho público* de los individuos que lo han formado entre sí, *con exclusión de los que quedaron fuera del contrato*; por consiguiente, nada más que la *mayor*

satisfacción dada al egoísmo colectivo de una asociación particular y restringida, que, formada en el sacrificio parcial del egoísmo individual de cada uno de sus miembros, rechaza de su seno, como extraños y como enemigos naturales, a la inmensa mayoría de la especie humana, formada o no formada en asociaciones análogas.

La existencia de un solo Estado restringido supone necesariamente la existencia y en caso de necesidad provoca la formación de varios Estados, siendo muy natural que los individuos que se encuentran fuera de él, amenazados por él en su existencia y en su libertad, se asocien a su vez contra él. He ahí, pues, a la humanidad dividida en un número indefinido de Estados extraños, hostiles y amenazadores unos para otros. No existe derecho común, contrato social entre ellos, porque, si existiese uno, cesaría de haber Estados absolutamente independientes entre sí y se convertirían en miembros federados de un solo gran Estado. Pero, a menos que ese gran Estado no abarcase la humanidad entera, tendría en contra, en la misma actitud de hostilidad necesaria, otros grandes Estados interiormente federados; sería siempre la guerra la ley suprema y una necesidad inherente a la existencia misma de la humanidad.

Interiormente federado o no federado, todo Estado, bajo pena de perecer, debe tratar de hacerse el más poderoso. Debe devorar para no ser devorado, conquistar para no ser conquistado, subyugar para no ser subyugado, porque dos potencias similares y al mismo tiempo extrañas una a otra no podrían coexistir sin destruirse recíprocamente.

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 el resto. No cubre con su protección más que a los propios ciudadanos, no reconoce el derecho humano, la humanidad, la civilización más que en el interior de sus propios límites; al no reconocer ningún derecho fuera de sí mismo, se arroga lógicamente el de la más feroz inhumanidad contra todas las poblaciones extrañas, que puede saquear, exterminar o someter a su capricho. Si se muestra generoso y humano hacia ellas, nunca es por deber; porque no tiene deberes sino para consigo primero, luego para con

aquellos de sus miembros que lo formaron libremente, que continúan constituyéndolo libremente o bien, como sucede siempre a la larga, que se han convertido en sus súbditos. Como el derecho internacional no existe, y como no podría existir nunca de una manera seria y real sin minar en sus fundamentos mismos el principio de la absoluta soberanía de los Estados, el Estado no puede tener deberes frente a las poblaciones extrañas. Por lo tanto, si trata humanamente a un pueblo conquistado, si no lo saquea y lo extermina más que a medias y si no lo reduce al último grado de esclavitud, será por política o por prudencia tal vez, o bien por pura magnanimidad, pero nunca por deber, porque tiene el derecho absoluto de disponer de él a su antojo.

Esta negación flagrante de la humanidad, que constituye la esencia misma del Estado, desde el punto de vista del Estado, es el supremo deber y la más grande virtud: se llama *patriotismo* y constituye toda la *moral trascendente* del Estado. La llamamos moral trascendente porque sobrepasa ordinariamente el nivel de la moral y de la justicia humanas, comunes o privadas, y por eso mismo se pone muy a menudo en contradicción con ellas. Así, ofender, oprimir, expoliar, saquear, asesinar o subyugar al prójimo, según la moral ordinaria de los hombres, es considerado como un crimen. En la vida pública, al contrario, desde el punto de vista del patriotismo, cuando se hace por la mayor gloria del Estado, para conservar o bien para ampliar su poder, todo eso se convierte en deber y en virtud. Y esa virtud, ese deber son obligatorios para cada ciudadano patriota; cada uno debe ejercerlos, no sólo contra los extranjeros, sino contra los conciudadanos mismos, miembros o súbditos como él del Estado, siempre que la salvación de este último lo reclame.

Esto nos explica por qué desde el comienzo de la Historia, es decir, desde el nacimiento de los Estados, el mundo de la política ha sido siempre y continúa siendo aún el teatro de la pillería y del sublime bandidismo —bandidismo y pillería por lo demás altamente honrados, puesto que son ordenados por el patriotismo, por la moral trascendente y por el interés supremo del Estado—. Eso nos explica por qué toda la historia de los Estados antiguos y modernos no es más que una serie de crímenes repulsivos; por qué reyes y

ministros presentes y pasados, de todos los tiempos y de todos los países: estadistas, diplomáticos, burócratas y guerreros, si se les juzga desde el punto de vista de la simple moral y de la justicia humana, han merecido cien, mil veces la horca o las galeras; pues no hay horror, crueldad, infame transacción, impostura, robo cínico, saqueo desvergonzado y sucia traición que no hayan sido o que no sean cotidianamente realizados por los representantes de los Estados, sin otra excusa que esta palabra elástica, a la vez tan cómoda y tan terrible: *la razón de Estado!*

Palabra verdaderamente terrible, porque ha corrompido y deshonrado, en las regiones oficiales y en las clases gubernamentales de la sociedad, más gentes que el cristianismo mismo. En cuanto se pronuncia, todo es callado, todo cesa; la honestidad, el honor, la justicia, el derecho, la piedad misma cesan, y con ellos la lógica y el buen sentido; lo negro se vuelve blanco y lo blanco negro, lo horrible, humano, y las más cobardes felonías, los crímenes más atroces, se convierten en actos meritorios.

Maquiavelo, el gran filósofo político italiano, fué el primero que pronunció esta palabra, o que al menos le dió su verdadero sentido y la inmensa popularidad de que goza hoy en el mundo de nuestros gobernantes. Pensador realista y positivo si los hay, fué el primero en comprender que los grandes y potentes Estados no podían ser fundados y mantenidos más que por el crimen, por muchos grandes crímenes, y por un desprecio radical hacia todo lo que se llama honradez. Lo ha escrito, explicado y probado con una terrible franqueza. Y como la idea de la humanidad era perfectamente ignorada en su tiempo; como la de la fraternidad, no humana, sino religiosa, predicada por la Iglesia católica, no era entonces, como siempre, más que una horrorosa ironía, desconocida a cada instante por los propios actos de la Iglesia; como en su tiempo no se sabía que hubiese algo como un derecho popular —pues los pueblos nunca han sido considerados como una masa inerte e inepta, como una especie de carne de Estado, que se puede cortar o hacer tributar sin miramiento, y consagrada a una obediencia eterna—; como no había entonces absolutamente nada, ni en Italia ni en otra parte, que estuviese por encima del Estado, Maquiavelo concluyó con mucha

lógica que el Estado era el fin supremo de toda humana existencia, que había que servirle a todo precio, y que, prevaleciendo el interés del Estado sobre todas las cosas, un buen patriota no debía retroceder ante ningún crimen con ese propósito. Aconseja el crimen, lo manda y hace de él una condición *sine qua non* de la inteligencia política, así como del verdadero patriotismo. Que el Estado se llame monárquico o republicano, será siempre necesario el crimen para su conservación y para su triunfo. Cambiará, sin duda, de dirección y de objeto, pero su naturaleza será la misma. Será siempre la violación enérgica, permanente de la justicia, de la piedad, de la honestidad, para la salvación del Estado.

Sí, Maquiavelo tiene razón, no podemos dudar de ello después de una experiencia de tres siglos y medio, agregada a su experiencia. Sí, toda la Historia nos lo dice: en tanto que los pequeños países no son virtuosos más que por debilidad, los Estados poderosos no se sostienen más que por el crimen. Sólo que nuestra conclusión será absolutamente diversa de la suya, y eso por una simple razón: somos hijos de la revolución y hemos heredado de ella la religión de la humanidad, que debemos fundar en las ruinas de la religión de la divinidad; creemos en los derechos del hombre, en la dignidad y en la emancipación necesaria de la humana especie; creemos en la humana libertad y en la humana fraternidad fundadas en la humana justicia. Creemos, en una palabra, en el triunfo de la humanidad sobre la tierra; pero ese triunfo a que apelamos con nuestros votos y que queremos aproximar con todos nuestros esfuerzos unidos, siendo por naturaleza la negación del crimen —que no es otra cosa que la negación de la humanidad— sólo podrá realizarse cuando el crimen cese de ser lo que es más o menos en todas partes hoy: *la base de la existencia política de las naciones, absorbidas, dominadas por la idea del Estado*. Y puesto que se ha demostrado que ningún Estado podría existir sin cometer crímenes, o al menos sin soñarlos y meditarlos cuando su impotencia les impide realizarlos, concluimos hoy en la *absoluta necesidad de la destrucción de los Estados*, o si se quiere de su radical y completa transformación, en este sentido: al cesar de ser potencias centralizadas y organizadas de arriba abajo, sea por la vio-

lencia, sea por la autoridad de un principio cualquiera, se reorganizan —con una absoluta libertad para todas las partes de unirse o de no unirse y conservando cada una la libertad de salir siempre de una unión, aunque la haya consentido libremente— de abajo arriba, según las necesidades reales y las tendencias naturales de las partes, por libre federación de los individuos y de las asociaciones, de las comunas y de los distritos, de las provincias y de las naciones en la humanidad.

Tales son las conclusiones a las que nos lleva necesariamente el examen de las relaciones externas del Estado, hasta del llamado libre, con los otros Estados. Veremos más tarde que el Estado que se funda en el derecho divino o en la sanción religiosa llega precisamente a iguales resultados. Examinemos ahora las relaciones del Estado fundado en el libre contrato con sus propios ciudadanos o súbditos.

Hemos visto que, al excluir la inmensa mayoría de la humana especie de su seno, al rechazarla fuera de los compromisos y de los deberes recíprocos de la moral, de la justicia y del derecho, niega la humanidad, y con esta gran palabra: *patriotismo*, impone la injusticia y la crueldad a sus súbditos, como un supremo deber. Restringe, trunca, mata en ellos la humanidad para que, cesando de ser hombres, no sean más que ciudadanos, o bien —lo que será más justo, desde el punto de vista de la sucesión histórica de los hechos— para que no se eleven nunca por encima del ciudadano, a la altura del hombre. Hemos visto, por otra parte, que todo Estado, so pena de perecer y de verse devorado por los Estados vecinos, debe tender a la omnipotencia y, una vez poderoso, debe conquistar. Quien dice conquista dice pueblos conquistados, sometidos, reducidos a la esclavitud, bajo cualquier forma y cualquier denominación que sea. La esclavitud es, pues, una consecuencia necesaria de la existencia misma del Estado.

La esclavitud puede cambiar de forma y de nombre: su fondo será siempre el mismo. Ese fondo puede ser definido con estas palabras: *ser esclavo, es estar forzado a trabajar para otro, como ser amo es vivir del trabajo ajeno*. En la antigüedad, como hoy en Asia, en Africa y como en parte de América aún, los esclavos se llamaban simplemente es-

clavos. En la Edad Media, tomaron el nombre de siervos; hoy se les llama *asalariados*. La posición de estos últimos es mucho más digna y menos dura que la de los esclavos, pero no son menos forzados por el hambre y por las instituciones políticas y sociales a mantener, por un trabajo muy duro, la desocupación absoluta o relativa de otro. Por consiguiente, son esclavos. Y en general, ningún Estado, ni antiguo ni moderno, ha podido ni podrá jamás pasar sin el trabajo forzado de las masas, sean asalariadas, sean esclavas, como fundamento principal y absolutamente necesario del ocio, de la libertad y de la civilización de la clase política: de los *ciudadanos*. Bajo este aspecto, ni siquiera los Estados Unidos de América del Norte constituyen una excepción.

Tales son las condiciones interiores que se derivan necesariamente para el Estado de su posición exterior, es decir, de su hostilidad natural, permanente e inevitable hacia los demás Estados. Veamos ahora las condiciones que se derivan directamente, para los ciudadanos, del libre contrato por el cual se constituyen en Estado.

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 interiormente a unos contra otros y *a cada uno contra sí mismo*. Porque el Estado —y esto constituye su rasgo característico y fundamental—, todo Estado, como toda teología, supone al hombre esencialmente malvado y malo. En el que examinamos ahora, el *bien*, hemos visto, no comienza más que con la conclusión del contrato social y no es por consiguiente más que el producto de ese contrato, su contenido mismo. No es el producto de la libertad. Al contrario, mientras los hombres permanecen aislados en su individualidad absoluta, disfrutando de toda su libertad natural, y a la que no reconocen otros límites que los de hecho, no de derecho, no siguen más que una sola ley: la de su natural egoísmo; se ofenden, se maltratan y se roban mutuamente, se degüellan, se devoran recíprocamente, cada cual en la medida de su inteligencia, de su astucia y de sus fuerzas materiales, como lo hacen hoy, según hemos observado, los Estados. Por lo tanto, la libertad humana no produce el *bien*, sino el *mal*; el hombre es malo por naturaleza. ¿Cómo se ha vuelto

malo? La explicación corresponde a la teología. El hecho es que el Estado, al nacer, lo encuentra ya malo y se encarga de hacerlo bueno, es decir, de transformar el hombre natural en ciudadano.

A esto se podrá observar que, puesto que el Estado es el producto de un contrato libremente concluido por los hombres, y que el bien es el producto del Estado, se deduce que el bien es el producto de la libertad. Esa conclusión no es justa del todo. El Estado mismo, en esa teoría, no es el producto de la libertad, sino, al contrario, del sacrificio y de la negación voluntaria de la libertad. Los hombres naturales, absolutamente libres *de derecho*, pero *en el hecho* expuestos a todos los peligros que a cada instante de su vida amenazan su seguridad, para asegurar y salvaguardar esta última, sacrifican, reniegan de una porción más o menos grande de su libertad, y, en tanto que la han inmolado a su seguridad, en tanto que se han hecho ciudadanos, se convierten en esclavos del Estado. Tenemos, pues, razón al afirmar que, *desde el punto de vista del Estado, el bien nace, no de la libertad, sino, al contrario, de la negación de la libertad.*

¿No es una cosa notable esa similitud entre la teología —esa ciencia de la Iglesia— y la política —esa teoría del Estado—, ese encuentro de dos órdenes de pensamientos y de hechos en apariencia contrarios, en una misma convicción: *la de la necesidad de la inmolación de la humana libertad para moralizar a los hombres y para transformarlos, según la una en santos, según la otra en virtuosos ciudadanos?* Nosotros no nos maravillamos, de ningún modo, de ello, porque estamos convencidos, y trataremos de probarlo más adelante, de que la política y la teología son dos hermanas que proceden del mismo origen y que persiguen el mismo fin bajo nombres diferentes, y que cada Estado es una Iglesia terrenal, como cada Iglesia, a su vez, con su cielo, morada de los bienaventurados y de los dioses inmortales, no es más que un celestial Estado.

El Estado, pues, como la Iglesia, parte de esa suposición fundamental de que los hombres son profundamente malos y que, entregados a su libertad natural, se desgarrarían mutuamente y ofrecerían el espectáculo de la más espantosa anarquía, donde los más fuertes aplastarían o explo-

tarían a los más débiles —todo lo contrario, ¿no es cierto?, de lo que sucede en nuestros Estados modelos de hoy—. Representa como principio que, para establecer el orden público, es preciso una autoridad superior; que, para guiar a los hombres y para reprimir sus malas pasiones, hace falta un guía y un freno; pero que esa autoridad debe ser la de un hombre de genio virtuoso (1), legislador de su pueblo, como Moisés, Licurgo, Solón, y que ese guía y ese freno serán la sabiduría y la potencia represiva del Estado.

En nombre de la lógica, podríamos disputar mucho sobre el legislador, porque, en el sistema que examinamos ahora, se trata, no de un código de leyes impuesto por una autoridad cualquiera, sino de un compromiso mutuo, libremente contraído por los libres fundadores del Estado. Y como esos fundadores, según el sistema en cuestión, no fueron ni más ni menos que salvajes que, habiendo vivido hasta allí en la más completa libertad natural, tenían que ignorar la diferencia del bien y del mal, podríamos preguntar: ¿por qué medio llegaron de repente a distinguirlos y a separarlos? Es verdad que se podrá respondernos que, puesto que al principio formaron su contrato mutuo en vista de su seguridad común, lo que llamaron el *bien* fué, entonces, algunos puntos, poco numerosos, estipulados por ellos en su contrato, como por ejemplo: no matarse, no robarse ni someterse mutuamente a todos los ataques del exterior; pero más tarde un legislador, hombre de genio virtuoso, nacido ya en medio de una asociación formada así, y por consiguiente educado en su espíritu, ha podido ampliar, profundizar sus condiciones y sus bases, y crear por eso mismo un primer código de moral y de leyes.

Pero en seguida surge otra cuestión: al suponer que un hombre dotado de un genio extraordinario, nacido en medio de esa sociedad aun muy primitiva, ha podido, gracias a la elemental educación que recibió en su seno, y también a su genio, concebir un código de moral, ¿cómo ha podido hacerlo aceptar por su pueblo? ¿Por la fuerza sólo de la lógica? Esto es imposible. La lógica acaba por triun-

(1) El ideal de Mazzini. Véase *Doveri dell'uomo* (Nápoles, 1860, pág. 83) y *Pío IX, papa*, (pág. 27): "Crediamo santa l'Autorità quando, consacrata dal genio e della virtù, soli sacerdoti dell'avvenire, è manifestata dalla vasta potenza di sacrificio, predica il bene e, liberamente accettata, guida visibilmente ad esso..." (Bakunin.)

far siempre, aun sobre los espíritus más recalcitrantes, pero es preciso para eso más que la vida de un hombre, y con espíritus poco desarrollados habrían sido necesarios muchos siglos. ¿Por la fuerza, por la violencia? Pero entonces no sería ya una sociedad fundada en el libre contrato, sino en la conquista, en el sometimiento, lo que nos llevaría derechamente a las sociedades reales, históricas, en las que todas las cosas se explican mucho más naturalmente, es verdad, que en las teorías de nuestros publicistas liberales, pero cuyo examen y estudio, lejos de servir, como desean esos señores, a la glorificación del Estado, nos arrastran, como veremos más tarde, a desear, por el contrario, lo más pronto, su destrucción radical y completa.

Queda un tercer medio del cual habrá podido servirse un gran legislador de un pueblo salvaje para imponer su código a la masa de sus conciudadanos: es la autoridad divina. Y, en efecto, vemos que los más grandes legisladores conocidos, desde Moisés hasta Mahoma inclusive, han recurrido a ese medio. Es muy eficaz en las naciones donde las creencias y el sentimiento religioso ejercen aún una gran influencia, y, naturalmente, muy poderoso en medio de un pueblo salvaje. Sólo que la sociedad que habrá fundado no tendrá por fundamento el libre contrato: constituida por la intervención directa de la voluntad divina, será necesariamente un Estado teocrático, monárquico o aristocrático, pero en ningún sentido democrático; y como no se puede negociar con los buenos dioses, puesto que son tan poderosos como déspotas, y puesto que se está forzado a aceptar ciegamente todo lo que os imponen y a suprimir la propia voluntad incondicionalmente, resulta de ello que, en una legislación dictada por los dioses, no puede haber plaza para la libertad. Abandonamos, pues, la constitución —por cierto, muy histórica— del Estado por la intervención, sea directa, sea indirecta, de la omnipotencia divina, prometiendo volver sobre ella más adelante, y volvemos de nuevo al examen del Estado libre fundado sobre el libre contrato. Llegados, por otra parte, a la convicción de no poder explicarnos de ningún modo el hecho contradictorio en sí de una legislación emanada del genio de un solo hombre, y unánimemente aclamada, libremente aceptada por todo un pueblo salvaje, sin que el legislador haya tenido necesidad

de recurrir, sea a la fuerza bruta, sea a alguna divina superchería, queremos admitir ese milagro, y pedimos ahora la explicación de otro milagro no menos difícil de comprender que el primero: una vez proclamado y unánimemente aceptado el nuevo código de moral y de leyes, ¿cómo procede en la práctica, en la vida? ¿Quién vela por su ejecución?

¿Se puede admitir que, de acuerdo con esa aceptación unánime, todos o sólo la mayoría de los salvajes componentes de una sociedad primitiva, que estaban sumidos en la más profunda anarquía antes de ser proclamada la nueva legislación, se transformaran de repente y en tal grado, por el solo hecho de esa proclamación y de esa libre aceptación; que por sí mismos, y sin otros estimulantes que sus propias convicciones, se pusieran a observar concienzudamente y a ejecutar con regularidad las prescripciones y las leyes que les imponía una moral desconocida hasta entonces?

Admitir la posibilidad de tal milagro, sería reconocer al mismo tiempo la inutilidad del Estado, la capacidad del hombre natural para concebir, querer y hacer, nada más que por impulso de su libertad propia, el bien, lo que sería tan contrario a la teoría del Estado llamado libre como a la del Estado religioso o divino, pues ambos tienen por base la incapacidad presumida de los hombres para elevarse al bien y hacerlo por impulso natural, puesto que tal impulso, según esas mismas teorías, los lleva, al contrario, irresistiblemente y siempre, hacia el mal. Por consiguiente, las dos nos enseñan que, para asegurar la observación de los principios y la ejecución de las leyes en alguna sociedad humana, cualquiera que sea, es preciso que se encuentre a la cabeza del Estado un poder vigilante, regulador y, en caso de necesidad, represivo. Queda por saber quién deberá y podrá ejercerlo.

Para el Estado fundado sobre el derecho divino y por intervención de un dios cualquiera, la respuesta siempre es sencilla: serán los sacerdotes primero; después las autoridades temporales, consagradas por los sacerdotes. Mucho más difícil será para la teoría del Estado fundado en el libre contrato. En una democracia pura, donde reine la igualdad, ¿quién podrá ser, en efecto, el guardián y el eje-

cutor de las leyes, el defensor de la justicia y del orden público contra las malas pasiones de cada uno? —cada uno es declarado incapaz de velar por sí mismo y de reprimir, en un grado necesario para la salvación común, su libertad propia, naturalmente inclinada al mal— En una palabra: ¿quién llenará las funciones del Estado?

Los mejores ciudadanos, se dirá; los más inteligentes y los más virtuosos, aquellos que comprendan mejor que los demás los intereses comunes de la sociedad, y la necesidad para cada uno, el deber de cada uno, de subordinarles todos los intereses particulares. Es preciso, en efecto, que esos hombres sean tan inteligentes como virtuosos, porque, si fuesen sólo inteligentes sin virtud, podrían muy bien hacer servir la cosa pública a su interés privado, y, si no fuesen más que virtuosos sin inteligencia, la arruinarían infaliblemente a pesar de toda su buena fe. Es preciso, pues, para que una república no perezca, que posea en todas las épocas un número bastante considerable de hombres semejantes; es preciso que, durante toda su duración, haya una sucesión, por decirlo así, continua, de ciudadanos a la vez virtuosos e inteligentes.

He aquí una condición que no se realiza ni fácilmente ni a menudo. En la historia de cada país, las épocas que ofrecen un conjunto considerable de hombres eminentes son marcadas como épocas extraordinarias y que resplandecen a través de los siglos. Ordinariamente, en las regiones del Poder, es la insignificancia, es lo caduco lo que domina, y a menudo, como hemos visto en la Historia, es lo negro y lo rojo, es decir, todos los vicios y la violencia sanguinaria, quienes triunfan. Podríamos concluir, pues, que, si fuera verdad —como resulta claramente de la teoría del Estado llamado racional o liberal— que la conservación y la duración de toda sociedad política dependen de una sucesión de hombres tan notables por su inteligencia como por su virtud, de todas las sociedades actualmente existentes no hay una sola que no hubiese debido, desde hace mucho tiempo, cesar de existir. Si añadimos a esta dificultad, por no decir imposibilidad, las que surgen de la desmoralización particular asociada al Poder, las tentaciones extraordinarias a que están infaliblemente expuestos todos los hombres que tienen en sus manos el Poder, el efecto de las

ambiciones, de las rivalidades, de las envidias y de las avaricias gigantescas que asaltan día y noche precisamente a las más altas posiciones, y contra las cuales no garantizan ni la inteligencia, ni con frecuencia la virtud, porque la virtud del hombre aislado es frágil, creemos tener todo el derecho a denunciar el milagro viendo existir tantas sociedades; pero sigamos.

Supongamos que, en una sociedad ideal, en toda época, se encuentra un número suficiente de hombres igualmente inteligentes y virtuosos para llenar dignamente las funciones principales del Estado. ¿Quién los buscará, quién los encontrará, quién los distinguirá y quién pondrá en sus manos el timón del Estado? ¿Se apoderarán ellos mismos de él en la conciencia de su inteligencia y de su virtud, así como lo hicieron dos sabios de Grecia, Cleóbulo y Períandro, a los cuales, a pesar de su gran sabiduría supuesta, los griegos no asociaron menos el nombre odioso de tiranos? ¿Pero de qué manera tomarán el Poder? ¿Será por la persuasión o por la fuerza? Si es por la primera, observaremos que no se persuade bien a los otros más que de aquello de que uno mismo está bien persuadido, y que los mejores hombres son los que están menos persuadidos de su propio mérito; y si tienen conciencia de él, les repugna de ordinario imponerlo a los otros; mientras que los hombres malos y mediocres, siempre satisfechos de sí mismos, no experimentan ninguna repugnancia al glorificarse. Pero supongamos que el deseo de servir a la patria ha hecho acallar en los hombres de un mérito real la excesiva modestia, y que se presentan por sí al sufragio de sus conciudadanos. ¿Serán aceptados siempre y preferidos por el pueblo a los intrigantes y ambiciosos, elocuentes y hábiles? Si, al contrario, quieren imponerse por la fuerza, es preciso primero que tengan a su disposición una potencia suficiente para vencer la resistencia de un partido entero. Llegarán al Poder por la guerra civil, al fin de la cual habrá un partido, no reconciliado, sino vencido, y siempre hostil. Para contentarlo, deberán continuar empleando la fuerza. No será, pues, una sociedad libre, sino un Estado despótico fundado en la violencia y en el cual encontraréis quizás muchas cosas que os parecerán admirables, pero nunca la libertad.

Para quedar en la ficción del Estado libre nacido de un

contrato social, nos es preciso, pues, suponer que la mayoría de los ciudadanos han tenido siempre la prudencia, el discernimiento y la justicia necesarios para elegir y colocar a la cabeza del Gobierno a los hombres más dignos y capaces. Mas para que un pueblo haya mostrado, no una sola vez y por azar, sino siempre, en todas las elecciones que haya tenido que hacer, durante toda la duración de su existencia, ese discernimiento, esa justicia, esa prudencia, es preciso que él mismo, tomado en conjunto, haya llegado a un grado tan alto de moralidad y de cultura, que no deba tener menester ni de gobierno ni de Estado. Un tal pueblo no puede tener sino necesidad de vivir dejando libre curso a todos sus instintos: la justicia y el orden público surgirán por sí mismos y naturalmente de su vida, y al cesar el Estado de ser la providencia, el tutor, el educador, el regulador de la sociedad, al renunciar a todo poder represivo y al caer en el papel subalterno que le asigna Proudhon, será una simple oficina de negocios, una especie de despacho central al servicio de la sociedad.

Sin duda, una tal organización política, o más bien una tal reducción de la acción política, en favor de la libertad de la vida social, sería un gran beneficio para la sociedad, pero no contentaría de ningún modo a los partidarios incondicionales del Estado. A éstos les es necesario en absoluto un Estado providencia, un Estado director de la vida social, dispensador de la justicia y regulador del orden público. Es decir, que, se lo confiesen o no, y aun cuando se llamen republicanos, demócratas o también socialistas, les hace falta siempre un pueblo más o menos ignorante, menor de edad, incapaz, o para llamar las cosas por su nombre, un pueblo más o menos *canalla* que gobernar; a fin, sin duda, de que, violentando su desinterés y su modestia, puedan ocupar ellos mismos los primeros puestos; a fin de tener siempre ocasión de consagrarse a la cosa pública y de que, fuertes en su abnegación virtuosa y en su inteligencia exclusiva, guardianes privilegiados del humano rebaño, impulsándolo por su bien y conduciéndolo a la salvación, puedan también esquilmarlo un poco.

Toda teoría consecuente y sincera del Estado está esencialmente fundada en el principio de la *autoridad*, es decir, en esa idea eminentemente teológica, metafísica, política,

de que las masas, *siempre* incapaces de gobernarse, deberán sufrir en todo momento el yugo bienhechor de una sabiduría y de una justicia que, de una manera o de otra, les serán impuestas desde arriba. Pero impuestas ¿en nombre de qué y por quién? La autoridad reconocida y respetada como tal por las masas no puede tener más que tres fuentes: la fuerza, la religión o la acción de una inteligencia superior. Hablaremos más tarde de los Estados fundados en la doble autoridad de la religión y de la fuerza, porque mientras discutimos la teoría de los Estados fundados en el libre contrato, debemos hacer abstracción de una y de otra. No nos queda, pues, por el momento, más que la autoridad de la inteligencia superior, representada siempre, como se sabe, por las minorías.

¿Qué vemos, en efecto, en todos los Estados pasados y presentes, aun cuando estén dotados de las instituciones más democráticas, tales como los Estados Unidos de América del Norte y Suiza? El *self-government* de las masas, no obstante todo el aparato de la omnipotencia popular, la mayoría del tiempo es allí una ficción. En realidad, son las minorías las que gobiernan. En los Estados Unidos, hasta la última guerra de emancipación, y aun en parte en el presente —casi todo el partido del presidente actual, Johnson—, eran y son, los llamados demócratas, los partidarios acérrimos de la esclavitud y de la feroz oligarquía de los plantadores, demagogos sin fe ni conciencia, capaces de inmolarse todo a su codicia, a su malhechora ambición, y los que, por su acción y su influencia detestables, ejercidas casi sin obstáculos durante cerca de cincuenta años consecutivos, han contribuido grandemente a depravar las costumbres políticas en América del Norte. Hoy, una minoría realmente inteligente, generosa, pero sin embargo una *minoría* —el partido de los republicanos— combate con éxito su política perniciosa. Esperamos que su triunfo será completo, esperámoslo por el bien de la humanidad entera; pero cualquiera que sea la sinceridad de ese partido de la libertad, por grandes y generosos que sean los principios que profesa, no confiamos que, una vez llegado al Poder, renuncie a esa posición exclusiva de minoría gobernante, para confundirse con la masa de la nación y para que el *self-government* popular se convierta en una verdad. Para eso

será necesaria una revolución mucho más honda que todas las que han conmovido hasta aquí el Antiguo y el Nuevo Mundo.

En Suiza, a pesar de todas las revoluciones democráticas que se han realizado en ella, es siempre la clase acomodada, la burguesía, es siempre la minoría privilegiada desde el punto de vista de la fortuna, del ocio y de la instrucción, la que gobierna. La soberanía del pueblo —una palabra que detestamos, por lo demás, porque toda soberanía nos es detestable—, el gobierno de las masas por sí mismas, es igualmente una ficción. El pueblo es soberano de derecho, no de hecho, porque, absorbido forzosamente por su trabajo cotidiano, que no le deja ningún momento libre, y, si no del todo ignorante, muy inferior por su instrucción a la clase burguesa, está obligado a poner en manos de esta última su pretendida soberanía. La sola ventaja que saca de ella, en Suiza como en los Estados Unidos de América del Norte, es que las minorías ambiciosas, las clases políticas, no pueden llegar al Poder si no es haciéndole la corte, adulando sus pasiones pasajeras, algunas veces muy malas, y engañándolo bastante a menudo.

Que no se piense que queremos por eso hacer la crítica del gobierno democrático en provecho de la monarquía. Estamos firmemente convencidos de que la más imperfecta república vale mil veces más que la monarquía más esclerada, porque, al menos, en la república, hay momentos en que, aunque continuamente explotado, el pueblo no es oprimido, mientras que en las monarquías lo es siempre. Y, además, el régimen democrático eleva poco a poco las masas a la vida pública, lo que no hace la monarquía nunca. Pero, aun dando la preferencia a la república, estamos, sin embargo, forzados a reconocer y a proclamar que, cualquiera que sea por otra parte la forma de gobierno, en tanto que, a consecuencia de la desigualdad *hereditaria* de las ocupaciones, de la fortuna, de la instrucción y de los derechos, la sociedad humana quede repartida en clases diferentes, existirá siempre el gobierno exclusivo y la explotación inevitable de las mayorías por las minorías.

El Estado no es otra cosa que esa dominación y esa explotación reguladas y sistemáticas. Vamos a tratar de demostrarlo al examinar las consecuencias del gobierno

de las masas populares por una minoría tan inteligente y tan abnegada como se quiera, en un Estado ideal, fundado en el libre contrato.

Una vez consideradas las condiciones del contrato, sólo se trata ya de ponerlas en ejecución. Supongamos, pues, que un pueblo, bastante sabio para reconocer su propia insuficiencia, tenga aún la perspicacia necesaria para no confiar el gobierno de la cosa pública más que a los mejores ciudadanos. Esos individuos privilegiados no lo son al principio de derecho, sino sólo de hecho. Han sido elegidos por el pueblo porque son los más inteligentes, los más hábiles, los más sabios, los más animosos y los más abnegados. Tomados de la masa de los ciudadanos, supuestos todos iguales, no forman aún clase aparte, sino un grupo de hombres privilegiados por la naturaleza y distinguidos por eso mismo por la elección popular. Su número es necesariamente muy restringido, porque, en todo tiempo y en todo país, la cantidad de hombres dotados de cualidades de tal modo notables que se impongan por sí mismos al respeto unánime de una nación, es, como nos dice la experiencia, muy poco considerable. Por lo tanto, so pena de hacer malas elecciones, el pueblo estará obligado siempre a escoger entre ellos sus gobernantes.

He ahí, pues, a la sociedad repartida en dos categorías, por no decir aún dos clases, de las cuales una, compuesta de la inmensa mayoría de los ciudadanos, se somete libremente al gobierno de sus elegidos; la otra, formada por un pequeño número de naturalezas privilegiadas, es reconocida y aceptada como tal por el pueblo, y encargada por él de gobernarlo. Dependientes de la elección popular, no se distinguen al principio de la masa de los ciudadanos más que por las cualidades mismas que les han recomendado a su elección, y son naturalmente, entre todos, los ciudadanos más útiles y los más abnegados. No se reconocen aún ningún privilegio, ningún derecho particular, exceptuado el de ejercer, en tanto que el pueblo lo quiera, las funciones especiales de que están encargados. Por lo demás, por su manera de vivir, por las condiciones y los medios de su existencia, no se separan de ningún modo de todo el mundo, de suerte que continúa reinando entre todos una perfecta igualdad.

Esa igualdad, ¿puede mantenerse largo tiempo? Pretendamos que no, y nada más fácil que demostrarlo.

Nada es tan peligroso para la moral privada del hombre como el hábito de mando. El hombre mejor, el más inteligente, el más desinteresado, el más generoso, el más puro, se echa a perder infaliblemente y siempre en ese oficio. Dos sentimientos inherentes al poder producen siempre esa desmoralización: *el desprecio de las masas populares y la exageración del propio mérito.*

Las masas, al reconocer su incapacidad para gobernarse, me eligieron por jefe suyo. Por eso, han proclamado claramente su *inferioridad* y mi *superioridad*. Entre esa multitud de hombres, reconociendo yo mismo apenas algunos iguales, soy el único capaz de dirigir la cosa pública. El pueblo tiene necesidad de mí, no puede pasarse sin mis servicios, mientras que yo me basto a mí mismo; debe obedecerme por su propio bien y, al dignarme mandarlo, constituyo su dicha. Hay por qué perder la cabeza y también el corazón y volverse loco de orgullo, ¿no es cierto? Así es como el Poder y el hábito de mando se transforman, aun para los hombres más inteligentes y más virtuosos, en una fuente de aberración a la vez intelectual y moral.

Toda moralidad humana —y nos esforzaremos un poco más adelante por demostrar la verdad absoluta de este principio, cuyo desenvolvimiento, explicación y aplicación constituyen el fin de este escrito—, 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, cualquiera que sea su raza, su color, el grado de desenvolvimiento de su inteligencia y de su moralidad. Pero si ese hombre es estúpido, malvado, despreciable, ¿puedo respetarlo? Claro está, si es todo eso, me es imposible respetar su villanía, su estupidez y su bestialidad; éstas me disgustan y me indignan; contra ellas, en caso de necesidad, tomaré las medidas más enérgicas, hasta matarlo si no me queda otro medio de defender contra él mi vida, mi derecho o lo que me es respetable y querido. Pero, en medio del combate más enérgico y más encarnizado, y en caso de necesidad mortal contra él, debo respetar su carácter humano. Mi propia dignidad de hombre, si

existe, es a ese precio. Con todo, si él no reconoce esa dignidad a nadie, ¿se le puede reconocer a él? Si él es una especie de animal feroz o, como sucede algunas veces, peor que un animal, reconocer en él el carácter humano, ¿no sería caer en la ficción? No, porque cualquiera que sea su degradación intelectual y moral actual, si no es orgánicamente un idiota, ni un loco, en cuyo caso será preciso tratarlo, no como un criminal, sino como un enfermo; si está en plena posesión de sus sentidos y de la inteligencia que la naturaleza le ha deparado, su carácter humano, en medio incluso de sus más monstruosas desviaciones, no existe menos 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.*

Tomad el mono más inteligente y mejor dispuesto, ponédlo en las mejores, en las más humanas condiciones, no haréis de él nunca un hombre. Tomad el criminal más empedernido o el hombre más pobre de espíritu: siempre que no haya ni en el uno ni en el otro alguna lesión orgánica que determine, sea el idiotismo, sea una incurable locura, reconoceréis ante todo que si el uno se volvió criminal y si el otro no se ha desarrollado hasta la conciencia de su humanidad y de sus deberes humanos, *la culpa no es de ellos, ni siquiera de su naturaleza, sino del medio social en que han nacido y se han desarrollado.*

Tocamos aquí el punto más importante de la cuestión social y de la ciencia del hombre en general. Hemos repetido ya en varias ocasiones que *negamos de una manera absoluta el libre albedrío*, en el sentido que dan a esa palabra la teología, la metafísica y la ciencia jurídica; es decir, en el de la determinación espontánea de la voluntad individual del hombre por sí misma, independiente de toda influencia, tanto natural como social.

Negamos la existencia de un alma, de un ser moral separado y separable del cuerpo. Afirmamos, al contrario, que, *lo mismo que el cuerpo del individuo, con todas sus facul-*

tades y predisposiciones instintivas, no es más que la resultante de las causas generales y particulares que han determinado su organización individual, lo que se llama impropriamente su alma, sus capacidades intelectuales y morales, son los productos directos, o por decirlo mejor, la expresión natural, inmediata, de esa organización misma, y principalmente del grado de desenvolvimiento orgánico al cual, por el concurso de todas esas causas independientes de su voluntad, ha llegado su cerebro.

Todo individuo, aun el más modesto, es el producto de los siglos; la historia de las causas que han concurrido a su formación, no tiene comienzo. Si tuviésemos el don que ninguno posee, y que no poseerá nadie, de reconocer y abarcar la infinita diversidad de las transformaciones de la materia o del ser que se han sucedido fatalmente desde el nacimiento de nuestro globo terrestre hasta el suyo, podríamos, sin haberlo conocido jamás, decir con una precisión casi matemática, cuál es su naturaleza orgánica, determinar hasta en los menores detalles la medida y el carácter de sus facultades intelectuales y morales, su *alma*, en una palabra, tal como es en la primera hora de su nacimiento. En la imposibilidad en que estamos de analizar y de abarcar todas esas transformaciones sucesivas, diremos, sin temor a engañarnos, que *todo individuo humano, desde el momento en que nace, es enteramente el producto del desenvolvimiento histórico, es decir, fisiológico y social de su raza, de su pueblo, de su casta —si en su país existen castas—, de su familia, de sus antepasados y de la naturaleza individual de su padre y de su madre, que le han transmitido directamente, por vía de herencia psicológica —como punto de partida natural para él, y como determinación de su naturaleza individual— todas las consecuencias fatales de su propia experiencia anterior, tanto material como moral, tanto individual como social, comprendidos sus pensamientos, sus sentimientos y sus actos, comprendidas también todas las diferentes vicisitudes de su vida y los acontecimientos grandes o pequeños en los cuales tomaron parte, comprendida igualmente la inmensa diversidad de los accidentes a que pudieron estar sometidos (1), con todo*

(1) Los accidentes a que está sujeto el embrión durante su desenvolvimiento en el vientre de su madre, explican perfectamente la diferencia que existe con

lo que heredaron de la misma manera de sus propios padres.

No tenemos necesidad de recordar lo que nadie, por lo demás, pone en duda, que las diferencias de raza, de pueblos, aun de clases y de familias, son determinadas por causas geográficas, etnográficas, fisiológicas, económicas (comprendidas las dos grandes cuestiones: la de las ocupaciones —división del trabajo colectivo de la sociedad, modo de reparto de las riquezas— y la de la alimentación, tanto desde el punto de vista de la cantidad como de la calidad), lo mismo que por causas históricas, religiosas, filosóficas, jurídicas, políticas y sociales; y que todas estas causas, al combinarse de una manera diferente para cada raza, para cada nación, y con mucha frecuencia para cada provincia y para cada comuna, para cada clase y para cada familia, dan a cada una una fisonomía aparte, es decir un tipo fisiológico diferente, una suma de predisposiciones y de capacidades particulares, independientemente de la voluntad de los individuos que los componen y que son completamente su producto.

Así, todo individuo humano, en el momento mismo de su nacimiento, es la *resultante material, orgánica*, de toda esa diversidad infinita de causas que se han combinado al producirlo. Su alma, es decir, su predisposición orgánica al desenvolvimiento de los sentimientos, de las ideas y de la voluntad, no es más que un producto. Está completamente determinada por la cualidad fisiológica individual de su sistema cerebral y nervioso que, como todo el resto de su cuerpo, depende absolutamente de la más o menos feliz combinación de esas causas. Constituye principalmente lo que llamamos la *naturaleza particular, primitiva del individuo*.

Hay tantas naturalezas diferentes como individuos. Esas

mucha frecuencia entre los hijos de los mismos padres, y nos hacen comprender cómo padres inteligentes pueden tener por hijo un idiota. Pero esta debe ser considerada como una desgraciada excepción debida a la acción de alguna causa momentánea y fortuita. La naturaleza, gracias a la no existencia de Dios, nunca es caprichosa y no hace nada sin causa suficiente, no cambia nunca de tendencia y de dirección en tanto que no es obligada a ello por una fuerza mayor, de suerte que la regla en la reproducción de la especie humana, por una sucesión de parejas que constituyen una familia, debe ser ésta: *que si cada pareja añade a la herencia fisiológica de sus padres un desenvolvimiento corporal, intelectual y moral nuevo —como todo perfeccionamiento ideal es necesariamente un perfeccionamiento material debido al cerebro— toda progenitura nueva debería ser, desde todos los puntos de vista, superior a sus padres.* (Bakunin.)

diferencias individuales se manifiestan tanto más cuanto más se desarrollan, o mejor dicho, no sólo se manifiestan más, *se hacen realmente más grandes a medida que los individuos se desarrollan, porque las cosas, las circunstancias exteriores, en una palabra, las mil causas, la mayor parte del tiempo imperceptibles, que influyen en el desenvolvimiento de los individuos, son ellas mismas en extremo diferentes.* Es lo que hace que cuanto más avanza un individuo en la vida y más se diseña su naturaleza particular, tanto más se distingue, por sus cualidades como por sus defectos, de los demás individuos.

¿Hasta qué punto la naturaleza particular o el alma del individuo, es decir, las particularidades individuales del aparato cerebral y nervioso, están desarrolladas en un recién nacido? He aquí una cuestión cuya solución pertenece a los fisiólogos. Sabemos sólo que todas estas particularidades deben ser necesariamente hereditarias, en el sentido que hemos tratado de explicar, es decir, determinadas por una infinidad de causas las más diversas y distantes: materiales y morales, mecánicas y físicas, orgánicas y espirituales, históricas, geográficas, económicas y sociales, grandes y pequeñas, constantes y fortuitas, inmediatas y muy lejanas en el espacio y en el tiempo, y cuya suma no se combina en un solo ser vivo y no se individualiza, por primera y por última vez, en la corriente de las transformaciones universales, más que en ese niño solamente que, en la acepción individual de la palabra, no ha tenido y no tendrá nunca igual.

Queda por saber hasta qué punto y en qué sentido se encuentra esa naturaleza individual realmente determinada, en el momento en que el niño sale del vientre de la madre. Esta determinación, ¿es sólo material o bien al mismo tiempo espiritual y moral, aunque no sea más que como tendencia y como capacidad natural o como predisposición instintiva? El niño, ¿nace inteligente o torpe, bueno o malo, dotado o privado de voluntad, dispuesto a desarrollarse en el sentido de un talento o de otro? ¿Puede heredar del carácter, de los hábitos, de los defectos o de las cualidades intelectuales y morales de sus padres y de sus antepasados?

He ahí cuestiones excesivamente difíciles de resolver, y no creemos que la fisiología y la psicología experimenta-

les hayan llegado aún a la madurez y a la altura necesarias para poder responder a eso con pleno conocimiento de causa. Nuestro ilustre compatriota Setchenof, en su notable trabajo sobre la actividad del cerebro, dice que, en la inmensa mayoría de los casos, las 999/1000 partes del carácter psíquico del individuo (1) ... sin duda más o menos sensibles en el hombre hasta su muerte. "No pretendo —dice— que por la educación se pueda transformar un tonto en un hombre inteligente. Es tan imposible como procurar el oído a un individuo nacido sin el nervio acústico. Pienso sólo que, al tomar en su infancia a un negro, a un lapón o a un samoyedo naturalmente inteligentes, se podría hacer de ellos, mediante una educación europea, dada en medio mismo de la sociedad europea, hombres que, desde el punto de vista psíquico, se distinguirían muy poco de un europeo civilizado."

Al establecer esta relación entre las 999/1000 partes del carácter psíquico que, según él, pertenecen a la educación, con el solo milésimo que deja propiamente al nacimiento, Setchenof no ha querido, sin duda, hablar de las excepciones: de los hombres de genio o de los talentos extraordinarios, ni de los idiotas y de los tontos. Habló de la inmensa mayoría de los hombres dotados de facultades ordinarias o medianas. Estos son, desde el punto de vista de la organización social, los más interesantes, porque la sociedad es hecha para ellos y por ellos, no por las excepciones, ni por los hombres de genio, por inmenso que pueda parecer su poder.

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, el valor o la cobardía, la fuerza o la debilidad del carácter, la generosidad o la avaricia, el egoísmo o el amor al prójimo, y otras cualidades positivas o negativas de ese género— pueden, sean fisiológicamente heredadas de los padres, de los antepasados, sea independientemente de toda herencia, formarse por el efecto de una causa fortuita cualquiera, conocida o desconocida, en el niño mientras reside en el vientre de la madre. En una

(1) Faltan aquí una o varias líneas en las pruebas de donde fué tomado este trabajo de Bakunin por Max Nettlau. (Nota del traductor.)

palabra, si el niño puede aportar al nacer *predisposiciones morales de cualquier naturaleza que sean*.

No lo creemos. Para plantear mejor la cuestión, reconozcamos primeramente que, si la existencia de cualidades morales *innatas* fuera admisible, no podría ser más que a condición de que estuviesen asociadas en el recién nacido a alguna determinación o particularidad fisiológica por completo material de su organismo: el niño, al salir de las entrañas de su madre, no tiene aún ni alma ni espíritu, ni sentimientos, ni siquiera instintos; nace a todo eso; no es más que un ser físico, y sus facultades y cualidades, si las tiene, no pueden ser más que anatómicas y fisiológicas. Por tanto, para que un niño pueda nacer bueno, generoso, abnegado, valeroso, o malvado, avaro, egoísta y cobarde, será preciso que cada una de esas cualidades o cada uno de esos defectos correspondan a otras tantas particularidades materiales y, por decirlo así, locales de su organismo, y principalmente de su cerebro, lo que nos volvería a llevar al sistema de Gall, que creía haber encontrado para cada cualidad y para cada defecto, en el cráneo, protuberancias o cavidades correspondientes, sistema, como se sabe, unánimemente rechazado por los fisiólogos modernos.

