

BAKUNIN OBRAS COMPLETAS

Volumen 4

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

INDICE

Prefacio, Sam Dolgof	1
Prólogo	5
El imperio knutogermánico y la revolución social. Segunda entrega (1871)	39
Dios y el Estado	145
El principio del Estado (1871)	185
Los osos de Berna y el oso de San Petersburgo (1870)	209

OBRAS COMPLETAS DE BAKUNIN

Tomos publicados

Tomo 1:

Prefacio, Sam Dolgoff

Prólogo, Max Nettlau.

Cartas a un francés sobre la crisis actual (1870)

Carta. La situación política de Francia (Marsella) primera quincena de octubre de 1870.

El despertar de los pueblos (Fragmento).

Carta a Esquiros (Alrededores de Marsella, 20 de octubre de 1870)

Tomo 2:

Prefacio de Sam Dolgoff

Prólogo, Max Nettlau

El imperio knutogermánico y la revolución social. Primera entrega.

La alianza rusa y la rusofobia de los alemanes.

Historia del liberalismo alemán.

Fragmento.

La Comuna de París y la noción del Estado.

Advertencia para el imperio Knutogermánico.

Tres conferencias a los obreros del Valle de Saint-Imier.

Tomo 3:

Prefacio, Sam Dolgoff.

Prólogo, Max Nettlau.

Federalismo, socialismo y antiteologismo (Ginebra, 1867)

Proposición al Comité de la Liga de la Paz

Fragmento.

Apéndice: Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre.

1. El sistema del mundo.

2. El hombre. Inteligencia, voluntad.

3. Animalidad, humanidad.

4. La religión.

5. Filosofía. Ciencia.

en sociedad, por medio de la práctica de ayuda mutua que Bakunin denomina "solidaridad". La libertad está indisolublemente vinculada a la igualdad y la justicia en una sociedad basada en el respeto mutuo de los derechos humanos. La libertad no puede realizarse en el aislamiento. Sólo se puede realizar en la sociedad:

"...Soy realmente libre cuando todos los seres humanos —hombres y mujeres— son igualmente libres... La libertad de los otros hombres, lejos de negar mi libertad es, por el contrario, condición y confirmación necesaria..."

* * *

El concepto bakunista de "sociedad natural", que él opone a la "sociedad artificial del Estado," podría definirse como una organización social gobernada por costumbres, tradiciones y normas morales adquiridas y transmitidas a través de los siglos en el curso y en la práctica de la vida diaria. (Una idea derivada de Proudhon y más tarde divulgada y clarificada por el discípulo de Bakunin, Pedro Kropotkin, en su gran obra *El Apoyo Mutuo*).

Debe manifestarse, empero, que Bakunin no pensaba que una sociedad era necesariamente buena por ser "natural". Podía ser buena o mala, según la capacidad intelectual y el nivel ético de sus componentes. Si una sociedad es mala, el individuo ilustrado está moralmente obligado a rebelarse contra ella.

Las mujeres que se rebelan contra el despotismo de sus maridos; los jóvenes que rompen las formas tradicionales y conservadoras de sus mayores para vivir sus propias vidas; las personas perseguidas por sus vecinos y con frecuencia víctimas de hechos sangrientos porque sus ideas y formas de vida no se ajustan a los vetustos y reaccionarios prejuicios de otras épocas, todos ellos se identificarán con la afirmación de Bakunin de que la opinión pública, cuando se halla envenenada por la ignorancia y los prejuicios, puede llegar a ser incluso más tiránica que el despotismo del Estado. En aquellos y en otros casos similares, Bakunin insistió en que "...la rebelión contra la sociedad en que él o ella han nacido es indispensable para la humanización de la humanidad..."

* * *

Bakunin advirtió que las estructuras orgánicas vitales en la vida social podían adquirir fácilmente un carácter autoritario por medio de

la concentración del poder de una minoría de científicos, especialistas y administradores. Que el privilegio degrada y "...corrompe la mente y el corazón del hombre... es una ley social aplicable a naciones enteras, a clases, corporaciones e individuos..."

En la época de Darwin, cuando la ciencia se convertía en una nueva religión, Bakunin ya advertía contra la dictadura potencial de los científicos. Y en los científicos que hoy se oponen efectivamente a perversiones de la ciencia tales como la investigación subsidiada por el Estado para perfeccionar armas destructoras, vamos personas imbuidas del espíritu de Bakunin.

* * *

Bakunin rechazó la autoridad permanente e institucionalizada del Estado, su monopolio de las fuerzas armadas y su soberanía sobre todas las demás instituciones de la sociedad, que lleva inevitablemente a la "...servidumbre de la sociedad y a la degradación de los propios legisladores..."

Bakunin proclamó la preeminencia de las leyes naturales "...las cuales constituyen todo nuestro ser..." Reconoce de buen grado la autoridad de los individuos, oficios y profesiones, que en virtud de sus conocimientos especializados y su pericia, llevan a cabo las operaciones indispensables de la sociedad. Formuló el concepto anarquista de la autoridad en este pasaje clásico:

"...¿Rechazo yo la autoridad? ¡lejos de mí tal pensamiento! En materia de zapatos yo consulto al zapatero, en lo relativo a casas, canales o ferrocarriles, consulto al ingeniero... Para la ciencia, así como para la industria, reconozco la necesidad de la división del trabajo y la asociación del mismo. Me inclino ante la autoridad de los especialistas porque ésta se impone a mí por su propia razón. Yo doy y recibo, así es la vida humana. Cada uno dirige y es dirigido a su vez. Pero ahí no existe una autoridad fija y constante, sino un intercambio constante de autoridad y subordinación mutua, temporal y, sobre todo voluntaria..."

El análisis de Bakunin sobre los problemas fundamentales que tocan a la distribución del poder son especialmente actuales: ¿Quién ejercerá el poder en la sociedad? ¿Estará el poder concentrado en el Estado y en sus instituciones satélites, (el "complejo militar-industrial"), o será ejercido por las múltiples unidades primarias de la sociedad? Todas estas cuestiones agitan hoy la sociedad moderna.

La respuesta de Bakunin es en favor de diluir el poder en las unidades funcionales de la sociedad (control-obrero, autogestión), en las flexibles redes, interdependientes, del trabajo voluntario y cooperativo. Esta clase de ideas han configurado decisivamente el carácter de los movimientos sindicalistas revolucionarios en general y el del anarcosindicalismo español en particular.

* * *

Aunque una parte importante del panfleto de Bakunin Los osos de Berna y el oso de San Petersburgo (V. en este volumen), se refiere al sistema político suizo de hace más de un siglo, las conclusiones del mismo son todavía actuales. La devastadora requisitoria de Bakunin contra los gobiernos altamente centralizados no le cegó en cuanto a los defectos igualmente clamorosos de la autonomía local absoluta que lleva (como se hace constar en el prefacio al volumen III) a un pequeño patriotismo local de vía estrecha y a la disgregación de la sociedad en grupos primitivos económicamente aislados, lo cual no es posible ni deseable.

La autonomía no se corresponde en modo alguno con la idea de la libertad interna de localidades autónomas. Los pueblos, ciudades, provincias pueden ser incluso más dictatoriales que los gobiernos. Los (dictadores) se refiere a los reaccionarios católicos suizos uno de las personas que no creen en la divinidad de Cristo son, flaquea la.

Los Estados republicanos pueden ser tan despóticos como los monárquicos. Bakunin cita el ejemplo de los Estados del Sur durante la guerra civil americana. Aunque sus "...estructuras políticas internas eran en muchos aspectos más libres que los Estados del Norte... la libertad de sus ciudadanos se basaba en el trabajo forzado de los esclavos (V. Federalismo, etc. en el volumen III).

El desarrollo del siglo XX confirma la validez de las ideas de Bakunin. Los Estados pequeños pueden ser tan corruptos y tiránicos como los grandes, si no más. El caudillismo y la dictadura personal es una aflicción crónica y el militarismo florece tan bien en los pequeños como en los grandes estados de América Latina y en todas partes. Los regímenes autóctonos de los Estados independientes "liberados" (África, Asia, Oriente Medio, etc.) no son menos corruptos y despóticos que lo fueron sus anteriores gobernantes imperialistas.

Hay un viejo adagio aplicable en este caso: aquéllos que no aprenden de sus propios errores o de los errores de los demás se ven con-

denados a repetirlos. Las minorías nacionalistas que luchan por liberarse de la dominación de sus gobiernos centrales, para establecer gobiernos propios independientes y se ven finalmente oprimidos por nuevos gobernantes llegarán a comprobar con Bakunin que "...el despotismo se manifiesta no en la Forma, sino en el Principio del Estado..." (V. El Imperio Knuto-Germánico, Vol. II). La creencia de que el establecimiento de un Estado independiente en el mundo moderno es posible, o deseable, es una ilusión peligrosa.

Bakunin formuló las alternativas libertarias al estatismo con gran extensión en otros escritos. En esta selección (Los Osos... V. en este Volumen) él concluye que la sociedad es de hecho un vasto entramado de trabajo cooperativo. El Estado (una institución antisocial) será reemplazado por "federaciones económicas locales, regionales, nacionales, e internacionales" que organizarán y coordinarán la producción, la distribución y los servicios públicos". Las comunidades económicas trascenderán los límites artificiales de los Estados y la "...emancipación del trabajo regenerará el mundo..."

La crítica de Bakunin del sufragio universal lleva a la conclusión de que el sistema democrático es, en efecto, una dictadura perpetua que se renueva periódicamente. Durante el término de su mandato los funcionarios o diputados elegidos disponen de las prerrogativas de un monarca. "...El Parlamento (declara Proudhon) es un rep con cien mil cabezas..." Errores de cálculo y decisiones erróneas de urgencia por los autócratas elegidos durante el tiempo de su mandato, que afectan al conjunto de la nación y al mundo entero, pueden tener las más desastrosas consecuencias. En períodos determinados, los mismos gobernantes, u otros, son elegidos para perpetuar de nuevo la dictadura.

* * *

"...el poder corrompe... independientemente de sus sentimientos o intenciones, los gobernantes, en virtud de sus posiciones ilegales, minan a la sociedad del mismo modo que lo hace un soberano respecto a sus súbditos... Los vociferadores más radicales se convierten en los vociferadores más conservadores una vez llegados al poder... La causa principal de estos cambios profundos es la inevitable trastocación en cuanto a posición y perspectiva... Si un gobierno compuesto exclusivamente por trabajadores fueran elegidos hoy por sufragio universal, mañana se convertirían en los más recalcitrantes aristócratas y en

adoradores secretos o explícitos del principio de autoridad..."
(Bakunin; Los Osos... V. en este volumen).

La historia de los últimos cien años ha confirmado por desgracia los peores temores de Bakunin. La participación de los partidos socialistas parlamentarios en los gobiernos burgueses democráticos lleva a la denegación del movimiento socialdemócrata y a su absorción en la maquinaria del Estado y del sistema económico capitalista. La colaboración de estos partidos erosionó la vitalidad revolucionaria del movimiento obrero controlado por la social-democracia y los hizo incapaces de resistir a las hordas fascistas: una tragedia histórica cuya magnitud es imposible calcular.

Resultaría difícil, si no imposible, escribir una historia del tiempo moderno sin incluir la parte protagonizada por los partidos socialdemócratas en la estabilización del capitalismo europeo y ahora en la España post-franquista.

* * *

Las ideas de Bakunin relativas a la liberación de la mujer no han tenido la atención que tan profundamente merecían. No sólo en sus escritos, sino también en sus relaciones con su esposa Antonia, fue uno de los más fervorosos paladines de los derechos de la mujer.

Bakunin defendió a la Princesa Obolensky al rebelarse ésta contra la autoridad del zar y la de "...los Popes ortodoxos de Moscú y San Petersburgo...". Aplaudió la negativa de la Princesa a reconocer la santidad de su voto matrimonial y su decisión de abandonar Rusia en compañía de sus hijos para vivir su propia vida, sin beneficio alguno de clero ni Estado. Bakunin denunció severamente al gobierno suizo por permitir al marido de la Princesa arrebatar y llevar a Rusia por la fuerza a los hijos de ambos.

Bakunin, junto con los movimientos socialistas y progresistas, y el gran dramaturgo noruego, Hendrik Ibsen, merecen figurar entre los precursores del siglo XIX del movimiento moderno de liberación de la mujer.

Sam Dolgoff

PRÓLOGO

I

En las introducciones a los tres primeros tomos de esta edición, se ha demostrado cómo Bakunin, partiendo de las cartas escritas en agosto de 1870, cuando la marcha de la guerra francoalemana se había dibujado, y elaborando planes de acción revolucionaria, después del fracaso de esa acción en Lyon y en Marsella, llega sucesivamente, a través de una crítica de lo que sucedía entonces en Francia y un vistazo histórico sobre el desenvolvimiento pasado en Alemania, a proponer el conjunto de sus ideas, su *Antiteologismo*, de 1867-68, con el *Fantasma divino* (véase tomo III) y tocando apenas los *Sofismas históricos de la escuela doctrinaria de los comunistas alemanes*; cómo de allí pasa a una crítica de toda la filosofía llamada idealista, asunto enorme que absorbe el gran número de páginas del manuscrito redactado en febrero, marzo y abril de 1871.

Comienza esta versión definitiva el 23 de enero, habiendo escrito antes la última parte de la primera entrega impresa de *El imperio knutogermánico*; el último envío de esta parte fué expedido el 16 de febrero a James Guillaume; lo que le envió el 19 fué compuesto aún en Ginebra, pero quedó en pruebas de imprenta sin utilizar (*Sofismas históricos*); lo que sigue, hojas 149 a 285 del manuscrito, fué enviado el 25 de febrero, el 1, el 9, el 16 y el 18 de marzo; las hojas 149 a 247, primeras líneas de ese manuscrito, es el fragmento internacionalmente conocido, publicado por primera vez por Eliseo Reclus y Cafiero (Ginebra, 1882) con el título elegido por Eliseo Reclus: *Dios y el Estado*. Kropotkin me

decía que Reclus sabía encontrar buenos títulos. Pero, como no encontrado el de *Palabras de un rebelde* (1887), Reclus, después de un viaje a Florencia (19 de marzo al 3 de abril), Bakunin prosiguió con el "folleto-libro", como lo llama en sus cartas, el 5 de abril, y se ocupa de él hasta la noche del 11. El 12 al 19. Fanelli llega a su casa, en Locarno; luego lo abandona su viaje. El 23, anota: "decidido marchar mañana por la noche-Neuchâtel"; el 25, se pone en camino. Después de la ausencia, cinco semanas pasadas en el Jura, desde el 26 de abril al 31 de mayo, no hizo más anotaciones en el diario. Vuelto a Locarno, el 1.º de junio, escribe de nuevo a partir del 5, pero, en lugar de continuar su gran manuscrito, abandonado, se ocupa más bien de la cuestión práctica de dar una introducción a la segunda entrega: es el *Programa sobre la Comuna de París*, escrito del 5 al 23 de junio, luego reemplaza este escrito inacabado por una *Advertencia* (25 de junio al 3 de julio. Véase el prólogo del volumen III, página 33). Después, los escritos urgentes sobre la cuestión de la Alianza y los escritos contra Mazzini lo absorben. Sin embargo, pasado el Congreso de La Haya, comienza primero una carta a *La Liberté*, de Bruselas (1 al 4 de agosto, 1872), luego escribe a continuación el discurso pronunciado en el Congreso de La Haya y publicado en la *Internationale*, en una nueva introducción al *Programa antiautoritario* (del 4 al 11 de noviembre, 1872), documento que quedó inédito y ha sido impreso en el volumen IV, págs. 397-516; París, 1910).

De las hojas enviadas a Guillaume (el 18 de agosto, 1872, la 154), las hojas 245 a 248 fueron publicadas en una vez por el *Le Courrier* (tomo II, págs. 141-144, 1872). Este texto propiamente dicho se interrumpe en la página 248, continuado, pero comienza una nueva, más tarde, desde la hoja 246 a la 249. Este texto lo publiqué ya en *Œuvres* (tomo I, págs. 351-355).

Pocas librerías están tan mal conservadas como la de Locarno. No tardé que las partes escritas contengan los apuntes y elaboraciones (véase el prólogo del volumen III con los apuntes precedentes del autor). Y quedaban también, para ser reproducido en este tomo, partes inéditas y a las que les hablaré más adelante.

¿Pensaré si reproduzco aquí lo que Bakunin escribió para darse cuenta de la marcha consecutiva del pensamiento, escrito con mano rápida para su uso personal (véase el *Índice*, págs. 520 a 533; los números son los de las páginas que el volumen III indica también):

1. ¿Qué es el hombre, idealista o materialista? Las ideas son hechas por los hechos, priman sobre las ideas—; toda la historia intelectual, moral, etc., es un reflejo de la historia económica.

2. La humanidad es el supremo y último desenvolvimiento de la animalidad. Si, pero todo desenvolvimiento implica una negación de su base y punto de partida—; por consiguiente, la humanidad es al mismo tiempo la negación reflexiva y progresiva de la animalidad en los nombres.

3. Nuestros primeros antepasados, primos del gorila, animales inferiores dotados en un grado superior de dos facultades preciosas: la facultad de pensar y de rebelarse.

4. 131. Biblia.—Pecado original.

5. 132, 133. Tres axiomas, tres principios fundamentales constituyen las condiciones esenciales del desenvolvimiento humano.

6. —La animalidad humana (economía social y privada).

7. —El pensamiento (ciencia).

8. —La rebelión (la libertad).

9. —La animalidad humana.

Los idealistas se rebelan contra el origen animal y material del hombre.—Su idea abstracta de la vil materia.—La han empobrecido para enriquecer a su Dios.—Después declaran que esa materia es incapaz de hacer y moverse.

10. —Mendica. Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre.)

11. 134, 135. Orden natural de abajo arriba; orden absurdo de arriba abajo, del espíritu a la materia.—Voltereta. *Salto mortal*.

12. 136. Masías y filósofos han buscado en vano la explicación.

13. 137. ¿Misterio inexplicable porque es absurdo?

14. ¿El que quiere crear debe decidirse por el absurdo. ¿Cómo puede haber una necesidad de crear?

15. 138. En los opresores, es natural — en el pueblo, natural también.

16. 139. Ignorancia.—Miseria. Sólo el socialismo puede matar la religión.

17. 140. Almas débiles.—Entre el cielo y la tierra.

18. 141. Pero hombres ilustres, Mazzini, Michelet, Quinet, Stuart Mill — ¿por qué crear? — han renunciado a la demostración lógica.

19. 142, 143. Unanimidad, antigüedad de las creencias.

20. —Unanimidad—absurdo—animalidad—todos [ilegible; léase los recuerdos de los creacionadores] de pensamientos nuevos han sido destruidos—eso no nos espanta—no nos asombra—, ley natural.

21. 144, 145. Hombre partido de la animalidad para llegar a la humanidad.

22. 146. Universalidad [de un error...]. Porque la religión es necesaria a la historia.

167, 168, 169. Ensayo de explicación sumaria. Dios existe, por consiguiente el hombre es esclavo.

Nuevo envío del 1.º de marzo, pág. 170 (1).

170. Las religiones embrutecen (2).—Los ilustres idealistas lo saben bien.

171. El Dios que adoran no es real, no es un ser, ni siquiera idea—aspiración, todo lo que hay de bello y de grande.—Por qué no dicen—ellos el hombre.—¡Ah, es que existen Guillermo y [ilegible]; léase Napoleón III] hombres los dos. Para ellos dos polos; *divinidad-animalidad* y en medio *la humanidad*.

172. Desprecian la lógica. Su contradicción: quieren a Dios y quieren la humanidad, la autoridad y la libertad.

173. Si Dios existiera realmente, habría que hacerlo desaparecer.—¿Qué es la autoridad?—No reconocemos más que una, la de las leyes naturales, contra las cuales no hay rebeldía posible.

174, 175, 176. Una vez reconocidas, cada uno se somete a ellas; pero sólo es reconocida una pequeña parte, y las leyes sociales son más o menos desconocidas.—La libertad del hombre consiste en esto: que obedece a las leyes naturales porque las ha reconocido, y no porque le son impuestas.

177. La ciencia es siempre menor que la vida.—Nada de gobierno de academia científica—esa academia acabaría ella misma por embrutecerse—es propio del privilegio matar el corazón y el espíritu.—Lo mismo para las asambleas políticas.

No rechazo toda autoridad.

178. Autoridad especial, libremente aceptada y contrastada y transitoria.

179. División del trabajo. Cada uno es autoridad a su vez.

180. Reconocemos, pues, la autoridad absoluta de la ciencia.

181. Pero rechazamos la universalidad y la infalibilidad de los representantes de la ciencia.—La ciencia jamás acabada.

182. En nuestra iglesia, el Cristo es la ciencia absoluta, nunca realizada.—Contra las pretensiones de sus representantes, apelamos al dios padre, la vida.—Aceptamos las autoridades relativas, especialistas, pasajeras [ilegible]. Rechazamos toda legislación, autoridad, influencia patentada, oficial, legal, como funesta e incapaz de servir más que a los intereses de las minorías (3).

183. La autoridad de los idealistas, divina, absoluta.—Un último esfuerzo desesperado para divinizar lo humano.—Todo lo contrario de lo que hacemos.

184. Para dar mayor autoridad a las buenas ideas, creen necesaria la sanción divina.—En su nuevo culto sin milagros, todo hombre que expresa una idea buena, grande, es inspirado por Dios.—

(1) Las hojas 149 a 169 fueron enviadas a Guillaume el 25 de febrero de 1871; las páginas 170 a 199, el 1.º de marzo.

(2) Esta página y la anterior están extraídas de *El Antiteologismo*. Confrontar páginas 71-74 del tomo III de estas *Obras*.

(3) Aquí es donde se encuentra en el texto la conclusión "he aquí en qué sentido somos realmente anarquistas".

¿Y la prueba? No es necesario—la bondad misma de la idea—eso parece ser inmoral—es funesto. El mismo resultado desastroso que en las religiones positivas.—Proclamar divino lo bueno, es declarar que el hombre por sí no es capaz.—Vuelta a la esencia de toda religión, denigración de la humanidad.—(185) Glorificación de la divinidad.—Dios—por consiguiente sus intérpretes—el gobierno de sus elegidos, de sus inspirados.—Imposible suponer que todos sean igualmente inspirados. Por lo tanto, gobierno de los genios virtuosos—Mazzini, Luis Blanc.

186. Vueltos a caer en la Iglesia—(Escuela)—Estado—República—en el fondo, la misma cosa—(Sobre la escuela, polémica contra Mazzini) contra sacrificio.

187. *Al divinizar las cosas humanas, los idealistas concluyen en el triunfo del materialismo brutal.*

188. El idealismo en teoría tiene por consecuencia el materialismo en la práctica.

189, 190, 191. Pruebas históricas: civilización griega y civilización romana—italiana y germánica.

196, 197. Catolicismo y todas las religiones.

199. ¿Quiénes son hoy los idealistas teóricos? Napoleón III, etc.—y los materialistas—los pueblos, que quieren la humanidad.—¿Quiénes son los verdaderos idealistas, no de la abstracción, sino de la vida, no del cielo, sino de la tierra, y quiénes son los materialistas?

200, 201. Qué razón lleva a los hombres ilustres al idealismo a pesar de todo eso.—Crean que el idealismo es necesario para la grandeza moral del hombre, y piensan que el materialismo rebaja al hombre al nivel de los animales.—Y si fuera lo contrario, ¿quién estaría en la verdad?

(Pág. 200. Enviado el 9 de marzo) (1).

200. Todo desenvolvimiento implica la negación del punto de partida: por consiguiente, los idealistas parten del espíritu y llegan a la materia—de la libertad a la esclavitud.

201. El desenvolvimiento histórico, según los materialistas, continúa en ascensión—y según idealistas decadencia.—En todas las cuestiones, sorprenderéis el idealismo teórico en flagrante delito de materialismo práctico.

202. La Historia, en los idealistas es una caída continua comenzando en el salto mortal divino del espíritu a la materia, ¡y qué materia!—La divinidad, achatada.—Todo movimiento en esa mate-

(1) En el calendario-diario: (9 de marzo): Folleto — busca el sendero. Enviado Guillaume folleto: páginas 200-246 incl. En el bolsillo 3 fr. 30 cts. (por la noche) Folleto — siempre sendero—; (10 de marzo): Folleto — sendero parece encontrado—... En el bolsillo 1 fr. 85; (11 de marzo): Folleto — siempre sendero... Quedan 5 céntimos"... En los días siguientes: (13): Folleto, trato de entrar en el gran camino; (14): Folleto, del sendero al gran camino—; (15): Folleto, poco — pero bien meditado — ficción a desarrollar". Habiendo tomado a préstamo a E. Bellerio 20 liras, el 12 anota: "En el bolsillo, 99 céntimos." Después: "Quedan 55 céntimos". El 18 pide a crédito 110 francos a su patrona y sale el 19 para Florencia.

ria, un milagro. Es la divinidad que se busca.—Ilumina, en fin, en cada hombre una chispa mística, una partícula de ella misma.

203. Cómo lo inmortal se aloja en lo mortal—el mayor milagro.—(204) ¿Cómo un alma puede ser más pequeña, más estúpida que otra?—La divinidad dividida en una infinidad de partículas.—Esas partículas buscan su todo.—La divinidad caída no se volvería a encontrar jamás si la esclavitud de lo alto, no caída, el Dios Padre, no acudiera en su ayuda.

205. Nuevo misterio.—El Dios Padre elige entre las partículas los profetas.

206. Por tanto, he ahí la manifestación de Dios sobre la tierra—el hombre se anula.—Cuanto más aparece la divinidad en el mundo, más misero se vuelve el hombre.—207. Error profundo de los idealistas—creen ennoblecido el hombre por Dios—el principio de autoridad—la Iglesia y el Estado (1).

208. De todos los despotismos, el de los doctrinarios inspirados es el más detestable.—El celo divino mata al amor divino—[ilegible]: léase punto de vista de la] eternidad—desdén hacia las cosas pasajeras.

Pero lo pasajero llena la vida de los hombres reales.

209. La idea general es siempre abstracción.—La ciencia misma no comprende más que abstracciones—su misión es esclarecer, mostrando las leyes generales, no gobernar. El gobierno de los hombres de ciencia opresivo, explotador, detestable.—210, 211, 13, 14. No pudiendo comprender a Jacques no debe gobernar a Jacques. Tratarían como a los conejos (2).

217. La rebelión de la vida contra la ciencia.—Ventaja de la ciencia, puede humanizarse—la teología y la metafísica no.—La ciencia de la Historia, lo mismo que la ciencia social, no puede abarcar más que cosas generales.

221. La ciencia debe fundirse en la vida.

223. La vida, no la ciencia, crea la vida—más vale para los nuestros pasarse sin la ciencia que dejarse gobernar por los sabios.

224. Los idealistas, mil veces peores.—El orgullo de los idealistas, sostenido por Dios.—El idealismo es la esclavitud.—El triunfo del más craso materialismo.

227, 228. El hombre, ser completamente material.—El espíritu, función material.—¿Cómo han llegado los hombres a creer en la existencia separada del espíritu puro? Esto pertenece a la psicología histórica. El hombre crea a su Dios sin quererlo, después lo adora.—De esta manera, los pueblos primitivos crean su Dios.—Lo más difícil es plantear el mundo divino.—Después, todo permanece por sí mismo.—Como tradición, hábito, locura histórica se con-

(1) El pasaje del texto: "He ahí el principio de la autoridad bien establecido, y con él las dos instituciones fundamentales de la esclavitud: la Iglesia y el Estado". Estas últimas palabras son las que han dado probablemente a Reclus la idea de titular el fragmento publicado en 1882: *Dios y el Estado*.

(2) Las hojas 211-213 se han perdido; véase *Oeuvres*, III, pág. 90, nota primera, por Guillaume. Las pocas palabras de este resumen rápido nos dan la única fuente, por tanto, que nos hace formar una idea de ellas. En las ediciones francesas anteriores y en todas sus traducciones existen veintitrés líneas de un texto compuesto probablemente por Reclus para llenar la laguna.

vierte en naturaleza social.—Como locura histórica se establece tan fuerte que lo natural parece imposible y lo loco sólo real.—Una vez establecida, es muy difícil hasta para los grandes espíritus desembarazarse de ella.

230. El segundo paso difícil—fe en un dios único (1).—Condición: conquista humana—humanidad—231, metafísica griega—idea de la divinidad impersonal—tercera condición Dios judío [ilegible] idea divina—[ilegible] Dios cristiano.—Para elementos históricos—es preciso un hecho vivo.—Jesucristo—predicó a los esclavos—escándalo de la fe—caída de la razón.—236. Yo creo: el absurdo.—Primero: [ilegible]; léase: mundo de los esclavos].—Segundo: invasión de los bárbaros.

237. Durante diez siglos después [ilegible]; léase: el cristianismo dominó por la Iglesia].—Primer ataque: Renacimiento—Segundo: siglo XVIII—Por qué no ha sido vencida.

238. Reacción—Rousseau—Robespierre.

239. Chateaubriand—Escuela romántica.

240. La burguesía y la literatura.

241. Restauración rechaza burguesía [ilegible]; léase: la revolución].—Beranger—Pablo Luis Courier.

242. Julio (1830)—la burguesía se vuelve conservadora.

Dos medios para convencer a las masas—Revolución—religión.

246. ¿Qué religión? Catolicismo, imposible—Protestantismo, imposible—creando deísmo doctrinario.

Escuela doctrinaria—Benjamín Constant, Madame Staël, Royer Collard, Guizot, Villemain.—Reconciliación de la Revolución—la libertad con la reacción—autoridad en provecho de esta última. En política, escamoteo de la libertad popular—en filosofía, sumisión de la razón a los principios eternos de la fe.

Aquí se termina el resumen en la página 5 de un manuscrito cuyas páginas 6 a 8 están vacías. Hasta aquí, el texto fué enviado a Guillaume el 9 de marzo de 1871, y el texto impreso en 1882 se termina también en este lugar más o menos, o más exactamente en la hoja 247, de la que fueron impresas entonces algunas líneas (sobre la filosofía de Víctor Cousin, "el padre del eclecticismo francés"; el resto de la página, no (véase *Oeuvres*, III, pág. 131, nota 1).

La razón de esta interrupción del texto publicado por Reclus fué, sin duda, que su continuación (hojas 247 a 286) trata un asunto único, de una exposición de la doctrina tan reaccionaria de Cousin con un número restringido de obser-

(1) Aquí, en la edición de 1882, las páginas 79-83 han sido intercaladas de un manuscrito conservado y se hallan por tanto en todas las ediciones y traducciones de acuerdo con ese texto. Pero su texto revisado según el manuscrito no se encuentra más que en la edición inglesa de 1910 (Freedom Library) y en la traducción alemana hecha por mí (Leipzig, 1919), págs. 68-72. Son hermosas páginas que se hallarán también en el tomo presente.

vaciones y de notas por Bakunin. Es pues, por decirlo así, un manual del verdadero burgués del tiempo de Luis Felipe y un estudio bien interesante de la reacción en una de sus formas más insidiosas. Pero este estudio de la reacción, que vale la pena leer con atención —puesto que toda la fraseología oficial de los Estados, de los políticos, de la enseñanza oficial, de la moral y la religión convencionales, de la economía política en boga, todo eso es expuesto en él de una manera muy fina, precisa, de lógica despiadada—, pero, digo, esta parte hubiera hecho pesado el vivo y movido folleto *Dios y el Estado*, de 1882, y por tanto fué omitida.

Con motivo de la discusión de la misión que el “Estado” se arroga, el autor llega hasta describir la pretensión del Estado de limitar la “libertad de cada uno en nombre del interés colectivo de la sociedad entera”. Bakunin opone su crítica de esa teoría “del derecho absoluto del Estado”, que Rousseau y Robespierre basan sobre la “ficción” del “interés colectivo, el derecho colectivo, o la libertad y la voluntad colectivas”... y estas observaciones, comenzadas en forma de nota, continúan también en las hojas 247 a 340, la última; es ese el texto que he publicado primero en traducción inglesa en el periódico anarquista *Liberty* (Londres, marzo-septiembre de 1894), después en *Oeuvres*, I, págs. 263-326 (París, marzo de 1895).

El 16 de marzo de 1871, las hojas 247 a 272 fueron enviadas a Guillaume, y el 18 las hojas 273 a 285 —por consiguiente, a excepción de la 286, todo el texto escrito—. Bakunin llama a esa descripción del burguesismo, “sendero” y se ocupó de ella, para llegar ahí y escribirla, del 9 al 12 de marzo.

El 13, anota: “trato de entrar en el gran camino”; ha hecho eso pasando de la metafísica a la política y al Estado; el 16, anota: “la ficción a desarrollar”; es la mencionada de la omnipotencia del Estado “en nombre del interés colectivo de la sociedad entera”. Aquí intervino el viaje a Florencia, y a su regreso, del 5 al 15 de abril, escribe esa inmensa nota, de las hojas 286 a la 340 que no envió ya a Guillaume a quien visitó antes de dos semanas después, el 27, en Neuchâtel. Al regresar a Locarno, a fines de mayo, volvió a comenzar con las hojas 139 a 286 del manuscrito,

a fin de preparar la segunda entrega impresa, para sufragar los gastos de impresión de la cual contaba con los estudiantes rusos Sibiriakof y Ponomaref; pero no pudo hacer esa publicación.

Existe también un resumen rápido de esas hojas, por consiguiente, a partir de la 286, de la gran nota, que reproduzco:

286. Ficción libertad, derecho colectivo—representadas por el derecho absoluto del Estado.

287. Por qué la burguesía detesta el Estado y lo adora—razón práctica.—288, razón teórica—teoría de la libertad individual fuera de la sociedad.

290. Los verdaderos individualistas, los santos eremitas—ejemplo a seguir.

294. Los hombres reales—melancólico espectáculo—absolutamente determinados por la naturaleza y por la sociedad.

295. Lentitud del desenvolvimiento natural desde el punto de vista materialista.

296. Pero no para los idealistas.—El hombre caído, forzado a asociarse para vivir y para volverse a encontrar.

297. La libertad del uno limita la del otro.—Entonces el Estado es la negación de la libertad.

298. La libertad según los materialistas.

301, 302. La libertad según los materialistas—muy compleja—tres momentos o elementos:—el primero: positivo y social: desenvolvimiento de todas las facultades humanas. Segundo momento: rebeldía del individuo contra la autoridad divina y humana—contra el Estado.

303. La rebelión contra la sociedad es más difícil—inmenso poder de la sociedad sobre los individuos, que son su producto.

306, 307. La sociedad, ni bien ni mal—antes de eso.—El Estado es el mal.—La sociedad no se impone legalmente—se insinúa.—El individuo universal no es tampoco un ser universal o abstracto—que responde de todo.

308. Cerebro—trabajo formal—contenido dado por la sociedad.

309. R [ilegible; véase: *Oeuvres*, I, págs. 291 a 295].

312. Con esa potencia, lo que asombra, es que se hayan encontrado hombres que se rebelen.

313. Masa de los hombres rutinarios.

314. Por qué las masas se rebelan difícilmente—ignorancia. Clases privilegiadas—privilegios.

315. Imposible admitir que las clases privilegiadas sean conducidas por el solo interés—en toda gran asociación, hay un principio moralizador.—Error fundamental de los idealistas.

Libertad, moral individual.

316. Individuo aislado, ser profundamente inmoral.

320. Los metafísicos buscan la moral en las relaciones de los hombres entre sí y al mismo tiempo dicen que es individual.

322. La sociedad como medio transitorio de desenvolvimiento [ilegible] los hombres.

325. Teoría general de las moralidades metafísicas. Reconciliación aparente entre razón y Dios, socialismo e individualismo.

326. A pesar de ese socialismo aparente—moral individual—por tanto inmoral.

327. En esa sociedad de los idealistas, solamente dos relaciones posibles entre individuos: explotación y gobierno.

330. Amar a los hombres por el amor de Dios—es amarlos esclavos—gobernarlos.

331. Dios no puede amar—el hombre no puede amar a Dios más que como esclavo, pero tiene necesidad de Dios, y Dios no tiene necesidad de él.

339.

Se da el mismo texto como asunto próximo (*Oeuvres*, I, página 326): “debo señalar ahora cómo la ciencia real, el materialismo y el socialismo... precisamente porque toman por punto de partida la naturaleza material y la esclavitud natural y primitiva de los hombres, y porque se obligan por eso mismo a buscar la emancipación de los hombres, no fuera, sino en el seno mismo de la sociedad, no contra ella, sino por ella, deben culminar también necesariamente en el establecimiento de la más amplia libertad de los individuos y de la humana moralidad”.

La contraparte de esta nota-texto no fué escrita. Pero queda un “plan manuscrito” de ella que es quizás el resultado de la meditación anotada el 16 de marzo (“Folleto poco —pero bien meditado—, ficción a desarrollar”). He lo aquí (según mi *Biografía*, págs. 533-34):

El idealismo—es decir el reino de la ficción.

La ficción, una sombra trastrocada, traducida en realidad por su contraria—una cancela que oculta ignominias.

Dios—Ficción—Creador, Libertador, Providencia.

Realidad—Anulador, Déspota.

Propiedad—Ficción—Producto del trabajo, signo de la libertad y del derecho.

Realidad—Conquista—Apropiación del derecho ajeno—negación.

Familia—Ficción—Amor, Moralidad.

Realidad—Subordinación del hombre a la cosa—transacción comercial.

Estado—Ficción—Bien público—Derecho común.

(Realidad)—Explotación del bien de todos en provecho de algunos.—Privilegio.

Universidad—Ficción—Ciencia.

Realidad—Pedantismo, Charlatanismo.

Por consiguiente, después de haber establecido, explicado la naturaleza de la ficción, demoler las ficciones: *Dios, Libre albedrío, Propiedad, Moral, Estado, Civilización, Justicia, Libertad, Humanidad*.

Idealismo—Materialismo.

Justicia—Injusticia.

El idealismo, históricamente necesario. La humanidad, comenzando siempre, no por las realidades, sino por los símbolos.—El idealismo ha creado todos los símbolos de los hombres-cosas. Pero, por una dialéctica que le es propia, ha producido en el mundo real su contrario—Materialismo craso.

Nosotros los materialistas, los socialistas, queremos que los símbolos se conviertan en realidad—y para eso es para lo que queremos destruir todas las ficciones ideales.—Nosotros, los verdaderos idealistas en la práctica—ellos, los materialistas.

Dan por base a la moral tres negaciones de la moral:

1. El individualismo—el libre albedrío.

2. La injusticia—la propiedad.

3. La familia—la hipocresía.

El idealismo considera el Estado como la forma absoluta de la sociedad—condición suprema de la civilización, prosperidad, progreso, justicia, libertad, como única realización posible de la humanidad. Y, sin embargo, negación de la humanidad.

El Estado convierte la libertad natural de todos en esclavitud de todos y en privilegio de algunos.

Por estos resúmenes y proposiciones, se seguirá el razonamiento de Bakunin a distancia, en grandes líneas; pero, al abordar el texto, se asombrará siempre uno de la riqueza del detalle, de la argumentación y de la ejemplificación cerrada y amplia de que llena sus cuadros. Sin embargo, existen aún algunas páginas no utilizadas, de las variantes rechazadas, que es preciso al menos describir aquí.

II

Se compusieron en la “Imprimerie Cooperative” de Ginebra las hojas 138 a 148 del manuscrito, *Sofismas históricos* y la gran nota que se ocupa de las calumnias contra Bakunin y llega a la discusión del reproche de paneslavismo que se había pronunciado contra él. El manuscrito es anotado en la página 148: “Imprimerie Cooperative”... el 20 de marzo de 1870 [rectamente 1871]... leída, corregida y aumentada... El texto dado por Guillaume, *Oeuvres*, III, se ter-

mina, pues, en el párrafo: "Si tal es el sentido que dan a esa palabra paneslavismo..." Guillaume habría podido encontrar en las páginas 338-39 de mi *Biografía* que existe una larga continuación de esa nota, hojas 149 a 169, que comienza: "No diré nunca a los esclavos...". El texto es inédito. Habla largamente de los esclavos y los alemanes; citaré este pasaje, página 151:

"Comparad los horrores de las invasiones pasadas de los hunos, las de los mogoles con los de su [los alemanes] invasión actual en Francia. Los desafió a mostrar la sombra de una diferencia. Sus actos son los mismos; es la misma atrocidad despiadada; son las mismas matanzas, el incendio de las aldeas y de las ciudades, el exterminio de las poblaciones, el saqueo, la violación, en una palabra, todo, todo, absolutamente todo lo que han hecho los tártaros..."; la diferencia, sería la ciencia: "los alemanes son feroces con una bestialidad reflexiva..."

Habla luego de los obreros alemanes y de su idea del gran Estado popular nacional, de los esclavos, del paneslavismo y contra el Estado; de la diferencia entre Herzen y él en su concepción del occidente de Europa (que Herzen consideraba podrido y propio para ser destruido). Sobre la unanimidad de la burguesía contra la religión. El manuscrito queda inacabado. Bakunin prefirió abandonar las cuestiones nacionales para un *Apéndice germanoeslavo* que sería el contrapeso del otro *Apéndice sobre el fantasma divino*.

Un fragmento, las hojas 143 a 152, se ocupa del Dios bíblico, de la leyenda de la creación del mundo, del paraíso, etcétera, tratando esas imaginaciones someramente, humorísticamente. Es, me parece, una expansión de lo que se ha dicho al principio de *Dios y el Estado*. El pasaje notable sobre "Satanás, el eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos" (se sabe que Bakunin amaba la figura de Satanás y que fué impresionado por la muerte de Sansón). Ese pasaje es expresado así: "Satanás, el genio emancipador de la humanidad, la única figura verdaderamente simpática e inteligente de la Biblia, llega allí [al paraíso] repentinamente, no se sabe de dónde; un antiguo rebelde, el padre de la revolución..." Sería preciso volver a ver ese fragmento, sobre el cual me faltan otras notas por el momento. Es titulado: *Dogma teológico y cristiano*.

Otro fragmento, hojas 159 a 161, es titulado más tarde *Respeto humano* y contiene estas líneas: "Por respeto humano entiendo, pues, desde el punto de vista intelectual, la abolición de todas las creencias religiosas, comenzando por la principal, la creencia absurda en Dios... y desde el punto de vista moral o social: el respeto, el amor, la pasión de cada uno por su dignidad humana y por su libertad propia en tanto que son reflexivas y realizadas en la dignidad y en la libertad igual de todos los hombres que le rodean..."

Hacia el fin de *Dios y el Estado*, allí donde Lamartine es vapulado, un hombre a quien Bakunin detestaba instintivamente y que aun en su prisión, en una carta a su amigo Reichel (el 9 de diciembre de 1849) llamó: "la más grande frase del siglo", comienza otra versión (hojas 242 a 249), titulada más tarde *Historia de la burguesía*. Como el manuscrito definitivo pasa en la hoja 247 a una larga exposición del sistema ecléctico de Víctor Cousin, esa versión está, pues, más elaborada. Copio algunas líneas: "Entre los burgueses pigmeos del comienzo de este siglo [XIX; acaba de hablar de Thiers y de su *Historia de la revolución*] y los burgueses gigantes de fines del siglo último, ¡qué abismo! Bajo la inspiración del librepensamiento, titanes nuevos y que llevaban la religión de la humanidad en su seno, estos últimos habían escalado el cielo y derribado los altares y los tronos, hablando, obrando, destruyendo y reorganizando en nombre del derecho humano, del derecho popular y sintiéndose sostenidos por las simpatías de las masas populares; mientras que los burgueses más liberales de la época de la Restauración, teniendo ya la conciencia de la oposición que existía entre sus intereses de clase y los del proletariado, y no llevando en sus corazones más que la religión de su ambición personal, de su vanidad y de su avaricia, se aliaban con una desconfianza llena de reservas con esas mismas masas a quienes debían engañar para escamotear en su detrimento las posiciones lucrativas..." [Se trata de las conspiraciones bajo la Restauración]. Después habla de la revolución de julio y de la doble conciencia, teórica y práctica, en el corazón de todos los burgueses liberales, etcétera.

Existe un fragmento, hojas 247, 248 y B a G, cuatro páginas cada una, y H, dos y media, por consiguiente veinti-

ocho páginas y media, que es la primera versión, más corta, de la gran exposición de las ideas del burguesismo, que en el texto definitivo está interrumpida, inacabada y continuada sólo por la gran nota hasta la hoja 340. "Aquí" tenemos un "texto" que sobrepasa el fin de esa exposición y que es, aunque en versión rechazada, el "último", el más lejano fragmento que existe de ese texto. Después de la larga exposición del eclecticismo, se dice allí: "He ahí, pues, la teoría idealista completamente desenmascarada por sí misma: Dios al comienzo y al fin, como principio y como terminación; y en el medio, es decir, en el mundo real, el materialismo craso de la burguesía explotadora.

"Entre esta teoría y la de los idealistas generales e ilustres que tengo el honor de combatir y que se llaman republicanos y demócratas, la diferencia no es grande. Hasta se puede decir que es nula, en el sentido de que está compuesta enteramente de ilusiones, de aspiraciones impotentes y estériles, de palabras elocuentes, de humo" (hoja H 3, donde el texto se detiene en medio de la página).

He aquí la verdadera conclusión de *Dios y el Estado* que corresponde a su principio: "¿Quién tiene razón, los idealistas o los materialistas?..."; es decir, el punto a que Bakunin quiso llegar por el momento antes de entrar en un nuevo problema.

Falta aún por hacer una edición completa y crítica de sus trabajos manuscritos del invierno de 1870-71. Para ciertos escritos contra Mazzini, en el otoño de 1871, existe igualmente una abundancia semejante de materiales no utilizados, y a menudo los asuntos tratados son los mismos que los del invierno de 1870-71. Sería, pues, necesario un examen cuidadoso de esos fragmentos también para llegar a los fines que ese trabajo puede tener: no son fines de análisis filológico o de una inclinación inútil hacia el detalle; pero se quisiera llegar a los dos propósitos que siguen: primero, a una coordinación del conjunto de los razonamientos de Bakunin en sus propias palabras. Comienza muy a menudo, avanza; pero, salvo en programas, cartas, discursos, donde ha sabido concentrarse muy bien, pues le era necesario, se ve siempre obstaculizado para acabar sus escritos por múltiples interrupciones. Quisiéramos, pues, avanzar lo más lejos posible en su exposición de sus ideas, y para eso

nos es necesario utilizar todos esos restos. Desgraciadamente, muchos otros manuscritos se han perdido.

El segundo propósito es este: se encuentran en todas partes, en las variantes rechazadas, razonamientos, observaciones, impresiones personales u opiniones históricas, etc., que vale la pena retener y que no se encuentran más que en ellas tal vez. Es un hombre interesante el que nos habla y que escribía sobre la base de una gran experiencia.

El volumen presente contiene en el fragmento *El principio del Estado* un escrito comenzado, de escritura muy rápida, que me parece ser un resumen muy bien venido de muchas de las ideas de Bakunin. De una crítica de "todos" los Estados, grandes y pequeños ("El Estado es la negación de la humanidad"), pasa al derecho humano y a la moral humana, a las religiones que enseñan una moral social y a las que, como el cristianismo ante todo, rinden culto al individualismo. Mucha de la argumentación de *Dios y el Estado* se encuentra de nuevo allí, abreviada. Leemos:

"Resultó que... bastaba que una cosa fuese adorada en el Cielo para que todo lo contrario de esa cosa se hallase realizada en este bajo mundo. Eso es lo que se llaman ficciones religiosas; a cada una de esas ficciones corresponde, se sabe perfectamente, alguna realidad monstruosa; ...Veremos pronto que lo mismo sucede con todas las ficciones políticas y jurídicas, pues las unas como las otras no son, por otra parte, sino consecuencias o transformaciones de la ficción religiosa."

El manuscrito de treinta y seis páginas llega a una crítica firme de los absurdos del cristianismo; no fué continuado, que nosotros sepamos. Es un escrito vivo, rápido, cuyo fin inmediato nos es desconocido.

Ninguna indicación cronológica, salvo la mención de Bismarck y de Thiers. Existe, sin embargo, este detalle curioso: que al reverso de la página 4, como al reverso de la página 238 rechazada del gran manuscrito, aquél en que se encuentra el plan reproducido más arriba ("El idealismo es el reino de la ficción..."), se encuentran nombres abreviados de amigos de Bakunin y números (véase mi *Biografía*, página 438). Coincidencia curiosa para ser accidental, según yo pienso. Antes de volver a examinar y a comparar esos dos grandes grupos de cifras, no quiero aventurar una hipó-

tesis. ¿Para quién ese escrito? Contiene demasiado de las mejores ideas del gran libro, para que el autor haya podido querer publicar ese resumen rápido. ¿Era un esbozo rauda, un ejercicio del autor, escrito en marzo de 1871? ¿Está escrito, quizás, durante su permanencia en el Jura, para servir de texto a una conferencia? No pienso que sea el manuscrito llamado *Programa* que escribió en Florencia-Prato, aunque es posible que haya sido escrito entonces. No es mencionado en el calendario-diario de 1871-72, y en los últimos meses de 1870 Bakunin fué absorbido aún por la parte política de su trabajo. Es un problema que no llegué a resolver cuando publiqué ese manuscrito en *La Société Nouvelle*, revista de Bruselas, en noviembre de 1896, págs. 577-595, y que no puedo solucionar hoy.

En todo caso, es una lectura útil para abordar el estudio de las ideas de Bakunin que están allí, ligera, graciosamente desarrolladas; la parte que habla de los dioses de los antiguos griegos ("En Grecia, la divinidad se humaniza...; el Olimpo, imagen de la federación de las ciudades griegas..."), es verdaderamente encantadora.