Pero, si fuese fundada, ¿qué resultaría? Siendo innatos los defectos, los vicios tanto como las buenas cualidades, quedaría por saber si pueden o no ser vencidos por la educación. En el primer caso, la culpa de todos los crímenes cometidos por los hombres recaería sobre la sociedad, que no ha sabido darles una educación conveniente, y no sobre ellos, que no podrían ser considerados, al contrario, más que como víctimas de esa imprevisión social. En el segundo caso, siendo las predisposiciones *innatas* reconocidas como fatales e incorregibles, no quedaría otro recurso a la sociedad que deshacerse de los individuos afectados de algún vicio natural o innato. Sólo que, para no caer en el vicio horrible de la hipocresía, debería reconocer que lo hace únicamente en interés de su conservación y no en el de la justicia.

Hay otra consideración que puede contribuir a esclarecer esta cuestión: en el mundo intelectual y moral, tanto como en el mundo físico, sólo existe lo positivo; lo negativo no existe, no constituye un ser aparte, no siendo más que una

disminución poco más o menos considerable de lo positivo. Así, el frío, no es más que una propiedad diferente del calor, no es nada más que una ausencia relativa, una disminución muy grande del calor. Lo mismo pasa con la oscuridad, que no es más que la luz disminuída hasta el exceso... La oscuridad y el frío absolutos no existen. En el mundo intelectual, la torpeza no es más que una debilidad de espíritu, y, en el moral, la malevolencia, la avaricia, la cobardía, no son más que la benevolencia, la generosidad, el valor disminuídos, no hasta cero, sino a una cantidad muy pequeña. Por pequeña que sea, es siempre una cantidad positiva y que, por la educación, puede ser desarrollada, fortificada, aumentada en un sentido positivo, lo que no se conseguiría si los vicios o las cualidades negativas formasen una entidad aparte; habría que matarlos, no desarrollarlos, porque su desenvolvimiento no podría tener lugar sino en el sentido negativo.

En fin, sin permitírnos prejuzgar estas graves cuestiones fisiológicas, en las cuales confesamos nuestra completa ignorancia, agregamos, apoyándonos en este punto en la autoridad unánime de todos los fisiólogos modernos, una última consideración: parece comprobado y demostrado que en el organismo humano no hay lazos ni órganos separados para las facultades instintivas, afectivas o morales e intelectuales, y que todas se elaboran en *la misma parte del cerebro por medio del mismo instrumental nervioso* (1), de

(1) Ved el notable artículo del señor Littré, "Del método en psicología", en la revista *Philosophie Positive*, núm. 111, pág. 302: "Está fisiológicamente probado —dice el ilustre positivista— que el cerebro no crea nada; recibe. Su función es hacer, con lo que le es transmitido (por los sentidos) sentimientos e ideas; pero no entra para nada en lo que constituye el sustrato de esas ideas y de esos sentimientos. A decir verdad, todo procede en él de afuera, porque las disposiciones orgánicas, sin las cuales no se mantienen ni la vida colectiva ni la vida individual, y sin las cuales tampoco habría sentimiento, son de tal modo exteriores (al hombre), que la naturaleza las realiza independientemente de todo término cerebral o psíquico, en los vegetales y, sobre todo, en los animales más inferiores. Resulta de ello que es preciso modificar un poco el sentido de la palabra *subjetivo*. Subjetivo no puede significar algo preexistente al desenvolvimiento del ser humano, tal como un yo, una idea, un sentimiento, un ideal; no puede significar más que la *facultad de elaboración departida a las células nerviosas*; exceptuado en este sentido, lo subjetivo está siempre mezclado a lo objetivo." Y en las págs. 343-344 dice aún: "El juicio no es una facultad que esté por encima de las impresiones que le son aportadas; su oficio único (actividad completamente fisiológica) es compararlas para deducir una conclusión; pero no tiene ninguna jurisdicción sobre ellas. La *alucinación* lo demuestra; es la *producción de impresiones sin que las provoque nada objetivo*; por el juego mórbido de las células nerviosas encargadas de la transmisión, las impresiones ilusorias llegan al centro intelectual, ("la sustancia gris de las circunvoluciones de esa parte del cerebro, que ocupa toda la parte superior y anterior de la cavidad cra-

donde parece resultar claramente que no puede haber cuestión de predisposiciones morales diferentes, fatalmente determinadas por el organismo mismo de un niño de cualidades particulares o de vicios hereditarios e innatos, y que la *inherencia moral* no se distingue de ningún modo ni en ningún punto de la *inherencia intelectual*, pues una y otra se reducen a un grado mayor o menor de perfección alcanzada en general por el desenvolvimiento del cerebro.

"Una vez reconocidas las disposiciones anatómicas y fisiológicas de la inteligencia —dice Littré (1)— se puede penetrar en su historia. Mientras no ha sido moldeada y enriquecida por la civilización, no poseyendo más que *ideas simples* (2) producidas por las impresiones tanto internas como externas (3), *está en lo más bajo*, y, para elevarse a lo más alto, sólo tiene la *retención* y la *asociación* (4), pero eso basta. Poco a poco se forman *combinaciones completas* que aumentan la fuerza y el campo de la actividad cerebral (5) y, de período en período, se emprenden los mayores trabajos intelectuales. El *instrumental mental* se acrecienta y se perfecciona, y sin instrumental no se hace nada considerable, ni en el dominio de la inteligencia ni en el de la industria.

"A medida que esa elaboración se efectúa, llama en su ayuda una importante propiedad de la vida, quiero decir la herencia, que tiende a consolidarla actualmente y a facilitarla ulteriormente.

neana o del cerebro propiamente dicho"), como si fuesen reales; al apoderarse el juicio de ellas, trabaja necesariamente sobre esos materiales ficticios y las concepciones imaginarias aparecen. Por lo demás, salvo la lesión patológica, una prueba semejante es proporcionada por el desenvolvimiento histórico de las concepciones humanas. Al principio, las observaciones —aparte de las más simples— son defectuosas y el juicio es defectuoso en consecuencia; se ve salir el sol por el este y ponerse por el oeste, y de acuerdo a eso, el juicio construye una concepción errónea que ha de rectificarse con ayuda de otras observaciones mejores. Si el juicio fuera primordial, no subsiguiente, la historia humana habría sido distinta [la humanidad no habría tenido por antepasado un primo del gorila]: las grandes luces estarían al comienzo, de donde se derivarían, por deducciones, las luces secundarias: tal es, en efecto, la hipótesis teológica..." El señor Littré habría podido añadir: y metafísica y jurídica también. (Bakunin.)

(1) Rev. cit., pág. 355. (Bakunin.)

(2) Nosotros habríamos dicho las nociones primordiales o las simples representaciones de los objetos. (Bakunin.)

(3) Las impresiones sensoriales que el individuo recibe por medio de sus nervios de los objetos tanto exteriores como interiores. (Bakunin.)

(4) La retención de las simples ideas por la memoria y su asociación por la actividad del cerebro. (Bakunin.)

(5) Por la asociación de las simples ideas. (Bakunin.)

"Una vez adquiridas sus nuevas aptitudes mentales, se transmiten, este es un hecho experimental, a los descendientes, bajo forma de inherencias; inherencias secundarias, terciarias, que en el dominio mental crean especies de razas humanas perfeccionadas. Se ve eso cuando se encuentran poblaciones que no han seguido los mismos derroteros; la inferior; o desaparece o no puede menos que ponerse al nivel de la superior, después de un largo tiempo."

Más adelante, después de haber citado las palabras de Luys: "La esfera cerebral donde reinan las pasiones afectivas y aquella en que asientan las manifestaciones puramente intelectuales, están unidas por lazos de una estricta e íntima solidaridad", Littré agrega: "Esta similitud perfecta entre el intelecto y el sentimiento, a saber: un fondo donde se sumergen los nervios (1), un centro en que lo que extraen es elaborado (2), junto a la identidad de estos dos centros, todo eso indica que la fisiología del sentimiento no puede ser diferente de la del intelecto."

En consecuencia, lo mismo que ha sido preciso renunciar a buscar en el cerebro órganos para los afectos o pasiones, no hay que ver en él más que las actividades afectivas que se trata de determinar.

La fuente de las ideas está en las impresiones sensoriales, la fuente de los sentimientos está en las impresiones instintivas. El oficio de las células nerviosas es transformar en sentimientos las impresiones instintivas. El problema del origen de los sentimientos es exactamente paralelo al del origen de las ideas.

Este género de actividad cerebral se ejerce sobre los

(1) El fondo de que los nervios sacan sus sensaciones tanto sensoriales como instintivas, el *sensorium commune*, es, según Littré y Luys, la *capa óptica*, adonde van a parar todas las impresiones sensitivas externas e internas, es decir, sean producidas por los objetos exteriores, sean emanadas de la trama de las vísceras o de los órganos del interior, y que "por un sistema de fibras y de comunicaciones, son transmitidas a la sustancia cortical (sustancia gris) de las circunvoluciones del cerebro propiamente dicho, sede de las facultades tanto afectivas como intelectuales" (rev. cit., págs. 340-341.) (Bakunin.)

(2) La sustancia gris del cerebro propiamente dicho, compuesta de células nerviosas. "Está establecido que las células nerviosas que componen la sustancia del cerebro, siendo anatómicamente la culminación (última) de los nervios y, por ello, de todas las impresiones internas, tienen funcionalmente el oficio de hacer de esas impresiones, ideas; una vez hechas las ideas, de juzgarlas por diferencias y semejanzas, de retenerlas por la memoria, de reunir las por la asociación. Ni más ni menos. Todo el desenvolvimiento intelectual del hombre tiene su punto de partida en esas condiciones anatómicas y fisiológicas" (rev. cit., página 352). (Bakunin.)

órdenes de impresiones instintivas, las que pertenecen a los instintos de *mantenimiento de la vida individual* y las que pertenecen a *los instintos de mantenimiento de la vida de la especie*. La primera categoría es transformada en *amor propio*, y la segunda en *amor a otro*; bajo la forma primordial de amor de un sexo hacia otro, de la madre por el niño, y del niño por la madre.

En este punto, no está fuera de lugar un vistazo a la fisiología comparada. Entre los peces, que están cerebralmente en el grado más bajo de la escala de los vertebrados, y que no conocen ni la familia ni los hijos, el instinto es puramente sexual. Pero el sentimiento a que da nacimiento comienza a manifestarse en varios mamíferos y pájaros; se establece un verdadero hogar, sólo que la mayoría de las veces sólo es temporal. Lo mismo pasa con el esbozo de familia que suscita la obra de los padres por los hijos y de los hijos por los padres. En fin, en varios, el hombre entre ellos, se forman entre las familias lazos de la misma naturaleza que entre los miembros de la familia; y la sociabilidad nace aquí y allí en algunos puntos del reino animal.

Planteado así el fundamento, no es desacertado concebir *que de los sentimientos primordiales*, a medida que la existencia se complica, tanto para el individuo como para la sociedad, *"se forman sentimientos secundarios y combinaciones de sentimientos que se hacen por eso tan indisolubles como lo son, en el intelecto, las ideas asociadas"* (1).

Así, parece comprobado que no existen en el cerebro órganos especiales, sea para las diversas facultades intelectuales, sea para las diferentes cualidades, afecciones y pasiones morales buenas y malas. Por consiguiente, las cualidades o los defectos no pueden ser ni heredados ni innatos, pues esa herencia y esa inherencia, como hemos dicho, no pueden ser en el recién nacido más que fisiológicas, materiales. ¿En qué puede consistir, pues, el perfeccionamiento progresivo, históricamente transmisible, del cerebro, tanto bajo el aspecto intelectual como bajo el moral? Únicamente en el desenvolvimiento armonioso de todo el sistema cerebral y nervioso, es decir, tanto de la precisión, de la finura y de la vivacidad de las impresiones nerviosas,

(1) Rev. cit., pág. 357. (Bakunin.)

como de la capacidad del cerebro para transformar esas impresiones en sentimientos, en ideas, y para combinarlas, abarcar y retener siempre las más vastas asociaciones de sentimientos y de ideas.

Es probable que si en una raza, en una nación, en una clase, en una familia, a consecuencia de su naturaleza particular, siempre determinada por su historia, por su posición geográfica, económica, por la naturaleza de sus ocupaciones, por la cantidad y por la calidad de su alimento, tanto como por su organización política y social, por toda su vida, en una palabra, y por el carácter y por el grado de su desenvolvimiento intelectual y moral, a consecuencia de todas esas determinaciones particulares, uno o algunos de los sistemas de funciones orgánicas —cuyo conjunto constituye la vida de un cuerpo humano— se encuentran desarrollados en detrimento de los demás sistemas, en los padres, es probable, casi seguro, decimos, que el hijo herede, en tal o cual grado, esa enfadosa desarmonía, salvo que la repare tanto como sea posible por su propio trabajo posterior sobre sí, y a veces también por revoluciones sociales, sin las cuales el establecimiento de una perfecta armonía en el desenvolvimiento fisiológico de los individuos, tomados individualmente, puede ser con frecuencia imposible.

En todos los casos, decimos, la armonía absoluta en el desenvolvimiento del cuerpo humano y por consiguiente también en el de las facultades musculares, instintivas, intelectuales y morales, es un ideal cuya realización no será nunca posible; primero, porque la historia pesa fisiológicamente, más o menos (y llega el tiempo en que se podrá decir más y más), sobre todos los pueblos y sobre todos los individuos, y, además, porque cada familia y cada pueblo se encuentran siempre rodeados de circunstancias y de condiciones diferentes, entre las cuales algunas, al menos, serán contrarias siempre a su desenvolvimiento completo y normal.

Así, lo que se transmite por vía de herencia de generación a generación y lo que puede ser *fisiológicamente innato* en los individuos que nacen a la vida, no son ni las cualidades, ni los vicios, ni ninguna idea, ni asociación de sentimientos y de ideas, sino únicamente el instrumental tanto muscular como nervioso, *los órganos más o menos perfec-*

cionados y armonizados, mediante los cuales el hombre se mueve, respira y siente, recibe las impresiones exteriores, imagina, juzga, combina, asocia y abarca los sentimientos y las ideas, que no son otra cosa que esas impresiones mismas, tanto externas como internas, agrupadas y transformadas primero en representaciones concretas, después en nociones abstractas, por la actividad enteramente fisiológica, y, añadámoslo, completamente involuntaria del cerebro.

Las asociaciones de sentimientos y de ideas, cuyo desenvolvimiento y cuyas transformaciones sucesivas constituyen toda la parte intelectual y moral de la historia de la humanidad, no determinan, en el cerebro humano, la formación de nuevos órganos, correspondientes a cada uno tomado individualmente; no pueden ser transmitidas a los individuos por vía de herencia fisiológica. Lo que se hereda fisiológicamente es la aptitud, cada vez más fortificada, ampliada y perfeccionada, para concebirlas y crear otras nuevas. Pero las asociaciones mismas y las ideas complejas que las representan, tales como la idea de Dios, de la patria, de la moral, etc., no pudiendo ser innatas nunca, no son transmitidas a los individuos más que por vía de *la tradición social y de la educación*. Toman al niño desde el primer día de su nacimiento y, como están ya encarnadas en la vida que le rodea, en todos los detalles, tanto materiales como morales, del mundo social en medio del cual ha nacido, penetran de mil modos diferentes en su conciencia primero infantil, después adolescente y juvenil, que nace, crece y se forma bajo su omnipotente influencia.

Tomando la educación en el sentido más amplio de esta palabra, comprendiendo con ella, no sólo la instrucción y las lecciones de moral, sino también y principalmente los ejemplos que dan al niño las personas que le rodean; la influencia de lo que oye, de lo que ve; y no sólo el cultivo de su espíritu, sino también el desenvolvimiento de su cuerpo por el alimento, por la higiene, por el ejercicio de sus miembros y de su fuerza física, 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, un producto fatal, involuntario y, por consiguiente, irresponsable.

Entra en la vida sin alma, sin conciencia, sin la sombra de una idea o de un sentimiento cualquiera, pero con un organismo humano cuya naturaleza individual está determinada por una infinidad de circunstancias y de condiciones, anteriores al nacimiento mismo de su voluntad, la cual determina a su vez su capacidad más o menos grande de conquistar y de apropiarse de los sentimientos, de las ideas y de las asociaciones de sentimientos y de ideas elaborados por los siglos y transmitidas a cada uno *como una herencia social* por la educación que recibe. Buena o mala, esa educación se impone a él, no es de ningún modo responsable de ella. Lo forma, en tanto que su naturaleza individual más o menos dichosa lo permite, por decirlo así, a su imagen; de suerte que piensa, que siente y que quiere lo que todo el mundo a su alrededor quiere, siente y piensa.

Pero, entonces, se preguntará quizás, ¿cómo explicar que la educación, en apariencia al menos, más idéntica, produzca a menudo, desde el punto de vista del desenvolvimiento del carácter, del espíritu y del corazón, los resultados más diferentes? Y ante todo, ¿las naturalezas no nacen diferentes? Esta diferencia natural e innata, por pequeña que sea, es, sin embargo, positiva y real: diferencia de temperamentos, de energía vital, de predominio de tal sentido o de tal grupo de funciones orgánicas sobre otro, de vivacidad y capacidades naturales. Hemos tratado de probar que los vicios, tanto como las cualidades morales, hechos de conciencia individual y social, no pueden ser físicamente heredados y que ninguna determinación fisiológica puede condenar al hombre al mal, hacerlo irrevocablemente incapaz del bien; pero no hemos pensado de ningún modo negar que haya naturalezas muy diferentes, de las cuales unas, más felizmente dotadas, son más capaces de un amplio desenvolvimiento que las otras. Pensamos, es verdad, que hoy se exageran demasiado las diferencias naturales que separan a los individuos y que es preciso atribuir la mayor parte de las que existen entre ellos, no tanto a la naturaleza como a la educación diferente que ha sido repartida a cada uno. Para decidir esta cuestión, sería preciso, en todo caso, que las dos ciencias que están llamadas a resolverlas: la psicología fisiológica o la ciencia del cerebro, y la pedagogía, que es la de la educación o la del desenvolvimiento so-

cial del cerebro, saliesen del estado de infancia en que se encuentran ambas ahora. Pero, una vez admitida la diferencia fisiológica de los individuos, en cualquier grado que sea, resulta evidentemente que un sistema de educación excelente en sí, como sistema abstracto, puede ser bueno para uno, malo para otro.

Para ser perfecta la educación, debería ser mucho más individualizada de lo que lo es hoy, individualizada en el sentido de la libertad y únicamente por el respeto a la libertad, aun en los niños. Debería tener por objeto, no el *adiestramiento* del carácter, del espíritu y del corazón, sino su despertar a una actividad independiente y libre, y no perseguir otro fin que la creación de la libertad, ni otro culto, o más bien otra moral, otro objeto de respeto que la libertad de cada uno y de todos; que la simple justicia, no jurídica, sino humana; la simple razón, no teológica ni metafísica, sino científica, y el trabajo, tanto muscular como nervioso, como base primera y obligatoria para todos, de toda dignidad, de toda libertad y del derecho. Una tal educación, repartida ampliamente a todo el mundo, a las mujeres como a los hombres, en condiciones económicas y sociales fundadas sobre la estricta justicia, haría desvanecer muchas llamadas diferencias naturales.

Por imperfecta que haya sido la educación —se nos podrá responder—, lo cierto es que ella sola no podría explicar el hecho incontestable de que, en el seno de las familias más desprovistas de sentido moral, se encuentran muy a menudo individuos que nos llaman la atención por la nobleza de sus instintos y de sus sentimientos, y que, al contrario, en medio de las familias moral e intelectualmente mejor desarrolladas, se muestran aún con más frecuencia individuos bajos de espíritu y de corazón. Este hecho parece contradecir de una manera absoluta la opinión que hace resultar la mayor parte de las cualidades intelectuales y morales del hombre de la educación que ha recibido. Pero esta es una contradicción aparente. En efecto, aunque hayamos afirmado que en la inmensa mayoría de los casos el hombre es casi enteramente el producto de las condiciones sociales en que se forma, y aunque no hayamos dejado a la herencia fisiológica, a las cualidades naturales que aporta al nacer, más que una parte de acción comparativamente

bastante débil, no hemos negado esta última; y hasta hemos reconocido que, en ciertos casos excepcionales, en los hombres de genio o de gran talento, por ejemplo, tanto como entre los idiotas o en las naturalezas muy pervertidas, esa parte de la acción o de la determinación natural sobre el desenvolvimiento del individuo —determinación tan fatal como la influencia de la educación y de la sociedad— puede ser también muy grande. La última palabra sobre estas cuestiones pertenece a la fisiología cerebral y ésta no ha llegado aún a un punto que le permita resolverlas hoy, ni siquiera aproximativamente. Lo único que podríamos afirmar con certidumbre es que todas estas cuestiones se debaten entre dos fatalismos: el fatalismo natural, orgánico, fisiológicamente hereditario y el de la herencia y la tradición sociales, el de la educación y de la organización pública, económica y social de cada país. No hay puesto para el libre albedrío.

Pero, fuera de la determinación natural, positiva o negativa del individuo, que más o menos puede ponerlo en contradicción con el espíritu que reina en toda su familia, pueden existir para cada caso particular otras causas ocultas y que la mayoría de las veces quedan siempre ignoradas, pero que no obstante debemos tomar en gran consideración. Un concurso de circunstancias particulares, un acontecimiento imprevisto, un accidente a veces insignificante por sí mismo, el encuentro fortuito de una persona, un libro que cae en manos de un individuo en un momento propicio, todo eso, en un niño, en un adolescente o en un joven, cuando su imaginación fermenta y está aún por completo abierta a las impresiones de la vida, puede producir una revolución radical en el sentido del bien como del mal. Agregad a eso la elasticidad propia a todas las naturalezas jóvenes, mayormente cuando están dotadas de una cierta energía natural, que les hace rebelarse contra las influencias demasiado imperiosas y demasiado despóticamente persistentes, y gracias a la cual algunas veces el exceso mismo del mal puede producir el bien.

El exceso del bien o de lo que se llama generalmente el bien, ¿puede, a su vez, producir el mal? Sí, cuando se impone como una ley despótica, absoluta, sea religiosa, sea doctrinariofilosófica, sea política, jurídica, social, o como

ley patriarcal de la familia; en una palabra, cuando un bien que parece ser o que es realmente, se impone al individuo como la negación de la libertad y cuando no es producto de ésta. Pero, entonces, la rebelión contra el bien, impuesto así, no sólo es natural, es también legítima: lejos de ser un mal es un bien, al contrario; 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.*

Desarrollar y demostrar esta verdad que nos parece tan sencilla, tal es el único fin de este escrito. Volvamos ahora a nuestra cuestión.

El ejemplo de la misma contradicción o anomalía aparente nos ofrece a menudo, en una esfera más amplia, la historia de las naciones. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que en la nación judía —la más estrecha antes y la más exclusiva que haya habido en el mundo, tan exclusiva y estrecha que, al reconocer el privilegio, por decirlo así, absoluto, la divina elección como base principal de su existencia nacional, se ha colocado ella misma como pueblo favorito entre todos, hasta el punto de imaginarse que su dios, Jehová, el Dios Padre de los cristianos, llevando su solicitud hacia ella hasta la más salvaje crueldad para con las otras naciones, le había ordenado la extirpación a sangre y fuego de los pueblos que habían ocupado antes que ella la tierra prometida, a fin de preparar el terreno a su pueblo mesías—, cómo explicar que un personaje como Jesucristo, el fundador de la religión cosmopolita o mundial, y por eso mismo destructor de la existencia misma de la nación judía, como cuerpo político y social, haya podido nacer en su seno? ¿Cómo ese mundo, exclusivamente nacional, ha llegado a producir un reformador, un revolucionario religioso como el apóstol (1)

FRAGMENTO ⁽¹⁾

¿Es preciso repetir los argumentos irresistibles del socialismo, los argumentos que ningún economista burgués ha conseguido destruir? ¿Qué es la propiedad, qué es el capital, *bajo su forma actual*? Para el capitalista y para el propietario, es el poder y el derecho, garantizados y protegidos por el Estado, de vivir sin trabajar, y como ni la propiedad ni el capital producen absolutamente nada cuando no están fecundados por el trabajo, es el poder y el derecho de vivir por el trabajo ajeno, de explotar el trabajo de aquellos que, no teniendo ni propiedad ni capitales, están forzados a vender su fuerza productiva a los felices detentadores de la una y de los otros.

Advertid que dejo aquí absolutamente a un lado esta cuestión: ¿por qué vías y cómo ha caído la propiedad y el capital en manos de sus detentadores actuales?, cuestión que, cuando es considerada desde el punto de vista de la historia, de la lógica y de la justicia, no puede ser resuelta de otro modo que contra los detentadores. Me limito a comprobar simplemente que los propietarios y los capitalistas, *en tanto que viven, no de su trabajo productivo*, sino de la renta de sus tierras, del alquiler de sus construcciones, y de los intereses de sus capitales, o bien de la especulación sobre sus tierras y sus construcciones y sobre sus capitales, o bien de la explotación comercial o industrial del trabajo manual del proletariado —especulación y explotación que constituyen, sin duda, una especie de trabajo, pero un tra-

(1) Este fragmento es una bifurcación del texto de *El imperio knutogermánico*, en la página 105 del volumen II de *Obras* comienza con el *Fragmento* de las páginas 148-152 del mismo volumen. (Nota del traductor.)

(1) La continuación de este escrito se perdió, si realmente fué elaborada.

bajo perfectamente improductivo (según eso también los ladrones y los reyes trabajan)—, que todas esas gentes, digo, viven en detrimento del proletariado.

Sé muy bien que esa manera de vivir es infinitamente honrada en todos los países civilizados; que es expresa, tiernamente protegida por todos los Estados, y que los Estados, las religiones, todas las leyes jurídicas, criminales y civiles, todos los gobiernos políticos, monárquicos y republicanos, con sus inmensas organizaciones policíacas y judiciales, y con sus ejércitos permanentes, no tienen propiamente otra misión que la de consagrarla y protegerla. En presencia de autoridades tan poderosas y tan respetables, no me permito, pues, preguntar siquiera si esa manera de vivir, desde el punto de vista de la justicia humana, de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad humanas, es legítima. Me pregunto simplemente: en esas condiciones, la fraternidad y la igualdad entre los explotadores y los explotados, y la justicia, así como la libertad para los explotados, ¿son posibles?

Supongamos también, como lo pretenden los señores economistas burgueses, y con ellos todos los abogados, todos los adoradores y creyentes del derecho jurídico, todos esos sacerdotes del derecho criminal y civil, supongamos que esa relación económica de los explotadores frente a los explotados, es consecuencia fatal, el producto de una ley social eterna e indestructible: continúa siendo una verdad que la explotación excluye la fraternidad y la igualdad.

Excluye la igualdad económica; eso se entiende por sí mismo. Supongamos que soy su trabajador y usted mi patrono. Si le ofrezco mi trabajo al más bajo precio posible, si consiento en hacerle vivir con el producto de mi trabajo, no es por abnegación, ni por amor fraternal hacia usted —ningún economista burgués se atreverá a afirmarlo, por idílicos e ingenuos que sean los razonamientos de estos señores cuando se ponen a hablar de las relaciones y de los sentimientos recíprocos que *deberían* existir entre los patronos y los obreros—, no; lo hago porque, si no lo hiciese, yo y mi familia moriríamos de hambre. Por tanto, estoy

obligado a venderle mi trabajo al más bajo precio posible, estoy obligado a ello por el hambre.

Pero —dicen los economistas— los propietarios, los capitalistas, los patronos, están *igualmente* forzados a buscar y a comprar el trabajo del proletario. Es verdad, están obligados a ello, pero no *igualmente*. ¡Ah, si hubiese igualdad entre el que demanda y el que ofrece, entre la necesidad de comprar el trabajo y la de venderlo; no existirían la esclavitud y la miseria del proletariado! Pero es que entonces no habría tampoco ni capitalistas ni propietarios, ni proletariado, ni ricos ni pobres; no habría nada más que trabajadores. Los explotadores no son y no pueden ser tales precisamente más que porque esa igualdad no existe.

No existe, porque en la sociedad moderna, donde la producción de las riquezas se hace por la intervención del capital asalariador del trabajo, el crecimiento de la población es mucho más rápido que el de la producción, de donde resulta que la oferta del trabajo debe sobrepasar siempre, necesariamente, a la demanda, lo que debe tener por consecuencia infalible la disminución *relativa* de los salarios. Constituida así la producción, monopolizada, explotada por el capital burgués, se encuentra empujada, por una parte, mediante la competencia que se hacen los capitalistas entre sí, a concentrarse cada día más en manos de un número cada vez más pequeño de capitalistas muy poderosos —pues los pequeños y los medianos capitales sucumben, naturalmente, en esa lucha asesina, ya que no pueden producir con los mismos gastos que los grandes— o en manos de sociedades anónimas, más potentes por la reunión de sus capitales, que los más grandes capitalistas aislados; por otra parte, es obligada por esa misma competencia a vender sus productos al más bajo precio posible. No puede llegar a ese doble resultado más que rechazando un número progresivamente considerable de pequeños y de medianos capitalistas, especuladores, comerciantes e industriales, del mundo de los explotadores hacia el del proletariado explotado; y haciendo al mismo tiempo economías crecientes sobre los salarios de ese mismo proletariado.

Por otro lado, como la masa del proletariado aumenta siempre, por el crecimiento natural de la población —que ni la miseria misma, como se sabe, detiene apenas— y por la

remisión a su seno de un número creciente de burgueses en otro tiempo propietarios, capitalistas, comerciantes e industriales.—y aumentando, como acabo de decirlo, en una proporción más fuerte que las necesidades de la producción explotada en comandita por el capital burgués— resulta de ello una competencia desastrosa entre los trabajadores mismos; porque, no teniendo otro medio de vida que su trabajo manual, son impulsados, por el temor a verse reemplazados por otros, a vender su trabajo al más bajo precio posible. Esta tendencia de los trabajadores, o más bien esa necesidad a que se ven condenados por su miseria, combinada con la inclinación más o menos forzada de los patronos a vender los productos de sus trabajadores, y por consiguiente también a comprar su trabajo, al más bajo precio posible, reproduce constantemente y consolida la miseria del proletariado. Siendo pobre, el obrero debe vender su trabajo casi por nada, y, porque lo vende casi por nada, se empobrece más y más.

Sí, se empobrece más, verdaderamente. Porque en ese trabajo de forzado, las energías productivas del obrero, abusivamente aplicadas, despiadadamente explotadas, excesivamente gastadas y muy mal nutridas, se gastan pronto; y una vez que se han gastado, ¿qué vale en el mercado su trabajo, qué vale esa *única mercancía* que posee y cuya venta cotidiana le hace vivir? Nada. ¿Y entonces? Entonces no le queda otro remedio que morir.

¿Cuál es, en un país dado, el más bajo salario posible? Es el precio de lo que es considerado por los proletarios de ese país, como *absolutamente necesario* para el mantenimiento de un hombre. Los economistas burgueses de todos los países están de acuerdo en este punto.

Turgot, aquel a quien se convino en llamar el *virtuoso ministro* de Luis XVI, y que era realmente un hombre de bien, dijo:

"El simple obrero que no tiene más que sus brazos, no tiene nada sino cuando consigue vender a otros su esfuerzo. Lo vende más o menos caro; pero ese precio más o menos alto, no depende de él solo: depende del acuerdo a que llegue con aquél que paga su trabajo. Este le paga lo menos caro que puede; como tiene la elección entre un gran número de obreros, prefiere el que trabaja más barato. Los obreros

están, pues, forzados a bajar el precio en competencia los unos con los otros. En todo género de trabajo, debe suceder y sucede que el salario del obrero se limita a lo que le es necesario para procurarle la existencia" (1).

Juan Bautista Say, el verdadero padre de los economistas burgueses en Francia, dice también:

"Los salarios son tanto más elevados cuanto más demanda existe para el trabajo y menos oferta, y se reducen a medida que el trabajo del obrero es más ofrecido y menos demandado. Es la relación de la oferta con la demanda la que regula los precios de esa mercadería llamada el trabajo del obrero, como regula los precios de todos los otros servicios públicos. En cuanto los salarios van un poco más allá de la tasa necesaria para que las familias de los obreros puedan mantenerse, los hijos se multiplican, y una oferta más grande se pone pronto en proporción con una demanda más amplia. Cuando, al contrario, la demanda de trabajadores es inferior a la cantidad de gentes que se ofrecen para trabajar, sus ganancias declinan por bajo de la tasa necesaria para que la clase pueda mantenerse en el mismo número. Las familias más cargadas de hijos desaparecen; desde entonces, la oferta de trabajo declina, y siendo el trabajo menos ofrecido, el precio sube... De suerte que es difícil que el precio del trabajo del simple jornalero se eleve o disminuya por sobre o bajo el nivel de la tasa necesaria para mantener la clase [de los obreros, el proletariado] en el número de que se tiene necesidad." (2)

Después de haber citado a Turgot y a J. B. Say, Proudhon grita:

"El precio, como el valor (en la economía social actual) es cosa esencialmente móvil, por consecuencia, esencialmente variable, y que, en sus variaciones, se regula por la competencia, competencia, no lo olvidemos, que, como convienen Turgot y Say, tiene por efecto necesario no dar en salario al obrero más que lo que le impide justamente morir de hambre, y mantiene la clase en el número de que se tiene necesidad." (3)

(1) *Reflexions sur la formation et la distribution des richesses.*

(2) *Cours complet d'Economie politique.*

(3) No teniendo a mano las obras nombradas, tomo esas citas a la *Histoire de la Révolution de 1848*, de Luis Blanc, quien las hace seguir de estas palabras: "Hemos, pues, bien advertidos. Sabemos ahora, de modo que no deja lugar a

Por lo tanto, el precio corriente de lo estrictamente necesario es la medida constante, ordinaria, por encima de la cual *no pueden* elevarse largo tiempo ni mucho los salarios de los obreros, pero por bajo de la cual caen muy a menudo, lo que tiene siempre por consecuencia la inanición, las enfermedades y la muerte, hasta que haya *desaparecido* un número de trabajadores suficiente para hacer la oferta del trabajo, no igual, sino conforme a la demanda.

Lo que los economistas llaman la igualdad entre la oferta y la demanda no constituye todavía la igualdad entre el demandante y los oferentes. Supongamos que yo, fabricante, tenga necesidad de cien trabajadores y que se presenten en el mercado cien, solamente cien, porque si se presentasen más, la oferta superaría a la demanda, habría desigualdad evidente en detrimento de los trabajadores, y por consiguiente disminución de salarios. Pero, puesto que no se han presentado más que cien, y yo, el fabricante, no tengo necesidad sino de ese número preciso, ni más ni menos, parece a primera vista que haya igualdad perfecta, pues la oferta y la demanda que son iguales en un mismo número, son necesariamente iguales entre sí. ¿Se desprende de eso que los obreros podrán exigir de mí un salario y condiciones de trabajo que les aseguren los medios de una existencia verdaderamente libre, digna y humana? De ningún modo. Si les concediese ese salario y esas condiciones, yo, capitalista, no ganaría más que ellos, y aun habría de ganarlo a condición de trabajar como ellos. Pero, entonces, ¿para qué diablos iría a atormentarme y a arruinarme ofreciéndoles las ventajas de mi capital? Si quiero trabajar como ellos trabajan, colocaré el capital en otra parte a interés lo más elevado posible y ofreceré yo mismo mi trabajo a algún otro capitalista, como ellos me lo ofrecen a mí.

Si, aprovechándome de la potencia de iniciativa que me da mi capital, pido a esos cien trabajadores que vengan a fecundarlo con su trabajo, no es por compasión ante sus sufrimientos, ni por espíritu de justicia, ni por amor a la

duda, que, siguiendo a todos los doctos de la vieja economía política, el salario no podría tener otra base que la relación de la oferta y la demanda, aunque resulta de eso que la remuneración del trabajo se reduce a lo que es estrictamente necesario al trabajador para que no se extinga de inanición. A buena hora, y no queda más que repetir la palabra escapada a la sinceridad de Smith, el jefe de esa escuela: "Eso es poco consolador para los individuos que no tienen otro medio de existencia que el trabajo." (Bakunin.)

humanidad. Los capitalistas no son filántropos, se arruinarían en ese oficio. Es porque espero poder sacar de su trabajo una ganancia suficiente para vivir convenientemente, ricamente y engrandecer mi querido capital al mismo tiempo, sin tener necesidad de trabajar. O bien trabajaré también, pero de otro modo que mis obreros. Mi trabajo será de otra naturaleza y será infinitamente mejor retribuido que el suyo. Será un trabajo de administración y de explotación, no de producción.

Pero el trabajo administrativo, ¿no es un trabajo productivo? Sin duda, lo es, porque sin una buena e inteligente administración, el trabajo manual no produciría nada, o produciría poco y mal. Pero, desde el punto de vista de la justicia y de la utilidad de la producción misma, no es de ningún modo necesario que ese trabajo sea monopolizado en mis manos, y, sobre todo, que sea retribuido más que el trabajo manual. Las asociaciones cooperativas han demostrado que los obreros saben y pueden administrar muy bien las empresas industriales, por obreros que eligen en su seno y que reciben la misma retribución que los demás. Por tanto, si concentro el poder administrativo en mis manos, no es para utilidad de la producción, es por mi propia utilidad, por la de la explotación. Como amo absoluto de mi establecimiento, percibo por mi jornada de trabajo, diez, veinte y, si soy un gran industrial, con frecuencia cien veces más de lo que mi obrero percibe por la suya, a pesar de que mi trabajo sea, sin comparación, menos penoso que el suyo.

Pero el capitalista, el jefe de un establecimiento, corre riesgos —se dice—, mientras que el obrero no corre ninguno. Esto no es verdad, porque, aun desde ese punto de vista, todas las desventajas están de parte del obrero. El jefe de un establecimiento puede conducir mal sus negocios, puede ser liquidado por la competencia, o bien ser víctima de una crisis comercial o de una catástrofe imprevista; en una palabra, puede arruinarse. Esto es verdad. Pero, ¿habéis visto a industriales burgueses arruinarse y verse reducidos a un grado tal de miseria que ellos y los suyos mueran de hambre, o se vean forzados a descender al estado de jornaleros, al estado de obreros? Eso no llega casi nunca, se podría decir que nunca. Ante todo, es raro que un industrial no conserve alguna cosa, por arruinado

que parezca. En el tiempo que corre, todas las bancarrotas son más o menos fraudulentas. Pero si no ha conservado absolutamente nada, le quedan siempre sus alianzas de familia, sus relaciones sociales, que, con ayuda de la instrucción que su capital perdido le había consentido adquirir y dar a sus hijos, le permiten colocar a éstos y colocarse a sí mismo en el alto proletariado, en el *proletariado privilegiado*, sea en alguna función del Estado, sea como administrador asalariado de una empresa comercial o industrial, sea, en fin, como dependiente, con una retribución de su trabajo siempre superior a la que había pagado a sus obreros.

Los riesgos del obrero son infinitamente mayores. Ante todo, si el establecimiento en que está empleado va a la bancarrota, queda algunos días y a menudo algunas semanas sin trabajo; y, para él, eso es más que la ruina, es la muerte; porque come cada día todo lo que gana. Los ahorros del trabajador son un cuento de hadas inventado por los economistas burgueses para adormecer el débil sentimiento de justicia, los remordimientos que pudieran despertarse por casualidad en el mismo seno de su clase. Ese cuento ridículo y odioso no adormecerá nunca las angustias del trabajador. Sabe lo que le cuesta satisfacer las necesidades diarias de su numerosa familia. Si tuviese ahorros, no enviaría a sus pobres hijos, desde la edad de seis años, a agotarse, a debilitarse, a hacerse física y moralmente asesinar en las fábricas donde están forzados a trabajar noche y día, una jornada de doce y con frecuencia de catorce horas.

Si acontece algunas veces que el obrero hace algún pequeño ahorro, es consumido bien pronto por los días de paro forzoso que interrumpen demasiado a menudo y demasiado cruelmente su trabajo, tanto como por los accidentes imprevistos y las enfermedades que pueden sobrevenir en su familia. En cuanto a los accidentes y a las enfermedades que pueden alcanzarle a él mismo, constituyen un riesgo en comparación del cual todos los riesgos del jefe del establecimiento, del patrono, no son nada; porque, para el obrero, la enfermedad que lesiona la única riqueza que posee, su facultad productiva, su fuerza de trabajo, mayormente la enfermedad prolongada, es la más terrible banca-

rrota, una bancarrota que significa, para sus hijos y para él, el hambre y la muerte.

Se ve claro que, con las condiciones que yo, capitalista, que necesito cien obreros para fecundar mi capital, ofrezco a esos obreros, todas las ventajas son para mí; todas las desventajas son para ellos. No les propongo ni más ni menos que explotarlos, y, si quisiese ser sincero, de lo que sin duda me guardaré bien, les diría:

“Ved, queridos hijos. Tengo ahí un capital que en rigor no debería producir nada, porque una cosa muerta no puede producir nada, no hay nada de productivo fuera del trabajo. Si fuese así, no podría sacar de él otro provecho que el de consumirlo improductivamente y, una vez que lo hubiese consumido, no tendría nada. Pero, gracias a las instituciones sociales y políticas que nos rigen y que están todas en mi favor, en la organización económica actual, mi capital es supuesto como productor también: me da *intereses*. Sobre quién deben ser tomados esos intereses —y deben serlo sobre alguno, pues en realidad por sí mismo no produce nada en absoluto—, eso no os atañe. Básteos saber que rinde intereses. Sólo que esos intereses son insuficientes para cubrir mis gastos. No soy un hombre tosco como vosotros, no puedo ni quiero contentarme con poco. Quiero vivir, habitar una hermosa casa, comer y beber bien, pasear en carroza, anarentar, en una palabra, procurarme todos los goces de la vida. Quiero también dar una buena educación a mis hijos, hacerlos señores y enviarlos a estudiar, a fin de que, mucho más instruídos que los vuestros, puedan dominarlos un día como os domino yo hoy. Y, como la instrucción sola no basta, quiero dejarles una gran herencia, para que, al repartirla entre ellos, queden al menos tan ricos como yo. Por consiguiente, además de los goces que quiero darme, quiero también acrecentar mi capital. ¿Cómo haré para llegar a ese fin? Armado de ese capital me propongo explotaros, y os propongo que os deéis explotar por mí. Vosotros trabajaréis y yo recogeré y me apropiaré y venderé por mi propia cuenta el producto de vuestro trabajo, no dejándoos más que la parte absolutamente necesaria para que no muráis de hambre hoy, a fin de que mañana podáis trabajar aún para mí en las mismas condiciones; y cuando os haya agotado, os expulsaré y os reemplazaré por otros. Sabedlo

bien: os pagaré un salario tan pequeño, y os impondré una jornada tan larga, condiciones de trabajo tan severas, tan despóticas, tan duras como sea posible; no por maldad —no tengo motivo para odiaros, ni para haceros mal—, sino por amor a la ganancia y para enriquecerme más pronto; porque cuanto menos os pague y más trabajéis vosotros, más ganaré.”

He ahí lo que dice implícitamente todo capitalista, todo empresario de industria, todo jefe de establecimiento, todo el que hace demanda de brazos, a los trabajadores que recluta.

Pero, puesto que la oferta y la demanda son iguales, se dirá, ¿por qué los obreros habrían de aceptar tales condiciones? Teniendo el capitalista tanta necesidad de ocupar cien obreros como los cien obreros de ser ocupados por él, ¿no se deduce que el primero, como cada uno de los segundos, están en condiciones perfectamente iguales? ¿No llegan ambos al mercado como dos mercaderes igualmente libres, desde el punto de vista *jurídico* al menos, aportando, el uno una mercadería que se llama *salario*, sea por día o a término, que quiere cambiar contra otra mercadería que se llama *trabajo* del obrero, de tantas horas por día, y el otro, su mercadería, que se llama su *propio trabajo* diario y que quiere cambiar contra el salario ofrecido por el capitalista? Puesto que, en nuestra suposición, la demanda es de cien trabajadores, y la oferta es de cien trabajadores también, parece que de ambas partes las condiciones son iguales.

No, no lo son de ningún modo. ¿Qué es lo que hace que el capitalista vaya al mercado? Es la necesidad de enriquecerse, de agrandar su capital y de procurarse la satisfacción de todas las ambiciones y vanidades sociales, de darse todos los goces imaginables. ¿Qué es lo que lleva allá al obrero? Es la necesidad de comer hoy y mañana, es el hambre. Por consiguiente, iguales desde el punto de vista de la ficción jurídica, el capitalista y el obrero no lo son, de ningún modo, desde el de su situación económica o real. El capitalista no está amenazado por el hambre al llegar al mercado; sabe muy bien que, si no encuentra hoy los trabajadores que busca, tendrá siempre algo que comer durante mucho tiempo, gracias a ese capital de que es el feliz poseedor. Si los obreros que encuentra en el mercado le hacen pro-

posiciones que le parecen exageradas, porque, lejos de agrandar su fortuna y de mejorar aún más su situación económica, esas proposiciones y esas condiciones podrían, no digo igualar, sino sólo acercarlo un poco a la situación económica de esos mismos obreros de quienes quiere comprar el trabajo, ¿qué hace entonces? Los rehusa y espera. No siendo lo que le apremia la necesidad, sino el deseo de mejorar una posición que, comparada con la de los obreros, es ya muy confortable, puede esperar; y esperará, porque la experiencia de los negocios le enseñó que la resistencia de los obreros, que, no teniendo ni capitales, ni confort, ni grandes ahorros, son apremiados por una necesidad despiadada, por la del hambre, no puede durar largo tiempo y que encontrará en fin los cien obreros que busca y que serán *forzados a aceptar las condiciones que encuentre útil para sí mismo imponerles*. Si éstos las rehusan, otros vendrán que se considerarán felices aceptándolas. Es así como suceden las cosas cada día a vista y a conocimiento de todo el mundo.

Si, a consecuencia de circunstancias particulares que influyen de una manera más constante sobre el estado del mercado, la rama de industria en que había proyectado primero emplear su capital no le ofrece todas las ventajas que había esperado, entonces aplicará ese mismo capital a otra rama, pues el capital burgués no está ligado por su naturaleza a ninguna industria especial, sino que fecunda, como dicen los economistas —explota, diremos nosotros— indifereentemente todas las industrias posibles. Supongamos, en fin, que, sea incapacidad, sea desgracia independiente de su saber y de su voluntad, no consigue colocarlo en ninguna industria; entonces, comprará acciones y rentas; y si los intereses y dividendos que percibe le parecen insuficientes, se comprometerá en algún servicio, es decir, venderá su trabajo a su vez, pero en condiciones mucho más lucrativas para sí que las que había propuesto a sus obreros.

El capitalista va, pues, al mercado como hombre, si no absolutamente libre, al menos infinitamente más libre que el obrero. Es el encuentro del lucro con el hambre, del amo con el esclavo. Jurídicamente, son iguales; económicamente, el obrero es el siervo del capitalista, *aun antes de la conclusión del tratado* por el cual venderá a término su persona

y su libertad, porque esa amenaza terrible del hambre, que está suspendida cada día sobre él y sobre su familia, le forzará a aceptar todas las condiciones que le sean impuestas por los cálculos lucrativos del capitalista, del jefe de industria, del patrono.

Una vez que el trato está concertado, la servidumbre del obrero se hace doble; o más bien, antes de haber concertado ese trato, aguijoneado por el hambre, sólo era siervo en potencia; después de haberlo concertado, se convierte en siervo efectivo. Porque, ¿cuál es la mercadería que ha vendido a su patrono? Es su trabajo, su servicio personal, la fuerza productiva corporal, intelectual y moral que se encuentra en él y que es inseparable de su persona, es, pues, su propia persona. En lo sucesivo, el patrono velará sobre él, sea directamente, sea por medio de sus capataces; el patrono será cada día, durante las horas y en las condiciones convenidas, el dueño de sus actos y de sus movimientos. Le dirá: "Harás esto", y el obrero estará obligado a hacerlo; o bien: "Irás allí", y deberá ir. ¿No es eso lo que se llama servidumbre?

El señor Carlos Marx, ilustre jefe del comunismo alemán, observa justamente, en su magnífica obra *El Capital* (1), 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 y reservando al obrero la facultad de dejar a su pa-

(1) *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie*, von Karl Marx; Erster Band. Esta obra habría debido ser traducida al francés desde hace mucho, porque ninguna, que yo sepa, contiene un análisis tan profundo, tan luminoso, tan científico, tan decisivo y, si puedo expresarme así, tan despiadadamente desmascarador de la formación del capital burgués y de la explotación sistemática y cruel que ese capital continúa ejerciendo sobre el trabajo del proletariado. El único defecto de esta obra, perfectamente positivista (que no contraría a *La Liberté*, de Bruselas) — positivista en el sentido de que, fundada en un estudio profundo de los hechos económicos, no admite otra lógica que la lógica de los hechos —, su único defecto, digo, es el de haber sido escrita, en parte, pero en parte solamente, en un estilo demasiado metafísico y abstracto, lo que sin duda ha inducido a error a *La Liberté*, de Bruselas, y hace difícil la lectura, casi inabordable para la mayor parte de los obreros — y serían los obreros principalmente los que deberían leerla, sin embargo —. Los burgueses no la leerán nunca o, si la leen, no querrán comprenderla, y si la comprendiesen no hablarán jamás de ella, no siendo esta obra otra cosa que una condena a muerte, científicamente motivada e irrevocablemente pronunciada, no contra ellos como individuos, sino contra su clase. (Bakunin.)

trono, no constituye más que una especie de servidumbre voluntaria y pasajera. Sí, pasajera y voluntaria sólo desde el punto de vista jurídico, pero de ningún modo desde el de la posibilidad económica. El obrero tiene siempre el derecho de abandonar a su patrono, pero, ¿dispone de los medios? Y si lo abandona, ¿será para comenzar una existencia libre en la que no tendrá otro patrono más que a sí mismo? No, será para venderse a un nuevo patrono. Será impulsado a ello fatalmente por esa misma hambre que lo había vendido al primero. Por lo tanto, la libertad, esa libertad del obrero que tanto exaltan los economistas, los juristas y los republicanos burgueses, no es más que una libertad teórica sin ningún medio de realización posible, consiguientemente una libertad ficticia, una mentira. La verdad es que toda la vida del obrero no presenta otra cosa que una continuidad desoladora de servidumbres a término, jurídicamente voluntarias, pero económicamente forzadas; una permanencia de servidumbres, momentáneamente interrumpidas por la libertad acompañada del hambre y en consecuencia una real esclavitud.

Esa esclavitud se manifiesta, en la práctica de cada día, de todas las maneras posibles. Al margen de las condiciones ya tan vejatorias del contrato, que hacen del obrero un subordinado, un servidor obediente y pasivo, y del patrono un amo casi absoluto, es notorio que no existe casi un establecimiento industrial donde el amo, impulsado por una parte por ese doble instinto del lucro cuyo apetito no ha satisfecho nunca y del amo que quiere hacer sentir su omnipotencia, y por otra, aprovechándose de la dependencia económica en que se encuentra el obrero, no contravenga esas condiciones en su beneficio y en detrimento del obrero: ya al exigirle más horas, o medias horas o cuartos de hora de trabajo que no había convenido, ya al disminuir su salario bajo un pretexto u otro, ya cargándolo de multas arbitrarias o tratándolo duramente, de una manera impertinente y grosera. Pero, entonces, el obrero debe abandonarlo, se dirá. Es fácil de decir, pero no siempre fácil de ejecutar. Algunas veces el obrero ha recibido adelantos, su mujer o sus hijos están enfermos, o bien la obra en su rama de industria está mal remunerada. Otros patronos pagan aún menos que el suyo, y, al dejarlo, no está siempre seguro de encontrar otro.

Y para él, hemos dicho, quedar sin trabajo es la muerte. Por lo demás, todos los patronos se entienden y todos se asemejan. Todos son casi igualmente vejatorios, injustos y duros.

¿No es esa una calumnia? No, está en la naturaleza de las cosas y en la necesidad lógica de las relaciones que existen entre los patronos y sus obreros.

¿Queréis que unos hombres no opriman a otros? Haced que no tengan nunca el poder de oprimirlos. ¿Queréis que respeten la libertad, los derechos, el carácter humano de sus semejantes? Haced que estén forzados a respetarlos: *no forzados por la voluntad, ni por la acción opresiva de otros hombres, ni por la represión del Estado y de las leyes, necesariamente representadas y aplicadas por hombres*, lo que los haría esclavos a su vez, *sino por la organización misma del medio social: organización constituida de modo que, aun dejando a cada uno el más entero goce de su libertad, no permita a nadie la posibilidad de elevarse por encima de los demás, ni de dominarlos de otro modo que por la influencia natural de las cualidades intelectuales o morales poseídas, sin que esa influencia pueda imponerse nunca como un derecho ni apoyarse en una institución política cualquiera.*

Todas las instituciones políticas, incluso las más democráticas y fundadas en la más vasta aplicación del sufragio universal, aun cuando comiencen, como lo hacen a menudo en su origen, por colocar en el Poder a las personas más dignas, a las más liberales, a las más consagradas al bien común y a las más capaces de servirlo, acaban siempre, *precisamente porque tienen por efecto necesario transformar la influencia natural, y como tal perfectamente legítima de esos hombres, en un derecho*, para producir una doble desmoralización, un doble mal.

Primeramente, tienen por efecto inmediato y directo el transformar a los *hombres* realmente libres en *ciudadanos* llamados libres también y que por una ilusión y una infatuación singulares, continúan considerándose también como los iguales de todo el mundo, pero en realidad *están forzados*

a obedecer en lo sucesivo a los representantes de la ley, a hombres. Y aunque esos hombres, desde el punto de vista económico y social, fueran realmente sus iguales, no dejarían menos de ser, desde el punto de vista político, los jefes, a los cuales, con pretexto del orden público y en virtud de la llamada voluntad del pueblo, expresada por una resolución no adoptada siquiera por unanimidad, sino por la mayoría de los sufragios, todos los ciudadanos deben una *obediencia pasiva*, naturalmente, en los límites determinados por la ley, límites que, como nos enseña la experiencia de todos los países, se extienden mucho siempre para el derecho del que manda y se reducen singularmente para el ciudadano que quisiera usar del derecho a la desobediencia legal.

Pues bien, declaro que, mientras los ciudadanos obedezcan a los representantes oficiales de la ley, a los jefes que les son impuestos por el Estado, aunque esos jefes sean sancionados por el sufragio universal, son esclavos.

¿Qué es la libertad? ¿Qué es la esclavitud? ¿Consistirá la libertad del hombre en la rebelión contra todas las leyes? *No* mientras esas leyes sean naturales, económicas y sociales, leyes no autoritariamente impuestas, sino inherentes a las cosas, a las relaciones, a las situaciones de que expresan el desenvolvimiento natural. *Sí* mientras sean leyes políticas y jurídicas impuestas por los hombres a los hombres, bien por el derecho de la fuerza, violentamente; bien hipócritamente, en nombre de una religión o de una doctrina metafísica cualquiera; bien, en fin, en virtud de esa ficción, de esa mentira democrática que se llama sufragio universal.

Contra las leyes de la naturaleza, no hay rebelión posible para el hombre; por la simple razón de que él mismo no es más que un producto de esa naturaleza y no existe sino en virtud de esas leyes. Rebelarse contra ellas sería, pues, de su parte, una tentativa ridícula, una rebelión contra sí mismo, un verdadero suicidio. E incluso cuando el hombre toma la determinación de destruirse, obra también conforme a esas leyes naturales a las que nada, ni el pensamiento, ni la voluntad, ni la desesperación, ni ninguna otra pasión,

ni la vida ni la muerte podrían sustraerse. El mismo no es otra cosa que naturaleza; sus sentimientos más sublimes o más monstruosos, las determinaciones más desnaturalizadas, las más egoístas o las más heroicas de su voluntad, sus pensamientos más abstractos, los más teológicos, los más locos, todo eso no es más que naturaleza. La naturaleza envuelve, penetra, constituye toda su existencia. ¿Cómo podría jamás salir de la naturaleza?

Se puede asombrar uno de que haya podido concebir la idea de salir de ella. Siendo la separación tan completamente imposible, ¿cómo ha podido soñarla el hombre? ¿De dónde procede ese sueño monstruoso? ¿De dónde? De la teología, de la ciencia de la nada, y más tarde de la metafísica, que es la ciencia de la reconciliación imposible de la nada con la realidad.

No hay que confundir la teología con la religión, ni el espíritu teológico con el sentimiento religioso. La religión tiene su fuente en la vida animal. Es la expresión directa de la dependencia absoluta en que todas las cosas, todos los seres que existen en el mundo se encuentran ante el Gran Todo, ante la naturaleza, ante la infinita totalidad de las cosas y de los seres reales (1).

APÉNDICE ⁽¹⁾

CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL FANTASMA DIVINO, SOBRE EL MUNDO REAL Y SOBRE EL HOMBRE

(1) Aquí es donde Bakunin colocó el *Apéndice. Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre.*

(1) Véanse las notas del volumen II, páginas 105 y 148.

1. EL SISTEMA DEL MUNDO

No es este el lugar para entrar en especulaciones filosóficas sobre la naturaleza del ser. Pero como me veo forzado a emplear a menudo la palabra *naturaleza*, creo deber decir aquí lo que entiendo por ella. Podría decir que la naturaleza es la suma de todas las cosas realmente existentes. Pero eso me daría una idea completamente muerta de la naturaleza, que se presenta a nosotros, al contrario, toda movimiento y toda vida. Por lo demás, ¿qué es la suma de las cosas? Las cosas que son hoy no serán mañana; mañana se habrán, no perdido, sino enteramente transformado. Me acercaré, pues, mucho más a la verdad diciendo que la naturaleza es *la suma de las transformaciones reales de las cosas que se producen y que se producirán incesantemente en su seno*; y, para dar una idea un poco más determinada de lo que pueda ser esa suma o esa *totalidad* que llamo la naturaleza, enunciaré, y creo poderla establecer como un axioma, la proposición siguiente (1):

“Todo lo que es, los seres que constituyen el conjunto indefinido del universo, todas las cosas existentes en el mundo, cualquiera que sea su naturaleza particular, tanto desde el punto de vista de la calidad como de la cantidad, las más diferentes y las más semejantes, grandes o pequeñas, cercanas o inmensamente alejadas, ejercen necesaria e impremeditadamente, sea por vía inmediata y directa, sea por transmisión indirecta, una acción y una reacción perpetuas; y toda esa cantidad infinita de acciones y de reacciones particulares, al combinarse en un movimiento general y único,

(1) El texto que continúa entre comillas y la nota, son una variante de los que aparecen en las páginas 87-88 de este tomo. (Nota del traductor.)

produce y constituye lo que llamamos *vida, solidaridad y causalidad universal, la naturaleza*.

"Llamad a eso Dios, lo absoluto, si os divierte, ¿qué me importa?, siempre que no deis a esa palabra, Dios, otro sentido que el que acabo de precisar: el de *la combinación universal, natural, necesaria y real*, pero de ningún modo predeterminada ni preconcebida, ni prevista, *de esa infinidad de acciones y de reacciones particulares que todas las cosas realmente existentes ejercen incesantemente unas sobre otras*. Definida así la solidaridad universal, la naturaleza, considerada en el sentido del universo sin límites, se impone como una necesidad racional a nuestro espíritu; pero no podremos abarcarla nunca de una manera real, ni siquiera por la imaginación, y menos reconocerla. Porque no podemos reconocer más que esa parte infinitamente pequeña del universo que nos es manifestada por nuestros sentidos; en cuanto al resto, lo suponemos, sin poder comprobar realmente su existencia.

"Claro está que la *solidaridad universal*, explicada de ese modo, no puede teñir el carácter de una causa absoluta y primera; no es, al contrario, más que una *resultante* (1), producida y reproducida siempre por la acción simultánea de una infinidad de causas particulares, cuyo conjunto constituye precisamente la causalidad universal, la unidad compuesta, siempre reproducida por el conjunto indefinido de las transformaciones incesantes de todas las cosas que existen y, al mismo tiempo, creadora de todas las cosas; cada punto obrando sobre el todo (he ahí el universo producido), y el todo obrando sobre cada parte (he ahí el universo productor o creador)."

Habiéndolo explicado así, puedo decir ahora, sin temor a dar lugar a ningún equívoco, que la causalidad universal, *la naturaleza, crea los mundos*. Es ella la que ha determinado la configuración mecánica, física, química, geológica y geográfica de nuestra Tierra, y la que, después de haber cubierto su superficie con todos los esplendores de la vida vegetal y animal, continúa creando aún, en el mundo hu-

(1) Como todo individuo humano, en cada instante dado de su vida, no es más que la resultante de todas las causas que han obrado en su nacimiento y también antes de su nacimiento, combinadas con todas las condiciones de su desenvolvimiento posterior, tanto como con todas las circunstancias que obran en él en ese momento. (Bakunin.)

mano, la sociedad con todos sus desenvolvimientos pasados, presentes y futuros.

Cuando el hombre comienza a observar con una atención perseverante y seguida esa parte de la naturaleza que le rodea y que encuentra en sí mismo, acaba por percatarse de que todas las cosas son gobernadas *por leyes que le son inherentes* y que constituyen propiamente su naturaleza particular; que cada cosa tiene un modo de transformación y de acción particular; que en esa transformación y esa acción hay una sucesión de fenómenos y de hechos que se repiten constantemente, en las mismas circunstancias dadas, y que, bajo la influencia de nuevas circunstancias determinadas, se modifican de una manera igualmente regular y determinada. Esa reproducción constante de *los mismos hechos por los mismos procedimientos* constituye propiamente *la legislación de la naturaleza*: el orden en la infinita diversidad de los fenómenos y de los hechos.

La suma de todas las leyes, conocidas y desconocidas, que obran en el universo, constituye *la ley única y suprema*. Esas leyes se dividen y se subdividen en leyes generales y en leyes particulares y especiales. Las leyes matemáticas, mecánicas, físicas y químicas, por ejemplo, son leyes generales que se manifiestan en todo lo que es, en todas las cosas que tienen una real existencia, leyes que, en una palabra, son inherentes a la *materia*, es decir, *al ser real y únicamente universal*, el verdadero *substratum* de todas las cosas existentes. Añadiré también que la materia no existe nunca y en ninguna parte como *substratum*, que nadie ha podido percibirla bajo esa forma unitaria y abstracta; que no existe y no puede existir más que bajo una forma mucho más concreta, como materia más o menos diversificada y determinada.

Las leyes del equilibrio, de la combinación y de la acción mutua de las fuerzas o del movimiento mecánico; las leyes de la gravedad, del calor, de la vibración de los cuerpos, de la luz, de la electricidad, tanto como las de la composición y de la descomposición química de los cuerpos, son absolutamente inherentes a todas las cosas que existen, sin exceptuar de ningún modo las diferentes manifestaciones del sentimiento, de la voluntad y del espíritu; pues estas tres cosas, que constituyen propiamente el mundo ideal del hom-

bre, no son más que funcionamientos completamente materiales de la materia organizada y viva, en el cuerpo del animal en general y sobre todo del animal humano en particular (1). Por consiguiente, esas leyes son leyes generales, a las que están sometidos todos los órdenes conocidos y desconocidos de existencia real en el mundo.

Pero hay leyes particulares que sólo son propias a ciertos órdenes particulares de fenómenos, de hechos y de cosas, y que forman entre sí sistemas o grupos separados: tales son, por ejemplo, el sistema de las leyes geológicas; el de las leyes de la organización animal; en fin, el de las leyes que presiden el desenvolvimiento social e ideal del animal más perfecto de la tierra, el hombre. No se puede decir que las leyes que pertenecen a uno de esos sistemas sean absolutamente extrañas a las que componen los otros sistemas. En la naturaleza, todo se encadena mucho más íntimamente de lo que se piensa en general, y de lo que quizás quisieran los pedantes de la ciencia, en interés de una mayor precisión en su trabajo de clasificación. Pero, sin embargo, se puede decir que tal sistema de leyes pertenece mucho más a tal orden de cosas y de hechos que a otro, y que si, en la sucesión en que las he presentado, las leyes que dominan en el sistema precedente continúan manifestando su acción en los fenómenos y las cosas que pertenecen a todos los sistemas que siguen, no existe acción retrógrada de las leyes de los sistemas siguientes sobre las cosas y los hechos de los sistemas precedentes. Así, la ley del *progreso*, que constituye el carácter esencial del desenvolvimiento social de la especie humana, no se manifiesta de ningún

(1) Hablo, naturalmente, del espíritu, de la voluntad y de los sentimientos que conocemos, de los únicos que podemos conocer: de los del animal y del hombre, el cual, de todos los animales de la tierra, es —desde el punto de vista general, no del de cada facultad tomada aparte— sin duda el más perfecto. En cuanto al espíritu, a la voluntad y a los sentimientos extrahumanos y extramundanos del ser de que nos hablan los teólogos y los metafísicos, debo confesar mi ignorancia, porque no los encontré nunca y nadie, que yo sepa, ha tenido relaciones directas con ellos. Pero si juzgamos de acuerdo con lo que nos dicen esos señores, ese espíritu es de tal modo incoherente y estúpido, esa voluntad y esos sentimientos son de tal modo perversos, que no vale la pena ocuparse de ellos más que para demostrar todo el mal que han hecho sobre la tierra. Para probar la acción absoluta y directa de las leyes mecánicas, físicas y químicas, sobre las facultades ideales del hombre, me contentaré con plantear esta pregunta: ¿Qué sería de las más sublimes combinaciones de la inteligencia si, desde el momento que el hombre las concibe, se descompusiese sólo el aire que respira, o si el movimiento de la Tierra se detuviese, o si el hombre se viese envuelto inopinadamente en una temperatura de 60 grados por encima o por debajo de cero? (Bakunin.)

modo en la vida exclusivamente animal, y aun menos en la vida exclusivamente vegetal; mientras que todas las leyes del mundo vegetal y del mundo animal se encuentran, sin duda, modificadas por nuevas circunstancias, en el mundo humano.

En fin; en el mismo seno de esas grandes categorías de cosas, de fenómenos y de hechos, así como de las leyes que le son particularmente inherentes, hay aún divisiones y subdivisiones que nos muestran esas mismas leyes particularizándose y especializándose cada vez más, acompañando, por decir así, la especialización cada vez más determinada —y que se restringe progresivamente a medida que se determina más— de los seres mismos.

El hombre no tiene, para comprobar todas esas leyes generales, particulares y especiales, otro medio que la observación atenta y exacta de los fenómenos y de los hechos que se suceden tanto fuera de él como en él mismo. Distínge en ellos lo que es accidental y variable de lo que se reproduce siempre y en todas partes de una manera invariable. El procedimiento invariable por el cual se reproduce constantemente un fenómeno natural, sea exterior, sea interior; la sucesión invariable de los hechos que lo constituyen, son precisamente lo que llamamos la ley de ese fenómeno. Esa constancia y esa repetición no son, sin embargo, absolutas. Dejan un vasto campo a lo que llamamos impropriamente anomalías y excepciones, manera de hablar muy poco justa, porque los hechos a los cuales se refiere prueban solamente que esas reglas generales, reconocidas por nosotros como leyes naturales, no siendo más que abstracciones deducidas por nuestro espíritu del desenvolvimiento real de las cosas, no están en estado de abarcar, de agotar, de explicar toda la infinita riqueza de ese desenvolvimiento.

Esa multitud de leyes tan diversas, y que nuestra ciencia separa en categorías diferentes, ¿forman un solo sistema orgánico y universal, un sistema en el cual se encadenan lo mismo que los seres de quienes manifiestan las transformaciones y los desenvolvimientos? Es muy probable. Pero lo que es más que probable, lo que es cierto, es que no podremos llegar nunca, no ya a comprender, sino ni aun a abarcar ese sistema único y real del universo, sistema infinitamente extenso por una parte e infinitamente espe-

cializado por otra; de suerte que, al estudiarlo, nos detendremos ante dos infinitudes: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño (1).

Los detalles son inagotables. Nunca le será dado al hombre conocer más que una parte infinitamente pequeña de ellos. Nuestro cielo estrellado, con su multitud de soles, forma un punto imperceptible en la inmensidad del espacio, y aunque lo abarquemos con la mirada, no sabemos casi nada de él. Por fuerza, pues, debemos contentarnos con conocer un poco nuestro sistema solar, cuya perfecta armonía con todo el resto del universo, tenemos que presumir, porque, si no existiese esa armonía, o bien debería establecerse o bien nuestro mundo solar perecería. Conocemos ya muy bien este último desde el punto de vista mecánico, y comenzamos a conocerlo un poco desde el punto de vista físico, químico, hasta geológico. Difícilmente irá nuestra ciencia mucho más allá. Si queremos un conocimiento más concreto, debemos atenernos a nuestro globo terrestre. Sabemos que ha nacido en el tiempo y presumimos que —no sé en qué número indefinido de siglos o de millones de siglos— será condenado a perecer, como nace y perece, o más bien se transforma, todo lo que es.

¿Cómo nuestro globo terrestre, primero materia ardiente y gaseosa, se ha condensado, se ha enfriado? ¿Por qué inmensa serie de evoluciones geológicas ha debido pasar, antes de poder producir en su superficie toda esa infinita riqueza de la vida orgánica, vegetal y animal, desde la simple célula hasta el hombre? ¿Cómo se ha manifestado y continúa desarrollándose en nuestro mundo histórico y social? ¿Cuál es el fin hacia donde marchamos, impulsados por esa ley suprema y fatal de transformación incesante que en la sociedad animal se llama progreso?

He ahí las únicas cuestiones que nos son accesibles, las únicas que pueden y que deben ser realmente abarcadas, estudiadas y resueltas por el hombre. No formando más que un punto imperceptible en la cuestión ilimitada e indefinible del universo, esas cuestiones humanas y terrestres ofrecen, sin embargo, a nuestro espíritu un mundo realmente

infinito, no en el sentido divino, es decir abstracto de esa palabra, no como el ser supremo creado por la abstracción religiosa; infinito, al contrario, por la riqueza de sus detalles, que ninguna observación, ninguna ciencia sabrán apreciar jamás.

Para conocer ese mundo, nuestro mundo infinito, la sola abstracción no bastaría. Abandonada a sí misma, nos volvería a llevar infaliblemente al Ser supremo, a Dios, a la nada, como lo ha hecho ya en la Historia, según lo explicaré pronto. Es preciso —aun continuando en la aplicación de esa facultad de abstracción, sin la cual no podríamos elevarnos nunca de un orden de cosas inferior a un orden de cosas superior ni, por consiguiente, comprender la jerarquía natural de los seres— es preciso que nuestro espíritu se sumerja al mismo tiempo, con respeto y con amor, en el estudio minucioso de los detalles y de lo infinitamente pequeño, sin lo cual no podríamos concebir jamás la realidad viviente de los seres. Sólo, pues, uniendo esas dos facultades, esos dos actos del espíritu en apariencia tan contrarios: la abstracción y el análisis escrupuloso, atento y paciente de los detalles, podremos elevarnos a la concepción real de nuestro mundo. Es evidente que si nuestro sentimiento y nuestra imaginación pueden darnos una imagen, una representación más o menos falsa de este mundo, sólo la ciencia podrá darnos una idea clara y precisa.

¿Cuál es, pues, esa curiosidad imperiosa que impulsa al hombre a reconocer el mundo que le rodea, a perseguir con una infatigable pasión los secretos de esa naturaleza de que él mismo es, sobre esta tierra, la última y la más perfecta creación? Esta curiosidad, ¿es un simple lujo, un agradable pasatiempo, o bien una de las principales necesidades inherentes a su ser? No vacilo en decir que, de todas las necesidades que constituyen la naturaleza del hombre, esa es la más humana, y que el hombre no se distingue efectivamente de los animales de las demás especies más que por esa necesidad inextinguible de saber, que no se hace real y completamente hombre más que por el despertar y por la satisfacción progresiva de esa inmensa necesidad de saber. Para realizarse en la plenitud de su ser, el hombre debe reconocerse, y no se reconocerá jamás de una manera completa y real en tanto no haya reconocido la naturaleza que

(1) Los párrafos que continúan hasta la pleca de la página 180, son una repetición ligeramente variada de los anteriormente escritos en las páginas 107-109. (Nota del traductor.)

le rodea y de la cual es el producto. Así, pues, a menos de renunciar a su humanidad, el hombre debe *saber*, debe penetrar con su pensamiento todo el mundo real, y, sin esperanza de llegar nunca al fondo, debe profundizar más y más su coordinación y sus leyes, porque su humanidad si existe es a ese precio. Le es preciso reconocer todas las regiones posteriores, anteriores y contemporáneas a él, todas las evoluciones mecánicas, físicas, químicas, geológicas, vegetales y animales, es decir, todas las causas y todas las condiciones de su propio nacimiento, de su propia existencia y de su desenvolvimiento, para poder comprender su propia naturaleza y su misión sobre la tierra —su patria y su teatro únicos—, a fin de que en este mundo de la ciega fatalidad, pueda inaugurar su mundo humano, el mundo de la libertad.

Tal es la tarea del hombre. Es inagotable, es infinita y suficiente para satisfacer los espíritus y los corazones más orgullosos y más ambiciosos. Ser efímero e imperceptible, perdido en medio del océano sin orillas de la transformación universal, con una eternidad ignorada tras sí, y una eternidad inmensa ante él, el hombre que piensa, el hombre activo, el hombre consciente de su humano destino, permanece en calma y altivo en el sentimiento de su libertad, que conquista emancipándose por sí mismo mediante el trabajo, mediante la ciencia, y emancipando, rebelando a su alrededor, en caso de necesidad, a todos los hombres, sus semejantes, sus hermanos. Si le preguntáis después de eso su íntimo pensamiento, su última palabra sobre *la unidad real del universo*, os dirá que es *la eterna transformación*, un movimiento infinitamente detallado, diversificado, y a causa de eso mismo, ordenado en sí, pero sin comienzo, ni límite ni fin. Es, pues, lo contrario absolutamente de la providencia: la negación de Dios.

Se comprende que en el universo así entendido no pueda hablarse ni de ideas anteriores ni de leyes preconcebidas y preordenadas. Las ideas, incluso la de Dios, no existen en esta tierra en tanto que no han sido producidas por el cerebro. Se ve, pues, que vienen mucho más tarde que los hechos naturales, mucho más tarde que las leyes que gobiernan esos

hechos. Son justas cuando son conformes a esas leyes, falsas cuando son contrarias. En cuanto a las leyes de la naturaleza, no se manifiestan bajo esa forma ideal o abstracta de ley, más que en la inteligencia humana, cuando, reproducidas por el cerebro, como consecuencia de observaciones más o menos exactas de las cosas, de los fenómenos y de la sucesión de los hechos, toman ese aspecto de ideas humanas casi espontáneas. Anteriormente al nacimiento del pensamiento humano, no son reconocidas como leyes por nadie, y no existen más que en el estado de *procesos reales de la naturaleza*, procesos que, como acabo de decir más arriba, están siempre determinados por un concurso indefinido de condiciones particulares, de influencias y de causas que se repiten regularmente. Esa palabra *naturaleza*, excluye, por consiguiente, toda idea mística o metafísica de sustancia, de causa final o de creación providencialmente combinada y dirigida.

Pero, puesto que existe un orden en la naturaleza, debe de haber habido necesariamente un ordenador, se dirá. De ningún modo. Un ordenador, aunque fuese un dios, no habría podido sino obstaculizar por su arbitrariedad personal el orden natural y el desenvolvimiento lógico de las cosas; y sabemos bien que la propiedad principal de los dioses de todas las religiones es ser precisamente superiores, es decir, contrarios a toda lógica natural, y no reconocer más que una sola lógica: la del absurdo y la de la iniquidad. Porque, ¿qué es la lógica, si no es el desenvolvimiento natural de las cosas, o bien el proceso natural por el cual muchas causas determinantes, inherentes a esas cosas, producen hechos nuevos? (1). Por consiguiente, me será permitido enunciar este axioma tan simple y al mismo tiempo tan concluyente: *Todo lo que es natural es lógico, y todo lo que es lógico, o*

(1) Decir que Dios no es contrario a la lógica, es afirmar que, en toda la extensión de su ser, es completamente lógico; que no contiene nada que esté por encima, o lo que quiere decir lo mismo, fuera de la lógica; que, por consiguiente, él mismo no es más que la lógica, nada más que *esa corriente o ese desenvolvimiento natural de las cosas reales*; es decir, que Dios no existe. La existencia de Dios no puede, pues, tener otra significación que la de la negación de las leyes naturales; de donde resulta este dilema inevitable: *Dios existe, por tanto no hay leyes naturales, no hay orden en la naturaleza, el mundo es un caos; o bien: el mundo está ordenado en sí, por tanto Dios no existe.* (Bakunin.)

bien se encuentra ya realizado, o bien deberá realizarse en el mundo natural, inclusive el mundo social (1).

Pero si las leyes del mundo natural y del mundo social (2) no han sido creadas ni ordenadas por nadie, ¿por qué y cómo existen? ¿Qué es lo que les da ese carácter invariable? He aquí una cuestión que no está en mi poder resolver y a la cual, que yo sepa, nadie encontró todavía ni encontrará jamás respuesta. Me engaño: los teólogos y los metafísicos han tratado de responder a ella por la suposición de una causa primera suprema, de una divinidad creadora de los mundos, o al menos, como dicen los metafísicos panteístas, por la de un alma divina o de un pensamiento absoluto encarcelado en el universo y manifestándose por el movimiento y la vida de todos los seres que nacen y que mueren en su seno. Ninguna de esas suposiciones soporta la menor crítica. Me ha sido fácil probar que la de un dios creador de las leyes naturales y sociales contenía en sí la negación completa de esas leyes, hacía su existencia misma, es decir, su realización y su eficacia, imposible; que un dios ordenador de ese mundo debía producir en él necesariamente la anarquía (3), el caos; que, por consiguiente, de dos cosas una, o bien Dios, o bien las leyes de la naturaleza no existen; y como sabemos de una manera

(1) No resulta de ningún modo de eso que todo lo que es lógico o natural sea, desde el punto de vista humano, necesariamente útil, bueno y justo. Las grandes catástrofes naturales: los temblores de tierra, las erupciones volcánicas, las inundaciones, las tempestades, las enfermedades pestilenciales, que devastan y destruyen ciudades y poblaciones enteras, son ciertamente hechos naturales producidos lógicamente por un concurso de causas naturales, pero nadie dirá que son bienhechores para la humanidad. Lo mismo pasa con los hechos que se producen en la Historia: las más horribles instituciones llamadas divinas y humanas; todos los crímenes pasados y presentes de los jefes, de esos supuestos bienhechores y tutores de nuestra pobre especie humana, y la desesperante estupidez de los pueblos que aceptan su yugo; las infamias actuales de los Napoleones III, de los Bismarck, de Alejandro II y de tantos otros soberanos o políticos y militares de Europa y la cobardía increíble de esa burguesía de todos los países que los anima, los sostiene, aun aborreciéndolos desde el fondo de su corazón; todo eso presenta una serie de hechos naturales producidos por causas naturales, y por consiguiente muy lógicos, lo que no les impide ser excesivamente funestos para la humanidad. (Bakunin.)

(2) Sigo el uso establecido, separando, en cierto modo, el mundo social del mundo natural. Es evidente que la sociedad humana, considerada en toda la extensión y en toda la amplitud de su desenvolvimiento histórico, es tan natural y está tan completamente subordinada a todas las leyes de la Historia, como el mundo animal y vegetal, por ejemplo, de que es la última y la más alta expresión sobre la tierra. (Bakunin.)

(3) Naturalmente, Bakunin se dejó llevar por el valor vulgarmente atribuido a la palabra "anarquía", o sea el de "desorden". Pero él mismo ha identificado siempre en sus escritos la anarquía con el orden natural, producido sin intervención de ordenador alguno. (Nota del traductor.)

segura, por la experiencia de cada día y por la ciencia, que no es otra cosa que la experiencia sistematizada de los siglos, que esas leyes existen, debemos concluir que Dios no existe.

Profundizando 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, de un ordenador 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*; y desde el momento que una ley no es inherente a las cosas que gobierna, es necesariamente, en relación a esas cosas, una ley arbitraria, es decir, fundada no en su propia naturaleza, sino en el pensamiento y en la voluntad del legislador. Por consiguiente, todas las leyes que emanan de un legislador, sea humano, sea 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: no son leyes, sino decretos a los que se obedece, no por necesidad interior y por tendencia natural, sino porque se está obligado a ello por una fuerza exterior, divina o humana; decretos arbitrarios a los que la hipocresía social, más bien inconsciente que conscientemente, da arbitrariamente el nombre de ley.

Una ley es realmente una ley natural cuando es absolutamente inherente a las cosas que la manifiestan a nuestro espíritu, cuando constituye su propiedad, su propia naturaleza más o menos determinada, y no la naturaleza universal y abstracta de no sé qué sustancia divina o de un pensamiento absoluto; sustancia y pensamiento necesariamente extramundiales, sobrenaturales e ilógicos, porque, si no lo fueran, se aniquilarían en la realidad y en la lógica natural de las cosas. 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. Por lo tanto, el que quiera comprenderlas debe renunciar de una vez para siempre al dios personal de los teólogos y a la divinidad impersonal de los metafísicos.

Pero del hecho que podamos negar con una plena exac-

titud la existencia de un divino legislador, no se deduce que podamos darnos cuenta del modo como se establecieron las leyes naturales y sociales en el mundo. Existen, son inseparables del mundo real, de ese conjunto de cosas y de hechos de que nosotros mismos somos producto, los efectos, salvo el caso de convertirnos a nuestra vez en causas —relativas— de seres, de cosas y de hechos nuevos. He ahí todo lo que sabemos y, creo, todo lo que podemos saber. Por otra parte, ¿cómo podríamos encontrar la causa primera, puesto que no existe, ya que lo que hemos llamado la causalidad universal es una resultante de todas las causas particulares que obran en el universo? Preguntar por qué existen las leyes naturales, ¿no equivaldría a preguntar por qué existe el universo —fuera del cual nada existe—, por qué existe el ser? Esto es absurdo.

2. EL HOMBRE. INTELIGENCIA, VOLUNTAD

Obedeciendo a las leyes de la naturaleza —he dicho—, el hombre no es esclavo, puesto que no obedece sino a las leyes inherentes a su propia naturaleza, a las condiciones por las cuales existe y que constituyen su ser; al obedecerlas, se obedece a sí mismo.

Y, sin embargo, en el seno de esa misma naturaleza existe una esclavitud de la que el hombre debe liberarse so pena de renunciar a su humanidad: es la del mundo exterior que le rodea llamada habitualmente *naturaleza exterior*. Es el conjunto de las cosas, de los fenómenos y de los seres vivos que le obsesionan, le rodean constantemente por todas partes, sin los cuales y fuera de los cuales, es verdad, no podría vivir un solo momento, pero que, sin embargo, parecen conjurados contra él, de suerte que, a cada instante de su vida, está forzado a defender contra ellos su existencia. El hombre no puede existir sin ese mundo exterior, porque sólo en él puede vivir y únicamente a sus expensas le es posible alimentarse; pero, al mismo tiempo, debe salvaguardarse contra él, porque ese mundo, a su vez, parece querer devorarlo siempre.

Considerado desde ese punto de vista, el mundo natural nos presenta el cuadro criminal y sangriento de una lucha encarnizada y perpetua, de la *lucha por la vida*. No es sólo el hombre el que combate: todos los animales, todos los seres vivos, ¡qué digo!, todas las cosas que existen y que llevan en sí, como él, pero de una manera mucho menos aparente, el germen de su propia destrucción y, por decirlo así, su propio enemigo —esa misma fatalidad natural que

los produce, los conserva y los destruye a la vez—, luchan contra él, pues toda categoría de cosas, toda especie vegetal y animal, no viven más que en detrimento de las demás; una devora a la otra, de suerte que, como he dicho en otra parte, “el mundo natural puede ser considerado como una sangrienta hecatombe, como una tragedia lúgubre creada por el hambre. Es teatro constante de una lucha sin cuartel. No tenemos que preguntarnos por qué es así, y no somos de ningún modo responsables de ello. Encontramos ese orden de cosas establecido cuando llegamos a la vida. Es nuestro punto de partida natural, y no tenemos que hacer otra cosa que comprobar el hecho y que convencernos de que, desde que el mundo existe, siempre ha sucedido así y que, según todas las probabilidades, no sucederá nunca de otro modo en el mundo animal. La armonía se establece en él por la lucha: por el triunfo de unos, por la derrota y por la muerte de los otros, por el sufrimiento de todos... No digamos, con los cristianos, que esta tierra es un valle de dolores; hay placeres también; de otro modo, los seres vivos no tendrían tanto apego a la vida. Pero debemos convenir en que la naturaleza no es de ninguna manera la tierra madre de que se habla, y que, para vivir, para conservarse en su seno, se necesita una singular energía. *Porque en el mundo natural, los fuertes viven y los débiles sucumben, y los primeros no viven sino porque los otros sucumben.* Tal es la ley suprema del mundo animal. ¿Es posible que esa ley fatal sea la del mundo social y humano?”

¡Ay!, la vida, tanto individual como social, del hombre no es, en principio, otra cosa que la continuación más inmediata de la vida animal, que esa misma vida animal, sólo que complicada con un elemento nuevo: *la facultad de pensar y de hablar.*

El hombre no es el único animal inteligente sobre la tierra. Lejos de eso; la psicología comparada nos demuestra que no existe animal absolutamente desprovisto de inteligencia, y que, cuanto más se acerca una especie al hombre, por su organización y sobre todo por el desenvolvimiento

de su cerebro, más se desarrolla su inteligencia y se eleva también. Pero sólo en el hombre llega a lo que se llama propiamente la *facultad de pensar*, es decir, de comparar, de separar y de combinar entre sí las representaciones de los objetos exteriores e interiores que nos son dadas por nuestros sentidos; de formarlos en grupos; después, de comparar y combinar entre sí esos grupos, que no son seres reales ya, sino *nociones abstractas*, formadas y clasificadas por el trabajo de nuestro espíritu y que, retenidas por nuestra memoria, otra facultad del cerebro, se convierten en el punto de partida o en la base de esas conclusiones que llamamos *ideas* (1). Todas esas funciones de nuestro cerebro habrían sido imposibles si el hombre no estuviera dotado de otra facultad complementaria e inseparable de la de pensar: de la facultad de incorporar y de fijar, por decirlo así, hasta en sus variaciones y sus modificaciones más finas y

(1). Ha sido precisa una gran dosis de extravagancia teológica y metafísica para imaginarse un alma inmortal que vive aprisionada en el cuerpo completamente material del hombre, cuando está claro que lo que es material es lo único que puede ser internado, limitado, contenido en una prisión material. Era necesario tener la fe robusta de Tertuliano, manifestada por esta frase tan célebre: *¡Creo en lo que es absurdo!* para admitir dos cosas tan incompatibles como esa pretendida inmortalidad del alma y su dependencia inmediata de las modificaciones materiales, de los fenómenos patológicos que se producen en el cuerpo del hombre. Para nosotros, que no podemos creer en lo absurdo y que no estamos de ningún modo dispuestos a adorar lo absurdo, el alma humana —ese conjunto de facultades afectivas, intelectuales y volitivas que constituyen el mundo ideal o espiritual del hombre— no es nada más que la última y la más alta expresión de su vida animal, de las funciones por completo materiales de un órgano material, el cerebro. La facultad de pensar, como potencia formal, su grado y su naturaleza particular y, por decirlo así, individual en cada hombre, todo eso depende ante todo de la conformación más o menos feliz de su cerebro. Pero luego, esa facultad se consolida por la salud del cuerpo en primer lugar, por una buena higiene y por un buen alimento; después se desarrolla y se fortifica por un ejercicio racional, por la educación y por la instrucción, por la aplicación de los buenos métodos científicos, lo mismo que la fuerza y la destreza musculares del hombre se desarrollan por la gimnasia.

La naturaleza, ayudada principalmente por la organización viciosa de la sociedad, desgraciadamente, algunas veces crea idiotas, individuos humanos muy estúpidos; otras crea también hombres de genio. La inmensa mayoría de los seres humanos nacen iguales o más o menos iguales: no idénticos, sino equivalentes en el sentido de que, en cada uno, los defectos y las cualidades se compensan aproximadamente, de suerte que, considerados en conjunto, el uno vale lo que el otro. Es la educación la que produce las enormes diferencias que nos descomponen hoy. De donde saco esta conclusión: que, para establecer la igualdad entre los hombres, hay que establecerla absolutamente en la educación de los niños.

No he hablado hasta aquí más que de la facultad *formal* de concebir pensamientos. En cuanto a los pensamientos mismos, que constituyen el fondo de nuestro mundo intelectual y que los metafísicos consideran como creaciones espontáneas y puras de nuestro espíritu, en su origen fueron sólo simples observaciones, naturalmente muy imperfectas primero, de hechos naturales y sociales, y conclusiones, aun menos racionales, sacadas de esos hechos. Tal fué el comienzo de todas las representaciones, imaginaciones, alucinaciones e ideas humanas, de donde se ve que el contenido de nuestro pensamiento, nuestros pensamientos

más complicadas, todas esas operaciones del espíritu, todos esos actos materiales del cerebro, por signos exteriores; si el hombre, en una palabra, no estuviese dotado de la *facultad de hablar*. Todos los demás animales tienen también un lenguaje, ¿quién lo duda?; pero lo mismo que su inteligencia no se eleva jamás por sobre las representaciones materiales, a lo sumo por encima de una comparación y combinación de esas representaciones entre sí, lo mismo su lenguaje, desprovisto de organización e incapaz de desenvolvimiento, sólo expresa reacciones o nociones materiales, nunca ideas. Puedo, pues, decir, sin temor a ser refutado, que, de todos los animales de esta tierra, sólo el hombre piensa y habla.

Únicamente él está dotado de esa potencia de abstracción que —sin duda, fortificada y desarrollada en la especie humana por el trabajo de los siglos, elevándolo sucesivamente

propiamente dichos, nuestras ideas, lejos de haber sido creados por una acción espontánea del espíritu, o de ser innatos, como lo pretenden aun hoy los metafísicos, nos han sido dados desde el principio por el mundo de las cosas y de los hechos reales tanto exteriores como interiores. El espíritu del hombre, es decir, el trabajo o la propia función de su cerebro, provocado por las impresiones que le transmiten sus nervios, no aporta a ellas más que una acción *formal* que consiste en comparar y en combinar esas cosas y esos hechos en sistemas justos o falsos. Justos, si son conformes al orden realmente inherente a las cosas y a los hechos; falsos, si le son contrarios. Por la palabra, las ideas elaboradas así se precisan y se fijan en el espíritu del hombre y se transmiten de unos a otros, de manera que las nociones individuales sobre las cosas, las ideas individuales de cada uno, al encontrarse, al contrastarse y al modificarse mutuamente, y confundándose, armonizándose en un solo sistema, acaban por formar la conciencia común o el pensamiento colectivo de una sociedad de hombres más o menos extensa, pensada, siempre modificable y siempre impulsada hacia adelante por los trabajos nuevos de cada individuo; y transmitido por la tradición de una generación a otra, ese conjunto de imaginaciones y de pensamientos, enriqueciéndose y entendiéndose más y más por el trabajo colectivo de los siglos, forma en cada época de la Historia, en un medio social más o menos extenso, el patrimonio colectivo de todos los individuos que componen ese medio.

Toda generación nueva encuentra en su cuna un mundo de ideas, de imaginaciones y de sentimientos que le es transmitido bajo forma de herencia común por el trabajo intelectual y moral de las generaciones pasadas. Ese mundo no se presenta desde el comienzo al hombre recién nacido, en su forma ideal, como sistema de representaciones y de ideas, como religión, como doctrina; el niño sería incapaz de recibirlo en esa forma; se impone a él como un mundo de hechos, encarnado y realizado en las personas y en las cosas que lo rodean, y habiendo a sus sentidos por todo lo que oye y lo que ve desde los primeros días de su nacimiento. Porque las ideas y las representaciones humanas, que al principio no han sido nada más que el producto de hechos naturales y sociales —en el sentido de que han sido al principio la repercusión o la reflexión en el cerebro del hombre, y la reproducción, por decirlo así, ideal y más o menos racional por ese órgano absolutamente material del pensamiento humano—, adquieren más tarde, después de haberse establecido bien, de la manera que acabo de explicarlo, en la conciencia colectiva de una sociedad cualquiera, ese poder de convertirse a su vez en causas productoras de hechos nuevos, no propiamente naturales, sino sociales. Modifican la existencia, los hábitos y las instituciones humanas, en una palabra, todas las relaciones que existen entre los hombres en la sociedad, y, por

en sí mismo, es decir, en su pensamiento y solamente por la acción abstractiva de su pensamiento, sobre todos los objetos que le rodean y aun por encima de sí mismo como individuo y como especie— le permite concebir la idea de la totalidad de los seres, del universo y del infinito absoluto, idea completamente abstracta, vacía de todo contenido y, como tal, idéntica a la nada, indudablemente, pero que, sin embargo, se ha mostrado omnipotente en el desenvolvimiento histórico del hombre, porque, habiendo sido una de las causas principales de todas sus conquistas y al mismo tiempo de todas sus divagaciones, de sus desgracias y de sus crímenes posteriores, lo arrancó a las supuestas beatitudes del paraíso animal para arrojarlo en los triunfos y en los tormentos infinitos de un desenvolvimiento sin límites.

Gracias a esa potencia de abstracción, el hombre, librándose de la influencia inmediata que los objetos exteriores

su encarnación hasta en los hechos y en las cosas más cotidianas de la vida de cada uno, se vuelven sensibles, palpables para todos, aun para los niños. De suerte que cada generación nueva se penetra de ellas desde su más tierna infancia, y cuando llega a la edad viril, en que comienza propiamente el trabajo de su propio pensamiento, aguerida, ejercitada y necesariamente acompañada de una crítica nueva, encuentra en sí, lo mismo que en la sociedad que la rodea, todo un mundo de pensamientos y de representaciones establecidas que le sirven de punto de partida y le dan en cierto modo el material o la materia prima para su propio trabajo intelectual y moral. A ese número pertenecen las imaginaciones tradicionales y comunes que los metafísicos —engañados por el modo en absoluto insensible e imperceptible como, desde el exterior, penetran y se imprimen en el cerebro de los niños, antes de que hayan llegado a la conciencia de sí mismos— llaman ideas innatas.