III

Por difundido que esté *Dios y el Estado* desde 1882, la tradición del libro de que fué una parte, se perdió completamente. Cuando todos los manuscritos fueron remitidos, en 1877, a James Guillaume, éste los entregó, en 1878, a Eliseo Reclus, escribiéndole, el 21 de marzo de 1878: "el único medio de sacar partido de ellos [de todos los manuscritos], me ha parecido, es adoptar un cierto número de títulos tales como "Alemania—Mazzini—Ateísmo—Internacional", etcétera, y extraer de cada uno de los manuscritos o fragmentos de manuscritos los pasajes interesantes... Se obtendrá así un volumen compuesto de una media docena de capítulos, estando cada capítulo formado de una serie de pasajes separados y relacionados entre sí sólo por el título común del capítulo...". Reclus sacó, sin embargo, del primer intento *La Comuna de París y la noción del Estado*, que es el *Prólogo* del libro (véase *Prólogo*, V, del tomo II, pág. 31), aparecido, en abril-mayo de 1878, en *Le Travailleur* (Gine-

bra) y del segundo intento *Dios y el Estado* (Ginebra, "Imprimerie Jurassienne", 1882, 99 páginas). Pero Reclus estaba en París cuando fué compuesto el libro y no supo absolutamente nada de su existencia, conocida entonces sólo de Guillaume. No tenía idea de que todas las partes siguientes se asociaban a *El imperio knutogermánico*, impreso en 1871, obra cuyo manuscrito conservaba Guillaume.

En los prefacios de *Oeuvres*, II (1907), pág. 283, y III (1908), págs. IX-XX, Guillaume imprime a sus observaciones un matiz de expresión que hace pensar al lector no iniciado en esos detalles que Reclus y Cafiero (sobre este último se cree que se ha ocupado muy poco de ese trabajo) fueron un poco negligentes o ignorantes, o que emplearon "probablemente" un "pequeño artificio literario" al declarar lo que publicaron "un fragmento de carta o de informe". Fué precisamente Guillaume el que, en 1877-78, habría podido dar a Reclus informaciones que éste, puesto frente a una cantidad de manuscritos y de algunas pruebas desemejantes, no podía hallar por sí solo, sin investigaciones biográficas especiales que nadie había hecho entonces sobre Bakunin —apenas desaparecido— de una forma metódica. Las pruebas de la "Imprimerie Cooperative", hojas 149 a 210, atrajeron, sin duda, la atención de Reclus sobre ese texto, encontró las hojas manuscritas que siguen y las utilizó hasta la "parte aburrida" (en apariencia; sistema ecléctico), dejando a un lado las pruebas precedentes (de las hojas 139 a 148, polémica contra Marx). Por tanto, una selección excelente. En cuanto a llamar a eso "fragmento de carta o informe", Bakunin escribió cartas enormes (y aun ese mismo escrito tiene por principio la carta a Palix) y su informe que contiene el *Antiteologismo* es igualmente de proporciones anormales. El hecho de que Bakunin quería realmente componer un libro, se desprende de algunas cartas inéditas y de la memoria de Guillaume, que se callaba, porque los pocos rusos que lo sabían igualmente habían muerto o se habían marchado. Jukowski estaba allí, es verdad, pero no dijo la menor palabra sobre Bakunin. La parte manuscrita fué copiada por G. Lefrançais, y el todo libremente redactado, en cuanto al estilo francés, por Reclus. Como he observado ya, el texto (prueba y copia) sobre el cual hizo Reclus esas enmiendas, no era muy correcto, lle-

gando algunas veces a no ser ya el de Bakunin. En vida de este último, Guillaume hizo lo mismo con sus manuscritos —con su autorización— y hasta exageró un poco cuando redactó las *Cartas a un francés* (1870) (véase *Oeuvres*, II, págs. 74-75). Kropotkin tomó también interés en la edición de *Dios y el Estado*, en 1882, y sucedió que una parte del manuscrito quedó en sus papeles, donde la copié en los primeros meses de 1893.

Yo había, precedentemente, visto los otros manuscritos y pruebas, conservados entonces en Ginebra, y trabajé en ellos de nuevo en el otoño de 1893, cuando un buen día, en octubre, comprendí súbitamente que todo eso se relacionaba, *El imperio knutogermánico*, los *Sofismas*, *Dios y el Estado* y la continuación, fragmentos esparcidos en Ginebra y en Londres. He resumido esos hechos en la edición inglesa, impresa entonces por el grupo del *Commonwealth* (Londres, mayo de 1894, 54 págs. 8.º); el único periódico que se hizo eco fué *La Liberté*, de Buenos Aires (1894), que reimprimió la noticia sobre la historia del manuscrito. De marzo a septiembre del mismo año, publiqué en inglés la mayor parte de la parte inédita, que apareció en marzo de 1895, en *Oeuvres* (París, P. V. Stock, I, págs. 263-326). El primero de abril de 1895, he tenido la confirmación de ese descubrimiento por las cartas rusas (a Ogaref) que leí entonces. Después, en mi *Biografía*, 1899, he dado el detalle de los manuscritos y variantes, y he hecho también para ese libro (nota 2422) una comparación completa del texto francés (edición de 1893) con los manuscritos, de suerte que, según esas indicaciones, con un poco de atención, podría establecerse en todo momento un texto correcto. He aplicado esas correcciones a la edición inglesa (traducción de B. R. Tucker, reimpresa por el grupo *Freedom*, 1910, V + 63 págs.; diciembre de 1909, que contiene también una nueva noticia histórica sobre el libro). Una traducción alemana mía (Leipzig, 1919, 84 págs.; nueva edición en 1922) contiene también el texto correcto y una noticia general.

El texto correcto francés fué publicado por Guillaume en *Oeuvres*, II (enero de 1907) y III (marzo de 1908); el tomo I ha sido reimpreso varias veces. Se encuentran allí noticias históricas detalladas que, ahora, levantan todos los velos, puesto que se apoyan en el calendario-diario de Ba-

kunin para 1871, que me había sido comunicado en 1903. Lo analicé en el *Suplemento* (manuscrito) de mi *Biografía*, de lo cual informé a Guillaume para su *L'Internationale* y sus ediciones de Bakunin. Añadió algunos detalles de sus recuerdos, documentos conservados por él y conclusiones lúcidas que sacó de todos esos materiales reunidos ahora.

Hablo de todo eso porque, según las introducciones de Guillaume, se creería que la historia de ese libro ha sido siempre conocida, siendo la verdad que quedó enterrada por la muerte de Bakunin y el silencio de Guillaume. Respeto las razones personales de su silencio; pero no habría debido asombrarse de que los camaradas activos durante esos largos años no hubiesen encontrado los detalles que encerraba él mismo en su seno.

Dios y el Estado (1882), por sus traducciones, fué el primer fragmento escrito de Bakunin internacionalmente conocido. B. R. Tucker, que publicaba entonces *Liberty*, anarquista individualista, fué el primer traductor (*God and State*, Boston, Mass., 1883); esa misma edición, con un nuevo título (en Tunbridge Wells, Kent, 1883), fué el primer folleto anarquista inglés, reimpreso por el *Commonwealth Group*, en mayo de 1894, por el *Freedom Group*, en diciembre de 1909 —edición en que se restablece el texto original— y en Glasgow, Escocia, 1920, en texto “un poco abreviado” (“*Spur*”, *Glasgow Library*). La edición francesa, Ginebra, de 1882, fué preparada en 1881; en una carta al doctor Friscia, Eliseo Reclus dice, el 2 de mayo de 1881, que la composición se hacía entonces; “contamos tirar dos mil ejemplares, que costarán probablemente 300 francos”. Reimpresa en París, en el *Bureau de La Révolte*, 1894, 100 páginas. *Dios y el Estado* apareció en *La Revista Social* (Madrid), a partir del 28 de febrero de 1894; nuevamente, en *Bandera Roja* (Madrid), a partir del 15 de junio de 1898; en folleto, hacia esa época (sin fecha), versión española y apuntes biográficos de R. M[ella] y E. A[lvarez], Madrid, 87 páginas; otra edición (Madrid, 1900, *Revista Blanca*, traducción de R. Mella (Barcelona, 190—, 121 págs. en 16.º; traducción de G. Núñez de Prado). En alemán: *Gott und der Staat* (Filadelfia, 1884, Grupo II de la A. I. T.); en la *Freiheit*, el periódico de Most, en mayo-junio de 1891, y en folleto (*Internationale Bibliothek*, 17), Nueva York, 1892.

48 págs.; nueva traducción mía, de acuerdo al texto original (Leipzig, 1919, 84 págs. en 8.º; *Hauptwerke des Sozialismus...*, 12), reimpresa en 1922. Traducción rumana ya en 1884: *Dumnezeu si Statul* (Fokshani); nueva traducción por P. Mushoiu (Bucarest, Biblioteca *Revistei Ideei*), 220 págs. en 12.º, en noviembre de 1918. Traducción polaca *Bog i Panstvo* (Biblioteca *Walka Klas*, Ginebra, 1889), en una colección que contiene también extractos de Blanqui; *Walka Klas* fué una revista socialista revolucionaria. En checo, en el periódico anarquista *Delnické Listy*, a partir de enero de 1896, y en folleto, *Buh a Stat* (Nueva York, 1896, 73 págs.). En holandés: *God en de Staat* (*Radicale Bibliotheek*, 1), Amsterdam, Fortuyn, editor socialista, 1888, 102 págs. En italiano: *Dio e lo Stato* (Milán, Fantuzzi, 1893, 158 págs., 16.º); tercera edición, (Florence, Nerbini, 1903, 101 págs.), edición hecha por un editor socialista cuando en esa época el ministro de Instrucción pública recomendó los *Doveri del Uomo*, de Mazzini, como lectura en las escuelas primarias; como treinta años antes, Bakunin se opuso a Mazzini. Otra edición por la revista *L'Università Popolare* (Milán, Biblioteca *Germinale*, 5), en 1914.

En 1895, Tucker publicó su octava edición (Nueva York, 52 págs.): en 1890, tuvo dos ediciones americanas, una en Columbus Junction, estado de Iowa (*Liberty Library*, 3), y otra en San Francisco (*Free Society Library*, 4), de las cuales la primera fué publicada en 1896 por primera vez. El grupo anarquista judío de Leeds hizo aparecer en yiddish *Gott und der Staat* (*Revolutionäre Bibliothek*, 3, Leeds, Inglaterra, 1902, 98 págs.). *Bog i Gosudarstvo* (Moscú, 1906, *Izdanie Ravenstva*, IV, 78 págs.), en una traducción rusa, y *Bog i Drzhava* (Ruschuk, 1913, 55 págs.) una traducción búlgara.

Fueron publicados extractos en alemán (Berlín, W. Werner, 1893, 20 págs.), también en 1910, *Sozialistische Bibliothek*, 2, 20 págs.); en portugués: *O sentido em que somos anarquistas* (*Propaganda Anarquista*, 2; Lisboa, 1895). Añadamos diversas ediciones completas o parciales y extractos más breves en muchos periódicos anarquistas, y aun todo lo que no conozco en publicaciones aparecidas, mayormente en estos últimos diez años. Las traducciones de *Obras* basadas en la edición *Oeuvres* (París) reproducen igualmente

ese fragmento, pero sin aislarlo de su conjunto. Tales ediciones han sido comenzadas en Moscú (por el grupo editor de *Golos Truda*), en Milán (por Luis Fabbri), en Berlín (por el *Syndikalist*), en Buenos Aires (por *La Protesta*) y en Barcelona con la edición presente.

Dios y el Estado está, pues, profusamente difundido; muy poco menos que nuestro folleto más divulgado, *A los jóvenes*, de Kropotkin, y semejante a los folletos más extendidos, el de Malatesta, *Entre Campesinos*, el de Kropotkin, *La moral anarquista* y el de Reclus, *Evolución y Revolución*. Es una de las joyas más brillantes de la literatura anarquista, una pieza donde apenas se trata de economía social y que se ocupa de diversos asuntos bastante alejados a primera vista, pero que posee la rara cualidad de despertar el espíritu crítico, rebelde, antiautoritario, no por las arengas apasionadas, sino por un razonamiento sólido, intenso, que destruye las veleidades autoritarias adormecidas en nosotros, que purifica el espíritu y que sabe crear verdaderos anarquistas, en lo sucesivo capaces de penetrar las ficciones antiguas, primitivas, que nos rodean todavía por todas partes y que hacen durar la cautividad de los espíritus en las cadenas de la autoridad, plaga añeja desde largo tiempo para los espíritus libres.

Es preciso que ese escrito sea siempre accesible, aparte de los grandes volúmenes de *Obras*, en dimensiones reducidas. En la forma extremadamente variable, pero, como se ha visto, bien acogida en todas partes, que Reclus le dió. Pero valdría la pena corregir en lo sucesivo el texto, de acuerdo con los manuscritos originales, como se ha hecho en la edición presente y antes en las *Oeuvres* francesas y en las traducciones inglesas (1910) y alemanas (1919). Tal vez habría que añadir algunas páginas de las variantes inéditas; y si se quisiera agregar un texto parecido, el fragmento *El principio del Estado* se prestaría muy bien a ello.

IV

Este volumen termina con un escrito de actualidad: *Los osos de Berna* [el Consejo federal suizo] y *el oso de San Petersburgo* [el zar Alejandro II]. *Lamentación patriótica*

[sobre el servilismo del Gobierno suizo ante las exigencias rusas], *por un suizo humillado y desesperado* (Neuchâtel, Imprimerie G. Guillaume Fils, 1870, 45 págs., 8.º), que data de la primera mitad de abril de 1870.

Antes de indicar las causas que hicieron redactar este folleto vivo y alerta, quisiera observar por qué este escrito —como todos los libelos famosos— ha conservado su actualidad en el tiempo presente. Hemos visto, en el curso de estos cuatro tomos, cómo se eleva a menudo el autor a la altura serena que caracteriza a *Dios y el Estado*, pero cómo las pasiones promovidas por la guerra francoalemana de esa época encuentran igualmente mil expresiones violentas en esa larga serie de escritos y cómo se agita tras ellas la vieja diferencia eslavoaalemana. La aplicación de las ideas a esos escritos, en mi opinión al menos, choca en ese conglomerado de impresiones nacionales completamente personales de Bakunin que forman la base sobre la cual construyó un enardecimiento muy lógico. Pero esa base, precisamente porque es la suya, no es necesariamente la nuestra, que hemos vivido, cada uno, sus propias impresiones.

Es, pues, interesante observarlo en un terreno de ningún modo agitado por las controversias, Suiza, esa antigua república que sabe contener cuatro nacionalidades y lenguas en comunidad amistosa, la que ofrece menos obstáculos a la práctica de la democracia, ampliamente hospitalaria para los refugiados de todos los países y donde las ideas de autonomía estaban profundamente arraigadas. Se sabe que los partidos reaccionarios de una minoría de cantones habían provocado una crisis, en 1847 —que terminó por su aplastamiento—, y de ella surgió la constitución de 1848, democrática y centralista.

Bakunin muestra en qué grado se ha convertido por ella en una ficción la intervención del pueblo, y hace en general el proceso de las ilusiones democráticas (referéndum, etc.).

“Todo gobierno, aun el más democrático —dice—, es un enemigo natural de la libertad, y cuanto más fuerte y concentrado es, más opresivo se vuelve.” Pero dice también: “La centralización económica, condición esencial de la civilización, crea la libertad; pero la centralización política la mata, destruyendo en provecho de los gobiernos y de las clases gobernantes la vida propia y la acción espontánea de

los pueblos.” Por la primera, comprende en este caso el progreso de orden económico, “como la unificación de la moneda, de los pesos y medidas, los grandes trabajos públicos, los tratados de comercio, etc.”, a los cuales no es opuesto.

Llega a este dilema: Suiza “no puede desear volver a su régimen pasado, al de la autonomía de los cantones, que constituía una confederación de Estados políticamente separados e independientes uno de otro”, porque eso tendría “por consecuencia infalible, el empobrecimiento de Suiza, detendría de repente los grandes progresos económicos que ha hecho, desde que la nueva Constitución centralista (1848) ha derribado las barreras que separaban y aislaban a los cantones. La centralización económica es una de las condiciones esenciales del desenvolvimiento de las riquezas, y esta centralización hubiese sido imposible si no se hubiese abolido la autonomía política de los cantones”.

Por otra parte, la centralización política es funesta.

No queda, según Bakunin, “más que una solución” a ese dilema: “es la abolición de todo poder político, tanto cantonal como federal; es la transformación de la federación política en federación económica, nacional e internacional”. Expresa eso en otra parte con estas palabras: “Una vez abolido el poder político, es preciso reemplazarlo por la organización de las fuerzas productivas y de los servicios económicos.”

Se sabe que esas ideas se aplican a todos los países; dice: “Tal es el fin hacia el que marcha, evidentemente, hoy Europa.”

Sabemos que la solución, necesariamente provisional, que se ha dado, a partir de 1918, a los problemas urgentes europeos, es todo lo contrario: con la autonomía política y nacional, se ha dado igualmente a las nuevas unidades la autonomía económica y Bakunin mismo, apasionado por todas las autonomías, no quería ésta, sabía que era contraria al progreso, que creaba el empobrecimiento. Bakunin propuso el único camino de salvación: “la federación económica, la abolición del poder político.”

Bajo ese aspecto, ese folleto es, pues, de la más profunda actualidad, y como su demostración es hecha por el ejemplo de un país tan generalmente conocido y tan neutro como

Suiza, es quizás estudiado someramente por los ciudadanos de los demás países, y merece que se le estudie en serio.

Pasemos al origen de esta publicación.

Sería demasiado largo relatar el asunto Netchaef (1869-70). Este joven maestro ruso estuvo, en efecto, en contacto con grupos de estudiantes socialistas y hasta con un movimiento mucho más vasto dirigido por Tkastchov (blanquista) en San Petersburgo, en el invierno de 1868-69, y concibió la idea de utilizar a los viejos emigrados en Ginebra, Herzen, Ogaref y Bakunin, en servicio de ese movimiento. Causó una gran impresión sobre Bakunin, lo mismo que sobre Ogaref, pero no sobre Herzen, y su éxito le indujo a tratar con ellos de potencia a potencia. Exageró las proporciones de la organización en Rusia y principalmente su intervención personal, que había sido mínima. Bakunin y él compusieron e hicieron imprimir un número de pequeños escritos, hojas muy revolucionarias, y Netchaef volvió a Rusia provisto del nuevo prestigio que se atribuyó. Se puso entonces a crear esa sociedad, hasta entonces solamente imaginada o pretendida, halló la confianza y la cooperación abnegada y obediente de muchos jóvenes, se sirvió de unos contra otros para crear la ilusión de una organización y, cuando uno de esos jóvenes, Ivanof, consideró sus manejos de una manera crítica y desconfió de él, lo asesinó, el 3 de diciembre, con la complicidad de sus adherentes más fanatizados. A consecuencia de eso, se practicaron bien pronto numerosas detenciones; muchos hechos fueron descubiertos en el curso de una larga instrucción, seguida de un gran proceso en el verano de 1871, cuyas actas, publicadas en detalle, me son en gran parte conocidas. Netchaef mismo, con la ayuda de otros camaradas, entre ellos nuestro viejo camarada Tcherkesof (que no tenía nada que ver con los manejos de Netchaef, a quien conocía desde sus orígenes socialistas, 1868, y que no podía imponerle con su organización imaginaria), se refugió en Suiza, donde creyó, quizás, poder continuar, sin embargo, su propaganda.

Fué de nuevo calurosamente recibido por Bakunin, quien se puso más que nunca a las órdenes del Comité que Netchaef decía representar; su *Llamamiento a los oficiales rusos* (un folleto de 39 páginas) data de esa época. Bien pronto se hizo crítica la situación de Netchaef, por las persecu-

ciones (la demanda de extradición dirigida contra él por el asesinato de Ivanof). Ese asesinato fué, verdaderamente, el acto sin escrúpulos de un autoritario que se desembaraza de un hombre que amenazaba velar su prestigio. No hubo nada de anarquista en Netchaef, que era blanquista nato; pero el apoyo precioso de Bakunin le fué demasiado útil para que considerara de cerca sus ideas. Y en cuanto a Bakunin, tomó el autoritarismo de Netchaef por energía, por fuerza juvenil verdaderamente popular, diferente de los habladores y fantasiosos sin aliento revolucionario, sin necesidad de acción, que veía en los ambientes socialistas.

El 3 de diciembre de 1869, fué muerto Ivanof (lo que Netchaef pudo fácilmente representar a Bakunin y a otros como la eliminación de un personaje sospechoso); el 8, el registro en casa de Uspenski, en Moscú, reveló muchos documentos comprometedores. Una nota de Bakunin, del 16 de diciembre, Locarno, a Ogaref, muestra que estaba sin noticias y muy inquieto, y así, hasta el 9 de enero, que sabe que Netchaef se había salvado; el 12 de enero, está encantado por la noticia, esta vez cierta; parece que Netchaef había llegado a Ginebra. En enero mismo, Bakunin escribe el *Llamamiento a los oficiales rusos*, Netchaef imprimía nuevas publicaciones rusas, cuando, al comienzo de febrero de 1870, circulan rumores inquietantes que hablan de una demanda de extradición dirigida por el Gobierno ruso al Consejo federal suizo.

Bakunin escribe en seguida al profesor Vogt, de Berna, para que se informe (carta de Locarno, 3 de febrero, perdida), pero no recibió respuesta. El 19, escribió de nuevo a su viejo amigo Reichel, en Berna:

...Te he escrito, el 3 de este mes, al mismo tiempo que a nuestro amigo Adolfo Vogt... rogándote que le ayudaras a prestarme un gran servicio: el de informarse sobre los pasos que pudiera dar el Gobierno ruso ante el Consejo federal suizo, con respecto a la emigración rusa. He creído, y estoy convencido hoy de que los Vogt están bastante bien situados para saber cuanto pasa en Berna, y había contado con un resto de benevolencia de parte de los otros [hermanos] y con la amistad de Adolfo y la tuya, para recibir esos informes que me son absolutamente necesarios... ¿Es posible que el Gobierno federal haya podido acceder a la solicitud del Gobierno ruso? Sí, sí. ¡Y el asunto Obolensky, ¡ay!, da la medida de la independencia y de la altivez de estos republicanos singulares!

Entonces, querido amigo, he aquí un tercer ruego para ti y para Adolfo Vogt sobre todo: es emplear todo su crédito, lo mismo que el de sus hermanos y el de sus amigos, para amotinar el periodismo radical de Berna y de toda la Suiza alemana contra la cobardía de ese Gobierno, para apelar, mediante una masa de artículos, y donde se pueda por mítines, al republicanismo, a la altivez suiza, en nombre de Guillermo Tell, que también fué acusado de asesinato, y del juramento de Grutli, contra las autoridades republicanas que, haciéndose siervas, consienten en desempeñar ante el despotismo de los zares, aun repletos de sangre polaca, el papel del señor Bismarck, el de proveedoras del verdugo.

Callarse y abstenerse en una ocasión semejante, sería una cobardía, y no creo que los hermanos Vogt hayan llegado a ese grado de satisfacción personal, que los honores y ventajas de su posición los hayan adormecido hasta el punto de haberles hecho olvidar la activa religión de su pasado.

Lee, te ruego, esta carta a Adolfo Vogt, tradúcesela a mamá [la madre de los hermanos Vogt; Bakunin conocía a toda la familia desde 1843] y, si me aprecias aún, respóndeme...

Tuvo una respuesta de Adolfo Vogt, a quien Bakunin responde el 25 de febrero:

Mi excelente amigo:

Gracias por tu buena carta. Pero si la noticia de la reclamación rusa no ha sido más que un engaño el sábado último —el 1.º—, no lo es ya hoy... [Cita un telegrama de Berna, el 22 de febrero en el *Journal de Genève*, que dice: "...esta petición de extradición ha llegado efectivamente ayer, y será discutida tal vez mañana por el Consejo federal".]

Así pues —dice Bakunin—, no hay duda, ha sido hecha la reclamación. Pero ¿cuál ha sido, cuál será la respuesta del Consejo federal? He ahí lo que me importa saber lo más pronto posible, y cuento con tu vieja amistad para eso.

Pero no es eso todo; si el Gobierno federal está dispuesto a prestar un infame servicio al Gobierno ruso, es preciso amotinar la opinión pública contra él. Te envío el número 8 de *Le Progrès*, de Locle, en el cual encontrarás un artículo mío —"La policía suiza"— y una carta de Netchaef. Es preciso darles la mayor publicidad posible sin decir a nadie que el primer artículo es mío, que conozco a Netchaef y que te he enviado este número de *Le Progrès*. Debo hacer que no sé nada.

Confieso, querido amigo, que no tengo ninguna fe en las virtudes revolucionarias de vuestro Gobierno federal. Hemos visto su medida en el asunto Obolenska, en el cual Céresole, abogado de Vevy, y miembro del Gobierno federal, ha desempeñado el papel innoble de un hombre vendido. Por consiguiente, para impedir una nueva infamia y para salvar a un hombre precioso y digno de todas las simpatías y de todas las admiraciones, es preciso poner, si se hace necesario, los grandes recursos en acción...

Adolfo —puesto que no sois filisteos y no os cuidáis de serlo—, cuento con vosotros.

El artículo "La policía suiza" —reproducido en mi *Biografía*, págs. 476-77 y, por Guillaume, en *Oeuvres*, II, páginas 3-7— fué escrito el 8 de febrero y publicado el 19. La carta del 8 a Ogaref indica que fué escrito a petición de Netchaef, y Bakunin propone que sea enviado por Perron a Robin, es decir, a Pablo Robin, a París, que debía colocarlo en un periódico parisiense. Propone, en general, que la emigración rusa obre para prevalecer sobre la opinión pública en Europa o se acabará por entregarlos todos a Rusia, como simples ladrones y bandidos. Lanza la idea de una correspondencia litografiada semanal para oponerse a las calumnias lanzadas en la prensa de todas partes por los agentes rusos. Durante ese mes, Netchaef fué muy buscado por las policías cantonales, pero, en Ginebra, el cantón Valais y el Jura, donde estaba guardado por buenos camaradas, no fué encontrado. Por cartas del 29 de febrero (deben de ser del 1.º de marzo), Bakunin cuenta que acababa de ser prevenido por un tesinés, un viejo mazziniano, que había llegado un comisario del Gobierno tesinés para arrestar a Netchaef en su casa. Escribe también a Adolfo Vogt (1.º de marzo):

Mi querido amigo:

Lo que yo había previsto ha sucedido. Vuestro Gobierno federal ha dado orden a todos los Gobiernos cantonales de Suiza de buscar y detener a Netchaef, acusado por el Gobierno ruso de conspiración y de asesinato político.

Tú me pedirás las pruebas. Helas aquí: un comisario del Gobierno tesinés ha llegado a buscarlo en mi casa, pues el señor Camperio de [la policía] Ginebra ha respondido al Gobierno federal que probablemente Netchaef debe encontrarse en casa del socialista Bakunin, en Locarno.

Gracias a algunos amigos de Locarno que se presentaron como garantías por mí, no tendré, probablemente, la visita del señor comisario extraordinario exigida por las autoridades tesinasas. Pero está todavía aquí, divirtiéndose en informarse sobre el pobre Netchaef que está bien lejos... Me pregunto si la república Suiza ha conservado energía para indignarse. Casi dudo de ello. La antigua energía helvética me parece que ha sido ahogada en la grasa burguesa. Por consiguiente, habrá que tratar de traspasar esa grasa que envuelve sus corazones. Sobre todo, es preciso procurar picar en lo vivo el sentimiento de la libertad y de la altivez nacionales que pretende animar a esos republicanos de parada...

Fué Bakunin mismo el que hizo ese esfuerzo, y con ese fin se caló el disfraz de ese "suizo humillado y desesperado" que emite un "lamento patriótico".

Poco después fué a Ginebra, adonde llegó el 12 de marzo, pasando el 11 de marzo en Neuchâtel, con Guillaume, que informa sobre esto (*L'Internationale*, I, pág. 283) y también que el 18 de abril, de regreso de Ginebra (*íd.*, II, página 20; *Oeuvres*, pág. 7), Bakunin le remitió el manuscrito de *Los osos de Berna*, que fué compuesto en seguida, impreso en 1000 ejemplares probablemente y sacado a la luz pública en mayo. Fué, pues, escrito, según pienso, pocos días antes del 18 de abril, o el envío a Neuchâtel habría sido hecho por correo. Guillaume recibió toda la "libertad para retocarlo y abreviarlo"; el manuscrito no fué conservado. En esta ocasión, yo arriesgo la conjetura de que algunas partes que muestran una familiaridad conveniente con el mecanismo de las constituciones suizas, federal y cantonales, han sido corregidas y ampliadas —en todo caso completamente verificadas— por Guillaume que, como ciudadano suizo, debía de tener conocimientos más amplios sobre ellas que Bakunin. Esto aumenta el interés del folleto, que está muy bien confeccionado y presentado. Se ha hecho muy raro, sea por haberse destruído una gran cantidad de ejemplares invendidos, sea porque los libreros depositarios, ignorando el nombre del autor, lo hubiesen descuidado pronto y dejado perderse.

Bakunin regresó a Locarno, después de una corta estancia en Milán. Fué de nuevo a Ginebra, en mayo, donde la policía, estimulada por un premio de 20,000 francos, detuvo, del 9 al 20 de mayo, a un falso Netchaef, al socialista Simeón Serebrennikof, que informó del caso en *L'arrestation de S. Serebrennikof par la Police de Genève* (Ginebra, 30 de mayo 1870, 16 págs.); estuvo mucho más ligado a Netchaef de lo que se creía por ese folleto; pero, de todos modos, no era Netchaef. Al volver a Locarno, Bakunin hizo una investigación seria, personal, en Berna (26 de mayo); Emilio Vogt no se fiaba de ningún Gobierno suizo, que entregaría a todos los Netchaef si los tuviera, mientras que Gustavo y Adolfo Vogt creían que el ruido hecho alrededor del asunto haría imposible la extradición. Bakunin, en esa carta y en una del 30 de mayo, se esfuerza por organizar la circu-

lación de *Los osos de Berna*, que debería hacerse desde Ginebra; por lo tanto, no se había hecho hasta entonces. No sabemos en qué grado sus amigos, los mismos que poco más tarde descuidaron bastante sus recomendaciones, con motivo de la impresión de *El imperio knutogermánico*, se entregaron a esa labor.

Una negligencia probable de su parte, la ruptura con Netchaef (en julio), su partida para Londres, la guerra francoalemana del verano, todo eso debió de reducir, si no restringir, la circulación del folleto, que merecía más atención y la merece siempre.

Las persecuciones odiosas contra los extranjeros en Suiza aumentaron en esa época. No aludo el caso de Mazzini (1869), que fué el menos afectado; entraba, permanecía, marchaba a todas partes donde quisiera. No he examinado el caso de la señora Limousin, que vivió fuera de los medios avanzados. Mas el de la princesa Zoc S. Obolensky hiere a una de las personas del ambiente íntimo de Bakunin. Ella relató lo sucedido en un folleto ruso de la época; pero queda aún mucho que decir. No hablaré más que del tiempo en que se fijó en Nápoles con sus hijos, separándose de un marido que fué un cortesano brutal, en tanto que ella, aunque crecida en el medio de la corte, fué todo lo contrario; se sintió disgustada de él y buscó un ambiente libre y humano. En Nápoles, en donde Bakunin vivía desde 1865 a 67, conoció a éste, lo que determinó la ruta que iba a tomar su vida. Fué fascinada por la amplia personalidad de Bakunin, sin que probablemente hubiese comprendido nunca el conjunto de sus ideas; pero fué una amiga abnegada. Se unió personalmente, creándose una nueva familia, con el polaco Mroczkowski, del grupo íntimo de Bakunin, y el manuscrito más extenso del programa y de la organización de la Sociedad de la Revolución Internacional fué copiado por los dos primeros en los meses del comienzo de 1866. Hizo cuanto pudo por arreglar los asuntos financieros de Bakunin, que tenía el mismo derecho que sus hermanos a la herencia de su padre, pero que fué despojado de él por el Zar y no pudo llegar a recibir satisfacción de sus hermanos. En espera de esto, adelantó dinero a Bakunin; mas sus propios asuntos empeoraban, puesto que las persecuciones de su marido, estimuladas por el Zar y reforzadas por su padre,

el Conde Sumarokov, comenzaban. En 1867-68, se trasladaron todos al cantón de Vaud, en los alrededores de Vevey y de Clarens, donde estaba también Jukowski y su familia, y un personaje desagradable, N. Utin. Este último y otras personas de carácter débil desintegraron ese ambiente. Bakunin se trasladó a Ginebra (1868-69). La gran amistad de los años 1865 a 1868 había sido socavada, pero quedaban la estima y las simpatías.

En ese ambiente, pues, hizo irrupción brutal el marido, el príncipe Obolensky, ayudado por las autoridades cantonales, para arrancarle los hijos y hacerlos educar en Rusia, lejos del medio considerado pernicioso que se había creado alrededor de su ex mujer. Esto sucedió en julio de 1869. En una carta inédita del 20 de julio, Bakunin escribe: "Los hijos de la princesa, Zoia y Lola, están en Rusia — María se ocultó en Suiza. — Hay batalla en Berna — el príncipe ha recibido bastonazos. — Hay proceso — gran escándalo — *Mrouk* (Mroczkowski), Utin, *Jouk* (Jukowski; esto es un error) han sido detenidos — ahora están en libertad — *Mrouk* ha llegado aquí [a Ginebra] y mañana debe llegar la princesa..." El 9 de agosto: "la princesa y su hija María, de quince años de edad, están ocultas — no sé yo mismo dónde. El príncipe ha venido a Vevey, donde, enriquecido por el dinero de la princesa, ha comprado, "en el sentido más real de la palabra", todas las autoridades..." La princesa escribe el 1.º de agosto: (¿cómo ha podido suceder esto?) "¡Pero, por la muy simple razón de que los suizos, a pesar de su simulacro de libertad, no son más que criados que temen descontentar a los emperadores y a los reyes!..." El 20, fué despojada de sus posesiones en Rusia — y eso a petición de su padre—. "Si un padre tiene el valor para obrar así y para solicitar autorización a fin de despojar a su hija, se ha dicho todo", escribe el 21 de septiembre. La hija de quince años, María, estaba por casualidad en Valais con la familia Jukowski; advertido, Jukowski la condujo en seguida a Saboya (Francia) y luego llovieron las persecuciones por "desviación de menores". Se ocultó en el Jura. Se reunieron todos en Londres, hacia noviembre, para partir un año más tarde por España, Lyon y Marsella —donde no encontraron a Bakunin— hacia Menton, en la costa meridional francesa; no volvieron a ver a Bakunin hasta 1874.

El derecho de asilo y aun la aplicación de las leyes ordinarias a los extranjeros, eran, pues, una cosa muy precaria en Suiza entonces. Netchaef, salvado en 1870, después de una permanencia en Londres y en el París sitiado y bajo la Comuna, se aventuró de nuevo a ir a Suiza, residiendo en Zurich, donde, en el verano de 1872, un polaco lo vendió a la policía; fué arrestado y entregado a Rusia unos meses más tarde, sin que las protestas y un último esfuerzo violento —un asalto a los carceleros por los estudiantes rusos y servios— hubiesen podido salvarlo. Murió en la fortaleza de San Petersburgo, en 1883, después de un terrible martirio.

Suiza, como país de asilo, tiene algunas páginas muy honorables, pero sin ninguna persistencia; las extradiciones son raras, pero no tanto las expulsiones, más frecuentes. Hubo una hermosa época en el tiempo en que se preparaban las guerras de los campesinos alemanes del siglo XVI: los organizadores infatigables de las sociedades secretas entre los campesinos, tenían un asilo seguro en Suiza para resguardarse. ¡Pero qué traición infame la perpetrada contra Servet, la víctima de Calvino y de los poderosos de la teocracia ginebrina! He leído con gran placer en las memorias de Ludlof, uno de los regicidas ingleses, de los que habían hecho ejecutar al rey Carlos I, en 1649, cómo algunos de esos proscritos llamados regicidas encontraban un asilo seguro y una hospitalidad calurosa en Suiza. En el siglo XIX, la hospitalidad concedida a los refugiados se hizo cada vez más débil, acabando siempre por expulsiones, en una caza general contra algún grupo. Así a Buonarroti y sus amigos, en 1820-30; a los jóvenes republicanos alemanes, en 1830-40; a los comunistas y libertarios alemanes, diez años más tarde; a todos los refugiados de los años 1848 y 1849, después de un corto período de tolerancia; a algunos que desagradaron a Napoleón III, etc. Sólo cuando se tocó a los comunistas por el arresto de Razona (1871), la opinión pública y la Internacional impusieron un alto. Pero diez años después hubo la expulsión de Malatesta, el destierro de Brousse, la expulsión de Kropotkin, el barrido general de los anarquistas, en 1884-85. Después, se ha cesado de contar; las no expulsiones son más bien los acontecimientos notables. Un folleto anarquista: *Chez nous en*

Suisse, ou les libertés helvétiques mises au nu (Ginebra, "Imprimerie Jurasienne", 24 págs.) describe ese sistema, en 1889; pero harían falta grandes volúmenes para describir lo que pasó después.

El folleto de Bakunin, en 1870, hizo una advertencia para poner fin a tal sistema, que infaliblemente tiene su repercusión sobre las libertades de los ciudadanos nativos, inexpulsables, mas para quienes su propio país se convierte en una prisión. Esta admonición no fué escuchada; la llaga quedó abierta. El remedio está siempre ahí: es la libertad.

Este tomo IV, pues, contiene, para resumir, una magnífica enseñanza intelectual de la libertad y de los buenos caminos prácticos para realizarla.

Max Nettlau

7 de marzo de 1924.

EL IMPERIO KNUTOGERMÁNICO Y LA REVOLUCIÓN SOCIAL

SEGUNDA ENTREGA

(1871)

EL IMPERIO KNUTOGERMÁNICO Y LA REVOLUCIÓN SOCIAL

SEGUNDA ENTREGA

Sofismas históricos de la escuela doctrinaria de los comunistas alemanes ⁽¹⁾

No es tal la opinión de la escuela doctrinaria de los socialistas, o más bien de los comunistas autoritarios de Alemania, escuela fundada poco antes de 1848 y que prestó, hay que reconocerlo, servicios eminentes a la causa del proletariado; no sólo en Alemania, sino en Europa. A ella es a quien pretenece principalmente la gran idea de una Asociación Internacional de los Trabajadores y también la iniciativa de su realización primera. Hoy, se encuentra a la cabeza del Partido de la Democracia Socialista de los trabajadores en Alemania, que tiene por órgano el *Volksstaat*.

Es, pues, una escuela perfectamente respetable, lo que no le impide mostrar un carácter muy malo algunas veces (2) y sobre todo, haber tomado por base de sus teorías

(1) Este título sigue en el manuscrito de Bakunin a la frase que termina: "Si se quisiese juzgarla, al contrario, según los hechos y gestos de su burguesía, debería ser considerada como predestinada a realizar el ideal de la esclavitud voluntaria". Véase el tomo II de esta edición, página 147. (Nota del traductor.)

(2) Yo sé algo de eso. Pronto hará cuatro años que estoy en el centro de los más odiosos ataques, de las acusaciones más sucias y [de las más infames calumnias de parte de los hombres más influyentes de esa fracción científicorrevolucionaria. Conozco algo de ellos y tengo el derecho a aplicarles estos adjetivos un poco fuertes, puesto que se han creído autorizados para acusarme de toda suerte de infamias, sabiendo perfectamente que mentían. ¿No se han atrevido a decir y a imprimir en el *Volksstaat* y hasta en *Le Réveil*, de París, dirigido por el señor Delescluze, que yo era un espía ruso, o un espía de Napoleón III, o un espía del Conde de Bismarck, de acuerdo con el señor Schweitzer, jefe reconocido de otro partido socialista de Alemania, al cual no hallé jamás ni personalmente, ni mediante correspondencia alguna...] (*) de las más infames calumnias de parte de los hombres influyentes de esa camarilla científicorrevolucionaria que tiene su sede en Londres. Conozco a sus jefes desde hace mucho

(*) El párrafo encerrado con los signos [] contiene una primera redacción inacabada y borrada luego.

un principio profundamente cierto cuando se le considera en su verdadera luz, es decir, desde un punto de vista relativo; pero que, encarado y planteado de una manera absoluta, como el único fundamento y la fuente primera de todos los demás principios, como hace esta escuela, resulta completamente falso.

Este principio, que por otra parte constituye el fundamento esencial del socialismo positivo, ha sido formulado

y he profesado siempre una gran estima hacia su inteligencia extraordinaria, hacia su ciencia real, viviente, tan amplia como profunda, y hacia su abnegación inalterable en pro de la causa de la emancipación del proletariado, a la que, durante veinticinco años consecutivos, al menos, me complasco en repetirlo de nuevo, no han cesado de prestar los más considerables servicios. Los reconozco, pues, bajo todos los conceptos, como hombres infinitamente respetables, y ninguna injusticia de su parte, por notoria y odiosa que sea, me hará cometer la tontería de negar la utilidad y la importancia histórica, tanto de sus trabajos teóricos, como de sus empresas prácticas. Desgraciadamente, como dice un viejo proverbio, toda medalla tiene su reverso. Estos señores tienen muy mal humor: irascibles, vanidosos y litigantes como alemanes, y lo que es peor, como literatos alemanes, que se distinguen, como se sabe, por una ausencia completa de gusto, de respeto humano y hasta de respeto a sí mismos, tienen siempre la boca llena de injurias, de insinuaciones odiosas y pérfidas, de malevolencias simuladas y de las más sucias calumnias contra todas las personas que tienen la desgracia de no abundar absolutamente en su sentido y de no querer, de no poder arriar la bandera ante ellos. Comprendo y encuentro perfectamente legítimo, útil, necesario, que se ataquen con mucha energía y pasión, no sólo las teorías contrarias, sino también las personas que las representan, en todos sus actos públicos y aun privados, cuando estos últimos, debidamente verificados y probados, son odiosos. Porque soy más enemigo que nadie de esa hipocresía burguesa que pretende elevar un muro infranqueable entre la vida pública de un hombre y su vida privada. Esta separación es una vana ficción, una mentira, y una mentira muy peligrosa. El hombre es un ser indivisible, completo, y si en su vida privada es un canalla, si en su familia es un tirano, si en sus relaciones sociales es un mentiroso, un engañador, un opresor y un explotador, debe serlo también en sus actos públicos; si se presenta de otro modo; si trata de darse las apariencias de un demócrata liberal o socialista, amante de la justicia, de la libertad y de la igualdad, miente aún, y debe tener evidentemente la intención de explotar las masas como explota a los individuos. No es, pues, solamente un derecho, es un deber desenmascararlo, denunciando los hechos inmundos de su vida privada, cuando se han obtenido pruebas irrefutables. La única consideración que puede detener en este caso a un hombre concienzudo y honesto, es la dificultad de comprobarlos, dificultad infinitamente más grande para los hechos de la vida privada que para los de la vida pública. Pero esto es asunto de la conciencia, del discernimiento y del espíritu de justicia del que cree deber denunciar un individuo cualquiera a la reprobación pública. Si lo hace, no impulsado por un sentimiento de justicia, sino por maldad, por envidia o por odio, tanto peor para él. Pero no debe permitirse a nadie que denuncie sin probar; y cuanto más sería una acusación, tantas más pruebas deben presentarse también en apoyo de la acusación. El que acusa a otro hombre de infamia, debe ser considerado como un infame él mismo, y lo es en efecto, si no apoya esa denuncia terrible con pruebas irrecusables.

Después de esta explicación necesaria, vuelvo a mis queridos y muy respetables enemigos de Londres y de Leipzig. Conozco desde hace mucho a los jefes principales y debo decir que no hemos sido siempre enemigos. Lejos de eso, hemos tenido relaciones bastante íntimas antes de 1848. Habrían sido mucho más íntimas por mi parte de no haber sido rechazado por ese aspecto negativo de su carácter, que me impidió siempre concederles una confianza plena y entera. Pero permanecimos amigos hasta 1848. En 1848, tuve el gran error, según ellos, de

y desarrollado por primera vez, científicamente, por el señor Carlos Marx, el jefe principal de la escuela de los comunistas alemanes. Forma el pensamiento dominante del célebre *Manifiesto de los comunistas*, lanzado, en 1848, por un Comité internacional de comunistas franceses, ingleses, belgas y alemanes, reunido en Londres, con el título: *¡Proletarios de todos los países, uníos!* Este manifiesto, redactado, como se sabe, por los señores Marx y Engels, se con-

haber tomado en contra suya el partido de un poeta ilustre —¿por qué no he de nombrarlo?— de Jorge Herwegh, por el que yo sentía una profunda amistad, y que se había separado de ellos en un asunto político, en el cual, lo pienso ahora y lo digo francamente, la justicia y la justa apreciación de la situación general estaban de su parte. Le atacaron con la desfachatez que distingue sus ataques; yo le defendí, personalmente, con calor, en su ausencia, contra ellos, en Colonia. *Inde iræ*. Experimenté pronto las consecuencias. En *Die Rheinische Zeitung*, que dirigían en esa época, apareció una correspondencia de París escrita con esa cobarde simulación y ese arte de insinuación pérfida de que los corresponsales de los periódicos alemanes poseen el secreto. El corresponsal, atribuía a la señora Jorge Sand discursos muy extraños y completamente infamantes contra mí: habría dicho —no sé, y el corresponsal mismo no sabía tampoco, naturalmente, ni dónde, ni a quién, ni cómo, puesto que lo había inventado todo y, según todas las probabilidades, la correspondencia había sido fraguada en Colonia—, que yo era un espía ruso. La señora Sand protestó noble, enérgicamente. Les envié un amigo. Más que esa protesta, más que esa desmentida formal de la señora Sand, y más que mi solicitud de explicaciones, prefiero creerlo, su propio sentimiento de justicia y su respeto hacia sí mismos les obligaron a retractarse en su periódico, una retractación por completo satisfactoria.

Cuando, en 1861, habiendo felizmente logrado escapar de Siberia, volví a Londres, lo primero que oí de labios de Herzen fué esto: se habían aprovechado de mi ausencia forzada durante doce años (de 1849 a 1861) que pasé en las fortalezas sajonas, austríacas y rusas y en Siberia, para calumniarme de la manera más odiosa, contando a quien quería oírlo que no estaba preso, sino que, gozando de una plena libertad y colmado de todos los bienes terrenales, era, al contrario, el favorito del emperador Nicolás. Mi antiguo amigo, el ilustre demócrata polaco Worzel, muerto en Londres hacia 1860, y él, Herzen, habían hecho todos los esfuerzos imaginables para defenderme contra esas sucias y calumniosas mentiras. No traté de querellarme contra esos señores por todas esas amenidades alemanas; pero me abstuve de ir a verlos; he ahí todo.

Apenas llegué a Londres, fui saludado por una serie de artículos en un pequeño periódico inglés, escritos e inspirados evidentemente por mis queridos y nobles amigos, los jefes comunistas alemanes, pero sin firma. En esos artículos, se llegó a decir que yo no había podido huir más que con la ayuda del Gobierno ruso que, al crearle la posición de un emigrado y de un mártir de la libertad —título que he detestado siempre, porque aborrezco las frases— me había hecho más capaz aún de prestarle servicios, es decir, de hacer el oficio de espía por su cuenta. Cuando declaré en otro periódico inglés al autor de esos artículos que a semejantes infamias se responde, no con la pluma en la mano, sino con la mano sin pluma, se excusó diciendo que no había querido decir jamás que fuese un espía asalariado, sino que era un patriota del Imperio de todas las Rusias, de tal modo confesado que había sufrido todas las torturas de la prisión y de Siberia para poder servir mejor, más tarde, la política de ese imperio. A semejantes ineptias no había evidentemente nada que responder. Esta fué también la opinión del gran patriota italiano J. Mazzini y la de mis compatriotas Ogaref y Herzen. Para consolarme, Mazzini y Herzen me dijeron que habían sido atacados poco más o menos de la misma manera y muy probablemente por las mismas gentes, y que a todos los ataques semejantes no habían respondido jamás sino con un silencio despectivo.

En diciembre de 1862, cuando atravesé Francia y Suiza para ir a Italia, un

virtió en la base de todos los trabajos científicos ulteriores de la escuela y de la agitación popular promovida más tarde por Fernando Lassalle en Alemania.

Tal principio es absolutamente opuesto al principio reconocido por los idealistas de todas las escuelas. Mientras que estos últimos hacen derivar todos los hechos de la Historia, comprendidos el desenvolvimiento de los intereses materiales y de las diferentes fases de la organización económica

periodiquito de Basilea, no sé ya cuál, publicó un artículo en el que prevenía contra mi persona a todos los emigrados polacos, pretendiendo que yo había arrastrado al abismo a muchos de sus compatriotas, salvando del desastre mi propia persona. Desde 1863 hasta 1867, durante toda mi permanencia en Italia, fui continuamente calumniado e injuriado por muchos periódicos alemanes. Muy pocos de esos artículos llegaron a mi conocimiento —en Italia se leen pocos periódicos alemanes—. Supe sólo que se continuaba colmándome de calumnias y de injurias y acabé por preocuparme tan poco como me preocupó, sea dicho entre paréntesis, de las invectivas de la prensa rusa contra mí.