Pero al lado de esas ideas generales, tales como las de Dios o del alma, —ideas absurdas, aunque sancionadas por la ignorancia universal y por la estupidez de los siglos, hasta el punto de que hoy mismo no se podría pronunciar uno abiertamente y en un lenguaje popular contra ellas sin correr el riesgo de ser lapidado por la hipocresía burguesa—, al lado de esas ideas por completo abstractas, el adolescente encuentra en la sociedad en cuyo ambiente se desarrolla, y a consecuencia de la influencia ejercida por esa misma sociedad en su infancia, encuentra en sí mismo una cantidad de otras ideas mucho más determinadas sobre la naturaleza y sobre la sociedad, ideas que se refieren más de cerca a la vida real del hombre, a su existencia cotidiana. Tales son las ideas sobre la justicia, sobre los deberes, sobre los derechos de cada uno, sobre la familia, sobre la propiedad, sobre el Estado, y muchas otras más particulares aún que regulan las relaciones de los hombres entre sí. Todas esas ideas que el hombre encuentra encarnadas en su propio espíritu por la educación que independientemente de toda acción espontánea de ese espíritu ha sufrido en su infancia —ideas que, cuando ha llegado a la conciencia de sí, se presentan a él como ideas generalmente aceptadas y consagradas por la conciencia colectiva de la sociedad en que vive— todas esas ideas han sido producidas, he dicho, por el trabajo intelectual y moral colectivo de las generaciones pasadas. ¿Cómo han sido producidas? Por la observación y por una especie de consagración de los hechos realizados, porque en los desenvolvimientos prácticos de la humanidad, tanto como en la ciencia propiamente dicha, los hechos realizados preceden siempre a las ideas, lo que prueba una vez más que el contenido mismo del pensamiento humano, su fondo real, no es una creación espontánea del espíritu, sino que es dado siempre por la experiencia reflexiva de las cosas reales. (Bakunin.)

ejercen en el individuo, puede compararlos unos con otros y observar sus relaciones mutuas; he ahí el comienzo del análisis y de la ciencia experimental. Gracias a esa misma facultad, el hombre se desdobra, por decirlo así, y, separándose de él mismo, se eleva en cierto modo sobre sus propios movimientos interiores, sobre las sensaciones que experimenta, los instintos, los apetitos, los deseos que se despiertan en él, tanto como sobre las tendencias afectivas que siente; lo que le da la posibilidad de compararlos entre sí, lo mismo que compara los objetos y los movimientos exteriores, y de *tomar partido* por unos contra los otros, según el ideal de justicia y de bien, o según la pasión dominante, que la influencia de la sociedad y de las circunstancias particulares han desarrollado y fortificado en él. Ese poder de tomar partido en favor de uno o de varios motores que obran en él en un sentido determinado, contra otros motores igualmente interiores y determinados, se llama *voluntad*.

Así explicados y comprendidos, el espíritu del hombre y su voluntad no se presentan como potencias absolutamente autónomas, independientes del mundo material y capaces —creando uno los pensamientos, la otra los actos espontáneos— de romper el encadenamiento fatal de los efectos y de las causas que constituye la solidaridad universal de los mundos. Uno y otra aparecen, al contrario, como fuerzas cuya *independencia es excesivamente relativa*, porque, lo mismo que la fuerza muscular del hombre, esas fuerzas o esas capacidades nerviosas se forman en cada individuo por un concurso de circunstancias, de influencias y de acciones exteriores, materiales y sociales, absolutamente independientes de su pensamiento y de su voluntad. Y lo mismo que debemos rechazar la posibilidad de lo que los metafísicos llaman ideas espontáneas, debemos rechazar también los actos espontáneos de la voluntad, el *libre albedrío* y la responsabilidad moral del hombre, en el *sentido teológico, metafísico y jurídico de la palabra*.

Siendo el hombre, en su nacimiento y durante la duración de su desenvolvimiento, de su vida, la resultante de una cantidad incalculable de acciones, de circunstancias y de condiciones innumerables, materiales y sociales, que continúan produciéndolo mientras vive, ¿de dónde habría

de proceder en él, eslabón pasajero y apenas perceptible del encadenamiento universal de todos los seres pasados, presentes y futuros, el poder de romper por un acto voluntario esa eterna y omnipotente solidaridad, el único ser universal y absoluto que existe realmente, pero que ninguna imaginación humana podría abarcar? Reconozcamos, pues, de una vez para siempre, que, frente a esa universal naturaleza, nuestra madre, que nos forma, nos educa, nos alimenta, nos envuelve, nos penetra hasta la medula de los huesos y hasta las más íntimas profundidades de nuestro ser intelectual y moral y que acaba siempre por sofocarnos en su abrazo maternal, no hay para él ni independencia ni rebeldía posible.

Es verdad que por el conocimiento y por la aplicación reflexiva de las leyes de la naturaleza, el hombre se emancipa gradualmente, pero no de ese yugo universal que comparten con él todos los seres vivos y todas las cosas que existen, que se producen y que desaparecen en el mundo; se liberta solamente de la presión brutal que ejerce sobre él *sus* mundo exterior, material y social, inclusive todas las cosas y todos los hombres que le rodean. Domina las cosas por la ciencia y por el trabajo; en cuanto al yugo arbitrario de los hombres, lo sacude por las revoluciones. Tal es, pues, el único sentido racional de la palabra *libertad*: es la dominación de las cosas exteriores, *fundada en la observancia respetuosa de las leyes de la naturaleza*; es la independencia frente a pretensiones y a actos despóticos de los hombres; es la ciencia, el trabajo, la revuelta política, es, en fin, la organización, a la vez reflexiva y libre, del medio social, conforme a las leyes naturales inherentes a toda humana sociedad. La primera y la última condición de esa libertad son siempre, pues, la sumisión más absoluta a la omnipotencia de la naturaleza, nuestra madre, y la observancia, la aplicación más rigurosa de sus leyes.

Nadie habla del libre albedrío de los animales. Todos están de acuerdo en eso, que los animales, en cada instante de su vida y en cada uno de sus actos, son determinados por causas independientes de su pensamiento y de su voluntad; que siguen fatalmente el impulso que reciben tanto del mundo exterior como de su propia naturaleza interior; que no tienen ninguna posibilidad, en una palabra, de inte-

rumpir por sus ideas y por los actos espontáneos de su voluntad la corriente universal de la vida, y que, por consiguiente, no existe para ellos ninguna responsabilidad ni jurídica ni moral (1). Y sin embargo, todos los animales están incontestablemente dotados de inteligencia y de voluntad. Entre esas facultades animales y las facultades correspondientes del hombre, no hay más que una diferencia cuantitativa, una diferencia de grado. ¿Por qué, pues, declaramos al hombre *absolutamente* responsable y al animal *absolutamente* irresponsable?

Creo que el error no consiste en esa idea de responsabilidad, que existe de una manera muy real, no sólo para el hombre, sino para todos los animales también, 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 metafísica, da a la responsabilidad humana. Todo el error está, pues, en esta palabra: *absoluto*. El hombre no es absolutamente responsable y el animal no es absolutamente irresponsable. La responsabilidad del uno como la del otro es *relativa* al grado de reflexión de que es capaz.

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. Por tanto, si no hubiese responsabilidad animal, no podría haber ninguna responsabilidad humana, ya que el hombre está por lo demás sometido a la absoluta omnipotencia de la naturaleza, lo mismo que el animal más imperfecto de esta tierra, de

(1) Esta idea de la irresponsabilidad moral de los animales es admitida por todos. Pero no es conforme en todos sus puntos con la verdad. Podemos asegurarnos, por la experiencia de cada día, en nuestras relaciones con los animales amansados y adiestrados. Los criamos, no en vista de su utilidad y de su moralidad propias, sino conforme a nuestros intereses y a nuestros fines; los habituamos a dominar, a contener sus instintos, sus deseos, es decir, desarrollamos en ellos una fuerza interior que no es otra cosa que la voluntad. Y cuando obran contrariamente a los hábitos que hemos querido darles, los castigamos; por tanto, los consideramos, los tratamos como seres responsables, capaces de comprender que han infringido la ley que les hemos impuesto, y los sometemos a una especie de jurisdicción doméstica. Los tratamos, en una palabra, como el buen Dios de los cristianos trata a los hombres, con esta diferencia: que lo hacemos por nuestra utilidad, y él por su gloria; nosotros, para satisfacer nuestro egoísmo; él, para contentar y alimentar su infinita vanidad. (Bakunin.)

suerte que, desde el punto de vista absoluto, los animales y el hombre son igualmente irresponsables.

Pero la responsabilidad relativa existe ciertamente en todos los grados de la vida animal; imperceptible en las especies inferiores, está ya muy pronunciada en los animales dotados de una organización superior. Los animales educan a sus crías, desarrollan a su modo la inteligencia, es decir, la comprensión o el conocimiento de las cosas, y la voluntad, o sea, la facultad, la fuerza interior que nos permite contener nuestros movimientos instintivos; hasta castigan con una ternura paternal la desobediencia de sus pequeños. Por lo tanto, hay en los animales mismos un comienzo de responsabilidad moral.

La voluntad, lo mismo que la inteligencia, no es, pues, una chispa mística, inmortal y divina, caída milagrosamente del cielo a la tierra, para animar los trozos de carne, los cadáveres. Es el producto de la carne organizada y viviente, el producto del organismo animal. La más perfecta organización es la del hombre, y por consiguiente es en el hombre donde se encuentran la voluntad y la inteligencia relativamente más perfectas, y sobre todo las más capaces de perfeccionamiento y de progreso.

La voluntad, lo mismo que la inteligencia, es una facultad nerviosa del organismo animal, y tiene por órgano especial principalmente el cerebro; lo mismo que la fuerza física o propiamente animal es una facultad muscular de ese mismo organismo y, aunque esparcida por todo el cuerpo, tiene por órganos especialmente activos los pies y los brazos. El funcionamiento nervioso, que constituye propiamente la inteligencia y la voluntad y que es materialmente diferente, tanto por su organización especial como por su objeto, del funcionamiento muscular del organismo animal, es, sin embargo, tan material como este último. Fuerza muscular o física y fuerza nerviosa o fuerza de la inteligencia y fuerza de la voluntad, tienen esto de común: que, primeramente, cada una de ellas depende ante todo de la organización del animal, organización que lleva al nacer y que es por consiguiente el producto de una multitud de circunstancias y de causas que no sólo le son exteriores, sino anteriores; y que, en segundo lugar, todas son capaces de ser desarrolladas por la gimnasia y por la educación, lo que

nos las presenta una vez más como *productos* de influencias y de acciones exteriores.

Es claro que, siendo, tanto desde el punto de vista de su naturaleza como del de su intensidad, producto de causas por completo independientes de ellas, todas esas fuerzas tienen una independencia relativa en medio de esa causalidad universal que constituye y que abarca los mundos. ¿Qué es la fuerza muscular? Es una potencia material de una intensidad cualquiera, formada en el animal por un concurso de influencias o de causas anteriores, y que le permite en un momento dado oponer a la presión de las fuerzas externas una resistencia cualquiera, no absoluta, sino relativa.

Lo mismo pasa con esa fuerza moral que llamamos fuerza de la voluntad. Todas las especies de animales están dotadas de ella en grados diferentes, y esa diferencia es determinada ante todo por la naturaleza particular de su organismo. Entre todos los animales de la tierra, la especie humana está dotada de ella en un grado superior. Pero, en esa misma especie, todos los individuos no aportan al nacer una igual disposición volitiva, pues la mayor o menor capacidad de querer está previamente determinada en cada uno por la salud y el desenvolvimiento normal de su cuerpo, y principalmente por la más o menos feliz conformación de su cerebro. He aquí, pues, en principio, una diferencia de la que el hombre no es de ningún modo responsable. ¿Soy culpable de que la naturaleza me haya dotado de una capacidad inferior de querer? Los teólogos y los metafísicos más rabiosos no se atreverán a decir que lo que ellos llaman alma, es decir, el conjunto de las facultades afectivas, inteligentes y volitivas que cada cual aporta al nacer, sean iguales.

Es verdad que la facultad de querer, lo mismo que las demás facultades del hombre, pueden ser desarrolladas por la educación, por una gimnasia apropiada. Esa gimnasia habitúa poco a poco a los niños a no manifestar inmediatamente las menores de sus impresiones, o a contener más o menos los movimientos reactivos de sus músculos, cuando son irritados por las sensaciones exteriores e internas que le transmiten los nervios; más tarde, cuando se ha formado en el niño un cierto grado de reflexión, desarrollada por

una educación que le es igualmente propia, esa misma gimnasia, al tomar a su vez un carácter más consciente, al llamar en su ayuda la inteligencia naciente del niño y al fundamentarse en un cierto grado de fuerza volitiva que se ha desarrollado en él, lo habitúa a reprimir la expresión inmediata de sus sentimientos y deseos, y a someter, en fin, los movimientos voluntarios de su cuerpo, lo mismo que los de lo que se llama su alma, su pensamiento mismo, sus palabras y sus actos, a un fin dominante, *bueno o malo*.

La voluntad del hombre así desarrollada, ejercida, no es evidentemente tampoco más que el producto de influencias exteriores y que se ejercen sobre ella, que la determinan y la forman, independientemente de sus propias resoluciones. ¿Puede hacerse responsable a un hombre de la educación buena o mala, suficiente o insuficiente que se le ha dado?

Es verdad que cuando, en el adolescente o en el joven, *el hábito de pensar o de querer* ha llegado, gracias a esa educación que recibe del exterior, a un determinado grado de desenvolvimiento, hasta el punto de constituir en cierto modo una fuerza interior, identificada en lo sucesivo con su ser, puede continuar su instrucción y hasta su educación moral él mismo, por una gimnasia, por decirlo así, *espontánea* de su pensamiento y también de su voluntad, lo mismo que de su fuerza muscular; espontánea en este sentido: que no estará ya únicamente dirigida y determinada por voluntades y actos exteriores, sino también por esa fuerza interior de pensar y de querer que, después de haberse formado y consolidado en él por la acción pasada de esas causas exteriores, se convierte a su vez en un motor más o menos activo y poderoso, en un creador en cierto modo independiente de las cosas, de las ideas, de las voluntades, de los actos que le rodean inmediatamente.

El hombre puede convertirse así, en cierto grado, en su propio educador, en su propio instructor y como en el creador de sí mismo. Pero se ve que no adquiere por eso sino una independencia muy relativa y que no le substraer, de ningún modo, a la dependencia fatal, o si se quiere a la solidaridad absoluta, por la cual, como ser existente y vivo, está irrevocablemente encadenado al mundo natural y social del cual es producto y en el cual, como todo lo que existe, después de haber sido efecto, y continuando sién-

dolo siempre, se convierte a su vez en una causa relativa de productos relativos nuevos.

Posteriormente tendré ocasión de exponer que el hombre más desarrollado desde el punto de vista de la inteligencia y de la voluntad, se encuentra aún, con relación a sus sentimientos, a sus ideas y a sus voluntades, en una dependencia casi absoluta ante el mundo natural y social que le rodea y que a cada momento de su existencia determina las condiciones de su vida. Pero, en el punto mismo a que hemos llegado, es evidente que no hay lugar a la responsabilidad humana tal como los teólogos, los metafísicos y los juristas la conciben.

Hemos visto que el hombre no es de ningún modo responsable ni del grado de las capacidades intelectuales que ha aportado al nacer, ni del género de educación buena o mala que esas facultades han recibido antes de la edad de su virilidad o al menos de su pubertad. Pero hemos aquí llegados a un punto en que el hombre, consciente de sí mismo, y armado de facultades intelectuales y morales ya agueridas, gracias a la educación que ha recibido del exterior, se hace en cierto modo el creador de sí mismo, puede evidentemente desarrollar, extender y fortificar en sí su inteligencia y su voluntad. El que, hallando esa posibilidad en sí, no la aprovecha, ¿no es culpable?

¿Y cómo lo sería? Es evidente que en el momento en que debe y puede tomar esa resolución de trabajar sobre sí, no ha comenzado aún ese trabajo espontáneo, interior, que hará de él en cierto modo el creador de sí y el producto de su propia acción sobre sí mismo; en ese momento no es todavía más que el producto de la acción ajena o de las influencias exteriores que lo han llevado hasta allí; por lo tanto, la resolución que tome dependerá, no de la fuerza de pensamiento y de voluntad que se habrá dado a sí mismo, puesto que su propio trabajo no ha comenzado aún, sino de la que le haya sido dada tanto por su naturaleza como por la acción, independientemente de su resolución propia; y la resolución buena o mala que tome no será aún más que el efecto o el producto inmediato de esa educación y de esa naturaleza de que no es de ningún modo responsable; de donde resulta que esa resolución no puede, de ninguna

manera, implicar la responsabilidad del individuo que la toma (1).

Es evidente que la idea de responsabilidad humana, idea por completo relativa, es inaplicable al hombre tomado aisladamente y considerado como individuo natural, al margen del desenvolvimiento colectivo de la sociedad. Considerado como tal en presencia de esa causalidad universal en cuyo seno todo lo que existe es al mismo tiempo efecto y causa, productor y producto, todo hombre se nos aparece en cada instante de su vida como un ser absolutamente determinado, incapaz de romper o de interrumpir solamente la corriente universal de la vida, y por consiguiente puesto

(1) He aquí dos jóvenes que aportan a la sociedad dos naturalezas diferentes, desarrolladas por dos educaciones distintas, o sólo dos naturalezas diferentes desarrolladas por la misma educación. La una toma una resolución vil, para servirme de esta expresión favorita del señor Gambetta; la otra no toma ninguna o toma una mala. ¿Hay en el sentido jurídico de estas palabras un mérito de parte del primero y una falta de parte del segundo? Si, si se quiere concederle que ese mérito y esa falta son igualmente involuntarios, igualmente productos de la acción combinada y fatal de la naturaleza y de la educación, y que, por consiguiente, constituyen, ambos, el uno no propiamente un mérito, la otra no propiamente una falta, sino dos hechos, dos resultados diferentes y de los cuales uno es conforme a lo que en un momento dado de la historia llamamos lo verdadero, lo justo y lo bueno, y el otro a lo que en el mismo momento histórico es reputado mentira, injusticia y mal. Llevemos este análisis más lejos. Tomemos dos jóvenes dotados de naturalezas más o menos iguales y que hayan recibido la misma educación. Supongamos que, encontrándose también en una posición social aproximadamente igual, han tomado ambos una buena resolución. Uno se mantiene y se desarrolla siempre más en la dirección que se ha impuesto a sí mismo. El otro se desvía y sucumbe. ¿Por qué? ¿Cuál es la razón de esa diferencia de desenlace? Es preciso buscarla, sea en la diferencia de sus naturalezas y de sus temperamentos, por imperceptible que esa diferencia haya podido ser al principio; sea en la de igualdad que existiese ya entre el grado de fuerza intelectual y moral adquirida por cada uno en el momento en que ambos comenzaron su existencia libre; sea, en fin, en la diferencia de sus condiciones sociales y de las circunstancias que puedan haber influido más tarde en la existencia o en el desenvolvimiento de cada uno; porque todo efecto tiene una causa, de donde resulta claramente que a cada instante de su vida, que en cada uno de sus pensamientos, de sus actos, el hombre, con su conciencia, su inteligencia y su voluntad, se encuentra siempre determinado por una multitud de acciones o de causas tanto exteriores como interiores, pero igualmente independientes de él mismo y que ejercen sobre él una dominación fatal, implacable. ¿Dónde está, pues, su responsabilidad?

Un hombre carece de voluntad; se le avergüenza y se le dice que debe tener una, que debe darse una voluntad. Pero ¿cómo se la dará? ¿Por un acto de su voluntad? Esto equivale a decir que debe tener la voluntad de tener una voluntad: lo que constituye evidentemente un círculo vicioso, un absurdo.

Porque —se dirá— al negar el principio de la responsabilidad del hombre, o más bien al comprobar el hecho de la irresponsabilidad humana, ¿no destruis 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 al derecho jurídico. (Veremos más tarde que los hechos económicos constituyen las únicas bases reales de ese derecho.) Son injustos si se trata de la moral puramente humana y social. Esas dos morales, como lo veremos después, se excluyen; la primera no es idealmente más que la ficción y en realidad la negación de la segunda, y esta última no puede triunfar más que por la radical destrucción de la primera. Por lo

al margen de toda responsabilidad jurídica. Con toda esa conciencia de sí mismo que produce en él el milagro de una pretendida espontaneidad, a pesar de esa inteligencia y de esa voluntad que son las condiciones indispensables del establecimiento de su libertad frente al mundo exterior, inclusive los hombres que 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.

La potencia de pensar y la potencia de querer, he dicho, son potencias en *absoluto formales* que no implican nece-

tanto, lejos de espantarme de esa destrucción de la moral teológica y metafísica, que considero como una mentira tan históricamente natural como fatal, al contrario, apelo a ella con toda mi alma, y tengo la íntima convicción de hacer bien al cooperar a esa destrucción en la medida de mis fuerzas.

Se dirá aún que, al atacar el principio de la responsabilidad humana, destruyo el fundamento principal de la dignidad humana. Sería perfectamente justo si esa dignidad consistiese en la ejecución de esfuerzos sobrehumanos, imposibles, y no en el pleno desenvolvimiento teórico y práctico de 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. La dignidad humana y la libertad individual, tales como las conciben los teólogos, los metafísicos y los juristas, son dignidad y libertad fundadas en la negación en apariencia tan alivia de la naturaleza y de toda dependencia natural, nos llevan lógica y directamente al establecimiento de un despotismo divino, padre de todos los despotismos humanos; la ficción teológica, metafísica y jurídica de la humana dignidad y de la humana libertad tiene por consecuencia fatal la esclavitud y el rebajamiento reales de los hombres en la tierra. Mientras que los materialistas, al tomar por punto de partida la dependencia fatal de los hombres frente a la naturaleza y a sus leyes, afirman, por consiguiente, su irresponsabilidad natural, que culmina necesariamente en la caída de toda autoridad divina, de toda tutela humana y, por lo tanto, en el establecimiento de una real y completa libertad para cada uno y para todos. Tal es también la razón por la que todos los reaccionarios, comenzando por los soberanos más despóticos hasta los republicanos burgueses en apariencia más revolucionarios, se muestran hoy partidarios tan ardientes del idealismo teológico, metafísico y jurídico, y por qué los socialistas revolucionarios conscientes y sinceros han enarbolado la bandera del materialismo.

Pero vuestra teoría —se dirá— explica, excusa, legitima y anima todos los vicios, todos los crímenes. Los explica, sí; los legitima al mostrar cómo los vicios y los crímenes son efectos naturales de causas naturales. Pero no los estimula de ningún modo; al contrario, por la aplicación más amplia de esa teoría a la organización de la sociedad humana se podrá combatirlos y se llegará a extirparlos, al atacar, no tanto los individuos afectados por ellos como las causas naturales de que esos vicios y esos crímenes son los productos naturales y fatales.

En fin —se dirá— he ahí dos hombres: uno lleno de cualidades, el otro lleno de defectos; el primero, honrado, inteligente, justo, bueno, escrupuloso observador de todos los deberes humanos y respetuoso de sus derechos; el segundo, un ladrón, un bandido, un mentiroso desvergonzado, un violador cínico de cuanto es sagrado para los hombres; y en la vida política, uno republicano, el otro un Napoleón III, un Murviel o un Bismarck. ¿Diréis que no hay ninguna diferencia que hacer entre ellos?

No, no lo diré. Pero esa diferencia, la hago ya en mis relaciones cotidianas con el mundo animal. Hay animales excesivamente repulsivos, malvados, otros muy útiles y nobles. Tengo antipatía y pronunciada aversión hacia unos, y mucha simpatía hacia los otros. Y, sin embargo, sé bien que no es culpa del sapo

sariamente y siempre la una la verdad y la otra el bien. La Historia nos muestra el ejemplo de muchos pensadores muy poderosos que han desatinado. De ese número han sido y lo son todavía hoy todos los teólogos, metafísicos, juristas, espiritualistas, economistas e idealistas de toda suerte, pasados y presentes. Siempre que un pensador, por profundo que sea, razone sobre bases falsas, llegará necesariamente a conclusiones falsas, y esas conclusiones serán tanto más monstruosas cuanto más inteligencia haya dedicado a desarrollarlas.

¿Qué es la verdad? Es la justa apreciación de las cosas y de los hechos, de su desenvolvimiento o de la lógica natu-

si es sapo, de la serpiente venenosa el ser serpiente venenosa, ni es culpa del cerdo si encuentra una inmensa voluptuosidad en revolcarse en el fango; pero tampoco es mérito del caballo, en el sentido voluntario de esta palabra, si es un hermoso caballo; ni el del perro, si es un animal inteligente y fiel; lo que no me impide de ninguna manera aplastar el reptil y echar el cerdo al fango, ni querer y estimar mucho al caballo y al perro.

¿Se dirá que soy injusto? No. Reconozco que unos, considerados desde el punto de vista de la naturaleza o de la causalidad universal, son tan inocentes de lo que yo llamo sus defectos, como los otros lo son de sus cualidades. En el mundo natural, no hay propiamente, en el sentido moral de estas palabras, ni cualidades ni defectos, sino sólo propiedades naturales más o menos bien o mal desarrolladas en las diferentes especies y variedades animales, lo mismo que en cada individuo tomado aparte. El mérito del individuo animal consiste únicamente en esto: que es un ejemplar bien logrado, completamente desarrollado en su especie y en su variedad; y el único mérito de estos dos últimos, es pertenecer a un orden de organización relativamente superior. El defecto para el individuo animal, es ser un ejemplar mal logrado, imperfectamente desarrollado; y para la variedad y la especie, es pertenecer a un orden de organización inferior. Si una serpiente perteneciera a una clase excesivamente venenosa y lo fuese poco, sería un defecto; si lo fuera mucho, sería una cualidad.

Al establecer entre los animales de diferentes especies una diferencia judicial, al declarar a unos repulsivos, antipáticos y malvados, a los otros buenos, simpáticos y útiles, no los juzgo desde el punto de vista absoluto, natural, sino desde el punto de vista relativo, humano, de sus relaciones conmigo. Reconozco que los unos me son desagradables y perjudiciales y que, al contrario, los otros me son agradables y útiles. ¿No hace todo el mundo lo mismo en los juicios sobre los hombres? Un hombre que pertenezca a esa variedad social que se llama los bandidos, los ladrones, proclamará a los Mandrins y los Tropaños como los primeros hombres del mundo; los diplomáticos y los argumentadores del sable no caben en sí de orgullo al hablar de Napoleón III o de Bismarck; los sacerdotes adoran a Loyola; los burgueses tienen por ideal a Rothschild o a Thiers. Además, hay variedades mixtas que buscan sus héroes en los hombres ambiguos, de un carácter menos pronunciado: los Ollivier, los Julio Favre. Cada variedad social, en una palabra, posee una medida moral que le es propia y que aplica a todos los hombres al juzgarlos. En cuanto a la medida universalmente humana, no existe aún para todo el mundo más que en estado de frase banal, sin que nadie piense en aplicarla de una manera seria y real.

Esta ley general de la moral humana, ¿existe en realidad? Sí, sin duda, existe. Está fundada en la naturaleza misma del hombre, no como ser exclusivamente individual, sino como ser social; constituye propiamente la naturaleza y por consiguiente también el verdadero fin de todos los desenvolvimientos de la humana sociedad, y se distingue esencialmente de la moral teológica, metafísica y jurídica por esto: que no es una moral individual, sino social. Volveré sobre esto al hablar de la sociedad. (Bakunin.)

ral que se manifiesta en ellos. Es la conformidad tan severa como posible del movimiento del pensamiento con el del mundo real, que es el único objeto del pensamiento. Por lo tanto, siempre que el hombre razone sobre las cosas y sobre los hechos sin preocuparse de sus relaciones reales y de las condiciones reales de su desenvolvimiento y de su existencia; o bien cuando construya sus especulaciones teóricas sobre cosas que no han existido jamás, sobre hechos que no pudieran suceder nunca y que no tienen sino una existencia imaginaria, ficticia, en la ignorancia y en la estupidez histórica de las generaciones pasadas, quedará derrotado necesariamente, por penetrante pensador que sea.

Lo mismo sucede con la voluntad. La experiencia nos demuestra que el poder de la voluntad está bien lejos de ser siempre el poder del bien: los más grandes criminales, los malhechores en el más alto grado, están dotados algunas veces de la mayor potencia de voluntad; y, por otra parte, vemos bastante a menudo, ¡ay!, hombres excelentes, buenos, justos, llenos de sentimientos benevolentes, que están privados de esa facultad. Lo que demuestra que la facultad de querer es una potencia formal que no implica por sí ni el bien ni el mal. ¿Qué es el bien? ¿Qué es el mal?

Desde el punto de vista a que hemos llegado, al continuar considerando al hombre, fuera de la sociedad, como un animal tan natural, pero más perfectamente organizado que los animales de las otras especies, y capaz de dominarlas gracias a la incontestable superioridad de su inteligencia y de su voluntad, la definición más general y al mismo tiempo más difundida del bien y del mal me parece ésta:

Todo lo que es conforme a las necesidades del hombre y a las condiciones de su desenvolvimiento y de su plena existencia, para el hombre —pero para el hombre únicamente, no para el animal a quien devora (1)—, es el bien. Todo lo que le es contrario, es el mal.

Habiéndose demostrado que la voluntad animal, incluso la del hombre, es una potencia formal, capaz, como lo veremos más tarde, por el conocimiento que el hombre adquiere de las leyes de la naturaleza, y sólo sometiendo a ellas es-

(1) Veremos más adelante, y lo sabemos ya ahora, que esa definición del bien y del mal es considerada hoy como la única seria y válida para todas las clases privilegiadas frente al proletariado a quien explotan. (Bakunin.)

trictamente sus actos, de modificar, hasta un cierto punto, tanto las relaciones del hombre con las cosas que le rodean, como las de esas cosas entre sí, pero no de producirlas, ni de crear el fondo mismo de la vida animal; habiéndose demostrado que la potencia, por completo relativa, de la voluntad, una vez que es puesta en presencia de la única potencia absoluta que existe, la de la causalidad universal, aparece de inmediato como la absoluta impotencia, o como una causa relativa de efectos relativos nuevos, determinada y producida por esa misma causalidad; es evidente que no es en ella, que no es en la voluntad animal, sino en esa solidaridad universal y fatal de las cosas y de los seres donde debemos buscar el motor poderoso que crea el mundo animal y humano.

Ese motor, no lo llamamos ni inteligencia ni voluntad; porque realmente no tiene y no puede tener ninguna conciencia de sí mismo, ni ninguna determinación, ni resolución propia, no siendo siquiera un ser indivisible, sustancial y único, como se lo representan los metafísicos, sino un mero producto y, como he dicho, la resultante eternamente reproducida de todas las transformaciones de los seres y de las cosas en el universo. En una palabra, no es una idea, sino un hecho universal, más allá del cual nos es imposible concebir nada; y este hecho no es de ningún modo un ser inmutable, sino, al contrario, es el movimiento perpetuo, que se manifiesta, que se forma por una infinidad de acciones y de reacciones relativas: mecánicas, físicas, químicas, geológicas, vegetales, animales y humanamente sociales. Como resultante siempre de esa combinación de movimientos relativos sin número, ese motor universal es tan omnipotente como inconsciente, fatal y ciego.

Crea los mundos, al mismo tiempo que es siempre su producto. En cada reino de nuestra naturaleza terrestre, se manifiesta por leyes o maneras de desenvolvimiento particulares. Es así como en el mundo inorgánico, en la formación geológica de nuestro globo, se presenta como la acción y la reacción incesante de leyes mecánicas, físicas y químicas, que parecen reducirse a una ley fundamental: la de la gravedad y del movimiento, o bien la de la atracción material, de la que todas las demás leyes no se presentan entonces sino como manifestaciones o transformaciones diferen-

tes. Esas leyes, como lo observé más arriba, son generales en el sentido de que abrazan 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 los del conjunto inorgánico de las cosas.

En el mundo orgánico, ese mismo motor universal se manifiesta por una ley distinta, fundada en el conjunto de esas leyes generales, y que sin duda es una transformación nueva, transformación cuyo secreto nos escapa hasta aquí, pero que es una ley particular en el sentido de que sólo se manifiesta en los seres vivos: plantas y animales, incluso el hombre. Es la *ley de la nutrición*, que consiste, para servirme de las propias expresiones de Augusto Comte: "1.º En la *absorción* interior de los materiales nutritivos sacados del sistema ambiente, y su asimilación gradual; 2.º En la *exhalación* al exterior de las moléculas, después extrañas, que se desasimilan necesariamente a medida que esa nutrición se realiza" (1).

Esa ley es particular en el sentido, he dicho, de que no se aplica a las cosas del mundo inorgánico, sino que es *general y fundamental para todos los seres vivos*. Es la cuestión del alimento, la gran cuestión de la *economía social*, que constituye la base real de todos los desenvolvimientos posteriores de la humanidad (2).

En el mundo propiamente animal, el mismo motor universal reproduce esa ley genérica de la nutrición, que es peculiar a todo lo que es orgánico en esta tierra, bajo una forma particular y nueva, combinándola con propiedades

(1) Augusto Comte, *Cours de Philosophie positive*, tomo III, página 464 (Bakunin.)

(2) "Es incontestable que en la inmensa mayoría de los seres que la destrutan, la vida animal no constituye más que un simple perfeccionamiento complementario, añadido, por decirlo así, a la vida orgánica (vegetal) o fundamental, y justamente, sea para procurarles materiales para una reacción inteligente sobre el mundo exterior, sea para preparar o facilitar sus actos (la digestión, la busca y la elección de los alimentos) por las sensaciones, las diversas locomociones y la innervación, sea, en fin, para preservarla mejor de las influencias desfavorables. Los animales más elevados y sobre todo el hombre, son los únicos en quienes esa relación general puede en cierto modo aparecer totalmente trastocada, y en los cuales la vida vegetal debe parecer, al contrario, esencialmente destinada a mantener la vida animal, convertida en apariencia en el objeto principal y en el carácter preponderante de la existencia orgánica. Pero en el hombre mismo, esa admirable inversión del orden general del mundo viviente no comienza a hacerse comprensible más que con ayuda de un desenvolvimiento muy notable de la inteligencia y de la sociabilidad, que tiende más y más a transformar artificialmente —y en la teoría de Comte muy aristocráticamente, en el sentido de que un pequeño número de inteligencias privilegiadas, naturalmente mantenidas y alimen-

que distinguen a todos los animales de todas las plantas: las de la *sensibilidad* y la *irritabilidad*, facultades evidentemente materiales, pero de las cuales las facultades denominadas ideales —la del sentimiento llamado moral para distinguirlo de la sensación física, tanto como la de la inteligencia y de la voluntad— son evidentemente la más alta expresión o la última transformación. Esas dos propiedades, la sensibilidad y la irritabilidad, sólo se encuentran en los animales; no se las encuentra en las plantas. Combinadas con la ley de la nutrición, que es común a unas y a otras, y que es la ley fundamental de todo organismo, constituyen por esa combinación la ley particular genérica de todo el mundo animal. Para esclarecer este asunto, citaré aún algunas palabras de Augusto Comte:

"No hay que perder nunca de vista la *doble alianza íntima de la vida animal con la vida orgánica* (vegetal), que le proporciona constantemente una base preliminar indispensable, y que, al mismo tiempo, le constituye un fin general no menos necesario. No hay necesidad de insistir hoy sobre el primer punto, que ha sido puesto en plena evidencia por sanos análisis fisiológicos; es cosa bien reconocida ahora que, para alimentarse y para sentir, el animal debe primero vivir, en la más simple acepción de esta palabra, es decir, vegetar; y que en ningún caso podría ser concebida la suspensión completa de esta vida vegetal sin implicar, necesariamente, la cesación simultánea de la vida animal. En cuanto al segundo aspecto, hasta aquí mucho menos esclarecido, cada uno puede reconocer fácilmente, sea por

tadas por el trabajo muscular de las masas, debe gobernar, según ella, al resto de la humanidad— la especie en un solo individuo, inmenso y eterno, dotado de una acción constantemente progresiva sobre la naturaleza exterior. Únicamente desde ese punto de vista se puede considerar con justicia esa subordinación voluntaria y sistemática de la vida vegetal a la vida animal como el tipo ideal hacia donde tiende sin cesar la humanidad civilizada, aunque no debe realizarse jamás... La base y el germen de las propiedades esenciales de la humanidad, deben incontestablemente ser tomadas a la ciencia biológica por la ciencia social..."

"Aun frente al hombre, la biología, necesariamente limitada al estudio exclusivo del individuo, debe mantener rigurosamente la noción primordial de la vida animal subordinada a la vida vegetal, como ley general del reino orgánico, y cuya única excepción aparente forma el objeto especial de una ciencia fundamental (la sociología) distinta. Es preciso, en fin, añadir a ese asunto, que, aun en los organismos superiores, la vida orgánica, además de constituir la base y el fin, permanece la única enteramente común a todos los diversos tejidos de que están compuestos, al mismo tiempo que es también la única que se ejerce de una manera necesariamente continua, pues la vida animal es, al contrario, esencialmente intermitente." Augusto Comte, *Cours de Philosophie positive*, tomo III, páginas 207-209. (Bakunin.)

los fenómenos de la irritabilidad o por los de la sensibilidad, que son esencialmente dirigidos, en un grado cualquiera de la escala animal, por las necesidades generales de la vida orgánica, cuyo modo fundamental perfeccionan, sea procurando mejoras materiales, sea previniendo o desviando las influencias desfavorables —las funciones intelectuales y morales no tienen ordinariamente otro oficio primitivo—. Sin tal destino general, la irritación degeneraría necesariamente en una agitación desordenada y la sensibilidad en una vaga contemplación. Por eso, o la una o la otra, destruirían pronto el organismo por un inmoderado ejercicio, o se atrofiarían espontáneamente por falta de estímulo adecuado. Sólo en la especie humana, y llegada a un alto grado de civilización, es posible concebir una especie de inversión de ese orden fundamental, representándose, al contrario, la vida vegetativa como esencialmente subordinada a la vida animal, cuyo desenvolvimiento está destinada a permitir, lo que constituye, me parece, la más noble noción que se pueda formar de la humanidad propiamente dicha, distinta de la animalidad. Pero, con mayor motivo, no es posible una transformación semejante, so pena de caer en un misticismo muy peligroso, sino en cuanto, por una feliz abstracción fundamental, se difunde a la especie entera, o al menos a la sociedad, el fin primitivo (el de la nutrición y el de la conservación de sí mismo) que para los animales está limitado al individuo, o a lo sumo se extiende accidentalmente a la familia" (1).

Y en una nota que sigue inmediatamente a este pasaje, Augusto Comte añade:

"Un filósofo de la escuela metafísicoteológica ha pretendido en nuestros días caracterizar al hombre mediante esta fórmula retumbante: *Una inteligencia servida por órganos...* La definición inversa sería evidentemente mucho más verdadera, sobre todo para el hombre primitivo, no perfeccionado por un estado social muy desarrollado... A cualquier grado que pueda llegar la civilización, sólo en un pequeño número de hombres selectos podrá adquirir la inteligencia, en el conjunto del organismo, una preponderancia bastante pronunciada para convertirse realmente en el

fin esencial de toda existencia humana, en lugar de ser solamente empleada a título de simple instrumento, como medio fundamental para procurar una más perfecta satisfacción de las principales necesidades orgánicas, lo que, abstracción hecha de toda vana declamación, caracteriza ciertamente el caso más ordinario" (1).

(1) Con estas palabras, Augusto Comte prepara evidentemente las bases de su sistema sociológico y político, que culmina, como se sabe, en el gobierno de las masas —condenadas fatalmente, según él, a no salir jamás del estado precario del proletariado— por una especie de teocracia compuesta de sacerdotes, no de la religión, sino de la ciencia, o de ese pequeño número de hombres selectos tan felizmente organizados, que la subordinación completa de los intereses materiales de la vida a las preocupaciones ideales o trascendentes del espíritu —que es un *pium desiderium* de una realización imposible para la totalidad de los hombres— se convierte en ellos en una realidad. Esa conclusión práctica de Augusto Comte reposa sobre una observación muy falsa. No es justo decir que las masas, cualquiera que sea la época de la Historia, no han estado preocupadas más que por sus intereses materiales. Se podría reorcharles, al contrario, el haberlos descuidado excesivamente hasta aquí, el haberlos sacrificado demasiado fácilmente a tendencias platónicamente ideales, a intereses abstractos y ficticios, que fueron siempre recomendados a su fe por esos hombres selectos a quienes Augusto Comte concede tan generosamente la dirección exclusiva de la humanidad: tales fueron las tendencias y los intereses religiosos, patrióticos, nacionales y políticos, incluso los de la libertad exclusivamente política, muy reales para las clases privilegiadas y siempre llenos de ilusión y de decepción para las masas. Es lamentable, sin duda, que éstas hayan dado siempre fe estúpidamente a cuantos charlatanes oficiales y oficiosos, con un fin la mayoría de las veces muy interesado, les han predicado el sacrificio de sus intereses materiales. Pero esta estupidez se explica por su ignorancia, y porque las masas son todavía excesivamente ignorantes, ¿quién lo duda? Lo que resulta injusto es decir que las masas son menos capaces de elevarse por encima de sus preocupaciones materiales que las otras clases de la sociedad, menos que los sabios, por ejemplo. Lo que vemos hoy en Francia, ¿no nos da la prueba de lo contrario? ¿Dónde encontraréis en este momento el verdadero patriotismo, capaz de sacrificarlo todo? Ciertamente, no será en la sabia burguesía; únicamente en el proletariado de las ciudades; y sin embargo la patria sólo es buena madre para los burgueses, para el obrero ha sido siempre una madrastra.

Creo poder decir, sin exageración alguna, que existe mucho más idealismo real, en el sentido del desinterés y del sacrificio de sí mismo, en las masas populares que en ninguna otra clase de la sociedad. Que ese idealismo tome con frecuencia formas barrocas, que esté acompañado de una ceguera y de una deplorable estupidez, no debe asombrarnos. El pueblo, gracias al gobierno de los hombres selectos, está sumergido en todas partes en una ignorancia crasa. Los burgueses lo desprecian mucho por sus creencias religiosas; deberían despreciarlo también por lo que le queda aún de creencias políticas; porque la tontería de las unas allá se anda con la de las otras, y los burgueses se aprovechan de ambas. Pero he aquí lo que los burgueses no comprenden: es que el pueblo que, por falta de ciencia y de existencia soportable, continúa dando fe a los dogmas de la teología y embriagándose de ilusiones religiosas, aparece por eso mismo mucho más idealista y, si no más inteligente, mucho más intelectual que el burgués que, no creyendo en nada, se contenta con su existencia cotidiana, excesivamente mezquina y estrecha. La religión, como la teología, es, sin duda, una tontería muy grande, pero, como sentimiento y como aspiración, es un complemento y una especie de compensación, ilusoria sin duda, de las miserias de una existencia oprimida, y una protesta muy real contra esa opresión cotidiana. Es, por consiguiente, una prueba de la riqueza natural, intelectual y moral, del hombre y de la inmensidad de sus deseos instintivos. Proudhon ha tenido razón al decir que el socialismo no tiene otra misión que realizar racional y efectivamente en la tierra las promesas ilusorias y místicas cuya realización es postergada por la religión al cielo. Esas promesas, en el fondo, se reducen a

(1) Augusto Comte, *Cours de Philosophie positive*, tomo III, página 93 (Bakunin.)

A esta consideración se agrega otra que es muy importante. Las diferentes funciones que llamamos facultades animales no son de una naturaleza tal que sea facultativo para el animal ejercerlas o no ejercerlas; todas esas facultades son propiedades esenciales, necesidades inherentes a la organización animal. Las diferentes especies, familias y clases de animales se distinguen unas de otras sea por la

esto: el bienestar, el pleno desenvolvimiento de todas las facultades humanas, la libertad en la igualdad y en la universal fraternidad. El burgués que al perder la fe religiosa no se hace socialista —y, con muy pocas excepciones, es el caso de todos los burgueses— se condena por eso a una desoladora mediocridad intelectual y moral; y precisamente en nombre de esa mediocridad la burguesía reclama el gobierno de las masas, que, a pesar de su ignorancia deplorable, le sobrepasan incontestablemente por la elevación instintiva del espíritu y del corazón.

En cuanto a los sabios, esos bienaventurados privilegiados de Augusto Comte, debo decir que no se podría imaginar nada más lamentable que la suerte de una sociedad cuyo gobierno fuera puesto en sus manos; y eso por muchas razones que tendré ocasión de desarrollar más adelante, y que me limitaré a enumerar aquí: 1.º Porque basta dar a un sabio dotado del mayor genio una posición privilegiada, para paralizar o al menos disminuir y para falsear su espíritu, haciéndole prácticamente cointerestado en el mantenimiento de las mentiras políticas y de las sociales. Basta tener en cuenta la misión verdaderamente digna de piedad que desempeñan actualmente la mayoría de los sabios en Europa, en todas las cuestiones políticas y sociales que agitan la opinión, para convencerse de ello: la ciencia privilegiada y patentada se transforma la mayoría de los casos en tonterías y cobardías patentadas, y eso porque no están de ningún modo distanciados de sus intereses materiales y de las miserables preocupaciones de su vanidad personal. Viendo lo que pasa cada día en el mundo de los sabios, se podría también creer que, entre todas las ocupaciones humanas, la ciencia tiene el privilegio particular de desarrollar el egoísmo más refinado y la vanidad más feroz en los hombres. 2.º Porque entre el ínfimo número de sabios que están realmente desligados de todas las preocupaciones y de todas las vanidades temporales, hay pocos, muy pocos, que no estén contaminados por algún vicio, capaz de contrabalancear todas las demás cualidades: ese vicio es el orgullo de la inteligencia y el desprecio profundo, enmascarado o franco, hacia todo el que no es tan sabio como ellos. Una sociedad que fuera gobernada por sabios tendría, pues, el gobierno del desprecio, es decir, el más aplastante despotismo y la más humillante esclavitud que una sociedad humana pueda sufrir. Sería necesariamente también el gobierno de la tontería, porque nada es tan estúpido como la inteligencia orgullosa de sí misma. En una palabra, sería una segunda edición del gobierno de los sacerdotes. Y por lo demás, ¿cómo instituir prácticamente un gobierno de sabios? ¿Quién los nombraría? ¿Sería el pueblo? Pero éste es ignorante y la ignorancia no puede establecerse como juez de la ciencia de los sabios. ¿Serán, pues, las academias? Entonces se puede estar seguro de que se tendrá el gobierno de la sabia mediocridad; porque no hubo aún ejemplo de que una academia haya sabido apreciar a un hombre de genio y hacerle justicia durante su vida. Las academias de los sabios, como los concilios y los conclave de los sacerdotes no canonizan a sus santos hasta después de su muerte; y cuando hacen una excepción para un vivo, están persuadidos de que ese vivo es un gran pecador, es decir, un audaz intrigante o un tonto.

Amemos, pues, la ciencia, respetemos los sabios sinceros y serios; escuchemos con un gran reconocimiento las enseñanzas, los consejos que desde lo alto de su saber trascendente tengan a bien darnos; pero no los aceptemos sino a condición de hacerlos pasar y repasar por nuestra propia crítica. Pero en nombre de la salvación de la sociedad, en nombre de nuestra dignidad y de nuestra libertad, lo mismo que por la salvación de su propio espíritu, no les demos nunca entre nosotros ni posición ni derecho privilegiados. A fin de que su influencia sobre nosotros pueda ser útil y verdaderamente saludable, es preciso que no tengan otras armas que la propaganda igualmente libre para todos, que la persuasión moral fundada en la argumentación científica. (Bakunin.)

ausencia total de algunas facultades, sea por el desenvolvimiento preponderante de una o de varias facultades en detrimento de todas las demás. En el seno mismo de cada especie, familia y clase animales, todos los individuos no están igualmente dotados. El ejemplar perfecto es aquel en el cual todos los órganos característicos del orden a que el individuo pertenece se encuentran armónicamente desarrollados. La ausencia o la debilidad de uno de esos órganos constituye un defecto, y, cuando es un órgano esencial, el individuo es un monstruo. Monstruosidad o perfección, cualidades o defectos, todo eso es dado al individuo por la naturaleza, aporta todo eso al nacer. Pero desde el momento que una facultad existe, debe ejercitarse, y en tanto que el animal no ha llegado a la edad de su decrecimiento natural tiende necesariamente a desarrollarse y a fortificarse por ese ejercicio repetido que crea el hábito, base de todo desenvolvimiento animal; y cuanto más se desenvuelve y se ejercita, más se transforma en el animal en una fuerza irresistible a la que debe obedecer.