Varios de mis amigos pretendieron y pretenden que mis calumniadores eran pagados por la diplomacia rusa. Esto no sería imposible, y debería estar tanto más inclinado a creerlo cuanto que sé pertinememente que, en 1847, después de un discurso que pronuncié en París contra el emperador Nicolás en una reunión polaca, y por el cual el señor Guizot, entonces ministro de Negocios Extranjeros, me expulsó de Francia a petición del ministro representante de Rusia, Kisselef, este último, por intermedio de Guizot mismo, cuya buena fe supo sin duda sorprender, trató de difundir entre la inmigración polaca la opinión de que yo era un agente ruso. El Gobierno ruso, lo mismo que sus funcionarios, no retrocede, naturalmente, ante ningún medio para aniquilar a sus adversarios. La mentira, la calumnia, las infamias de toda suerte, constituyen su naturaleza y, cuando emplean estos medios, no hacen más que usar de su derecho incontestable de representantes oficiales de todo lo que hay de más canalla en el mundo, sin perjuicio para la Alemania patriota, burguesa, nobiliaria, oficiosa, oficial que ha ascendido hoy, debo confesarlo humildemente, a toda la altura política, moral y humana del Emperador de todas las Rusias.

¡Bien! Francamente, no pienso que ninguno de mis calumniadores —por lo demás, tan poco honorables, pues la calumnia es un oficio miserable—, o siquiera los principales de ellos, hayan tenido jamás, al menos conscientemente, relaciones con la diplomacia rusa. Se han inspirado principalmente en su propia tontería y en su malevolencia, he ahí todo; y si hubo una inspiración extraña, ha venido, no de San Petersburgo, sino de Londres. Son siempre mis buenos viejos amigos, los jefes de los comunistas alemanes, legisladores de la sociedad del porvenir, quienes, quedando envueltos en las brumas de Londres, como Moisés lo estaba en las nubes del Sinaí, han lanzado contra mí, como una jauría de gozquecillos, una multitud de pequeños judíos alemanes y rusos, unos más imbeciles y sucios que los otros.

Ahora, dejando de lado los gozquecillos, los judíos y todas las personalidades miserables, paso a los puntos de acusación formulados contra mí:

1.º Se han atrevido a imprimir en un periódico, por otra parte muy honesto, muy serio, pero que en esa ocasión ha desmentido su carácter serio y honesto, convirtiéndose en órgano de una villana y torpe difamación, en el *Volksstaat*, que Herzen y yo éramos ambos agentes paneslavistas, y que recibíamos grandes sumas de dinero de un comité paneslavista de Moscú, instituido por el Gobierno ruso. Herzen era un millonario; en cuanto a mí, todos mis amigos, todos mis buenos conocidos, y el número es bastante grande, saben muy bien que paso la vida en una ruda pobreza. La calumnia es demasiado innoble, demasiado torpe; paso a otra cosa.

2.º Me han acusado de paneslavismo y, para probar mi crimen, han citado un folleto que había publicado en Leipzig, hacia fines de 1848, un folleto en que me he esforzado por demostrar a los eslavos que, lejos de deber esperar su eman-

de la sociedad, del desenvolvimiento de las ideas, los comunistas alemanes, al contrario, no quieren ver en toda la Historia humana, en las manifestaciones más ideales de la vida, tanto colectiva como individual, de la humanidad, en todos los desenvolvimientos intelectuales y morales, religiosos, metafísicos, científicos, artísticos, políticos, jurídicos y sociales que se han producido en el pasado y que continúan produciéndose en el presente, nada más que reflejos o con-

cipación del Imperio de todas las Rusias, no podían esperarlo más que de su completa destrucción, pues ese imperio no era otra cosa que una sucursal del Imperio alemán, la aborrecida dominación de los alemanes sobre los eslavos. "¡Ay de vosotros —les he dicho— si contáis con esa Rusia imperial, con ese imperio tártaro y alemán que no ha tenido nunca nada de eslavo! ¡Os devorará y os torturará, como hace con Polonia, como hace con todos los pueblos rusos encarcelados en su seno!" Es verdad que en ese folleto me atreví a decir que la destrucción del Imperio de Austria y de la Monarquía prusiana era tan necesaria para el triunfo de la democracia como la del Imperio del zar, y he ahí lo que los alemanes, aun los demócratas socialistas de Alemania, no han podido perdonarme.

He añadido también en ese folleto: "Desconfiad de las paniones nacionales que se trata de reanimar en vuestros corazones. En nombre de esa Monarquía austríaca que no ha hecho nunca otra cosa que oprimir a todos los pueblos sometidos a su yugo, se os habla ahora de vuestros derechos nacionales, instigando a una guerra fratricida entre ellos. Se quiere romper la solidaridad revolucionaria que debe unirlos, que constituye su fuerza, la condición misma de su emancipación simultánea, sublevándolos a unos contra otros en nombre de un patriotismo estrecho. Dad la mano, pues, a los demócratas, a los socialistas revolucionarios de Alemania, de Hungría, de Italia, de Francia; no odiéis más que a vuestros eternos opresores, las clases privilegiadas de todas las naciones; pero uníos de corazón y activamente a sus víctimas, los pueblos".

Tales eran el espíritu y el contenido de este folleto, en el que esos señores han ido a buscar las pruebas de mi paneslavismo. No sólo es innoble, es torpe; pero lo que es aún más innoble que torpe es que, teniendo ese folleto bajo los ojos, han citado pasajes, naturalmente disfrazados o truncados, pero no una de esas palabras con las que estigmatizaba y maldecía al Imperio ruso, exhortando a los pueblos eslavos a desconfiar de él, y el folleto está lleno de ellas. Esto da la medida de la honestidad de esos señores.

Confieso que al leer esos artículos que hablan de mi paneslavismo, demostrado tan bien por ese folleto, como se ve, quedé estupefacto. No comprendía que se pudiese llevar tan lejos la deshonestidad. Ahora comienzo a comprender. Lo que dictó esos artículos no fué solamente la insigne mala fe del autor, fué también una especie de ingenuidad nacional y patriótica, muy estúpida, pero muy común en Alemania. Los alemanes han soñado tanto y tan bien en medio de su histórica esclavitud que acabaron por identificar, muy ingenuamente, su nacionalidad con la humanidad, de suerte que, en su opinión, detestar el dominio alemán, despreciar su civilización de esclavos voluntarios, significa ser enemigo del progreso humano. Paneslavistas son a sus ojos todos los eslavos que rechazan con disgusto y cólera esa civilización que quieren imponer los alemanes.

Si tal es el sentido que dan a esta palabra paneslavismo, ¡oh!, entonces soy paneslavista y de todo corazón. Porque, verdaderamente, hay pocas cosas que yo deteste y desprecie tan profundamente como esa dominación infame y como esa civilización burguesa, nobiliaria, burocrática, militar y política de los alemanes. Continuaré siempre predicando a los eslavos, en nombre de la emancipación universal de las masas populares, la paz, la fraternidad, la acción y la organización solidaria con el proletariado de Alemania, pero no de otro modo que sobre las ruinas de esa dominación y de esa civilización, y con ningún otro fin más que el de la demolición de todos los imperios, eslavos y alemanes. (Bakunin.)

tragolpes necesarios del desenvolvimiento de los hechos económicos. Mientras que los idealistas pretenden que las ideas dominan y producen los hechos, los comunistas, de acuerdo en esto, por otra parte, con el materialismo científico, dicen, al contrario, que los hechos dan nacimiento a las ideas y que estas últimas no son otra cosa que la expresión ideal de los hechos realizados; y que entre todos los hechos, los hechos económicos, materiales, los hechos por excelencia, constituyen la base esencial, el fundamento principal del cual todos los demás hechos intelectuales y morales, políticos y sociales, son únicamente derivaciones obligadas (1).

¿Quién tiene razón, los idealistas o los materialistas? Una vez planteada así la cuestión, la vacilación se hace imposible. Sin duda alguna los idealistas se engañan y sólo los materialistas tienen razón. Sí, los hechos son primero que las ideas; sí, el ideal, como dijo Proudhon, no es más que una flor cuyas raíces constituyen las condiciones materiales de existencia. Sí, toda la historia intelectual y moral, política y social de la humanidad es un reflejo de su historia económica.

Todas las ramas de la ciencia moderna, concienzuda y seria, convergen a la proclamación de esa grande, de esa fundamental y decisiva verdad: sí, el mundo social, el mundo puramente humano, la humanidad, en una palabra, no es otra cosa que el desenvolvimiento último y supremo —para nosotros al menos y relativamente a nuestro planeta—, la manifestación más alta de la animalidad. Pero como todo desenvolvimiento implica necesariamente una negación, la de la base o del punto de partida, la humanidad es al mismo tiempo y esencialmente una negación —la negación reflexiva y progresiva de la animalidad en los hombres—, y es precisamente esa negación tan racional como natural, y que no es racional sino porque es natural, a la vez histórica y lógica, fatal como lo son los desenvolvimientos y las realizaciones de todas las leyes naturales en el mundo, es ella la que constituye y crea el ideal, el mundo de las convicciones intelectuales y morales, las ideas.

(1) En el párrafo siguiente, comienza el fragmento publicado por Reclus y Caffiero con el título de *Dieu et l'Étau*.

Sí, nuestros primeros antepasados, nuestros Adanes y nuestras Evas, fueron, si no gorilas, al menos primos muy próximos al gorila, omnívoros, animales inteligentes y feroces, dotados, en un grado infinitamente más grande que los animales de todas las otras especies, de dos facultades preciosas: *la facultad de pensar y la facultad, la necesidad de rebelarse*.

Estas dos facultades, combinando su acción progresiva en la Historia, representan propiamente el "factor", el aspecto, la potencia negativa en el desenvolvimiento positivo de la animalidad humana, y crean, por consiguiente, todo lo que constituye la humanidad en los hombres.

La Biblia, que es un libro muy interesante y a veces muy profundo, cuando se la considera como una de las más antiguas manifestaciones de la sabiduría y de la fantasía humanas que han llegado hasta nosotros, expresa esta verdad de una manera muy ingenua en su mito del pecado original. Jehová, que de todos los buenos dioses que han sido adorados por los hombres es ciertamente el más envidioso, el más vanidoso, el más feroz, el más injusto, el más sanguinario, el más déspota y el más enemigo de la dignidad y de la libertad humanas, que creó a Adán y a Eva por no sé qué capricho, sin duda para engañar su hastío, que debía de ser terrible en su eternamente egoísta soledad, o para procurarse nuevos esclavos, había puesto generosamente a su disposición toda la tierra, con todos sus frutos y todos los animales, y sólo había señalado a ese goce completo un límite: les había prohibido expresamente que tocaran los frutos del árbol de la ciencia. Quería que el hombre, privado de toda conciencia de sí mismo, permaneciese un eterno animal, siempre de cuatro patas ante el Dios eterno, su creador y su amo. Pero he aquí que llega Satanás, el eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos. Avergüenza al hombre de su ignorancia y de su obediencia animales; lo emancipa e imprime sobre su frente el sello de la libertad y de la humanidad, impulsándolo a desobedecer y a comer del fruto de la ciencia.

Se sabe lo demás. El buen Dios, cuya ciencia innata constituye una de las facultades divinas, habría debido advertirle de lo que sucedería; sin embargo, se enfureció terrible y ridículamente: maldijo a Satanás, al hombre y al mundo

creados por él, hiriéndose, por decirlo así, en su propia creación, como hacen los niños cuando se encolerizan; y, no contento con alcanzar a nuestros antepasados en el presente, los maldijo en todas las generaciones del porvenir, inocentes del crimen cometido por sus antepasados. Nuestros teólogos católicos y protestantes hallan que eso es muy profundo y muy justo, precisamente porque es monstruosamente inicuo y absurdo. Después, recordándose que no era sólo un dios de venganza y de cólera, sino un dios de amor, después de haber atormentado la existencia de algunos millares de pobres seres humanos y de haberlos condenado a un infierno eterno, tuvo piedad del resto y, para salvarlo, para reconciliar su amor eterno y divino con su cólera divina y eterna, siempre ávida de víctimas y de sangre, envió al mundo, como una víctima expiatoria, a su hijo único, a fin de que fuese muerto por los hombres. Eso se llama el misterio de la redención, base de todas las religiones cristianas. ¿Y si el divino salvador hubiese salvado siquiera el mundo humano! Pero no; en el paraíso prometido por Cristo —se sabe, puesto que es anunciado formalmente— habrá muy pocos elegidos. El resto, la inmensa mayoría de las generaciones presentes y del porvenir, arderá eternamente en el infierno. En tanto, para consolarnos, Dios, siempre justo, siempre bueno, entrega la tierra al gobierno de los Napoleón III, de los Guillermo I, de los Fernando de Austria y de los Alejandro de todas las Rusias.

Tales son los cuentos absurdos que se divulgan y tales son las doctrinas monstruosas que se enseñan, en pleno siglo XIX, en todas las escuelas populares de Europa, por orden expresa de los gobiernos. ¿A eso se llama civilizar a los pueblos! ¿No es evidente que todos esos gobiernos son los envenenadores sistemáticos, los embrutecedores interesados de las masas populares?

Me he dejado arrastrar lejos de mi asunto, por la cólera que se apodera de mí siempre que pienso en los innobles y criminales medios que se emplean para conservar las naciones en una esclavitud eterna, a fin de poder esquilmarlas mejor, sin duda alguna. ¿Qué significan los crímenes de todos los Tropmann del mundo, en presencia de ese crimen de lesa humanidad que se comete diariamente, en pleno día, en toda la superficie del mundo civilizado, por aquellos

mismos que se atreven a llamarse tutores y padres de pueblos? Vuelvo al mito del pecado original.

Dios le dió la razón a Satanás y reconoció que el diablo no había engañado a Adán y a Eva prometiéndoles la ciencia y la libertad, como recompensa del acto de desobediencia que les había inducido a cometer; porque, tan pronto como hubieron comido del fruto prohibido, Dios se dijo a sí mismo (véase la Biblia): "He aquí que el hombre se ha convertido en uno de nosotros, sabe del bien y del mal; impidámosle, pues, comer del fruto de la vida eterna, a fin de que no se haga inmortal como nosotros."

Dejemos ahora a un lado la parte fabulosa de ese mito y consideremos su sentido verdadero. El sentido es muy claro. El hombre se ha emancipado, se ha separado de la animalidad y se ha constituido como hombre; ha comenzado su historia y su desenvolvimiento propiamente humano por un acto de desobediencia y de ciencia, es decir por la *rebel-
día* y por el *pensamiento*.

* * *

Tres elementos o, si queréis, tres principios fundamentales, constituyen las condiciones esenciales de todo desenvolvimiento humano, tanto colectivo como individual, en la Historia: 1.º, la *animalidad humana*; 2.º, el *pensamiento*, y 3.º, la *rebel-
día*. A la primera corresponde propiamente la *economía social y privada*, a la segunda la *ciencia* y a la tercera la *libertad*.

Los idealistas de todas las escuelas, aristócratas y burgueses, teólogos y metafísicos, políticos y moralistas, religiosos, filósofos o poetas —sin olvidar los economistas liberales, adoradores desenfrenados de lo ideal, como se sabe—, se ofenden mucho cuando se les dice que el hombre, con toda su inteligencia magnífica, sus ideas sublimes y sus aspiraciones infinitas, no es, como todo lo que existe en el mundo, más que materia, más que un producto de esa *vil materia*.

Podríamos responderles que la materia de que hablan los materialistas —materia espontánea y eternamente móvil, activa, productiva; materia químicamente u orgánicamente determinada, y manifestada por las propiedades o las fuerzas mecánicas, físicas, animales o inteligentes que le son

inherentes por fuerza—, que esa materia, no tiene nada de común con la *vil materia* de los idealistas. Esta última, producto de su falsa abstracción, es efectivamente un ser estúpido, inanimado, inmóvil, incapaz de producir la menor de las cosas, un *caput mortum*, una *rastrera* imaginación opuesta a esa *bella* imaginación que llaman *Dios*, ser supremo ante el que la materia, la materia de ellos, despojada por ellos mismos de todo lo que constituye la naturaleza real, representa necesariamente el supremo Nada. Han quitado a la materia la inteligencia, la vida, todas las cualidades determinantes, las relaciones activas o las fuerzas, el movimiento incluso, sin el cual la materia no sería siquiera pesada, no dejándole más que la imponderabilidad y la inmovilidad absoluta en el espacio; han atribuido todas esas fuerzas, propiedades y manifestaciones naturales, al ser imaginario creado por su fantasía abstractiva; después, tergiversando los papeles, han llamado a ese producto de su imaginación, a ese fantasma, a ese dios que es la Nada: “Ser supremo”, y por consiguiente, han declarado que el ser real, la materia, el mundo, era la Nada. Después de eso vienen a decirnos gravemente que esa materia es incapaz de producir nada, ni aun de ponerse en movimiento por sí misma, y que, por consiguiente, ha debido ser creada por Dios.

En el apéndice que se encuentra al final de este libro (1), he puesto al desnudo los absurdos verdaderamente repulsivos a que se es llevado fatalmente por esa imaginación de un Dios, sea personal, sea creador y ordenador de los mundos; sea impersonal y considerado como una especie de alma divina difundida en todo el universo, del que constituiría el principio eterno; o bien como idea indefinida y divina, siempre presente y activa en el mundo y manifestada siempre por la totalidad de seres materiales y finitos. Aquí me limitaré a hacer resaltar un solo punto.

Se concibe perfectamente el desenvolvimiento sucesivo del mundo material, tanto como de la vida orgánica, animal, y de la inteligencia históricamente progresiva, individual y social, del hombre en ese mundo. Es un movimiento en absoluto natural de lo simple a lo compuesto, de abajo arriba o de lo inferior a lo superior; un movimiento conforme a to-

das nuestras experiencias diarias, y por consiguiente conforme también a nuestra lógica natural, a las propias leyes de nuestro espíritu que, no conformándose nunca y no pudiendo desarrollarse más que con la ayuda de esas mismas experiencias, es, por decirlo así, su reproducción mental, cerebral o su resumen reflexivo.

El sistema de los idealistas nos presenta completamente lo contrario. Es el trastorno absoluto de todas las experiencias humanas y de ese buen sentido universal y común que es condición esencial de toda inteligencia humana y que, elevándose de esa verdad tan simple y tan unánimemente reconocida de que dos veces dos hacen cuatro, hasta las consideraciones científicas más sublimes y más complicadas, no admitiendo por otra parte nunca nada que no sea severamente confirmado por la experiencia o por la observación de las cosas o de los hechos, constituye la única base seria de los conocimientos humanos.

En lugar de seguir la vía natural de abajo arriba, de lo inferior a lo superior, y de lo relativamente simple a lo más complicado; en lugar de acompañar prudente, racionalmente, el movimiento progresivo y real del mundo llamado inorgánico al mundo orgánico, vegetal, después animal, y después especialmente humano; de la materia química o del ser químico a la materia viva o al ser vivo, y del ser vivo al ser pensante, los pensadores idealistas, obsesionados, cegados e impulsados por el fantasma divino que han heredado de la teología, toman el camino absolutamente contrario. Proceden de arriba abajo, de lo superior a lo inferior, de lo complicado a lo simple. Comienzan por Dios, sea como persona, sea como sustancia o idea divina, y el primer paso que dan es una terrible voltereta de las alturas sublimes del eterno ideal al fango del mundo material; de la perfección absoluta a la imperfección absoluta; del pensamiento al ser, o más bien del Ser supremo a la Nada. ¿Cuándo, cómo y por qué el Ser divino, eterno, infinito, lo Perfecto absoluto, probablemente hastiado de sí mismo, se ha decidido al *salto mortale* desesperado? He ahí lo que ningún idealista, ni teólogo, ni metafísico, ni poeta ha sabido comprender jamás él mismo ni explicar a los profanos. Todas las religiones pasadas y presentes y todos los sistemas de

(1) Se refiere a las *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*. Véase el tomo III de esta edición.

filosofía trascendentes ruedan sobre ese único e inicuo misterio (1). Santos, hombres, legisladores inspirados, profetas, mesías, buscaron en él la vida y no hallaron más que la tortura y la muerte. Como la esfinge antigua, los ha devorado, porque no han sabido explicarlo. Grandes filósofos, desde Heráclito y Platón hasta Descartes, Espinosa, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, sin hablar de los filósofos hindúes, han escrito montones de volúmenes y han creado sistemas tan ingeniosos como sublimes, en los cuales dijeron de paso muchas bellas y grandes cosas y descubrieron verdades inmortales, pero han dejado ese misterio, objeto principal de sus investigaciones trascendentes, tan insondable como lo había sido antes de ellos. Pero, puesto que los esfuerzos gigantes —como de los más admirables genios que el mundo conoce, y que durante treinta siglos al menos, han emprendido siempre de nuevo ese trabajo de Sísifo—, no han culminado sino en la mayor incompreensión aún de ese misterio, ¿podremos esperar que nos será descubierto hoy por las especulaciones rutinarias de algún discípulo pedante de una metafísica artificiosamente recalentada, y eso en una época en que todos los espíritus vivientes y serios se han desviado de esa ciencia explicable —surgida de una transacción históricamente justificable, sin duda— entre la irracionalidad de la fe y la sana razón científica?

Es evidente que este terrible misterio es inexplicable, es decir, es absurdo, porque absurdo es lo que no se puede explicar. Es evidente que el que tiene necesidad de él para su dicha, para su vida, debe renunciar a su razón y, volviendo si puede a la fe ingenua, ciega, estúpida, repetir con Tertuliano y con todos los creyentes sinceros, estas palabras que resumen la quintaesencia misma de la teología: *Credo quia absurdum*. Entonces, toda discusión cesa, y no queda más que la estupidez triunfante de la fe. Pero entonces se promueve también otra cuestión: *¿Cómo puede nacer en un hombre inteligente e instruido la necesidad de creer en ese misterio?*

(1) Lo llamo "inicuo", porque, así como creo haberlo demostrado en el apéndice de que hice ya mención, este misterio ha sido y continúa siendo todavía la consagración de todos los horrores que se han cometido y que se cometen en el mundo humano; y lo llamo "único", porque todos los otros absurdos teológicos y metafísicos que embrutece el espíritu de los hombres son sus consecuencias necesarias. (Bakunin.)

* * *

Que la creencia en Dios creador, ordenador y juez, amo, maldiciente, salvador y bienhechor del mundo se haya conservado en el pueblo, y mayormente en las poblaciones rurales, mucho más aún que en el proletariado de las ciudades, nada más natural. El pueblo, desgraciadamente, es todavía muy ignorante; y es mantenido en su ignorancia por los esfuerzos sistemáticos de todos los gobiernos, que consideran esa ignorancia, no sin razón, como una de las condiciones más esenciales de su propia potencia. Aplastado por su trabajo cotidiano, privado de ocio, de comercio intelectual, de lectura, en fin, de casi todos los medios y de una buena parte de los estimulantes que desarrollan la reflexión en los hombres, el pueblo acepta muy a menudo sin crítica y en conjunto las tradiciones religiosas que, envolviéndolo desde su nacimiento en todas las circunstancias de su vida, y artificialmente mantenidas en su seno por una multitud de envenenadores oficiales de toda especie, sacerdotes y laicos, se transforman en él en una suerte de hábito mental y moral, demasiado a menudo más poderoso que su buen sentido natural.

Hay otra razón que explica y que legitima en cierto modo las creencias absurdas del pueblo. Es la situación miserable a que se encuentra fatalmente condenado por la organización económica de la sociedad en los países más civilizados de Europa. Reducido, bajo el aspecto intelectual y moral, tanto como bajo el aspecto material, al mínimo de una existencia humana; encerrado en su vida como un prisionero en su prisión, sin horizonte, sin salida, sin porvenir incluso, si se cree a los economistas, el pueblo debería tener el alma singularmente estrecha y el instinto achatado de los burgueses para no experimentar la necesidad de salir de ese estado; mas para eso no hay más que tres medios, dos de ellos fantásticos y el tercero real. Los dos primeros son la taberna y la iglesia, el libertinaje del cuerpo y el libertinaje del alma; el tercero es la revolución social. De donde concluyo que esta última únicamente, mucho más al menos que todas las propagandas teóricas de los librepensadores, será capaz de destruir hasta los mismos rastros de las creencias

religiosas y de los hábitos de desarreglo en el pueblo, creencias y hábitos que están más íntimamente ligados de lo que se piensa; y que, sustituyendo los goces a la vez ilusorios y brutales de ese libertinaje corporal y espiritual, por los goces tan delicados como reales de la humanidad plenamente realizada en cada uno de nosotros y en todos, sólo la revolución social tendrá el poder de cerrar al mismo tiempo todas las tabernas y todas las iglesias.

Hasta entonces, el pueblo, tomado en masa, creará, y si no tiene razón para creer, tendrá al menos el derecho.

Hay una categoría de personas que, si no cree, debe al menos aparentar que cree. Son los atormentadores, los opresores y los explotadores de la humanidad. Sacerdotes, monarcas, hombres de Estado, hombres de guerra, hacendistas públicos y privados, funcionarios de todas las especies, policías, carceleros y verdugos, monopolizadores, capitalistas, empresarios y propietarios, abogados, economistas, políticos de todos los colores, hasta el último comerciante, todos repetirán al unísono estas palabras de Voltaire:

Si Dios no existiese, habría que inventarlo.

Porque, comprenderéis, es preciso una religión para el pueblo. Es la válvula de seguridad.

Existe, en fin, una categoría bastante numerosa de almas honestas, pero débiles, que, demasiado inteligentes para tomar en serio los dogmas cristianos, los rechazan en detalle, mas no tienen ni el valor, ni la fuerza, ni la resolución necesaria para rechazarlos totalmente. Dejan a vuestra crítica los absurdos particulares de la religión, se burlan de los milagros, pero se aferran con desesperación al absurdo principal, fuente de todos los demás, al milagro que explica y legitima los demás milagros: a la existencia de Dios. Su Dios no es el ser vigoroso y potente, el Dios brutalmente positivo de la teología. Es un ser nebuloso, diáfano, ilusorio, de tal modo ilusorio que, cuando se cree palparlo, se transforma en Nada; es un milagro, un fuego fatuo que ni calienta ni ilumina. Y, sin embargo, sostienen y creen que, si desapareciese, desaparecería todo con él. Son almas inciertas, enfermizas, desorientadas en la civilización actual, que no pertenecen ni al presente ni al porvenir, pálidos

fantasmas eternamente suspendidos entre el cielo y la tierra, y que ocupan entre la política burguesa y el socialismo del proletariado absolutamente la misma posición. No se sienten con fuerza ni para pensar hasta el fin, ni para querer, ni para resolver, y pierden su tiempo y su labor esforzándose siempre por conciliar lo inconciliable. En la vida pública, se llaman socialistas burgueses.

Ninguna discusión con ellos ni contra ellos es posible. Están demasiado enfermos.

Pero hay un pequeño número de hombres ilustres, de los que nadie se atreverá a hablar sin respeto, y cuya salud vigorosa, fuerza de espíritu y buena fe nadie pensará en poner en duda. Baste citar los nombres de Mazzini, de Michelet, de Quinet, de Juan Stuart Mill (1). Almas generosas y fuertes, grandes corazones, elevados espíritus, profundos escritores, y, el primero, resucitador heroico y revolucionario de una gran nación, son todos apóstoles del idealismo y adversarios apasionados del materialismo, y por consiguiente también del socialismo, en filosofía como en política.

Es con ellos con quienes hay que discutir esta cuestión.

Comprobemos primero que ninguno de los hombres ilustres que acabo de mencionar, ni ningún otro pensador idealista un poco importante de nuestros días, se ha ocupado propiamente de la parte lógica de esta cuestión. Ninguno ha tratado de resolver filosóficamente la posibilidad del salto mortal divino de las regiones eternas y puras del espíritu al fango del mundo material. ¿Tienen temor a abordar esa insoluble contradicción y desesperan de resolverla después que han fracasado los más grandes genios de la Historia, o bien la han considerado como suficientemente resuelta ya? Es su secreto. El hecho es que han dejado a un lado la demostración teórica de la existencia de un Dios, y que no han desarrollado más que las razones y las consecuencias prácticas de ella. Han hablado de ella todos como

(1) Stuart Mill es, quizás, el único de quien está permitido poner en duda la seriedad de su idealismo; y eso por dos razones: la primera es que, si no absolutamente discípulo, es un admirador apasionado, un adherente de la filosofía positiva de Augusto Comte, filosofía que, a pesar de sus reticencias numerosas, es realmente atea; la segunda es que Stuart Mill es inglés, y que, en Inglaterra, proclamarse ateo es ponerse al margen de la sociedad, aun hoy mismo. (Bakunin.)

de un hecho universalmente aceptado y como tal imposible de convertirse en objeto de una duda cualquiera, limitándose, por toda prueba, a señalar la antigüedad y la universalidad de la creencia en Dios.

Esta unanimidad imponente, según la opinión de muchos hombres y escritores ilustres, y, para no citar sino los más renombrados de ellos, según la opinión elocuentemente expresada de José de Maistre y del gran patriota italiano José Mazzini, vale más que todas las demostraciones de la ciencia; y si la lógica de un pequeño número de pensadores consecuentes y aun muy poderosos, pero aislados, le es contraria, tanto peor, dicen ellos, para esos pensadores y para su lógica, porque el consentimiento general, la adopción universal y antigua de una idea, han sido considerados en todos los tiempos como la prueba más victoriosa de su verdad. El sentimiento de todo el mundo, una convicción que se encuentra y se mantiene siempre y en todas partes, no podría engañarse. Debe tener su raíz en una necesidad absolutamente inherente a la naturaleza misma del hombre. Y puesto que ha sido demostrado que todos los pueblos pasados y presentes han creído y creen en la existencia de Dios, es evidente que los que tienen la desgracia de dudar de ella, cualquiera que sea la lógica que los haya arrastrado a esa duda, son excepciones anormales, monstruos.

Así, pues, la *antigüedad* y la *universalidad* de una creencia serían, contra toda la ciencia y contra toda lógica, una prueba suficiente e irreductible de su verdad. ¿Y por qué?

Hasta el siglo de Copérnico y de Galileo, todo el mundo había creído que el Sol daba vueltas alrededor de la Tierra. ¿No se engañó todo el mundo? ¿Hay cosa más antigua y más universal que la esclavitud? La antropofagia quizás. Desde el origen de la sociedad histórica hasta nuestros días, hubo siempre y en todas partes explotación del trabajo forzado de las masas, esclavas, siervas o asalariadas, por alguna minoría dominante; opresión de los pueblos por la Iglesia y por el Estado. ¿Es preciso concluir que esa explotación y esa opresión sean necesidades absolutamente inherentes a la existencia de la sociedad humana? He ahí ejemplos que demuestran que la argumentación de los abogados del buen Dios no prueba nada.

Nada es, en efecto, tan universal y tan antiguo como lo

iniccio y lo absurdo, y, al contrario, son la verdad y la justicia las que, en el desenvolvimiento de las sociedades humanas, son menos universales y más jóvenes; lo que explica también el fenómeno histórico constante de las persecuciones inauditas de que han sido y continúan siendo objeto aquellos que las proclaman, primero por parte de los representantes oficiales, patentados e interesados de las creencias "universales" y "antiguas", y a menudo por parte también de aquellas mismas masas populares que, después de haberlos atormentado, acaban siempre por adoptar y hacer triunfar sus ideas.

Para nosotros, materialistas y socialistas revolucionarios, no hay nada que nos asombre ni nos espante en ese fenómeno histórico. Fuertes en nuestra conciencia, en nuestro amor a la verdad, en esa pasión lógica que constituye por sí una gran potencia, y al margen de la cual no hay pensamiento; fuertes en nuestra pasión por la justicia y en nuestra fe inquebrantable en el triunfo de la humanidad sobre todas las bestialidades teóricas y prácticas; fuertes, en fin, en la confianza y en el apoyo mutuos que se prestan el pequeño número de los que comparten nuestras convicciones, nos resignamos a todas las consecuencias de ese fenómeno histórico, en el que vemos la manifestación de una ley social tan natural, tan necesaria y tan invariable como todas las demás leyes que gobiernan el mundo.

Esta ley es una consecuencia lógica, inevitable, del *origen animal* de la sociedad humana; ahora bien, frente a todas las pruebas científicas, psicológicas, históricas que se han acumulado en nuestros días, tanto como frente a los hechos de los alemanes, conquistadores de Francia, que dan hoy una demostración tan brillante de ello, no es posible, verdaderamente, dudar de la realidad de ese origen. Pero desde el momento que se acepta ese origen animal del hombre, se explica todo. La Historia se nos aparece entonces como la negación revolucionaria, ya sea lenta, apática, adormecida, ya sea apasionada y poderosa, del pasado. Consiste precisamente en la negación progresiva de la animalidad primera del hombre por el desenvolvimiento de su humanidad. El hombre, animal feroz, primo del gorila, ha partido de la noche profunda del instinto animal para llegar a la luz del espíritu, lo que explica de una manera completamente natu-

ral todas sus divagaciones pasadas, y nos consuela en parte de sus errores presentes. Ha partido de la esclavitud animal y, después de atravesar su esclavitud divina, término transitorio entre su animalidad y su humanidad, marcha hoy a la conquista y a la realización de su libertad humana. De donde resulta que la antigüedad de una creencia, de una idea, lejos de probar algo en su favor, debe, al contrario, hacérsela sospechosa. Porque, detrás de nosotros, está nuestra animalidad y ante nosotros la humanidad, y la luz humana, la única que puede calentarnos e iluminarnos, la única que puede emanciparnos, nos hace dignos, libres, dichosos, y la realización de la fraternidad entre nosotros no está al principio, sino, relativamente a la época en que se vive, al fin de la Historia. No miremos, pues, nunca atrás, miremos siempre hacia adelante, porque adelante está nuestro sol y nuestra salvación; y si es permitido, si es útil, necesario, volvernó, en vista del estudio de nuestro pasado, es para comprobar lo que hemos sido y lo que no debemos ser más, lo que hemos creído y pensado, y lo que no debemos creer ni pensar más, lo que hemos hecho y lo que no debemos volver a hacer.

Eso por lo que se refiere a la *antigüedad*. En cuanto a la *universalidad* de un error, no prueba más que una cosa: la similitud, si no la perfecta identidad de la naturaleza humana en todos los tiempos y bajo todos los climas. Y puesto que se ha comprobado que los pueblos en todas las épocas de su vida han creído, y creen todavía, en Dios, debemos concluir simplemente que la idea divina, salida de nosotros mismos, es un error históricamente necesario en el desenvolvimiento de la humanidad, y preguntarnos por qué y cómo se ha producido en la Historia, por qué la inmensa mayoría de la especie humana la acepta aún como una verdad.

Mientras no podamos darnos cuenta de la manera como se produjo la idea de un mundo sobrenatural y divino y como ha debido fatalmente de producirse en el desenvolvimiento histórico de la conciencia humana, podremos estar científicamente convencidos de lo absurdo de esa idea, pero no llegaremos a destruirla nunca en la opinión de la mayoría; porque no podremos atacarla en las profundidades mismas del ser humano, donde ha nacido, y, condenados a una

lucha estéril, sin salida y sin fin, deberemos contentarnos siempre con combatirla sólo en la superficie, en sus innumerables manifestaciones, cuyo absurdo, apenas derribado por los golpes del sentido común, renacerá inmediatamente bajo una forma nueva y no menos insensata. Mientras persista la raíz de todos los absurdos que atormentan al mundo, la creencia en Dios permanecerá intacta, no cesará de echar nuevos retoños. Así es cómo en nuestros días, en ciertas regiones de la más alta sociedad, el espiritismo tiende a instalarse sobre las ruinas del cristianismo.

No sólo en interés de las masas, en el de la salvación de nuestro propio espíritu debemos esforzarnos por comprender la génesis histórica de la idea de Dios, la sucesión de las causas que desarrollaron y produjeron esta idea en la conciencia de los hombres. Podremos decirnos y creernos ateos: en tanto que no hayamos comprendido esas causas, nos dejaremos dominar más o menos por los clamores de esa conciencia universal cuyo secreto no habremos sorprendido; y, vista la debilidad natural del individuo, aun el más inerte, contra la influencia omnipotente del medio social que le rodea, corremos siempre el riesgo de volver a caer tarde o temprano, y de una manera o de otra, en el abismo del absurdo religioso. Los ejemplos de esas conversiones vergonzosas son frecuentes en la sociedad actual.

* * *

He dicho ya la razón práctica principal del poder ejercido aun hoy por las creencias religiosas sobre las masas. Estas disposiciones místicas no denotan tanto en sí una aberración del espíritu como un profundo descontento del corazón. Es la protesta instintiva y apasionada del ser humano contra las estrecheces, los achatamientos, los dolores y las vergüenzas de una existencia miserable. Contra esa enfermedad, he dicho, no hay más que un solo remedio: es la revolución social.

En el apéndice, he tratado de exponer las causas que presidieron el nacimiento y el desenvolvimiento histórico de las alucinaciones religiosas en la conciencia del hombre. Aquí no quiero tratar esa cuestión de la existencia de un Dios, o del origen divino del mundo y del hombre, más que

desde el punto de vista de su utilidad moral y social, y no diré, sobre la razón teórica de esta creencia, sino pocas palabras, a fin de explicar mejor mi pensamiento.

Todas las religiones, con sus dioses, sus semidioses y sus profetas, sus mesías y sus santos, han sido creadas por la fantasía crédula de los hombres, no llegados aún al pleno desenvolvimiento y a la plena posesión de sus facultades intelectuales; en consecuencia de lo cual, el cielo religioso no es otra cosa que un milagro donde el hombre, exaltado por la ignorancia y la fe, vuelve a encontrar su propia imagen, pero agrandada y trastrocada, es decir, *divinizada*. La historia de las religiones, la del nacimiento, de la grandeza y de la decadencia de los dioses que se sucedieron en la creencia humana, no es nada más que el desenvolvimiento de la inteligencia y de la conciencia colectivas de los hombres. A medida que, en su marcha históricamente progresiva, descubrían, sea en sí mismos, sea en la naturaleza exterior, una fuerza, una cualidad o un gran defecto cualquiera, lo atribuían a sus dioses, después de haberlos exagerado, ampliado desmesuradamente, como lo hacen de ordinario los niños, por un acto de su fantasía religiosa. Gracias a esa modestia y a esa piadosa generosidad de los hombres creyentes y crédulos, el cielo se ha enriquecido con los despojos de la tierra y, por una consecuencia necesaria, cuanto más rico se hacía el cielo, más miserable se volvía la tierra. Una vez instalada la divinidad, fué proclamada naturalmente la causa, la razón, el árbitro y el dispensador absoluto de todas las cosas: el mundo no fué ya nada, la divinidad lo fué todo; y el hombre, su verdadero creador, después de haberla sacado de la nada sin darse cuenta, se arrodilló ante ella, la adoró y se proclamó su criatura y su esclavo.

El cristianismo es, precisamente, la religión por excelencia, porque expone y manifiesta, en su plenitud, la naturaleza, la propia esencia de todo sistema religioso, que es *el empobrecimiento, el sometimiento, el aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad*.

Siendo Dios todo, el mundo real y el hombre no son nada. Siendo Dios la verdad, la justicia, el bien, lo bello, la potencia y la vida, el hombre es la mentira, la iniquidad, el mal, la fealdad, la impotencia y la muerte. Siendo Dios el amo,

el hombre es el esclavo. Incapaz de hallar por sí mismo la justicia, la verdad y la vida eterna, no puede llegar a ellas más que mediante una revelación divina. Pero quien dice revelación, dice reveladores, mesías, profetas, sacerdotes y legisladores inspirados por Dios mismo; y una vez reconocidos aquéllos como representantes de la divinidad en la tierra, como los santos institutores de la humanidad, elegidos por Dios mismo para dirigirla por la vía de la salvación, deben ejercer necesariamente un poder absoluto. Todos los hombres les deben una obediencia ilimitada y pasiva, porque contra la razón divina no hay razón humana y contra la justicia de Dios no hay justicia terrestre que se mantengan. Esclavos de Dios, los hombres deben serlo también de la Iglesia y del Estado, *mientras este último esté consagrado por la Iglesia*. He ahí lo que el cristianismo comprendió mejor que todas las religiones que existen o que han existido, sin exceptuar las antiguas religiones orientales, que, por lo demás, no han abarcado más que pueblos distintos y privilegiados, mientras que el cristianismo tiene la pretensión de abarcar la humanidad entera; y he ahí lo que, de todas las sectas cristianas, el catolicismo romano ha proclamado solo y realizado con una consecuencia rigurosa. Por eso el cristianismo es la religión absoluta, la última religión, y la Iglesia apostólica y romana la única consecuente, legítima y divina.

Que no desagrade a los metafísicos y a los idealistas religiosos, filósofos, políticos o poetas: *La idea de Dios, implica la abdicación de la razón humana y de la justicia humana; es la negación más decisiva de la libertad humana y llega necesariamente a la esclavitud de los hombres, tanto en teoría como en la práctica*.

A menos de querer la esclavitud y el envilecimiento de los hombres, como lo quieren los jesuitas, como lo quieren los monjes, los pietistas o los metodistas protestantes, no podemos, no debemos hacer la menor concesión ni al Dios de la teología ni al de la metafísica. Porque en ese alfabeto místico, el que comienza por decir *A* deberá fatalmente acabar diciendo *Z*, y el que quiere adorar a Dios debe, sin hacerse ilusiones pueriles, renunciar bravamente a su libertad y a su humanidad.

Si Dios existe, el hombre es esclavo; ahora bien, el hom-

bre puede y debe ser libre: por consiguiente, Dios no existe.

Desafío a cualquiera que sea a salir de ese círculo; y ahora, que se elija.

* * *

¿Es necesario recordar cuánto y cómo embrutecen y corrompen las religiones a los pueblos? Matan en ellos la razón, ese instrumento principal de la emancipación humana, y los reducen a la imbecilidad, condición esencial de su esclavitud. Deshonran el trabajo humano y hacen de él un signo y una fuente de servidumbre. Matan la noción y el sentimiento de la justicia humana, haciendo inclinar siempre la balanza del lado de los pícaros triunfantes, objetos privilegiados de la gracia divina. Matan la altivez y la dignidad humanas, no protegiendo más que a los que se arrastran y a los que se humillan. Ahogan en el corazón de los pueblos todo sentimiento de fraternidad humana, llenándolo de crueldad divina.

Todas las religiones son crueles, todas están fundadas en la sangre, porque todas reposan principalmente sobre la idea del sacrificio, es decir, sobre la inmolación perpetua de la humanidad a la insaciable 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. Eso nos explica por qué los sacerdotes de todas las religiones, los mejores, los más humanos, los más suaves, tienen casi siempre en el fondo de su corazón —y si no en el corazón en su imaginación, en el espíritu (y se sabe la influencia formidable que una y otro ejercen sobre el corazón de los hombres)— por qué hay, digo, en los sentimientos de todo sacerdote algo de cruel y de sanguinario.

* * *

Todo esto, nuestros ilustres idealistas contemporáneos lo saben mejor que nadie. Son hombres sabios que conocen su historia de memoria; y como son al mismo tiempo hombres vivientes, grandes almas penetradas por un amor sincero y profundo hacia el bien de la humanidad, han malde-

cido y zaherido estos defectos, estos crímenes de la religión con una elocuencia sin igual. Rechazan con indignación toda solidaridad con el Dios de las religiones positivas y con sus representantes pasados y presentes sobre la tierra.

El Dios que adoran o que creen adorar se distingue precisamente de los dioses reales de la Historia, en que no es un Dios positivo, ni determinado de ningún modo, ya sea teológica ya sea metafísicamente. No es ni el Ser supremo de Robespierre y de J. J. Rousseau, ni el Dios panteísta de Espinosa, ni siquiera el Dios a la vez trascendente e immanente y muy equívoco de Hegel. Se cuidan bien de darle una determinación positiva cualquiera, sintiendo que toda determinación lo sometería a la acción disolvente de la crítica. No dirán de él si es un Dios personal o impersonal, si ha creado o si no ha creado el mundo; no hablarán siquiera de su divina providencia. Todo eso podría comprometerlo. Se contentarán con decir: "Dios" y nada más. Pero, ¿qué es su Dios? No es siquiera una idea, es una aspiración.

Es el nombre genérico de todo lo que les parece grande, bueno, bello, noble, humano. Pero ¿por qué no dicen entonces: "Hombre"? ¡Ah! es que el rey Guillermo de Prusia y Napoleón III y todos sus semejantes son igualmente hombres; y he ahí lo que los embaraza mucho. La humanidad real nos presenta el conjunto de cuanto hay de más sublime, de más bello y de cuanto hay de más vil y de más monstruoso en el mundo. ¿Cómo salir de ese atolladero? Lllaman a lo uno *divino* y a lo otro *bestial*, representándose la divinidad y la animalidad como los dos polos entre los cuales se coloca la humanidad. No quieren o no pueden comprender que esos tres términos sólo forman uno y que si se los separa se los destruye.

No son fuertes en la lógica, y se diría que la desprecian. Es eso lo que los distingue de los metafísicos y deístas, y lo que imprime a sus ideas el carácter de un idealismo práctico, sacando mucho menos sus inspiraciones del desenvolvimiento severo de un pensamiento, que de las experiencias, diré casi de las emociones, tanto históricas y colectivas como individuales de la vida. Eso da a su propaganda una apariencia de riqueza y de potencia vital, pero una apariencia solamente; porque la misma vida se hace estéril cuando es paralizada por una contradicción lógica.

Esa contradicción es esta: quieren a Dios y quieren a la humanidad. Se obstinan en poner juntos esos dos términos, que, una vez separados, no pueden encontrarse de nuevo más que para destruirse recíprocamente. Dicen de un tirón: "Dios y la libertad del hombre"; "Dios y la dignidad, la justicia, la igualdad, la fraternidad y la prosperidad de los hombres", sin preocuparse de la lógica fatal conforme a la cual, si Dios existe, todo es condenado a la inexistencia. Porque si Dios existe es necesariamente el amo eterno, supremo, absoluto, y si ese amo existe, el hombre es esclavo; pero si es esclavo, no hay para él ni justicia, ni igualdad, ni fraternidad, ni prosperidad posibles. Podrán, contrariamente al buen sentido y a todas las experiencias de la Historia, representarse a su Dios animado del más tierno amor por la libertad humana: un amo, haga lo que quiera y por liberal que quiera mostrarse, no deja de ser un amo y su existencia implica necesariamente la esclavitud de todo lo que se encuentra por debajo de él. Por consiguiente, si Dios existiese, no habría para él más que un solo medio de servir a la libertad humana: el de dejar de existir.

Amantes y envidiosos de la libertad humana, y considerando como la condición absoluta de todo lo que adoramos y respetamos en la humanidad, doy vuelta a la frase de Voltaire y digo: *si Dios existiese realmente, habría que hacerlo desaparecer.*

* * *

La severa lógica que me dicta estas palabras, es demasiado evidente para que tenga necesidad de desarrollar más esta argumentación. Y me parece imposible que los hombres ilustres cuyos nombres cité, tan célebres y tan justamente respetados, no hayan sido afectados por ella y no se percatasen de la contradicción en que caen al hablar de Dios y de la libertad humana a la vez. Para que lo hayan pasado por alto, ha sido preciso que hayan pensado que esa inconsecuencia o que esa negligencia lógica era *prácticamente* necesaria para el bien mismo de la humanidad.

Quizás también, al hablar de la libertad como de una cosa que es para ellos muy respetable y muy querida, la comprenden de otro modo a como nosotros la entendemos, nos-

otros, materialistas y socialistas revolucionarios. En efecto; no hablan de ella sin añadir inmediatamente otra palabra, la de *autoridad*, una palabra y una cosa que detestamos de todo corazón.

¿Qué es la autoridad? ¿Es el poder inevitable de las leyes naturales que se manifiestan en el encadenamiento y en la sucesión fatal de los fenómenos, tanto del mundo físico como del mundo social? En efecto; contra esas leyes, la rebeldía no sólo es prohibida, sino que es imposible. Podemos desconocerlas o no conocerlas siquiera, pero no podemos desobedecerlas, porque constituyen la base y las condiciones mismas de nuestra existencia; nos envuelven, nos penetran, regulan todos nuestros movimientos, nuestros pensamientos y nuestros actos; de manera que, aun cuando las queramos desobedecer, no hacemos más que manifestar su omnipotencia.

Sí, somos absolutamente esclavos de esas leyes. Pero no hay nada de humillante en esa esclavitud. Porque la esclavitud supone un amo exterior, un legislador que se encuentre al margen de aquel a quien ordena; mientras que estas leyes no están fuera de nosotros, nos son inherentes, constituyen nuestro ser, todo nuestro ser, tanto corporal como intelectual y moral; no vivimos, no respiramos, no obramos, no pensamos, no queremos más que por ellas. Fuera de ellas, no somos nada, no *somos*. ¿De dónde procedería, pues, el poder y el querer rebelarnos contra ellas?

Frente a las leyes naturales, no hay para el hombre más que una sola libertad posible: la de reconocerlas y aplicarlas cada vez más, conforme al fin de la emancipación o de la humanización, tanto colectiva como individual que persigue. Estas leyes, una vez reconocidas, ejercen una autoridad que no es discutida por la masa de los hombres. Es preciso, por ejemplo, ser loco o teólogo, o por lo menos metafísico, jurista, o un economista burgués para rebelarse contra esa ley según la cual dos más dos hacen cuatro. Es preciso tener fe para imaginarse que no se quemará uno en el fuego y que no se ahogará en el agua, a menos que no se recurra a algún subterfugio fundado aún sobre alguna otra ley natural. Pero esas rebeldías, o más bien esas tentativas o esas locas imaginaciones de una rebeldía imposible, forman una excepción bastante rara; porque, en general, se

puede decir que la masa de los hombres, en su vida cotidiana, se deja gobernar de una manera casi absoluta por el buen sentido, lo que equivale a decir por la suma de las leyes generalmente reconocidas.

La desgracia es que una gran cantidad de leyes naturales ya reconocidas como tales por la ciencia, permanezcan ignoradas de las masas populares, gracias a los cuidados de esos gobiernos tutelares que no existen, como se sabe, más que para el bien de los pueblos. Hay otro inconveniente: la mayor parte de las leyes naturales inherentes al desenvolvimiento de la sociedad humana, y que son también necesarias, invariables, fatales, como las leyes que gobiernan el mundo físico, no han sido debidamente comprobadas y reconocidas por la ciencia misma.

Una vez que hayan sido reconocidas primero por la ciencia y que la ciencia, por medio de un amplio sistema de educación y de instrucción populares, las haya hecho pasar a la conciencia de todos, la cuestión de la libertad estará perfectamente resuelta. Los autoritarios más recalcitrantes deben reconocer que entonces no habrá necesidad de organización, ni de dirección, ni de legislación política, tres cosas que, emanen de la voluntad del soberano, o resulten de los votos de un parlamento elegido por el sufragio universal, y aun cuando estén conformes con el sistema de las leyes naturales —lo que no tuvo ni tendrá jamás lugar—, son siempre igualmente funestas y contrarias a la libertad de las masas, porque les impone un sistema de leyes exteriores y, por consiguiente, despóticas.

La libertad del hombre consiste únicamente en esto: que obedece a las leyes naturales, porque las ha reconocido *él mismo* como tales y no porque le hayan sido impuestas exteriormente por una voluntad extraña, divina o humana cualquiera, colectiva o individual.

Suponed una academia de sabios, compuesta de los representantes más ilustres de la ciencia; suponed que esa academia sea encargada de la legislación, de la organización de la sociedad y que, inspirándose en el más puro amor a la verdad, no le dicta más que leyes absolutamente conformes a los más recientes descubrimientos de la ciencia. Pues bien; pretendo yo que esa legislación y esa organización serán una monstruosidad, por dos razones. La primera, porque la

ciencia humana es siempre imperfecta necesariamente y, comparando lo que se ha descubierto con lo que queda por descubrir, se puede decir que está todavía en la cuna. De suerte que, si quisiera forzar la vida práctica, tanto colectiva como individual, de los hombres a conformarse estrictamente, exclusivamente, a los últimos datos de la ciencia, se condenaría a la sociedad y a los individuos a sufrir el martirio sobre el lecho de Procusto, que acabaría pronto por dislocarlos y por sofocarlos, pues la vida es siempre infinitamente más amplia que la ciencia.

La segunda razón es ésta: una sociedad que obedeciera a una legislación emanada de una academia científica, no porque haya comprendido su carácter racional por sí misma, en cuyo caso la existencia de la academia se haría inútil, sino porque esa legislación, que emanase de esa academia, se impondría en nombre de una ciencia venerada sin comprenderla, esa sociedad sería, no una sociedad de hombres, sino de brutos. Sería una segunda edición de esa pobre República del Paraguay que se dejó gobernar tanto tiempo por la Compañía de Jesús. Una sociedad semejante, no dejaría de caer bien pronto en el más bajo grado del idiotismo.

Pero hay una tercera razón que hace imposible tal gobierno: es que una academia científica revestida de esa soberanía por decir así absoluta, aunque estuviese compuesta por los hombres más ilustres, acabaría infaliblemente y pronto por corromperse moral e intelectualmente. Esta es hoy ya, con los pocos privilegios que se les deja, la historia de todas las academias. El mayor genio científico, desde el momento que se convierte en académico, en sabio oficial, patentado, cae inevitablemente y se adormece. Pierde su espontaneidad, su atrevimiento revolucionario, y esa energía incómoda y salvaje que caracteriza la naturaleza de los más grandes genios, llamados siempre a destruir los mundos caducos y a echar los fundamentos de mundos nuevos. Gana sin duda en cortesanía, sabiduría utilitaria y práctica, lo que pierde en potencia de pensamiento. Se corrompe, en una palabra.

Es propio del privilegio y de toda posición privilegiada matar el espíritu y el corazón de los hombres. El hombre privilegiado, sea político, sea económicamente, es un hombre intelectual y moralmente depravado. He ahí una ley social que no admite ninguna excepción, y que se aplica

tanto a las naciones enteras como a las clases, a las compañías como a los individuos. Es la ley de la igualdad, condición suprema de la libertad y de la humanidad. El objetivo principal de este libro es precisamente desarrollarla y demostrar la verdad en todas las manifestaciones de la vida humana.

Un cuerpo científico al cual se haya confiado el gobierno de la sociedad, acabará pronto por no ocuparse absolutamente nada de la ciencia, sino de un asunto distinto; y ese asunto, el de todos los poderes establecidos, será el de eternizarse haciendo que la sociedad confiada a sus cuidados se vuelva cada vez más estúpida y por consecuencia más necesitada de su gobierno y de su dirección.

Pero lo que es verdad para las academias científicas es verdad igualmente para todas las asambleas constituyentes y legislativas, aunque hayan salido del sufragio universal. Este puede renovar su composición, es verdad, lo que no impide que se forme en algunos años un cuerpo de políticos, privilegiados de hecho, no de derecho, y que, al dedicarse exclusivamente a la dirección de los asuntos públicos de un país, acaban por formar una especie de aristocracia o de oligarquía política. Ved si no los Estados Unidos de América y Suiza.

Por tanto, nada de legislación exterior ni de legislación interior, pues, por otra parte, una es inseparable de la otra, y ambas tienden al sometimiento de la sociedad y al embrutecimiento de los mismos legisladores.

* * *

¿Se desprende de esto que rechazo toda autoridad? Lejos de mí ese pensamiento. Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero. Para esta o la otra ciencia especial, me dirijo a tal o cual sabio. Pero no dejo que se impongan a mí ni el zapatero, ni el arquitecto ni el sabio. Les escucho libremente y con todo el respeto que merecen su inteligencia, su carácter, su saber, pero me reservo mi derecho incontestable de crítica y de comprobación. No me contento con consultar una sola autoridad especialista, consulto a varias; comparo sus opiniones y elijo la que me parece más justa. Pero no re-

conozco autoridad infalible, ni aun en las cuestiones especiales; por consiguiente, por respeto que pueda tener hacia la honestidad y la sinceridad de tal o cual individuo, no tengo fe absoluta en nadie. Una fe semejante sería fatal a mi razón, a mi libertad y al éxito mismo de mis empresas; me transformaría inmediatamente en un esclavo estúpido y en un instrumento de la voluntad y de los intereses ajenos.

Si me inclino ante la autoridad de los especialistas y si me declaro dispuesto a seguir, en una cierta medida y durante todo el tiempo que me parezca necesario, sus indicaciones y aun su dirección, es porque esa autoridad no me es impuesta por nadie, ni por los hombres ni por Dios. De otro modo, la rechazaría con horror y enviaría al diablo sus consejos, su dirección y su ciencia, seguro de que me harían pagar con la pérdida de mi libertad y de mi dignidad los fragmentos de verdad humana, envueltos en muchas mentiras, que podrían darme.

Me inclino ante la autoridad de los hombres especiales porque me es impuesta por la propia razón. Tengo conciencia de no poder abarcar en todos sus detalles y en sus desenvolvimientos positivos sino una pequeña parte de la ciencia humana. La mayor inteligencia no podría abarcar el todo. De donde resulta para la ciencia, tanto como para la industria, la necesidad de la división y de la asociación del trabajo. Yo recibo y doy, tal es la vida humana. Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto, no hay autoridad fija y constante, sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutuas, pasajeras y sobre todo voluntarias.

Esa misma razón me impide, pues, reconocer una autoridad fija, constante y universal, porque no hay hombre universal, hombre que sea capaz de abarcar en esa riqueza de detalles, sin la cual la aplicación de la ciencia a la vida no es posible, todas las ciencias, todas las ramas de la vida social. Y si una tal universalidad pudiera realizarse en un solo hombre, y quisiera valerse de ella para imponernos su voluntad, habría que expulsar a ese hombre de la sociedad, porque su autoridad reduciría inevitablemente a todos los demás a la esclavitud y a la imbecilidad. No pienso que la sociedad deba maltratar a los hombres de genio como ha

hecho hasta el presente. Pero no pienso tampoco que deba engordarles demasiado, ni concederles sobre todo privilegios o derechos exclusivos de ninguna especie; y esto por tres razones: primero porque sucedería a menudo que se tomaría a un charlatán por un hombre de genio; luego porque, por ese sistema de privilegios, podría transformar en un charlatán a un hombre de genio, desmoralizarlo y embrutecerlo, y en fin, porque se daría uno un déspota.

Resumo. Nosotros reconocemos, pues, la autoridad absoluta de la ciencia, porque la ciencia no tiene otro objeto que la reproducción mental, reflexiva y todo lo sistemática que sea posible, de las leyes naturales inherentes a la vida tanto material como intelectual y moral del mundo físico y del mundo social; esos dos mundos no constituyen en realidad más que un solo y mismo mundo natural. Fuera de esa autoridad, la única legítima, porque es racional y está conforme a la naturaleza humana, declaramos que todas las demás son mentirosas, arbitrarias, despóticas y funestas.

Reconocemos la autoridad absoluta de la ciencia, pero rechazamos la infalibilidad y la universalidad de los representantes de la ciencia. En nuestra iglesia —séame permitido servirme un momento de esta expresión que por otra parte detesto; la Iglesia y el Estado son mis dos bestias negras—, en nuestra iglesia, como en la Iglesia protestante, nosotros tenemos un jefe, un Cristo invisible, la ciencia; y como los protestantes, más consecuentes aún que los protestantes, no queremos sufrir ni papas, ni concilios, ni conclaves de cardenales infalibles, ni obispos, ni siquiera sacerdotes. Nuestro Cristo se distingue del Cristo protestante y cristiano en esto: que este último es un ser personal, y el nuestro es impersonal; el Cristo cristiano, realizado ya en un pasado eterno, se presenta como un ser perfecto, mientras que la realización y el perfeccionamiento de nuestro Cristo, de la ciencia, están siempre en el porvenir: lo que equivale a decir que no se realizarán jamás. No reconociendo la autoridad absoluta más que de la ciencia *absoluta*, no comprometemos de ningún modo nuestra libertad.

Entiendo por las palabras "ciencia absoluta" la ciencia verdaderamente universal que reproduciría idealmente, en toda su extensión y en todos sus detalles infinitos, el universo, el sistema o la coordinación de todas las leyes natu-

rales que se manifiestan en el desenvolvimiento incesante de los mundos. Es evidente que esta ciencia, objeto sublime de todos los esfuerzos del espíritu humano, no se realizará nunca en su plenitud absoluta. Nuestro Cristo quedará, pues, eternamente inacabado, lo cual debe rebajar mucho el orgullo de sus representantes patentados entre nosotros. Contra ese dios hijo, en nombre del cual pretenderían imponernos su autoridad insolente y pedantesca, apelaremos al dios padre, que es el mundo real, la vida real de lo cual no es él más que la expresión demasiado imperfecta y de quien nosotros somos los representantes inmediatos —los seres reales, que viven, trabajan, combaten, aman, aspiran, gozan y sufren—.

Pero, aun rechazando la autoridad absoluta, universal e infalible de los hombres de ciencia, nos inclinamos voluntariamente ante la autoridad respetable, pero relativa, muy pasajera, muy restringida, de los representantes de las ciencias especiales, no exigiendo nada mejor que consultarlos en cada caso, y muy reconocidos por las indicaciones preciosas que quieran darnos, a condición de que ellos quieran recibirlas de nosotros sobre cosas y en ocasiones en que somos más sabios que ellos; y en general, no pedimos nada mejor que ver a los hombres dotados de un gran saber, de una gran experiencia, de un gran espíritu y de un gran corazón sobre todo, ejercer sobre nosotros una influencia natural y legítima, libremente aceptada, y nunca impuesta en nombre de alguna autoridad oficial cualquiera que sea, terrestre o celeste. Aceptamos todas las autoridades naturales, y todas las influencias de hecho, ninguna de derecho; porque toda autoridad o toda influencia de derecho, y como tal oficialmente impuesta, al convertirse pronto en una opresión y en una mentira, nos impondría infaliblemente, como creo haberlo demostrado suficientemente, la esclavitud y el absurdo.

En una palabra, rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiadas, patentadas, oficiales y legales, aunque salgan del sufragio universal, convencidos de que no podrán actuar sino en provecho de una minoría dominadora y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sometida.

He aquí en qué sentido somos realmente anarquistas.

* * *

Los idealistas modernos entienden la autoridad de una manera completamente diferente. Aunque libres de las supersticiones tradicionales de todas las religiones positivas existentes, asocian, sin embargo, a esa idea de autoridad un sentido divino, absoluto. Esta autoridad no es la de una verdad milagrosamente revelada, ni la de una verdad rigurosa y científicamente demostrada. La fundan sobre un poco de argumentación casi filosófica, y sobre mucha fe vagamente religiosa, sobre mucho sentimiento ideal, abstractamente poético. Su religión es como un último ensayo de divinización de cuanto constituye la humanidad en los hombres.

Eso es todo lo contrario de la obra que nosotros realizamos. En vista de la libertad humana, de la dignidad humana y de la prosperidad humana, creemos deber quitar al Cielo los bienes que ha robado a la tierra, para devolverlos a la tierra; mientras que, esforzándose por cometer un nuevo latrocinio religiosamente heroico, querrían, ellos, al contrario, restituir de nuevo al Cielo, a ese divino ladrón desmascarado hoy, puesto a su vez a saco por la impiedad audaz y por el análisis científico de los librepensadores, todo lo que la humanidad contiene de más grande, de más bello, de más noble.

Les parece, sin duda, que, para gozar de una mayor autoridad entre los hombres, las ideas y las cosas humanas deben ser revestidas con una sanción divina. ¿Cómo se anuncia esa sanción? No por un milagro, como en las religiones positivas, sino por la grandeza o por la santidad misma de las ideas y de las cosas: lo que es grande, lo que es bello, lo que es noble, lo que es justo, es reputado divino. En este nuevo culto religioso, todo hombre que se inspira en estas ideas, en estas cosas, se transforma en un sacerdote, inmediatamente consagrado por Dios mismo. ¿Y la prueba? Es la grandeza misma de las ideas que expresa, y de las cosas que realiza: no tiene necesidad de otra. Son tan santas, que no pueden haber sido inspiradas más que por Dios.

He ahí, en pocas palabras, toda su filosofía: filosofía de sentimientos, no de pensamientos reales, una especie de pie-

tismo metafísico. Esto parece inocente, pero no lo es, y la doctrina muy precisa, muy estrecha y muy seca que se oculta bajo la ola intangible de esas formas poéticas, conduce a los mismos resultados desastrosos que todas las religiones positivas: es decir, a la negación más completa de la libertad y de la dignidad humanas.

Proclamar como divino todo lo que se halla grande, justo, noble, bello en la humanidad, es reconocer, implícitamente, que la humanidad habría sido incapaz por sí misma de producirlo; lo que equivale a decir que, abandonada a sí misma su propia naturaleza, es miserable, inicu, vil y fea. Henos aquí vueltos a la esencia de toda religión, es decir, a la denigración de la humanidad para mayor gloria de la divinidad. Y desde el momento que son admitidas la inferioridad natural del hombre y su incapacidad profunda para elevarse por sí, fuera de toda inspiración divina, hasta las ideas justas y verdaderas, se hace necesario admitir también todas las consecuencias ideológicas, políticas y sociales de las religiones positivas. Desde el momento que Dios, el Ser perfecto y supremo, se pone frente a la humanidad, los intermediarios divinos, los elegidos, los inspirados de Dios salen de la tierra para ilustrar, para dirigir y para gobernar en su nombre a la especie humana.

¿No se podría suponer que todos los hombres son igualmente inspirados por Dios?, entonces no habría ya necesidad de intermediarios, sin duda. Pero esta suposición es imposible, porque está demasiado contradicha por los hechos. Sería preciso entonces atribuir a la inspiración divina todos los absurdos y los errores que se manifiestan, y todos los horrores, las torpezas, las cobardías y las tonterías que se cometen en el mundo humano. Por consiguiente, en este mundo son pocos los hombres divinamente inspirados. Son los grandes hombres de la Historia, los genios *virtuosos*, como dice el ilustre ciudadano y profeta italiano José Mazzini. Inmediatamente inspirados por Dios mismo y apoyándose en el consentimiento universal, expresado por el sufragio popular —*Dio e Popolo*—, están llamados a gobernar la sociedad humana (1).

(1) Hace seis o siete años, oí en Londres a Luis Blanc expresar más o menos esta idea: "La mejor forma de gobierno —me ha dicho— sería la que llamase siempre para sus asuntos a los hombres de genio virtuosos." (Bakunin.)

Henos aquí de nuevo en la Iglesia y en el Estado. Es verdad que en esa organización nueva, establecida, como todas las organizaciones políticas antiguas, por la *gracia de Dios*, pero apoyada esta vez, al menos en la forma, a guisa de concesión necesaria al espíritu moderno, y como en los preámbulos de los decretos imperiales de Napoleón III, sobre la *voluntad (ficticia) del pueblo*; la Iglesia no se llamará ya Iglesia, se llamará Escuela. Pero sobre los bancos de esa escuela no se sentarán solamente los niños: estará el menor eterno, el escolar reconocido incapaz para siempre de sufrir sus exámenes, de elevarse a la ciencia de sus maestros y de pasarse sin su disciplina: el pueblo (1). El Estado no se llamará ya monarquía, se llamará república, pero no dejará de ser Estado, es decir, una tutela oficial y

(1) He preguntado un día a Mazzini sobre las medidas que se tomarían para la emancipación del pueblo una vez que su república unitaria triunfante haya sido definitivamente establecida. "La primera medida —me dijo— será la fundación de escuelas para el pueblo." ¿Y qué se enseñará al pueblo en esas escuelas? "Los deberes del hombre, el sacrificio y la abnegación". ¿Pero, dónde se encontrará un número suficiente de profesores para enseñar esas cosas, que nadie tiene el derecho ni el poder de enseñar si no predica con el ejemplo? El número de hombres que hallan un goce supremo en el sacrificio y en la abnegación, ¿no es excesivamente limitado? Los que se sacrifican al servicio de una gran idea, obedeciendo a una alta pasión, y satisfaciendo esa pasión personal al margen de la cual la vida misma pierde todo valor a sus ojos, esos piensan ordinariamente en otra cosa que en erigir su acción en doctrina; mientras que los que hacen de ella una doctrina se olvidan muy a menudo de traducirla en acción, por la simple razón de que la doctrina mata la vida, mata la espontaneidad viviente de la acción. Los hombres como Mazzini, en quienes la doctrina y la acción forman una unidad formidable, son raras excepciones. En el cristianismo también hubo grandes hombres, santos que han hecho realmente, o que al menos se han esforzado apasionadamente por hacer, todo lo que decían, y cuyos corazones, desbordantes de amor, estaban llenos de desprecio por los goces y los bienes de este mundo. Pero la inmensa mayoría de los sacerdotes católicos y protestantes que, por oficio, han predicado y predicán la doctrina de la castidad, de la abstinencia y de la renunciación, han desconocido generalmente sus doctrinas con sus ejemplos. Esto tiene sus motivos; a consecuencia de una experiencia de varios siglos se formaron en los pueblos de todos los países estos proverbios: *Libertino como un sacerdote; voraz como un sacerdote; ambicioso como un sacerdote; ávido, interesado, avaro como un sacerdote*. Se ha comprobado, pues, que los profesores de virtudes cristianas consagrados por la Iglesia, los sacerdotes, en su inmensa mayoría, han hecho todo lo contrario de lo que han predicado. Esa mayoría misma, la universalidad de ese hecho, prueban que no hay que atribuir la culpa a los individuos, sino a la posición social imposible y contradictoria también en que esos individuos son colocados. Hay en la posición del sacerdote cristiano una doble contradicción. Primero la de la doctrina de la abstinencia y la de la renunciación con las tendencias y las necesidades positivas de la naturaleza humana, tendencias y necesidades que en algunos casos individuales, siempre muy raros, pueden ser continuamente rechazadas, comprimidas y aun completamente aniquiladas por la influencia constante de alguna poderosa pasión intelectual y moral; que, en ciertos momentos de exaltación colectiva, pueden ser olvidadas, y olvidadas, durante algún tiempo, por una gran cantidad de hombres a la vez; pero que son tan profundamente inherentes a la naturaleza humana, que acaban siempre por volver a ejercer sus derechos, de modo que, cuando se les impide satisfacerse de una manera regular y normal,

regularmente establecida por una minoría de hombres competentes, de *hombres de genio o de talento virtuosos*, para vigilar y para dirigir la conducta de ese gran incorregible y niño terrible: el pueblo. Los profesores de la Escuela y los funcionarios del Estado se llamarán republicanos; pero

acaban siempre por buscar satisfacciones malhechoras y monstruosas. Esta es una ley natural, y por consecuencia fatal, irresistible, bajó la acción funesta de la cual caen inevitablemente todos los sacerdotes cristianos y especialmente los de la Iglesia católica romana. No pueden afectar a los profesores de la Escuela, es decir a los sacerdotes de la Iglesia moderna, a menos que no se les obligue también a ellos a predicar la abstinencia y la renunciación cristianas.

Pero hay otra contradicción que es común a unos y a otros. Esa contradicción se relaciona al título y a la posición misma del maestro. Un maestro que manda, que oprime y que explota, es un personaje muy lógico y por completo natural. Pero un maestro que se sacrifica a los que son sus subordinados por su privilegio divino y humano, es un ser contradictorio y en absoluto imposible. Es la constitución misma de la hipocresía, tan bien personificada por el papa que, aun diciéndose *el último servidor de los servidores de Dios* —en prueba de lo cual, siguiendo el ejemplo de Cristo, hasta lava una vez al año los pies de doce mendigos de Roma—, se proclama al mismo tiempo, como vicario de Dios, el amo absoluto e infalible del mundo. ¿Tengo necesidad de recordar que los sacerdotes de todas las iglesias, lejos de sacrificarse por los rebaños confiados a sus cuidados, han sacrificado siempre a éstos, los han explotado y mantenido en estado de rebaños, en parte para satisfacer sus propias pasiones personales y en parte para servir a la omnipotencia de la Iglesia? Las mismas condiciones, las mismas causas, producen siempre los mismos efectos. Lo mismo sucederá, pues, a los profesores de la escuela moderna divinamente inspirados y patentados por el Estado. Se convertirán necesariamente, unos sin saberlo, otros con pleno conocimiento de causa, en los aleeccionadores de la doctrina del sacrificio popular a la potencia del Estado y en beneficio de las clases privilegiadas.

¿Será preciso, pues, eliminar de la sociedad toda enseñanza y abolir todas las escuelas? No, de ningún modo, es preciso esparcir a manos llenas la instrucción en las masas, y transformar todas las iglesias, todos esos templos dedicados a la gloria de Dios y al sostenimiento de los hombres, en otras tantas escuelas de emancipación humana. Pero ante todo, entendámonos: las escuelas propiamente dichas, en una sociedad normal, fundada sobre la igualdad y sobre el respeto a la libertad humana, no deberán existir más que para los niños y no para los adultos; y para que se conviertan en escuelas de emancipación y no de sometimiento, habrá que eliminar ante todo esa ficción de Dios, el esclavizador eterno y absoluto, y habrá que fundar toda la educación de los niños y la instrucción sobre el desenvolvimiento científico de la razón, no sobre el de la fe; sobre el desenvolvimiento de la dignidad y de la independencia personales, no sobre el de la piedad y la obediencia; sobre el culto a la verdad y a la justicia, y ante todo sobre el respeto humano, que debe reemplazar en todo y por todas partes el culto divino. El principio de la autoridad en la educación de los niños constituye el punto de partida natural; es legítimo y necesario, cuando se aplica a los niños de corta edad, en el momento en que su inteligencia no está aún de ninguna manera desarrollada; pero como el desenvolvimiento de todo, y por consiguiente de la educación también, implica la negación sucesiva del punto de partida, este principio debe aminorarse gradualmente a medida que la educación y la instrucción de los niños avanza, para dejar plaza a su libertad ascendente. Toda educación racional no es, en el fondo, más que esa inmolación progresiva de la autoridad en beneficio de la libertad; el objeto final de la educación no debería ser más que el de formar hombres libres y llenos de respeto y de amor a la libertad ajena. Así, el primer día de la vida escolar, si la escuela recibe a los niños en su tierna edad, cuando comienzan apenas a balbucear algunas palabras, debe ser el de la mayor autoridad y el de una ausencia casi completa de libertad; pero su último día debe ser el de la mayor libertad y el de la abolición absoluta de todo vestigio animal o divino de la autoridad.

El principio de autoridad, aplicado a los hombres que han pasado o llegado a la edad de la mayoría, se transforma en una monstruosidad, en una negación

no serán menos tutores, pastores, y el pueblo permanecerá siendo lo que ha sido eternamente hasta aquí, un rebaño. Cuidado entonces con los esquiladores; porque allí donde hay un rebaño, habrá necesariamente también esquiladores y aprovechadores del rebaño.

flagrante de la humanidad, en una fuente de esclavitud y de depravación intelectual y moral. Desgraciadamente, los gobiernos paternales han dejado apoltronarse las masas populares en una ignorancia tan profunda, que será necesario fundar escuelas, no sólo para los niños del pueblo, sino para el pueblo mismo. Pero de esas escuelas deberán ser eliminadas absolutamente las menores aplicaciones o manifestaciones del principio de autoridad. No serán ya escuelas, sino academias populares, en las cuales no podrá haberse ya de escolares y de maestros, adonde el pueblo irá libremente a recibir, si lo considera necesario, una enseñanza libre, y en las cuales, enriquecido por su experiencia, podrá enseñar a su vez muchas cosas a los profesores que le proporcionarán los conocimientos que él no tiene. Será, pues, una enseñanza mutua, un acto de fraternidad intelectual entre la juventud instruida y el pueblo.

La verdadera escuela para el pueblo y para todos los hombres hechos, es la vida. La única grande y omnipotente autoridad natural y racional a la vez, la única que podríamos respetar, será la del espíritu colectivo y público de una sociedad fundada en la igualdad y en la solidaridad, tanto como en la libertad y en el respeto humano y mutuo de todos sus miembros. Si, he ahí una autoridad de ningún modo divina, completamente humana, pero ante la cual nos inclinaremos de todo corazón, seguros de que, lejos de someter, emancipará a los hombres. Será mil veces más poderosa, estad seguros, que todas vuestras autoridades divinas, teológicas, metafísicas, políticas y jurídicas, instituidas por la Iglesia y por el Estado, más poderosa que vuestros códigos criminales, que vuestros carceleros y que vuestros verdugos.

La potencia del sentimiento colectivo o del espíritu público es ya muy seria hoy. Los hombres más capaces de cometer crímenes se atreven raramente a desafiarla, a afrontarla abiertamente. Tratarán de engañarla, pero se guardarán bien de atacarla repentinamente, a menos que se sientan apoyados por una minoría cualquiera. Ningún hombre, por poderoso que se crea, tendrá nunca fuerza para soportar el desprecio unánime de la sociedad; nadie podría vivir sin sentirse sostenido por el asentimiento y la estima al menos de una parte cualquiera de esa sociedad. Es preciso que un hombre sea impulsado por una inmensa y sincera convicción, para que encuentre el valor de opinar y de marchar contra todos, y jamás un hombre egoísta, depravado y cobarde tendrá ese valor.

Nada prueba mejor la solidaridad natural y fatal, esa ley de sociabilidad que une a todos los hombres, que ese hecho, que cada uno de nosotros puede comprobar cada día, sobre sí mismo y sobre todos los hombres que conoce. Pero si esa potencia social existe, ¿por qué no ha bastado hasta la hora actual para moralizar, para humanizar a los hombres? A esta pregunta, la respuesta es muy simple: porque, hasta la hora actual, no ha sido humanizada; no ha sido humanizada hasta aquí, porque la vida social, cuya fiel expresión es siempre, está fundada, como se sabe, sobre el culto divino, no sobre el respeto humano; sobre la autoridad, no sobre la libertad; sobre el privilegio, no sobre la igualdad; sobre la explotación, no sobre la fraternidad de los hombres; sobre la iniquidad y la mentira, no sobre la justicia y la verdad. Por consiguiente, su acción real, siempre en contradicción con las teorías humanitarias que profesa, ha ejercido constantemente una influencia funesta y depravadora, no moral. No comprime los vicios y los crímenes, los crea. Su autoridad es, por tanto, una autoridad divina, antihumana; su influencia es malhechora y funesta. ¿Queréis tornarla bienhechora y humana? Haced la revolución social. Haced que todas las necesidades sean realmente solidarias, que los intereses materiales y sociales de cada uno estén de acuerdo con los deberes humanos de cada uno. Y para eso, no hay más que un medio: destruid todas las instituciones de la desigualdad; fundad la igualdad económica y social de todos, y sobre esa base se levantará la libertad, la moralidad, la humanidad solidaria de todo el mundo.

Volveré otra vez sobre esta cuestión, la más importante del socialismo. (Bakunin.)

El pueblo, en ese sistema, será el escolar y el pupilo eterno. A pesar de su soberanía completamente ficticia, continuará sirviendo de instrumento a pensamientos, a voluntades y por consiguiente también a intereses que no serán los suyos. Entre esta situación y la que llamamos de libertad, de verdadera libertad, hay un abismo. Habrá, bajo formas nuevas, la antigua opresión y la antigua esclavitud, y allí donde existe la esclavitud, está la miseria, el embrutecimiento, la verdadera *materialización* de la sociedad, tanto de las clases privilegiadas como de las masas.

Al divinizar las cosas humanas, los idealistas llegan siempre al triunfo de un materialismo brutal. Y esto por una razón muy sencilla: lo divino se evapora y sube hacia su patria, el Cielo, y solamente lo brutal queda en la tierra.

* * *

Sí, el idealismo en teoría tiene por consecuencia necesaria el materialismo más brutal en la práctica; no, sin duda, para aquellos que lo predicán de buena fe —el resultado ordinario para ellos es ver atacados de esterilidad todos sus esfuerzos—, sino para los que se esfuerzan por realizar sus preceptos en la vida, para la sociedad entera, en cuanto se deja dominar por las doctrinas idealistas.

Para demostrar este hecho general y que puede parecer extraño al principio, pero que se explica naturalmente cuando se reflexiona más, las pruebas históricas no faltan.

Comparad las dos últimas civilizaciones del mundo antiguo, la civilización griega y la civilización romana. ¿Cuál es la civilización más materialista, la más natural por su punto de partida y la más humanamente ideal en sus resultados? La civilización griega. ¿Cuál es, al contrario, la más abstractamente ideal en su punto de partida, que sacrifica la libertad material del hombre a la libertad ideal del ciudadano, representada por la abstracción del derecho jurídico, y el desenvolvimiento natural de la sociedad a la abstracción del Estado, y cuál es la más brutal en sus consecuencias? La civilización romana sin duda. La civilización griega, como todas las civilizaciones antiguas, comprendida la de Roma, ha sido exclusivamente nacional, y ha tenido por base la esclavitud. Pero, a pesar de estas dos grandes

faltas históricas, no ha concebido menos y realizado la idea de la humanidad. Y ha ennoblecido y realmente idealizado la vida de los hombres; ha transformado los rebaños humanos en asociaciones libres de hombres libres; ha creado las ciencias, las artes, una poesía, una filosofía inmortales y las primeras nociones del respeto humano, por la libertad. Con la libertad política y social, ha creado el librepensamiento. Y al final de la Edad Media, en la época del Renacimiento, ha bastado que algunos griegos emigrados aportasen algunos de sus libros inmortales a Italia para que resucitaran la vida, la libertad, el pensamiento, la humanidad, enterrados en el sombrío calabozo del catolicismo. La emancipación humana: he ahí el nombre de la civilización griega. ¿Y el nombre de la civilización romana? Es la conquista con todas sus brutales consecuencias. ¿Y su última palabra? La omnipotencia de los césares. Es el envilecimiento y la esclavitud de las naciones y de los hombres.

Y hoy aún ¿qué es lo que mata, qué es lo que aplasta brutalmente, materialmente, en todos los países de Europa, la libertad y la humanidad? Es el triunfo del principio cesarista o romano.

Comparad ahora dos civilizaciones modernas: la civilización italiana y la civilización alemana. La primera representa, sin duda, en su carácter general, el materialismo; la segunda representa, al contrario, todo lo que hay de más abstracto, de más puro y de más trascendente en idealismo. Veamos cuáles son los frutos prácticos de una y de otra.

Italia ha prestado ya inmensos servicios a la causa de la emancipación humana. Fué la primera que resucitó y que aplicó ampliamente el principio de la libertad en Europa y que dió a la humanidad sus títulos de nobleza: la industria, el comercio, la poesía, las artes, las ciencias positivas, el librepensamiento. Aplastada después por tres siglos de despotismo imperial y papal, y arrastrada al lodo por su burguesía dominante, aparece hoy, es verdad, muy decaída en comparación con lo que ha sido. Y sin embargo, ¿qué diferencia si se la compara con Alemania! En Italia, a pesar de esa decadencia —lo esperamos— pasajera, se puede vivir y respirar humanamente, libremente, rodeado de un pueblo que parece haber nacido para la libertad. Italia, aun la burguesía, puede mostraros con orgullo hombres como Mazzi-

ni y Garibaldi. En Alemania, se respira la atmósfera de una inmensa esclavitud política y social, filosóficamente explicada y aceptada por un gran pueblo con una resignación y una buena voluntad reflexivas. Sus héroes —hablo siempre de la Alemania presente, no de la Alemania del porvenir; de la Alemania nobiliaria, burocrática, política y burguesa, no de la Alemania proletaria—, sus héroes son todo lo contrario de Mazzini y de Garibaldi: son hoy Guillermo I, el feroz e ingenuo representante del Dios protestante, son los señores Bismarck y Moltke, los generales Manteufel y Werder. En todas sus relaciones internacionales, Alemania, desde que existe, ha sido lenta, sistemáticamente invasora, conquistadora, ha estado siempre dispuesta a extender sobre los pueblos vecinos su propio sometimiento voluntario; y, desde que se constituyó en potencia unitaria, se ha convertido en una amenaza, en un peligro para la libertad de toda Europa. El nombre de Alemania, hoy, es el servilismo brutal y triunfante.

Para mostrar cómo se transforma el idealismo teórico incesantemente y fatalmente en materialismo práctico, no hay más que citar el ejemplo de todas las iglesias cristianas, y naturalmente, y ante todo, el de la Iglesia apostólica y romana. ¿Qué hay de más sublime, en el sentido ideal, de más desinteresado, de más apartado de todos los intereses de esta tierra que la doctrina de Cristo predicada por esa Iglesia, y qué hay de más brutalmente materialista que la práctica constante de esa misma Iglesia desde el siglo VIII, cuando comenzó a constituirse como potencia? ¿Cuál ha sido y cuál es aún el objeto principal de todos sus litigios contra los soberanos de Europa? Los bienes temporales, las rentas de la Iglesia, primero, y luego la potencia temporal, los privilegios políticos de la Iglesia. Es preciso hacer justicia a esa Iglesia, que ha sido la primera en descubrir en la historia moderna la verdad incontestable, pero muy poco cristiana, de que la riqueza y el poder económico y la opresión política de las masas son los dos términos inseparables del reino de la idealidad divina sobre la tierra: la riqueza que consolida y aumenta el poder y el poder que descubre y crea siempre nuevas fuentes de riquezas, y ambos que aseguran mejor que el martirio y la fe de los apóstoles, y mejor que la gracia divina, el éxito de la propaganda cris-

tiana. Es una verdad histórica que las iglesias protestantes no ignoran tampoco. Hablo, naturalmente, de las iglesias independientes de Inglaterra, de los Estados Unidos y de Suiza, no de las iglesias sometidas de Alemania. Estas no tienen iniciativa propia; hacen lo que sus amos, sus soberanos temporales, que son al mismo tiempo sus jefes espirituales, les ordenan hacer. Se sabe que la propaganda protestante, la de Inglaterra y la de los Estados Unidos sobre todo, se relaciona de una manera estrecha con la de los intereses materiales, comerciales, de esas dos grandes naciones; y se sabe también que esta última propaganda no tiene por objeto de ningún modo el enriquecimiento y la prosperidad material de los países en los que penetra, en compañía de la palabra de Dios; sino más bien la explotación de esos países, en vista del enriquecimiento y de la prosperidad material creciente de ciertas clases, muy explotadoras a la vez y muy piadosas, en su propio país.

En una palabra, no es difícil probar con la Historia en la mano que la Iglesia, que todas las iglesias, cristianas y no cristianas, junto a su propaganda espiritualista, y probablemente para acelerar y consolidar su éxito, no han descuidado jamás la organización de grandes compañías para la explotación económica de las masas, del trabajo de las masas, bajo la protección y con la bendición directas y especiales de una divinidad cualquiera; que todos los Estados que, en su origen, como se sabe, no han sido, con todas sus instituciones políticas y jurídicas y sus clases dominantes y privilegiadas, nada más que sucursales temporales de esas iglesias, no han tenido igualmente por objeto principal más que esa misma explotación en beneficio de las minorías laicas, indirectamente legitimadas por la Iglesia; y que, en general, la acción del buen Dios y de todos los idealistas divinos sobre la tierra ha culminado por fin, siempre y en todas partes, en la fundación del materialismo próspero del pequeño número sobre el idealismo fanático y constantemente excitado de las masas.

Lo que vemos hoy es una prueba nueva. Con excepción de esos grandes corazones y de esos grandes espíritus extraviados que he nombrado más arriba, ¿quiénes son hoy los defensores más encarnizados del idealismo? Primeramente, todas las cortes soberanas. En Francia, fueron Napoleón III

y su esposa, la señora Eugenia; son todos sus ministros de otro tiempo, cortesanos y ex mariscales, desde Rouher y Bazaine hasta Fleury y Pietri; son los hombres y las mujeres de ese mundo imperial, que han idealizado también y salvado a Francia. Son esos periodistas y esos sabios: los Cassagnac, los Girardin, los Duvernois, los Veuillot, los Le-verrier, los Dumas. Es, en fin, la negra falange de los y de las jesuitas de toda túnica; es toda la nobleza y toda la alta y media burguesía de Francia. Son los doctrinarios liberales y los liberales sin doctrina: los Guizot, los Thiers, los Julio Favre, los Julio Simon, todos defensores encarnizados de la explotación burguesa. En Prusia, en Alemania, es Guillermo I, el verdadero demostrador actual del buen Dios sobre la tierra; son todos los generales, todos sus oficiales pomerianos y otros, todo su ejército que, fuerte en su fe religiosa, acaba de conquistar a Francia de la manera ideal que se sabe. En Rusia, es el Zar y toda su corte; son los Muravief y los Berg, todos los degolladores y los piadosos convertidores de Polonia. En todas partes, en una palabra, el idealismo, religioso o filosófico —el uno no es sino la traducción más o menos libre del otro—, sirve de bandera a la fuerza material, sanguinaria y brutal, a la explotación material desvergonzada; mientras que, al contrario, la bandera del materialismo teórico, la bandera roja de la igualdad económica y de la justicia social, ha sido levantada por el idealismo práctico de las masas oprimidas y hambrientas, que tienden a realizar la más grande libertad y el derecho humano de cada uno en la fraternidad de todos los hombres sobre la tierra.

¿Quiénes son los verdaderos idealistas, los idealistas, no de la abstracción, sino de la vida; no del cielo, sino de la tierra, y quiénes son los materialistas?

* * *

Es evidente que el idealismo teórico o divino tiene por condición esencial el sacrificio de la lógica, de la razón humana, la renunciación a la ciencia. Se ve, por otra parte, que al defender las doctrinas idealistas, se halla uno forzosamente arrastrado al partido de los opresores y de los explotadores de las masas populares. He ahí dos grandes razones

que parecerían deber bastar para alejar del idealismo todo gran espíritu, todo gran corazón. ¿Cómo es que nuestros ilustres idealistas contemporáneos —a quienes, ciertamente, no es espíritu, ni corazón, ni buena voluntad lo que les falta, y que han consagrado su existencia entera al servicio de la humanidad— cómo es que se obstinan en permanecer en las filas de los representantes de una doctrina en lo sucesivo condenada y deshonrada?

Es preciso que sean impulsados a ello por una razón muy poderosa. No puede ser ni la lógica, ni la ciencia, porque la ciencia y la lógica han pronunciado su veredicto contra la doctrina idealista. No pueden ser tampoco los intereses personales, porque esos hombres están infinitamente por encima de todo lo que tiene nombre de interés personal. Es preciso que sea una poderosa razón moral. ¿Cuál? No puede haber más que una: esos hombres ilustres piensan, sin duda, que las teorías o las creencias idealistas son esencialmente necesarias para la dignidad y la grandeza moral del hombre, y que las teorías materialistas, al contrario, lo rebajan al nivel de los animales.

¿Y si la verdad fuera todo lo contrario?

Todo desenvolvimiento, he dicho, implica la negación del punto de partida. El punto de partida, según la escuela materialista, es material, y la negación debe ser necesariamente ideal. Partiendo de la totalidad del mundo real, o de lo que se llama abstractamente la materia, llega lógicamente a la idealización real, es decir, a la humanización, a la emancipación plena y entera de la sociedad. Al contrario, y por la misma razón, siendo ideal el punto de partida de la escuela idealista, esa escuela llega forzosamente a la materialización de la sociedad, a la organización de un despotismo brutal y de una explotación inicua e innoble, bajo la forma de la Iglesia y del Estado. El desenvolvimiento histórico del hombre, según la escuela materialista, es una ascensión progresiva; en el sistema idealista, no puede haber más que una caída continua.

Cualquiera cuestión humana que se quiera considerar, se encuentra siempre esa misma contradicción esencial entre las dos escuelas. Por lo tanto, como hice observar ya, el materialismo parte de la animalidad para constituir la humanidad; el idealismo parte de la divinidad para constituir la

esclavitud y condenar las masas a una animalidad sin salida. El materialismo niega el libre albedrío, y llega a la constitución de la libertad; el idealismo, en nombre de la dignidad humana, proclama el libre albedrío y sobre las ruinas de toda libertad, funda la autoridad. El materialismo rechaza el principio de autoridad, porque lo considera, con mucha razón, como el corolario de la animalidad, y, al contrario, el triunfo de la humanidad, que según él es el fin y el sentido principal de la Historia, no es realizable más que por la libertad. En una palabra, en toda cuestión hallaréis a los idealistas en flagrante delito siempre de materialismo práctico, mientras que, al contrario, veréis a los materialistas perseguir y realizar las aspiraciones, los pensamientos más ampliamente ideales.

* * *

La Historia, en el sistema de los idealistas, he dicho, no puede ser más que una caída continua. Comienzan con una caída terrible, de la cual no se vuelven a levantar jamás: por el *salto mortale* divino de las regiones sublimes de la idea pura, absoluta, a la materia. Y observad aún en qué materia: no en una materia eternamente activa y móvil, llena de propiedades y de fuerzas, de vida y de inteligencia, tal como se presenta a nosotros en el mundo real; sino en la materia abstracta, empobrecida, reducida a la miseria absoluta por el saqueo en regla de esos prusianos del pensamiento, es decir de esos teólogos y metafísicos que la despojaron de todo para dárselo a su emperador, a su Dios: en esa materia que, privada de toda propiedad, de toda acción y de todo movimiento propios, no representa ya, en oposición a la idea divina, más que la estupidez, la impenetrabilidad, la inercia y la inmovilidad absolutas.

La caída es tan terrible, que la divinidad, la persona o la idea divina, se aplasta, pierde la conciencia de sí misma y no se vuelve a encontrar jamás. ¡Y en esa situación desesperada, es forzada aún a hacer milagros! Porque desde el momento que la materia es inerte, todo movimiento que se produce en el mundo, aun en el material, es un milagro, no puede ser sino el efecto de una intervención divina, de la acción de Dios sobre la materia. Y he ahí que esa pobre

divinidad, desgraciada y casi anulada por su caída, permanece algunos millares de siglos en ese estado de desvanecimiento, después se despierta lentamente, esforzándose siempre en vano por recuperar algún vago recuerdo de sí misma; y cada movimiento que hace con ese fin en la materia se transforma en una creación, en una formación nueva, en un milagro nuevo. De este modo pasa por todos los grados de la materialidad y de la bestialidad; primero gas, cuerpo químico simple o compuesto, mineral, se difunde luego por la tierra como organismo vegetal y animal, después se concentra en el hombre. Aquí, parece volver a encontrarse a sí misma, porque en cada ser humano arde una chispa angélica, una partícula de su propio ser divino, el alma inmortal.

¿Cómo ha podido llegar a alojarse una cosa absolutamente inmaterial en una cosa absolutamente material? ¿Cómo ha podido el cuerpo contener, encerrar, paralizar, limitar el espíritu puro? He ahí una de esas cuestiones que sólo la fe, esa afirmación apasionada y estúpida de lo absurdo, puede resolver. Es el más grande de los milagros. Aquí, no tenemos sino que reconocer los efectos, las consecuencias prácticas de ese milagro.

Después de millares de siglos de vanos esfuerzos para volver a sí misma, la divinidad, perdida y esparcida en la materia que anima y que pone en movimiento, encuentra un punto de apoyo, una especie de hogar para su propio recogimiento. Es el hombre, es su alma inmortal aprisionada singularmente en un cuerpo mortal. Pero cada hombre considerado individualmente es infinitamente restringido, demasiado pequeño para encerrar la inmensidad; no puede contener más que una pequeña partícula, inmortal como el todo, pero infinitamente más pequeña que el todo. Resulta de ahí que el ser divino, el ser absolutamente inmaterial, el espíritu, es divisible como la materia. He ahí un misterio cuya solución es preciso dejar a la fe.

Si Dios entero puede alojarse en cada hombre, entonces cada hombre sería Dios. Tendríamos una inmensa cantidad de dioses, limitado cada cual por todos los otros y sin embargo siendo infinito cada uno; contradicción que implicaría necesariamente la destrucción mutua de los hombres, la imposibilidad de que hubiese más que uno. En cuanto a

las partículas, esto es otra cosa: nada más racional, en efecto, que una partícula sea limitada por otra, y que sea más pequeña que el todo. Sólo que aquí se presenta otra contradicción. Ser limitado, ser más grande o más pequeño, son atributos de la materia, no del espíritu. Del espíritu tal como lo entienden los materialistas, sí, sin duda, porque, según los materialistas, el espíritu real no es más que el funcionamiento del organismo completamente material del hombre; y entonces la grandeza o la pequeñez del espíritu dependen en absoluto de la mayor o menor perfección material del organismo humano. Pero estos mismos atributos de limitación y de grandeza relativa no pueden ser atribuidos al espíritu tal como lo entienden los idealistas, al espíritu absolutamente inmaterial, al espíritu que existe fuera de toda materia. En él, no puede haber ni más grande ni más pequeño, ni ningún límite entre los espíritus, porque no hay más que un espíritu: Dios. Si se añade que las partículas infinitamente pequeñas y limitadas que constituyen las almas humanas son al mismo tiempo inmortales, se colmará la contradicción. Pero esta es una cuestión de fe. Pasemos a otra cosa.

He ahí, pues, a la divinidad desgarrada, y arrojada por partes infinitamente pequeñas en una inmensa cantidad de seres de todo sexo, de toda edad, de todas las razas y de todos los colores. Esa es una situación excesivamente incómoda y desgraciada para ella; porque las partículas divinas se reconocen tan poco, al principio de su existencia humana, que comienzan por devorarse mutuamente. Sin embargo, en medio de este estado de barbarie y de brutalidad completamente animal, las partículas divinas, las almas humanas, conservan como un vago recuerdo de su divinidad primitiva, son invenciblemente arrastradas hacia su Todo; se buscan, lo buscan. Esa es la divinidad misma, difundida y perdida en el mundo material, que se busca en los hombres, y está de tal modo destruída por esa multitud de prisiones humanas en que se encuentra repartida, que al buscarse comete un montón de tonterías.

Comenzando por el fetichismo, se busca y se adora a sí misma, tanto en una piedra, tanto en un trozo de madera, tanto en un trapo. Es muy probable también que no hubiera salido nunca del trapo si la *otra* divinidad que no se ha de-

jado caer en la materia, y que se ha conservado en el estado de espíritu puro en las alturas sublimes del ideal absoluto, o en las regiones celestes, no hubiese tenido piedad de ella.

He aquí un nuevo misterio. Es el de la divinidad que se escinde en dos mitades, pero igualmente totales e infinitas ambas, y de las cuales una —Dios padre— se conserva en las puras regiones inmateriales; mientras que la otra —Dios hijo— se ha dejado caer en la materia. Vamos a ver al momento establecerse relaciones continuas de arriba abajo y de abajo arriba entre estas dos divinidades, separada una de otra; y estas relaciones, consideradas como un solo acto eterno y constante, constituirán el Espíritu Santo. Tal es, en su verdadero sentido teológico y metafísico, el grande, el terrible misterio de la trinidad cristiana. Pero dejemos lo antes posible estas alturas y veamos lo que pasa en la tierra.

Dios padre, viendo, desde lo alto de su esplendor eterno, que ese pobre Dios hijo, achatado y pasmado por su caída, se sumergió y perdió de tal modo en la materia que, aun llegado al estado humano, no consigue encontrarse, se decide, por fin, a ayudarle. Entre esa inmensa cantidad de partículas a la vez inmortales, divinas e infinitamente pequeñas en que el Dios hijo se diseminó hasta el punto de no poder volver a reconocerse, Dios padre eligió las que le agradaron más y las hizo sus inspirados, sus profetas, sus "hombres de genio virtuosos", los grandes bienhechores y legisladores de la humanidad: Zoroastro, Buda, Moisés, Confucio, Licurgo, Solón, Sócrates, el divino Platón, y Jesucristo sobre todo, la completa realización de Dios hijo, en fin, recogida y concentrada en una sola persona humana; todos los apóstoles, San Pedro, San Pablo, y San Juan, sobre todo; Constantino el Grande, Mahoma, después Carlomagno, Gregorio VII, Dante, según unos Lutero también, Voltaire y Rousseau, Robespierre y Danton, y muchos otros grandes y santos personajes históricos de que es imposible recapitular todos los nombres, pero entre los cuales, como ruso, ruego que no se olvide a San Nicolás.