Sucede algunas veces que la enfermedad, o circunstancias exteriores más poderosas que esa tendencia fatal del individuo, impiden el ejercicio y el desenvolvimiento de una o de varias de sus facultades. Entonces, los órganos correspondientes se atrofian, y todo el organismo se ve afectado por el sufrimiento, más o menos, según la importancia de esas facultades y de sus órganos correspondientes. El individuo puede morir a causa de ello, pero mientras vive, mientras le quedan aún facultades, debe ejercitarlas so pena de muerte. Por tanto, no es el amo de todo, es al contrario, su agente involuntario, su esclavo. Es el motor universal o bien la combinación de las causas determinantes y productoras del individuo, incluso sus facultades, lo que obra en él y por él. Es esa misma causalidad universal, inconsciente, fatal y ciega, es ese conjunto de leyes mecánicas, físicas, químicas, orgánicas, animales y sociales, lo que impulsa a todos los animales, incluso el hombre, a la acción, y lo que es el verdadero, el único creador del mundo animal y humano. Apareciendo en todos los seres orgánicos y vivos como un conjunto de facultades o de propiedades de las cuales unas son inherentes a todos, y otras sólo propias a especies, a familias o a clases particulares, constituye en

efecto la *ley fundamental de la vida* e imprime a cada animal, comprendido el hombre, esa tendencia fatal a realizar por sí mismo todas las condiciones vitales de su propia especie, es decir, *a satisfacer todas sus necesidades*. Como organismo vivo, dotado de esa doble propiedad de la sensibilidad y de la irritabilidad, y, como tal, experimentando ya el sufrimiento, ya el placer, todo animal, incluso el hombre, *es forzado*, por su propia naturaleza, *a comer y a beber ante todo y a ponerse en movimiento*, tanto para buscar su alimento como para obedecer a una necesidad superior de sus músculos; *está forzado a conservarse, a abrigarse, a defenderse* contra todo lo que le amenaza en su alimento, en su salud, en todas las condiciones de su vida; *obligado a amar, a reproducirse; obligado a reflexionar*, en la medida de sus capacidades intelectuales, en las condiciones de su conservación y de su existencia; *obligado a querer* todas esas condiciones para sí, y, dirigido por una especie de previsión, fundada en la experiencia, y de la cual ningún animal está absolutamente desprovisto, *obligado a trabajar*, en la medida de su inteligencia y de su fuerza muscular, a fin de asegurárselas para un mañana más o menos lejano.

Fatal e irresistible, en todos los animales, sin exceptuar al hombre más civilizado, esa tendencia imperiosa y fundamental de la vida constituye la base de todas las pasiones animales y humanas: instintiva, se diría casi mecánica, en las organizaciones más inferiores, más inteligente en las especies superiores, no llega a una plena concepción de sí más que en el hombre; porque, dotado en un grado superior de la facultad tan preciosa de combinar, de agrupar y de expresar íntegramente sus pensamientos, único capaz de hacer abstracción, en su pensamiento, del mundo exterior y hasta de su propio mundo interior, sólo el hombre es capaz de elevarse hasta la universalidad de las cosas y de los seres; y, desde lo alto de esa abstracción, considerándose él mismo como un objeto de su propio pensamiento puede comparar, criticar, ordenar y subordinar sus peculiares necesidades, sin poder naturalmente salir nunca de las condiciones vitales de su natural existencia; lo que le permite, en esos límites, sin duda muy restringidos, y sin que pueda cambiar nada en la corriente universal y fatal de los efectos y de las causas, determinar de una manera *abstrac-*

tamente reflexiva sus propios actos, y le da, ante la naturaleza, una falsa apariencia de espontaneidad y de independencia absolutas. Ilustrado por la ciencia y dirigido por la voluntad abstractamente reflexiva del hombre, el trabajo animal, o bien esa actividad fatalmente impuesta a todos los seres vivos como una condición esencial de su vida — actividad que tiende a modificar el mundo exterior según las necesidades de cada uno y que se manifiesta en el hombre con la misma fatalidad que en el último animal de esta tierra—, se transforma, no obstante, por la conciencia del hombre, en un *trabajo sabio y libre*.

3. ANIMALIDAD, HUMANIDAD

¿Cuáles son las necesidades del hombre y cuáles son las condiciones de su existencia?

Al examinar más de cerca esta cuestión, encontraremos que, a pesar de la distancia infinita que parece separar el mundo humano del mundo animal, en el fondo, los puntos cardinales de la existencia humana más refinada y de la existencia animal menos desarrollada, son idénticos: nacer, desenvolverse y crecer, trabajar para comer, mantener su existencia individual en el medio social de la especie, amar, reproducirse, después morir. A estos puntos se añade solamente para el hombre uno nuevo: es el de pensar y conocerse, facultad y necesidad que se encuentran, sin duda, en un grado inferior, aunque ya muy sensible, en los animales que por su organización se acercan más al hombre, pero que sólo en el hombre llegan a un poder de tal modo imperativo y perseverantemente dominante que transforman, a la larga, su vida. Como lo ha observado bien uno de los más atrevidos y simpáticos pensadores de nuestros días, Luis Feuerbach, *el hombre hace todo lo que los animales hacen; sólo que él está llamado a hacerlo —y, gracias a esa facultad tan extensa de pensar, gracias a ese poder de abstracción que le distingue de los animales de las demás especies, está forzado a hacerlo— cada vez más humanamente*. Esa es toda la diferencia, pero es enorme. Contiene en germen toda nuestra civilización, con todas las maravillas de la industria, de la ciencia y de las artes; con todos sus desenvolvimientos religiosos, filosóficos, estéticos, políticos, económicos y sociales; en una palabra, todo el mundo de la Historia.

Todo lo que vive, he dicho, impulsado por una fatalidad que le es inherente y que se manifiesta en cada ser como un conjunto de facultades o de propiedades, tiende a realizarse en esa plenitud de su ser. El hombre, ser pensante al mismo tiempo que viviente, para realizarse en esa plenitud, debe conocerse. Esa es la causa del inmenso retardo que encontramos en su desenvolvimiento y lo que hace que, para llegar al estado actual de la civilización en los países más avanzados, estado aún tan poco conforme al ideal hacia el que tendemos hoy, le hayan sido necesarios no sé cuántas decenas o centenares de siglos. Se dirá que en esa investigación de sí mismo, a través de sus peregrinaciones y transformaciones históricas, ha debido agotar primeramente todas las brutalidades, todas las iniquidades y todas las desgracias posibles, para realizar sólo ese poco de razón y de justicia que reina hoy en el mundo.

Impulsado siempre por esa misma fatalidad que constituye la ley fundamental de la vida, el hombre crea su mundo humano, su mundo histórico, conquistando paso a paso, sobre el mundo exterior y sobre su propia bestialidad, su libertad y su dignidad humana. Las conquistas por la ciencia y por el trabajo.

Todos los animales están forzados a trabajar para vivir; todos, sin prestar atención a ello y sin tener la menor conciencia, participan en la medida de sus necesidades, de su inteligencia y de su fuerza, en la obra tan lenta de *la transformación de la superficie de nuestro globo en un lugar favorable para la vida animal*. Pero ese trabajo no se convierte en un trabajo propiamente humano más que cuando comienza a servir para la satisfacción, no sólo de las necesidades fijas y fatalmente circunscriptas de la vida animal, sino aún de las del ser social, que piensa y habla, que tiende a conquistar y a realizar plenamente su libertad.

El cumplimiento de esa labor inmensa y que la naturaleza particular del hombre le impone como una necesidad inherente a su ser —el hombre es forzado a conquistar su libertad—, el cumplimiento de esa tarea, no es sólo una obra intelectual y moral; es, ante todo, en el orden del tiempo y desde el punto de vista de nuestro desenvolvimiento racional, una obra de *emancipación racional*. El hombre se hace realmente hombre, conquista la posibilidad

de su emancipación interior cuando ha logrado romper las cadenas de esclavo que la naturaleza exterior hace pesar sobre todos los seres vivientes. Esas cadenas, comenzando por las más groseras y las más aparentes, son las privaciones de toda especie, la acción incesante de las estaciones y de los climas, el hambre, el frío, el calor, la humedad, la sequía y tantas otras influencias materiales que obran directamente sobre la vida animal y que mantienen el ser viviente en una dependencia casi absoluta ante el mundo exterior; los peligros permanentes que, bajo la forma de fenómenos naturales de toda especie, le amenazan y le oprimen por todas partes, tanto más cuanto que, siendo él mismo un ser natural y nada más que un producto de esa misma naturaleza que le oprime, lo envuelve, lo penetra, lleva, por decirlo así, el enemigo en sí mismo y no tiene ningún medio de escapar a él. De ahí nace ese temor perpetuo que siente y que constituye el fondo de toda existencia animal, temor que, como lo demostraré más adelante, constituye la base primera de toda religión. De ahí resulta también para el animal la necesidad de luchar durante toda su vida contra los peligros que le amenazan desde el exterior; de sostener su propia existencia, como individuo, y su existencia social, como especie, en detrimento de cuanto le rodea: cosas, seres orgánicos y vivos. De ahí la *necesidad del trabajo* para los animales de toda especie.

Toda la animalidad trabaja, y no vive más que si trabaja. El hombre, ser viviente, no está sustraído a esa necesidad, que es la ley suprema de la vida. Para mantener su existencia, para desarrollarse en la plenitud de su ser, debe trabajar. Existe, sin embargo, entre el trabajo del hombre y el de los animales de las demás especies, una diferencia enorme: el trabajo de los animales es rutinario, porque su inteligencia es rutinaria; el del hombre, al contrario, es esencialmente progresivo, porque su inteligencia es en el más alto grado progresiva.

Nada prueba mejor la inferioridad decisiva de las demás especies animales con relación a la del hombre, que ese hecho incontestable e incontestado de que los métodos tanto como los productos del trabajo colectivo o individual de los demás animales, métodos y productos a menudo de tal manera ingeniosos que se les creería dirigidos y confec-

cionados por una inteligencia científicamente desarrollada, no varían y no se perfeccionan casi nada. Las hormigas, las abejas, los castores y otros animales que viven en república, hacen hoy, precisamente, lo que han hecho hace tres mil años, lo que prueba que no hay progreso. Son tan sabios y tan torpes en este momento como hace treinta o cuarenta siglos. Se observa un movimiento progresivo en el mundo animal. Pero son las especies, las familias y las clases las que se transforman lentamente, impulsadas por la lucha por la vida, esa ley suprema del mundo animal, en consecuencia de la cual las organizaciones más inteligentes y más enérgicas reemplazan sucesivamente a las organizaciones inferiores, incapaces de sostener a la larga esa lucha contra ellas. Desde este punto de vista, pero solamente desde este punto de vista, hay incuestionablemente, en el mundo animal, movimiento y progreso. Pero en el seno mismo de las especies, de las familias y de las clases de animales, no hay ninguno o casi ninguno.

El trabajo del hombre, considerado tanto desde el punto de vista de los métodos como del de los productos, es tan perfectible y progresivo como su espíritu. Por la combinación de su actividad cerebral o nerviosa con su actividad muscular, de su inteligencia científicamente desarrollada con su fuerza física; por la aplicación de su pensamiento progresivo a su trabajo que, de exclusivamente animal, instintivo, casi maquinal y ciego que era al principio, se hace cada vez más inteligente, el hombre crea su mundo humano. Para darse una idea de la inmensa carrera que ha recorrido y de los progresos enormes de su industria, que se compare solamente la choza del salvaje con esos palacios lujosos de París que los salvajes prusianos se creen providencialmente destinados a destruir; y las pobres armas de las poblaciones primitivas, con esos terribles instrumentos de destrucción que parecen haberse convertido en la última palabra de la civilización germánica.

Lo que todas las otras especies de animales, tomadas en conjunto, no han podido hacer, lo hizo el hombre solo. Ha transformado realmente una gran parte de la superficie del globo; ha hecho de él un lugar favorable a la existencia, a la civilización humana. Ha dominado y vencido a la naturaleza. Ha transformado ese enemigo, ese déspota al

principio tan terrible, en un servidor útil, o al menos, en un aliado tan poderoso como fiel.

Sería preciso darse cuenta del verdadero sentido de estas expresiones: *vencer a la naturaleza, dominar a la naturaleza*. Se corre el riesgo de caer en un equívoco muy molesto y tanto más inevitable cuanto que los teólogos, los metafísicos y los idealistas de todas las especies no dejan nunca de servirse de ellas para demostrar la suprioridad del hombre-espíritu sobre la naturaleza-materia. Pretenden que existe un espíritu fuera de la materia, y subordinan, naturalmente, la materia al espíritu. No contentos con esa subordinación, hacen proceder la materia del espíritu, presentando este último como creador de la primera. Hemos puesto las cosas en su lugar respecto a esa insensatez, de la que no tenemos por qué ocuparnos aquí. No conocemos y no reconocemos otro espíritu que el espíritu animal considerado en su más alta expresión como espíritu humano. Y sabemos que ese espíritu no es un ser aparte fuera del mundo material, sino que no es otra cosa que el propio funcionamiento de esa materia organizada y viva, de la materia animalizada, y especialmente del cerebro.

Para dominar la naturaleza, en el sentido de los metafísicos, el espíritu debería, en efecto, existir por completo al margen de la materia. Pero ningún idealista ha sabido todavía responder a esta cuestión: No teniendo la materia límite ni en su longitud, ni en su amplitud, ni en su profundidad, y al suponer que el espíritu reside fuera de esa materia, que ocupa en todos los sentidos posibles toda la infinitud de la especie, ¿cuál puede ser, pues, el puesto del espíritu? O bien debe ocupar el mismo puesto que la materia, estar exactamente difundido por todas partes como ella, con ella, ser inseparable de la materia, o bien no puede existir. Pero si el espíritu puro es inseparable de la materia, entonces está perdido en la materia y no existe más que como materia, lo que equivaldría a decir que sólo existe la materia. O habría que suponer que, aun siendo inseparable de la materia, queda fuera de ella. Pero, ¿dónde, si la materia ocupa todo el espacio? Si el espíritu está fuera de la materia, debe ser limitado por ella. Pero, ¿cómo lo inmaterial podría ser, sea limitado, sea contenido por lo material, lo infinito por lo finito? Si el espíritu es absolutamente

extraño a la materia, e independiente de ella, ¿no es evidente que no debe, que no puede ejercer sobre ella la menor acción, tener sobre ella ningún poder? Porque sólo lo que es material puede obrar sobre las cosas materiales.

Se ve claro que, de cualquier manera que se plantee esta cuestión, se llega necesariamente a un absurdo monstruoso. Obstinándose en hacer vivir juntas dos cosas tan incompatibles como el espíritu puro y la materia, se llega a la negación de uno y de otra, a la nada. Para que la existencia de la materia sea posible, es preciso que sea —ella que es el ser por excelencia, el ser único, en una palabra todo lo que es— la base única de toda cosa existente, el fundamento del espíritu. Y para que el espíritu pueda tener una consistencia real, es preciso que proceda de la materia, que sea una manifestación de ella, su funcionamiento, su producto. El espíritu puro, como lo demostraré más tarde, no es otra cosa que la abstracción absoluta, la nada.

Pero, desde el momento que el espíritu es el producto de la materia, ¿cómo puede modificar la materia? Puesto que el espíritu humano no es otra cosa que el funcionamiento del organismo humano, y que ese organismo es el producto por completo material de ese conjunto indefinido de causas y de efectos, de esa causalidad universal que llamamos la naturaleza, ¿dónde adquiere el poder necesario para transformar la naturaleza? Entendámonos bien: el hombre no puede detener ni cambiar esa corriente universal de los efectos y de las causas; es incapaz de modificar ninguna ley de la naturaleza, puesto que no existe y que no obra, sea consciente, sea inconscientemente, más que en virtud de esas leyes. He ahí un huracán que sopla y que destruye todo a su paso, impulsado por una fuerza que le parece inherente. Si hubiese podido tener conciencia de sí mismo, habría podido decir: "Soy yo el que, por mi acción y mi voluntad espontánea, destruyo lo que ha creado la naturaleza"; y estaría equivocado. Es una causa de destrucción, sin duda, pero una causa relativa, efecto de una cantidad de otras causas; no es más que un fenómeno fatalmente determinado por la causalidad universal, por ese conjunto de acciones y de reacciones continuas que constituye la naturaleza. Lo mismo pasa con los actos que pueden ser realizados por todos los seres organizados, animados e inteli-

gentes. Desde el instante en que nacen, no son al principio más que productos; pero apenas nacidos, aun continuando siendo productos y nuevamente productos hasta su muerte, por esa misma naturaleza que les ha creado, se convierten a su vez en causas relativamente activas, unos con conciencia y sentimiento de lo que hacen, otros inconscientemente, como las plantas. Pero, hagan lo que quieran, unos y otros no son más que las causas relativas, activas en su seno mismo y según las leyes de la naturaleza, nunca contra ellas. Cada uno obra según sus facultades o las propiedades y las leyes que le son pasajeralemente inherentes, que constituyen todo su ser, pero que no están irrevocablemente asociadas a su existencia; eso prueba que, cuando muere, esas facultades, esas propiedades, esas leyes no mueren; le sobreviven, adheridas a seres nuevos y *que no tienen por otra parte ninguna existencia fuera de esa contemporaneidad y de esa sucesión de seres reales*, de suerte que no constituyen ningún ser inmaterial o aparte, pues están eternamente adheridas a las transformaciones de la materia inorgánica, orgánica y animal, o más bien no son otra cosa que transformaciones regulares del ser único, de la materia, de la cual cada ser, aun el más inteligente y el más voluntario en apariencia, el más libre, en cada momento de su vida, piense lo que piense, emprenda lo que emprenda, haga lo que haga, no es nada más que un representante, un funcionario, un órgano involuntario y fatalmente determinado por la corriente universal de los efectos y de las causas.

La acción de los hombres sobre la naturaleza, tan fatalmente determinada por las leyes naturales como lo es toda otra acción en el mundo, es la continuación, muy indirecta, sin duda, de la acción mecánica, física y química de todos los seres inorgánicos, compuestos y elementales; la continuación más directa de la acción de las plantas sobre su medio natural, y la continuación inmediata de la acción más y más desarrollada y consciente de sí, de todas las especies animales. No es, en efecto, otra cosa que la acción animal, pero dirigida por una inteligencia progresiva, por la ciencia; pues esa inteligencia progresiva y esa ciencia no son por otra parte más que una transformación nueva de la materia en el hombre; de donde resulta que, cuando el hombre obra sobre la naturaleza, es la naturaleza la que reac-

ciona sobre sí. Se ve, por lo tanto, que ninguna rebelión del hombre contra la naturaleza es posible.

El hombre no puede luchar nunca contra la naturaleza; por tanto, no puede ni vencerla ni dominarla; aun cuando he dicho que emprende y realiza actos que son en apariencia los más contrarios a la naturaleza, obedece aún a leyes de la naturaleza. Nada puede sustraerle a ella, es su esclavo absoluto. Pero ese esclavo no es uno, porque toda esclavitud supone dos seres que existen uno fuera del otro, y de los cuales uno está sometido al otro. El hombre no está fuera de la naturaleza, pues no es nada más que naturaleza; por tanto, no puede ser esclavo.

¿Cuál es, pues, la significación de esas palabras: combatir, dominar a la naturaleza? Hay en eso un eterno equívoco que se explica por el doble sentido asociado ordinariamente a esa palabra *naturaleza*. Una vez se la considera como el conjunto universal de las cosas y de los seres, lo mismo que de las leyes naturales; contra la naturaleza entendida así, he dicho, no hay lucha posible; puesto que abarca y contiene todo, es la omnipotencia absoluta, el ser único. Otra vez se entiende por esa palabra *naturaleza* el conjunto más o menos restringido de los fenómenos, de las cosas y de los seres que rodean al hombre, en una palabra, su mundo exterior. Contra esa naturaleza exterior, la lucha no sólo es posible, es fatalmente necesaria, fatalmente impuesta por la naturaleza universal a todo lo que vive, a todo lo que existe; porque todo ser que existe y que vive, como he dicho ya, lleva en sí esta doble ley natural: 1.º, no poder vivir fuera de su medio natural o de su mundo exterior; 2.º, no poder mantenerse en él más que al existir, más que al vivir en su detrimento, más que al luchar constantemente contra él. Es, pues, ese mundo o esa naturaleza exterior lo que el hombre, armado de las facultades y de las propiedades de que la naturaleza universal le ha dotado, puede y debe vencer, puede y debe dominar; nacido en la dependencia, primero casi absoluta, de esa naturaleza exterior, debe someterla a su vez y conquistar sobre ella su propia libertad y su humanidad.

Anteriormente a toda civilización y a toda historia, en una época exclusivamente lejana y durante un período de tiempo que ha podido durar no se sabe cuántos millares de

años, el hombre no fué al principio más que una bestia salvaje entre otras tantas bestias salvajes, un gorila quizás, o un pariente muy próximo del gorila. Animal carnívoro o más bien omnívoro, era, sin duda, más voraz, más feroz, más cruel que sus primos de otras especies. Hizo una guerra de destrucción como ellos, y trabajó como ellos. Tal fué su estado de inocencia, preconizado por todas las religiones posibles, el estado ideal tan alabado por J. J. Rousseau. ¿Qué es lo que lo arrancó a ese paraíso animal? Su inteligencia progresiva, que se aplicaba natural, necesaria y sucesivamente a su trabajo animal. Pero ¿en qué consiste el progreso de la inteligencia humana? Desde el punto de vista formal, consiste principalmente en el mayor hábito de pensar que se adquiere por el ejercicio del pensamiento, y en la conciencia más precisa y más clara de su propia actividad. Pero todo lo que es formal no adquiere una realidad cualquiera más que en relación con su objeto: ¿y cuál es el objeto de esa actividad formal que llamamos pensamiento? Es el mundo real. La inteligencia humana se desarrolla, progresa por el conocimiento de las cosas y de los hechos reales; por la observación reflexiva y por la comprobación cada vez más exacta y detallada de las relaciones entre ellos existentes y de la sucesión regular de los fenómenos naturales, de los diferentes órdenes de su desenvolvimiento, o, en una palabra, de todas las leyes que le son propias. Una vez que el hombre ha adquirido el conocimiento de esas leyes, a las cuales están sometidas todas las existencias reales, incluso la suya, aprende primero a prever ciertos fenómenos, lo que le permite prevenirlos o garantizarse contra aquellas de sus consecuencias que podrían ser molestas o perjudiciales para él. Además, ese conocimiento de las leyes que presiden el desenvolvimiento de los fenómenos naturales, aplicado a su trabajo muscular y al principio puramente instintivo o animal, le permite a la larga sacar partido de esos mismos fenómenos naturales y de todas las cosas cuyo conjunto constituye el mundo exterior y que le eran al principio hostiles, pero que, gracias a ese latrocinio científico, acaban por contribuir poderosamente a la realización de sus fines.

Para dar un ejemplo muy simple: el viento, que al principio le aplasta bajo la caída de los árboles desarraigados

por su fuerza o que derriba su choza silvestre, es obligado más tarde a moler su trigo. Así es como uno de los elementos más destructores, el fuego, organizado convenientemente, ha proporcionado al hombre un benéfico calor, y un alimento menos salvaje, más humano. Se ha observado que los monos más inteligentes, una vez que ha sido encendido el fuego, acuden a calentarse, pero que ninguno ha sabido encenderlo, ni mantenerlo siquiera echando sobre él nueva leña. Es indudable también que pasaron muchos siglos antes de que el hombre salvaje, y tan poco inteligente como los monos, hubiese aprendido ese arte hoy tan rudimentario, tan trivial y al mismo tiempo tan precioso de atizar y de manipular el fuego para su propio uso. Tampoco las mitologías antiguas dejaron de divinizar al hombre, o más bien a los hombres que primero supieron sacar partido del fuego. Y, en general, debemos suponer que las artes más sencillas, y que constituyen en este momento las bases de la economía doméstica de las poblaciones menos civilizadas, han costado esfuerzos inmensos de invención a las primeras generaciones humanas. Eso explica la lentitud desesperante del desenvolvimiento humano durante los primeros siglos, comparado al rápido desenvolvimiento de nuestros días.

Tal es, pues, la manera como el hombre ha transformado y continúa transformando, venciendo y dominando su medio, la naturaleza exterior. ¿Es por una rebelión contra las leyes de esa naturaleza universal que, abarcando todo lo que es, constituye también su propia naturaleza? Al contrario, es por el conocimiento y por la observación más respetuosa y más escrupulosa de esas leyes como logra, no sólo emanciparse sucesivamente del yugo de la naturaleza exterior, sino también someter ésta, al menos en parte, a su vez.

Pero el hombre no se contenta con esa acción sobre la naturaleza propiamente exterior. Como inteligencia capaz de hacer abstracción de su propio cuerpo y de toda su persona, y de considerarla como un objeto exterior, el hombre, siempre impulsado por una necesidad inherente a su ser, aplica el mismo procedimiento, el mismo método para modificar, para corregir, para perfeccionar su propia naturaleza. Es un yugo natural interior que el hombre debe sacudir igualmente. Ese yugo se presenta a él lo mismo

bajo la forma de sus imperfecciones y debilidades que bajo la forma de sus enfermedades individuales, tanto corporales como intelectuales y morales; después, bajo la forma más general de su brutalidad o de su animalidad, puesta frente a su humanidad, pues esta última se realiza en él progresivamente, por el desenvolvimiento colectivo de su ambiente social.

Para combatir esa esclavitud interior, el hombre no tiene igualmente otro medio que *la ciencia de las leyes naturales* que presiden su desenvolvimiento individual y su desenvolvimiento colectivo, y que la aplicación de esa ciencia, tanto a su educación individual (por la higiene, por la gimnasia de su cuerpo, de sus afectos, de su espíritu y de su voluntad, y por una instrucción racional) como a la transformación sucesiva del orden social. Porque, no solamente él mismo, considerado como individuo, sino su medio social, esa sociedad humana de la que es el producto inmediato, no es a su vez nada más que un producto de la universal y omnipotente naturaleza, con el mismo título que lo son los hormigueros, las colmenas, las repúblicas de los castores y todas las otras especies de asociaciones animales; y lo mismo que esas asociaciones se han formado incontestablemente y viven hoy conforme a las leyes naturales que les son propias, lo mismo la sociedad humana en todas las fases de su desenvolvimiento histórico, obedece, sin que lo sospeche la mayoría de las veces, a 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 hombre, por su naturaleza tanto interior como exterior, no es otra cosa que un animal que, gracias a la organización comparativamente más perfecta de su cerebro, está dotado de una mayor dosis de inteligencia y de poder afectivo que los animales de las otras especies. La base del hombre, considerado como individuo, es por consiguiente completamente animal y por tanto la de la sociedad humana no podría ser tampoco más que animal. Sólo que, como la inteligencia del hombre-individuo es progresiva, la organización de esa sociedad debe serlo también. El *progreso* es precisamente la ley natural fundamental y exclusivamente inherente a la sociedad humana.

Al reaccionar sobre sí y sobre el medio social de que es,

como acabo de decirlo, el producto inmediato, el hombre, no lo olvidemos nunca, no hace otra cosa que obedecer todavía a esas leyes naturales que le son propias y que obran en él con una implacable e irresistible fatalidad. Último producto de la naturaleza sobre la tierra, el hombre continúa, por decirlo así, por su desenvolvimiento individual y social, la obra, la creación, el movimiento y la vida. Sus pensamientos y sus actos más inteligentes y más abstractos y, como tales, los más lejanos de lo que se llama comúnmente la naturaleza, no son nada más que creaciones o manifestaciones nuevas. Frente a esa naturaleza universal, el hombre no puede tener ninguna relación exterior ni de esclavitud ni de lucha, porque lleva en sí esa naturaleza y no es nada fuera de ella. Pero, al estudiar sus leyes, al identificarse en cierto modo con ellas, al transformarlas por un procedimiento psicológico, propio de su cerebro, en ideas y en convicciones humanas, se emancipa del triple yugo que le imponen primero la naturaleza exterior, después su propia naturaleza individual interior, y, en fin, la sociedad de que es producto.

Después de cuanto acaba de decirse, me parece evidente que ninguna rebelión contra lo que llamo causalidad o naturaleza universal, es posible para el hombre; la naturaleza lo envuelve, lo penetra, está tanto fuera de él como en él mismo, constituye todo su ser. Al rebelarse contra ella se rebela contra sí mismo. Es evidente que es imposible para el hombre concebir sólo la veleidad y la necesidad de una rebelión semejante, puesto que, no existiendo fuera de la naturaleza universal y llevándola en sí, hallándose a cada instante de su vida en plena identidad con ella, no puede considerarse ni sentirse ante ella como un esclavo. Al contrario, es estudiando y apropiándose, por decirlo así, con el pensamiento, de las leyes naturales de esa naturaleza —leyes que se manifiestan igualmente en todo lo que constituye su mundo exterior, y en su propio desenvolvimiento individual: corporal, intelectual y moral— como él llega a sacudir sucesivamente el yugo de la naturaleza exterior, el de sus propias imperfecciones naturales, y, como lo vere-

mos más tarde, el de una organización social autoritaria-mente constituida.

Pero, entonces, ¿cómo ha podido surgir en el espíritu del hombre ese pensamiento histórico de la separación del espíritu y de la materia? ¿Cómo ha podido concebir la tentativa impotente, ridícula, pero igualmente histórica, de una revuelta contra la naturaleza? Ese pensamiento y esa tentativa son contemporáneas de la creación histórica de la idea de Dios; han sido su consecuencia necesaria. El hombre no ha entendido al principio por la palabra "naturaleza" más que lo que nosotros llamamos la naturaleza exterior, incluso su propio cuerpo; y lo que llamamos la naturaleza universal, él lo llamó "Dios"; desde entonces, las leyes de la naturaleza se han vuelto, no leyes inherentes, sino manifestaciones de la voluntad divina, de los mandamientos de Dios, impuestos desde arriba a la naturaleza y al hombre. Después de eso, el hombre, tomando partido por ese Dios creado por él mismo contra la naturaleza y contra sí, se ha declarado en rebelión contra la naturaleza y ha fundado su propia esclavitud política y social.

Tal fué la obra histórica de todos los dogmas y cultos religiosos.

4. LA RELIGIÓN

No se ha hecho ninguna gran transformación política y social en el mundo sin que haya sido acompañada y a menudo precedida por un movimiento análogo en las ideas religiosas y filosóficas que dirigen la conciencia, tanto de los individuos como de la sociedad... Desafiamos a quien quiera que sea a salir de ese círculo, y ahora que se elija (1).

Por otra parte, la Historia, ¿no nos demuestra que los sacerdotes de todas las religiones, exceptuados los de los cultos perseguidos, han sido siempre los aliados de la tiranía? Y estos últimos, aun al combatir y al maldecir los poderes que le son contrarios, ¿no disciplinan sus propios creyentes en vista a una tiranía nueva? La esclavitud intelectual, de cualquier naturaleza que sea, tendrá siempre por corolario la esclavitud política y social. Hoy, el cristianismo, bajo todas sus formas diferentes, y con él esa metafísica doctrinaria, deísta o panteísta, que no es otra cosa que una teología mal ataviada, constituyen en conjunto el obstáculo más formidable a la emancipación de la sociedad; y la prueba es que todos los gobernantes, todos los hombres de Estado, todos los hombres que se consideran, sea oficialmente, sea oficiosamente, como pastores del pueblo, y cuya inmensa mayoría no es hoy, sin duda, ni cristiana, ni siquiera deísta, sino incrédula, que no cree, como Bismarck, como el Conde de Cavour, como Muravief

(1) En el manuscrito sigue un párrafo que el autor empleó en *El imperio knutogermánico*, segunda entrega, y que, por consiguiente, borró en este original, anotando al margen en ruso la palabra: *Empleado*. (Nota del traductor.)

el ahorcador, y Napoleón III el caído, ni en Dios ni en el Diablo, protegen sin embargo, con un visible interés, todas las religiones, siempre que esas religiones enseñen, como por lo demás lo hacen todas, la resignación, la paciencia, la sumisión.

Ese interés unánime de los gobernantes de todos los países en el mantenimiento del culto religioso, prueba cuán necesario es, en interés de los pueblos, que sea combatido y derribado... (1).

Al lado de la cuestión a la vez negativa y positiva de la emancipación y de la organización del trabajo sobre bases de igualdad económica; al lado de la cuestión exclusivamente negativa de la abolición del poder político y de la liquidación del Estado, la de la destrucción de las ideas y de los cultos religiosos, es una de las más urgentes, porque, mientras las ideas religiosas no sean radicalmente extirpadas de la imaginación de los pueblos, la completa emancipación popular será imposible.

Para el hombre, cuya inteligencia se ha elevado a la altura actual de la ciencia, la unidad del universo o del ser real, es ya un hecho realizado. Pero es imposible negar que ese hecho, que para nosotros es de tal evidencia que no podemos ni siquiera comprender que sea posible desconocerlo, se encuentra en flagrante contradicción con la *conciencia universal de la humanidad* que, hecha abstracción de la diferencia de las formas bajo las cuales se ha manifestado en la Historia, se ha pronunciado siempre unánimemente por la existencia de dos mundos distintos: el *mundo espiritual* y el *mundo material*, el *mundo divino* y el *mundo real*. Desde los fetichistas que adoran, en el medio que les rodea, la acción de una potencia sobrenatural encarnada en algún objeto material, hasta los metafísicos más sutiles y más trascendentes, la inmensa mayoría de los hombres, todos los pueblos, han creído y creen aún en la existencia de una divinidad extramundial cualquiera... (2).

(1) Sigue un fragmento que Bakunin borró por haberlo empleado en *El imperio knutogermánico*, segunda entrega. (Nota del traductor.)

(2) Bakunin ha inutilizado un fragmento que debía ir a continuación y, variando un poco su forma, lo incluyó en *El imperio knutogermánico*, segunda entrega. (Nota del traductor.)

Me parece, pues, urgente resolver por completo la siguiente cuestión:

Formando el hombre con la naturaleza universal un solo todo, y no siendo más que el producto material de un concurso indefinido de causas materiales, ¿cómo la idea de esa dualidad, la suposición de la existencia de dos mundos opuestos, uno de ellos espiritual, el otro material, ha podido nacer, establecerse y arraigar tan profundamente en la conciencia humana?

La acción y la reacción incesantes del todo sobre cada punto, y de cada punto sobre el todo, constituyen, he dicho, la ley general, suprema, y la realidad misma de ese ser único que llamamos el universo y que es siempre, a la vez, productor y producto. Eternamente activo, omnipotente, fuente y resultante eterna de cuanto es, de cuanto nace, obra, reacciona, después muere en su seno, esa universal solidaridad, esa causalidad mutua, ese proceso eterno de transformaciones reales, tan universales como infinitamente detalladas, y que se producen en el espacio infinito, la *naturaleza*, ha formado, entre una cantidad infinita de otros mundos, nuestra Tierra, con toda la escala de sus seres, desde los más simples elementos químicos, desde las primeras formaciones de la materia con sus propiedades mecánicas y físicas, hasta el hombre. Los reproduce siempre, los desarrolla, los nutre, los conserva; después, cuando llega su término, y a menudo antes de que llegue, los destruye, o más bien, los transforma en nuevos seres. Es, por tanto, la omnipotencia contra la cual no hay independencia ni autonomía posibles, el ser supremo que abarca y penetra con su acción irresistible toda la existencia de los seres; y entre los seres vivientes, no hay uno solo que no lleve en sí, sin duda más o menos desarrollado, el sentimiento o la sensación de esa influencia suprema y de esa *dependencia absoluta*. *Esa sensación y ese sentimiento son lo que constituyen el fondo de toda religión.*

La religión, como se ve, así como todas las cosas humanas, tiene su primera fuente en la vida animal. Es imposible decir que ningún animal, exceptuado el hombre, tenga una religión determinada, porque la religión más grosera supone siempre un grado de reflexión al que ningún animal, fuera del hombre, se elevó aún. Pero es imposible tam-

bién negar que en la existencia de todos los animales, sin exceptuar uno, se encuentran todos los elementos, por decirlo así, materiales e instintivos, constitutivos de la religión, menos, sin duda, su parte puramente ideal, la que debe destruirla tarde o temprano, el pensamiento. En efecto, ¿cuál es la esencia real de toda religión? Es precisamente ese sentimiento de absoluta dependencia del individuo, pasajero ante la eterna y omnipotente naturaleza.

Nos es difícil observar ese sentimiento y analizar sus manifestaciones en los animales de especies inferiores; sin embargo, podemos decir que el instinto de conservación que se encuentra hasta en la organización relativamente más pobre, sin duda en un grado menor que en las organizaciones relativamente superiores, no es nada más que una prudente costumbre que se forma en cada animal, bajo la influencia de ese sentimiento, que no es otro que el primer fundamento del sentimiento religioso. En los animales dotados de una organización más compleja y que se acercan más al hombre, se manifiesta de una manera mucho más sensible para nosotros: en el miedo instintivo y pánico, por ejemplo, que se apodera de ellos a la aproximación de alguna gran catástrofe natural, tal como un temblor de tierra, un incendio de bosque o una fuerte tempestad, o bien a la aproximación de algún feroz animal carnívoro, de un prusiano de los bosques. Y, en general, se puede decir que el miedo es uno de los sentimientos predominantes en la vida animal. Todos los animales que viven en libertad son feroces, lo que prueba que viven en un miedo instintivo incesante, que tienen siempre el sentimiento del peligro; es decir, el de una influencia omnipotente, que los persigue, los penetra y los envuelve siempre y en todas partes. Ese temor, el temor de Dios, dirían los teólogos, es el comienzo de la prudencia; es decir, de la religión. Pero en los animales no llega a una religión, porque les falta esa potencia de reflexión que fija el sentimiento y determina el objeto, y que transforma ese sentimiento en una noción abstracta, capaz de traducirse en palabras. Se ha tenido, pues, razón al decir que el hombre es religioso por naturaleza; es como todos los animales; pero él sólo en esta tierra tiene la conciencia de su religión.

La religión —se ha dicho— es el primer despertar de la

razón. Sí, pero bajo la forma de la sinrazón. La religión, he dicho hace un momento, comienza por el temor. En efecto, el hombre, al despertar a los primeros resplandores de ese sol interior que se llama la conciencia de sí mismo, al salir lentamente, paso a paso, de la somnolencia magnética de esa existencia completamente instintiva que llevaba cuando se encontraba aún en el estado de pura inocencia, es decir, en el estado animal, habiendo nacido, como todo animal, en el temor a ese mundo exterior que lo produce y lo destruye, el hombre ha debido de tener, necesariamente, por primer objeto de su naciente reflexión, ese temor mismo. Se puede, también, presumir que en el hombre primitivo, al despertar su inteligencia, ese terror instintivo debía de ser más fuerte que en los otros animales, primeramente porque nace mucho menos armado que los otros y su infancia dura más tiempo, y luego porque esa misma reflexión, apenas florecida y no llegada aún a un grado suficiente de madurez y de fuerza para reconocer y para utilizar los objetos exteriores, ha debido, sin embargo, de arrancar al hombre a la unión, a la armonía instintiva en que, como primo del gorila, antes que se hubiese despertado su pensamiento, debió de encontrarse con el resto de la naturaleza. La primera reflexión lo aislaba, en cierto modo, en medio de ese mundo exterior que, haciéndosele extraño, debió de aparecérselo a través del prisma de su imaginación infantil, excitada y agrandada por el efecto mismo de esa reflexión naciente, como una sombría y misteriosa potencia, infinitamente más hostil y más amenazadora que lo es en realidad.

Nos es excesivamente difícil, si no imposible, darnos cuenta exacta de las primeras sensaciones e imaginaciones religiosas del hombre salvaje. En sus detalles, debieron de ser, sin duda, tan diversas como han sido las distintas tribus primitivas que las experimentaron y concibieron, o como fueron los climas, la naturaleza de los lugares y las demás circunstancias determinantes en medio de las cuales se han desarrollado. Pero como después de todo, eran sensaciones e imaginaciones humanas, han debido, a pesar de esa gran diversidad de detalles, de resumirse en algunos simples puntos idénticos, de un carácter general y que no es muy difícil fijar. Cualquiera que sea la procedencia de los diver-

esos grupos humanos, cualquiera que sea la causa de las diferencias analíticas que existen entre las razas humanas, que los hombres no hayan tenido por antepasado más que un solo Adán-gorila, o primo del gorila o, lo que es más probable, que hayan salido de varios antepasados que habrá formado la naturaleza independientemente unos de otros, sobre diferentes puntos del globo y en épocas distintas, lo cierto es que la facultad que constituye y que crea propiamente la humanidad en los hombres: la reflexión, el poder de abstracción, la razón, es decir, la facultad de combinar las ideas, permanece siempre y en todas partes la misma, al igual que las leyes que determinan las manifestaciones diferentes, de suerte que ningún desenvolvimiento humano podría hacerse contrariamente a esas leyes. Eso nos da derecho a pensar que las fases principales observadas en el primer desenvolvimiento religioso de un solo pueblo han debido reproducirse en el de todas las otras poblaciones primitivas de la tierra.

A juzgar por los relatos unánimes de los viajeros que, desde el siglo pasado, han visitado las islas de Oceanía, y los de aquellos que, en nuestros días, han penetrado en el interior de Africa, el fetichismo debe de ser la primera religión, la de todos los pueblos salvajes que se han alejado poco del estado natural. Pero el fetichismo no es otra cosa que la religión del miedo. Es la primera expresión humana de esa sensación de dependencia absoluta, mezclada con terror instintivo que encontramos en el fondo de toda vida animal y que, como lo hice observar ya, constituye el lazo religioso de los individuos que pertenecen a las especies más inferiores con la omnipotencia de la naturaleza. ¿Quién no conoce la influencia que ejercen y la impresión que producen sobre todos los seres vivientes los grandes fenómenos de la naturaleza, tales como la salida y la puesta del sol, el claro de luna, la vuelta de las estaciones, la sucesión del frío y del calor, o bien las catástrofes naturales, o también las relaciones tan variadas y mutuamente destructivas de las especies animales entre sí y con las diferentes especies vegetales? Todo eso constituye, para cada animal, un conjunto de condiciones de existencia, un carácter, una naturaleza, y yo estaría casi tentado a decir un culto particular, porque en los animales, en todos los seres vivientes, encon-

traréis una especie de adoración de la naturaleza, mezcla de temor y de alegría, de esperanza y de inquietud —la alegría de vivir y el temor de cesar de vivir— que, como sentimiento, se parece mucho a la religión humana. La invocación y la oración misma no faltan. Considerad al perro domesticado, implorando una caricia, una mirada de su amo: ¿no es la imagen del hombre de rodillas ante su Dios? ¿No proyecta ese perro, con su imaginación y con un comienzo de reflexión que la experiencia ha desarrollado en él, la omnipotencia natural que le obsesiona, en su amo, lo mismo que el creyente la proyecta en su Dios? ¿Cuál es, pues, la diferencia entre el sentimiento del perro y el del hombre? No es siquiera la reflexión: es el grado de reflexión, o más bien: es la capacidad de fijarla y de concebirla como un pensamiento abstracto, de *generalizarla al nombrarla*, pues la palabra humana tiene esto de particular: que, incapaz de nombrar las cosas reales, las que obran inmediatamente sobre nuestros sentidos, no expresan más que la noción o la generalidad abstracta; y como la palabra y el pensamiento son dos formas distintas, pero inseparables, de un solo y mismo acto de la humana reflexión, esta última, al fijar el objeto del terror y de la adoración animales o del primer culto del hombre, lo generaliza, lo transforma, por decirlo así, en un ser abstracto, tratando de designarlo con un nombre. El objeto realmente adorado por *tal* o *cual* individuo es siempre este: *esa* piedra, *ese* trozo de madera, *ese* trapo. Así es cómo comienza con el primer despertar del pensamiento, manifestado por la palabra, el mundo exclusivamente humano, el mundo de las abstracciones.

Esa facultad de abstracción, fuente de todos nuestros conocimientos y de todas nuestras ideas, es, sin duda, la única causa de todas las emancipaciones humanas. Pero el primer despertar de esa facultad en el hombre no produce inmediatamente su libertad.

Cuando comienza a formarse, destacándose lentamente de la instintividad animal, se manifiesta primero, no bajo la forma de una reflexión razonada, que tiene conciencia y conocimiento de su actividad propia, sino en forma de una *reflexión imaginativa*, inconsciente de lo que hace y que, a causa de eso mismo, toma siempre sus *propios pro-*

ductos por seres reales, a los cuales atribuye ingenuamente una existencia independiente, anterior a todo conocimiento humano, y no se atribuye otro mérito que el de haberlos descubierto fuera de sí. Por ese procedimiento, la reflexión imaginativa del hombre puebla su mundo exterior de fantasmas que le parecen más peligrosos, más poderosos, más terribles que los seres reales que le rodean; no liberta al hombre de la esclavitud natural que le obsesiona sino para volverlo a colocar a continuación bajo el peso de una esclavitud mil veces más dura y más espantosa todavía: la de la religión.

Es la reflexión imaginativa del hombre la que transforma el culto natural, cuyos elementos hemos encontrado en los animales, en un culto humano, bajo la forma elemental del *fetichismo*. Hemos visto a los animales adorando instintivamente los grandes fenómenos de la naturaleza que ejercen realmente en su existencia una acción inmediata y potente; pero no hemos oído nunca hablar de animales que adoren un inofensivo trozo de madera, un trapo, un hueso o una piedra, mientras que encontramos ese culto en la religión primitiva de los salvajes y hasta en el catolicismo. ¿Cómo explicar esa anomalía —en apariencia al menos— tan extraña y que, bajo la relación del buen sentido y del sentimiento de la realidad de las cosas, nos presenta al hombre muy inferior a los animales más insignificantes?

Este absurdo es el producto de la reflexión imaginativa del salvaje. No sólo siente, como los otros animales, la omnipotencia de la naturaleza: hace de ella el objeto de su constante reflexión, la fija, trata de localizarla y, al mismo tiempo, la generaliza, dándole un nombre cualquiera; hace de ella el centro a cuyo alrededor se agrupan sus imaginaciones infantiles. Incapaz aún de abarcar con su propio pensamiento el universo, ni siquiera el globo terrestre, ni siquiera el ambiente tan restringido, en cuyo seno nació y vive, busca por todas partes, preguntándose dónde reside esa omnipotencia, cuyo sentimiento, luego reflexivo y fijado, le obsesiona, y por un juego, por una aberración de su fantasía ignorante, que nos sería difícil explicar hoy, la asocia a ese trozo de madera, a ese trapo, a esa piedra. Este es el puro fetichismo, la más religiosa, es decir, la más absurda de las religiones.