* * *

Heos aquí, pues, llegados a la manifestación de Dios sobre la tierra. Pero tan pronto como Dios aparece, el hombre

se anula. Se dirá que no se anula del todo, puesto que él mismo es una partícula de Dios. ¡Perdón! Admito que una partícula, una parte de un todo determinado, limitado, por pequeña que sea esa parte, constituya una cantidad, un tamaño positivo. Pero una parte, una partícula de lo infinitamente grande, comparada con él, es, necesariamente, infinitamente pequeña. Multiplicad los millones y millones por millones y millones; su producto, en comparación con lo infinitamente grande, será infinitamente pequeño, y lo infinitamente pequeño es igual a cero. Dios es todo, por consiguiente el hombre y todo el mundo real con él, el universo, no son nada. No saldréis de eso.

Dios aparece, el hombre se anula; y cuanto más grande se hace la divinidad, más miserable se vuelve la humanidad. He ahí toda la historia de todas las religiones; he ahí el efecto de todas las inspiraciones y de todas las legislaciones divinas. En Historia, el nombre de Dios es la terrible maza histórica con la cual todos los hombres divinamente inspirados, los grandes "genios virtuosos" han abatido la libertad, la dignidad, la razón y la prosperidad de los hombres.

Hemos tenido primeramente la caída de Dios. Tenemos ahora una caída que nos interesa mucho más, la del hombre, causada por la sola aparición o manifestación de Dios en la tierra.

Ved, pues, en qué error profundo se encuentran nuestros queridos e ilustres idealistas. Hablándonos de Dios, creen, quieren elevarnos, emanciparnos, ennoblecernos, y al contrario nos aplastan y nos envilecen. Con el nombre de Dios, se imaginan poder establecer la fraternidad entre los hombres, y, al contrario, crean el orgullo, el desprecio, siembran la discordia, el odio, la guerra, fundan la esclavitud. Porque con Dios vienen necesariamente los diferentes grados de inspiración divina; la humanidad se divide en muy inspirados, menos inspirados y en no inspirados de ningún modo. Todos son igualmente nulos ante Dios, es verdad; pero comparados entre sí, los unos son más grandes que los otros; no solamente por el hecho, lo que no sería nada, porque una desigualdad de hecho se pierde por sí misma en la colectividad, cuando no encuentra nada, ninguna ficción o institución legal, a la cual pueda engancharse; no, los unos son más grandes que los otros por el derecho divino

de la inspiración, lo que constituye consiguientemente una desigualdad fija, constante, petrificada. Los más inspirados *deben* ser escuchados y obedecidos por los menos inspirados. He ahí el principio de la autoridad bien establecido, y con él las dos instituciones fundamentales de la esclavitud: la Iglesia y el Estado.

De todos los despotismos, el de los doctrinarios o de los inspirados religiosos es el peor. Son tan celosos de la gloria de su Dios y del triunfo de su idea, que no les queda corazón ni para la libertad, ni para la dignidad, ni aun para los sufrimientos de los hombres vivientes, de los hombres reales. El celó divino, la preocupación de la idea, acaban por desecar en las almas más tiernas, en los corazones más solidarios, las fuentes del amor humano. Considerando todo lo que es, todo lo que se hace en el mundo, desde el punto de vista de la eternidad o de la idea abstracta, tratan con desdén las cosas pasajeras; pero toda la vida de los hombres reales, de los hombres de carne y hueso, no está compuesta más que de cosas pasajeras; ellos mismos no son más que seres que pasan y que, una vez pasados, son reemplazados por otros igualmente pasajeros, pero que no vuelven jamás en persona. Lo que hay de permanente o de relativamente eterno en los hombres reales, es el hecho de la humanidad que, al desenvolverse constantemente, pasa, cada vez más rica, de una generación a otra. Digo *relativamente* eterno, porque una vez destruido nuestro planeta —no puede menos que perecer tarde o temprano, pues todo lo que ha comenzado debe necesariamente terminar—, una vez descompuesto nuestro planeta, para servir sin duda de elemento a alguna formación nueva en el sistema del universo, el único realmente eterno, ¿quién sabe lo que pasará con todo nuestro desenvolvimiento humano? Por consiguiente, como el momento de esa disolución está inmensamente lejos de nosotros, podemos considerar, relativamente a la vida humana tan corta, a la humanidad como eterna. Pero este mismo hecho de la humanidad progresiva no es real y viviente sino mientras que se manifiesta y se realiza en tiempos determinados, en lugares determinados, en hombres realmente vivos, y no en su ideal general.

* * *

La idea general es siempre una abstracción, y por eso mismo, en cierto modo, una negación de la vida real. He señalado en el apéndice esta propiedad del pensamiento humano, y por consiguiente también de la ciencia, de no poder aprehender y nombrar en los hechos reales más que su sentido general, sus relaciones generales, sus leyes generales; en una palabra, lo que es permanente en sus transformaciones continuas, pero jamás su aspecto material, individual, y, por decirlo así, palpitante de realidad y de vida, pero por eso mismo fugitivo, no la realidad misma; el pensamiento de la vida, no la vida. He ahí su límite, el único límite verdaderamente infranqueable para ella, porque está fundado sobre la naturaleza misma del pensamiento humano, que es el único órgano de la ciencia.

Sobre esta naturaleza, se fundan tres derechos incontables y la gran misión de la ciencia, pero también su impotencia vital y su acción malhechora siempre que, por sus representantes oficiales, patentados, se atribuye el derecho de gobernar la vida. La misión de la ciencia es ésta: al notar las relaciones generales de las cosas pasajeras y reales, al reconocer las leyes generales inherentes al desenvolvimiento de los fenómenos tanto del mundo físico como del mundo social, planta, por decirlo así, los jalones inmutables de la marcha progresiva de la humanidad, indicando a los hombres las condiciones generales cuya observación rigurosa es necesaria y cuya ignorancia u olvido serán siempre fatales. En una palabra, la ciencia es la brújula de la vida; pero no es la vida. La ciencia es inmutable, impersonal, general, abstracta, insensible, como las leyes de las que no es más que la reproducción ideal, reflexiva o mental, es decir cerebral (para recordarnos que la misma ciencia es únicamente un producto material de un órgano material, de la organización material del hombre, del *cerebro*). La vida es fugitiva, pasajera, pero también palpitante de realidad y de individualidad, de sensibilidad, de sufrimientos, de alegrías, de aspiraciones, de necesidades y de pasiones. Es ella la que espontáneamente crea las cosas y todos los seres reales. La ciencia no crea nada, observa y reconoce solamente las creaciones de la vida. Y siempre que los hombres de ciencia, saliendo de su mundo abstracto, se mezclan a la creación viviente en el mundo real, todo lo que proponen o lo que

crean es pobre, ridículamente abstracto, privado de sangre y de vida, muerto nato, semejante el *humunculus* creado por Wagner, el discípulo pedante del inmortal doctor Fausto. Resulta de ello que la ciencia tiene por misión única esclarecer la vida, no la de gobernarla.

El gobierno de la ciencia y de los hombres de ciencia, aunque se llamen positivistas, discípulos de Augusto Comte, o discípulos de la escuela doctrinaria del comunismo alemán, no puede ser sino impotente, ridículo, inhumano y cruel, opresivo, explotador, malhechor. Se puede decir de los hombres de ciencia, como tales, lo que he dicho de los teólogos y de los metafísicos: no tienen ni sentido ni corazón para los seres individuales y vivientes. No se les puede hacer siquiera un reproche de eso, porque es la consecuencia natural de su oficio. Como hombres de ciencia, no se preocupan, no pueden interesarse más que por las generalidades, por las leyes...

(*Faltan tres páginas del manuscrito de Bakunin*) (1).

... no son exclusivamente hombres de ciencia, son también más o menos hombres de la vida.

Pero no hay que fiarse demasiado, y si se puede estar seguro poco más o menos de que ningún sabio se atreverá a tratar hoy a un hombre como se trata un conejo, es de temer siempre que el gobierno de los sabios, si se le deja hacer, querrá someter a los hombres vivos a experiencias científicas, sin duda menos crueles, pero que no serían menos desastrosas para su víctimas humanas. Si los sabios no pueden hacer experiencias sobre el cuerpo de los hombres, no querrán nada mejor que hacerlas sobre el cuerpo social, y he ahí lo que hay que impedir a toda costa.

En su organización actual, monopolistas de la ciencia y al margen, como tales, de la vida social, los sabios forman ciertamente una casta aparte que ofrece mucha analogía con la casta de los sacerdotes. La abstracción científica es su Dios, las individualidades vivientes y reales son las víctimas, y ellos son los inmoladores consagrados y patentados.

La ciencia no puede salir de la esfera de las abstracciones.

(1) Estas hojas perdidas fueron sustituidas en la edición hecha por Reclus y Caffiero con el título de *Dieu et l'Etat*, tal vez por la pluma del primero, con un fragmento que enlaza el final de lo conservado con el principio de la parte siguiente. Guillaume deduce que Bakunin se ocupó en las hojas perdidas de la vivisección. Confróntese el prólogo de Nettlau, pág. 10 (Nota del traductor.)

Bajo este aspecto, es infinitamente inferior al arte, el cual tampoco tiene realmente que ver más que con los tipos generales y las situaciones generales, que, por un artificio que le es propio, sabe encarnar en formas que, aunque no sean vivas, en el sentido de la vida real, no provocan menos en nuestra imaginación el sentimiento o el recuerdo de esa vida; individualiza en cierto modo los tipos y las situaciones que concibe y, por esas individualidades sin carne y sin hueso, y como tales permanentes e inmortales, que tiene el poder de crear, nos recuerda las individualidades vivientes, reales, que aparecen y que desaparecen ante nuestros ojos. El arte es, pues, en cierto modo la vuelta de la abstracción a la vida. La ciencia es, al contrario, la inmolación perpetua de la vida fugitiva, pasajera, pero real, sobre el altar de las abstracciones eternas.

La ciencia es tan poco capaz de aprehender la individualidad de un hombre como la de un conejo. Es decir, es tan indiferente para una como para otra. No es que ignore el principio de la individualidad. La concibe perfectamente como principio, pero no como hecho. Sabe muy bien que todas las especies animales, comprendidas la especie humana, no tienen existencia real más que en un número indefinido de individuos que nacen y que mueren, haciendo lugar a individuos nuevos igualmente pasajeros. Sabe que, a medida que se eleva de las especies animales a las especies superiores, el principio de la individualidad se determina más, los individuos aparecen más completos y más libres. Sabe, en fin, que el hombre, el último y el más perfecto animal de esta tierra, presenta la individualidad más completa y más digna de consideración, a causa de su capacidad de concebir y de concretar, de personificar en cierto modo en sí mismo, y en su existencia tanto social como privada, la ley universal. Sabe, cuando no está viciada por el doctrinarismo teológico, metafísico, político o jurídico, o aun por un orgullo estrictamente científico, y cuando no es sorda a los instintos y a las aspiraciones espontáneas de la vida, sabe, y esa es su última palabra, que el respeto al hombre es la ley suprema de la humanidad, y que el grande, el verdadero fin de la Historia, el único legítimo, es la humanización y la emancipación, es la libertad real, la prosperidad real, la felicidad de cada individuo que vive en sociedad.

Porque, al fin de cuentas, a menos de volver a caer en la ficción liberticida del bien público representado por el Estado, ficción fundada siempre sobre la inmolación sistemática de las masas populares, es preciso reconocer que la libertad y la prosperidad colectivas no son reales más que cuando representan la suma de las libertades y de las prosperidades individuales.

La ciencia sabe todo eso, pero no va, no puede ir más allá. Al constituir la abstracción su propia naturaleza, puede muy bien concebir el principio de la individualidad real y viva, pero no puede tener nada que ver con individuos reales y vivientes. Se ocupa de los individuos en general, pero no de Pedro o de Santiago, no de tal o cual otro individuo, que no existen, que no pueden existir para ella. Sus individuos no son, digámoslo aún, más que abstracciones.

No obstante, no son esas individualidades abstractas, sino los individuos reales, vivientes, pasajeros, los que hacen la Historia. Las abstracciones no tienen piernas para marchar, no marchan más que cuando son llevadas por hombres reales. Para esos seres reales, compuestos, no de ideas sólo, sino realmente de carne y sangre, la ciencia no tiene corazón. Los considera a lo sumo como carne de *desenvolvimiento intelectual y social*. ¿Qué le importan las condiciones particulares y la suerte fortuita de Pedro y de Santiago? Se haría ridícula, abdicaría, se anularía si quisiese ocuparse de ellas de otro modo que como de un ejemplo en apoyo de sus teorías eternas. Y sería ridículo querer que lo hiciera, porque no es esa su misión. No puede distinguir lo concreto; no puede moverse más que en abstracciones. Su misión es ocuparse de la situación y de las condiciones *generales* de la existencia y del desenvolvimiento, sea de la especie humana en general, sea de tal raza, de tal pueblo, de tal clase o categoría de individuos; de las causas *generales* de su prosperidad o de su decadencia, y de los medios *generales* para hacerlos avanzar en toda suerte de progresos. Siempre que realice amplia y racionalmente esa labor, habrá cumplido su deber, y sería verdaderamente ridículo e injusto exigirle más.

Pero sería igualmente ridículo, sería desastroso confiarle una misión que es incapaz de ejecutar. Puesto que su propia naturaleza la obliga a ignorar la existencia y la suerte

de Pedro y de Santiago, no hay que permitirle, ni a ella ni a nadie en su nombre, gobernar a Pedro y a Santiago. Porque sería muy capaz de tratarlos poco más o menos que como trata a los conejos. O más bien, continuaría ignorándolos; pero sus representantes patentados, hombres de ningún modo abstractos, sino al contrario muy vivientes, que tienen intereses muy reales, cediendo a la influencia perniciosa que ejerce fatalmente el privilegio sobre los hombres, acabarían por esquilmarlos en nombre de la ciencia como los han esquilado hasta aquí los sacerdotes, los políticos de todos los colores y los abogados, en nombre de Dios, del Estado y del derecho jurídico.

Lo que predico es, pues, hasta un cierto punto, *la rebelión de la vida contra la ciencia*, o más bien *contra el gobierno de la ciencia*. No para destruir la ciencia —esto sería un crimen de lesa humanidad—, sino para ponerla en su puesto, de manera que no pueda volver a salir de él. Hasta el presente, la historia humana ha sido una inmolación perpetua y sangrienta de millones de pobres seres humanos a una abstracción despiadada cualquiera: Dios, patria, poder del Estado, honor nacional, derechos históricos, derechos jurídicos, libertad política, bien público. Tal ha sido hasta hoy el movimiento natural, espontáneo y fatal de las sociedades humanas. No podemos hacer nada ahí, debemos aceptarlo en cuanto al pasado, como aceptamos todas las fatalidades naturales. Es preciso creer que esa era la única ruta posible para la educación de la especie humana. Porque no hay que engañarse: aun cediendo la parte más grande a los artificios maquiavélicos de las clases gobernantes, debemos reconocer que ninguna minoría hubiese sido bastante poderosa para imponer esos terribles sacrificios a las masas, si no hubiese habido en esas masas mismas un movimiento vertiginoso, espontáneo, que las llevase a sacrificarse siempre de nuevo a una de esas abstracciones devoradoras que, como vampiros de la Historia, se alimentaron siempre de sangre humana.

Que los teólogos, los políticos y los juristas hallen eso muy bien, se concibe. Sacerdotes de esas abstracciones, viven de esa continua inmolación de las masas populares. Que la metafísica dé también su consentimiento a eso, no debe asombrarnos tampoco. No tiene otra misión que la de legiti-

mar y racionalizar todo lo posible lo que es inicuo y absurdo. Pero que la ciencia positiva haya mostrado hasta aquí las mismas tendencias, he ahí lo que debemos señalar y deplorar. No ha podido hacerlo más que por dos razones: primero, porque, constituida al margen de la vida popular, está representada por un cuerpo privilegiado; y, además, porque se ha colocado ella misma, hasta aquí, como el fin absoluto y último de todo desenvolvimiento humano; mientras que, por una crítica juiciosa, de que es capaz y que en última instancia se verá forzada a ejecutar contra sí misma, habría debido comprender que es realmente un medio necesario para la realización de un fin mucho más elevado: el de la completa humanización de la situación *real* de todos los individuos *reales* que nacen, viven y mueren sobre la tierra.

La inmensa ventaja de la ciencia positiva sobre la teología, la metafísica, la política y el derecho jurídico, consiste en esto: que en lugar de las abstracciones mentirosas y funestas predicadas por esas doctrinas, plantea abstracciones verdaderas que experimentan la naturaleza general o la lógica misma de las cosas, sus relaciones generales y las leyes generales de su desenvolvimiento. He ahí lo que la separa profundamente de todas las doctrinas precedentes y lo que le asegurará siempre una gran posición en la sociedad humana. Constituirá en cierto modo su conciencia colectiva. Pero hay un aspecto por el que se asocia absolutamente a todas esas doctrinas: que no tiene y no puede tener por objeto más que las abstracciones, y es forzada, por su naturaleza misma, a ignorar los individuos reales, al margen de los cuales aun las abstracciones más verdaderas no tienen existencia real. Para remediar este defecto radical, he aquí la diferencia que deberá establecerse entre la acción práctica de las doctrinas precedentes y la ciencia positiva: las primeras se han aprovechado de la ignorancia de las masas para sacrificarlas con voluptuosidad a sus abstracciones, por lo demás siempre muy lucrativas para sus representantes corporales; la segunda, reconociendo su incapacidad absoluta para concebir los individuos reales e interesarse en su suerte, debe definitiva y absolutamente renunciar al gobierno de la sociedad; porque, si se mezclase en él, no podría obrar de otro modo que sacrificando siempre los

hombres vivientes, que ignora, a sus abstracciones, que forman el único objeto de sus preocupaciones legítimas.

La verdadera ciencia de la Historia, por ejemplo, no existe todavía, y apenas si se comienzan hoy a entrever las condiciones inmensamente complicadas de esa ciencia. Pero supongámosla en fin realizada: ¿qué podrá darnos? Reproducirá el cuadro razonado y fiel del desenvolvimiento natural de las condiciones generales, tanto materiales como ideales, tanto económicas como políticas, de las sociedades que han tenido una historia. Pero ese cuadro universal de la civilización humana, por detallado que sea, nunca podrá contener más que apreciaciones generales, y por consiguiente *abstractas*, en este sentido: que los millares de millones de individuos que han formado la *materia viva y sufriente* de esa Historia, a la vez triunfal y lúgubre desde el punto de vista de la inmensa hecatombe de víctimas humanas "aplastadas bajo su carro"; que esos millares de millones de individuos oscuros, pero sin los cuales no habría sido obtenido ninguno de los grandes resultados abstractos de la Historia, y que, notadlo bien, jamás aprovecharon ninguno de esos resultados; que esos individuos no han encontrado la menor plaza en la Historia. Han vivido, han sido inmolados, en bien de la humanidad abstracta, he ahí todo.

¿Habrá que acusar por eso a la ciencia de la Historia? Sería ridículo e injusto. Los individuos son imperceptibles por el pensamiento, por la reflexión, aun por la palabra humana, que no es capaz de expresar más que abstracciones; imperceptibles en el presente lo mismo que en el pasado. Por lo tanto, la ciencia social misma, la ciencia del porvenir, continuará ignorándolos forzosamente. Todo lo que tenemos derecho a exigir de ella, es que nos indique, con mano firme y fiel, *las causas generales de los sufrimientos individuales* —entre esas causas no olvidará, sin duda, la inmolación y la subordinación, ¡ay!, demasiado habituales todavía, de los individuos vivientes a las generalidades abstractas— y qué al mismo tiempo nos muestre *las condiciones generales necesarias para la emancipación real de los individuos que viven en la sociedad*. He ahí su misión, he ahí también sus límites, más allá de los cuales la acción de la ciencia social no podría ser sino impotente y funesta. Porque más allá de esos límites comienzan las pretensiones doc-

trinarias y gubernamentales de sus representantes patentados, de sus sacerdotes. Y es tiempo de acabar con todos los papas y todos los sacerdotes: no los queremos ya, aunque se llamen demócratas socialistas.

Otra vez más: la única misión de la ciencia es iluminar la ruta. Sólo la vida, libertada de todos los obstáculos gubernamentales y doctrinarios y devuelta a la plenitud de su acción espontánea, puede crear.

¿Cómo resolver esta antinomia?

Por una parte, la ciencia es indispensable a la organización racional de la sociedad; por otra, incapaz de interesar a lo que es real y viviente, no debe mezclarse en la organización efectiva o práctica de la sociedad.

Esta contradicción no puede ser resuelta más que de un solo modo: la liquidación de la ciencia como ser moral existente al margen de la vida social de todo el mundo, y representada, como tal, por un cuerpo de sabios patentados, y su difusión en las masas populares. Estando llamada la ciencia en lo sucesivo a representar la conciencia colectiva de la sociedad, debe realmente convertirse en propiedad de todo el mundo. Por eso, sin perder nada de su carácter universal —del que no podrá jamás apartarse, so pena de cesar de ser ciencia— y aun continuando ocupándose exclusivamente de las causas generales, de las condiciones generales y de las relaciones generales de los individuos y de las cosas, se fundirá en la realidad con la vida inmediata y real de todos los individuos humanos. Este será un movimiento análogo a aquel que hizo decir a los protestantes, al comienzo de la Reforma religiosa, que no había necesidad de sacerdotes, pues todo hombre se convertiría en adelante en su propio sacerdote y, gracias a la intervención invisible, única, de Nuestro Señor Jesucristo, habría llegado a tragarse en fin su propio Dios. Pero no se trata aquí ya ni de Nuestro Señor Jesucristo ni del buen Dios, ni de la libertad política, ni del derecho jurídico, todas cosas reveladas, sea teológica sea metafísicamente, y todas igualmente indigestas como se sabe. El mundo de las abstracciones científicas, no es revelado; es inherente al mundo real, cuya expresión y representación general o abstracta es. Mientras forma una región separada, representada especialmente por el cuerpo de los sabios, ese mundo ideal nos amenaza con ocupar, frente al

mundo real, el puesto del buen Dios y con reservar a sus representantes patentados el oficio de sacerdotes. Por eso, por la instrucción general, igual para todos y para todas, hay que disolver la organización social separada de la ciencia; a fin de que las masas, cesando de ser rebaños dirigidos y esquilados por los pastores privilegiados, puedan tomar en sus manos sus propios destinos históricos (1).

Pero, en tanto que las masas no hayan llegado a ese grado de instrucción, ¿será necesario que se dejen gobernar por los hombres de ciencia?

¡De ningún modo! Sería mejor que vivieran sin la ciencia antes que dejarse gobernar por los sabios. El gobierno de los sabios tendría por primera consecuencia hacer inaccesible al pueblo la ciencia y sería necesariamente un gobierno aristocrático, porque la institución actual de la ciencia es una institución aristocrática. ¡La aristocracia de la inteligencia! Desde el punto de vista práctico, la más implacable; desde el punto de vista social, la más arrogante y la más insultante: tal sería el poder constituido en nombre de la ciencia. Ese régimen sería capaz de paralizar la vida y el movimiento en la sociedad. Los sabios, siempre presuntuosos, siempre llenos de suficiencia, y siempre impotentes, querrían mezclarse en todo, y todas las fuentes de la vida se secarían bajo su sopro abstracto y sabio.

Una vez más: la vida, no la ciencia, crea la vida; la acción espontánea del pueblo mismo es la única que puede crear la libertad popular. Sin duda, sería muy bueno que la ciencia pudiese, desde hoy, iluminar la marcha espontánea del pueblo hacia su emancipación. Pero más vale la ausencia de luz que una luz vertida con parsimonia desde afuera con el fin evidente de extraviar al pueblo. Por otra parte, el pueblo no carecerá absolutamente de luz. No en vano ha recorrido un pueblo una larga carrera histórica y ha pagado sus errores con siglos de sufrimientos horribles. El resu-

(1) 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 habrá perdido en orgullo, en ambición y en pedantismo doctrinario. Lo que no impedirá, sin duda, que hombres de genio, mejor organizados para las especulaciones científicas que la 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 una inteligencia superior no dejará nunca de ejercer sobre su medio, ni otra recompensa que el alto goce que todo espíritu distinguido halla en la satisfacción de una noble pasión. (Bakunin.)

men práctico de esas dolorosas experiencias constituye una especie de ciencia tradicional, que, bajo ciertas relaciones, equivale muy bien a la ciencia teórica. En fin, una parte de la juventud estudiosa, aquellos de entre los burgueses estudiosos que sienten bastante odio contra la mentira, contra la hipocresía, contra la iniquidad y contra la cobardía de la burguesía, para encontrar en sí el valor de volverle las espaldas, y bastante pasión para abrazar sin reservas la causa justa y humana del proletariado, esos serán, como lo he dicho ya, los instructores fraternales del pueblo; aportándole conocimientos que le faltan aún, harán perfectamente inútil el gobierno de los sabios.

Si el pueblo debe preservarse del gobierno de los sabios con mayor razón debe precaverse contra el de los idealistas inspirados. Cuanto más sinceros son esos creyentes y esos poetas del cielo, más peligrosos se vuelven. La abstracción científica, lo he dicho ya, es una abstracción racional, verdadera en su esencia, necesaria a la vida, de la que es la representación teórica, la conciencia. Puede, debe ser absorbida y digerida por la vida. La abstracción idealista, Dios, es un veneno corrosivo que destruye y descompone la vida, que la falsea y la mata. El orgullo de los idealistas, no siendo personal, sino un orgullo divino, es invencible e implacable. Puede, debe morir, pero no cederá nunca, y en tanto que le quede un soplo, tratará de someter el mundo al talón de su Dios, como los lugartenientes de Prusia, esos idealistas prácticos de Alemania, quisieran verlo aplastar bajo la bota de montar de su rey. Es la misma fe —los objetivos no son siquiera muy diferentes— y el mismo resultado de la fe: la esclavitud.

Es al mismo tiempo el triunfo del materialismo más craso y más brutal: no hay necesidad de demostrarlo por lo que se refiere a Alemania, porque habría que ser ciego verdaderamente para no verlo, en el tiempo que corre. Pero creo necesario aún demostrarlo con relación al idealismo divino.

* * *

El hombre, como todo el resto del mundo, es un ser completamente material. El espíritu, la facultad de pensar, de recibir y de reflejar las diversas sensaciones tanto exterior-

res como interiores, de recordarlas después de haber pasado y de reproducirlas por la imaginación, de compararlas y distinguirlas, de abstraer las determinaciones comunes y de crear por eso mismo nociones generales o abstractas, a fin de formar las ideas agrupando y combinando las nociones según modos diferentes, la inteligencia en una palabra, el único creador de todo nuestro mundo ideal, es una propiedad del cuerpo animal y principalmente de la organización completamente material del cerebro.

Lo sabemos de una manera muy segura, por la experiencia universal, que no ha desmentido nunca hecho alguno y que todo hombre puede verificar a cada instante de su vida. En todos los animales, sin exceptuar las especies más inferiores, encontramos un cierto grado de inteligencia y vemos que en la serie de las especies, la inteligencia animal se desarrolla tanto más cuanto más la organización de una especie se aproxima a la del hombre; pero que en el hombre solamente llega a esa potencia de abstracción que constituye propiamente el pensamiento.

La experiencia universal (1), que en definitiva es el único origen, la fuente de todos nuestros conocimientos, nos demuestra, pues, *primo*, que toda inteligencia está siempre asociada a un cuerpo animal cualquiera, y *segundo*, que la intensidad, la potencia de esa función animal, depende de la perfección relativa de la organización animal. Este segundo resultado de la experiencia universal no es aplicable solamente a las diferentes especies animales; lo observamos igualmente en los hombres, cuyo poder intelectual y moral depende, de una manera demasiado evidente, de la mayor o menor perfección de su organismo, como raza, como nación, como clase y como individuos, para que sea necesario insistir demasiado sobre este punto (2).

(1) Es preciso distinguir bien la *experiencia* universal, sobre la que se funda toda la ciencia, de la *fe* universal, sobre la cual quieren apoyar los idealistas sus creencias; la primera es una comprobación real de hechos reales; la segunda no es más que una suposición de hechos que nadie ha vivido y que, por consiguiente, están en contradicción con la experiencia de todo el mundo. (Bakunin.)

(2) Los idealistas, todos los que creen en la inmortalidad y en la materialidad del alma humana, deben sentirse excesivamente embarazados con la diferencia que existe entre las inteligencias de las razas, de los pueblos y de los individuos. A menos de suponer que las partículas divinas han sido desigualmente distribuidas, ¿cómo explican ellos esas diferencias? Hay por desgracia un número demasiado considerable de hombres por completo estúpidos, torpes hasta el idiotismo. ¿Habrían recibido en lote una partícula a la vez divina y estúpida? Para salir de ese callejón sin salida, los idealistas deben suponer nece-

Por otra parte, es cierto que ningún hombre ha visto nunca ni podido ver el espíritu puro, separado de toda forma material, existiendo independientemente de un cuerpo animal cualquiera. Pero si nadie lo ha visto, ¿cómo han podido los hombres llegar a creer en su existencia? Porque el hecho de esa creencia es notorio y, si no universal, como lo pretenden los idealistas, al menos es muy general; y como tal es digno de nuestra atención respetuosa, porque una creencia general, por tonta que sea, ejerce siempre una influencia demasiado poderosa sobre los destinos humanos para que sea permitido ignorarla o hacer abstracción de ella.

* * *

El hecho de esa creencia histórica se explica, por otra parte, de una manera natural y racional. El ejemplo que nos ofrecen los niños y los adolescentes, incluso muchos hombres que han pasado la mayor edad, nos prueba que el hombre puede ejercer largo tiempo sus facultades mentales antes de darse cuenta de la manera cómo las ejerce, antes de llegar a la conciencia clara de ese ejercicio. En ese período del funcionamiento del espíritu inconsciente de sí mismo, de esa acción de la inteligencia ingenua o creyente, el hombre, obsesionado por el mundo exterior e impulsado por ese aguijón interior que se llama la vida, crea una cantidad de imágenes, de nociones y de ideas, necesariamente

sariamente que todas las almas humanas son iguales, pero que las prisiones en que se encuentran encerradas —los cuerpos humanos— son desiguales, unos más capaces que los otros de servir de órgano a la intelectualidad pura del alma. Tal alma tendría de este modo a su disposición órganos muy finos, otra, órganos muy bastos. Pero esas son distinciones de que el idealismo no tiene derecho a servirse, de que no puede servirse sin caer en la inconsecuencia y en el materialismo más grosero. Porque ante la absoluta inmaterialidad del alma, todas las diferencias corporales desaparecen, todo lo que es corporal, material, debe aparecer indiferentemente, absolutamente, igualmente grosero. El abismo que separa el alma del cuerpo, la absoluta inmaterialidad de la materialidad absoluta, es infinito; por consiguiente todas las diferencias, inexplicables por otra parte y lógicamente imposibles, que podrían existir del otro lado del abismo, en la materia, deben ser para el alma consideradas como nulas y no acontecidas, y no pueden, no deben ejercer sobre ella ninguna influencia. En una palabra, lo absolutamente inmaterial no puede ser contenido, aprisionado, y menos aún expresado, en un grado cualquiera, por lo absolutamente material. De todas las imaginaciones groseras y materialistas en el sentido atribuido a esta palabra por los idealistas, es decir brutales, que han sido engendradas por la ignorancia y la estupidez primitiva del hombre, la de un alma inmaterial aprisionada en un cuerpo material es ciertamente la más burda, la más crasa; y nada prueba mejor la omnipotencia ejercida sobre los mejores espíritus por los prejuicios antiguos, que ese hecho verdaderamente deplorable de que los hombres dotados de una alta inteligencia puedan hablar aún hoy de ella. (Bakunin.)

muy imperfectas al principio, muy poco conformes a la realidad de las cosas y de los hechos que se esfuerzan por expresar. Y como no tiene la conciencia de su propia acción inteligente, como no sabe todavía que es él mismo el que ha producido y el que continúa produciendo esas imaginaciones, esas nociones, esas ideas, como ignora su origen *subjetivo*, es decir, humano, las considera naturalmente, necesariamente, como seres *objetivos*, como seres reales, en absoluto independientes de él, que existen por sí y en sí.

Así es cómo los pueblos primitivos, al salir lentamente de su inocencia animal, han creado sus dioses. Habiéndolos creado, no pensando que fuesen ellos mismos los creadores únicos, los han adorado; considerándolos seres reales, infinitamente superiores a ellos mismos, les han atribuido la omnipotencia, y se han reconocido sus criaturas, sus esclavos. A medida que las ideas humanas se desenvolvían más, los dioses —que, como hice observar ya, nunca fueron más que la reverberación fantástica, ideal, poética, o la imagen trastornada— se idealizaban también. Primero fetiches groseros, se hicieron poco a poco espíritus puros, con existencia fuera del mundo visible, y en fin, a continuación de un largo desenvolvimiento histórico, acabaron por confundirse en un solo ser divino, espíritu puro, eterno, absoluto, creador y amo de los mundos.

En todo desenvolvimiento, justo o falso, real o imaginario, colectivo o individual, es siempre el primer paso el que cuesta, el primer acto el más difícil. Una vez franqueado ese paso y realizado ese primer acto, el resto transcurre naturalmente como una consecuencia necesaria. Lo que era difícil en el desenvolvimiento histórico de esa terrible locura religiosa que continúa obsesionándonos y aplastándonos, era poner un mundo divino tal cual, fuera del mundo real. Ese primer acto de locura, tan natural desde el punto de vista fisiológico y por consiguiente necesario en la historia de la humanidad, no se realizó de repente. Han sido necesarios no sé cuántos siglos para desarrollar y para hacer penetrar esa creencia en los hábitos mentales de los hombres. Pero, una vez establecida, se ha vuelto omnipotente, como lo es necesariamente toda locura que se apodera del cerebro humano. Considerad un loco: cualquiera que sea el objeto especial de su locura, hallaréis que la idea

oscura y fija que le obsesiona le parece la más natural del mundo, y, al contrario, las cosas naturales y reales que están en contradicción con esa idea, le parecerán locuras ridículas y odiosas. Pues bien, la religión es una locura colectiva, tanto más poderosa cuanto que es una locura tradicional cuyo origen se pierde en una antigüedad excesivamente lejana. Como locura colectiva, ha penetrado en todos los detalles, tanto públicos como privados, de la existencia social de un pueblo; se ha encarnado en la sociedad; se ha convertido, por decirlo así, en el alma y el pensamiento colectivos. Todo hombre es envuelto desde su nacimiento en ella, la mama con la leche de la madre, la absorbe con todo lo que oye, en todo lo que ve. Ha sido tan alimentado, tan envenenado, tan penetrado en todo su ser por ella, que más tarde, por poderoso que sea su espíritu natural, tiene necesidad de hacer esfuerzos inauditos para libertarse, y no lo consigue nunca de una manera completa. Nuestros idealistas modernos son una demostración de esto, y nuestros materialistas doctrinarios, los comunistas alemanes, son otra. No han sabido deshacerse de la religión del Estado.

Una vez bien establecido el mundo sobrenatural, el mundo divino, en la imaginación tradicional de los pueblos, el desenvolvimiento de los diversos sistemas religiosos ha seguido su curso natural y lógico, siempre conforme, por otra parte, al desenvolvimiento contemporáneo y real de las relaciones económicas y políticas cuya reproducción fiel y consagración divina ha sido en todo tiempo en el mundo de la fantasía religiosa. Así es como la locura colectiva e histórica llamada religión se ha desarrollado desde el fetichismo, pasando por todos los grados del politeísmo, hasta el monoteísmo cristiano.

El segundo paso, en el desenvolvimiento de las creencias religiosas, y el más difícil sin duda después del establecimiento de un mundo divino separado, fué precisamente esa transición del politeísmo al monoteísmo, del materialismo religioso de los paganos a la fe espiritualista de los cristianos. Los dioses paganos, y este fué su carácter principal, eran ante todo dioses exclusivamente nacionales. Después, como eran numerosos, conservaron necesariamente, más o menos, un carácter material, o más bien, porque eran materiales fueron tan numerosos, pues la diversidad es uno de

los atributos principales del mundo real. Los dioses paganos no eran aún propiamente la negación de las cosas reales: eran su exageración fantástica.

Hemos visto cuánto costó esa transición al pueblo judío, cuya historia constituyó, por decirlo así. Moisés y los profetas se complacían en predicarle el dios único; el pueblo volvía a caer en su idolatría primitiva, en la fe antigua, comparativamente mucho más natural, más cómoda, en muchos buenos dioses, más materiales, más humanos, más palpables. Jehová mismo, su dios único, el dios de Moisés y de los profetas, era un dios excesivamente nacional aún, que únicamente se servía, para recompensar y castigar a sus fieles, a su pueblo elegido, de argumentos materiales, a menudo estúpidos y siempre brutales y feroces. No parece que la fe en su existencia haya implicado la negación de la existencia de los dioses primitivos. El dios judío no renegaba de la existencia de esos rivales, sólo que no quería que su pueblo los adorase a su lado, porque, ante todo, Jehová era un dios muy envidioso y su primer mandamiento fué este:

“Soy tu Dios, y no adorarás a otros dioses más que a mí.”

Jehová fué un esbozo primero, muy material, muy grosero, del idealismo moderno. No era, por lo demás, sino un dios nacional, como el dios ruso que adoran los generales rusos súbditos del Zar y patriotas del Imperio de todas las Rusias, como el dios alemán que, sin duda, van a proclamar bien pronto los pietistas y los generales alemanes súbditos de Guillermo I en Berlín. El Ser supremo no puede ser un dios nacional, debe ser el de la humanidad entera. El Ser supremo no puede ser tampoco un ser material, debe ser la negación de toda materia, el espíritu puro. Para la realización del culto del Ser supremo, han sido necesarias dos cosas: 1.ª, una realización de la humanidad por la negación de las nacionalidades y de los cultos nacionales; 2.ª, un desenvolvimiento ya muy avanzado de las ideas metafísicas para espiritualizar el Jehová tan grosero de los judíos.

La primera condición fué cumplida por los romanos de una manera muy negativa, sin duda, por la conquista de la mayor parte de los países conocidos de los antiguos y por la destrucción de sus instituciones nacionales. Gracias a ellos, el altar de un Dios único y supremo pudo establecerse

sobre las ruinas de otros millares de altares nacionales. Los dioses de todas las naciones vencidas, reunidos en el Panteón, se anularon mutuamente. Ese fué el primer esbozo muy tosco y por completo negativo de la humanidad. En cuanto a la segunda condición, la espiritualización de Jehová, fué realizada por los griegos mucho antes de la conquista de su país por los romanos. Ellos fueron los creadores de la metafísica. Grecia, en su cuna histórica, había encontrado un mundo divino que se estableció definitivamente en la fe tradicional de sus pueblos; ese mundo le había sido legado y materialmente aportado por el Oriente. En su período instintivo, anterior a su historia política, lo había desarrollado y humanizado prodigiosamente por sus poetas, y, cuando comenzó propiamente su historia, tenía una religión hecha, la más simpática y la más noble de todas las religiones que hayan existido jamás, en lo que una religión, es decir, una mentira, puede ser noble y simpática. Sus grandes pensadores —y ningún pueblo los tuvo mayores que Grecia—, al encontrar el mundo divino establecido, no sólo fuera del pueblo, sino también en él mismo como hábito de sentir y de pensar, lo tomaron necesariamente por punto de partida. Fué ya mucho que no hicieron teología, es decir, que no perdieron el tiempo en reconciliar la razón naciente con los absurdos de tal o cual otro dios, como lo hicieron en la Edad Media los escolásticos. Dejaron los dioses fuera de sus especulaciones y se asociaron directamente a la idea divina, una, invisible, omnipotente, eterna y absolutamente espiritualista; los metafísicos griegos fueron, mucho más que los judíos, los creadores del dios cristiano. Los judíos no han añadido más que la brutal personalidad de su Jehová.

Que un genio sublime como el divino Platón haya podido estar absolutamente convencido de la realidad de la idea divina, eso nos demuestra cuán contagiosa es, cuán omnipotente es la tradición de la locura religiosa, aun en relación con los más grandes espíritus. Por lo demás, no hay que asombrarse, pues aun en nuestros días, el mayor genio que ha existido después de Aristóteles y Platón, Hegel, a pesar de la crítica por lo demás imperfecta y muy metafísica de Kant, que había demolido la objetividad o la realidad de las ideas divinas, se ha esforzado por reemplazarlas de nue-

vo sobre su trono trascendente o celeste. Es verdad que procedió de una manera tan poco cortés, que ha matado definitivamente al buen Dios, ha quitado a esas ideas su corona divina, mostrando a quien ha sabido leerlo que nunca fueron más que una pura creación del espíritu humano, que recorrió la Historia en busca de sí mismo. Para poner fin a todas las locuras religiosas y al milagro divino, solamente le hacía falta pronunciar esa gran frase que fué dicha después de él, casi al mismo tiempo, por dos grandes espíritus, sin ningún acuerdo mutuo y sin que hubiesen nunca oído hablar uno del otro: por Luis Feuerbach, el discípulo y el demolidor de Hegel, en Alemania, y por Augusto Comte, el fundador de la filosofía positiva en Francia. He aquí esa frase:

“La metafísica se reduce a la psicología.” Todos los sistemas de metafísica no han sido más que la psicología humana que se desarrolla en la Historia.

Ahora no nos es ya difícil comprender cómo han nacido las ideas divinas, cómo han sido creadas sucesivamente por la facultad abstractiva del hombre (véase el *Apéndice*). Pero, en la época de Platón, ese conocimiento era imposible. El espíritu colectivo, y por consiguiente también el espíritu individual, aun el del mayor genio, no estaba maduro para eso. Apenas había dicho con Sócrates: “Conócete a ti mismo.” Ese conocimiento de sí mismo, no existía más que en el estado de intuición; en realidad era nulo. Era imposible que el espíritu humano imaginase que era él el único creador del mundo divino. Lo encontró ante él, lo encontró como historia, como sentimiento, como hábito de pensar, e hizo necesariamente de él el objeto de sus más elevadas especulaciones. Así es como nació la metafísica y cómo fueron desarrolladas y perfeccionadas las ideas divinas, base del espiritualismo.

Es verdad que, después de Platón, hubo en el desenvolvimiento del espíritu como un movimiento inverso. Aristóteles, el verdadero padre de la ciencia y de la filosofía positiva, no negó el mundo divino, sino que se ocupó de él lo menos posible. Fué el primero que estudió como un analista y un experimentador que era, la lógica, las leyes del pensamiento humano, y al mismo tiempo el mundo físico, no en su esencia ideal, ilusoria, sino en su aspecto real. Pero su

ateísmo quedó sin influencia en sus contemporáneos. La ciencia tendió más y más a aislarse de la vida. Después de Platón, la idea divina fué rechazada de la metafísica misma; eso hicieron los epicúreos y los estoicos, dos sectas que contribuyeron mucho a depravar la aristocracia humana, pero que no tuvieron influencia alguna sobre las masas. Una escuela infinitamente más influyente sobre éstas, se formó en Alejandría. Fué la escuela de los neoplatónicos. Confundiendo en una mezcolanza impura las imaginaciones monstruosas de Oriente con las ideas de Platón, fueron ellos los verdaderos preparadores y más tarde los elaboradores de los dogmas cristianos.

Por consiguiente, el egoísmo personal y grosero de Jehová, la dominación no menos brutal y grosera de los romanos y la ideal especulación metafísica de los griegos, materializada por el contacto del Oriente, tales fueron los tres elementos históricos que constituyeron la religión espiritualista de los cristianos.

Para establecer sobre las ruinas de sus altares tan numerosos el altar de un Dios único y supremo, amo del mundo, ha sido preciso que fuera destruída primero la existencia autónoma de las diferentes naciones que componían el mundo pagano o antiguo. Es lo que hicieron brutalmente los romanos que, al conquistar la mayor parte del mundo conocido de los antiguos, crearon en cierto modo el primer esbozo, sin duda completamente negativo y burdo, de la humanidad.

Un dios que se levantaba así por encima de todas las diferencias nacionales, tanto materiales como sociales, de todos los países, que era como su negación directa, debía ser necesariamente un ser inmaterial y abstracto. Pero la fe, tan difícil, en la existencia de un ser semejante no ha podido nacer de repente. Como lo he demostrado en el *Apéndice*, fué largamente preparada y desarrollada por la metafísica griega, la primera en establecer de una manera filosófica la noción de la idea divina, modelo eternamente creador y siempre reproducido por el mundo visible. Pero la divinidad concebida y creada por la filosofía griega era una divinidad impersonal, pues ninguna metafísica, si es consecuente y seria, se puede elevar, o más bien rebajar, a la idea de un dios personal. Ha sido preciso encontrar,

pues; un dios que fuese único y que fuese muy personal a la vez. Se encontró en la persona muy brutal, muy egoísta; muy cruel de Jehová, el dios nacional de los judíos. Pero los judíos, a pesar de ese espíritu nacional exclusivo que los distingue aún hoy, se habían convertido de hecho, mucho antes del nacimiento de Cristo, en el pueblo más internacional del mundo. Arrastrados en parte como cautivos, pero mucho más aún por esa pasión mercantil que constituye uno de los rasgos principales de su carácter nacional, se habían esparcido por todos los países, llevando a todas partes el culto a Jehová, al que eran tanto más fieles cuanto más les abandonaba.

En Alejandría, ese dios terrible de los judíos conoció personalmente la divinidad metafísica de Platón, ya muy corrompida por el contacto con el Oriente y que se corrompió más aún después por el suyo. A pesar de su exclusivismo nacional, envidioso y feroz, no pudo resistir a la larga los encantos de esa divinidad ideal e impersonal de los griegos. Se casó con ella, y de ese matrimonio nació el dios espiritualista —no espiritual— de los cristianos. Se sabe que los neoplatónicos de Alejandría fueron los principales creadores de la teología cristiana.

Pero la teología no constituye todavía la religión, como los elementos históricos no bastan para crear la historia. Yo llamo elementos históricos a las disposiciones y condiciones generales de un desenvolvimiento real cualquiera: por ejemplo, aquí, la conquista de los romanos y el encuentro del dios de los judíos con la divinidad ideal de los griegos. Para fecundar los elementos históricos, para hacerles producir una serie de transformaciones históricas nuevas, es preciso un hecho vivo, espontáneo, sin el cual habrían podido continuar muchos siglos aún en estado de elementos, sin producir nada. Este hecho no faltó al cristianismo: fué la propaganda, el martirio y la muerte de Jesús.

No sabemos casi nada de ese grande y santo personaje; todo lo que los evangelios nos dicen es tan contradictorio y tan fabuloso, que apenas podemos tomar de allí algunos rasgos reales y vivientes. Lo cierto es que fué el predicador del pobre pueblo, el amigo, el consolador de los miserables, de los ignorantes, de los esclavos y de las mujeres, y que fué muy amado por éstas. Prometió a todos los que eran

oprimidos, a todos los que sufrían aquí abajo —y el número es inmenso— la vida eterna. Fué, como es natural, crucificado por los representantes de la moral oficial y del orden público de la época. Sus discípulos, y los discípulos de sus discípulos, pudieron esparcirse, gracias a la conquista de los romanos, que habían destruído las barreras nacionales, y llevaron, en efecto, la propaganda del Evangelio a todos los países conocidos de los antiguos. En todas partes fueron recibidos con los brazos abiertos por los esclavos y por las mujeres, las dos clases más oprimidas, las que más sufrían y naturalmente también las más ignorantes del mundo antiguo. Si hicieron algunos prosélitos en el mundo privilegiado e instruído, no lo debieron, en gran parte, más que a la influencia de las mujeres. Su propaganda más amplia se ejerció casi exclusivamente en el pueblo, tan desgraciado como embrutecido por la esclavitud. Ese fué el primer despertar, la primera rebelión del proletariado.

El gran honor del cristianismo, su mérito indiscutible y todo el secreto de su triunfo inaudito y por otra parte en absoluto legítimo, fué el de haberse dirigido a ese público doliente e inmenso, a quien el mundo antiguo, que constituía una aristocracia intelectual y política estrecha y feroz, negaba hasta los últimos atributos y los derechos más elementales de la humanidad. De otro modo, no habría podido difundirse nunca. La doctrina que enseñaban los apóstoles de Cristo, por consoladora que haya podido aparecer a los desgraciados, era demasiado repulsiva, demasiado absurda desde el punto de vista de la razón humana, para que los hombres ilustrados hubieran podido aceptarla. ¡Con qué triunfo habla el apóstol San Pablo del *escándalo de la fe* y del triunfo de esa *divina locura* rechazada por los poderosos y los sabios del siglo, pero tanto más apasionadamente aceptada por los sencillos, por los ignorantes y por los pobres de espíritu!

En efecto, era preciso un profundo descontento de la vida, una gran sed del corazón y una pobreza poco menos que absoluta de espíritu para aceptar el absurdo cristiano, el más atrevido y monstruoso de todos los absurdos religiosos.

No era sólo la negación de todas las instituciones políticas, sociales y religiosas de la antigüedad: era el derrumba-

miento absoluto del sentido común y de toda razón humana. El ser efectivamente existente, el mundo real, era considerado en lo sucesivo como la nada; el producto de la facultad abstracta del hombre, la última, la suprema abstracción, en la que esa facultad, habiendo superado todas las cosas existentes y hasta las determinaciones más generales del ser real, tales como las ideas del espacio y del tiempo, no teniendo nada que superar ya, se reposa en la contemplación de su vacío y de su inmovilidad absoluta (véase el *Apéndice*); esta abstracción, este *caput mortum* absolutamente vacío de todo contenido, el verdadero nada, Dios, es proclamado el único real, eterno, omnipotente. El todo real es declarado nulo, y el nulo absoluto, es declarado el todo. La sombra se convierte en el cuerpo, y el cuerpo se desvanece como una sombra (1).

Eso fué de una audacia y de una absurdidad inauditas, el verdadero escándalo de la fe, el triunfo de la tontería creyente sobre el espíritu, para las masas; y para algunos, la ironía triunfante de un espíritu fatigado, corrompido, desilusionado y disgustado de la investigación honesta y seria de la verdad; la necesidad de aturdirse y de embrutecerse, necesidad que se encuentra a menudo en los espíritus extenuados:

Credo quia absurdum.

“No creo sólo lo absurdo; creo precisamente y sobre todo en él porque es absurdo.” Es así como muchos espíritus distinguidos y esclarecidos de nuestros días creen en el magnetismo animal, en el espiritismo, en las mesas móviles, y —¿por qué ir tan lejos—, creen en el cristianismo, en el idealismo, en Dios.

La creencia del proletariado antiguo, lo mismo que la de las masas modernas después de él, era más robusta, de gusto menos elevado y más sencillo. La propaganda cristiana se había dirigido a su corazón, no a su espíritu; a sus aspira-

(1) Sé muy bien que en los sistemas teológicos y metafísicos orientales, y sobre todo en los de la India, incluso el budismo, se encuentra ya el principio de la aniquilación del mundo real en beneficio del ideal o de la abstracción absoluta. Pero no tiene aún ese carácter de negación voluntaria y reflexiva que distingue al cristianismo; porque, cuando esos sistemas fueron concebidos, el mundo propiamente humano, de la voluntad humana, de la ciencia y de la libertad humanas, no se había desarrollado todavía como se manifestó en la civilización grecorromana. (Bakunin.)

ciones eternas, a sus sufrimientos, a su esclavitud, no a su razón que dormía aún y para la cual las contradicciones lógicas, la evidencia del absurdo, no podían existir, por consiguiente. La sola cuestión que le interesaba, era saber cuándo sonaría la hora de la liberación prometida, cuándo llegaría el reino de Dios. En cuanto a los dogmas teológicos, no se preocupaba de ellos, porque no los comprendía de ningún modo. El proletariado convertido al cristianismo constituía la potencia material ascendente, no el pensamiento teórico.

En cuanto a los dogmas cristianos, fueron elaborados, como se sabe, en una serie de trabajos teológicos, literarios, y en los concilios, principalmente por los neoplatónicos convertidos del Oriente. El espíritu griego había caído tan bajo que, en el siglo IV de la era cristiana ya, época del primer concilio, encontramos la idea de un Dios personal, espíritu puro, eterno, absoluto, creador y señor supremo del mundo, con existencia fuera del mundo, unánimemente aceptada por todos los padres de la Iglesia; y, como consecuencia lógica de este absurdo absoluto, la creencia, desde entonces natural y necesaria, en la inmaterialidad y en la inmortalidad del alma humana, alojada y aprisionada en un cuerpo mortal, pero mortal en parte; porque en ese cuerpo hay una parte que, aun siendo corporal, es inmortal como el alma y debe resucitar como el alma. ¡Tan difícil ha sido, aun para los padres de la Iglesia, representarse el espíritu puro al margen de toda forma corporal!

Es preciso observar que, en general, el carácter de todo razonamiento teológico, y metafísico también, es tratar de explicar un absurdo por otro.

Ha sido una dicha para el cristianismo haber hallado el mundo de los esclavos. Tuvo otra dicha: la invasión de los bárbaros. Los bárbaros eran buenas gentes, llenas de fuerza natural y sobre todo animados e impulsados por una gran necesidad y por una gran capacidad de vivir; bandidos a toda prueba, capaces de devastarlo todo y de arrasarlo todo, lo mismo que sus sucesores, los alemanes actuales; mucho menos sistemáticos y pedantes en su bandidaje que estos últimos, mucho menos morales, menos sabios; pero, por el contrario, mucho más independientes y más altivos, capaces de ciencia y no incapaces de libertad, como los burgue-

ses de la Alemania moderna. Pero, con todas estas grandes cualidades, no eran nada más que bárbaros, es decir, tan indiferentes como los esclavos antiguos —de los cuales muchos, por lo demás, pertenecían a su raza— con respecto a todas las cuestiones de la teología y de la metafísica. De suerte que, una vez rota su repugnancia práctica, no fué difícil convertirlos teóricamente al cristianismo.

Durante diez siglos consecutivos, el cristianismo, armado de la omnipotencia de la Iglesia y del Estado, y sin competencia alguna de parte de unos o de otros, pudo depravar, bastardear y falsear el espíritu de Europa. No tuvo competidores, puesto que, fuera de la Iglesia, no había pensadores, ni aun gentes instruídas. Si se levantaron herejías en su seno, no atacaron nunca más que los desenvolvimientos teológicos prácticos del dogma fundamental, no el dogma mismo. La creencia en Dios, espíritu puro y creador del mundo, y la creencia en la inmaterialidad del alma permanecieron intactas. Esta doble creencia se convirtió en la base ideal de toda la civilización occidental y oriental de Europa, y penetró, se encarnó en todas las instituciones, en todos los detalles de la vida tanto pública como privada de todas las clases como de las masas.

¿Se puede uno asombrar, después de esto, que se haya mantenido esa creencia hasta nuestros días, y que continúe ejerciendo su influencia desastrosa aun sobre espíritus selectos como Mazzini, Quinet, Michelet y tantos otros? Hemos visto que el primer ataque contra ella fué promovido por el Renacimiento, que produjo héroes y mártires como Vanini, como Giordano Bruno y como Galileo, y que, bien que ahogado pronto por el ruido, el tumulto y las pasiones de la Reforma religiosa, continuó silenciosamente su trabajo invisible, legando a los más nobles espíritus de cada generación nueva esa obra de la emancipación humana por la destrucción de lo absurdo, hasta que en fin, en la segunda mitad del siglo XVIII, reaparece de nuevo a la luz del día, levantando atrevidamente la bandera del ateísmo y del materialismo.

* * *

Se pudo creer entonces que el espíritu humano iba, en fin, a libertarse, de una vez para siempre, de todas las obse-

siones divinas. Fué un error. La mentira divina, de que se había alimentado la humanidad —para no hablar más que del mundo cristiano— durante dieciocho siglos, debía mostrarse, una vez más, más poderosa que la humana verdad. No pudiendo ya servirse de la gente negra, de los cuervos consagrados de la Iglesia, de los sacerdotes católicos o protestantes, que habían perdido todo crédito, se sirvió de los sacerdotes laicos, de los mentirosos y de los sofistas de túnica corta, entre los cuales el papel principal fué dado a dos hombres fatales: uno el espíritu más falso, el otro la voluntad más doctrinariamente despótica del siglo pasado, a J. J. Rousseau y a Robespierre.

El primero representa el verdadero tipo de la estrechez y de la mezquindad sombría, de la exaltación, sin otro objeto que su propia persona, del entusiasmo en frío y de la hipocresía a la vez sentimental e implacable, de la mentira forzada del idealismo moderno. Puede ser considerado como el verdadero creador de la moderna reacción. En apariencia el escritor más democrático del siglo XVIII incuba en sí el despotismo despiadado del estadista. Fué el profeta del Estado doctrinario, como Robespierre, su digno y fiel discípulo, trató de convertirse en el gran sacerdote. Habiendo oído decir a Voltaire que si no hubiese existido Dios habría sido necesario inventarlo, J. J. Rousseau inventó el Ser supremo, el Dios abstracto y estéril de los deístas. Y en nombre del Ser supremo, y de la virtud hipócrita ordenada por el Ser supremo, Robespierre guillotiné a los hebertistas primero, luego al genio mismo de la revolución, a Dantón, en cuya persona asesinó a la República, preparando así el triunfo, desde entonces necesario, de la dictadura de Bonaparte I. Después de este gran triunfo, la reacción idealista buscó y encontró servidores menos fanáticos, menos terribles, medidos por la talla considerablemente empuñada de la burguesía de nuestro siglo. En Francia, fueron Chateaubriand, Lamartine y —¿es preciso decirlo? ¿Y por qué no? Hay que decirlo todo, cuando es verdad— fué Víctor Hugo mismo, el demócrata, el republicano, el casi socialista de hoy, y tras él toda la cohorte melancólica y sentimental de espíritus flacos y pálidos quienes constituyeron, bajo la dirección de esos maestros, la escuela del romanticismo moderno. En Alemania, fueron los Schlegel, los Tieck,

los Novalis, los Werner, fué Schelling, y tantos otros aún cuyos nombres no merecen siquiera ser citados.

La literatura creada por esa escuela fué el verdadero reino de los espectros y de los fantasmas. No soportaba la luz del día, pues el clarooscuro era el único elemento en que podía vivir. No soportaba tampoco el contacto brutal de las masas; era la literatura de las almas tiernas, delicadas, distinguidas, que aspiraban al cielo, a su patria, y que vivían como a su pesar sobre la tierra. Tenía horror y desprecio a la política, a las cuestiones del día; pero cuando hablaba por azar de ellas, se mostraba francamente reaccionaria, tomando el partido de la Iglesia contra la insolencia de los librepensadores, de los reyes contra los pueblos, y de todas las aristocracias contra la vil canalla de las calles. Por lo demás, como acabo de decirlo, lo que dominaba en la escuela, era una indiferencia casi completa para las cuestiones políticas. En medio de las nubes en que vivía, no se podían distinguir más que dos puntos reales; el desenvolvimiento rápido del materialismo burgués y el desencadenamiento desenfrenado de las vanidades individuales.

* * *

Para comprender esa literatura, es preciso buscar su razón de ser en la transformación que se había operado en el seno de la clase burguesa desde la revolución de 1793.

Desde el Renacimiento y la Reforma hasta esa revolución, la burguesía, si no en Alemania, al menos en Italia, en Francia, en Suiza, en Inglaterra, en Holanda, fué el héroe y representó el genio revolucionario de la Historia. De su seno salieron en su mayoría los librepensadores del siglo XV, los grandes reformadores religiosos de los dos siglos siguientes, y los apóstoles de la emancipación humana del siglo pasado, comprendidos esta vez también los de Alemania. Ella sola, naturalmente apoyada en las simpatías y en los brazos del pueblo que tenía fe en ella, hizo la revolución del 89 y del 93. Había proclamado la decadencia de la realeza y de la Iglesia, la fraternidad de los pueblos, los derechos del hombre y del ciudadano. He ahí sus títulos de gloria, son inmortales.

Desde entonces se escindió. Una parte considerable de

compradores de bienes nacionales, enriquecidos, y apoyándose esta vez, no sobre el proletariado de las ciudades, sino sobre la mayor parte de los campesinos de Francia que se habían hecho igualmente propietarios terrícolas; aspiraba a la paz, al restablecimiento del orden público, a la fundación de un gobierno regular y poderoso. Aclamó, pues, con felicidad la dictadura del primer Bonaparte y, aunque siempre volteriana, no vió con malos ojos su concordato con el Papa y el restablecimiento de la Iglesia oficial en Francia —“*¡La religión es tan necesaria al pueblo!*”—, lo que quiere decir que, repuesta, esa parte de la burguesía comenzó desde entonces a comprender que era urgente, en interés de la conservación de su posición y de sus bienes adquiridos, engañar el hambre no satisfecha del pueblo con las promesas de un maná celeste. Fué entonces cuando comenzó a predicar Chateaubriand (1).

Napoleón cayó. La Restauración devolvió a Francia, con la monarquía legítima, la potencia de la Iglesia y de la aristocracia nobiliaria, que se resarcieron, si no del todo, al menos de una considerable parte de su antiguo poder. Esta reacción echó la burguesía a la revolución; y con el espíritu revolucionario se despertó en ella también la incredulidad. Con Chateaubriand a un lado, volvió a comenzar a leer a Voltaire. No llegó hasta Diderot: sus nervios debilitados no soportaban ya un alimento tan fuerte. Voltaire, a la vez incrédulo y teísta, le convenía, al contrario, mucho. Beranger y Pablo Luis Courier expresaron perfectamente esta tendencia nueva. El “Dios de las buenas gentes” y el ideal del rey burgués, a la vez liberal y democrático, dibujado sobre el fondo majestuoso y en lo sucesivo inofensivo de las victorias gigantescas del Imperio, tal fué, en esa época, el alimento intelectual cotidiano de la burguesía de Francia.

Lamartine, aguijoneado por la envidia vanidosamente ridícula de elevarse a la altura del gran poeta inglés Byron,

(1) Creo útil recordar aquí una anécdota, por lo demás muy conocida y completamente auténtica y que vierte una luz muy preciosa, tanto sobre el carácter personal de este recalentador de creencias católicas, como sobre la sinceridad religiosa de esta época. Chateaubriand había llevado a su librero una obra contra la fe. El librero le hizo observar que el ateísmo había pasado de moda, que el público lector no quería más de él y que pedía, al contrario, obras religiosas. Chateaubriand se alejó y unos meses más tarde trajo su *Genio del cristianismo*. (Bakunin.)

había comenzado sus himnos friamente delirantes en honor del dios de los caballeros y de la monarquía legítima. Pero sus cantos no repercutían más que en los salones democráticos. La burguesía no los oía. Beranger era su poeta y Pablo Luis Courier su escritor político.

La revolución de julio tuvo por consecuencia el ennoblecimiento de sus gustos. Se sabe que todo burgués de Francia lleva en sí el tipo imperecedero del burgués hidalgo, que no deja nunca de aparecer tan pronto como adquiere un poco de riqueza y de poder. En 1830, la rica burguesía había reemplazado definitivamente a la antigua nobleza en el Poder. Tendió naturalmente a fundar una nueva aristocracia: aristocracia del capital, sin duda, ante todo, pero también aristocracia de inteligencia, de buenas maneras y de sentimientos delicados. La burguesía comenzó a sentirse religiosa.

No fué por su parte una amplia imitación de las costumbres aristocráticas, era al mismo tiempo una necesidad de posición. El proletariado le había hecho un último servicio, ayudándola a derribar una vez más la nobleza. Ahora, la burguesía no tenía necesidad de su ayuda, porque se sentía sólidamente sentada a la sombra del trono de junio, y la alianza del pueblo, desde entonces inútil, comenzaba a hacerse incómoda. Era preciso volverlo a su puesto, lo que no podía hacerse naturalmente sin provocar una gran indignación en las masas. Se hizo necesario contenerlas. ¿Pero en nombre de qué? ¿En nombre del interés burgués crudamente confesado? Eso hubiese sido demasiado cínico. Cuanto más injusto e inhumano es un interés, más necesidad tiene de ser sancionado; y ¿dónde hallar la sanción, sino en la religión, esa buena protectora de todos los hartos, y esa consoladora tan útil de todos los que tienen hambre? Y más que nunca, la burguesía triunfante sintió que la religión era absolutamente necesaria para el pueblo.

Después de haber ganado sus títulos imperecederos de gloria en la oposición, tanto religiosa y filosófica como política, en la protesta y en la revolución, se había convertido en fin en la clase dominante, y por eso mismo en la defensora y la conservadora del Estado, pues este último se había transformado a su vez en la institución regular de la potencia exclusiva de esa clase. El Estado es la fuerza, y tiene

para sí ante todo el derecho de la fuerza, el argumento triunfante del fusil de aguja, del "chassepot". Pero el hombre es hecho tan singularmente que esa argumentación, por elocuente que parezca, no le basta a la larga. Para imponerle respeto, es preciso una sanción moral cualquiera. Es preciso, además, que esa sanción sea de tal modo evidente y sencilla que pueda convencer a las masas, que, después de haber sido reducidas por la fuerza del Estado, deben ser llevadas ahora al reconocimiento moral de su derecho.

No hay más que dos medios para convencer a las masas de la bondad de una institución social cualquiera. El primero, el único real, pero también el más difícil, porque implica la abolición del Estado —es decir la abolición de la explotación políticamente organizada de la mayoría por una minoría cualquiera— sería la satisfacción directa y completa de todas las necesidades, de todas las aspiraciones humanas de las masas; lo que equivaldría a la liquidación completa de la existencia tanto política como económica de la clase burguesa y, como acabo de decirlo, a la abolición del Estado. Este medio sería, sin duda, saludable para las masas, pero funesto para los intereses burgueses. Por consiguiente, no hay que hablar de él.

Hablemos del otro medio, que, funesto para el pueblo solamente, es, al contrario, precioso para la salvación de los privilegios burgueses. Este otro medio no puede ser más que la religión. Es ese milagro eterno el que arrastra a las masas a la busca de los tesoros divinos, mientras que, mucho más moderada, la clase dominante se contenta con compartir, muy desigualmente por otra parte y dando siempre más al que más posee, entre sus propios miembros, los miserables bienes de la tierra y los despojos humanos del pueblo, comprendida su libertad política y social.

No existe, no puede existir Estado sin religión. Tomad los Estados más libres del mundo, los Estados Unidos de América o la Confederación suiza, por ejemplo, y ved qué papel importante desempeña la providencia divina, esa sanción suprema de todos los Estados, en todos los discursos oficiales.

Pero siempre que un jefe de Estado habla de Dios, sea Guillermo I, emperador knutogermánico, o Grant, presi-

dente de la Gran República, estad seguros de que se prepara de nuevo a esquilmar a su pueblo-rebaño.

La burguesía francesa, liberal, volteriana, e impulsada por su temperamento a un positivismo, por no decir a un materialismo, singularmente estrecho y brutal, convertida, por su triunfo de 1830 en la clase del Estado, ha debido, pues, darse necesariamente una religión oficial. La cosa no era fácil. No podía ponerse francamente bajo el yugo del catolicismo romano. Había entre ella y la Iglesia de Roma un abismo de sangre y de odio y, por práctica y prudente que se hubiese vuelto, no ha llegado nunca a reprimir en su seno una pasión desarrollada por la Historia. Por lo demás, la burguesía francesa se habría cubierto de ridículo si hubiera vuelto a la Iglesia para tomar parte en las piadosas ceremonias del culto divino, condición esencial de una conversión meritoria y sincera. Muchos lo han tratado de hacer, pero su heroísmo no tuvo otro resultado que el escándalo estéril. En fin, la vuelta al catolicismo era imposible a causa de la contradicción insoluble que existe entre la política invariable de Roma y el desenvolvimiento de los intereses económicos y políticos de la clase media.

Bajo este aspecto, el protestantismo es mucho más cómodo. Es la religión burguesa por excelencia. Concede justamente tanta libertad como es necesaria para los burgueses, y ha encontrado el medio de conciliar las aspiraciones celestiales con el respeto que reclaman los intereses terrestres. Así vemos que es principalmente en los países protestantes donde se desarrollaron el comercio y la industria. Pero era imposible para la burguesía de Francia hacerse protestante. Para pasar de una religión a otra —a menos que se haga por cálculo, como lo hacen alguna vez los judíos en Rusia y en Polonia, que se hacen bautizar tres, cuatro veces, a fin de recibir cada vez una nueva remuneración—, para cambiar de religión, hay que tener un grano de fe religiosa. En el corazón exclusivamente positivo del burgués francés, no hay lugar para ese grano. Profesa la indiferencia más profunda para todas las cuestiones, exceptuadas la de la bolsa, ante todo, y la de su vanidad social después. Es tan indiferente para el protestantismo como para el catolicismo. Por otra parte, la burguesía francesa no habría podido abrazar el protestantismo sin ponerse en contradic-

ción con la rutina católica de la mayoría del pueblo francés, lo que hubiese constituido una gran imprudencia por parte de una clase que quería gobernar a Francia.

Sólo quedaba un medio: el de volver a la religión humanitaria y revolucionaria del siglo XVIII. Pero esa religión lleva demasiado lejos. Por consiguiente, la burguesía tuvo que crear, para sancionar el nuevo Estado, el Estado burgués que acababa de fundar, una religión nueva, que pudiese ser, sin demasiado ridículo ni escándalo, la religión profesada abiertamente por toda la clase burguesa.

Así es como nació el teísmo de la escuela doctrinaria.

Otros han hecho, mucho mejor de lo que yo sabría hacerlo, la historia del nacimiento y del desenvolvimiento de esa escuela, que tuvo una influencia tan decisiva y, puedo decirlo bien, tan funesta sobre la educación política, intelectual y moral de la juventud burguesa de Francia. Data de Benjamín Constant y de la señora Staël, pero su verdadero fundador fué Royer-Collard; sus apóstoles: los señores Guizot, Cousin, Villemain y muchos otros; su objetivo francamente confesado: la reconciliación de la revolución con la reacción, o, para hablar el lenguaje de la escuela, del principio de la libertad con el de la autoridad, naturalmente en provecho de esta última.

Esta reconciliación significaba, en política, el escamoteo de la libertad popular en provecho de la dominación burguesa, representada por el Estado monárquico y constitucional; en filosofía, la sumisión reflexiva de la libre razón a los principios eternos de la fe. No tenemos que ocuparnos aquí más que de esta última parte.

Se sabe que esta filosofía fué elaborada principalmente por Cousin, el padre del eclecticismo francés. Hablador superficial y pedante; inocente de toda concepción original, de todo pensamiento propio, pero muy fuerte en el lugar común, que ha tenido el error de confundir con el buen sentido, este filósofo ilustre ha preparado sabiamente, para el uso de la juventud estudiosa de Francia, un plato metafísico a su modo, y cuyo consumo, obligatorio en todas las escuelas del Estado sometidas a la Universidad, ha condenado varias generaciones consecutivas a una indigestión cerebral. Imagínese una ensalada filosófica compuesta de los sistemas más opuestos, una mezcla de padres de la Igle-

sia, escolásticos, de Descartes y de Pascal, de Kant y de psicólogos escoceses, superpuesta en las ideas divinas e innatas de Platón y recubierta de una capa de inmanencia hegeliana, acompañada necesariamente de una ignorancia tan desdenosa como completa de las ciencias naturales y que prueba cómo "dos más dos hacen cinco" (1):

1) La existencia de un Dios personal, la inmortalidad del alma y su determinación espontánea, el libre albedrío. Y, como consecuencia de esta triple creencia:

2) *La moral individual, la responsabilidad absoluta* de cada uno ante la ley moral escrita por Dios en la conciencia de cada uno. *La libertad individual* anterior a toda sociedad, pero que no llega a su desenvolvimiento más que en la sociedad.

3) La libertad del individuo se realiza primeramente por la apropiación o toma de posesión de la tierra. El derecho de propiedad es una consecuencia necesaria de esa libertad.

4) La familia, fundada sobre la herencia de ese derecho, por una parte, y por otra sobre la autoridad del esposo y del padre, es una institución a la vez natural y divina, divina en este sentido: que, desde el principio de la Historia, se encuentra sancionada por la religión, por la conciencia que los hombres tienen de Dios, por imperfecta que sea esa conciencia primeramente.

5) La familia es el germen histórico del Estado.

6) Desenvolvimiento histórico de esos principios eternos, bases de toda civilización humana, por el triple movimiento progresivo:

a) De la inteligencia humana que, siendo una emanación y por decirlo así una revelación permanente de Dios en el hombre, se ha manifestado primeramente por una serie de religiones llamadas reveladas, luego, después de ser buscada vanamente en una multitud de sistemas filosóficos, se ha vuelto en fin a encontrar, reconocida y completamente realizada, en el sistema ecléctico del señor Víctor Cousin.

b) Del trabajo humano, único productor de las riquezas sociales, sin las cuales no es posible ninguna civilización.

c) De las luchas humanas, tanto colectivas como indivi-

(1) A partir de aquí se expone, no la opinión de Bakunin, sino la doctrina de Víctor Cousin y de la escuela ecléctica. Las notas de Bakunin, intercaladas, van en bastardilla.

duales, que culminan siempre en nuevas transacciones históricas, políticas y sociales.

El todo, dirigido por la divina providencia.

7) La Historia, considerada en su conjunto, es una manifestación continua del pensamiento y de la voluntad divinas. Dios, espíritu puro, ser absoluto y perfecto en sí mismo, que reside en su eternidad y en su inmensidad infinitas, fuera de la historia del mundo (1), sigue con una curiosidad paternal y dirige con una mano invisible el desenvolvimiento humano. Queriendo absolutamente, en su generosidad divina, que los hombres, sus criaturas y, por consiguiente, de hecho, sus esclavos, sean libres, y comprendiendo que no lo serán de ningún modo si se mezclase demasiado a menudo y demasiado ostensiblemente en sus asuntos, que su poder, no sólo les molestaría, sino que los aniquilaría (2), no se manifiesta a ellos sino lo más raramente posible y cuando es absolutamente necesario para su salvación. Lo más a menudo, los abandona a sus propias fuerzas y al desenvolvimiento de esa doble luz, a la vez divina y humana, que ha encendido en sus almas inmortales: la conciencia, fuente de toda moral, y la inteligencia, fuente de toda verdad. Pero cuando ve que esta luz comienza a palidecer, cuando los hombres descarriados y, demasiado imperfectos para poder marchar siempre solos, se hunden en una situación sin salida, entonces interviene. Pero ¿cómo? No por uno de esos milagros exteriores y materiales de que están pobladas las tradiciones supersticiosas de los pueblos y que son imposibles, porque invertirían el orden y las leyes de la naturaleza establecidas por Dios mismo (sí, la audacia de los idealistas doctrinarios llega hasta negar esos

(1) Pido perdón al lector por amontonar con tan pocas palabras, uno sobre otro, tantos absurdos grandiosos y monstruosos. Es la lógica de los idealistas doctrinarios, no la mía. (Bakunin.)

(2) ¿No es una cosa notable que en todas las religiones se encuentra esa imaginación, de que ningún mortal podría soportar la vista de un Dios en su gloria inmortal sin ser aniquilado, fulminado, consumido en el momento; de suerte que todos los dioses, compadeciendo esa debilidad humana, se mostraron a los hombres siempre bajo una forma tomada a cualquiera, a menudo aun bajo la forma de algún animal, pero nunca en su verdadero esplendor? Jehová ha mostrado una sola vez, no recuerdo ya a qué profeta, su propio trasero, y produjo en él por esa demostración a *posteriori* un tal desarreglo cerebral, que el pobre profeta trilló el campo durante el resto de su vida. Es evidente que en todas las religiones hay como un instinto confuso de esa verdad, que la existencia de Dios es incompatible, no solamente con la libertad, la dignidad y la razón humanas, sino con la existencia misma del hombre y del mundo. (Bakunin.)

milagros), sino por un milagro exclusivamente espiritual, interior (y que desde el punto de vista de la razón, de la lógica, del buen sentido, no es menos absurdo e imposible que los milagros groseros imaginados por la creencia popular; estos últimos tienen al menos el mérito de una poética ingenuidad, mientras que los milagros llamados interiores, con todas sus pretensiones de racionalismo, no son más que tonterías sabias, frías, razonadoramente sacadas por los cabellos), por un milagro inaccesible a los sentidos.

Dios interviene entonces, inspirando con su divino pensamiento alguna alma selecta, menos corrompida, menos descarriada y más inteligente que las otras. Hace de ella su profeta, su mesías. Entonces, armado de ese pensamiento directamente inspirado por Dios mismo —esa inspiración constituye, por otra parte, uno de esos milagros psicológicos que nos son dados y que debemos aceptar como hechos históricamente demostrados, pero que nos será siempre imposible comprender, porque el pensamiento divino, siempre medurado en el grado de desenvolvimiento, en el carácter y en el espíritu de la época, no se manifiesta nunca, por consiguiente, en su plenitud y en su perfección absolutas, por ser Dios demasiado prudente y demasiado amoroso de la libertad de los hombres para proponerles un alimento que serían incapaces de digerir—, fuerte en la asistencia invisible de Dios, y atrayendo así todas las almas de buena voluntad con una potencia invencible, ese profeta, ese mesías, proclama la voluntad divina y funda una religión y una legislación nuevas.

Así es cómo fueron establecidos todos los cultos religiosos y todos los Estados. De donde resulta que, los unos como los otros, considerados en lo que tienen de inmutable y apartándose de los detalles que les han sido aportados por la imperfección tanto intelectual como moral de los hombres, en diferentes épocas de su desenvolvimiento histórico, son *instituciones divinas* y deben gozar, como tales, de una autoridad absoluta. He aquí la *Iglesia y el Estado*, con su consagración divina, aplastante, formidable.

8) La Iglesia y el Estado tienen, pues, un carácter doble: divino y humano a la vez. Como instituciones divinas, son inmutables, y su desenvolvimiento histórico consiste solamente en una manifestación más completa de su propia na-

turalidad divina, o del pensamiento de Dios que se encuentra realizado en su seno, sin que jamás las revelaciones o inspiraciones nuevas se pongan en contradicción con las revelaciones e inspiraciones anteriores, lo que constituiría una desmentida dada por Dios a sí mismo. Pero como instituciones humanas, la Iglesia y el Estado, representadas por hombres, y como tales solidarias de todas las pasiones, de todos los vicios y de todas las tonterías humanas, ofrecen necesariamente inmensos defectos y son susceptibles de grandes y saludables cambios sucesivos, realizados por el desenvolvimiento progresivo moral e intelectual y material de las naciones, que constituyen el fondo serio de la Historia.

9) En el desenvolvimiento intelectual y moral de la humanidad, aunque constantemente dirigido por la providencia eterna, la forma de la revelación religiosa no es siempre necesaria. Era inevitable en los tiempos más lejanos de la Historia, cuando la inteligencia, esa luz a la vez humana y divina, esa revelación permanente de Dios en los hombres, no se había desarrollado aún suficientemente; pero, a medida que toma posesión de sí misma, esa forma extraordinaria de las revelaciones tiende a desaparecer progresivamente, dejando el puesto a las inspiraciones más racionales de los filósofos ilustres, de los grandes pensadores que, mejor armados de ese instrumento divino que los otros, ayudados siempre por Dios —aunque de una manera muy a menudo insensible, incluso para sí mismos, pero algunas veces también haciéndoles sentir esa ayuda (recuérdese el demonio de Sócrates)—, tratan de sorprender por los esfuerzos de su propio pensamiento los misterios de Dios, misterios que les han sido ya revelados en parte, a ellos como a todo el mundo, por todas las revelaciones pasadas, de suerte que no les queda ya más que el trabajo de desarrollarlos y de explicarlos, dándoles en lo sucesivo por sanción y por base, no alguna tradición maravillosa, sino el propio desenvolvimiento lógico del pensamiento humano.

Es aquí solamente en donde se separan los metafísicos de los teólogos. Toda la diferencia que existe entre ellos está en la forma, no en el fondo. Su objeto es el mismo: es Dios, son las verdades eternas, los principios divinos, es el orden religioso, político y civil establecido y que se impone a los

hombres con una autoridad absoluta. Pero los teólogos (*mucha más consecuentes, según mi opinión, que los metafísicos*) pretenden que los hombres no pueden elevarse al conocimiento de Dios más que por la vía de una revelación sobrenatural; mientras que los metafísicos aseguran que pueden concebir a Dios y todas las verdades eternas por el solo poder del pensamiento, que es, repiten, la revelación a la vez natural (!) y permanente de Dios en el hombre.

(*Para nosotros, naturalmente, los unos son tan absurdos como los otros, y preferimos, en hecho de absurdos, los que lo son francamente a los que se dan apariencias de respeto a la razón humana.*)

10) De esta oposición de forma ha salido la gran lucha histórica de la metafísica contra la teología. Esta lucha, que era, por una parte, legítima y bienhechora, no ha dejado de tener por otra, consecuencias detestables. Ha servido inmensamente al desenvolvimiento del espíritu humano, emancipándolo del yugo de la fe ciega, bajo la cual querían retenerlo los teólogos, haciéndole reconocer su propio poder y su capacidad de elevarse hasta las cosas divinas, condición de la humana dignidad y de la humana libertad. Pero, al mismo tiempo, ha debilitado en los hombres una cualidad preciosa: el respeto divino, el sentimiento de la piedad. El espíritu humano se ha dejado arrastrar demasiado a menudo por la pasión de la lucha y por los triunfos fáciles que había obtenido sobre los defensores, siempre más o menos estúpidos, de la fe ciega y de las formas anticuadas de las instituciones religiosas, a negar el fondo mismo de la fe; y principalmente en el siglo pasado (el XVIII) ha llevado el extravío hasta proclamarse materialista y ateo y querer derribar a la Iglesia, olvidando en su orgullosa locura que al atreverse a negar el ser divino, proclamaba su propia decadencia, su materialización completa, y que toda su grandeza, su libertad, su poder consisten precisamente en la capacidad que le es inherente de elevarse hasta Dios, el grande, el único objeto de todos los pensamientos inmortales; olvidando que esa Iglesia que pretendía locamente derribar y que deja mucho que desear, sin duda, bajo el aspecto de sus costumbres, de sus hábitos, de sus formas, que no están ya a la altura del siglo, no es menos una institución divina, fundada, como el Estado, por hombres divina-

mente inspirados y que es aún en el presente la única manifestación posible de la divinidad para las *masas ignorantes* y por lo mismo incapaces de elevarse hasta Dios por el desenvolvimiento espontáneo de su inteligencia todavía adormecida.

Esta aberración del espíritu filosófico, por deplorables que hayan sido los efectos, fué probablemente necesaria para completar su educación histórica. He ahí, sin duda, por qué Dios la sufrió. Advertido por las trágicas experiencias del siglo pasado, el espíritu filosófico sabe ahora que, al desencadenar desmesuradamente el principio de la negación y de la crítica, marcha hacia el abismo y culmina en la nada; que ese principio, perfectamente legítimo y aun saludable, cuando se aplica con moderación a las formas pasajeras y humanas de las cosas divinas, se hace pernicioso, nulo, impotente, ridículo, cuando se refiere a Dios. Sabe que hay verdades eternas que están por encima de toda investigación y de toda demostración y que no pueden ser siquiera objeto de duda, porque, por un lado, nos son reveladas por la conciencia universal, por la creencia unánime de los siglos, y por otro, se vuelven a encontrar como *ideas innatas* en la inteligencia de todo hombre, y son de tal modo inherentes a nuestra conciencia que basta que profundicemos en nosotros mismos, en nuestro ser íntimo, para que se nos aparezcan en toda su sencillez y en todo su esplendor. Estas verdades fundamentales, estos axiomas filosóficos son: *la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el libre albedrío*. No puede, no debe ponerse en duda su realidad, porque, como lo demostró tan bien Descartes, esa realidad nos es dada, nos es impuesta por el hecho mismo de que hallamos todas esas ideas en la conciencia que nuestro pensamiento tiene de sí mismo. Todo lo que nos queda por hacer es comprenderlas, es desarrollarlas coordinándolas en un sistema orgánico. Tal es el único objeto de la filosofía.

Y este objeto acaba de ser en fin completamente realizado por el sistema del señor Víctor Cousin. En lo sucesivo, el pensador adorará a Dios en espíritu y podrá dispensarse aún de todo otro culto. Tiene perfecto derecho a no ir a la iglesia, a menos que encuentre útil ir por su mujer, sus hijas y por la gente. Pero que vaya o que no vaya, respetará siempre la institución y aun el culto de la Iglesia, por anti-

cuadas que puedan parecerle las formas: primero, porque esas mismas formas, y las falsas ideas que provocan en parte en las masas, son probablemente necesarias todavía en el estado de ignorancia en que se encuentra el pueblo aún, y al atacarlas bruscamente, se corre el riesgo de quebrantar las creencias que, en la situación en general bastante desdichada en que se encuentra el pueblo, forman su único consuelo y el único obstáculo moral que lo encadena. Debe respetarlas, por fin, porque el Dios que la Iglesia y el pueblo adoran, bajo esas formas simuladas, es el mismo Dios ante el cual se inclina gravemente la cabeza majestuosa del filósofo doctrinario.

Este pensamiento consolador y asegurador ha sido muy bien expresado por uno de los jefes más ilustres de la escuela doctrinaria, por el señor Guizot mismo, que en un folleto publicado en 1845 ó 1846 se regocija mucho de que la divinidad esté tan bien representada en Francia bajo sus formas más diversas: La Iglesia católica, dice en ese folleto —que no tengo a mano—, nos la da bajo la forma de la autoridad; la Iglesia protestante bajo la forma del libre examen y de la libre conciencia; y la Universidad bajo la del pensamiento puro. ¡Es preciso ser un hombre muy religioso —¿no es cierto?— para atreverse a decir y a imprimir, siendo a la vez un hombre inteligente y sabio, semejantes nimiedades!

11) La lucha que había puesto en oposición a los metafísicos con los teólogos se ha reproducido necesariamente en el mundo de los intereses materiales y de la política. Es la lucha memorable de la libertad popular contra la autoridad del Estado. Esa autoridad, como la de la Iglesia al comienzo de la Historia, fué naturalmente despótica; y ese despotismo fué saludable, pues los pueblos al principio eran demasiado salvajes, demasiado burdos, estaban demasiado poco maduros para la libertad —¡lo están tan poco aun hoy!—, eran demasiado poco capaces todavía para doblegar libremente, como lo hacen hoy los alemanes, sus cuellos bajo el yugo de la ley divina, para someterse voluntariamente a las condiciones eternas del orden público. Siendo el hombre naturalmente perezoso, ha sido preciso que lo impulsara al trabajo una fuerza superior. Así es como se explica y se legitima la institución de la esclavitud en la

Historia; no como una institución eterna, sino como una medida transitoria, ordenada por Dios mismo y hecha necesaria por la barbarie y por la perversidad natural de los hombres, como un medio de educación histórica.

Al instituir la familia fundada sobre la propiedad (1) y sometida a la autoridad suprema del esposo y del padre, Dios creó el germen del Estado. El primer gobierno fué necesariamente despótico y patriarcal. Pero, a medida que el número de las familias libres aumentó en una nación, los lazos naturales que las agruparon al principio como una sola familia, bajo la dirección patriarcal de un jefe único, se aflojaron, y esa organización primitiva debió ser reemplazada por una organización más sabia y más complicada del Estado. Esa fué, al comienzo de la Historia, en todas partes, la obra de la teocracia. A medida que los hombres, saliendo del estado salvaje, llegaban a la primera conciencia, naturalmente muy tosca, de la divinidad, se formó una casta de intermediarios, más o menos inspirados, entre el cielo y la tierra. En nombre de la divinidad instituyeron los sacerdotes de los primeros cultos religiosos los primeros Estados, las primeras organizaciones políticas y jurídicas de la sociedad. Haciendo abstracción de diferencias secundarias, se encuentran en todos los Estados antiguos cuatro castas: la casta de los sacerdotes; la de los nobles guerreros, compuesta de todos los miembros masculinos y principalmente de los jefes de las familias libres —esas dos primeras castas constituyeron propiamente la clase religiosa, política y jurídica, la aristocracia del Estado—; después, la masa poco más o menos desorganizada de los familiares, de los clientes, de los refugiados, y de los esclavos libertados, personalmente libres, pero privados de derechos jurídicos, que no participaban en el culto nacional sino de una manera indirecta, y que constituían en conjunto el elemento propiamente democrático, el pueblo; por fin, la masa de los esclavos, que no eran considerados como hombres, sino como cosas, y que quedaron en esa condición miserable hasta el advenimiento del cristianismo.

(1) Los filósofos doctrinarios, tanto como los juristas y los economistas, suponen siempre que la propiedad es anterior al Estado, mientras que es evidente que la idea jurídica de la propiedad, tanto como el derecho de familia, la familia jurídica, no han podido nacer históricamente más que en el Estado, cuyo primer acto fué necesariamente el de constituirlos. (Bakunin.)

Toda la historia de la Antigüedad que, al desarrollarse a medida que los progresos intelectuales y materiales de la civilización humana se desarrollaban y se extendían más, fué siempre dirigida por la mano invisible de Dios —que intervino, no personalmente, sin duda, sino por medio de sus elegidos y de sus inspirados: profetas, sacerdotes, grandes conquistadores, políticos, filósofos y poetas—, toda esa historia nos presenta una lucha incesante y fatal entre esas diferentes castas, y una serie de triunfos obtenidos al principio por la aristocracia sobre la teocracia, y más tarde por la democracia sobre la aristocracia. Cuando la democracia hubo vencido definitivamente, incapaz de organizar el Estado, ese fin supremo de toda sociedad humana en la tierra, y sobre todo de organizar el Estado inmenso que la conquista de los romanos había fundado sobre las ruinas de todas las existencias nacionales aisladas, y que abarcaba casi todo el mundo conocido de los antiguos, debió ceder el puesto a la dictadura militar, imperial, de los césares. Pero como el poder de los césares estaba fundado sobre la destrucción de las organizaciones nacionales y parciales de la sociedad antigua, y representaba por consiguiente la disolución del organismo social y la reducción del Estado a una existencia de hecho, únicamente apoyada en una concentración mecánica de las fuerzas materiales, el cesarismo se ha visto condenado fatalmente por su propio principio a destruirse a sí mismo; de manera que, cuando los bárbaros, las plagas divinas enviadas por el Cielo para renovar la tierra, llegaron, no encontraron casi nada más que destruir.

La Antigüedad nos ha legado, en el mundo espiritual: la primera conciencia de la divinidad y la elaboración metafísica de la idea divina; un comienzo muy serio de ciencias positivas; sus artes maravillosas y su poesía inmortal; en el orden temporal: la institución sublime del Estado, con el patriotismo, esa pasión y esa virtud del Estado; el derecho jurídico, la esclavitud, e inmensas riquezas materiales, creadas por el trabajo acumulado de los esclavos, y dilapidadas un poco, es verdad, por la mala economía de los bárbaros, pero que, no obstante, reparadas, completadas y acrecentadas después por el trabajo sometido y reglamentado de la Edad Media, han servido de base primera a la constitución de los capitales modernos.

La gran idea de la humanidad ha sido completamente desconocida del mundo antiguo. Entrevista vagamente por sus filósofos, era demasiado contraria a una civilización fundada sobre la esclavitud y sobre la organización exclusivamente nacional de los Estados, para que pudiera ser admitida. Fué Cristo el que la anunció al mundo, y por eso mismo fué el emancipador de los esclavos y el destructor teórico de la antigua sociedad.

Si hubo alguna vez un hombre directamente inspirado por Dios, fué él. Si hay una religión absoluta, es la suya. Quitando a los Evangelios algunas incoherencias monstruosas introducidas evidentemente por la torpeza de los copistas o por la ignorancia de los discípulos, se encuentra en ellos, bajo una forma popular, toda la verdad divina: Dios, espíritu puro, padre eterno, creador, amo supremo, providencia y justicia del mundo: su hijo único, el hombre elegido, el hombre que, inspirándose en su espíritu santo, salva al mundo; y este espíritu divino, descubierto al fin, manifestado y que muestra a todos los hombres el camino de la salvación eterna. He ahí la divina trinidad. A su lado, el hombre, dotado de un alma inmortal, libre y por consiguiente responsable, llamado a un perfeccionamiento infinito. En fin, la fraternidad de todos los hombres (*en el cielo*), y su igualdad (*es decir, su igual nulidad*) ante Dios, son abiertamente proclamadas. Sería necesario ser muy difícil de contentar, verdaderamente, para exigir más.

Más tarde, estas verdades han sido, sin duda, malamente disfrazadas y desnaturalizadas, tanto por la ignorancia y la torpeza como por el celo indiscreto y demasiado a menudo apasionadamente interesado de los teólogos, hasta el punto de que, cuando se leen ciertos tratados de teología, apenas si se llega a reconocerlas. Pero la verdadera filosofía tiene precisamente por misión especial derivarlas de esa mezcla humana impura, y restablecerlas en toda su sencillez primitiva, a la vez racional y divina (1).

(1) La absurdidad meridiana, repulsiva, de todos los metafísicos consiste, precisamente, en esto: que ponen siempre esas dos palabras, *racional y divino*, juntas, como si no se destruyeran mutuamente. Los teólogos son verdaderamente más conscientes y mucho más consecuentes y más profundos que ellos. Saben y se atreven a decir francamente que, para que Dios sea un ser real y serio, es preciso absolutamente que esté por encima de la razón humana, la única que conocemos y de quien tenemos derecho a hablar, y por esa razón y esas leyes, no sería en efecto más que una vana denominación nueva de esa razón y de

La revelación cristiana sirvió de base a una civilización nueva. Recomenzando por el comienzo, tomó por base y por punto de partida la organización de una nueva teocracia, el reino absoluto de la Iglesia. Esto era fatal. Siendo la Iglesia la encarnación visible de la divina verdad y de la divina voluntad, debía gobernar necesariamente al mundo. Nosotros encontramos también en ese nuevo mundo cristiano cuatro clases que corresponden a las castas de la Antigüedad, pero que se nos presentan siempre modificadas por el espíritu nuevo: la clase hereditaria de los señores feudales, los guerreros; la de la burguesía de las ciudades, que corresponde al pueblo libre de la Antigüedad; y en fin la clase de los siervos, los campesinos explotables y manejables a voluntad, que reemplaza a los esclavos, con la diferencia enorme de que no se les considera ya como cosas, sino como seres humanos dotados de un alma inmortal, lo que no impide a los señores tratarlos como si no tuviesen de ningún modo alma.

Además, encontramos en la sociedad cristiana un hecho nuevo: la separación, en lo sucesivo inevitable, de la Iglesia y del Estado. Esa separación fué la consecuencia natural del principio internacional, universalmente humano (*inhumano, pero divino*) del cristianismo. En tanto que los cultos y los dioses eran exclusivamente nacionales, podían, debían fundirse con los Estados nacionales. Pero desde el momento que la Iglesia tomó ese carácter de universalidad, siendo imposible la realización del Estado universal (*y sin embargo, no debería haber nada imposible para Dios!*), ha sido preciso que la Iglesia soportase fuera de sí la existencia y la organización de Estados nacionales, sometidos naturalmente a su dirección suprema y sin derecho a existir sino cuando los ha sancionado, pero teniendo, sin embargo, una existencia separada de la suya. De ahí la lucha histó-

esas leyes; es decir, una nimiedad o una hipocresía y, a menudo, a la vez una y otra. No sirve de nada decir que la razón del hombre es la misma que la de Dios, sólo que, limitada en el hombre, en Dios es absoluta. Si la razón divina es absoluta y la nuestra limitada, la de Dios está, necesariamente, por encima de la nuestra, lo que no puede significar más que esto: la razón divina contiene una infinidad de cosas que nuestra pobre razón humana es incapaz de percibir, de abarcar y aun de comprender, *pues esas cosas están en contradicción* con la lógica humana, porque si no fuesen contrarias, nada nos impediría comprenderlas, pero entonces la razón divina no sería superior a la razón humana. Se podría hacer observar que esta diferencia y superioridad relativas existen aún entre los hombres, pues los unos llegan a comprender cosas que los otros

ricamente necesaria entre dos instituciones igualmente divinas, entre la Iglesia y el Estado; no queriendo la Iglesia reconocer al Estado sino cuando este último se inclinaba ante la supremacía de la Iglesia, y proclamando el Estado, al contrario, que, instituido por Dios mismo, idénticamente que la Iglesia, no debía humillarse más que a Dios.

En esa lucha de los Estados contra la Iglesia, la concentración del poder del Estado, representada por la realeza, se apoyó principalmente en las masas populares más o menos sometidas por los señores feudales, en los siervos de los campos, en parte; pero sobre todo en el pueblo de las ciu-

son incapaces de percibir, sin que resulte de eso que la razón de que unos están dotados sea diferente de la tocada en lote a los otros. Resulta sólo que está menos desarrollada en unos y muy desarrollada en los otros, sea por la instrucción, sea por una disposición natural. No se dirá, sin embargo, que las cosas que comprenden los más inteligentes sean contrarias a la razón de los menos inteligentes... ¿Por qué, pues, rebelarse contra la idea de un ser cuya razón habría realizado eternamente su desenvolvimiento absoluto? Respondo: Primeramente porque esas dos ideas, eternamente realizadas y su desenvolvimiento, se excluyen; y sobre todo porque la relación de la inteligencia eternamente absoluta de Dios con la razón eternamente limitada del hombre, es muy otra que la de la inteligencia humana más desarrollada, pero sin embargo limitada, con una inteligencia menos desarrollada y, por consiguiente, más limitada aún. Aquí no hay más que una diferencia completamente relativa, una diferencia de cantidad, de más o menos, que no destruye de ningún modo la identidad. La inteligencia humana inferior, al desarrollarse más, puede y debe llegar a la altura de la inteligencia humana superior. La distancia que separa a una de la otra puede ser o parecernos muy grande, pero, siendo limitada, puede ser disminuida y al fin desaparecer. No es lo mismo entre el hombre y Dios; están separados por un abismo infinito. Ante lo absoluto, ante la infinita grandeza, todas las diferencias de los tamaños limitados, desaparecen y se anulan; lo que es relativamente más grande se vuelve tan pequeño como lo infinitamente pequeño. Comparado con Dios, el mayor genio humano es tan torpe como el idiota. Por tanto, la diferencia que existe entre la razón de Dios y la razón del hombre no es una diferencia de cantidad, es una diferencia de calidad. La razón divina es cualitativamente distinta de la razón humana y, siéndole infinitamente superior e imponiéndose a ella como una ley, la aniquila, la aplasta. Por consiguiente, los teólogos tienen mil veces razón contra todos los metafísicos juntos, cuando dicen que, una vez admitida la existencia de Dios, es preciso proclamar francamente la decadencia de la razón humana, y que lo que es locura para los más grandes genios humanos es por eso mismo sabiduría ante Dios:

Credo quia absurdum.