Después, y a menudo, con el fetichismo viene el *culto de los brujos*. Es un culto, si no mucho más racional, más natural, y que nos sorprenderá menos que el fetichismo. Estamos más habituados a él, pues todavía hoy, en el seno mismo de esta civilización de que nos mostramos tan orgullosos, estamos rodeados de brujos: los espiritistas, los médiums, los clarividentes con su magnetismo, los sacerdotes de la Iglesia católica, griega y romana, que pretenden tener el poder de forzar al buen Dios, con ayuda de algunas fórmulas misteriosas, a bajar sobre el agua, hasta transformarse en pan y en vino, todos estos forzadores de la divinidad sometida a sus encantos ¿no son otros tantos brujos? Es verdad que la divinidad adorada e invocada por nuestros brujos modernos, enriquecida por varios millares de años de extravagancia humana, es mucho más complicada que el dios de la brujería primitiva, pues ésta, ante todo, sólo tiene por objeto la representación, sin duda, ya fija, pero muy poco determinada aún, de la omnipotencia material, sin ningún otro atributo, intelectual o moral. La situación del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, es aún desconocida. No se sabe lo que la omnipotencia ama, lo que detesta, lo que no quiere: no es ni buena ni mala, no es nada más que la omnipotencia. Sin embargo, el carácter divino comienza ya a dibujarse: es egoísta, vanidoso, gusta de los cumplimientos, de las genuflexiones, de la humillación y la inmolación de los hombres, su adoración y sus sacrificios, y persigue y castiga cruelmente a los que no quieren someterse: a los rebeldes, a los orgullosos, a los impíos. Ese es, como se sabe, el fondo principal de la naturaleza divina en todos los dioses antiguos y presentes, creados por la humana sinrazón. ¿Hubo jamás en el mundo un ser más atrocemente envidioso, vanidoso, egoísta, vindicativo, sanguinario que el Jehová de los judíos, más tarde el Dios Padre de los cristianos?

En el culto de la brujería primitiva, Dios o esa omnipotencia indeterminada desde el punto de vista intelectual y moral, aparece primeramente como inseparable de la persona del brujo: él mismo es dios, como el fetiche. Pero, a la larga, el papel de hombre sobrenatural, de hombre-dios, para un hombre real —sobre todo para un salvaje que, no teniendo ningún medio de abrigarse contra la curiosidad

indiscreta de sus creyentes, permanece desde la mañana a la noche sometido a sus investigaciones— se hace imposible. El buen sentido, el espíritu práctico de un pueblo salvaje, que se desarrollan lentamente, es verdad, pero que se desarrollan por la experiencia de la vida, y a pesar de todas las divagaciones religiosas, acaban por demostrarle la imposibilidad práctica de que un hombre, accesible a todas las debilidades y enfermedades humanas, sea un dios. El brujo es, pues, para sus creyentes salvajes, un ser sobrenatural, pero sólo por instantes, cuando está poseído (1). Pero ¿poseído por quién? Por la omnipotencia, por Dios. Por consiguiente, la divinidad se encuentra ordinariamente fuera del brujo. ¿Dónde buscarla? El fetiche, el dios-cosa, ha sido superado; el brujo, el hombre-dios, también. Todas esas transformaciones, en los tiempos primitivos, han llenado, sin duda, los siglos. El salvaje, ya avanzado, un poco desarrollado y rico con la tradición de varios siglos, busca entonces la divinidad muy lejos de él, pero siempre en los seres realmente existentes: en el bosque, en el campo, en un río, y más tarde en el Sol, en la Luna, en el cielo. El pensamiento religioso comienza ya a abarcar el universo.

El hombre ha podido llegar a ese punto, he dicho, después de una larga serie de siglos. Su facultad abstractiva, su razón, se ha fortificado ya, y desarrollado por el conocimiento práctico de las cosas y por la observación de las relaciones o de su causalidad mutua, mientras que la aparición regular de tales fenómenos le dió la primera noción de algunas leyes naturales. Comienza a inquietarse por el conjunto de los hechos y de sus causas. Al mismo tiempo comienza también a conocerse él mismo, y gracias siempre a esa potencia de abstracción, que le permite considerarse como objeto, separa su ser exterior y viviente de su ser pensante, su exterior de su interior, su cuerpo de su alma; y como no tiene la menor idea de las ciencias naturales, y como ignora hasta el nombre de esas ciencias, por lo demás completamente modernas, que se llaman la fisiología y la antropología, es deslumbrado por ese descubrimiento de su

(1) Lo mismo que el sacerdote católico, que no es verdaderamente sagrado más que cuando realiza sus cabalísticos misterios; lo mismo que el Papa, que no es infalible más que cuando, inspirado por el Espíritu Santo, define los dogmas de la fe. (Bakunin.)

propio espíritu en sí mismo, y se imagina, naturalmente, necesariamente, que su alma, ese producto de su cuerpo, es, al contrario, el principio y la causa del cuerpo. Pero una vez que ha hecho esa distinción de lo interior y de lo exterior, de lo espiritual y de lo material en sí mismo, lo proyecta necesariamente en su Dios: comienza a buscar el alma invisible de ese visible universo. Es así como ha debido de nacer el panteísmo religioso de los hindúes.

Debemos detenernos sobre este punto, porque es aquí donde comienza propiamente la religión en la plena aceptación de esta palabra, y con ella la teología y la metafísica también. Hasta entonces, la imaginación religiosa del hombre, obsesionada por la representación fija de una omnipotencia indeterminada e inencontrable, había procedido, naturalmente, al buscarla, por la vía de la investigación experimental, primero en los objetos más próximos, en los fetiches, después en los brujos, más tarde en los grandes fenómenos de la naturaleza, por fin, en los astros, pero asociándola siempre a algún objeto real y visible, por lejano que estuviese. Ahora se eleva hasta la idea de un Dios-universo, una abstracción. Hasta entonces, todos sus dioses habían sido seres particulares, pero no menos realmente existentes. Ahora tiene, por primera vez, una *divinidad universal*: el ser de los seres, sustancia creadora de todos los seres restringidos y particulares, el alma universal, el Gran Todo. He aquí, pues, el verdadero Dios que comienza, y con él la verdadera religión.

5. FILOSOFÍA. CIENCIA

Debemos examinar ahora el procedimiento por el cual ha llegado el hombre a ese resultado, a fin de reconocer, por su origen histórico, la verdadera naturaleza de la divinidad. Y ante todo, la primera cuestión que se presenta es ésta: el Gran Todo de la religión panteísta, ¿no es absolutamente el mismo ser único que hemos llamado la *naturaleza universal*?

Sí y no. Sí, porque ambos sistemas, el de la religión panteísta y el sistema científico y positivista, abarcan el mismo universo. No, porque lo abarcan de una manera diferente.

¿Cuál es el método científico? Es el método realista por excelencia. Va de los detalles al conjunto y de la comprobación, del estudio de los hechos, a su comprensión, a las ideas, pues sus ideas no son más que la fiel exposición de las relaciones de coordinación, de sucesión y de acción o de causalidad mutua que realmente existen entre las cosas y los fenómenos reales; su lógica, nada más que la lógica de las cosas. Como en el desenvolvimiento histórico del espíritu humano, la ciencia positiva llega siempre después de la teología y después de la metafísica, el hombre llega a la ciencia ya preparado y considerablemente corrompido por una especie de educación abstracta. Aporta, pues, muchas ideas abstractas, elaboradas tanto por la teología como por la metafísica, que para la primera han sido objeto de fe ciega y para la segunda objeto de especulaciones trascendentes y de juego de palabras más o menos ingeniosos, de explicaciones y de demostraciones que no explican y que

no demuestran absolutamente nada, porque se hacen fuera de toda experimentación real, y porque la metafísica no tiene otra garantía para la existencia misma de los objetos sobre los cuales razona, que las seguridades o el mandamiento imperativo de las teología.

El hombre, en otro tiempo teólogo y metafísico, pero cansado de la teología y de la metafísica, a causa de la esterilidad de sus resultados en teoría y a causa de sus consecuencias tan funestas en la práctica, lleva, naturalmente, todas esas ideas a la ciencia, pero las lleva, no como principios ciertos y que deben, como tales, servirle de punto de partida: las lleva como cuestiones que la ciencia debe resolver. Ha llegado a la ciencia precisamente porque él mismo ha comenzado a ponerlas en tela de juicio. Y duda de ellas porque una larga experiencia de la teología y de la metafísica, que han creado esas ideas, le ha demostrado que ni una ni otra ofrecen garantía seria alguna de la realidad de sus creaciones. Lo que él duda y lo que rechaza ante todo, no son tanto esas creaciones, esas ideas, como los métodos, las vías y medios por los cuales la teología y la metafísica las han creado. Rechaza el sistema de las revelaciones y la creencia en el absurdo porque es absurdo (*Credo quia absurdum*, Tertuliano) de los teólogos, y no quiere dejarse imponer nada por el despotismo de los teólogos, de los sacerdotes y por las hogueras de la Inquisición. Rechaza la metafísica, precisamente y sobre todo, porque, habiendo aceptado sin crítica alguna o con una crítica ilusoria, en exceso complaciente y fácil, las creaciones, las ideas fundamentales de la teología —las del universo, de Dios y del alma o de un espíritu separado de la materia—, ha construido sobre esos datos sus sistemas, y porque, tomando lo absurdo por punto de partida, necesariamente y siempre concluyó en el absurdo. Por tanto, lo que el hombre busca, ante todo, al salir de la teología y de la metafísica, es un método verdaderamente científico, un método que le dé, antes que nada, una completa certidumbre de la realidad de las cosas sobre las cuales razona.

Pero el hombre no tiene otro medio para asegurarse de la realidad cierta de una cosa, de un fenómeno o de un hecho, que el de haberlos realmente encontrado, comprobado, reconocido en su integridad propia, sin ninguna mez-

cia de fantasías, de supuestos y de adjudicaciones del espíritu humano. La experiencia se convierte, pues, en la base de la ciencia. No se trata aquí de la experiencia de un solo hombre. Ningún hombre, por inteligente, por curioso que sea, por felizmente dotado que esté, desde todos los puntos de vista, puede haberlo visto todo, encontrado todo, experimentado todo por sí propio. Si la ciencia de cada uno debiera limitarse a sus propias experiencias personales, habría tantas ciencias como hombres y toda ciencia moriría con cada hombre. No habría ciencia.

La ciencia tiene, pues, por base la experiencia colectiva, no sólo de todos los hombres contemporáneos, sino también de todas las generaciones pasadas. Pero no admite ningún testimonio sin crítica. Antes de aceptar el testimonio, sea de un contemporáneo, sea de un hombre que no existe ya, por poco que me atenga a no equivocarme, debo inquirir, primeramente, sobre el carácter y la naturaleza, tanto como sobre el estado de espíritu de ese hombre, *de su método*. Debo asegurarme, ante todo, que ese hombre es o era un hombre honesto, que detesta la mentira, que busca la verdad con buena fe, con celo; que no era ni fantástico, ni poeta, ni metafísico, ni teólogo, ni jurista, ni lo que se llama político, y como tal, interesado en las mentiras políticas, y que era considerado como hombre justo y en busca de la verdad por la gran mayoría de sus contemporáneos. Hay hombres, por ejemplo, que son muy inteligentes, muy instruídos, están libres de todo prejuicio y de toda preocupación fantástica, que tienen, en una palabra, espíritu realista, pero que, demasiado perezosos para tomarse el trabajo de comprobar la existencia y la naturaleza real de los hechos, los suponen, los inventan. Así es como se hace la estadística en Rusia. El testimonio de estos hombres, naturalmente, no vale nada. Hay otros, muy inteligentes también y demasiado honestos para mentir y para asegurar cosas de que no están seguros, pero cuyo espíritu se encuentra bajo el yugo, sea de la metafísica, sea de la religión, sea de una preocupación idealista cualquiera. El testimonio de esos hombres, al menos en lo concerniente a los objetos que tocan de cerca a su monomanía, debe ser igualmente rechazado, porque tienen la desgracia de tomar siempre vejigas por linternas. Pero si un hombre, a una gran inteligencia realista, des-

arrollada y debidamente preparada por la ciencia, une la ventaja de ser al mismo tiempo un investigador escrupuloso y celoso de la realidad de las cosas, su testimonio se vuelve precioso.

Y, no obstante, tampoco debo aceptarlo sin crítica. ¿En qué consiste esa crítica? En la comparación de las cosas que él me afirma con los resultados de mi propia experiencia personal. Si su testimonio se armoniza con ella, si no tengo razón alguna para rechazarlo, lo acepto, como una nueva confirmación de lo que he reconocido yo mismo; pero si le es contraria, ¿debo rechazarlo sin inquirir quién de nosotros tiene razón, él o yo? De ningún modo. Sé por experiencia que mi conocimiento de las cosas puede ser defectuoso. Comparo, pues, sus resultados con los míos, y los someto a una observación y a experiencias nuevas. En caso de necesidad, apelo al arbitraje y a las experiencias de un tercero y de muchos otros observadores, cuyo carácter científico serio me inspire confianza, y luego, no sin esfuerzo algunas veces, por la modificación de sus resultados o de los míos, a una convicción común. Pero ¿en qué consiste la experiencia de cada uno? En el testimonio de los sentidos, dirigidos por la inteligencia. No acepto, por mi cuenta, nada que no haya encontrado materialmente, visto, oído y, en caso de necesidad, palpado con mis dedos. Ese es, para mí, personalmente, el único medio que me permite asegurarme de la realidad de una cosa. Y sólo tengo confianza en el testimonio de aquellos que proceden absolutamente del mismo modo.

De todo eso resulta que la ciencia, desde el principio, está fundada sobre la coordinación de una masa de experiencias personales contemporáneas y pasadas, sometidas constantemente a una severa crítica mutua. No puede imaginarse una base más democrática que ésta. Es la base constitutiva y primera, y todo conocimiento humano que en última instancia no repose sobre ella, debe ser excluido como desprovisto de toda certidumbre y de todo valor científico. La ciencia no puede, sin embargo, detenerse en esa base, que no le da más que una cantidad innumerable de hechos de la naturaleza más diferente y debidamente comprobados por innumerables cantidades de observaciones o de experiencias personales. La ciencia propia comienza con

la comprensión de las cosas, de los fenómenos y de los hechos. Comprender una cosa, *cuya realidad ha sido primero debidamente comprobada* —lo que olvidan hacer siempre los teólogos y los metafísicos— es descubrir, reconocer y comprobar, de esa manera empírica, que ha servido a uno para asegurarse al principio de su existencia real, todas sus propiedades, es decir, todas sus relaciones, tanto inmediatas como indirectas, con otras cosas existentes, lo que equivale a determinar los diferentes modos de su acción real sobre cuanto queda fuera de ella. Comprender un fenómeno o un hecho es descubrir y comprobar las fases sucesivas de su desenvolvimiento real, es reconocer su *ley natural*.

Estas comprobaciones de propiedades y esos descubrimientos de leyes naturales tienen igualmente por fuente única primero las observaciones y las experiencias hechas realmente por tal o cual persona, o por muchas personas a la vez. Pero, por considerable que sea su número, y aunque fuesen todos sabios renombrados, la ciencia no acepta su testimonio sino a condición esencial de que al mismo tiempo que anuncian los resultados de sus investigaciones, den también un informe en extremo detallado y exacto del método de que se han servido, así como de las observaciones y de las experiencias que han hecho para llegar a ellos; de ese modo, todos los hombres que se interesan en la ciencia, pueden renovar por su propia cuenta, siguiendo idéntico método, esas mismas observaciones y esas mismas experiencias; sólo cuando los nuevos resultados han sido contrastados así y obtenidos por muchos observadores y experimentadores nuevos, son considerados generalmente como conquistados de una manera definitiva para la ciencia. Y todavía acontece que experiencias y observaciones nuevas, hechas según un método y desde un punto de vista diferentes, destruyen o modifican profundamente esos primeros resultados. Nada es tan antipático para la ciencia como la fe, y la crítica no ha dicho nunca su última palabra. Ella sola, representante del gran principio de la rebeldía en la ciencia, es la guardiana severa e incorruptible de la verdad.

Así es como, sucesivamente, por el trabajo de los siglos, se establece poco a poco en la ciencia un sistema de verdades o de leyes naturales universalmente reconocidas. Una vez establecido ese sistema y acompañado siempre de la

exposición más detallada de los métodos, de las observaciones y de las experiencias, así como de la historia de las investigaciones y de los desenvolvimientos con ayuda de los cuales ha sido establecido, de manera que pueda siempre ser sometido a un ensayo nuevo y a una nueva crítica, se convierte después en la segunda base de la ciencia. Sirve de punto de partida para las nuevas investigaciones que necesariamente lo desarrollan y lo enriquecen con nuevos métodos.

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

Es una, incuestionablemente. Pero, inmensa como el mundo, supera las facultades intelectuales de un solo hombre, aunque fuese el más inteligente de todos. Ninguno es capaz de abarcarla a la vez en su universalidad y en sus detalles igual, aunque diferentemente, infinitos. El que quisiera atenerse a la sola generalidad, descuidando los detalles, volvería a caer por eso mismo en la metafísica y en la teología, porque *la generalidad científica se distingue, precisamente, de las generalidades metafísicas y teológicas por esto: que se establece, no como esas dos últimas, por la abstracción que se hace de todos los detalles, sino, al contrario y únicamente, por la coordinación de los detalles*. La gran unidad científica es concreta: es la unidad en la infinita diversi-

dad; la unidad teológica y metafísica es abstracta: es la unidad en el vacío. Para abarcar la unidad científica en toda su realidad infinita, sería preciso poder conocer en detalle todos los seres cuyas relaciones naturales directas e indirectas, constituyen el universo, lo que sobrepasa evidentemente las facultades de un hombre, de una generación, de la humanidad entera.

Al querer abarcar la universalidad de la ciencia, el hombre se detiene, aplastado por lo infinitamente grande. Pero al entrar en los detalles de la ciencia encuentra otro límite: lo infinitamente pequeño. Por lo demás, sólo puede reconocer efectivamente aquello cuya existencia real le es testimoniada por sus sentidos, y sus sentidos no pueden alcanzar sino una parte infinitamente pequeña del universo infinito: el globo terrestre, el sistema solar, a lo sumo esa parte del firmamento que se ve desde la Tierra. Todo eso no constituye en la infinitud del espacio más que un punto imperceptible.

El teólogo y el metafísico se valdrían también de esa ignorancia forzada y necesariamente eterna del hombre para recomendar sus divagaciones o sus sueños. Pero la ciencia desdeña ese trivial consuelo, detesta esas ilusiones tan ridículas como peligrosas. Cuando se ve forzada a detener sus investigaciones, por falta de medios para prolongarlas, prefiere decir: "No sé", a presentar como verdades hipótesis cuya verificación es imposible. La ciencia ha hecho más que eso: ha llegado a demostrar, con una certidumbre que no deja nada que desear, la absurdidad y la nulidad de todas las concepciones teológicas y metafísicas; pero no las ha destruido para reemplazarlas por absurdos nuevos. Llegada a su término, dirá honestamente: "No sé", pero no deducirá nunca nada de lo que no sepa.

La ciencia universal es, pues, un ideal que el hombre no podrá realizar nunca. Estará siempre forzado a contentarse con la ciencia de su mundo, extendiendo a lo sumo este último hasta las estrellas que puede ver, y aun sabrá sólo muy pocas cosas de él. La ciencia real no abarca más que el sistema solar, sobre todo nuestro globo, y principalmente lo que se produce y acontece en el globo. Pero en esos límites mismos, la ciencia es todavía demasiado inmensa para que pueda ser dominada por un solo hombre, o por

una generación, tanto más cuanto que, como lo observé más arriba, los detalles de ese mundo se pierden en lo infinitamente pequeño y su diversidad no tiene límites asignables.

Esa imposibilidad de abarcar de un solo vistazo el conjunto inmenso y los detalles infinitos del mundo visible, ha dado lugar a la división de la ciencia una e indivisible, o de la ciencia general, en muchas ciencias particulares; separación tanto más natural y necesaria, cuanto que corresponde a los órdenes diversos que existen realmente en este mundo, así como a los puntos de vista diferentes desde los cuales el espíritu humano está, por decirlo así, obligado a encararlos: matemáticas, mecánica, astronomía, física, química, geología, biología y sociología, incluso la historia del desenvolvimiento de la especie humana, tales son las principales divisiones que se han establecido, convengámoslo así, por sí mismas, en la ciencia. Cada una de esas ciencias particulares, por su desenvolvimiento histórico, ha formado y lleva consigo un método de investigación y de comprobación de cosas y de hechos, de deducciones y de conclusiones que le son, si no siempre exclusivamente, al menos particularmente propias. Pero todos esos métodos diferentes tienen una sola y misma base primera, reduciéndose en última instancia a una comprobación personal y real de las cosas y de los hechos por los sentidos, y todos, en los límites de las facultades, tienen el mismo fin: la edificación de la ciencia universal, la comprensión de la unidad, de la universalidad real de los mundos, la reedificación científica del Gran Todo, del universo.

Este objetivo, como acabo de enunciarlo, ¿no se encuentra en contradicción flagrante con la imposibilidad evidente para el hombre de poder realizarlo alguna vez? Sí, sin duda, y sin embargo el hombre no puede renunciar a él y no renunciará nunca. Augusto Comte y sus discípulos podrán predicarnos la moderación y la resignación, el hombre no se moderará ni se resignará nunca. Esta contradicción está en la naturaleza del hombre, y sobre todo en la naturaleza de nuestro espíritu; armado con esa formidable potencia de abstracción, no reconoce y no reconocerá nunca ningún límite a su curiosidad imperiosa y apasionada, ávida de saberlo y de abarcarlo todo. Basta decirle: "Tú no irás

más allá", para que, con todo el poder de esa curiosidad irridada por el obstáculo, tienda a lanzarse al más allá. Bajo este aspecto, el buen Dios de la Biblia se ha mostrado mucho más clarividente que Augusto Comte y los positivistas, sus discípulos: habiendo querido, sin duda, que el hombre comiese del fruto prohibido, le prohibió comerlo. Esa falta de moderación, esa desobediencia, esa revuelta del espíritu humano contra todo límite impuesto, sea en nombre del buen Dios, sea en nombre de la ciencia, constituyen su honor, el secreto de su poder y de su libertad. Es al buscar lo imposible como el hombre ha realizado siempre y reconocido lo posible, y los que están prudentemente limitados a lo que les parece posible no han avanzado nunca un solo paso. Por lo demás, en presencia de la inmensa carrera recorrida por el espíritu humano durante los tres mil años poco más o menos conocidos por la Historia, ¿quién se atreverá a decir lo que dentro de tres, cinco, diez mil otros años será posible e imposible?

Esa tendencia hacia lo eternamente desconocido es de tal modo irresistible en el hombre, es tan profundamente inherente a nuestro espíritu, que, si le cerrarais la vía científica, se abriría para satisfacerla, una vía nueva, la vía mística. ¿Y es preciso dar otra prueba que el ejemplo del ilustre fundador de la filosofía positiva, Augusto Comte mismo, que dió fin a su gran carrera filosófica, como se sabe, por la elaboración de un sistema "positivo" muy místico? Sé muy bien que algunos de sus discípulos atribuyen esta última creación de este espíritu eminente, que se puede considerar después o más bien con Hegel, como el mayor filósofo de nuestro siglo, a una aberración enojosa causada por grandes desgracias, y sobre todo por la sorda e implacable persecución de los sabios patentados y académicos, enemigos naturales de toda nueva iniciativa y de todo gran descubrimiento científico (1). Pero al dejar al margen esas causas accidentales a las cuales, ¡ay!, no se han sustraído los más grandes genios, se puede probar que el sistema de filosofía positiva de Augusto Comte abre la puerta al misticismo.

(1) Se diría que los sabios han querido demostrarle *a posteriori* cuán poco capaces son los representantes de la ciencia para gobernar el mundo, y que sólo la ciencia, no los sabios, sus sacerdotes, está llamada a dirigirlo. (Bakunin.)

La filosofía positiva no se ha declarado aún francamente atea. Sé muy bien que el ateísmo está en todo su sistema; que ese sistema, el de la ciencia real, apoyado esencialmente sobre la inmanencia de las leyes naturales, excluye la posibilidad de la existencia de Dios, como la existencia de Dios excluiría la posibilidad de esa ciencia. Pero ninguno de los representantes reconocidos de la filosofía positiva, comenzando por su fundador Augusto Comte, ha querido nunca decirlo abiertamente. ¿Lo saben o bien estarán inseguros sobre este punto? Me parece muy difícil admitir su ignorancia sobre un punto de una importancia tan decisiva para toda la posición de la ciencia en el mundo; tanto más cuanto que en cada línea que escriben se siente transpirar la negación de Dios, el ateísmo. Pienso, pues, que sería más justo acusar a su buena fe o, para hablar más cortésmente, atribuir su silencio a su instinto a la vez político y conservador. Por una parte, no quieren ponerse a malas con los gobiernos ni con el idealismo hipócrita de las clases gobernantes, que, con mucha razón, consideran el ateísmo y el materialismo como poderosos instrumentos revolucionarios de destrucción, muy peligrosos para el orden actual de cosas. Quizás gracias a ese silencio prudente y a esa posición equívoca adoptados por la filosofía positiva ha podido introducirse en Inglaterra, país en que la hipocresía religiosa continúa siendo todavía una potencia social, y donde el ateísmo es considerado aún como un crimen de lesa sociedad (1). Se sabe que en ese país de la libertad política el despotismo social es inmenso. En la primera mitad de este siglo, el gran poeta Shelley, el amigo de Byron, ¿no fué obligado a emigrar y no fué privado de su hijo, sólo por ese crimen de ateísmo? ¿Es preciso, pues, asombrarse de que hombres eminentes como Buckle, Stuart Mill y Heri-

(1) No se es allí *gentleman* sino a condición de ir a la iglesia. El domingo, en Inglaterra, es un verdadero día de hipocresía pública. Estando en Londres, he experimentado un verdadero disgusto al ver tantas personas, que no se preocupaban, de ningún modo, del buen Dios, ir gravemente a la iglesia con sus *prayer-books* en la mano, esforzándose por ocultar un hastío profundo bajo un aspecto de humildad y de contrición. En su excusa, es preciso decir que, si no fueran a la iglesia y si se atrevieran a confesar su indiferencia ante la religión, no sólo serían muy mal recibidos en la sociedad aristocrática y burguesa, sino que correrían el riesgo de ser abandonados por sus criados. Una sirvienta dejó a una familia rusa de mi conocimiento, en Londres, por esta doble razón: "Que el señor y la señora no iban nunca a la iglesia y que la cocinera no llevaba crinolina." Únicamente los obreros de Inglaterra, con gran desesperación de las clases go-

berto Spencer, hayan aprovechado con alegría la posibilidad que les dejaba la filosofía positiva para reconciliar la libertad de sus investigaciones científicas con el canto religioso, despóticamente impuesto por la opinión inglesa al que quiere formar parte de la sociedad?

Los positivistas franceses soportan, es verdad, con mucha menos resignación y paciencia ese yugo que se han impuesto y no están de ningún modo orgullosos de haberse comprometido así por sus hermanos los positivistas ingleses. Tampoco dejan de protestar de tanto en tanto, y de una manera bastante enérgica, contra la alianza que estos últimos les proponen concluir en nombre de la ciencia positiva, con *inocentes* aspiraciones religiosas, no dogmáticas, sino indeterminadas y muy vagas, como lo son ordinariamente hoy todas las aspiraciones teóricas de las clases privilegiadas, fatigadas y gastadas por el disfrute demasiado prolongado de sus privilegios. Los positivistas franceses protestan enérgicamente contra toda transacción con el espíritu teológico, transacción que rechazan como una deshonra. Pero si consideran como un insulto la suposición de que puedan transigir con él, ¿por qué continúan provocando esa suposición con sus reticencias? Les sería muy fácil acabar con todos los equívocos proclamándose abiertamente lo que son en realidad, materialistas, ateos. Hasta el presente, han desdeñado hacerlo y, como si temiesen diseñar, de una manera demasiado precisa y demasiado clara, su posición verdadera, han preferido siempre explicar su pensamiento con circunloquios mucho más científicos quizás, pero mucho menos claros que esas simples palabras. Pues bien, es esa claridad misma la que les espanta y la que no quieren a ningún precio. Y eso por una doble razón.

Ciertamente, nadie pondrá en duda ni el valor moral ni

bernantes y de sus predicadores, se atreven a rechazar francamente, públicamente, el culto divino. Consideran ese culto como una institución aristocrática y burguesa, contraria a la emancipación del proletariado. No dudo de que, en el fondo del celo excesivo que comienzan a mostrar hoy las clases gobernantes por la instrucción popular, existe la esperanza secreta de hacer pasar, de contrabando, a la masa del proletariado, algunas de esas mentiras religiosas que adormecen a los pueblos y que aseguran la tranquilidad de sus explotadores. ¡Vano cálculo! El tomará la instrucción, pero dejará la religión para aquellos que tengan necesidad de ella a fin de consolarse de su derrota infalible. El pueblo tiene su propia religión: es la del triunfo próximo de la justicia, de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad universales sobre esta tierra, por la revolución mundial y social. (Bakunin.)

la buena fe individual de los espíritus eminentes que representan hoy el positivismo en Francia. Pero el positivismo no es sólo una teoría profesada libremente; es al mismo tiempo una secta a la vez política y sacerdotal. Por poco que se lea con atención el *Cours de Philosophie positive* de Augusto Comte, y principalmente, el fin del tercer volumen y los tres primeros, cuya lectura recomienda el señor Littré, en su prefacio, a los obreros (1), se encontrará que la preocupación política principal del ilustre fundador del positivismo filosófico era la creación de un nuevo sacerdocio, no religioso, esta vez, sino científico, llamado en lo sucesivo, según él, a gobernar el mundo. La inmensa mayoría de los hombres, pretende Augusto Comte, es incapaz de gobernarse por sí. Casi todos —dice— son impropios para el trabajo intelectual, no porque sean ignorantes y sus preocupaciones cotidianas les hayan impedido adquirir el hábito de pensar, sino porque la naturaleza los ha creado así: en la mayoría de los individuos, la región posterior del cerebro, que corresponde, según el sistema de Gall, a los instintos más universales, pero también más groseros de la vida animal, está mucho menos desarrollada que la región frontal, que contiene los órganos puramente intelectuales. De donde resulta, primero, que la *vil multitud* no está llamada a gozar de la libertad, pues esa libertad llevaría necesariamente a una deplorable anarquía espiritual, y segundo, experimenta siempre, muy felizmente para la sociedad, la necesidad instintiva de ser mandada. Muy felizmente también, se encuentran siempre algunos hombres que han recibido de la naturaleza la misión de mandar a esa masa y de someterla a una disciplina saludable, tanto espiritual como temporal. En otro tiempo, antes de la necesaria pero deplorable resolución que atormenta a la sociedad humana desde hace tres siglos, ese oficio de alto mando había pertenecido al sacerdocio clerical, a la iglesia de los sacerdotes, por la cual Augusto Comte profesa una veneración cuya franqueza al menos me parece excesivamente honorable. Mañana, después de esa misma revolución, pertenecerá al sacerdocio científico, a la academia de los sabios,

(1) *Preface d'un disciple*, pág. XLIX: *Cours de Philosophie positive*, de Augusto Comte, segunda edición. (Bakunin.)

que establecerán una nueva disciplina, un poder muy fuerte, para el mayor bien de la humanidad.

Tal es el credo político y social que Auguste Comte ha legado a sus discípulos. De él resulta la necesidad de prepararse para llenar dignamente una misión tan alta. Como hombres que se saben llamados a gobernar tarde o temprano, tienen el instinto de conservación y el respeto hacia todos los gobiernos constituidos, lo cual les es tanto más fácil cuanto que, fatalistas a su modo, consideran todos los gobiernos, aun los más malos, como transiciones, no sólo necesarias, sino *saludables* también, en el desenvolvimiento histórico de la humanidad (1). Los positivistas, como se ve, son hombres *comme il faut*, y no rompevidrios. Detestan las revoluciones y los revolucionarios. No quieren destruir nada y, seguros de que llegará su hora, esperan pacientemente que las cosas y los hombres que les son contrarios se destruyan a sí mismos. En espera de eso, hacen una perseverante propaganda a *mezza voce*, atrayendo las naturalezas más o menos doctrinarias y antirrevolucionarias que encuentran en la juventud estudiosa de la "Escuela Politécnica" y de la "Escuela de Medicina", no desdeñando tampoco bajar a veces hasta los "talleres de la industria" para sembrar allí el odio de "las opiniones vagas, metafísicas y revolucionarias", y la fe, naturalmente, más o menos ciega, en el sistema político y social preconizado por la filosofía positiva. Pero se guardarán bien de promover contra ellos los instintos conservadores de las clases gobernantes y de despertar al mismo tiempo las pasiones subversivas de las masas por una propaganda demasiado franca de su ateísmo y de su materialismo. Lo dicen bien en todos sus escritos, pero de manera que no puedan ser escuchados más que por el pequeño número de sus elegidos.

No siendo ni positivista, ni candidato a un gobierno cualquiera, sino un franco revolucionario socialista, no tengo necesidad de detenerme ante consideraciones semejantes.

(1) Considero también cuanto se ha hecho y cuanto se hace en el mundo real, ya sea natural o social, como un producto necesario de causas naturales. Pero estoy lejos de pensar que todo lo que es necesario o fatal sea bueno. Un viento fuerte acaba de descuajar un árbol. Eso era necesario, pero no bueno. La política de Bismarck parece triunfar durante algún tiempo en Alemania y en Europa. Ese triunfo es necesario, porque es el producto fatal de muchas causas reales, pero no es de ningún modo saludable ni para Europa ni para Alemania (Bakunin.)

Romperé, pues, 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 de la justicia y, desde el punto de vista material, con la inmanencia o la existencia de las leyes naturales o de un orden cualquiera en el mundo; incompatible, pues, incluso con la existencia del mundo.*

Esta verdad tan evidente, tan sencilla, y que yo creo haber desarrollado suficientemente en el curso de este escrito, constituye el punto de partida del materialismo científico. Ante todo, es una verdad *negativa*. No afirma nada aún; es la negación necesaria, definitiva y poderosa de ese funesto fantasma histórico que la imaginación de los primeros hombres ha creado y que desde hace cuatro o cinco mil años pesa sobre la ciencia, sobre la libertad, sobre la humanidad, sobre la vida. Armados con esa negación irresistible e irrefutable, los materialistas están asegurados contra la vuelta de todos los fantasmas divinos, antiguos y nuevos, y ningún filósofo inglés irá a proponerles una alianza con un incognoscible religioso (palabras de Herbert Spencer) cualquiera.

Los positivistas franceses están convencidos de esta verdad negativa, sí o no? Sin duda lo están, y todos tan enérgicamente como los materialistas mismos. Si no lo estuvieran, habrían debido renunciar incluso a la posibilidad de la ciencia, porque saben mejor que nadie que entre lo natural y lo sobrenatural no hay transacción posible, y que esa inmanencia de las fuerzas y de las leyes, sobre la cual fundan su sistema, contiene directamente la negación de Dios. ¿Por qué, pues, en ninguno de sus escritos se encuentra la franca y simple expresión de esa verdad, de modo que cada cual pueda saber a qué atenerse con ellos? ¡Ah!, es que son conservadores políticos y prudentes, filósofos que se preparan a tomar el gobierno de la vil e ignorante multitud en sus manos. He aquí cómo expresan esa misma verdad:

Dios no se encuentra en el dominio de la ciencia; siendo Dios, según la definición de los teólogos y de los metafísicos, lo absoluto, y no teniendo la ciencia por objeto más que lo que es relativo, no tiene nada que hacer con Dios, que no puede ser para ella más que una *hipótesis inverificable*.

Laplace decía la misma cosa con más franqueza de expresión: "Para construir mi sistema de los mundos, no he tenido necesidad de esa hipótesis". No añaden que la admisión de esa hipótesis implicaría necesariamente la negación, la anulación de la ciencia y del mundo. No, se contentan con decir que la ciencia es impotente para verificarla y que por consiguiente no pueden aceptarla como una verdad científica.

Notad que los teólogos —no los metafísicos, sino los verdaderos teólogos— dicen absolutamente lo mismo: "Siendo Dios el ser infinito, omnipotente, absoluto, eterno, el espíritu humano, la ciencia del hombre, es incapaz de elevarse hasta él". De ahí resulta la necesidad de una revelación especial determinada por la gracia divina; y esa verdad revelada y que, como tal, es impenetrable por el análisis del espíritu profano, se convierte en la base de la ciencia teológica.

Una hipótesis es hipótesis precisamente porque no ha sido verificada aún. Pero la ciencia distingue dos especies de hipótesis: aquellas cuya verificación parece posible, probable, y aquellas cuya verificación es del todo imposible. La hipótesis divina, con todas sus modificaciones diferentes: Dios creador, Dios alma del mundo o lo que se llama la inmanencia divina, causa primera y causa final, esencia íntima de todas las cosas, alma inmortal, voluntad espontánea, etc., etc., todo eso cae necesariamente en esta última categoría. Todo eso, teniendo un carácter absoluto, es absolutamente inverificable desde el punto de vista de la ciencia, que únicamente puede reconocer la realidad de las cosas determinadas y finitas y que, sin pretender profundizar la esencia íntima, debe limitarse a estudiar sus relaciones exteriores y sus leyes.

Pero todo lo que es inverificable desde el punto de vista científico ¿es por eso mismo necesariamente nulo desde el punto de vista de la realidad? De ningún modo, y he

aquí una prueba: el universo no se limita a nuestro sistema solar, que es un punto imperceptible en el espacio infinito y que sabemos, que vemos rodeado de otros sistemas solares. Pero nuestro firmamento mismo, con todos sus millones de sistemas, no es a su vez más que un punto imperceptible en la infinitud del espacio, y es muy probable que esté rodeado de miles de millones y de millones de millones de otros sistemas solares. En una palabra, la naturaleza de nuestro espíritu nos obliga a imaginar el espacio *infinito* y lleno de una *infinidad* de mundos desconocidos. He ahí una hipótesis que se presenta imperiosamente al espíritu humano, hoy, y que permanecerá sin embargo *eternamente inverificable* para nosotros. Ahora nos imaginamos, estamos igualmente obligados a pensar que toda esa inmensidad infinita de mundos eternamente desconocidos es gobernada por las mismas leyes naturales, y que en ellos dos por dos hacen cuatro, como entre nosotros, si la teología no interviene. Esa es otra hipótesis que la ciencia no podrá verificar nunca. En fin, la más simple ley de la analogía nos obliga, por decirlo así, a pensar que muchos de esos mundos, si no todos, están poblados por seres organizados e inteligentes, que viven y piensan conforme a la misma lógica real que se manifiesta en nuestra vida y en nuestro pensamiento. He ahí una tercera hipótesis, menos apremiante sin duda que las dos primeras, pero que, con excepción de aquellos a quienes la teología ha llenado de egoísmo y de vanidad terrestre, se presenta necesariamente al espíritu de cada uno. Es tan inverificable como las otras dos. ¿Dirán los positivistas que todas esas hipótesis son nulas y sus objetos están privados de toda realidad?

A eso, el señor Littré, el eminente jefe actual y universalmente reconocido del positivismo en Francia, responde con palabras tan elocuentes y tan bellas que no puedo resistir al placer de citarlas:

"Yo también he tratado de trazar bajo el nombre de *inmensidad* el carácter filosófico de lo que el señor Spencer llama lo *incognoscible*; lo que está más allá del saber positivo, sea materialmente, el fondo del espacio sin límites, sea intelectualmente, el encadenamiento de las causas sin término, es inaccesible al espíritu humano. *Pero inaccesible no equivale a inexistente. La inmensidad tanto material*

como intelectual se asocia por un lazo estrecho a nuestros conocimientos, y se convierte por esa alianza en una idea positiva y del mismo orden; quiero decir que, al tocarla y abordarla, esa inmensidad aparece bajo su doble carácter, la realidad y la inaccesibilidad. Es un océano que bate nuestra playa y para el cual no tenemos ni barca ni vela, pero cuya clara visión es tan saludable como grandiosa." (1).

Indudablemente, debemos estar contentos por esta bella explicación, porque la entendemos en nuestro sentido, que será, ciertamente, también el del ilustre jefe del positivismo. Pero lo que hay de desgraciado es que los teólogos se alegrarán igualmente, hasta el punto de que, para probar su reconocimiento al ilustre académico por esa magnífica declaración en favor de su propio principio, serán capaces de ofrecerle gratis esa vela y ese barco que le faltan según su opinión —y cuya posesión exclusiva están seguros de tener— para hacer una exploración real, un viaje de descubrimiento sobre ese océano desconocido, advirtiéndole siempre que, desde el momento en que haya abandonado los límites del mundo visible, le será preciso cambiar de método, pues el método científico, como él mismo sabe muy bien, no es aplicable a las cosas eternas y divinas.

En efecto, ¿cómo podrán estar descontentos los teólogos de la declaración del señor Littré? Declara que la inmensidad es inaccesible al espíritu humano; no han dicho los teólogos nunca otra cosa. Después añade que su inaccesibilidad no excluye de ningún modo su realidad. Y eso es todo lo que desean. La inmensidad, Dios, es un ser real, y es inaccesible para la ciencia, lo que no significa de ningún modo que sea inaccesible para la fe. Desde el momento que es simultáneamente la inmensidad y un ser real, es decir, la omnipotencia, puede muy bien encontrar un medio, si quiere, para hacerse conocer al hombre, al margen y a las barbas mismas de la ciencia; y ese medio es conocido: ha sido siempre llamado, en la Historia, la *revelación inmediata*. Diréis que eso es un medio poco científico. Sin duda, y por eso es bueno; diréis que es absurdo; nada mejor: por eso mismo es divino.

Credo quia absurdum.

(1) *Cours de Philosophie positive* de Augusto Comte, tomo I, *Préface d'un disciple*, págs. XLIV-XLV.

Me habéis afianzado completamente —dirá el teólogo— al afirmarme, al confesarme, aun desde vuestro punto de vista científico, lo que mi fe me ha hecho entrever siempre y presentir: la existencia real de Dios. Una vez cierto de ese hecho, no tengo necesidad de vuestra ciencia. Dios, al existir, la reduce a la nada. Ha tenido una razón de ser mientras lo ha desconocido, lo ha negado. Desde el momento que reconoce su existencia, debe prosternarse con nosotros y anularse a sí misma ante él.

Sin embargo, existen en la declaración del señor Littré algunas palabras que, debidamente comprendidas, podrían aguar la fiesta de los teólogos y de los metafísicos: "La inmensidad, tanto material como intelectual —dice— se asocia por un lazo estrecho a nuestros conocimientos, y se convierte, por esa alianza, en una idea positiva del mismo orden". Estas últimas palabras, o bien no significan nada, o bien significan esto:

La región inmensa, infinita, que comienza más allá de nuestro mundo visible, es para nosotros inaccesible, no porque sea de una naturaleza diferente o porque esté sometida a leyes contrarias a las que gobiernan nuestro mundo natural y social (1), sino únicamente porque los fenómenos y las cosas que llenan esos mundos desconocidos, y que constituyen la realidad, están fuera del alcance de nuestros sentidos. No nos es posible comprender cosas cuya real existencia no podemos determinar, comprobar. Tal es el único carácter de esa inaccesibilidad. Pero sin poder concebir la menor idea de las formas y de las condiciones de existencia de las cosas y de los seres que llenan esos mun-

(1) Confieso que experimento siempre repugnancia a emplear estas palabras: "leyes naturales que gobiernan el mundo". La ciencia natural ha tomado la palabra ley a la ciencia y a la práctica jurídicas, que le han precedido naturalmente en la historia de la sociedad humana. Se sabe que todas las legislaciones primitivas han tenido al principio un carácter religioso y divino; la jurisprudencia, como la política, es hija de la teología. Las leyes no fueron, pues, sino mandatos divinos impuestos a la humana sociedad a quien tuvieron la misión de gobernar. Transportada más tarde a las ciencias naturales, esa palabra ley conservó en ellas largo tiempo su sentido primitivo, y eso con mucha razón, porque, durante el largo período de su infancia y de su adolescencia, las ciencias naturales, como la política, consideraron a quien tuvieron la misión de gobernar a ellas mismas la naturaleza como sometida a una legislación y a un gobierno divinos. Pero, desde el momento que hemos llegado a negar la existencia del divino legislador, no podemos hablar de una naturaleza gobernada y de leyes que la gobiernan. No cabe ningún gobierno en la naturaleza, y lo que llamamos leyes naturales no constituyen otra cosa que diferentes modos regulares del desenvolvimiento de los fenómenos y de las cosas, que se producen, de una manera desconocida para nosotros, en el seno de la causalidad universal. (Bakunin.)

dos, sabemos muy bien que no puede haber lugar en ellos para un animal que se llama lo absoluto; aunque no fuese más que por la simple razón de que, estando excluido de nuestro mundo visible, por imperceptible que sea el punto formado por este último en la inmensidad de los espacios, sería un absoluto limitado, es decir un no absoluto, a menos que no exista de la misma manera que entre nosotros, que no sea en ellos, lo mismo que aquí, un ser perfectamente invisible e imperceptible. Pero entonces nos corresponde, al menos, un trozo, y por ese trozo podemos juzgar el resto. Después de haberlo buscado bien, después de haberlo considerado atentamente y estudiado en su procedencia histórica, hemos llegado a esta convicción: que el absoluto es un ser absolutamente nulo, un puro fantasma, creado por la imaginación infantil de los hombres primitivos e iluminado por los teólogos y los metafísicos; nada más que un milagro del espíritu humano, que se buscaba a sí mismo, a través de su desenvolvimiento histórico. Nulo es lo absoluto en la tierra, nulo debe ser también en la inmensidad de los espacios. En una palabra, lo absoluto, Dios, no existe y no puede existir.

Pero desde el momento que el fantasma divino desaparece y no puede interponerse entre nosotros y esas regiones desconocidas de la inmensidad, por desconocidas que nos sean y que nos serán eternamente, esas regiones no nos ofrecen ya nada de extraño, porque, sin conocer la forma de las cosas, de los seres y de los fenómenos que se producen en la inmensidad, sabemos que no pueden ser sino productos materiales de causas materiales, y que si hay inteligencia, esa inteligencia, como entre nosotros, será siempre, y en todas partes, un efecto, jamás la causa primera. Tal es el único sentido que se puede asociar, según mi opinión, a la afirmación del señor Littré, de que la inmensidad, por su alianza con nuestro mundo conocido, se convierte en una idea positiva y del mismo orden.