El que no tenga el valor para pronunciar estas palabras tan sabias, tan enérgicas, tan lógicas, de Tertuliano, debe renunciar a hablar de Dios.

El Dios de los teólogos es un ser malhechor, enemigo de la humanidad, como decía fogosamente nuestro amigo Proudhon. Pero es un ser serio. Mientras que el Dios sin carne y sin hueso, sin naturaleza, sin voluntad, sin acción y, sobre todo, sin un grano de lógica, de los metafísicos, es la sombra de una sombra, un fantasma que se diría expresamente resucitado por los idealistas modernos para cubrir con un velo complaciente las ignominias del materialismo burgués y la pobreza desesperante de su propio pensamiento.

Nada denota tanto la impotencia, la hipocresía y la cobardía de la inteligencia moderna de la burguesía, como el haber adoptado, con una unanimidad tan conmovedora, ese Dios de la metafísica. (Bakunin.)

dades, en la burguesía naciente y en las organizaciones obreras; mientras que la Iglesia encontró aliados muy interesados en los señores feudales, enemigos naturales del poder centralizador de la realeza y partidarios de la disolución de la unidad nacional, de la disolución del Estado. De esa triple lucha, religiosa, política y social a la vez, nació el protestantismo.

El triunfo del protestantismo tuvo por consecuencia, no sólo la separación de la Iglesia y del Estado, sino aún, en muchos países, todavía católicos, la absorción real de la Iglesia en el Estado, y por consecuencia la formación de los Estados monárquicos absolutos, el nacimiento del despotismo moderno. Tal fué el carácter que tomaron todas las monarquías, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, en el continente de Europa.

A medida que el poder separado de la Iglesia y la independencia feudal de los señores se absorbieron en el derecho supremo del Estado moderno, la servidumbre tanto colectiva como individual de las clases populares, de la burguesía, comprendidas también las corporaciones obreras y campesinas, debió desaparecer necesariamente también, dejando progresivamente el puesto al establecimiento de la libertad civil de todos los ciudadanos, o bien de todos los súbditos del Estado (*lo que quiere decir que el despotismo más poderoso, pero no menos brutal, y por consiguiente más sistemáticamente aplastante, del Estado sucede al de los señores y al de la Iglesia*).

La Iglesia y la nobleza feudal, absorbiéndose en el Estado, se convirtieron en dos cuerpos privilegiados de éste. La Iglesia tendió a transformarse cada vez más en un instrumento precioso de gobierno, no ya contra los Estados, sino en el seno mismo y en provecho exclusivo de los Estados. Recibió luego del Estado la importante misión de dirigir las conciencias, de elevar los espíritus y de ejercer la policía de las almas, no tanto por la gloria de Dios como por el bien del Estado. La nobleza, después de haber perdido su independencia política, se convirtió en cortesana de la monarquía y, favorecida por ella, se apoderó del monopolio del servicio de Estado, no conociendo ninguna otra ley que el buen placer del monarca. Iglesia y aristocracia oprimieron en lo sucesivo a los pueblos, no en su propio nombre,

sino en nombre y mediante la omnipotencia del Estado (1).

Al lado de esa opresión política de las clases inferiores había otro yugo que pesaba duramente en el desenvolvimiento de su prosperidad material. Es cierto que el Estado libertó a los individuos y a las comunas de la dependencia señorial, pero no emancipó el trabajo popular doblemente sometido: en los campos, por los privilegios que permanecían aún ligados a la propiedad, así como por las servidumbres impuestas a los cultivadores de la tierra; y en las ciudades, por la organización corporativa de los oficios: privilegios, servidumbres y organización que, originarios de la Edad Media, obstaculizaban la emancipación definitiva de la clase burguesa.

La burguesía soportó ese doble yugo, político y económico, con una creciente impaciencia. Se había hecho rica e inteligente, mucho más rica y más inteligente que la nobleza que la gobernaba y que la despreciaba. Fuerte en esas ventajas y sostenida por el pueblo, la burguesía se sintió llamada a serlo todo, y no era nada todavía. De ahí la revolución.

Esa revolución fué preparada por la gran literatura del siglo XVIII, mediante la cual la protesta filosófica, la pro-

(1) Precisamente en esta situación se encuentran aún hoy la Iglesia y la nobleza en Alemania. Se engañan aquellos que hablan de Alemania como de un país feudal y los que hablan de ella como de un Estado moderno: no es ni feudal ni moderna. No es feudal, puesto que la nobleza ha perdido allí desde hace mucho tiempo todo poder separado del Estado, y hasta el recuerdo de su antigua independencia política. Los últimos vestigios del feudalismo, representados por los numerosos soberanos de Alemania, miembros de la difunta Confederación Germánica, van a desaparecer bien pronto. Prusia se ha hecho muy poderosa y tiene buen apetito. No tiene para un desayuno con ese pobre rey de Hannover; todos los otros juntos le proporcionarán una comida. En cuanto a la nobleza alemana, no quiere nada mejor que ser sometida y servir. Viéndola obrar, se diría que no ha hecho jamás otro oficio. Lacayos de gran casa, de casa principesca si se quiere, he ahí su naturaleza. Tiene su subordinación, su celo, su arrogancia, su pasión. A cambio de esas disposiciones admirables, administra y gobierna toda Alemania. Tomad el *Almanaque de Gotha*: ¿Cuántos burgueses hay entre esa multitud innumerable de funcionarios militares y civiles que constituyen el poder y el honor de Alemania? Apenas uno sobre veinte o sobre treinta. Si, por consiguiente, el Estado moderno significa un Estado gobernado por los burgueses, Alemania no es moderna. Desde el punto de vista del gobierno está aún en el siglo XVIII y en el siglo XVII. No es moderna más que desde el punto de vista económico; bajo este aspecto, en Alemania, como en todas partes, quien domina es el capital burgués. La nobleza alemana no representa ya un sistema económico distinto del de la burguesía. Sus relaciones feudales con la tierra y con los trabajadores de la tierra, fuertemente quebrantadas por las reformas memorables del Barón de Stein en Prusia, en su mayor parte han sido arrastradas por las agitaciones políticas de 1830 y por la tormenta revolucionaria de 1848 sobre todo. Únicamente en Mecklenburgo es donde se han conservado, creo, a menos que no se quieran mencionar algunos

testa política y la protesta económica, uniéndose en una reclamación común, poderosa, imperiosa, enunciada atrevidamente en nombre del espíritu humano, crearon la opinión pública revolucionaria, un aparato de destrucción más formidable que todos los "chassepots", los fusiles de aguja y los cañones perfeccionados de hoy. A esa nueva potencia nada pudo resistir. La revolución se hizo devorando a la vez privilegios nobiliarios, altares y tronos.

12) Esta unión tan íntima de las reclamaciones prácticas con el movimiento teórico de los espíritus en el siglo XVIII estableció una diferencia enorme entre las tendencias revolucionarias de esa época y las de Inglaterra en el siglo XVII. Contribuyó mucho, sin duda, a ampliar el poder de la revolución, imprimiéndole un carácter internacional, universal. Pero al mismo tiempo tuvo por consecuencia la desviación del movimiento político de la revolución hacia los errores que la teoría no había sabido evitar. Lo mismo que la negación filosófica se había descarriado al embestir a Dios y al proclamar el materialismo y el ateísmo, lo mismo la negación política y social extraviada por la misma pasión destructiva, embistió las bases esenciales y primeras de toda sociedad, el Estado, la familia, la propiedad,

mayorazgos que se mantienen aún en algunas grandes familias principescas y que no pueden menos de desaparecer bien pronto ante la omnipotencia invasora del capital burgués. Contra esta omnipotencia, ni el Conde de Bismarck con toda su habilidad satánica, ni el general Moltke con toda su ciencia estratégica ni aun su emperador espantajo con su ejército caballeresco, podrían prevalecer, ni siquiera luchar. La política que harán será seguramente favorable al desenvolvimiento de los intereses burgueses y de la economía moderna. Sólo que esa política será hecha, no por los burgueses, sino casi exclusivamente por los nobles. Parafraseando una expresión célebre, se puede caracterizar esa política así:

Todo para los burgueses, nada por ellos.

Porque no hay que dejarse inducir a error por todos esos parlamentos alemanes, tanto particulares como federales, donde son llamados los burgueses a votar. Es preciso tener la pedantesca ingenuidad de los burgueses alemanes para tomar en serio esos juegos de niños. Son otras tantas academias donde se les deja charlar siempre que voten lo que se les ordene votar; y no dejan de votar nunca como se les pide. Pero cuando convienen en hacerse los recalcitrantes, entonces se burlan de ellos como hace el Conde de Bismarck, durante tantos años consecutivos con el Parlamento de Prusia. El insulto al burgués es un placer que no rehusa nunca un junker prusiano.

Por consiguiente, para resumir, tal es la situación actual de Alemania: es el Estado absoluto, despótico, tal como se formó después de la guerra de los Treinta Años, sirviéndose, para oprimir las masas, casi exclusivamente de la nobleza y del clero, y continuando burlándose de los burgueses, maltratándolos, insultándolos, pero haciendo, sin embargo, sus negocios. Por eso los burgueses alemanes —que por otra parte están acostumbrados a los insultos— se guardarán mucho de rebelarse jamás contra él. (Bakunin.)

atreviéndose a proclamarse abiertamente anarquista y socialista: ved los hebertistas y Babeuf, y más tarde ved a Proudhon y a todo el partido de los socialistas revolucionarios. La revolución se mató con sus propias manos y, de nuevo, el triunfo de la democracia desencadenada y desordenada trajo forzosamente el de la dictadura militar.

Esta dictadura no pudo ser de larga duración, pues la sociedad no está ni desorganizada ni muerta, como lo había estado en la época del establecimiento del imperio de los césares. Las emociones violentas de 1789 y de 1793 la habían fatigado solamente y momentáneamente agotado, no aniquilado. Privada de toda iniciativa bajo el despotismo igualitario y glorioso de Napoleón I, la burguesía aprovechó ese ocio forzoso para recogerse y desarrollar más, en espíritu, los gérmenes fecundos de la libertad que el movimiento del siglo precedente había depositado en su seno. Advertida por las experiencias crueles de una revolución abortada, renunció a los principios exagerados de 1793 y, volviendo a los de 1789, que habían sido la expresión fiel y verdadera de los votos populares, y no de una secta, de un partido, y que contenían en efecto todas las condiciones de una libertad prudente, razonable, práctica (*es decir, exclusivamente burguesa, en provecho de la burguesía y en detrimento del pueblo, esa palabra "práctica" en labios de los burgueses no significa nunca otra cosa*), las hizo aún más prácticas, eliminando todo lo que la filosofía del siglo XVIII había introducido en ellas de demasiado vago (*es decir, de demasiado democrático, de demasiado popular y de demasiado ampliamente humano*) y modificándolas (*es decir, cercenándolas*), según las necesidades y condiciones nuevas de la época. De esa manera creó definitivamente la *teoría del derecho constitucional*, cuyos primeros apóstoles habían sido Montesquieu, Necker, Mirabeau, Mounier, Duport, Barnave y tantos otros y la señora Staël y Benjamin Constant, bajo el Imperio, los nuevos propagadores.

Cuando la monarquía legítima, vuelta a establecerse en Francia a la caída de Napoleón, quiso restaurar el antiguo régimen, encontró la oposición a la vez reflexiva y poderosa de la clase burguesa que, sabiendo ya lo que quería, y fortalecida en su moderación, defendió contra aquélla, paso a paso, las conquistas inmortales y legítimas de la revolu-

ción, de la independencia y de la sociedad civil contra las pretensiones hipócritas de la Iglesia, que había vuelto a caer en poder de los jesuitas; el mantenimiento de la abolición de todos los privilegios nobiliarios; la igualdad de todos ante la ley; en fin, el derecho del pueblo a no ser dominado sin su consentimiento, a participar en el gobierno y en la legislación del país y a examinar los actos del Poder por medio de una representación regular, salida del libre voto de todos los ciudadanos activos, es decir, propietarios, e ilustrados del país. La monarquía legítima no pudo aceptar francamente estas condiciones esenciales del derecho nuevo y cayó.

13) La monarquía de julio ha realizado, en fin, en toda su plenitud, el verdadero sistema de la libertad moderna. Sin duda tiene imperfecciones; pero son imperfecciones que están naturalmente asociadas a todas las instituciones humanas. Las que se encuentran en el sistema constitucional de julio deben ser atribuidas principalmente a la insuficiencia de las luces y de la práctica de la libertad, no sólo en las masas, sino en la burguesía misma, y en parte quizás también a la insuficiencia política de los hombres que tomaron en sus manos el Poder. Esas imperfecciones son, pues, transitorias, deben caer bajo la influencia de una civilización progresiva. Pero el sistema mismo es perfecto: da una solución práctica a todas las cuestiones, a todas las aspiraciones legítimas, a todas las necesidades reales de la sociedad humana.

Se inclina en primer lugar ante Dios, causa de toda existencia, fuente de toda verdad e inspirador invisible de los buenos pensamientos; pero, aun adorándolo en espíritu, no quiere permitir ya que los representantes infieles y fanáticos de su autoridad inmutable opriman y maltraten al mundo en su nombre. Abre, por la filosofía oficialmente enseñada en todas las escuelas del Estado, a todos los individuos inteligentes y de buena voluntad, el medio de elevar su espíritu y su corazón hasta la comprensión de las verdades eternas, sin tener necesidad en lo sucesivo de recurrir a la intervención de los sacerdotes. Los profesores patentados del Estado ocupan el puesto de los sacerdotes, y la Universidad se convierte en cierto modo en la iglesia del público instruido. Por el sistema profesa al mismo tiem-

po un respeto esclarecido hacia todas las iglesias tradicionalmente establecidas, reconociéndolas útiles e indispensables también a causa de la ignorancia de las masas populares. Respetando la libertad de las conciencias, el sistema protege igualmente todos los cultos antiguos, a condición siempre de que sus principios, su moral y su práctica no estén en contradicción con los principios, la moral y la práctica del Estado.

El sistema reconoce como base y como condición absoluta de la libertad, de la dignidad y de la moralidad humanas, la *doctrina del libre albedrío*, es decir de la absoluta espontaneidad de las determinaciones de la voluntad individual, y de la responsabilidad de cada uno por sus actos; de donde se desprende, para la sociedad, el derecho y el deber de castigar.

El sistema reconoce la *propiedad individual hereditaria* y la *familia* como las bases y las condiciones reales de la libertad, de la dignidad y de la moralidad de los hombres. Respeta ese derecho de propiedad en cada uno, sin ponerle otros límites que el derecho igual de los demás, ni otras restricciones que las que son dictadas por las consideraciones de la utilidad pública, representada por el Estado. La propiedad, según él, es un derecho natural, anterior al Estado; pero no se convierte en un derecho jurídico hasta que es sancionado y garantizado como tal por el Estado. Es, pues, justo que el Estado, prestando al propietario la asistencia de todos, le imponga condiciones inspiradas en el interés de todos. Pero esas restricciones o esas condiciones deben ser de tal naturaleza que, aun modificando todo lo que es absolutamente necesario, y no más, el derecho natural del propietario, en sus formas y manifestaciones diferentes, no puedan nunca afectar su fondo mismo. Porque el Estado no es la negación, sino, al contrario, la consagración y la organización jurídica de todos los derechos naturales, de donde se deduce que si los atacara en su esencia, en su fondo, se destruiría a sí mismo. (*Garantiza siempre lo que encuentra: a los unos la riqueza, a los otros su pobreza; a los unos la libertad fundada en la propiedad, a los otros la esclavitud, consecuencia fatal de su miseria; y obliga a los miserables a trabajar siempre y a hacerse matar en caso de necesidad para aumentar y salvaguardar esa*

riqueza de los ricos, que es la causa de su miseria y de su esclavitud. Tal es la verdadera naturaleza y la verdadera misión del Estado.)

Lo mismo pasa con la familia, por otra parte tan indisolublemente unida, por su principio tanto como en el hecho, al principio y al hecho de la propiedad individual y hereditaria. La autoridad de los esposos y del padre constituye un derecho natural. La sociedad, representada por el Estado, la consagra jurídicamente. Pero al mismo tiempo pone ciertos límites al poder natural del uno y de la otra, para salvaguardar otro derecho natural, el de la libertad individual de los miembros de la familia, es decir, de la madre y de los hijos. Y es precisamente al imponerle esos límites cuando la consagra, la convierte en derecho jurídico y da fuerza de ley a la autoridad marital y paternal. El sistema considera la familia jurídica, fundada en esa doble autoridad y en la propiedad jurídicamente hereditaria, como la base esencial de toda moral, de toda civilización humana, del Estado.

Considera al Estado como una institución divina, en este sentido: que ha sido fundado y desarrollado sucesivamente desde el comienzo de la Historia, por la razón divina, objetiva, inherente a la humanidad, estimada como un todo, y de la cual han sido intérpretes divinamente inspirados los individuos históricos que contribuyeron a su fundación o a su desenvolvimiento. Considera al Estado como la forma inevitable, permanente, única, absoluta de la existencia colectiva de los hombres, es decir, de la sociedad; como la condición suprema de toda civilización, de todo progreso humano, de la justicia, de la libertad, de la común prosperidad; en una palabra, como la única realización posible de la humanidad. (*Y, sin embargo, es evidente, como lo demostraré más tarde, que el Estado es la negación flagrante de la humanidad.*)

Representante de la razón pública, y del derecho de todo el mundo, órgano supremo del desenvolvimiento colectivo, material, intelectual y moral de la sociedad, el Estado debe estar armado, frente a todos los individuos, de una gran autoridad y de una formidable potencia. Pero resulta del principio mismo del Estado que esa autoridad, ese poder, no podría, sin destruir su objeto y su base, tender a la des-

trucción del derecho natural de los hombres. Si el Estado modifica y limita en parte la libertad natural de cada individuo, es para reforzarla más por la garantía de ese poder colectivo de que es el único representante legítimo, es para consagrarla, para civilizarla y para convertirla, en una palabra, en libertad jurídica; pues la libertad natural es la libertad de los salvajes y sólo la libertad jurídica es digna de los hombres civilizados. El Estado es, pues, en cierto modo, la iglesia de la civilización moderna, y los abogados son sus sacerdotes. De lo cual se deduce que el mejor gobierno es el de los abogados.

En la libertad política y jurídica, cuya organización constituye propiamente el fin del Estado, se casan los dos principios fundamentales de toda sociedad humana, principios que parecen absolutamente opuestos, hasta el punto de excluirse, y que sin embargo son de tal modo inseparables ambos que uno no podría existir sin el otro: el principio de la autoridad y el de la libertad. *(Sí, se casan en el Estado tan bien que el primero destruye siempre al segundo y que, allí donde lo deja parcialmente subsistir en provecho de una minoría cualquiera, no lo hace como libertad, sino como privilegio. El Estado convierte, pues, lo que se ha convenido en llamar la libertad natural de los hombres en esclavitud para todos y en privilegio para unos pocos.)*

Desde el comienzo de la Historia, durante una larga continuación de siglos, es el principio de autoridad el que dominó casi exclusivamente, de suerte que el principio de la libertad no tuvo durante largo tiempo otro medio de producirse que la rebelión, y esa rebelión fué llevada, a fines del siglo XVIII, hasta la negación completa del principio de autoridad, lo que tuvo por consecuencia, como se sabe, la resurrección de este último, su dominación de nuevo exclusiva, bajo el Imperio, y más moderada bajo la monarquía legítima restaurada, hasta que fué vencido de nuevo por una última rebelión del principio de la libertad. Pero esta vez, la libertad, que se hizo más moderada y más prudente *(es decir burguesa y solamente burguesa)*, no intentó la destrucción imposible de la autoridad salvadora y tan necesaria del Estado: se alió con ella, al contrario, para fundar la monarquía de julio, la Carta-verdad.

El Estado, como institución divina, lo es por la gracia de

Dios. Pero la monarquía no lo es. Fué ese precisamente el gran error de la Restauración, el haber querido identificar de una manera absoluta la forma monárquica y la persona del monarca con el Estado. La monarquía de julio fué una institución no divina, sino utilitaria, preferida a la república porque fué considerada como más de acuerdo con las costumbres de Francia y porque había sido hecha necesaria principalmente por la gran ignorancia del pueblo francés. También el más bello título de gloria de que pudo valerse el rey salido de la revolución de 1830, Luis Felipe, fué el de *la mejor de las repúblicas*, título equivalente poco más o menos al de *rey galante*, dado más tarde al rey Víctor Manuel en Italia.

El derecho divino, el derecho colectivo, reside únicamente, pues, en el Estado, cualquiera que sea su forma, monárquico o republicano. Sus dos principios constitutivos, el de la autoridad y el de la libertad, que tienen cada cual una constitución separada y se complementan mutuamente, forman en el Estado un todo orgánico.

La autoridad y el poder del Estado, poder tan necesario sea para el mantenimiento del derecho y del orden público en el interior, sea para la defensa del país contra los enemigos exteriores, están representados por esa "magnífica centralización" *(palabras del señor Thiers, puestas hoy en acción por el señor Gambetta; expresan la íntima convicción, por no decir el culto, de todos los liberales doctrinarios, autoritarios y de la inmensa mayoría de los republicanos de Francia)*, por esa espléndida máquina política, militar, administrativa, judicial, financiera, policiaca, universitaria y también religiosa del Estado, burocráticamente organizada, fundada por la revolución sobre las ruinas del antiguo particularismo de las provincias, y que constituye toda la fuerza del poder moderno.

La libertad política está representada en el Estado por un cuerpo legislativo, salido de la libre elección del país y regularmente convocado. Ese cuerpo, no sólo tiene por misión regular los gastos y participar, como el único representante legítimo de la soberanía nacional, en la legislación, sino que ejerce también, en nombre de esa misma soberanía, una fiscalización permanente sobre todos los actos del Poder, y una influencia general, positiva, en todos los

asuntos y transacciones interiores y exteriores del país. Los diversos modos de organización de ese derecho dependen mucho menos del principio que de una cantidad de circunstancias locales y pasajeras, de costumbres, del grado de instrucción, de las condiciones y de los hábitos políticos de un país. Lógicamente hablando, en un país unitario y centralizado como Francia, por ejemplo, no debería haber más que una sola cámara. Una primera cámara o cámara alta no tiene razón de ser más que en un país donde la aristocracia nobiliaria constituya una clase jurídica y socialmente separada, como en Inglaterra, o bien en países como los Estados Unidos y Suiza, donde las provincias (los cantones, los estados) han conservado en el seno de la unidad política una existencia autónoma; pero no en un país como Francia, donde todos los ciudadanos son proclamados iguales ante el derecho común y donde todas las autonomías provinciales se han disuelto en una centralización que no admite ninguna sombra de independencia y de diferencia, ni colectivas ni individuales. La creación de una cámara de pares, nombrados vitaliciamente por el rey, no se explica, pues, en la Constitución de 1830 más que como una medida de prudencia que ha creído deber tomar la nación contra sí misma, como una especie de obstáculo que ha puesto sabiamente a su propio temperamento demasiado revolucionario. *(Resulta siempre que esa cámara alta —Cámara de los pares, Senado— no teniendo ninguna razón orgánica de existencia, ninguna raíz en el país, al que no representa de ningún modo; no teniendo, por consiguiente, ningún poder, ni material ni moral que le sea propio, existe por el placer del Poder ejecutivo, y solamente como una sucursal de ese poder. Es un instrumento muy útil para paralizar, para anular a menudo la potencia de la cámara propiamente popular, la llamada representación de la libertad nacional; para ejercer el despotismo con formas constitucionales, como lo hemos visto en Prusia y como lo veremos aún largo tiempo en Alemania. Pero no puede prestar ese servicio al Poder sino mientras este último es fuerte por sí mismo; no añade nada a su fuerza, no siendo ella misma fuerte más que por el Poder, como la burocracia. Así, siempre que estalla una revolución, se desvanece como una sombra.)*

Lo mismo pasa en esa otra cuestión tan importante del

sufragio restringido o del sufragio universal. Lógicamente, se podría reivindicar para todos los ciudadanos mayores de edad el derecho de elección, y no hay duda que cuanto más instrucción y bienestar se difundan en las masas *(lo que felizmente para los explotadores no sucederá nunca mientras dure el gobierno de las clases privilegiadas, o en general, mientras existan los Estados)*, más deberá extenderse ese derecho también. Pero en las cuestiones prácticas, y principalmente en las que tienen por objeto el buen gobierno y la prosperidad de un país, las consideraciones del derecho formal deben ceder el paso a las del interés público.

Es evidente que las masas ignorantes sufren demasiado fácilmente la influencia perniciosa de los charlatanes. *(Véase la influencia de los sacerdotes y de los grandes propietarios en los campos, y la de los abogados y de los funcionarios del Estado en las ciudades.)* No tienen ningún medio material para conocer el carácter, los verdaderos pensamientos y las reales intenciones de los individuos *(de los políticos de todos los colores)* que se recomiendan a su sufragio; el pensamiento y la voluntad de las masas son casi siempre el pensamiento y la voluntad de aquellos que encuentran un interés en inspirarlas, sea de una manera, sea de otra (1). Por otra parte, el proletariado, que constituye, sin embargo, una gran parte de la población, no tiene ningún interés en la conservación del orden público y por consiguiente no sabría elegir buenos diputados. Prefiere siempre los demagogos a los hombres de la conservación. Para ser eficaz y seria, la representación de un país debe ser la fiel expresión de su pensamiento y de su voluntad. Pero

(1) Confieso que comparto esa opinión de los liberales doctrinarios, que es la de muchos republicanos moderados. Sólo que deduzco conclusiones diametralmente opuestas a las de unos y otros. Concluyo en la necesidad de la abolición del Estado, como institución necesariamente opresiva para el pueblo, aun cuando tenga el sufragio universal por base. Para mí es claro que el sufragio universal, tan preconizado por el señor Gambetta —y a causa de que Gambetta es el último representante inspirado y creyente de la política abogacil y burguesa—, que el sufragio universal, digo, es la exhibición a la vez más amplia y más refinada del charlatanismo político del Estado; un instrumento peligroso, sin duda, y que exige una gran habilidad de parte de aquel que lo emplea, pero que, si sabe servirse bien de él, es el medio más seguro de hacer cooperar las masas en la edificación de su propia cárcel. Napoleón III ha fundado toda su potencia en el sufragio universal, que no ha puesto en duda nunca su confianza. Bismarck hace de él la base de su imperio knutogermánico. Volveré más ampliamente sobre esta cuestión que constituye, según mi opinión, el punto principal y decisivo que separa a los socialistas revolucionarios, no sólo de los republicanos radicales, sino también de todas las escuelas de los socialistas doctrinarios y autoritarios. (Bakunin.)

ese pensamiento y esa voluntad no residen realmente, en estado de conciencia, más que en las clases inteligentes y poseedoras de un país, las únicas capaces de abarcar con su pensamiento reflexivo todos los intereses del Estado, y únicas que se interesan vivamente en el mantenimiento de las leyes y de la tranquilidad pública. *(Eso es perfectamente justo, y nadie podría poner en duda la capacidad política de la clase burguesa. Es cierto que ella sabe mucho más que el proletariado lo que quiere y lo que debe desear, y eso por dos razones: primero, porque es mucho más instruída que este último, dispone de más tiempo y de muchos mayores medios de toda suerte para conocer las personas que elige; en segundo lugar, y esa es la razón principal, porque su fin no es nuevo ni inmensamente amplio como el del proletariado; es, al contrario, muy conocido, y completamente determinado, tanto por la Historia como por todas las condiciones de su situación presente: ese fin, es el mantenimiento de su dominación política y económica. Está tan claramente planteado, que es muy fácil saber y adivinar cuál de los candidatos que cortejan el sufragio de la burguesía será capaz de servirla bien y cuál no. Es, pues, seguro o casi seguro que la burguesía estará siempre representada según los deseos más íntimos de su corazón, pero lo que no es menos cierto es que esa representación, excelente desde el punto de vista de la burguesía, será detestable desde el punto de vista de los intereses populares. Siendo los intereses burgueses absolutamente opuestos a los de las masas obreras, es cierto que un parlamento burgués no podrá nunca hacer otra cosa que sancionar la esclavitud del pueblo y votar todas las medidas que tengan por fin eternizar su miseria y su ignorancia. Es preciso ser muy ingenuo, verdaderamente, para creer que un parlamento burgués pueda votar, libremente, en el sentido de la emancipación intelectual, material y política del pueblo. ¿Se ha visto jamás en la Historia que un cuerpo político, que una clase privilegiada se haya suicidado o haya sacrificado el menor de sus intereses y de sus llamados derechos, por amor a la justicia y a la humanidad? Creo haber hecho ya observar que aun esa famosa noche del 4 de agosto, en que la nobleza de Francia sacrificó generosamente sus privilegios en el altar de la patria, no ha sido nada más que una consecuencia forzosa y*

tardía de la sublevación formidable de los campesinos, que ponían por todas partes fuego a los pergaminos y a los castillos de sus señores y amos. No, las clases no se han sacrificado nunca y no lo harán jamás, porque eso es contrario a su naturaleza, a su razón de ser, y nada se hace ni puede hacerse contra la naturaleza y contra la razón. ¡Bien loco sería el que esperase de una asamblea privilegiada cualesquiera medidas y leyes populares!)

De todo lo que acaba de decirse resulta que es perfectamente legítimo, sabio, necesario, restringir, en la práctica, el derecho de elección. Pero el mejor medio de restringirlo es establecer un *censo electoral*, una especie de escala móvil política, cuya doble utilidad es esta: primero, salvaguarda el cuerpo electoral contra la presión brutal de las masas ignorantes, y, al mismo tiempo, no le permite constituirse en cuerpo aristocrático y cerrado, manteniéndolo siempre abierto a todos los que, por su inteligencia, la energía de su trabajo y la prudencia de sus ahorros, han sabido adquirir una propiedad sea mobiliaria, sea inmobiliaria, pagando la cifra querida de contribuciones directas. Este sistema, es verdad, ofrece el inconveniente de excluir del cuerpo electoral un número bastante considerable de capacidades, y, para superar ese inconveniente, se había propuesto admitir también las capacidades. Pero, además de la dificultad que habría en determinar cuáles son las capacidades reales, a menos que no se reconozcan como capaces todos los que han obtenido su diploma del colegio, hay una consideración más importante aún que se opone a esa adjunción de las llamadas capacidades. Para ser un buen elector, no basta ser inteligente, ser instruído, tener mucho talento; es preciso aún y ante todo ser *moral*. Pero, ¿cómo se prueba la moralidad del hombre? Por su capacidad de adquirir la propiedad cuando se ha nacido pobre, o de conservarla y aumentarla cuando se ha tenido la dicha de *heredarla* (1).

(1) He aquí el fondo íntimo de la conciencia y de toda la moral burguesa. No tengo necesidad de hacer observar cuán contrario es al principio fundamental del cristianismo que, despreciando los bienes de este mundo (es el Evangelio el que hace profesión de despreciarlos, no los sacerdotes del Evangelio), prohíbe amontonar tesoros en la tierra, porque, dice, "allí donde están vuestros tesoros está vuestro corazón" y manda imitar a los pájaros del cielo, que no labran ni siembran, pero que, sin embargo, viven. He admirado siempre la capacidad maravillosa de los protestantes de leer esas palabras evangélicas en su propia lengua, de hacer muy bien sus negocios, y de considerarse, sin embargo, como

La moral tiene por base la familia; pero la familia tiene por base y por condición real la propiedad; por tanto, es evidente que la propiedad debe ser considerada como la condición y la prueba del valor moral de un hombre. Un individuo inteligente, enérgico, honesto, no dejará nunca de adquirir esa propiedad que es la condición social necesaria de la *respetabilidad* del ciudadano y del hombre, la manifestación de su fuerza viril, el signo visible de sus capacidades al mismo tiempo que de sus disposiciones y de sus intenciones honestas. La exclusión de las capacidades no propietarias es, pues, no sólo en el hecho, sino también en principio, una medida perfectamente legítima. Es un estimulante para los individuos realmente honestos y capaces,

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

y un justo castigo para aquellos que, siendo capaces de adquirir la propiedad, descuidan y desdeñan hacerlo. Esa negligencia, ese desdén, no pueden tener por fuente más que la pereza, la cobardía o la inconsecuencia del carácter, la inconsistencia del espíritu. Esos son individuos muy peligrosos; cuanto mayores son sus capacidades, más condenables son y más severamente deben ser castigados: porque llevan la desorganización y la desmoralización a la sociedad (*Pilato se engañó al hacer colgar a Jesús por sus opiniones religiosas y políticas; habría debido hacerlo meter en la cárcel como haragán y como vagabundo*). Hombres que están dotados de capacidades y que no hacen fortuna, pue-

las atrocidades de que son capaces las guerras religiosas. La propiedad es un dios: ese dios tiene ya su teología (que se llama la política de los Estados y su derecho jurídico) y necesariamente también su moral, y la expresión más justa de esa moral es precisamente esta expresión: "Este hombre vale tanto".

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

Es evidente para el que no quiere ser ciego, que el trabajo productivo crea las riquezas y da al trabajador la miseria, y que sólo el trabajo improductivo, el que explota, da la propiedad. Pero puesto que la propiedad es la moral, es claro que la moral, tal como la entienden los burgueses, consiste en la explotación del trabajo ajeno. (Bakunin.)

den convertirse, sin duda, en demagogos muy peligrosos, pero nunca en útiles ciudadanos.

Constituído así, el Estado es la primera condición o la base y al mismo tiempo el fin supremo de toda civilización humana. Es la más sublime expresión de ella *sobre la tierra*. Fuera del Estado, no hay civilización o humanización posible de los hombres, considerados desde el punto de vista individual como seres separadamente libres, desde el punto de vista colectivo como humana sociedad. Cada cual se debe al Estado, puesto que el Estado es la condición suprema de la humanidad de cada uno y de todos. El Estado se impone, pues, a cada uno como el representante único del bien, de la salvación, de la justicia de todos. Limita la libertad de cada uno en nombre de la libertad de todos, los intereses individuales de cada uno en nombre del interés colectivo de la sociedad entera (1).

DIOS Y EL ESTADO

En nombre de esa ficción que apela, tanto al interés colectivo, al derecho colectivo, como a la voluntad y a la libertad colectivas, los absolutistas jacobinos, los revolucionarios de la escuela de J. J. Rousseau y de Robespierre, proclaman la teoría amenazadora e inhumana del derecho absoluto del Estado, mientras que los absolutistas monárquicos la apoyan, con mucha mayor consecuencia lógica, en la gracia de Dios. Los doctrinarios liberales, al menos aquellos que toman las teorías liberales en serio, parten del principio de la libertad individual, se colocan primeramente, se sabe, como adversarios de la del Estado. Son ellos los primeros que dijeron que el gobierno, es decir, el cuerpo de funcionarios organizado de una manera o de otra, y encargado especialmente de ejercer la acción, el Estado, era un mal necesario, y que toda la civilización consistía en esto: en disminuir cada vez más sus atributos y sus derechos. Sin embargo, vemos que en la práctica, siempre que ha sido puesta seriamente en tela de juicio la existencia del Estado, los liberales doctrinarios se han mostrado partidarios del derecho absoluto del Estado, no menos fanáticos que los absolutistas monárquicos y jacobinos.

Su culto incondicional del Estado, en apariencia al menos, tan completamente opuesto a sus máximas liberales, se explica de dos maneras: primero *prácticamente*, por los intereses de su clase, pues la inmensa mayoría de los liberales doctrinarios pertenecen a la burguesía. Esa clase tan numerosa y tan respetable no exigiría nada mejor que se le concediese el derecho o, más bien, el privilegio de la más completa anarquía; toda su economía social, la base real de su existencia política, no tiene otra ley, como es sabido, que esa anarquía expresada en estas palabras tan célebres: *Laissez faire et laissez passer*. Pero no quiere esa anar-

(1) El texto del manuscrito de Bakunin se interrumpe aquí: lo que sigue es una nota colocada en este lugar y que Nettlau publicó, en 1895, con el título *Dios y el Estado*, título tomado del fragmento publicado por Cafiero y Reclus, en 1882. Pocos lectores han podido imaginar que el precioso fragmento que sigue constituía sólo una nota del grande y variado trabajo titulado *El imperio knutogermánico*. (Nota del traductor.)

quía más que para sí misma y sólo a condición de que las masas, "demasiado ignorantes para disfrutarla sin abusar", queden sometidas a la más severa disciplina del Estado. Porque si las masas, cansadas de trabajar para otros, se insurreccionasen, toda la existencia política y social de la burguesía se derrumbaría. Vemos también en todas partes y siempre que, cuando la masa de los trabajadores se mueve, los liberales burgueses más exaltados se vuelven inmediatamente partidarios tenaces de la omnipotencia del Estado. Y como la agitación de las masas populares se hace de día en día un mal creciente y crónico, vemos a los burgueses liberales, aun en los países más libres, convertirse más y más al culto del poder absoluto.

Al lado de esta razón práctica, hay otra de naturaleza por completo *teórica* y que obliga igualmente a los liberales más sinceros a volver siempre al culto del Estado. Son y se llaman liberales porque toman la libertad individual por base y por punto de partida de su teoría, y precisamente porque tienen ese punto de partida o esa base deben llegar, por una fatal consecuencia, al reconocimiento del derecho absoluto del Estado.

La libertad individual no es, según ellos, una creación, un producto histórico de la sociedad. Pretenden que es anterior a toda sociedad, y que el hombre la trae al nacer, con su alma inmortal, como un don divino. De donde resulta que el hombre es algo, que no es siquiera completamente un ser completo y en cierto modo absoluto, sino fuera de la sociedad. Siendo libre anteriormente y fuera de la sociedad, forma necesariamente esta última por un acto voluntario y por una especie de contrato, sea instintivo o tácito, sea reflexivo o formal. En una palabra, en esa teoría, no son los individuos los creados por la sociedad, son ellos, al contrario, los que la crean, impulsados por alguna necesidad exterior, tales como el trabajo y la guerra.

Se ve que, en esta teoría, la sociedad propiamente dicha no existe; la sociedad humana natural, el punto de partida real de toda civilización humana, el único ambiente en el cual pueda nacer realmente y desarrollarse la personalidad y la libertad de los hombres, le es perfectamente desconocida. No reconoce de un lado más que a los individuos, seres existentes por sí mismos y libres de sí mismos, y por otro,

a esa sociedad convencional, formada arbitrariamente por esos individuos y fundada en un contrato, formal o tácito, es decir, al Estado. (Saben muy bien que ningún Estado histórico ha tenido jamás un contrato por base y que todos han sido fundados por la violencia, por la conquista. Pero esa ficción del contrato libre, base del Estado, les es necesaria, y se la conceden sin más ceremonias.)

Los individuos humanos, cuya masa convencionalmente reunida forma el Estado, aparecen, en esta teoría, como seres completamente singulares y llenos de contradicciones. Dotados cada uno de un alma inmortal y de una libertad o de un libre albedrío inherentes, son, por una parte, seres infinitos, absolutos y como tales complejos en sí mismos, por sí mismos, bastándose a sí y no teniendo necesidad de nadie, en rigor ni siquiera de Dios, porque, siendo inmortales e infinitos, son ellos mismos dioses. Por otra parte, son seres brutalmente materiales, débiles, imperfectos, limitados y absolutamente dependientes de la naturaleza exterior, que los lleva, los envuelve y acaba por arrastrarlos tarde o temprano. Considerados desde el primer punto de vista, tienen tan poca necesidad de la sociedad, que esta última aparece más bien como un impedimento a la plenitud de su ser, a su libertad perfecta. Hemos visto, desde el principio del cristianismo, hombres santos y rígidos que, tomando la inmortalidad y la salvación de sus almas en serio, rompieron sus lazos sociales y, huyendo de todo comercio humano, buscaron en la soledad la perfección, la virtud, Dios. Han considerado la sociedad, con mucha razón, con mucha consecuencia lógica, como una fuente de corrupción y el aislamiento absoluto del alma como la condición de todas las virtudes. Si salieron alguna vez de su soledad, no fué nunca por necesidad, sino por generosidad, por caridad cristiana hacia los hombres que, al continuar corrompiéndose en el medio social, tenían necesidad de sus consejos, de sus oraciones y de su dirección. Fué siempre para salvar a los otros, nunca para salvarse y para perfeccionarse a sí mismos. Arriesgaban al contrario la pérdida de sus almas al volver a esa sociedad de que habían huído con horror, como de la escuela de todas las corrupciones, y, una vez acabada su santa obra, volvían lo más pronto posible a su desierto para perfeccionarse allí de nuevo por la con-

templación incesante de su ser individual, de su alma solitaria en presencia de Dios solamente.

Este es un ejemplo que, todos aquellos que creen todavía hoy en la inmortalidad del alma, en la libertad innata o en el libre albedrío, deberían seguir, por poco que deseen salvar sus almas y prepararlas dignamente para la vida eterna. Lo repito aún: los santos anacoretas que llegaban a fuerza de aislamiento a una imbecilidad completa, eran perfectamente lógicos. Desde el momento que el alma es, inmortal, es decir, infinita por su esencia, libre y de sí misma, debe bastarse. Únicamente los seres pasajeros, limitados y finitos pueden completarse mutuamente; el infinito no se completa. Al encontrar a otro, que no es él mismo, se siente, al contrario, restringido; por tanto, debe huir, ignorar todo lo que no es él mismo. En rigor, he dicho, el alma debería poder pasarse sin Dios. Un ser infinito en sí no puede reconocer otro que le sea igual a su lado, ni menos aún que le sea superior por encima de sí mismo. Todo ser tan infinito como él mismo y distinto de él, le pondría un límite y por consecuencia haría de él un ser determinado y finito. Reconociendo un ser tan infinito como ella, fuera de sí, el alma inmortal se reconoce por tanto, necesariamente, un ser finito. Porque lo infinito no es realmente tal más que si lo abarca todo y no deja nada fuera de sí. Con mayor razón, un ser infinito no podrá, no deberá reconocer otro ser infinito y superior. La infinitud no admite nada relativo, nada comparativo; estas palabras, infinitud superior e infinitud inferior, implican, pues, un absurdo. La teología, que tiene el privilegio de ser absurda, y que cree en las cosas precisamente porque son absurdas, ha puesto por encima de las almas humanas inmortales y por consecuencia infinitas, la infinitud superior, absoluta, de Dios. Mas, para corregirse, ha creado la ficción de Satanás, que representa precisamente la rebelión de un ser infinito contra la existencia de una infinitud absoluta, contra Dios. Y lo mismo que Satanás se ha rebelado contra la infinitud superior de Dios, los santos anacoretas del cristianismo, demasiado humildes para rebelarse contra Dios, se han rebelado contra la infinitud igual de los hombres, contra la sociedad.

Han declarado con mucha razón que no tenían necesidad de ella para salvarse; y que, puesto que por una fatalidad

extraña eran infinitos... (1) y decaídos, la sociedad de Dios, la contemplación de sí mismos en presencia de esa infinitud absoluta les bastaba.

Y lo declaro aún: es un ejemplo a seguir para todos los que creen en la inmortalidad del alma. Desde este punto de vista, la sociedad no puede ofrecerles más que una perdición segura. En efecto, ¿qué da a los hombres? Las riquezas materiales primeramente, que no pueden ser producidas en proporción suficiente más que por el trabajo colectivo. Pero para quien cree en una existencia eterna, ¿no deben ser esas riquezas un objeto de desprecio? Jesucristo ha dicho a sus discípulos: "No amontonéis tesoros en esta tierra, porque donde están vuestros tesoros está vuestro corazón"; y otra vez: "Es más fácil que un cable (un camello, según otra versión) (2) pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de los cielos". (Me imagino la cara que deben poner los piadosos y ricos burgueses protestantes de Inglaterra y de los Estados Unidos, de Alemania, de Suiza, al leer esas sentencias tan decisivas y tan desagradables para ellos.)

Jesucristo tiene razón; entre la codicia de las riquezas materiales y la salvación de las almas inmortales, hay una incompatibilidad absoluta. Y entonces, por poco que se crea realmente en la inmortalidad del alma, ¿no vale más renunciar al confort y al lujo que da la sociedad y vivir de raíces, como hicieron los anacoretas, salvando su alma para la eternidad, que perderla al precio de algunas decenas de años de goces materiales? Este cálculo es tan sencillo, tan evidentemente justo, que estamos forzados a pensar que los piadosos y ricos burgueses, banqueros, industriales, comerciantes, que hacen tan excelentes negocios por los medios que se sabe, aun llevando siempre palabras del Evangelio en los labios, no tienen en cuenta de ningún modo la inmortalidad del alma y que abandonan generosamente al proletariado esa inmortalidad, reservándose humildemente para sí

(1) Una palabra ilegible.

(2) El vocablo griego *kamēlos*, de raíz semítica, equivale a *cuerda* y a *camello*; es decir, significa el animal de este nombre y la cuerda con que es conducido. Esta homonimia pudo haber dado lugar a la confusión en la versión corriente del Evangelio, de todos conocida, según la cual ha de ser un camello y no una cuerda lo que ha de pasar por el ojo de la aguja, cuando el buen sentido prefiere lo contrario. (Nota del traductor.)

los miserables bienes materiales que amontonan sobre la tierra.

Aparte de los bienes materiales, ¿qué da la sociedad? Los afectos carnales, humanos, terrestres, la civilización y la cultura del espíritu, cosas todas inmensas desde el punto de vista humano, pasajero y terrestre, pero que ante la eternidad, ante la inmortalidad, ante Dios, son iguales a cero. La mayor sabiduría humana, ¿no es locura ante Dios?

Una leyenda de la Iglesia oriental cuenta que dos santos anacoretas se habían encarcelado voluntariamente durante algunas decenas de años en una isla desierta, aislándose además uno de otro y pasando día y noche en la contemplación y en la oración, habiendo llegado a tal punto que perdieron el uso de la palabra; de todo su antiguo diccionario, no habían conservado más que tres o cuatro palabras que, reunidas, no representaban sentido alguno, pero que no expresaban menos ante Dios las aspiraciones más sublimes de sus almas. Vivían naturalmente de raíces como los animales hervíboros. Desde el punto de vista humano, esos dos hombres eran imbéciles o locos, pero desde el punto de vista divino, desde el de la creencia en la inmortalidad del alma, se han revelado como calculadores mucho más profundos que Galileo y Newton. Porque sacrificaron algunas decenas de años de prosperidad terrestre y de espíritu mundano para ganar la beatitud eterna y el espíritu divino.

Por tanto, es evidente que, dotado de un alma inmortal, de una infinitud y de una libertad inherentes a esa alma, el hombre es un ser eminentemente antisocial. Y si hubiese sido siempre prudente, exclusivamente preocupado de su eternidad, si hubiese tenido ánimo para despreciar todos los bienes, todos los afectos y todas las vanidades de esta tierra, no habría nunca salido de ese estado de inocencia o de imbecilidad divina y no se habría formado nunca en sociedad. En una palabra, Adán y Eva no habrían probado el fruto del árbol de la ciencia y nosotros viviríamos todos como animales en el paraíso terrestre que Dios les había asignado por morada. Pero, desde el momento que los hombres quisieron saber, civilizarse, humanizarse, pensar, hablar y gozar de los bienes materiales, han debido salir necesariamente de su soledad y organizarse en sociedad. Porque tanto como son *interiormente* infinitos, inmortales, li-

bres, tanto son *exteriormente* limitados, mortales, débiles y dependientes del mundo exterior.

Considerados desde el punto de vista de su existencia terrestre, es decir, no ficticia, sino real, los hombres presentan un espectáculo de tal modo degradante, tan melancólicamente pobre de iniciativa, de voluntad y de espíritu, que es preciso estar dotado verdaderamente de una gran capacidad de ilusión para encontrar en ellos un alma inmortal y la sombra de un libre albedrío cualquiera. Se presentan a nosotros como seres absoluta y fatalmente determinados: determinados ante todo por la naturaleza exterior, por la configuración del suelo y por las condiciones materiales de su existencia; determinados por las innumerables relaciones políticas, religiosas y sociales, por los hábitos, las costumbres, las leyes, por todo un mundo de prejuicios o de pensamientos elaborados lentamente por los siglos pasados, y que se encuentran al nacer a la vida en sociedad, de la cual ellos no fueron jamás los creadores, sino los productos, primero, y más tarde los instrumentos. Cada mil hombres, apenas se encontrará uno del que se pueda decir, desde un punto de vista, no absoluto, sino solamente relativo, qué quiere y qué piensa por sí mismo. La inmensa mayoría de los individuos humanos, no solamente en las *masas ignorantes*, sino también en las clases privilegiadas, no quieren y no piensan más que lo que todo el mundo quiere y piensa a su alrededor; creen sin duda querer y pensar por sí mismos, pero no hacen más que hacer reaparecer servilmente, rutinariamente, con modificaciones por completo imperceptibles y nulas, los pensamientos y las voluntades ajenas. Ese servilismo, esa rutina, fuentes inagotables de la trivialidad, esa ausencia de rebelión en la voluntad de iniciativa, en el pensamiento de los individuos, son las causas principales de la lentitud desoladora del desenvolvimiento histórico de la humanidad. A nosotros, materialistas o realistas, que no creemos ni en la inmortalidad del alma ni en el libre albedrío, esa lentitud, por aflictiva que sea, se nos aparece como un hecho natural. Partido del estado de gorila, el hombre no llega sino dificultosamente a la conciencia de su humanidad y a la realización de su libertad. Ante todo, no puede tener ni esa conciencia, ni esa libertad; nace animal feroz y esclavo, y no se humaniza y no se emancipa

progresivamente más que en el seno de la sociedad, que es necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; y no puede hacerlo más que por los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esta sociedad, que es, por consiguiente, la base y el punto de partida natural de su humana existencia. Resulta de ahí que el hombre únicamente realiza su libertad individual o bien su personalidad completándose con todos los individuos que le rodean, y gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad, al margen de la cual, de todos los animales feroces que existen sobre la tierra, sería siempre él, sin duda, el más estúpido y el más miserable. En el sistema de los materialistas, el único natural y lógico, la sociedad, lejos de aminorarla y de limitarla, crea, al contrario, la libertad de los individuos humanos. Es la raíz, el árbol, y la libertad es su fruto. Por consiguiente, en cada época, el hombre debe buscar su libertad, no al principio, sino al fin de la Historia, y se puede decir que la emancipación real y completa de cada individuo humano es el verdadero, el gran objeto, el fin supremo de la Historia.