Sin embargo, en esa misma declaración se encuentra una expresión que me parece desgraciada y que podría alegrar a los teólogos y a los metafísicos: "Lo que está más allá del saber —dice—, sea materialmente, el fondo del espacio sin límites, sea intelectualmente, el encadenamiento de las causas sin término, es inaccesible". ¿Por qué ese encadenamien-

to de las causas sin término parece más inmaterial al señor Littré que el fondo del espacio sin límites? Todas las causas agentes en los mundos conocidos y desconocidos, en las regiones infinitas del espacio, lo mismo que en nuestro globo terrestre, son materiales (1). ¿Por qué, pues, parece decir el señor Littré y pensar que su encadenamiento no lo es? O tomando la cuestión al revés, no siendo lo intelectual

(1) La inteligencia de los animales, que se manifiesta en su más alta expresión como inteligencia humana, como espíritu, es el único ser intelectual cuya existencia haya sido realmente comprobada, la única inteligencia que conocemos; no existe otra en la tierra. Debemos considerarla, sin duda, como una de las causas directamente activas en nuestro mundo; pero, como he demostrado ya, su acción no es, de ningún modo, espontánea, porque, lejos de ser una causa absoluta, es, al contrario, una causa esencialmente relativa en el sentido de que, antes de convertirse a su vez en una causa de efectos nuevos en el organismo humano, del cual es una de las causas materiales que han producido el organismo humano, del cual es una de las funciones; y cuando obra como causa de efectos nuevos en el organismo humano, continúa aún siendo producida por la acción material de un órgano material, el cerebro. Es, pues, lo mismo que la vida orgánica de una planta; vida que, producida por causas materiales, ejerce una acción natural y necesaria sobre su medio; una causa completamente material. No la llamamos intelectual sino para distinguir su acción especial —que consiste en la elaboración de esas abstracciones que llamamos pensamientos y en la determinación consciente de la voluntad— de la acción especial de la vida animal —que consiste en los fenómenos de la sensibilidad, de la irritabilidad y del movimiento voluntario— y de la acción especial de la vida vegetal —que consiste en los fenómenos de la nutrición—. Pero todas estas tres acciones, lo mismo que la acción mecánica, física y química de los cuerpos inorgánicos, son igualmente materiales; cada cual es al mismo tiempo un efecto material y una causa material. No hay otros ni otras causas en nuestro mundo, ni en la inmensidad. Sólo existe lo material, y lo espiritual es un producto. Desgraciadamente, estas palabras, materia, material, se han formado en una época en que el espiritualismo dominaba, no sólo en la teología y en la metafísica, sino en la ciencia incluso, lo que hizo que, bajo ese nombre de materia, se formase una idea abstracta y completamente falsa de algo que sería no sólo extraño, sino absolutamente opuesto al espíritu; y es precisamente esta manera absurda de entender la materia la que prevalece aun hoy, no sólo entre los espiritualistas, sino también entre muchos materialistas. Por eso muchos espiritualistas contemporáneos rechazan con horror esa verdad, incontestable, sin embargo, de que el espíritu no es otra cosa que uno de los productos, una de las manifestaciones de lo que llamamos la materia. Y, en efecto, la materia tomada en esa abstracción, como ser muerto y pasivo, no podría producir absolutamente nada, ni el mundo vegetal, sin hablar ya del mundo animal e intelectual. Para nosotros, la materia no es de ningún modo ese substrato inerte producido por la humana abstracción: es el conjunto real de todo lo que es, de todas las cosas realmente existentes, incluso las sensaciones, el espíritu y la voluntad de los animales y de los hombres. La palabra genérica para la materia así concebida sería el ser, el ser real, que es la evolución al mismo tiempo; es decir, el movimiento que resulta siempre y eternamente de la suma infinita de todos los movimientos particulares, hasta los infinitamente pequeños; el conjunto total de las acciones y de las reacciones mutuas y de las transformaciones incessantes de todas las cosas que se producen y que desaparecen sucesivamente; la producción y la reproducción eterna del todo por cada punto y de cada punto por el todo, la causalidad mutua y universal.

Más allá de esa idea, que es al mismo tiempo positiva y abstracta, no podemos comprender nada, porque fuera de ella no queda nada por comprender. Como lo abarca todo, no tiene exterior, no tiene más que un interior inmenso, infinito, que debemos esforzarnos por comprender en la medida de nuestras fuerzas. Y desde el principio de la ciencia real encontramos una verdad preciosa, descubierta por la experiencia universal y comprobada por la reflexión; es decir, por la generalización de esa experiencia; esa verdad, es que todas las cosas y todos los

otra cosa para nosotros que la reproducción ideal en nuestro cerebro del orden objetivo y real, o bien de la sucesión material de fenómenos materiales, ¿por qué la idea del fondo del espacio sin límites no ha de ser tan intelectual como la del encadenamiento de las causas sin término?

Esto nos lleva a otra persuasión, que los positivistas oponen habitualmente a la demasiado impaciente necesidad de saber, tanto de los metafísicos como de los materialistas.

seres realmente existentes, cualesquiera que sean sus diferencias mutuas, tienen propiedades comunes, propiedades matemáticas, mecánicas, físicas y químicas, que constituyen propiamente su esencia. Todas las cosas, todos los cuerpos ocupan en primer lugar un espacio; todos son pesados, cálidos, luminosos, eléctricos, y todos sufren transformaciones químicas. Ninguna ser real existe fuera de esas condiciones, ninguno puede existir sin esas propiedades esenciales que constituyen su movimiento, su acción, sus transformaciones incesantes. Pero las cosas intelectuales —se dirá— las instituciones religiosas, políticas, sociales; las producciones del arte, los actos de la voluntad, en fin, las ideas, ¿existen fuera de esas condiciones? De ningún modo. Todo eso no tiene realidad sino en el mundo exterior y en las relaciones de los hombres entre sí, y todo eso no existe sino en condiciones geográficas, climatológicas, etnográficas y económicas, evidentemente materiales. Todo eso es un producto combinado de circunstancias materiales y del desenvolvimiento de los sentimientos, de las necesidades humanas, de las aspiraciones y del pensamiento humanos. Pero todo ese desenvolvimiento, como lo he repetido ya algunas veces, y demostrado, es el producto de nuestro cerebro, que es un órgano completamente material del cuerpo humano. Las ideas más abstractas no tienen existencia real más que para los hombres, en ellos y por ellos. Escritas o impresas en un libro, son signos materiales, una reunión de letras materiales y visibles, dibujadas o impresas sobre algunas hojas de papel. Únicamente se convierten en ideas cuando un hombre las lee, las comprende y las reproduce en su espíritu, pues la intelectualidad exclusiva de las ideas es una gran ilusión; son de otro modo materiales, pero tan materiales como los seres materiales más groseros. En una palabra, todo lo que se llama el mundo espiritual, divino y humano, se reduce a la acción combinada del mundo exterior y del cuerpo humano, que, de todas las cosas existentes en la tierra, presenta la organización material más completa. Pero el cuerpo humano ofrece las mismas propiedades matemáticas, mecánicas y físicas, y se encuentra también sometido a la acción química, como los demás cuerpos existentes. Más que eso, cada cuerpo compuesto: animal, vegetal o inorgánico, puede ser descompuesto por el análisis químico en un cierto número de cuerpos elementales o simples, aceptados como tales porque no se ha llegado a descomponerlos en cuerpos más simples aún. He ahí, pues, los verdaderos elementos constitutivos del mundo real, incluso el mundo humano, individual y social, intelectual y divino. No es esa materia uniforme, informe y abstracta de que nos habla la filosofía positiva y la metafísica materialista; es la asociación indefinida de elementos o de cuerpos simples, cada uno de los cuales posee todas las propiedades matemáticas, mecánicas y físicas, y asimismo se distingue por las acciones químicas que le son particulares. Reconocer todos los elementos reales o cuerpos simples, cuyas diversas combinaciones constituyen todos los cuerpos compuestos, orgánicos e inorgánicos, que llenan el universo; reconstituir por el pensamiento y en el pensamiento, con ayuda de todas las propiedades y acciones inherentes a cada uno, y no admitiendo jamás una teoría que no esté severamente verificada por la observación y la experimentación más rigurosas; reconstituir —digo— o reconstruir mentalmente todo el universo, con la infinita diversidad de sus evoluciones astronómicas, geológicas, biológicas y sociales, tal es el fin ideal y supremo de la ciencia, un fin que ningún hombre ni ninguna generación realizarán, sin duda, nunca, pero que, siendo, sin embargo, el objeto de una tendencia irresistible del espíritu humano, imprime a la ciencia, considerada en su más alta expresión, una especie de carácter religioso de ningún modo místico ni sobrenatural; un carácter enteramente realista y racional, pero que ejerce al mismo tiempo, sobre los que son capaces de sentirla, toda la acción estimulante de las aspiraciones infinitas. (Bakunin.)

Quiero hablar de esas cuestiones, de la *causa primera* y de las *causas finales*, así como de la *esencia íntima de las cosas*, que son otras tantas maneras diferentes de plantear una misma cuestión de la existencia o no existencia de Dios.

Los metafísicos, se sabe, están siempre en la investigación de la causa primera, es decir, de un Dios creador del mundo. Los materialistas dicen que esa causa no ha existido nunca. Los positivistas, siempre fieles a su sistema de reticencias y de afirmaciones equívocas, se contentan con decir que la causa primera no puede ser un objeto de la ciencia, que es una hipótesis que la ciencia no puede verificar. ¿Quién tiene razón, los materialistas o los positivistas? Sin duda, los primeros.

¿Qué hace la filosofía positiva al negarse a determinarse sobre esta cuestión de la causa primera? Nada. La excluye solamente del dominio científico, declarándola científicamente inverificable, lo que quiere decir, en simple lenguaje humano, que esa causa primera existe *quizás*, pero que el espíritu humano es incapaz de concebirla. Los metafísicos estarán, sin duda, descontentos de esta declaración, porque, difiriendo en eso de los teólogos, se imaginan haberla reconocido con ayuda de las especulaciones trascendentales del pensamiento puro. Pero los teólogos estarán muy contentos, porque han proclamado siempre que el pensamiento puro no puede nada sin la ayuda de Dios, y que para reconocer la causa primera, el acto de la divina creación, es preciso haber recibido la gracia divina.

Así es como los positivistas abren la puerta a los teólogos y pueden seguir siendo sus amigos en la vida pública, no obstante hacer ateísmo *científico* en sus libros. Obran como conservadores políticos y prudentes.

Los materialistas son revolucionarios. Niegan a Dios, niegan la causa primera. No se contentan con negarla, prueban su absurdo y su imposibilidad.

¿Qué es la causa primera? Es una causa de naturaleza absolutamente diferente de la de esa cantidad innumerable de causas reales, relativas, materiales, cuya acción mutua constituye la realidad misma del universo. Rompe, al menos en el pasado, ese encadenamiento eterno de las causas, sin comienzo y sin fin, de lo cual el mismo señor Littré habla como de una cosa segura, lo que debería obligarle, me pa-

rece, a decir también que la causa primera, que sería necesariamente una negación, es un absurdo. Pero no lo dice. Dice muchas cosas excelentes, pero no quiere decir estas simples palabras, que habrían hecho imposible todo equívoco: *La causa primera no ha existido nunca, no ha podido existir*. La causa primera es una causa que no tiene causa o que es causa de sí misma. Es lo absoluto que crea el universo, el puro espíritu que crea la materia: un absurdo.

No repetiré los argumentos por los cuales creo haber demostrado suficientemente que la suposición de un Dios creador implica la negación de la ordenación y la existencia misma del universo. Mas para probar que no calumnio a los positivistas, voy a citar las propias palabras del señor Littré. He aquí lo que dice en su *Preface d'un disciple* (*Cours de Philosophie positive*, de Augusto Comte, segunda edición, tomo I):

"El mundo está constituido por la materia y por las fuerzas de la materia: la materia, cuyo origen y esencia nos son inaccesibles; las fuerzas, que son immanentes a la materia. Más allá de esos dos términos, materia y fuerza, la ciencia positiva no conoce nada" (pág. IX).

He ahí una declaración francamente materialista, ¿no es cierto? Pues bien, se encuentran allí algunas palabras que parecen reabrir la puerta al más fogoso espiritualismo, no científico, sino religioso.

¿Qué significan estas palabras, por ejemplo: "el origen y la esencia de la materia nos son inaccesibles"? ¿Admitís, pues, la posibilidad de que lo que llamáis la materia haya podido tener un origen, es decir, un comienzo en el tiempo, o al menos en la idea —como dicen místicamente los panteístas—, que haya podido ser producida por algo o alguien que no era otra materia? ¿Admitís la posibilidad de un Dios?

Para los materialistas, la materia, o más bien el conjunto universal de las cosas pasadas, presentes y del porvenir (1), no tiene origen ni en el tiempo, ni en una idea panteísta,

(1) Los positivistas se rebelan francamente y con mucha razón contra las abstracciones metafísicas o contra las entidades que no representan más que nombres, no cosas. Y, sin embargo, ellos mismos se sirven de algunas entidades metafísicas, con gran detrimento de la positividad de su ciencia. Por ejemplo, ¿qué significa esa palabra materia, que representa algo absoluto, uniforme y único, una especie de substratum universal de todas las cosas determinadas, relativas

ni en otro género cualquiera de absoluto. El universo, es decir, el conjunto de todas estas cosas, con todas sus propiedades que, siéndoles inherentes y formando propiamente su esencia, determinan las leyes de su movimiento y de su desenvolvimiento, y son sucesivamente los efectos y las causas de esa cantidad infinita de acciones y de reacciones parciales, cuya totalidad constituye la acción, la solidaridad y la causalidad universales; ese universo, esa eterna y universal transformación siempre reproducida por esa infinidad de transformaciones parciales que se producen en su seno, ese ser absoluto y único, no puede tener ni comienzo ni fin. Todas las cosas actualmente existentes, incluso los mundos conocidos y desconocidos, con todo lo que ha podido desarrollarse en su seno, son los productos de la acción mutua y solidaria de una cantidad infinita de otras cosas, de las cuales una parte, infinitamente numerosa, sin duda, no existe bajo sus formas primitivas, pues sus elementos se han combinado en cosas nuevas, pero que, durante el tiempo de su existencia, han sido producidas y mantenidas de la misma manera que lo son hoy las cosas presentes, que lo serán mañana las cosas del porvenir.

Para no caer de nuevo en la abstracción metafísica, es preciso darse bien cuenta de lo que se entiende por esa palabra *causa*, o *fuerzas* agentes y producentes. Es preciso comprender que las causas no tienen existencia ideal, sepa-

y realmente existentes? Pero, ¿quién ha visto jamás esa materia absoluta, uniforme y única? Nadie, que yo sepa. Lo que todo el mundo ha visto y ve a cada instante de la vida, es una cantidad de cuerpos materiales, compuestos o simples y diferentemente determinados. ¿Qué se entiende con estas palabras: cuerpos materiales? Cuerpos materiales realmente existentes en el espacio y que, a pesar de su diversidad, poseen en común todas las propiedades físicas. Esas propiedades comunes constituyen su común naturaleza material, y a esa naturaleza común, abstracción hecha de todas las cosas en las cuales se manifiesta, se da el nombre de absoluto o metafísico de materia. Pero una naturaleza común, un carácter común, no existen en sí mismos, por sí mismos, fuera de las cosas o de los cuerpos distintos y reales a quienes se encuentran asociados. Por consiguiente, la materia absoluta, uniforme y única de que habla el señor Littré no es nada más que una abstracción, una entidad metafísica y que únicamente tiene existencia en nuestro espíritu. Lo que existe realmente, son los cuerpos diferentes, compuestos e simples —suponiendo todos los cuerpos diferentes, compuestos e simples en sus elementos simples— que tienen igualmente todas las propiedades físicas en grados diversos, y químicamente diferenciados en el sentido de que, por una ley de afinidad que les es propia, cada cual, al combinarse con algunos otros en proporciones determinadas, puede componer con ellos cuerpos nuevos más complicados, dando lugar a fenómenos diversos propios de cada combinación particular. Por consiguiente, si podemos conocer todos los elementos químicos o cuerpos simples y todos los modos de sus combinaciones mutuas, podremos decir que conocemos la sustancia de la materia, o más bien de las cosas materiales que constituyen el universo. (Bakunin.)

rada, que no son nada fuera de las cosas reales, que no son nada más que cosas. Las cosas no obedecen a leyes generales, como se complacen en decir los positivistas, cuyo gubernamentalismo doctrinario busca un apoyo natural en esta falsa expresión. Las cosas, consideradas en su conjunto, no obedecen a esas leyes, porque fuera de ellas no hay nadie ni nada que pueda dictarlas e imponerlas. Fuera de ellas, esas leyes no existen ni como abstracción ni como idea, porque todas las ideas no son más que la comprobación y la explicación de un hecho existente, y es preciso, para que se tenga idea de una ley cualquiera, que haya existido el hecho primero. Por otra parte, sabemos que todas las ideas, incluso las de las leyes naturales, sólo se producen y existen como ideas, en esa tierra, en el cerebro humano.

Por tanto, si las leyes, como las causas, como las fuerzas naturales, no tienen ninguna existencia fuera de las cosas, deben, por poco que existan —y sabemos por experiencia que existen—, deben, digo, existir en el conjunto de las cosas, constituir su propia naturaleza; no en cada cosa aisladamente tomada, sino en su conjunto universal, que abarca todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Pero hemos visto que ese conjunto, que llamamos el universo o la causalidad universal, no es otra cosa que la resultante eternamente reproducida de una infinidad de acciones y de reacciones naturalmente ejercidas por la cantidad infinita de las cosas que nacen, que existen y que luego desaparecen en su seno. El universo, no siendo más que una resultante incesantemente reproducida de nuevo, no puede ser considerado como un dictador, ni como un legislador. El mismo no es nada fuera de las cosas que viven y que mueren en su seno, no es más que por ellas, gracias a ellas. No puede imponerles leyes. De donde resulta que cada cosa lleva su ley, es decir, el mundo de su desenvolvimiento, de su existencia y de su acción parcial en sí misma. La ley, la acción parcial, esa forma activa de una cosa que constituye una causa de cosas nuevas —tres expresiones diferentes para significar la misma idea—, todo eso es determinado por lo que llamamos las propiedades o la propia esencia de esa cosa; todo eso constituye propiamente la naturaleza.

Nada más irracional, más antipositivista, más metafísico, ¿qué digo?, más místico y más teológico que decir, por

ejemplo, frases como esta: *El origen y la esencia de la materia nos son inaccesibles* (pág. IX), o más bien: *El físico, sabiamente convencido, en lo sucesivo, de que la intimidad de las cosas le está cerrada* (pág. XXV). Era bueno, o más bien era excusable de parte de los físicos especialistas, que, para librarse del hastío que podrían causarles las objeciones por momentos muy apremiantes de los metafísicos y de los teólogos, les respondieran evasivamente, y tenían en cierto modo el derecho de hacerlo, porque las cuestiones de alta filosofía les interesaban en realidad muy poco, y les impedían cumplir su utilísima misión, que consistía en el estudio exclusivo de los fenómenos reales y de los hechos. Pero de parte de un filósofo positivista que se atribuye la misión de fundar el sistema de la ciencia humana sobre bases inquebrantables, y de determinar de una vez para siempre sus límites infranqueables; de parte de un enemigo tan declarado de todas las teorías metafísicas, una respuesta semejante, una declaración impregnada en el más alto grado de espíritu metafísico, es imperdonable.

No quiero hablar de esa *sustancia inaccesible* de la materia, porque la materia misma, tomada en esa generalidad abstracta, es un fantasma creado por el espíritu humano, como tantos otros fantasmas, por ejemplo, el del espíritu universal, que no es ni más ni menos real, ni más ni menos racional que la materia universal. Si por materia en general el señor Littré entiende la totalidad de las cosas existentes, entonces le diré que la sustancia de esa materia está precisamente compuesta de todas esas cosas o, si quiere descomponerlas, en cuerpos simples, conocidos y desconocidos, le diré que la sustancia de la materia está compuesta del conjunto de esos elementos químicos primitivos y de todas sus combinaciones posibles. Pero no conocemos, probablemente, más que la menor parte de los cuerpos simples que constituyen la materia o el conjunto material de nuestro planeta; es probable también que muchos elementos que consideramos como cuerpos simples se descompongan en nuevos elementos que nos son desconocidos todavía. En fin, ignoraremos siempre una infinidad de otros elementos simples, que, probablemente, constituyen el conjunto material de esa infinidad de mundos, para nosotros eternamente desconocidos y que llenan la inmensidad del espacio. He ahí

el límite natural ante el cual se detienen las investigaciones de la ciencia humana. No es un límite metafísico, ni teológico, sino real, y, como digo, completamente natural, y que nada tiene de indigno ni de absurdo para nuestro espíritu. Sólo podemos conocer lo que cae al menos bajo uno de nuestros sentidos, lo que podemos experimentar materialmente, y cuya existencia real comprobamos. Darnos la cosa más insignificante caída de esos mundos invisibles y a fuerza de paciencia reconstruiremos esos mundos, por lo menos en parte, como Cuvier, con ayuda de algunas dispersas osamentas de animales antediluvianos encontradas en la tierra, ha reconstruido su organismo entero; como, con ayuda de los jeroglíficos encontrados en los monumentos egipcios y asirios, se han reconstruido las lenguas que parecían perdidas para siempre. He visto también en Boston y en Estocolmo dos individuos ciegos natos, sordos y mudos, sin otro sentido que el tacto, el olfato y el gusto, llevados por un prodigio de paciencia maravillosa a comprender, con ayuda del primero de esos sentidos, lo que se les decía por signos trazados en la palma de la mano, y a expresar por escrito sus pensamientos sobre una cantidad de cosas que no se podrían comprender sin tener una inteligencia ya bastante desarrollada. Pero comprender lo que ninguno de nuestros sentidos puede percibir, y lo que, en efecto, no existe para nosotros como ser real, he ahí lo que es efectivamente imposible, y contra lo cual sería tan ridículo como inútil rebelarse.

Y, entonces, ¿se puede decir de una manera absoluta que esos mundos no existen de ningún modo para nosotros? Sin hablar de la obsesión continua que esa inmensidad de mundos desconocidos ejerce en nuestro espíritu, acción reconocida y elocuentemente expresada por el señor Littré mismo, y que ciertamente constituye una relación real, puesto que el espíritu del hombre, como producto, manifestación o función del cuerpo humano, es un ser real, ¿podemos admitir que el universo para nosotros visible, esos millares de estrellas que brillan en el firmamento, quede fuera de toda solidaridad y de toda relación de acción mutua con el inmenso universo infinito y para nosotros invisible? En este caso, deberíamos considerar nuestro universo como restringido, como conteniendo su causa en sí mismo,

como lo absoluto; pero absoluto y limitado al mismo tiempo es una contradicción, un absurdo demasiado evidente para que podamos detenernos en ello un instante. Es evidente que el universo para nosotros visible, por inmenso que pueda parecernos, no es más que un conjunto material, de cuerpo muy restringido, al lado de una cantidad infinita de otros universos semejantes; que es, por consiguiente, un ser determinado, finito, relativo, y que, como tal, se encuentra en relación necesaria de acción y de reacción con todos esos universos invisibles; que producto de esa solidaridad o de esa causalidad infinitamente universal, lleva en sí, bajo la forma de sus propias leyes naturales y de las propiedades que le son particularmente inherentes, toda su influencia, su carácter, su naturaleza, toda su esencia. De suerte que, al reconocer la naturaleza del universo para nosotros visible, estudiamos implícitamente, indirectamente, la del universo infinito, y sabemos que en esa inmensidad invisible hay, sin duda, una cantidad infinita de mundos y de cosas que no conoceremos nunca, pero que ninguno de esos mundos, ninguna de esas cosas puede presentar nada que sea contrario a lo que llamamos leyes de nuestro universo. Bajo este aspecto, debe existir en toda la inmensidad una similitud y hasta una identidad absoluta de la naturaleza, porque, de otro modo, nuestro mundo no podría existir. No puede existir sino en conformidad incesante con la inmensidad que comprende todos los universos desconocidos.

Pero se dirá: nosotros no conocemos tampoco y no podremos conocer nunca nuestro universo visible. En efecto, es muy poco probable que la ciencia humana llegue nunca a un conocimiento algo satisfactorio de los fenómenos que pasan en una de esas innumerables estrellas, de las cuales la más próxima está casi doscientas setenta y cinco mil veces más alejada de la Tierra que nuestro Sol. Cuanto la observación científica ha podido comprobar hasta aquí, es que todas esas estrellas son otros tantos soles de sistemas planetarios diferentes, y que esos soles, incluso el nuestro, ejercen entre sí una acción mutua, cuya determinación algo precisa permanecerá todavía, probablemente, muy largo tiempo, si no siempre, al margen del poder científico del hombre. He aquí lo que dice Augusto Comte al respecto:

"Los espíritus filosóficos a los cuales es extraño el estudio profundo de la astronomía, y los astrónomos mismos, no han distinguido suficientemente hasta aquí, en el conjunto de nuestras investigaciones celestes, el punto de vista que puedo llamar *solar* del que merece verdaderamente el nombre de *universal*. Esta distinción me parece, sin embargo, indispensable para separar claramente la parte de la ciencia que implica una entera perfección, de la que por su naturaleza, *sin ser, sin duda, puramente conjetural*, parece que tiene que quedar siempre en el estadio de la infancia, al menos comparativamente a la primera. La consideración del sistema solar de que constituímos parte nos ofrece evidentemente un asunto de estudio bien circunscrito, susceptible de una exploración completa, y que debería conducirnos a los conocimientos más satisfactorios. Al contrario, el pensamiento de lo que llamamos el universo es por sí mismo necesariamente indefinido, de suerte que, por extensiones que se quieran suponer en el porvenir nuestros conocimientos reales en este género, no podríamos nunca elevarnos a la verdadera concepción del conjunto de los astros (1). La diferencia es extremadamente notable hoy, puesto que, al lado de la alta perfección adquirida en los dos últimos siglos por la astronomía solar, no poseemos aún, en astronomía sideral, el primero y el más simple elemento de toda investigación positiva: la determinación de los intervalos estelares. Sin duda tenemos razón al presumir que esas distancias no tardarían en ser evaluadas, al menos entre ciertos límites, en lo que respecta a varias estrellas, y que, por consecuencia, conoceremos, por esos mismos astros, otros diversos elementos importantes, que la teoría está dispuesta a deducir de ese primer dato fundamental, lo mismo que sus masas, etc. Pero la importante distinción establecida más arriba no será afectada de ningún modo. Cuando consigamos, un día, estudiar completamente los movimientos relativos de algunas estrellas múltiples, esa acción, que será, *muy preciosa*, mayormente si pudiese concernir al grupo de

(1) He ahí una limitación contra la cual es imposible protestar, porque no es arbitraria, absoluta, y no implica, para el espíritu, la prohibición de penetrar en esas regiones inmensas y desconocidas. Se deriva de la naturaleza ilimitada del objeto mismo y contiene esa simple advertencia de que, por lejos que el espíritu pueda penetrar, no podrá nunca agotar ese objeto, ni llegar al término o al fin de la inmensidad, por la simple razón de que ese término o ese fin no existen. (Bakunin.)

que constituye parte nuestro Sol, probablemente, no nos dejará menos alejados de un verdadero conocimiento del universo, *que debe escaparnos inevitablemente siempre*.

"Existe en todas las clases de nuestras investigaciones, y bajo todas las grandes relaciones, una armonía constante y necesaria entre la extensión de nuestras verdaderas necesidades intelectuales y el alcance efectivo, actual o futuro, de nuestros conocimientos reales (1). Esta armonía, que tendría cuidado de señalar en todos los fenómenos, no es, como los filósofos vulgares han intentado creer, el resultado y el indicio de una causa final (2). Se deriva simplemente de esta necesidad evidente: sólo tenemos necesidad de conocer lo que puede obrar sobre nosotros de una manera más o menos directa (3); y por otra parte, por el hecho mismo de que una tal influencia exista, se convierte para nosotros, tarde o temprano, en un medio seguro de conocimiento (4). Esta relación se verifica de una manera notable en el caso presente. El estudio más perfecto posible de las leyes del sistema solar de que constituímos parte, es para nosotros de un interés capital, y también hemos llegado a darle una precisión admirable. Al contrario, si la noción exacta del universo nos está necesariamente prohibida, es evidente que no nos ofrece, exceptuada nuestra insaciable curiosidad, verdadera importancia (5). La aplicación cotidiana de la astronomía, muestra que los fenóme-

(1) Pero como la extensión de las necesidades intelectuales del hombre, considerado, no como individuo aislado, ni siquiera como generación presente, sino como humanidad pasada, presente y futura, y sin límites, el alcance efectivo de los conocimientos humanos en un porvenir indefinido, lo es también. (Bakunin.)

(2) He ahí una de esas bofetadas al buen Dios, de las cuales está lleno el libro de Augusto Comte. (Bakunin.)

(3) Lo que equivale a decir que tenemos necesidad de saberlo todo. El número de las cosas que obran sobre mí, es infinitamente pequeño siempre. Pero esas cosas que son por relación a mí causas inmediatamente agentes, no existen, y por consiguiente tampoco obran sobre mí, sino porque se encuentran ellas también sometidas a la acción inmediata de otras causas que obran directamente sobre ellas e indirectamente por ellas sobre mí. Tengo necesidad de conocer las cosas que ejercen sobre mí una acción inmediata; mas para comprenderlas tengo necesidad de conocer las que obran sobre ellas, y así por el estilo hasta el infinito. De donde resulta que debo saberlo todo. (Bakunin.)

(4) De lo que concluyo lógicamente que ningún mundo, por alejado e invisible que esté, está cerrado de una manera absoluta al conocimiento del hombre. (Bakunin.)

(5) Probablemente, Augusto Comte quiere decir por eso que no nos ofrece importancia práctica inmediata y que no puede influir sino muy indirecta y muy débilmente sobre el arreglo de nuestra existencia material en la tierra; porque esa curiosidad insaciable de la inteligencia humana es una fuerza moral por la cual el hombre se distingue, quizás más que por cualquier otra cosa, del resto del mundo animal, y cuya satisfacción es por consiguiente muy importante para el triunfo de su humanidad. (Bakunin.)

nos interiores de cada sistema solar, los únicos que pueden afectar a sus habitantes, son esencialmente independientes de los fenómenos más generales relativos a la acción mutua de los soles, *aproximadamente como nuestros fenómenos meteorológicos frente a los fenómenos planetarios* (1). Nuestros cuadros de los acontecimientos celestes, hechos desde hace mucho tiempo, al no considerar en el universo ningún otro mundo que el nuestro, armonizan hasta aquí rigurosamente con las observaciones directas, con algunas minuciosas precisiones que les aportamos hoy. Esta independencia, tan manifiesta, se encuentra, por otra parte, plenamente explicada por la inmensa desproporción que sabemos ciertamente existe entre las distancias mutuas de los soles y los pequeños intervalos de nuestros planetas (2). Si, según es muy verosímil, los planetas provistos de atmósfera, como Mercurio, Venus, Júpiter, etc., están efectivamente habitados, podemos considerar sus habitantes como una especie de conciudadanos nuestros, puesto que de esa especie de patria común debe resultar necesariamente una cierta comunidad de pensamientos y aun de intereses (3). Mientras que los habitantes de los otros sistemas solares nos deben ser enteramente extraños (4). Es preciso, pues, separar más hondamente de lo que se tiene hábito de hacer el punto de vista solar y el punto de vista universal, la idea del mundo (que comprende exclusivamente el primero) y la del universo; el primero es el más elevado al cual podemos realmente llegar, y por eso el único que interesa realmente. Así, *sin renunciar por completo a la esperanza de obtener algunos conocimientos siderales, es preciso consi-*

(1) Entonces esa independencia está lejos de ser absoluta; porque basta que nuestro planeta cambie un poco de posición con relación al sol, para que todos los fenómenos meteorológicos de la tierra sean considerablemente modificados; lo que sucedería ciertamente también a nuestro sistema solar, si nuestro sol tomase una posición nueva ante los otros soles. (Bakunin.)

(2) Pero no siendo esta desproporción absoluta, sino sólo relativa, resulta también que la independencia de nuestro sistema solar en relación a los otros soles es relativa también. Es decir, que, si tomamos por medida de tiempo la vida de una generación, o algunos siglos, el efecto sensible de la dependencia cierta en que nuestro sistema solar se encuentra, por lo que se refiere al universo, parece absolutamente nula. (Bakunin.)

(3) La comunidad de pensamientos implica siempre la de los intereses. (Bakunin.)

(4) Siempre en un sentido relativo: más extranjeros, pero no totalmente. Confesemos que tanto los unos como los otros, si existen solamente, nos son poco más o menos de igual modo extranjeros, puesto que no sabemos y no podremos nunca asegurarnos con alguna certidumbre de que existen. (Bakunin.)

derar la astronomía positiva como consistente esencialmente en el estudio geométrico y mecánico del pequeño número de cuerpos celestes que componen el mundo de que formamos parte" (1).

Pero si la ciencia positiva, es decir, la ciencia sería y única digna de este nombre, fundada sobre la observación de los hechos efectivos y no sobre la imaginación de hechos ilusorios, debe renunciar al conocimiento real o un poco satisfactorio del universo, desde el punto de vista astronómico, con más razón debe renunciar a ello bajo el punto de vista físico, químico y orgánico: "Nuestro arte de observar —dice más lejos Augusto Comte— se compone en general de tres procedimientos distintos: 1. La observación propiamente dicha, es decir, el examen directo de los fenómenos tal como se presentan naturalmente; 2. La experiencia, es decir, la contemplación del fenómeno más o menos modificado por las circunstancias artificiales que se establezcan expresamente para conseguir una más perfecta exploración; 3. La comparación, es decir, la consideración gradual de una serie de casos análogos en los cuales los fenómenos se simplifican progresivamente. La ciencia de los cuerpos organizados, que estudia los fenómenos del más difícil acceso, es también la única que permite verdaderamente la reunión de esos tres medios. La astronomía, al contrario, está necesariamente limitada al primero. La experiencia es allí evidentemente imposible, y en cuanto a la comparación, existiría si pudiéramos observar directamente varios sistemas solares, lo que no podría suceder. Queda, pues, la simple observación, y esa, reducida a la menor extensión posible, puesto que no se refiere más que a uno solo de nuestros sentidos (la vista). Medir los ángulos y contar el tiempo transcurrido, tales son los únicos medios de acuerdo con los cuales puede proceder nuestra inteligencia al descubrimiento de las leyes que rigen los fenómenos celestes." (Tomo II, págs. 13-14.)

Es evidente que nos será imposible para siempre, no ya hacer experiencias sobre los fenómenos físicos, químicos, geológicos y orgánicos que se producen en los diferentes planetas de nuestro sistema solar, sin hablar ya de los otros

(1) *Cours de Philosophie positive*, por Augusto Comte, 2.^a edición, tomo II, páginas 10-12. (Bakunin.)

sistemas, y establecer comparaciones sobre todos sus desenvolvimientos respectivos, sino aun observarlos y comprobar su real existencia, lo que equivale a decir que debemos renunciar a la adquisición de un conocimiento que se aproxima sólo un poco al que podemos y debemos alcanzar por lo que se refiere a los fenómenos de nuestro globo terrestre. La inaccesibilidad del universo para nosotros no es absoluta, pero su accesibilidad en comparación con la de nuestro sistema solar, y aun más con la de nuestro globo es tan pequeña, que se parece a la inaccesibilidad absoluta.

Prácticamente, parecemos ganar muy poco en que no sea absoluta. Pero desde el punto de vista de la teoría, la ganancia es inmensa. Y si es inmensa para la teoría, lo es, por reflejo, también para la práctica social de la humanidad, porque toda teoría se traduce, tarde o temprano, en instituciones y en hechos humanos. ¿Cuáles son, pues, ese interés y esa ventaja teórica de la no inaccesibilidad absoluta del universo? *Que el buen Dios, lo absoluto, es expulsado del universo, lo mismo que de nuestro globo terrestre.*

Desde el momento que el universo nos es algo accesible, aunque sea en una medida infinitamente pequeña, debe tener una naturaleza semejante a la de nuestro mundo conocido. Su inaccesibilidad no es causada por una diferencia de naturaleza, sino por el extremo alejamiento material de esos mundos, que hace imposible la observación de sus fenómenos. Materialmente desalojados de nuestro globo terrestre, son también tan exclusivamente materiales como este último. Materiales y materialmente iluminados por nuestro sistema solar, esa infinidad de mundos desconocidos se encuentran necesariamente, entre ellos y con él, en relaciones incesantes de acción y de reacción mutua. Nacen, existen, perecen y se transforman sucesivamente en el seno de la causalidad infinitamente universal, como ha nacido, como existe y como perecerá ciertamente, tarde o temprano, nuestro mundo solar, y las leyes fundamentales de esta génesis o de esta transformación material deben ser las mismas, modificadas, sin duda, según las infinitas circunstancias que diferencian probablemente el desenvolvimiento de cada mundo tomado aparte. Pero la naturaleza de esas leyes y de su desenvolvimiento debe ser idéntica, a causa de esa

acción y reacción incesantes que se efectúan durante la eternidad entre ellas. De suerte que, sin tener necesidad de franquear los espacios infranqueables, podemos estudiar las leyes universales de los mundos en nuestro sistema solar, que, siendo su producto, debe implicarlas todas, y aun desde más cerca, en nuestro propio planeta, el globo terrestre, que es el producto inmediato de nuestro sistema solar. Por consiguiente, al estudiar y reconocer las leyes de la Tierra, podemos tener la certidumbre de estudiar al mismo tiempo y de reconocer las leyes del universo.

Y aquí podemos ir directamente a los detalles: observarlos, experimentarlos y compararlos. Por restringido que sea, en relación al universo, nuestro globo es aún un mundo infinito. Bajo este punto de vista, se puede decir que nuestro mundo, en el sentido más restringido de esta palabra, nuestra Tierra, es igualmente inaccesible, es decir, inagotable. Nunca llegará la ciencia al último término, ni dirá su última palabra. ¿Es que eso debe desesperarnos? Al contrario, si la tarea fuera limitada, enfriaría bien pronto el espíritu del hombre, que, dígame lo que se diga y hágase lo que se haga, no se siente nunca tan feliz como cuando puede romper y franquear un límite. Y muy felizmente para él, la ciencia de la naturaleza es tal, que, cuanto más límites franquea el espíritu, más límites nuevos se levantan que incitan su curiosidad insaciable.

Hay un límite que jamás el espíritu científico podrá franquear de una manera absoluta: es precisamente lo que el señor Littré llama la *naturaleza íntima* o el *ser íntimo de las cosas*, lo que los metafísicos de la escuela de Kant llaman *la cosa en sí* (*das Ding an sich*). Esta expresión, he dicho, es tan falsa como peligrosa, porque, aun teniendo el aspecto de excluir lo absoluto del dominio de la ciencia, lo reconstituye, lo confirma como un ser real. Porque, cuando digo que hay en todas las cosas existentes, las más comunes, las más conocidas, incluso yo mismo, un fondo íntimo, inaccesible, eternamente desconocido, y que, como tal, queda necesariamente fuera y absolutamente independiente de su existencia fenomenal y de esas múltiples relaciones de causas relativas a efectos relativos que determinan y encadenan todas las cosas existentes estableciendo entre ellas

una especie de unidad incesantemente reproducida, afirmo por eso mismo que todo ese mundo fenomenal, el mundo aparente, sensible, conocido, no es más que una especie de envoltura exterior, una corteza en el fondo de la cual se oculta como un núcleo el ser no determinado por las relaciones externas, el ser no relativo, no dependiente, lo absoluto. Se ve que el señor Littré, probablemente a causa de su desprecio profundo hacia la metafísica, ha quedado en la metafísica de Kant, que se pierde, como se sabe, en esas antinomias o contradicciones que pretenden ser inconciliables e insolubles: de lo finito y de lo infinito, de lo exterior y de lo interior, de lo relativo y de lo absoluto, etc. Es claro que al estudiar el mundo con la idea fija de la insolubilidad de esas categorías que parecen, por una parte, absolutamente opuestas, y, por otra, tan estrechamente, tan absolutamente encadenadas que no se puede pensar en la una sin pensar a continuación en la otra, es claro, digo, que al acercarse al mundo existente con un prejuicio metafísico en la cabeza, será uno siempre incapaz de comprender algo de la naturaleza de las cosas. Si los positivistas franceses hubiesen querido tomar en consideración la crítica preciosa que Hegel, en su *Lógica* —que es, ciertamente, uno de los libros más profundos que se han escrito en nuestro siglo—, ha hecho de todas estas antinomias kantianas, se habrían forjado el juicio conveniente sobre esa pretendida imposibilidad para reconocer la naturaleza íntima de las cosas. Habrían comprendido que *ninguna cosa puede tener realmente en su interior una naturaleza que no se manifieste en su exterior*; o, como dice Goethe, en respuesta a no sé ya qué poeta alemán que ha pretendido que «ningún espíritu creado podía penetrar hasta el interior de la naturaleza» (*In's Innere der Natur dringt kein erschaffene Geist*):

Schon zwanzig Jahre hor'ich's wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstoßen.
Natur hat weder Kern noch Schale;
Alles ist sie auf einem Male (1).

(1)

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

Pido perdón al lector por esta larga disertación sobre la naturaleza de las cosas. Pero se trata de un interés supremo, el de la exclusión real y completa, el de la destrucción final del absoluto, que, esta vez, no se contenta solamente con pasearse como un fantasma lamentable sobre los confines de nuestro mundo visible, en la inmensidad infinita del espacio, sino que, animado por la metafísica completamente kantiana de los positivistas, quiere introducirse simuladamente en el fondo de todas las cosas conocidas, de nosotros mismos, y plantar su bandera en el propio seno de nuestro mundo terrestre.

La intimidad de las cosas, dicen los positivistas, nos es inaccesible. ¿Qué entienden por estas palabras: *la intimidad de las cosas*? Para ilustrarnos sobre este punto voy a citar entera la frase del señor Littré:

“El físico, prudentemente convencido en lo sucesivo de que la intimidad de las cosas le está cerrada, no se deja distraer por quien le pregunta por qué los cuerpos son cálidos y pesados; lo buscaría en vano, y no lo busca. Lo mismo en el dominio biológico, no hay lugar para preguntar por qué la sustancia viva se constituye en formas en que los aparatos están, con más o menos exactitud, ajustados al fin, a la función. El ajustarse así es una de las propiedades inmanentes de esa sustancia, como el alimentarse, el contraerse, el sentir, el pensar. Esta visión, extendida a las perturbaciones, las abarca sin dificultad; y el espíritu que deja de atenerse a buscar la imposible conciliación de las fatalidades con las finalidades, no encuentra nada que sea inteligible, es decir, contradictorio, de lo que es proporcionado por el mundo” (págs. XXV-XXVI).

He ahí sin duda una manera bien cómoda de filosofar, y un medio seguro de evitar todas las contradicciones posibles. Se os pregunta, con relación a un fenómeno: ¿Por qué es así? Y responderéis: *porque* es así. Después de lo cual sólo queda hacer una cosa: comprobar la realidad del fenómeno y su orden de coexistencia o de sucesión con otros fenómenos más o menos ligados a él; asegurarse por la observación y por la experiencia de que esa coexistencia y esa sucesión se reproducen en las mismas circunstancias en todas partes y siempre, y, una vez adquirida esa convicción, convertirla en una ley general. Concibo que los especialis-

tas científicas puedan, deban hacer eso; porque si obrasen de otro modo, si intercalaran sus propias ideas en el orden de los hechos, la filosofía positiva correría mucho el riesgo de no tener por base de sus razonamientos otra cosa que fantasías más o menos ingeniosas, no hechos. Pero no concibo que un filósofo que quiere comprender el orden de los hechos pueda contentarse con tan poco. Comprender es muy difícil, lo sé, pero es indispensable si se quiere hacer filosofía seria.

A un hombre que me preguntara cuáles son el origen y la sustancia de la materia en general, o más bien del conjunto de las cosas materiales, del universo, no me contentaría con responderle doctoralmente, y de una manera tan ambigua que pudiera hacerme sospechoso de teologismo: *El origen y la esencia de la materia nos son inaccesibles*. Le preguntaría primero de qué materia quiere hablar. ¿Es solamente del conjunto de los cuerpos materiales, compuestos o simples, que constituyen nuestro globo, y en su más grande extensión, nuestro sistema solar, o bien de todos los cuerpos conocidos y desconocidos cuyo conjunto infinito e indefinido forma el universo?

Si es de la primera, le diré que la materia de nuestro globo terrestre tiene ciertamente un origen, puesto que hubo una época, de tal modo lejana que ni él ni yo podemos formarnos una idea de ella, pero una época determinada en que nuestro planeta no existía; nuestro planeta ha nacido en el tiempo, y es preciso buscar el origen de nuestra materia planetaria en la materia de nuestro sistema solar. Pero que no siendo nuestro sistema solar mismo un mundo absoluto ni infinito, sino muy restringido, circunscripto, y no existiendo por consiguiente más que relaciones incesantes y reales de acción y de reacción mutuas con un infinito de mundos semejantes, no puede ser un mundo eterno. Que es cierto que, compartiendo la suerte de todo lo que goza de una existencia determinada y real, deberá desaparecer un día, en no sé cuántos millones de millones de siglos, y que, como nuestro planeta, sin duda mucho antes de él, ha debido tener un comienzo en el tiempo; de donde resulta que es preciso buscar el origen de la materia solar en la materia universal.

Ahora si me pregunta cuál ha sido el origen de la materia

universal, de ese conjunto infinito de mundos que llamamos el universo infinito, le responderé que su pregunta contiene un absurdo; que me sugiere, por decirlo así, la respuesta absurda que quisiera escuchar de mí. Esa cuestión se traduce en esta: ¿Hubo un tiempo en que la materia universal, el universo infinito, el ser absoluto y único no existían? ¿O no existía más que la idea, y necesariamente la idea divina, Dios, que, por un capricho singular, después de haber sido durante una eternidad infinita en el pasado un Dios haragán o un Dios impotente, un Dios inacabado, tuvo repentinamente la ocurrencia —y sintió en un momento dado, en una época determinada en el tiempo, la potencia y la voluntad— de crear el universo; que después de haber sido durante una eternidad un Dios no creador, se convirtió, por no sé qué milagro de desenvolvimiento interior, en un Dios creador?

Todo eso está necesariamente contenido en esta cuestión del origen de la materia universal. Aun admitiendo por un instante ese absurdo de un Dios creador, llegaremos forzosamente a reconocer la eternidad del universo. Porque Dios no es Dios si no se le supone la absoluta perfección; pero la absoluta perfección excluye toda idea, toda posibilidad de desenvolvimiento. Dios no es Dios más que porque su naturaleza es inmutable. Lo que es hoy, ha sido ayer y lo será siempre. Es un Dios creador y omnipotente hoy, por consiguiente lo ha sido en toda la eternidad; por tanto, no es en una época determinada, sino en toda la eternidad cuando ha creado los mundos, el universo. Por consiguiente, *el universo es eterno*. Pero siendo eterno no ha sido creado y no hubo nunca un Dios creador.

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

He ahí, pues, una verdad concerniente al absoluto y que lleva sin embargo el carácter de una certidumbre absoluta:

El universo es eterno y no ha sido creado por nadie. Esta verdad es muy importante para nosotros, porque reduce a la nada, de una vez para siempre, la cuestión del origen de la materia universal, que el señor Littré halla tan difícil de resolver, y destruye en su raíz la idea de un ser espiritual absoluto preexistente y coexistente, la idea de Dios.

En el conocimiento de lo absoluto, podemos dar un paso hacia adelante, aun conservando la garantía de una absoluta certidumbre.

Recordemos que hay una verdadera eternidad en el mundo que existe. Nos es muy difícil imaginarla; hasta tal punto la idea misma más abstracta de la eternidad halla dificultad para alojarse en nuestra pobre cabeza, ¡ay!, tan rápidamente pasajera. Por tanto, no es cierto que haya una verdad irrefutable y que se imponga con todo el carácter de una absoluta necesidad a nuestro espíritu. No nos es permitido no aceptarla. He aquí, pues, puesto de una vez al margen el buen Dios, la segunda cuestión que se presenta a nosotros: *En esa eternidad que se abre infinita e ilimitada tras el momento actual, ¿hay una época determinada en el tiempo en la que comenzó por primera vez la organización de la materia universal o del ser en mundos separados y organizados? ¿Y hubo un tiempo en que toda la materia universal pudo quedar en el estado de materia capaz de organización, pero no aún organizada?*

Supongamos que antes de poder organizarse espontáneamente en mundos separados, la materia universal haya debido recorrer no sé qué cantidad innumerable de desenvolvimientos previos, y de lo cual no podríamos jamás formarnos una sombra de la sombra de una idea cualquiera. Esos desenvolvimientos han podido necesitar un tiempo que por su inmensidad relativa sobrepasa todo lo que podemos imaginar. Pero como se trata esta vez de desenvolvimientos materiales, no de un absoluto inmutable, ese tiempo, por inmenso que fuese, fué necesariamente un tiempo determinado y como tal *infinitamente* menor que la eternidad. Llamemos x a todo el tiempo que ha transcurrido desde la primera formación supuesta de los mundos en el universo hasta el momento presente; llamemos y a todo el tiempo que han durado esos desenvolvimientos previos de la materia universal antes de que pudiera organizarse en mun-

dos separados; $x + y$ representa un período de tiempo que, por relativamente inmenso que sea, es una cantidad determinada y, por consiguiente, infinitamente inferior a la eternidad. Llamemos z a su suma ($x + y = z$): pues bien, tras la z queda siempre la eternidad. Extended x e y lo que os plazca, multiplicar ambas por las cifras más inmensas que podáis imaginar o escribir con vuestra escritura más comprimida en una línea larga como la distancia de la Tierra a la estrella visible más lejana; agrandaréis la z en la misma proporción; pero, por mucho que hagáis por agrandarla, por inmensa que llegue a ser, será siempre menor que la eternidad, tendrá siempre tras sí la eternidad.

¿A qué conclusión seríais impulsados? ¿Que durante una eternidad, la materia universal —esa materia cuya acción espontánea únicamente ha podido crear, organizar los mundos, puesto que hemos visto desaparecer el fantasma, el creador y el ordenador divino— ha permanecido inerte, sin movimiento, sin desenvolvimiento previo, sin acción; luego que, en un momento dado y determinado, sin ninguna razón, ni por nadie fuera de ella, ni por ella misma, en la eternidad, se ha puesto repentinamente a moverse, a desarrollarse, a obrar, sin que ninguna causa, sea exterior o interior, la haya impulsado? Esto es un absurdo tan evidente como el de un Dios creador. Pero estáis forzados a aceptar ese absurdo, cuando suponéis que la organización de los mundos en el universo tuvo un comienzo determinado cualquiera, por inmensamente lejano que sea representado por vosotros ese comienzo del momento actual. De donde resulta con una absoluta evidencia que *la organización del universo o de la materia universal en mundos separados es tan eterna como su ser.*

He aquí, pues, una segunda verdad absoluta que representa todas las garantías de una certidumbre perfecta. *El universo es eterno y su organización lo es también.* ¡Y en ese universo infinito no hay la menor plaza para el buen Dios! Es ya mucho, ¿no es cierto? Pero veamos si podemos dar todavía un paso hacia adelante.

El universo está organizado eternamente en una infinitud de mundos separados y que quedan unos fuera de otros, pero, sin embargo, conservan las relaciones necesarias e incesantes unos con otros. Es lo que Augusto Comte llama

la *acción mutua de los soles*, acción que ningún hombre ha podido experimentar, ni observar siquiera, pero de la cual el propio ilustre fundador de la filosofía positiva —él, tan severo para todo lo que lleva el carácter de una hipótesis inverificable— habla, sin embargo, como de un hecho positivo y que no puede ser objeto de ninguna duda. Y habla así porque ese hecho se impone imperiosamente, por sí mismo y con una absoluta necesidad al espíritu humano, desde el momento que ese espíritu se ha libertado del yugo embrutecedor del fantasma divino.

La acción mutua de los soles resulta necesariamente de su existencia separada. Por inmensos que puedan ser, suponiendo que la inmensidad real de los más grandes sobrepase todo lo que podemos imaginar en extensión y tamaño, todos son, sin embargo, seres determinados, relativos, finitos, y, como tales, ninguno puede llevar exclusivamente en sí la causa y la base de su existencia propia, ninguno existe ni puede existir más que por esas relaciones incasantes o por su acción y su reacción mutuas, sea inmediatas y directas, sea indirectas, con todos los demás. Ese encadenamiento infinito de acciones y de reacciones perpetuas constituye la real unidad del universo infinito. Pero esta unidad universal no existe en su plenitud infinita, como unidad concreta y real, que comprende efectivamente toda esa cantidad ilimitada de mundos con la inagotable riqueza de sus desenvolvimientos; no existe, digo, y no se manifiesta como tal, para nadie. No puede existir para el universo, que, no siendo nada más que una unidad colectiva, eternamente resultante de la acción mutua de los mundos esparcidos en la inmensidad sin límites del espacio, no posee ningún órgano para concebirla; y no puede existir para nadie fuera del universo, porque fuera del universo no hay nada. No existe, como idea a la vez necesaria y abstracta, más que en la conciencia del hombre.

Esta idea es el último grado del saber positivo, el punto en que la positividad y la abstracción absoluta se encuentran. Un paso más en esa dirección y caéis en las fantasmagorías metafísicas y religiosas. Por consiguiente, está prohibido, bajo pena de absurdidad, fundar nada sobre esa idea. Como último término del saber humano, no puede servirle de base.

Una determinación importante y última que resulta, no de esa idea, sino del hecho de la existencia de una cantidad infinita de mundos separados; que ejercen incesantemente unos sobre otros una acción mutua que constituye propiamente la existencia de cada uno, es que cada uno de esos mundos no es eterno; que todos han tenido un comienzo y todos tendrán fin, por lejano que haya estado uno de otro. En el seno de esa causalidad universal que constituye el ser eterno y único, el universo, los mundos, nacen, se forman, existen, ejercen una acción conforme a su ser; después se desorganizan, mueren o se transforman, como lo hacen las menores cosas de esta tierra. En todas partes es la misma ley, el mismo orden, la misma naturaleza. No podremos nunca saber nada más allá. Una infinidad de transformaciones que se han efectuado en la eternidad del pasado, una infinidad de otras transformaciones que se hacen en la hora presente misma, en la inmensidad del espacio, nos serán eternamente desconocidas. Pero sabemos que en todas partes está la misma naturaleza, el mismo ser. ¡Que eso nos baste!

No nos preguntaremos ya, pues, cuál es el origen de la materia universal, o más bien del universo considerado como la totalidad de un número infinito de mundos separados y más o menos organizados; porque esa cuestión supone una insensatez, la creación, y porque sabemos que el universo es eterno. Pero podríamos preguntar: *¿Cuál es el origen de nuestro mundo solar?*, porque sabemos con certeza que ha nacido, que se ha formado en una época determinada, en el tiempo. Sólo que apenas hayamos planteado esa pregunta, deberemos reconocer inmediatamente que no tiene para nosotros solución posible.

Reconocer el origen de una cosa, es reconocer todas las causas, o bien todas las cosas cuya acción simultánea y sucesiva, directa o indirecta, la han producido. Es evidente que, para determinar el origen de nuestro sistema solar, deberíamos conocer hasta el último, no sólo toda esa infinidad de mundos que han existido en la época de su nacimiento y cuya acción colectiva, directa o indirecta, lo han producido, sino también todos los mundos pasados y todas las acciones mundiales de que esos mismos mundos han sido los productos. Es decir, que el origen de nuestro sistema

solar se pierde en el encadenamiento de causas o de acciones, infinito en el espacio, eterno en el pasado, y que, por consiguiente, por real o material que sea, no podremos nunca determinarlo.

Pero si nos es imposible reconocer en un pasado eterno y en la inmensidad infinita del espacio el origen de nuestro sistema solar o bien la suma indefinida de las causas cuya acción combinada lo ha producido y continuará reproduciéndolo siempre en tanto que no haya desaparecido a su vez, *podremos investigar este origen o esas causas en su efecto, es decir, en la presente realidad de nuestro sistema solar*, que ocupa en la inmensidad del espacio una extensión circunscripta y por consiguiente determinable, sino aun determinada. Porque, notadlo bien, una causa no es una causa sino en tanto que se ha realizado en su efecto. Una causa que no se haya traducido en un producto real, será, más que causa imaginaria, un ser sin realidad; de donde resulta que toda cosa, siendo necesariamente producida por una suma indefinida de causas, lleva la combinación real de todas esas causas en sí, y no es, en verdad, nada más que *esa real combinación de todas las causas que la han producido*. Esa combinación, es todo su ser real, su intimidad, su sustancia.

La cuestión concerniente a la sustancia de la materia universal o del universo contiene, pues, una suposición absurda: la del origen, de la causa primera de los mundos, o bien de la creación. No siendo toda sustancia más que la realización efectiva de un número indefinido de causas combinadas en una acción común, para explicar la sustancia del universo sería necesario investigar el origen o las causas, y ese origen no existe, puesto que es eterno. El mundo universal existe: es el ser absoluto, único y supremo, fuera del cual nada podría existir; ¿cómo deducirlo, pues, de alguna cosa? El pensamiento de elevarse por encima o de ponerse fuera del ser único implica la nada, y habría que poderlo hacer para deducir su sustancia de un origen que no estaría en él. Todo lo que podemos hacer es comprobar primeramente ese ser único y supremo que se impone a nosotros con una absoluta necesidad, después estudiar los efectos en el mundo que nos es accesible: en nuestro sistema solar, primero, pero luego y principalmente sobre nuestro globo.

Puesto que la sustancia de una cosa no es nada más que la real combinación o la realización de todas las causas que la han producido, es evidente que si podemos reconocer la sustancia de nuestro mundo solar, reconoceremos al mismo tiempo todas sus causas, es decir, toda esa infinidad de mundos cuya acción combinada, directa o indirecta, se ha realizado en su creación: reconoceríamos el universo.

Henos aquí llegados a un círculo vicioso: para reconocer las causas universales del mundo solar, debemos reconocer su sustancia; mas para reconocer esta última, debemos conocer todas esas causas. A esta dificultad, que en el primer momento parece insoluble, hay, sin embargo, una salida, y he la aquí: *La naturaleza íntima o la sustancia de una cosa no se reconoce solamente por la suma o la combinación de todas las causas que la han producido; se reconoce igualmente por la suma de sus manifestaciones diferentes o de todas las acciones que ejerce en el exterior*.

Toda cosa no es más que lo que *hace*: su hacer, su manifestación exterior, su acción incesante y múltiple sobre todas las cosas que están fuera de ella, es la exposición completa de su naturaleza, de su sustancia, o de lo que los metafísicos, el señor Littré con ellos, llaman su ser íntimo. No puede tener nada en lo que se llama su exterior: en una palabra, su acción y su ser son uno.

Se podría asombrar uno de que hable de la acción de todas las cosas, aun en apariencia las más inertes, tan habituados estamos a no asociar el sentido de esa palabra más que a los actos acompañados de una cierta agitación visible de movimientos aparentes, y sobre todo de la conciencia, animal o humana, del que obra. Pero, hablando propiamente, no existe en la naturaleza un solo punto que esté en reposo nunca, pues todo se encuentra, en cada momento, en la infinitesimal parte de cada segundo, agitado por una acción y una reacción incesantes. Lo que llamamos la inmovilidad, el reposo, no son más que apariencias groseras, nociones por completo relativas. En la naturaleza todo es movimiento y acción: ser no significa otra cosa que hacer. Todo lo que llamamos propiedades de las cosas: propiedades mecánicas, físicas, químicas, orgánicas, animales, humanas, no son más que diferentes modos de acción. Toda cosa no es determinada o real más que por las propiedades que

posee; y no las posee sino en tanto que las manifiesta, pues sus propiedades determinan sus relaciones con el mundo exterior, es decir, sus diferentes modos de acción sobre el mundo exterior; de donde resulta que toda cosa no es real sino en tanto que se manifiesta, que obra. La suma de sus acciones diferentes, he ahí todo su ser (1).

¿Qué significan, pues, estas palabras: "El físico, prudentemente convencido, en lo sucesivo, de que *la intimidad de las cosas le está cerrada*", etc.? Las cosas no hacen más que mostrarse ingenuamente, plenamente, en toda su integridad, a quien sólo tiene interés en mirarlas sin prejuicio

(1) Esta es una verdad universal que no admite ninguna excepción y que se aplica igualmente a las cosas inorgánicas en apariencia más inertes, a los cuerpos más simples, lo mismo que a las organizaciones más complicadas: a la piedra, el cuerpo químico simple, lo mismo que al hombre de genio y a todas las cosas intelectuales y sociales. El hombre no tiene realmente en su interior más que lo que manifiesta de una manera cualquiera en su exterior. Esos llamados genios ignorados, esos espíritus vanidosos y enamorados de sí mismos, que eternamente se lamentan de no llegar nunca a sacar a luz los tesoros que dicen contener en sí, son siempre, en efecto, los individuos más míseros con relación a su ser íntimo: no llevan en sí nada. Tomemos, por ejemplo, un hombre de genio, que habría muerto al entrar en la virilidad, en el momento que iba a descubrir, a crear, a manifestar grandes cosas, y que se ha llevado a la tumba, como se dice generalmente, las más sublimes concepciones, perdidas para siempre para la humanidad. He ahí un ejemplo que parece probar todo lo contrario de esta verdad; he ahí un ser íntimo muy real, muy serio, y que no se habría manifestado. Pero examinemos más de cerca ese ejemplo, y veremos que no contiene sino exageraciones, o apreciaciones completamente falsas.

Primeramente, ¿qué es un hombre de genio? Es una naturaleza individual que, bajo uno o varios aspectos —los cuales, desde el punto de vista humano, intelectual y moral, son sin duda de los más importantes— está mucho mejor organizada que el común de los hombres; es una organización superior, un instrumento comparativamente mucho más perfecto. Hemos dejado aparte las ideas innatas. Ningún hombre trae consigo al nacer idea alguna. Lo que cada hombre aporta es una facultad natural y formal, más o menos grande, de concebir las ideas que encuentra establecidas, sea en su propio medio social, sea en un medio extraño, pero que de una manera o de otra se pone en comunicación con él; de concebir las primero, después de reproducirlas por el trabajo formal de su propio cerebro, y de darles, por ese trabajo interior, algunas veces, un nuevo desenvolvimiento, una nueva forma y una extensión nueva. En eso consiste únicamente la obra de los más grandes genios. Ninguno, por consiguiente, *aporta tesoros íntimos al nacer*. El espíritu y el corazón de los más grandes hombres de genio nacen vueltos, como su cuerpo nace desnudo. Lo que nace con ellos es un magnífico instrumento, cuya pérdida intempestiva es, sin duda, una gran desgracia; porque los buenos instrumentos, en la organización social y con la higiene actuales, son bastante raros. Pero lo que la humanidad pierde con ellos, no es un contenido real cualquiera, es la posibilidad de crear uno.

Para juzgar lo que pueden ser esos tesoros innatos supuestos y el ser íntimo de una naturaleza de genio, imaginadla transportada, desde su más tierna infancia, a una isla desierta. Suponiendo que no perezca, ¿qué será de ella? Una bestia salvaje, que marchará alternativamente erguida y a cuatro patas, como los monos, viviendo la vida y el pensamiento de los monos, expresándose como ellos, no por medio de palabras, sino por sonidos; incapaz, por consiguiente, de pensar, y hasta más torpe que el último de los monos: porque éstos, viviendo en sociedad, se desarrollan hasta un cierto grado, mientras que nuestra naturaleza genial, no teniendo ninguna relación con seres semejantes a ella, necesariamente quedaría en la idiotez.

Tomad esa misma naturaleza genial a los veinte años, cuando se ha desarro-

y sin idea fija metafísica, teológica; y el físico de la escuela positivista, que busca el mediodía a las catorce horas, como se dice, y no comprendiendo nada en esa ingenua sencillez de las cosas reales, de las cosas naturales, declarará gravemente que hay en su seno un ser íntimo que conservan simuladamente para sí, y los metafísicos, los teólogos, gozosos con ese descubrimiento, que por lo demás le han sugerido, se apoderarán de esa intimidad, de ese *en sí* de las cosas, para alojar en él al buen Dios.

Toda cosa, todo ser existente en el mundo, de cualquier naturaleza que sea, tiene, pues, este carácter general: ser el

lado ya considerablemente, gracias a los tesoros sociales que ha recibido de su ambiente y que ha elaborado y reproducido en sí esa facilidad o ese poder del genio *formal* de que la naturaleza la ha dotado. Transportada al desierto y forzada a vivir allí durante veinte o treinta años fuera de todas nuestras relaciones humanas. ¿Qué será de ella? Un loco, un salvaje místico, quizás el fundador de alguna nueva religión; pero no de una de esas grandes religiones que en el pasado han tenido el poder de agitar profundamente los pueblos y hacerles progresar, según el método propio del espíritu religioso. No, inventará alguna religión solitaria, monótona, impotente y ridícula al mismo tiempo.

¿Qué significa eso? Eso significa que ningún hombre, ni el genio más poderoso, tiene propiamente ningún tesoro en él, sino que todos los que distribuye con una amplia profusión han sido tomados por él a esa sociedad, a quien tiene el aire de darlos más tarde. Se puede decir que, bajo ese aspecto, los hombres de genio son precisamente los que toman más de la sociedad y los que, por consiguiente se lo deben todo.

El niño más felizmente dotado por la naturaleza permanecerá mucho tiempo sin haber formado en sí mismo la sombra de lo que podría llamarse su ser íntimo. Se sabe que todo el ser intelectual de los niños es proyectado al principio exclusivamente al exterior; primero son todo impresión y observación; sólo cuando nace en ellos un comienzo de reflexión y de imperio sobre sí, es decir, de voluntad, comienza a tener un mundo interior, un ser íntimo. De esa época data, para la mayoría de los hombres, el recuerdo de sí mismos. Pero ese ser íntimo, desde su nacimiento, no permanece nunca exclusivamente interior; a medida que se desarrolla, se manifiesta completamente al exterior y se expresa por el cambio progresivo de todas las relaciones del niño con los hombres y las cosas que le rodean. Esas relaciones múltiples, a menudo imperceptibles y que pesan la mayoría del tiempo inobservadas, son otras tantas acciones ejercidas por la autonomía relativa, naciente y creciente, del niño, con relación al mundo exterior; acciones muy reales, aunque inadvertidas, cuya totalidad, a cada instante de la vida del niño, expresa todo su ser íntimo y que se pierde, no sin imprimir su raso o su influencia, por débil que sea, en la masa de las relaciones humanas, que constituyen, todas juntas, la realidad de la vida social.

Lo que he dicho del niño es también verdad para el adolescente. Sus relaciones se multiplican a medida que se desarrolla su ser íntimo, es decir, los instintos y los movimientos de la vida animal, lo mismo que sus pensamientos y sus sentimientos humanos; y siempre de una manera positiva, como atracción y como cooperación, o de una manera negativa, como rebeldía y como repulsión, todo su ser íntimo se manifiesta en la totalidad de sus relaciones con el mundo exterior. Nada de realmente existente puede quedar sin una completa manifestación de sí al exterior, tanto en los hombres como en las cosas más inertes y menos demostrativas. Es la historia del barbero del rey Midas: no atreviéndose a decir su terrible secreto a nadie, lo confió a la tierra y la tierra lo divulgó, y fué así como se supo que el rey Midas tenía las orejas de asno. Existir realmente para los hombres, lo mismo que para todo lo que existe, no significa otra cosa que manifestarse.

Llegamos ahora al ejemplo propuesto: un joven de genio muere a la edad de veinte años, en el momento en que iba a realizar algún gran acto, o a anunciar

resultado inmediato de la combinación de todas las causas que han contribuido a producirlo, directa o indirectamente; lo que implica, por vía de transmisiones sucesivas, la acción, por lejana o antigua que sea, de todas las causas pasadas y presentes activas en el infinito universo; y como todas las causas o acciones que se producen en el mundo son manifestaciones de cosas realmente existentes; y como toda cosa no existe efectivamente más que en la manifestación de su ser, cada cual transmite, por decirlo así, su propio ser a la cosa que su acción especial contribuye a producir: de donde resulta que cada cosa, considerada como un ser deter-

al mundo alguna sublime concepción. ¿Ha llevado algo consigo a la tumba? Sí, una gran posibilidad, no una realidad. En tanto que esa posibilidad se ha realizado en él, hasta el punto de convertirse en su ser íntimo, está seguro, de una manera o de otra, se ha manifestado ya en sus relaciones con el mundo exterior. Las concepciones geniales, lo mismo que esos grandes actos heroicos que por momentos abren una nueva dirección en la vida de los pueblos, no nacen espontáneamente ni en el hombre de genio ni en el ambiente social que lo rodea, que lo alimenta, que le inspira, sea positivamente, sea de una manera negativa. Lo que el hombre de genio inventa o hace se encuentra ya desde hace largo tiempo en estado de elementos que se desarrollan y que tienden a concentrarse y a formarse progresivamente, en esta sociedad misma a la cual lleva, sea su invención, sea su acto. Y en el hombre de genio mismo, la concepción sublime o el acto heroico no se producen espontáneamente; son siempre el producto de una larga preparación interior, que, a medida que se desarrolla, no deja nunca de manifestarse de una manera o de otra.

Supongamos, pues, que el hombre de genio muere en el mismo momento en que iba a acabar ese largo trabajo interior y a manifestarlo al mundo asombrado. Mientras está inacabado, ese trabajo no es real; pero mientras está en preparación es, al contrario, muy real, y como tal, está bien seguro, se ha manifestado completamente, sea en los actos, sea en los escritos, sea en las conversaciones de ese hombre. Porque si un hombre no hace nada, no escribe, no dice nada, está seguro, no inventa nada tampoco, y no se hace en él ninguna preparación interior, por consiguiente, puede morir tranquilamente, sin dejar tras él el sentimiento de alguna gran concepción perdida.

He tenido en mi juventud un querido amigo, Nicolás Stankevitch (1813-1840). Era verdaderamente una naturaleza genial: una profunda inteligencia, acompañada de un magnífico corazón. Y, sin embargo, ese hombre no hizo ni escribió nada que pueda conservar su nombre en la Historia. ¿Habría ahí un ser íntimo, perdido sin manifestación y sin rastro? No; Stankevitch, a pesar de que —o precisamente por ello— ha sido el ser menos presuntuoso y el menos ambicioso del mundo, fué el centro vivo de un grupo de jóvenes en Moscú, que vivieron, por decirlo así, durante varios años, de su inteligencia, de sus pensamientos, de su alma. Yo pertenecí a ese número, y lo considero en cierta manera como mi creador. Del mismo modo creó otro hombre, cuyo nombre quedará imperecedero en la literatura y en la historia del desenvolvimiento intelectual y moral de Rusia; fué mi amigo Vissarion Belinsky (febrero de 1810), el más enérgico luchador por la causa de la emancipación popular bajo el emperador Nicolás. Murió en 1848 (26 de mayo), en el instante en que la policía secreta había dado orden de arrestarlo. Murió bendiciendo la república que acababa de ser proclamada en Francia.

Vuelvo a Stankevitch. Su ser íntimo estaba completamente manifestado en sus relaciones con sus amigos, primero, y luego con todos los que han tenido la dicha de acercarse; una verdadera dicha, porque era imposible vivir cerca de él sin sentirse en cierto modo mejorado y ennoblecido. En su presencia, ningún pensamiento cobarde o trivial, ningún instinto malo parecían posibles; los hombres más ordinarios cesaban de serlo bajo su influencia. Stankevitch pertenecía a esa categoría de naturalezas a la vez ricas y exquisitas que David Strauss ha carac-

minado, nacido en el espacio y en el tiempo, o como producto, lleva en sí la impresión, el rasgo, la naturaleza de todas las cosas que han existido y que existen actualmente en el universo, lo que implica necesariamente la identidad de la materia o del ser universal.

No siendo cada cosa en la integridad de su ser más que un producto, sus propiedades y sus modos diferentes de acción sobre el mundo exterior, que, como lo hemos visto,

terizado tan bien, hace más de treinta años, en su folleto titulado, si no me equivoco, *El genio religioso* (*Ueber das religiöse Genie*). Hay hombres dotados de un gran genio —dice— que no lo manifiestan por ningún gran acto histórico, ni por ninguna creación, sea científica, sea artística, sea industrial; que no han emprendido nunca nada, ni han hecho ni escrito nada, y cuya acción se ha concentrado y se ha resumido en su vida personal, y que, sin embargo, han dejado tras sí un rasgo profundo en la Historia, por la acción, exclusivamente personal, es verdad, pero al mismo tiempo muy poderosa, que han ejercido en su alrededor inmediato, sobre sus discípulos. Esta acción se extiende y se perpetúa, primero por la tradición oral y más tarde por los escritos, por los actos históricos de sus discípulos o de los discípulos de sus discípulos. El doctor Strauss afirma, me parece que con mucha razón, que Jesús, como personaje histórico y real, fué uno de los más grandes representantes, uno de los magníficos ejemplares de esa categoría particular de hombres de genio íntimos. Stankevitch lo era también, aunque, indudablemente, en una medida mucho menor que Jesús.

Creo haber dicho bastante para demostrar que en el hombre no hay *ser íntimo* que no esté completamente manifestado en la suma total de sus relaciones exteriores o de sus actos en el mundo exterior. Pero, desde el momento que eso es evidente para el hombre dotado del mayor genio, debe serlo más aún para todo el resto de los seres reales: animales, plantas, cosas inorgánicas y cuerpos simples. Todas las funciones animales, cuya combinación armoniosa constituye la unidad animal, la vida, el alma, el yo animal, son una relación perpetua de la acción y de la reacción con el mundo exterior; por consiguiente, una manifestación incesante, independientemente de la cual ningún ser íntimo animal podría existir, pues el animal no vive sino mientras su organismo funciona. Lo mismo pasa con las plantas. ¿Queréis analizar, disecar el animal? Encontraréis en él diferentes sistemas de órganos: nervios, músculos, huesos; después, diferentes compuestos, todos materiales, todos visibles y químicamente reducibles. Encontraréis en él, tanto como en las plantas, células orgánicas y, llevando más lejos el análisis, cuerpos químicos simples. He ahí todo su ser íntimo: es perfectamente exterior y fuera de él no tiene nada. Y todas esas partes materiales, cuyo conjunto, ordenado de una cierta manera que le es propia, constituye el animal, se manifiestan completamente por su propia acción mecánica, física, química y orgánica también durante la vida animal; solamente mecánica, física y química después de su muerte: todas se encuentran en un perpetuo movimiento de acciones y reacciones incesantes, y ese movimiento es todo su ser.

Lo mismo pasa con todos los cuerpos inorgánicos, incluso los cuerpos simples. Tomad un metal o una piedra: ¿habrá en apariencia algo más inerte y menos expansivo? Pues bien, eso se mueve, obra, se manifiesta sin cesar, y no existe más que en tanto que hace eso. La piedra y el metal tienen todas las propiedades físicas y en calidad de cuerpos químicos simples o compuestos, se encuentran comprendidos en un proceso muy lento algunas veces, pero incesante, de composición y de descomposición molecular. Esas propiedades, he dicho, son otros tantos modos de acción y de manifestación al exterior. Pero, quitad todas sus propiedades a la piedra, al metal, ¿qué quedará? La abstracción de una cosa, nada.

De todo eso resulta con una evidencia irrecusable, que el ser íntimo de las cosas, inventado por los metafísicos, con gran satisfacción de los teólogos, declarado real por la filosofía positiva misma, es un *no ser*, lo mismo que el ser íntimo del universo, Dios, es un *no ser* también; y que todo lo que tiene una real existencia se manifiesta íntegramente en sus propiedades, en sus relaciones o en sus actos. (Bakunin.)

constituyen todo su ser, son necesariamente también productos. Como tales, no son propiedades autónomas, pues no se derivan más que de la propia naturaleza de las cosas, independientemente de toda causalidad exterior. En la naturaleza o en el mundo real, no existe ser independiente, ni propiedad independiente. Todo está allí, al contrario, en dependencia mutua. Derivándose de una causalidad exterior, las propiedades de una cosa le son, por consiguiente, impuestas; constituyen, consideradas en conjunto, su modo de acción obligado, su ley. Por otra parte, no se puede decir propiamente que esa ley sea impuesta a la cosa, porque esa expresión supondría una existencia de la cosa previa o separada de su ley, mientras que aquí la ley, la acción, la propiedad, constituyen el ser mismo de la cosa. Siguiéndola, manifiesta su propia naturaleza íntima, existe. De donde resulta que todas las cosas reales, en su desenvolvimiento y en todas sus manifestaciones, son *fatalmente* dirigidas por sus leyes, pero que esas leyes les son tan poco impuestas, que constituyen, al contrario, todo su ser (1).

(1) Existe realmente en todas las cosas un aspecto o, si queréis, una especie de *ser íntimo* que no es inaccesible, pero que es imperceptible para la ciencia. No es, de ningún modo, el ser íntimo de que habla el señor Littré con todos los metafísicos, y que constituiría, según ellos, el *en sí* de las cosas, y el *porqué* de los fenómenos; es, al contrario, el aspecto menos esencial, menos interior, el más exterior y a la vez el más real y el más pasajero, el más fugitivo de las cosas y de los seres: es su materialidad inmediata, su real individualidad, tal como se presenta únicamente a nuestros sentidos, y que ninguna reflexión del espíritu podría retener, ni ninguna palabra podría expresar. Repitiendo una observación muy curiosa que Hegel ha hecho —según creo, por primera vez—, he hablado ya de esa particularidad de la palabra humana de no poder expresar más que generalidades, pero no la existencia inmediata de las cosas, en esa crudeza realista, cuya impresión inmediata nos es aportada por nuestros sentidos. Todo lo que podéis decir de una cosa para determinarla, todas las propiedades que le atribuíis o que encontraréis en ella, serán determinaciones generales, aplicables en grados diferentes y en una cantidad innumerable de combinaciones diversas, a muchas otras cosas. Las determinaciones o prescripciones más detalladas, las más íntimas, las más materiales que podríais hacer serán siempre determinaciones generales, de ningún modo individuales. La individualidad de una cosa no se expresa. Para indicarla debéis, o bien llevar a vuestro interlocutor en su presencia, hacérsela ver, oír, palpar, o bien debéis determinar su lugar y su tiempo, tanto como sus relaciones con otras cosas ya determinadas y conocidas. Huye, escapa a todas las otras determinaciones. Pero huye, escapa igualmente a sí misma, porque no es otra cosa que una transformación incesante: es, era, no es ya, o bien es otra cosa. Su realidad constante es desaparecer o transformarse. Pero esa realidad constante es su aspecto general, su ley, el objeto de la ciencia. Esa ley, tomada y considerada aparte, no es más que una abstracción, desprovista de todo carácter real, de toda existencia real. No existe realmente, no es una ley efectiva, sino en ese proceso real y viviente de transformaciones inmediatas, fugitivas, imperceptibles e indecibles. *Tal es la doble naturaleza, la naturaleza contradictoria de las cosas: la de ser en realidad lo que incesantemente cesa de ser, y no existir realmente en lo que permanece general y constante, en medio de sus transformaciones perpetuas.*

Descubrir, coordinar y comprender las propiedades, o los modos de acción, o las leyes de todas las cosas existentes en el mundo real, tal es, pues, el verdadero y único objeto de la ciencia.

¿Hasta qué punto es realizable ese programa por el hombre?

El universo nos es, en efecto, inaccesible. Pero estamos seguros ahora de encontrar *su naturaleza idéntica en todas partes y sus leyes fundamentales* en nuestro sistema solar, que es su producto. No podemos igualmente remontarnos hasta el origen, es decir, hasta las causas productoras de nuestro sistema solar, porque esas causas se pierden en la infinitud del espacio y de un pasado eterno. Pero podemos estudiar la naturaleza de ese sistema en sus propias manifestaciones. Y aun aquí nos encontramos un límite que no podremos franquear. No podremos observar nunca, ni por consiguiente reconocer, la acción de nuestro mundo solar sobre la infinita cantidad de mundos que llenan el universo. A lo sumo, podremos reconocer alguna vez, de una manera

Las leyes quedan, pero las cosas perecen, lo que equivale a decir que esas cosas cesan de ser y se convierten en cosas nuevas. Y sin embargo, son cosas existentes y reales; en tanto que sus leyes no tienen existencia efectiva más que si están perdidas en ellas, no siendo, en efecto, más que en tanto que son el modo real de la genuina existencia de las cosas, de suerte que, consideradas aparte, al margen de esa existencia, se convierten en abstracciones fijas e inertes, en no seres.

La ciencia, que no se ocupa más que de lo que es expresable y constante, es decir, de las generalidades más o menos desarrolladas y determinadas, pierde aquí su latín y rinde su bandera ante la vida, que es la única que está en relación con el aspecto viviente y sensible, pero imperceptible e indecible de las cosas. Tal es el real y se puede decir único límite de la ciencia, un límite verdaderamente infranqueable. Un naturalista, por ejemplo, que es él mismo un ser real y vivo, disecciona un conejo; ese conejo es igualmente un ser real, y ha sido, al menos hace apenas algunas horas, una individualidad viviente. Después de haberlo diseccionado, el naturalista lo describe; pues bien, el conejo que sale de la descripción es un conejo en general, que se parece a todos los conejos, privado de toda individualidad, y que, por consiguiente, no tendrá nunca fuerza para existir, y permanecerá eternamente un ser inerte y no viviente, ni corporal siquiera, sino una abstracción, la sombra fijada de un ser vivo. La realidad viviente le escapa y no se da más que a la vida que, siendo ella misma fugitiva y pasajera, puede percibir y, en efecto, percibe siempre todo lo que vive, es decir, todo lo que pasa o lo que huye.

El ejemplo del conejo sacrificado a la ciencia, nos interesa poco, porque ordinariamente nos interesamos muy poco en la vida individual de los conejos. No es lo mismo con la vida individual de los hombres, que la ciencia y los hombres de ciencia, habituados a vivir entre abstracciones, es decir, a sacrificar siempre las realidades fugitivas y vivientes a sus sombras constantes, serían igualmente capaces, si se les dejase hacer, de inmolarse o al menos de subordinar en provecho de sus generalizaciones abstractas.

La individualidad humana, lo mismo que la de las cosas más inertes, es igualmente imperceptible y, por decirlo así, inexistente para la ciencia. También los individuos vivos deben precaverse y salvaguardarse contra ella, para no ser inmolados, como el conejo, en provecho de una abstracción cualquiera;

excesivamente imperfecta, algunas relaciones que existen entre nuestro sol y algunos de los soles innumerables que brillan en el firmamento. Pero esos conocimientos imperfectos, mezclados necesariamente a hipótesis apenas verificables, nunca podrían constituir una ciencia seria. Forzoso nos será, pues, contentarnos más o menos con el conocimiento cada vez más perfeccionado y detallado de las relaciones interiores de nuestro sistema solar. Y aun aquí nuestra ciencia —que no merece ese nombre sino en cuanto

como deben prevenirse al mismo tiempo contra la teología, contra la política y contra la jurisprudencia, que, participando igualmente de ese carácter abstractivo de la ciencia, tienen la tendencia fatal a sacrificar los individuos en provecho de la misma abstracción, llamada por cada uno con nombres diferentes: la primera la llama verdad divina; la segunda, bien público, y la tercera, justicia.

Bien lejos de mí querer comparar las abstracciones bienhechoras de la ciencia con las abstracciones perniciosas de la teología, de la política y de la jurisprudencia. Estas últimas deben cesar de reinar, deben ser igualmente extirpadas de la sociedad humana —su salvación, su emancipación, su humanización definitiva no se producen sino a ese precio— mientras que las abstracciones científicas, al contrario, deben ocupar su puesto, no para reinar sobre la humana sociedad, según el sueño liberticida de los filósofos positivistas, sino para iluminar su desenvolvimiento espontáneo y viviente. La ciencia puede aplicarse a la vida, pero nunca encarnarse en la vida. Porque la vida es la acción inmediata y viviente, el movimiento a la vez espontáneo y fatal de las individualidades vivas. La ciencia es la abstracción, siempre incompleta e imperfecta. Si quisiera imponerse a ella como una doctrina absoluta, como una autoridad gubernativa, la empobrecería, la falsearía y la paralizaría. La ciencia no puede salir de las abstracciones: ese es su reino. Pero las abstracciones y sus representantes inmediatos, de cualquier naturaleza que sean: sacerdotes, políticos, juristas, economistas y sabios, deben cesar de gobernar a las masas populares. Todo el progreso del porvenir está ahí. Es la vida y el movimiento de la vida, la acción individual y social de los hombres, vuelta a su completa libertad. Es la extinción absoluta del principio de autoridad. ¿Y cómo? Por la propaganda más ampliamente popular de la ciencia libre. De esta manera, la masa social no tendrá fuera de sí una verdad llamada absoluta que la dirija y que la gobierne, representada por individuos muy interesados en conservarla exclusivamente en sus manos porque les da la fuerza, y con la fuerza la riqueza, el poder de vivir a costa del trabajo de la masa popular. Esa masa tendrá una verdad, siempre relativa, pero real, una luz interior que iluminará sus movimientos espontáneos y que hará inútil toda autoridad y toda dirección exteriores...

...Tomad la ciencia social que queráis: la Historia, por ejemplo, que, considerada en su extensión más vasta, comprende todas las demás. Se puede decir, es verdad, que, hasta hoy, la Historia, como ciencia, no existe. Los historiadores más ilustres, que han procurado trazar el cuadro general de las evoluciones históricas de la sociedad humana, se han inspirado siempre hasta aquí en un punto de vista exclusivamente ideal, considerando la Historia, sea bajo el aspecto de sus desenvolvimientos religiosos, estéticos o filosóficos, sea bajo el de la política o del nacimiento y de la decadencia de los Estados, o, en fin, desde el punto de vista jurídico, inseparable, por lo demás, de este último, que constituye propiamente la política interior de los Estados. Casi todos, han descuidado igualmente o hasta ignorado el punto de vista antropológico y el punto de vista económico, que forman, sin embargo, la base real de todo desenvolvimiento humano. Buckle, en su admirable introducción a la *Historia de la civilización en Inglaterra*, que lleva el sello de un verdadero genio, ha expuesto los principios efectivos de la ciencia histórica; desgraciadamente, sólo ha podido acabar esa introducción, pues la muerte prematura le impidió escribir la obra anunciada. Por otra parte, el señor Carlos Marx, mucho antes que Buckle, ha anunciado esta grande, esta justa y esta lucida idea: *Que todos los desenvolvimientos*

se funda sobre la observación de los hechos, y ante todo sobre la comprobación real de su existencia, y luego de los modos reales de su manifestación y de su desenvolvimiento— encuentra un nuevo límite que parece ha de ser siempre infranqueable: es la imposibilidad de comprobar, y por consiguiente también de observar, los hechos físicos, químicos, orgánicos, inteligentes y sociales que suceden en algunos planetas que constituyen parte de nuestro sistema solar, exceptuada nuestra Tierra, abierta a nuestras investigaciones.

Intelectuales y políticos de la sociedad no son otra cosa que la ideal expresión de sus desenvolvimientos materiales o económicos. Pero no se ha escrito todavía, que yo sepa, obra histórica en que esa idea admirable haya recibido, aunque no fuese más que el comienzo de una realización cualquiera. En una palabra, la Historia como ciencia no existe.

...Esto no impedirá, sin duda, que los hombres de genio mejor organizados para las especulaciones científicas que la inmensa mayoría de sus contemporáneos, se entreguen más exclusivamente que los demás al cultivo de las ciencias, y presten grandes servicios a la humanidad; pero sin ambicionar otra influencia social que la influencia natural que un espíritu superior no deja nunca de ejercer en su medio, ni otra recompensa que la satisfacción de su noble pasión, y algunas veces también el reconocimiento y la estima de sus contemporáneos.

La ciencia, al convertirse en patrimonio de todo el mundo, se casará en cierto modo con la vida inmediata y real de cada uno. Ganará en utilidad y en gracia lo que perderá en ambición y en pedantismo doctrinarios. Tomará en la vida el puesto que el contrapunto debe ocupar, según Beethoven, en las composiciones musicales. A alguien que le había preguntado si era necesario saber el contrapunto para componer buena música, le respondió: "Sin duda, es absolutamente necesario conocer el contrapunto; pero tan necesario es olvidarlo después de haberlo aprendido, si se quiere componer algo bueno." El contrapunto pues de haberlo aprendido, el esqueleto regular, pero perfectamente inanimado y sin forma en cierto modo el esqueleto regular, pero perfectamente inanimado y sin gracia, de la composición musical, y como tal, debe desaparecer absolutamente bajo la gracia espontánea y viva de la creación artística. Lo mismo que el contrapunto, la ciencia no es el fin, es uno de los medios más necesarios y más magníficos de esa otra creación, mil veces más sublime aún que todas las composiciones artísticas, de la vida y de la acción inmediatas y espontáneas de los individuos humanos en la sociedad.

Tal es, pues, la naturaleza de este *ser íntimo*, que realmente queda siempre cerrado para la ciencia. *Es el ser inmediato y real de los individuos, como cerrados* para la ciencia. *Es el ser eterno pasajero*, son las realidades fugitivas de la transformación eterna y universal, realidades que lo son en tanto que cesan de ser y que no pueden cesar de ser sino porque son; son, en fin, las individualidades palpables, pero no expresables de las cosas. Para poder determinarlas, sería preciso poder conocer todas las causas de que son los efectos, y todos los efectos de que son las causas; percibir sus relaciones de acción y de reacción naturales en todas las cosas que existen y que han existido en el mundo. Como seres vivos, todas las cosas que existen y que han existido en el mundo. Como seres vivos, percibimos, sentimos esa realidad, la sufrimos y la ejercemos, muy a menudo a nuestro capricho, en todo momento. Como seres de pensamiento, hacemos forzosamente abstracción de ella, porque nuestro mismo pensamiento comienza con esa abstracción y por ella. Esta contradicción fundamental entre nuestro ser real y nuestro ser pensante, es la fuente de todos nuestros desenvolvimientos históricos, desde el gorila, nuestro antepasado, hasta el señor de Bismarck, nuestro contemporáneo; la causa de todas las tragedias que han ensangrentado la historia humana, pero también de todas las comedias que han regocijado; ha creado las religiones, el arte, la industria, los Estados, llenando el mundo de contradicciones horribles y condenando los hombres a terribles sufrimientos; sufrimientos que no podrán acabar sino por el abandono de todas las abstracciones que ha creado en su desenvolvimiento histórico y que se resumen definitivamente hoy, en la ciencia, por la vuelta de esa ciencia a la vida. (Bakunin.)

La astronomía ha llegado a determinar las órbitas recorridas por cada planeta de nuestro sistema alrededor del Sol, la rapidez de su doble movimiento, su forma, su volumen y su peso. Eso es inmenso. Por otra parte, por las mencionadas razones, es indudable para nosotros que las sustancias que los constituyen han de tener todas las propiedades físicas de nuestras sustancias terrestres. Pero no sabemos casi nada de su formación geológica, menos aún de su organización vegetal y animal, que probablemente será siempre inaccesible a la curiosidad del hombre. Fundándonos en esa verdad, en lo sucesivo incuestionable para nosotros, *de que la materia universal es profundamente idéntica en todas partes y siempre*, debemos necesariamente concluir que siempre y en todas partes, en los mundos más infinitamente lejanos y en los más próximos del universo, todos los seres son cuerpos materiales pesados, cálidos, luminosos, eléctricos, y que en todas partes se descomponen en cuerpos o en elementos químicos simples, y que, por consiguiente, allí donde se encuentran condiciones de existencia y de desenvolvimiento idénticas, al menos semejantes, deben tener lugar fenómenos semejantes. Esta certidumbre es suficiente para convencernos de que en ninguna parte pueden producirse fenómenos y hechos contrarios a lo que sabemos de las leyes de la naturaleza; pero es incapaz de darnos la menor idea sobre los seres, necesariamente materiales, que puedan existir en los otros mundos y aun sobre los planetas de nuestro propio sistema solar. En estas condiciones, el conocimiento científico de estos mundos es imposible, y debemos renunciar a él para siempre.

Si es verdad, como supone Laplace —cuya hipótesis no ha sido todavía suficiente ni universalmente aceptada—, si es verdad que todos los planetas de nuestro sistema se han formado de la materia solar, es evidente que una identidad mucho más considerable debe existir todavía entre los fenómenos de todos los planetas de este sistema y entre ellos y los de nuestro globo terrestre. Pero esta evidencia no podría aún constituir la verdadera ciencia, porque la ciencia es como Santa Tomás: debe palpar y ver para aceptar un fenómeno o un hecho, y las construcciones *a priori*, las hipótesis más racionales, no tienen valor para ella sino cuando se verifican más tarde por demostraciones *a posteriori*.

Todas estas razones nos vuelven, para el conocimiento pleno y concreto, a la Tierra.

Al estudiar la naturaleza de nuestro globo terrestre, estudiamos al mismo tiempo la naturaleza universal, no en la multiplicidad infinita de sus fenómenos, que nos serán siempre desconocidos, sino en su sustancia y en sus leyes fundamentales, siempre y en todas partes idénticas. He ahí lo que debe y lo que puede consolarnos de nuestra ignorancia forzada sobre los desarrollos innumerables de los infinitos mundos de que no tendremos nunca una idea, y asegurarnos al mismo tiempo contra todo peligro de un fantasma divino que, si fuese de otro modo, podría venirnos de otro mundo.

Únicamente en la Tierra puede poner la ciencia un pie seguro. Aquí está en su casa y marcha en plena realidad, teniendo todos los fenómenos, por decirlo así, bajo su mano, bajo sus ojos, pudiendo comprobarlos, palparlos. Aun los desenvolvimientos pasados, tanto materiales como intelectuales, de nuestro globo terrestre, a pesar de que los fenómenos de que fueron acompañados han desaparecido, están abiertos a nuestras investigaciones científicas. Los fenómenos que se han sucedido no están ya ahí, pero han quedado sus rasgos visibles y distintos; tanto los de los desenvolvimientos pasados de las sociedades humanas, como los de los desenvolvimientos orgánicos y geológicos de nuestro globo terrestre. Al estudiar esos rasgos, podemos reconstruir, en cierto modo, su pasado.

En cuanto a la formación primera de nuestro planeta, prefiero dejar hablar al genio tan profundo y científicamente desarrollado de Augusto Comte (1) que a mi propia insuficiencia, demasiado vivamente reconocida en todo lo que se refiere a las ciencias naturales:

“Sin embargo, debo proceder al examen general de lo que implica un cierto carácter de positividad en las hipótesis cosmogónicas. Será, sin duda, superfluo establecer especialmente sobre eso, este preliminar indispensable: que toda idea de creación propiamente dicha debe ser aquí radicalmente desviada, porque, por su naturaleza, es enteramente imperceptible (2) y la sola investigación razonable, si es

(1) *Cours de Philosophie positive*, tomo II, pág. 219. (Bakunin.)

(2) He aquí una de esas expresiones equívocas, por no decir hipócritas,

realmente accesible, debe referirse únicamente a las transformaciones sucesivas del cielo, limitándose, al menos al principio, a la que ha podido producir inmediatamente su estado actual... La cuestión real consiste, pues, en decidir si el estado presente del cielo ofrece algunos indicios apreciables de un estado anterior más simple, cuyo carácter general sea susceptible de ser determinado. A este respecto, la separación fundamental que me he ocupado en constituir sólidamente entre el estudio necesariamente inaccesible del universo y el estudio necesariamente muy positivo de nuestro mundo solar, introduce naturalmente una distinción profunda que restringe mucho el campo de las investigaciones efectivas. Se concibe, en efecto, que podamos conjeturar, con alguna esperanza de éxito, sobre la formación del sistema solar de que formamos parte..." (1)

(El manuscrito se interrumpe aquí.)

FIN DEL TOMO III

que detesto en los filósofos positivistas. Augusto Comte, ignoraba que la idea de la creación y de un creador, no sólo es imperceptible, sino que es absurda, ridícula, imposible? Hasta se podría creer que no ha estado bien seguro de sí mismo, como lo prueba la recaída en el misticismo que ha señalado el fin de su carrera y a la cual hice ya alusión más arriba. Pero sus discípulos, al menos, advertidos por esa caída de su maestro, deberían comprender, en fin, todo el peligro que existe en quedar, o al menos en dejar al público en esa incertidumbre sobre una cuestión cuya solución, sea afirmativa, sea negativa, debe ejercer una influencia tan grande en todo el porvenir de la humanidad. (Bakunin.)

(1) Al reverso de la página última, Bakunin escribió estas líneas:

"Desarrollar la idea de que no es la ciencia solamente, sino que es la vida también la que obra abstractivamente, frente a las individualidades reales y pasajeras. No envío a comprar, la cocinera no compra y no mata este conejo, sino el conejo en general: los animales.

"La vida es una transición incesante de lo individual a lo abstracto y de lo abstracto al individuo. Este segundo momento es el que falta a la ciencia; una vez en lo abstracto, no puede salir de él."