Muy otro es el punto de vista de los idealistas. En su sistema, el hombre se produce primeramente como un ser inmortal y libre y acaba por convertirse en un esclavo. Como espíritu inmortal y libre, infinito y completo en sí, no tiene necesidad de sociedad; de donde resulta que, si se une en sociedad, no puede ser más que por una especie de decadencia, o bien porque olvida y pierde la conciencia de su inmortalidad y de su libertad. Ser contradictorio, infinito en el interior como espíritu, pero dependiente, defectuoso material en el exterior, es forzado a asociarse, no en vista de las necesidades de su alma, sino para la conservación de su cuerpo. La sociedad no se forma, pues, más que por una especie de sacrificio de los intereses y de la independencia del alma a las necesidades despreciables del cuerpo. Es una verdadera decadencia y una sumisión del individuo interiormente inmortal y libre, una renuncia, al menos parcial, a su libertad primitiva.

Se conoce la frase sacramental que, en la jerga de todos los partidarios del Estado y del derecho jurídico, expresa esa decadencia y ese sacrificio, ese primer paso fatal hacia el sometimiento humano. El individuo, que goza de una li-

bertad completa en el estado natural, es decir antes de que se haya hecho miembro de ninguna sociedad, hace, al entrar en esta última, el sacrificio de una parte de esa libertad, a fin de que la sociedad le garantice todo lo demás. A quien demanda la explicación de esa frase, se le responde ordinariamente con otra: *La libertad de cada individuo humano no debe tener otros límites que la de todos los demás individuos.*

En apariencia, nada más justo, ¿no es cierto? Y, sin embargo, esa teoría contiene en germen toda la teoría del despotismo. Conforme a la idea fundamental de los idealistas de todas las escuelas y contrariamente a todos los hechos reales, el individuo humano aparece como un ser absolutamente libre en tanto y sólo en tanto que queda fuera de la sociedad, de donde resulta que esta última, considerada y comprendida únicamente como sociedad jurídica y política, es decir, como Estado, es la negación de la libertad. He ahí el resultado del idealismo; es todo lo contrario, como se ve, de las deducciones del materialismo, que, conforme a lo que pasa en el mundo real, hacen proceder la libertad individual de los hombres de la sociedad, como una consecuencia necesaria del desenvolvimiento colectivo de la humanidad.

La definición materialista, realista y colectivista de la libertad, completamente opuesta a la de los idealistas, es ésta: el hombre no se hace hombre y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de su humanidad, más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; no se emancipa del yugo de la naturaleza exterior más que por el trabajo colectivo o social, lo único que es capaz de transformar la superficie terrestre en una morada favorable a los desenvolvimientos de la humanidad; y sin esa emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie. No puede emanciparse del yugo de su propia naturaleza, es decir, no puede subordinar los instintos y los movimientos de su propio cuerpo a la dirección de su espíritu cada vez más desarrollado, más que por la educación y por la instrucción; pero una y otra son cosas eminente, exclusivamente sociales; porque, fuera de la sociedad, el hombre habría permanecido un animal salvaje o un santo, lo que significa poco más o menos lo mis-

mo. En fin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad; ser libre para el hombre como tal por otro hombre, por todos los hombres que le rodean. La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino al contrario, de alianza, pues la libertad de todo individuo no es otra cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales.

No puedo decirme y sentirme libre sino en presencia y ante otros hombres. En presencia de un animal de una especie inferior, no soy ni libre ni hombre, porque ese animal es incapaz de concebir, y por consiguiente también de reconocer mi humanidad. No soy humano y libre yo mismo sino en tanto que reconozco la libertad y la humanidad de todos los hombres que me rodean. Un antropófago que come a su prisionero, tratándolo de bestia salvaje, no es un hombre, es un animal. Ignorando la humanidad de sus esclavos, ignora su propia humanidad. Toda la sociedad antigua nos proporciona una prueba de eso: los griegos, los romanos, no se sentían libres como hombres, no se consideraban como tales por el derecho humano; se creían privilegiados como griegos, como romanos, solamente en el seno de su propia patria, en tanto que independiente, inconquistada, y en tanto que conquistaba, al contrario, a los demás países, por la protección especial de sus dioses nacionales; y no se asombraban, ni creían tener el derecho y el deber de rebelarse cuando, vencidos, caían ellos mismos en la esclavitud.

Es el gran mérito del cristianismo haber proclamado la humanidad de todos los seres humanos, comprendidas entre ellos las mujeres, la igualdad de todos los hombres ante la ley. Pero ¿cómo la proclamó? En el cielo, para la vida futura, no para la vida presente y real, no sobre la tierra. Por otra parte, esa igualdad en el porvenir es también una mentira, porque el número de los elegidos es excesivamente restringido, como se sabe. Sobre ese punto, los teólogos de las sectas cristianas más diferentes están unánimes. Por tanto, la llamada igualdad cristiana culmina en el más evidente privilegio, en el de algunos millares de elegidos por la gracia divina sobre los millones de perjudicados. Por lo demás, esa igualdad de todos ante Dios, aunque debiera realizarse

para cada uno, no sería más que la igual nulidad y la esclavitud igual de todos ante un amo supremo. El fundamento del culto cristiano y la primera condición de salvación, ¿no es la renunciación a la dignidad humana y el desprecio de esa dignidad en presencia de la grandeza divina? Un cristiano no es un hombre, porque no tiene la conciencia de la humanidad y porque, al no respetar la dignidad humana en sí mismo, no puede respetarla en otro; y no respetándola en otro, no puede respetarla en sí. Un cristiano puede ser un profeta, un santo, un sacerdote, un rey, un general, un ministro, un funcionario, el representante de una autoridad cualquiera, un gendarme, un verdugo, un noble, un burgués explotador o un proletario subyugado, un opresor o un oprimido, un torturador o un torturado, un amo o un asalariado, pero no tiene el derecho a llamarse hombre, porque el hombre no es realmente tal más que cuando respeta y cuando ama la humanidad y la libertad de todo el mundo, y cuando su libertad y su humanidad son respetadas, amadas, suscitadas y creadas por todo el mundo.

Sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite a la negación de mi libertad, es, al contrario, su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente sino por la libertad de los otros, de suerte que, cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se hace mi libertad. Es, al contrario, la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad, porque —una vez más— no puedo decirme verdaderamente libre más que cuando mi libertad, o lo que quiere decir lo mismo, cuando mi dignidad de hombre, mi derecho humano, que consisten en no obedecer a ningún otro hombre y en determinar mis actos conforme a mis propias convicciones, reflejados por la conciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí confirmados por el asentimiento de todo el mundo. Mi libertad personal, confirmada así por la libertad de todo el mundo, se extiende hasta el infinito.

Se ve que la libertad, tal como es concebida por los materialistas, es una cosa muy positiva, muy compleja y sobre

todo eminentemente social, porque únicamente puede ser realizada por la sociedad y en la más estrecha igualdad y solidaridad de cada uno con todos. Se pueden distinguir en ella tres momentos de desenvolvimiento, tres elementos de los cuales el primero es eminentemente positivo y social: es el pleno desenvolvimiento y el pleno goce de todas las facultades y potencias humanas para cada uno por la educación, por la instrucción científica y por la prosperidad material, cosas que no pueden ser dadas a cada uno más que por el trabajo colectivo, material e intelectual, muscular y nervioso de la sociedad entera.

El segundo elemento o momento de la libertad es negativo. Es la *rebelión* del individuo humano contra toda autoridad divina y humana, colectiva e individual.

Primeramente, es la rebelión contra la tiranía del fantasma supremo de la teología, contra Dios. Es evidente que mientras tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra. Nuestra razón y nuestra voluntad serán igualmente anuladas. En tanto que creamos deberle una obediencia absoluta, y frente a un dios no hay otra obediencia posible, deberemos por necesidad someternos pasivamente y sin la menor crítica a la santa autoridad de sus intermediarios y de sus elegidos: mesías, profetas, legisladores, divinamente inspirados, emperadores, reyes y todos sus funcionarios y ministros, representantes y servidores consagrados de las dos grandes instituciones que se imponen a nosotros como establecidas por Dios mismo para la dirección de los hombres: *de la Iglesia y del Estado*. Toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o más bien la ficción de Dios, es, pues, la consagración y la causa intelectual y moral de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa hasta cuando hayan aniquilado completamente la ficción nefasta de un amo celestial.

Es, en consecuencia, la rebelión de cada uno contra la tiranía de los hombres, contra la autoridad tanto individual como social representada y legalizada por el Estado. Aquí, sin embargo, es preciso entenderse bien, y para entenderse hay que comenzar por establecer una distinción bien precisa entre la autoridad oficial y por consiguiente tiránica

de la sociedad organizada en Estado, y la influencia y la acción naturales de la sociedad no oficial, sino natural sobre cada uno de sus miembros.

La rebelión contra esa influencia natural de la sociedad es mucho más difícil para el individuo que la rebelión contra la sociedad oficialmente organizada, contra el Estado, aunque a menudo sea tan inevitable como esta última. La tiranía social, a menudo aplastadora y funesta, no presenta ese carácter de violencia imperativa, de despotismo legalizado y formal que distingue la autoridad del Estado. No se impone como una ley a la que todo individuo está forzado a someterse so pena de incurrir en un castigo jurídico. Su acción es más suave, más insinuante, más imperceptible, pero mucho más poderosa que la de la autoridad del Estado. Domina a los hombres por los hábitos, por las costumbres, por la masa de los sentimientos y de los prejuicios tanto de la vida material como del espíritu y del corazón, y constituye lo que llamamos la opinión pública. Envuelve al hombre desde su nacimiento, lo traspasa, lo penetra, y forma la base de su existencia individual; de suerte que cada uno es en cierto modo cómplice contra sí mismo, más o menos, y muy a menudo sin darse cuenta siquiera. Resulta que, para rebelarse contra esa influencia que la sociedad ejerce naturalmente sobre él, el hombre debe rebelarse, al menos en parte, contra sí mismo, porque, con todas sus tendencias y aspiraciones materiales, intelectuales y morales, no es nada más que el producto de la sociedad. De ahí ese poder inmenso ejercido por la sociedad sobre los hombres.

Desde el punto de vista de la moral absoluta, es decir desde el del respeto humano, y voy a decir al momento lo que entiendo por esta palabra, ese poder de la sociedad puede ser bienhechor, como puede ser también malhechor. Es bienhechor cuando tiende al desenvolvimiento de la ciencia, de la prosperidad material, de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad fraternales de los hombres; es malhechor cuando tiene tendencias contrarias. Un hombre nacido en una sociedad de animales queda, con pocas excepciones, un animal; nacido en una sociedad gobernada por sacerdotes, se convierte en un idiota, en un beato; nacido en una banda de ladrones, será, probablemente, un ladrón;

nacido en la burguesía, será un explotador del trabajo ajeno; y si tiene la desgracia de nacer en la sociedad de los semidioses que gobiernan la tierra, nobles, príncipes, hijos de reyes, según el grado de su capacidad, de sus medios y de su poder, un despreciador, un esclavizador de la humanidad, un tirano. En todos estos casos, para la humanización del individuo, se hace indispensable su rebelión contra la sociedad que lo ha visto nacer.

Pero, lo repito, la rebelión del individuo contra la sociedad es una cosa más difícil que su rebelión contra el Estado. El Estado es una institución histórica, transitoria, una forma pasajera de la sociedad, como la Iglesia, de quien es el hermano menor; pero no tiene el carácter fatal e inmutable de la sociedad, que es anterior a todos los desenvolvimientos de la humanidad y que, participando plenamente de la omnipotencia de las leyes, de la acción y de las manifestaciones naturales, constituye la base de toda existencia humana. El hombre, al menos desde que dió su primer paso hacia la humanidad, desde que comenzó a ser un ente humano, es decir un ser que habla y que piensa más o menos, nace en la sociedad como la hormiga nace en el hormiguero y como la abeja en su colmena; no la elige; al contrario, es producto de ella, y está fatalmente sometido a las leyes naturales que presiden sus desenvolvimientos necesarios, como a todas las otras leyes naturales. La sociedad es anterior y a la vez sobrevive a cada individuo humano, como la naturaleza misma; es eterna como la naturaleza, o más bien, nacida sobre la tierra, durará tanto como dure nuestra tierra. Una revuelta radical contra la sociedad sería, pues, tan imposible para el hombre como una revuelta contra la naturaleza, pues la sociedad humana no es, por lo demás, sino la última gran manifestación de la creación de la naturaleza sobre esta tierra; y un individuo que quisiera poner en tela de juicio la sociedad, es decir, la naturaleza en general y especialmente su propia naturaleza, se colocaría por eso mismo fuera de todas las condiciones de una real existencia, se lanzaría en la nada, en el vacío absoluto, en la abstracción muerta, en Dios. Se puede, pues, preguntar con tan poco derecho si la sociedad es un bien o un mal, como es imposible preguntar si la naturaleza, ser universal, material, real, único, supremo, absoluto, es un

bien o un mal; es más que todo eso: es un inmenso hecho positivo y primitivo anterior a toda conciencia, a toda idea, a toda apreciación intelectual y moral, es la base, es el mundo en el que fatalmente y más tarde se desarrolla para nosotros lo que llamamos el bien y el mal.

No sucede lo mismo con el Estado; y no vacilo en decir que el Estado es el mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado como lo será tarde o temprano su extinción completa, tan necesario como lo han sido la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas de los hombres. El Estado no es la sociedad, es una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta. Ha nacido históricamente en todos los países del matrimonio de la violencia, de la rapiña, del saqueo, en una palabra de la guerra y de la conquista, con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones. Ha sido desde su origen y sigue siendo todavía en el presente la sanción divina de la fuerza brutal y de la iniquidad triunfantes. Es, en los mismos países más democráticos, como los Estados Unidos de América y Suiza... (1) regular del privilegio de una minoría cualquiera y de la esclavización real de la inmensa mayoría.

La rebelión es mucho más fácil contra el Estado, porque hay en su misma naturaleza algo que provoca la rebelión. El Estado es la autoridad, es la fuerza, es la ostentación y la infatuación de la fuerza. No se insinúa, no procura convertir —y siempre que interviene, lo hace de muy mala gana—, porque su naturaleza no es persuadir, sino imponer, obligar. Por mucho que se esfuerce por enmascarar esa naturaleza como violador legal de la voluntad de los hombres, como negación permanente de su libertad. Aun cuando manda el bien, lo daña y lo deteriora, precisamente porque lo manda y porque toda orden provoca y suscita las rebeliones legítimas de la libertad; y porque el bien, desde el momento que es ordenado, desde el punto de vista de la verdadera moral, de la moral humana, no divina, sin duda, desde el punto de vista del respeto humano y de la libertad, se convierte en mal. La libertad, la moralidad y la dignidad humana del hombre consisten precisamente en esto:

(1) Palabra ilegible en el manuscrito.

en que hacen el bien, no porque se les ordene, sino porque lo conciben, lo quieren y lo aman.

La sociedad no se impone formalmente, oficialmente, autoritariamente, se impone naturalmente, y a causa de eso mismo su acción sobre el individuo es incomparablemente más poderosa que la del Estado. Crea y forma los individuos que nacen y que se desarrollan en su seno. Hace pasar a ellos lentamente, desde el día de su nacimiento hasta el de su muerte, toda su propia naturaleza material, intelectual y moral; se individualiza, por decirlo así, en cada uno.

El individuo humano real es tan escasamente un ser universal y abstracto, que cada uno, desde el momento que se forma en las entrañas de la madre, se encuentra ya determinado y particularizado por una multitud de causas y de acciones materiales, geográficas, climatológicas, etnográficas, higiénicas y por consiguiente económicas, que constituyen propiamente la naturaleza material exclusivamente particular de su familia, de su clase, de su nación, de su raza, y en cuanto las inclinaciones y las aptitudes de los hombres dependen del conjunto de todas esas influencias exteriores o físicas, cada uno nace con una naturaleza o un carácter individual materialmente determinado. Además, gracias a la organización relativamente superior del cerebro humano, cada hombre aporta al nacer, en grados por lo demás diferentes, no ideas y sentimientos innatos, como lo pretenden los idealistas, sino la capacidad a la vez material y formal de sentir, de pensar, de hablar y de querer. No aporta consigo más que la facultad de formar y de desarrollar las ideas y, como acabo de decirlo, un poder de actividad completamente formal, sin contenido alguno. ¿Quién le da su primer contenido? La sociedad.

No es este el lugar de investigar cómo se han formado las primeras nociones y las primeras ideas, cuya mayoría eran naturalmente muy absurdas en las sociedades primitivas. Todo lo que podemos decir con plena certidumbre es que ante todo no han sido creadas aislada y espontáneamente por el espíritu milagrosamente iluminado de individuos inspirados, sino por el trabajo colectivo, frecuentemente imperceptible del espíritu de todos los individuos que han constituido parte de esas sociedades, y del cual los individuos notables, los hombres de genio, no han podido nunca

dar la más fiel o la más feliz expresión, pues todos los hombres de genio han sido como Voltaire: *"tomaban su bien en todas partes donde lo encontraban"*. Por tanto, es el trabajo intelectual colectivo de las sociedades primitivas el que ha creado las primeras ideas. Estas ideas fueron al principio simples observaciones, naturalmente muy imperfectas, de los hechos naturales y sociales, y las conclusiones aún menos racionales sacadas de esos hechos. Tal fué el comienzo de todas las representaciones, imaginaciones y pensamientos humanos. El contenido de estos pensamientos, lejos de haber sido creado por una acción espontánea del espíritu humano, le fué dado primeramente por el mundo real tanto exterior como interior. El espíritu del hombre, es decir, el trabajo o el funcionamiento completamente orgánico y por consiguiente material de su cerebro, estimulado por las impresiones exteriores e interiores que le transmiten sus nervios, sólo añade una acción formal, que consiste en comparar y en combinar esas impresiones de cosas y de hechos en sistemas justos o falsos. Así es como nacieron las primeras ideas. Por la palabra se precisaron esas ideas o más bien esas primeras imaginaciones, y se fijaron, transmitiéndose de un individuo humano a otro; de suerte que las imaginaciones individuales de cada uno se encontraron, se fiscalizaron, se modificaron, se complementaron mutuamente y, confundiéndose más o menos en un sistema único, acabaron por formar la conciencia común, el pensamiento colectivo de la sociedad. Este pensamiento, transmitido por la tradición de una generación a otra, y desarrollándose cada vez más por el trabajo intelectual de los siglos, constituye el patrimonio intelectual y moral de una sociedad, de una clase, de una nación.

Cada generación nueva encuentra en su cuna todo un mundo de ideas, de imaginaciones y de sentimientos que recibe como una herencia de los siglos pasados. Ese mundo no se presenta, al principio, al hombre recién nacido bajo su forma ideal, como sistema de representaciones y de ideas, como religión, como doctrina; el niño sería incapaz de recibirlo y de concebirlo bajo esa forma; pero se impone a él como un sistema de hechos encarnado y realizado en las personas y en todas las cosas que le rodean, y que habla a sus sentidos por todo lo que oye y lo que ve desde el pri-

mer día de su vida. Porque las ideas y las representaciones humanas, habiendo sido desde el principio producto de hechos reales, tanto naturales como sociales, es decir, el reflejo o la repercusión en el cerebro humano y la reproducción, por decirlo así, ideal y más o menos racional de esos hechos por el órgano absolutamente material del pensamiento humano, adquirieron más tarde, desde que se han establecido bien en la conciencia colectiva de una sociedad cualquiera, de la manera que acabo de explicarlo, el poder de convertirse a su vez en causas productoras de hechos nuevos, no propiamente naturales, sino sociales. Acaban por modificar y por transformar, muy lentamente, es verdad, la existencia, los hábitos y las instituciones humanas, en una palabra, todas las relaciones de los hombres en la sociedad, y por su encarnación en las cosas más diarias de la vida de cada uno, se hacen 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, donde comienza propiamente el trabajo de su propio pensamiento, necesariamente acompañado de una crítica nueva, encuentra en sí, lo mismo que en la sociedad que le rodea, todo un mundo de pensamientos o de representaciones fijas que le sirven de punto de partida y le dan en cierto modo la materia prima o el material para su propio trabajo intelectual y moral. A ese número pertenecen las imaginaciones tradicionales y comunes que los metafísicos, engañados por la manera completamente imperceptible e insensible con que, desde afuera, penetran y se imprimen en el cerebro de los niños, antes aún de que lleguen a la conciencia de sí, llaman falsamente *ideas innatas*.

Tales son las ideas generales o abstractas sobre la divinidad y sobre el alma, ideas completamente absurdas, pero inevitables, fatales en el desenvolvimiento histórico del espíritu humano, que, por llegar muy lentamente, a través de muchos siglos, al conocimiento racional y crítico de sí mismo y de sus manifestaciones propias, parte siempre del absurdo para llegar a la verdad, y de la esclavitud para conquistar la libertad; ideas sancionadas por la ignorancia universal y por la estupidez de los siglos, tanto como por el interés bien entendido de las clases privilegiadas, hasta el punto de que hoy mismo no se podría pronunciar uno abier-

tamente y en un lenguaje popular contra ellas, sin rebelar una gran parte de las masas populares y sin correr el peligro de ser lapidado por la hipocresía burguesa. Al lado de estas ideas abstractas, y siempre en alianza íntima con ellas, el adolescente encuentra en la sociedad y, a consecuencia de la influencia omnipotente ejercida por esta última sobre su infancia, encuentra en sí mismo, una cantidad de otras representaciones e ideas mucho más determinadas y que se refieren de cerca a la vida real del hombre, a su existencia cotidiana. Tales son las representaciones sobre la naturaleza y sobre el hombre, sobre la justicia, sobre los deberes y los derechos de los individuos y de las clases, sobre las conveniencias sociales, sobre la familia, sobre la propiedad, sobre el Estado y muchas otras aún que regulan las relaciones entre los hombres. Todas estas ideas que encuentra al nacer encarnadas en las cosas y en los hombres, que se imprimen en su propio espíritu por la educación y por la instrucción que recibe antes de que haya llegado a la conciencia de sí mismo, las encuentra más tarde consagradas, explicadas, comentadas por las teorías que expresan la conciencia universal o el prejuicio colectivo y por todas las instituciones religiosas, políticas y económicas de la sociedad de que constituye parte. Está de tal modo impregnado él mismo por ellas, que, estuviese o no interesado en defenderlas, es involuntariamente su cómplice por todos sus hábitos materiales, intelectuales y morales.

De lo que hay que asombrarse, pues, no es de la acción omnipotente que esas ideas, expresión de la conciencia colectiva de la sociedad, ejercen sobre la masa de los hombres; sino, al contrario, que se encuentren en esa masa individuos con el pensamiento, la voluntad y el valor para combatirlas. Porque la presión de la sociedad sobre el individuo es inmensa, y no hay carácter bastante fuerte, ni inteligencia suficientemente poderosa que puedan considerarse al abrigo del alcance de esa influencia tan despótica como irresistible.

Nada prueba mejor el carácter social del hombre que esa influencia. Se diría que la conciencia colectiva de una sociedad cualquiera, encarnada tanto en las grandes instituciones públicas como en los detalles de la vida privada, y que sirve de base a todas sus teorías, forma una especie de medio

ambiente, una especie de atmósfera intelectual y moral, perjudicial, pero absolutamente necesaria para la existencia de todos sus miembros. Los domina, los sostiene al mismo tiempo, asociándolos entre sí por relaciones habituales y necesariamente determinadas por ella, inspirando a cada uno la seguridad, la certidumbre, y constituyendo para todos la condición suprema de la existencia del gran número, la banalidad, la trivialidad, la rutina.

La mayor parte de los hombres, no sólo en las masas populares, sino en las clases privilegiadas e instruidas, tanto y a menudo aún más que en las incultas, están intranquilos y no se sienten en paz consigo mismos sino cuando en sus pensamientos y en todos los actos de su vida siguen fielmente, ciegamente, la tradición y la rutina: "Nuestros padres han pensado y hecho así; nosotros debemos pensar y obrar como ellos; todo el mundo piensa y obra así a nuestro alrededor, ¿por qué hemos de pensar y de obrar de otro modo que como todo el mundo?" Estas palabras expresan la filosofía, la convicción y la práctica de las noventa y nueve centésimas partes de la humanidad, aceptada indiferentemente por todas las clases de la sociedad. Y, como he observado ya, ese es el mayor impedimento para el progreso y para la emancipación más rápida de la especie humana.

¿Cuáles son las causas de esta lentitud desoladora y tan próxima al estancamiento que constituyen, según mi opinión, la mayor desgracia de la humanidad? Esas causas son múltiples. Entre ellas, una de las más considerables, sin duda, es la ignorancia de las masas. Privadas general y sistemáticamente de toda educación científica, gracias a los cuidados paternos de todos los gobiernos y de las clases privilegiadas, que considera útil mantenerlas el más largo tiempo posible en la ignorancia, en la piedad, en la fe, tres sustantivos que expresan poco más o menos la misma cosa, ignoran igualmente la existencia y el uso de ese instrumento de emancipación intelectual que se llama la crítica, sin la cual no puede haber revolución moral y social completa. Las masas a quienes interesa tanto rebelarse contra el orden de cosas establecido, se adaptaron más o menos a la religión de sus padres, a esa providencia de las clases privilegiadas.

Las clases privilegiadas, que no tienen ya, digan lo que

quieran, ni fe ni piedad, se han adaptado a ella a su vez por su interés político y social. Pero es imposible decir que sea esa la razón única de su apego pasional a las ideas dominantes. Por mala opinión que tenga del valor actual, intelectual y moral de esas clases, no puedo admitir que sea sólo el interés el móvil de sus pensamientos y de sus actos.

Hay, sin duda, en toda clase y en todo partido un grupo más o menos numeroso de explotadores inteligentes, audaces y conscientemente deshonestos, llamados hombres fuertes, libres de todo prejuicio intelectual y moral, igualmente indiferentes frente a todas las convicciones y que se sirven de todos si es necesario para llegar a su fin. Pero esos hombres distinguidos forman siempre en las clases más corrompidas sólo una minoría muy ínfima; la multitud es tan carneril en ellas como en el pueblo mismo. Sufre naturalmente la influencia de sus intereses que le hacen de la reacción una condición de existencia. Pero es imposible admitir que, al esgrimir la reacción, no obedezca más que a un sentimiento de egoísmo. Una gran cantidad de hombres, aun pasablemente corrompidos, cuando obra colectivamente, no podría ser tan depravada. Hay en toda asociación numerosa, y con más razón en asociaciones tradicionales, históricas, como las clases, aunque hayan llegado hasta el punto de haberse vuelto absolutamente maléficas y contrarias al interés y al derecho de todo el mundo, un principio de moralidad, una religión, una creencia cualquiera, sin duda muy poco racional, la mayor parte de las veces ridícula y por consiguiente muy estrecha, pero sincera, y que constituye la condición moral indispensable de su existencia.

El error común y fundamental de todos los idealistas, error que por otra parte es una consecuencia muy lógica de su sistema, es buscar la base de la moral en el individuo aislado, siendo la verdad que no se encuentra y no puede encontrarse más que en los individuos asociados. Para probarlo, comencemos por examinar, una vez por todas, el individuo aislado o absoluto de los idealistas.

Ese individuo humano solitario y abstracto es una ficción, semejante a la de Dios, pues ambas han sido creadas

simultáneamente por la fantasía creyente o por la razón infantil, no reflexiva, ni experimental, ni crítica, sino imaginativa de los pueblos, primero, y más tarde desarrolladas, explicadas y dogmatizadas por las teorías teológicas y metafísicas de los pensadores idealistas. Ambas, representando un abstracto vacío de todo contenido e incompatible con una realidad cualquiera, culminan en la nada. Creo haber demostrado la inmoralidad de la ficción de Dios: más tarde, en el *Apéndice*, probaré aún más su absurdo. Ahora quiero analizar la ficción tan inmoral como absurda de ese individuo humano, absoluto o abstracto, que los moralistas de las escuelas idealistas toman por base de sus teorías políticas y sociales.

No me será difícil probar que el individuo humano que preconizan y que aman, es un ser perfectamente inmoral. Es el egoísmo personificado, el ser antisocial por excelencia. Puesto que está dotado de un alma inmortal, es infinito y completo en sí; por consiguiente, no tiene necesidad de nadie, ni aun de Dios, y con más razón no tiene necesidad tampoco de otros hombres. Lógicamente, no debía soportar la existencia de un individuo superior tan infinito y tan inmortal o más inmortal y más infinito que él mismo, sea a su lado, sea por encima de él. Debería ser el único hombre sobre la tierra, ¿qué digo?, debería poder llamarse el único ser, el mundo. Porque lo infinito que halla cualquier cosa fuera de sí, encuentra un límite, no es ya infinito, y dos infinitos que se encuentran se anulan.

¿Por qué los teólogos y los metafísicos, que se muestran por otra parte lógicos tan sutiles, han cometido y continúan cometiendo la inconsecuencia de admitir la existencia de muchos hombres igualmente inmortales, es decir igualmente infinitos, y por encima de ellos la de un Dios todavía más inmortal y más infinito? Han sido forzados por la imposibilidad absoluta de negar la existencia real, la mortalidad tanto como la independencia mutua de los millones de seres humanos que han vivido y que viven sobre esta tierra. Este es un hecho del que, a pesar de toda su buena voluntad, no pueden hacer abstracción. Lógicamente, habrían debido concluir que las almas no son inmortales, que no tienen existencia separada de sus envolturas corporales y mortales, y que, al limitarse y encontrarse en una

dependencia mutua, encontrando fuera de ellas mismas una infinidad de objetos diferentes, los individuos humanos, como todo lo que existe en este mundo, son seres pasajeros, limitados y finitos. Pero al reconocer eso, deberían renunciar a las bases de sus teorías ideales, deberían colocarse bajo la bandera del materialismo puro, o de la ciencia experimental y racional. Es a lo que les invita también la voz poderosa del siglo.

Permanecen sordos a esa voz. Su naturaleza de inspirados, de profetas, de doctrinarios y de sacerdotes, y su espíritu impulsado por las sutiles mentiras de la metafísica, habituado a los crepúsculos de las fantasías ideales, se rebelan contra las conclusiones francas y contra la plena luz de la verdad simple. Les tienen tal horror, que prefieren soportar la contradicción que crean ellos mismos por esa ficción absurda del alma inmortal, a tener que buscar la solución en un absurdo nuevo, en la ficción de Dios. Desde el punto de vista de la teoría, Dios no es realmente otra cosa que el último refugio y la expresión suprema de todos los absurdos y contradicciones del idealismo. En la teología, que representa la metafísica infantil e ingenua, aparece como la base y la causa primera del absurdo; pero en la metafísica propiamente dicha, es decir en la teología sutilizada y racionalizada, constituye, al contrario, la última instancia y el supremo recurso, en el sentido de que todas las contradicciones que parecen insolubles en el mundo real son explicadas en Dios y por Dios, es decir, por el absurdo envuelto todo lo posible en una apariencia de racional.

La existencia de un Dios personal, la inmortalidad del alma, son dos ficciones inseparables, son los dos polos del mismo absurdo absoluto, el uno provoca el otro y el uno busca vanamente su explicación, su razón de ser, en el otro. Así, para la contradicción evidente que hay entre la infinitud supuesta de cada hombre y el hecho real de la existencia de muchos hombres, por consiguiente una cantidad de seres infinitos que se encuentran, fuera uno del otro, limitándose necesariamente; entre su inmortalidad y su mortalidad; entre su dependencia natural y su independencia absoluta recíprocas, los idealistas no tienen nada más que una sola respuesta: Dios, y si esa respuesta no os ex-

plica nada, y no os satisface, tanto peor para vosotros. No pueden daros otra.

La ficción de la inmortalidad del alma y la de la moral individual, que es su consecuencia necesaria, son la negación de toda moral. Y bajo este aspecto, es preciso hacer justicia a los teólogos que, mucho más consecuentes, más lógicos que los metafísicos, niegan atrevidamente lo que se ha convenido en llamar hoy la *moral independiente*; declarando con mucha razón, desde el momento que se admite la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, que es preciso reconocer también que no puede haber más que una sola moral, la ley divina, revelada, la moral religiosa, es decir, la relación del alma inmortal con Dios por la gracia de Dios. Fuera de esa relación irracional, milagrosa y mística, la única santa y la única salvadora, y fuera de las consecuencias que se derivan de ella para el hombre, todas las otras relaciones son malas. La moral divina es la negación absoluta de la moral humana.

La moral divina ha encontrado su perfecta expresión en esta máxima cristiana: "Amarás a Dios más que a ti mismo y amarás a tu prójimo tanto como a ti mismo", lo que implica el sacrificio de sí mismo y del prójimo a Dios. Pasar por el sacrificio de sí mismo, puede ser calificado de locura; pero el sacrificio del prójimo es, desde el punto de vista humano, absolutamente inmoral. ¿Y por qué estoy forzado a un sacrificio inhumano? Por la salvación de mi alma. Esa es la última palabra del cristianismo. Por consiguiente, para complacer a Dios y para salvar mi alma, debo sacrificar mi prójimo. Este es el egoísmo absoluto. Este egoísmo no disminuído, ni destruído, sino sólo enmascarado en el catolicismo, por la colectividad forzada y por la unidad autoritaria, jerárquica y despótica de la Iglesia, aparece en toda su franqueza cínica en el protestantismo, que es una especie de *¡sálvese quien pueda!* religioso.

Los metafísicos a su vez se esfuerzan por amenguar ese egoísmo, que es el principio inherente y fundamental de todas las doctrinas ideales, hablando muy poco, lo menos posible, de las relaciones del hombre con Dios y mucho de las relaciones mutuas de los hombres. Lo que no es de ningún modo hermoso, ni franco, ni lógico de su parte; porque, desde el momento que se admite la existencia de Dios,

se está forzado a reconocer las relaciones del hombre con Dios; y se debe reconocer que en presencia de esas relaciones con el ser absoluto y supremo, todas las otras relaciones son necesariamente simuladas. O bien Dios no es Dios, o bien su presencia lo absorbe, lo destruye todo. Pero pasemos adelante...

Los metafísicos buscan, pues, la moral en las relaciones de los hombres entre sí, y, al mismo tiempo, pretenden que es un hecho absolutamente individual, una ley divina escrita en el corazón de cada hombre, independientemente de sus relaciones con los otros individuos humanos. Tal es la contradicción inextricable sobre la que está fundada la teoría moral de los idealistas. Desde el momento que llevo, anteriormente a todas mis relaciones con la sociedad y por consiguiente independientemente de toda influencia de esa sociedad sobre mi propia persona, una ley escrita primitivamente por Dios mismo en mi corazón, esa ley es necesariamente extraña e indiferente, si no hostil a mi existencia en la sociedad; no puede concernir a mis relaciones con los hombres, y no puede regular sólo más que mis relaciones con Dios, como lo afirma muy lógicamente la teología. En cuanto a los hombres, desde el punto de vista de esa ley, me son perfectamente extraños. Habiéndose formado la ley moral e inscrito en mi corazón al margen de todas mis relaciones con los hombres, no puede tener nada que ver con ellos.

Pero, se dirá, esa ley os manda precisamente amar a los hombres tanto como a vosotros mismos, porque son vuestros semejantes, y no hacerles nada que no querráis vosotros que se os haga; observar frente a ellos la igualdad, la ecuanimidad moral, la justicia. A esto respondo que, si es verdad que la ley moral contiene ese mandamiento, debo concluir que no ha sido formada y que no ha sido escrita aisladamente en mi corazón; supone necesariamente la existencia anterior de mis relaciones con otros hombres, mis semejantes; por consiguiente, la ley no crea esas relaciones, sino que, hallándolas establecidas, las regula solamente y en cierto modo en su manifestación desarrollada, su explicación y su producto. De donde resulta que la ley moral no es un hecho individual, sino social, una creación de la sociedad. Si fuera de otro modo, la ley moral inscrita en mi

corazón sería absurda, regularía mis relaciones con seres con quienes no tendría relación alguna y cuya existencia ignoraría.

Para eso, los metafísicos tienen una respuesta. Dicen que cada individuo humano la trae al nacer, inscrita por la mano de Dios en su corazón, pero que al principio se encuentra en él en estado latente, sólo en el estado de potencia, no realizada, ni manifestada por el individuo mismo, que no puede realizarla y que no puede descifrarla en sí más que desenvolviéndose en la sociedad de sus semejantes; que el hombre, en una palabra, no llega a la conciencia de esa ley, que le es inherente, sino por sus relaciones con los otros hombres.

Por esta explicación, si no racional, al menos muy plausible, hemos aquí llevados a la doctrina de las ideas, de los sentimientos y de los principios innatos. Se conoce esa doctrina; el alma humana, inmortal e infinita en su esencia, pero corporalmente determinada, limitada, entorpecida y por decirlo así cegada y aniquilada en su existencia real, contiene todos esos principios eternos y divinos, aunque sin darse cuenta, sin saber absolutamente nada. Inmortal, debe ser necesariamente eterna en el pasado tanto como en el porvenir. Porque si hubiese tenido un comienzo, tendría inevitablemente un fin, no sería inmortal. ¿Qué ha sido, qué ha hecho durante toda esa eternidad que deja tras sí? Dios sólo lo sabe; en cuanto a ella misma no se recuerda, lo ignora. Es un gran misterio, lleno de contradicciones palpables, para resolver las cuales es preciso apelar a la contradicción suprema, a Dios. Lo cierto es que conserva sin saberlo, en no se sabe qué lugar misterioso de su ser, todos los principios divinos. Pero perdida en su cuerpo terrestre, embrutecida por las condiciones groseramente materiales de su nacimiento y de su existencia sobre la tierra, no tiene la capacidad de concebirlas, ni el poder de volverlas a recordar. Es como si no las tuviese. Pero he aquí que, en la sociedad, una multitud de almas humanas, todas igualmente inmortales por su esencia, y todas igualmente embrutecidas, envilecidas y materializadas en su existencia real, se encuentran de nuevo. Al principio, se reconocen tan poco, que un alma materializada come a la otra. La antropofagia, se sabe, fué la primera práctica del género humano.

Luego, haciéndose siempre una guerra encarnizada, cada cual se esfuerza por someter a las demás; es el largo período de la esclavitud, período que está muy lejos de haber llegado a su término. Ni en la antropofagia ni en la esclavitud se encuentra, sin duda, rasgo alguno de principios divinos. Pero en esa lucha incesante de los pueblos y de los hombres entre sí, que constituye la Historia, y después incluso de los sufrimientos sinnúmero que son su resultado más claro, las almas se despiertan poco a poco, salen de su entorpecimiento, de su embrutecimiento, vuelven a sí mismas, se reconocen y profundizan cada vez más en su ser íntimo, provocadas y suscitadas mutuamente; por lo demás, comienzan a recordarse, a presentir primero, a entrever después y a percibir claramente los principios que Dios ha trazado con su propia mano desde la eternidad.

Este despertar y este recuerdo no se efectúan primero en las almas más infinitas y más inmortales, lo que sería absurdo; pues el infinito no admite ni más ni menos, lo que hace que el alma del más grande idiota sea tan infinita e inmortal como la del mayor genio; se efectúan en las almas menos groseramente materializadas, y por consecuencia más capaces de despertarse y de recordarse. Esto es, en hombres de genio, en los inspirados de Dios, en los reveladores, en los profetas. Una vez que esos grandes y santos hombres, iluminados y provocados por el espíritu —sin ayuda del cual nada grande ni bueno se hace en este mundo— han vuelto a encontrar en sí mismos una de esas divinas verdades que todo hombre lleva inconscientemente en su alma, se hace naturalmente mucho más fácil a los hombres más groseramente materializados la realización de ese mismo descubrimiento en sí mismos. Y es así como toda gran verdad, todos los principios eternos manifestados primero en la Historia como revelaciones divinas, se reducen más tarde a verdades divinas, sin duda, pero que cada uno, no obstante, puede y debe encontrar en sí y reconocer como la base de su propia esencia infinita, o de su alma inmortal. Eso explica cómo una verdad al principio revelada por un solo hombre, al difundirse poco a poco en el exterior, hace sus discípulos primero poco numerosos y ordinariamente perseguidos, tanto por los amos como por las masas y por los representantes oficiales de la sociedad; pero, al difun-

dirse más y más, a causa precisamente de sus persecuciones, acaba por invadir tarde o temprano la conciencia colectiva y, después de haber sido largo tiempo una verdad exclusivamente individual, se transforma al fin en una verdad socialmente aceptada; realizada bien o mal en las instituciones públicas y privadas de la sociedad, se convierte en ley.

Tal es la teoría general de los moralistas de la escuela metafísica. A la primera apariencia, he dicho, es muy plausible y parece reconciliar las cosas más extraviadas: la revelación divina y la razón humana, la inmortalidad y la independencia absolutas de los individuos, con su mortalidad y su dependencia absolutas, el individualismo y el socialismo. Pero, al examinar esta teoría y sus consecuencias desde más cerca, nos será fácil reconocer que no es más que una reconciliación aparente que cubre bajo una falsa máscara de racionalismo y de socialismo el antiguo triunfo del absurdo divino sobre la razón humana y del egoísmo individual sobre la solidaridad social. En última instancia, culmina en la separación y en el aislamiento absoluto de los individuos, y por consiguiente en la negación de toda moral.

A pesar de sus pretensiones de racionalismo puro, comienza por la negación de toda razón, por el absurdo, por la ficción del infinito perdido en lo finito, o por la suposición de un alma, de una cantidad de almas inmortales alojadas y aprisionadas en cuerpos mortales. Para corregir y explicar ese absurdo, se vió obligada a recurrir a otro, al absurdo por excelencia, a Dios, especie de alma inmortal, personal, inmutable, alojada y aprisionada en un universo pasajero y mortal y que sin embargo conserva su omnisciencia y su omnipotencia. Cuando se le plantean cuestiones indiscretas, que es naturalmente incapaz de resolver, porque el absurdo no se resuelve ni se explica, responde con esa terrible palabra, Dios, lo absoluto misterioso, que, al no significar absolutamente nada o al significar lo imposible, según ella, lo resuelve, lo explica todo. Esto es cosa suya y su derecho, porque por eso —heredera e hija más o menos obediente de la teología— se llama metafísica.

Lo que tenemos que considerar aquí son las consecuencias morales de su teoría. Reconozcamos primero que su moral, a pesar de su apariencia socialista, es una moral profunda-

mente, exclusivamente individual, después de lo cual no nos será difícil probar que, teniendo ese carácter dominante, es en efecto la negación de toda moral.

En esta teoría, el alma inmortal e individual de cada hombre, infinita o absolutamente completa por su esencia, y como tal no teniendo absolutamente necesidad de ningún ser, ni de relaciones con otros seres para completarse, se encuentra aprisionada y como aniquilada de antemano en un cuerpo mortal. En ese estado de decadencia —cuyas razones, sin duda, permanecerán eternamente desconocidas, porque el espíritu humano es incapaz de explicarlas, y porque la explicación se encuentra sólo en el misterio absoluto, en Dios—, reducida a ese estado de materialidad y de dependencia absoluta frente al mundo exterior, el alma humana tiene necesidad de la sociedad para despertar, para volver en sí, para conocerse y conocer los principios divinos depositados por Dios desde la eternidad en su seno y que constituyen propiamente su esencia. Tales son el carácter y la parte socialistas de esta teoría. Pues las relaciones de hombre a hombre y de cada individuo humano con todos los demás, la vida social en una palabra, aparecen como un medio necesario de desenvolvimiento, como un punto de tránsito, no como el fin; el fin absoluto y último para cada individuo es él mismo, al margen de todos los demás individuos humanos; es él mismo en presencia de la individualidad absoluta, ante Dios. Ha tenido necesidad de los hombres para salir de su anonadamiento terrestre, para encontrarse de nuevo, para volver a percibir su esencia inmortal; pero, una vez encontrada, naciendo en lo sucesivo su vida de ella misma, les vuelve la espalda y queda sumergida en la contemplación del absurdo místico, en la adoración de su Dios.

Si conserva entonces aún algunas relaciones con los hombres, no es por necesidad moral ni, en consecuencia, por amor a ellos, porque no se ama más que lo que se necesita y a quien tiene necesidad de vosotros; y el hombre que ha encontrado su esencia infinita e inmortal, completo en sí, no tiene necesidad más que de Dios, que, por un misterio sólo comprendido por los metafísicos, parece poseer una infinitud más infinita y una inmortalidad más inmortal que la de los hombres; sostenido en lo sucesivo por la omnisapiencia y la omnipotencia divinas, el individuo, reco-

gido y libre en sí, no puede tener necesidad de otros hombres. Por consiguiente, si continúa guardando algunas relaciones con ellos, ha de ser por dos razones.

Primera. Porque mientras permanezca rebozado en su cuerpo mortal, tiene necesidad de comer, de abrigarse, de cubrirse, de defenderse tanto de la naturaleza exterior como de los ataques de los hombres incluso, y, cuando es un hombre civilizado, tiene necesidad de una cantidad de cosas materiales que constituyen la comodidad, el confort, el lujo, y de las cuales algunas, desconocidas a nuestros padres, son consideradas hoy por todo el mundo como objetos de primera necesidad. Habría podido muy bien seguir el ejemplo de los santos de los siglos pasados, aislándose en alguna caverna y alimentándose de raíces. Mas parece que eso no está ya en los gustos de los santos modernos, que piensan, sin duda, que la comodidad material es necesaria a la salvación del alma. Por consiguiente, tienen necesidad de todas estas cosas; pero esas cosas han de ser producidas por el trabajo colectivo de los hombres: el trabajo aislado de un solo hombre sería incapaz de producir ni la millonésima parte de ello. De donde resulta que el individuo, en posesión de su alma inmortal y de su libertad interior independiente de la sociedad, el santo moderno, tiene *materialmente* necesidad de esa sociedad, sin necesitarla de ningún modo, desde el punto de vista moral.

¿Pero cuál es el nombre que se debe dar a relaciones que, no siendo motivadas más que por las necesidades exclusivamente materiales, no se encuentran al mismo tiempo sancionadas, apoyadas por una necesidad moral cualquiera? Evidentemente, no puede haber más que uno solo, es el de *explotación*. Y en efecto, en la moral metafísica y en la sociedad burguesa que tiene, como se sabe, esa moral por base, cada individuo se convierte necesariamente en el *explotador* de la sociedad, es decir, de todos, y el Estado, bajo sus formas diferentes, desde el Estado teocrático y la monarquía más absoluta hasta la república más democrática basada en el sufragio universal más amplio, no es otra cosa que el regulador y la garantía de esa explotación mutua.

En la sociedad burguesa, fundada en la moral metafísica, cada individuo, por la necesidad o por la lógica misma de su posición, aparece como un explotador de los demás,

porque tiene necesidad de todos *materialmente* y no tiene necesidad de nadie *moralmente*. Por lo tanto, cada uno, huyendo de la solidaridad social como de un estorbo a la plena libertad de su alma, pero buscándola como un medio necesario para el mantenimiento de su cuerpo, no la considera más que desde el punto de vista de su utilidad material, personal, y no le aporta, no le da más que lo que es absolutamente necesario para tener, no el derecho, sino el poder de asegurarse esa utilidad para sí mismo. Cada cual la considera, en una palabra, como lo haría un explotador. Pero, aun cuando todos son igualmente explotadores, es preciso que haya en ella felices y desdichados, porque toda explotación supone explotados.

Hay, pues, explotadores, que lo son al mismo tiempo en potencia y en realidad; y otros, el gran número, el pueblo, que no lo son solamente más que en potencia, en el querer, pero no en realidad. Realmente, son los eternos explotados. En economía social, he ahí a qué llega la moral metafísica o burguesa: a una guerra sin tregua ni cuartel entre todos los individuos, a una guerra encarnizada en que perece el mayor número para asegurar el triunfo y la prosperidad del pequeño número.

La segunda razón que puede inducir a un individuo, llegado a la plena posesión de sí mismo, a conservar relaciones con los otros hombres, es el deseo de agradar a Dios y el deber de cumplir su segundo mandamiento; el primero es amar a Dios más que a sí mismo, y el segundo amar a los hombres, al prójimo, como a sí mismo y hacerles, *por amor a Dios*, todo el bien que desee uno que le hagan.

Notad estas palabras: *por amor a Dios*; expresan perfectamente el carácter del único amor humano que sea posible en la moral metafísica, que consiste precisamente en no amar a los hombres por sí, por propia necesidad, sino sólo para complacer al amo soberano. Por lo demás, debe ser así; porque desde el momento que la metafísica admite la existencia de un Dios y las relaciones del hombre con Dios, debe, como la teología, subordinarle todas las relaciones humanas. La idea de Dios destruye todo lo que no es Dios, reemplazando las realidades humanas y terrestres por ficciones divinas.

En la moral metafísica, he dicho, el hombre llegado a la

conciencia de su alma inmortal y de su libertad individual ante Dios y en Dios, no puede amar a los hombres, porque moralmente no tiene necesidad de ello, y porque no puede amar, he añadido aún, más que lo que tiene necesidad de vosotros.

Si se cree a los teólogos y a los metafísicos, la primera condición es perfectamente cumplida en las relaciones del hombre con Dios, porque pretenden que el hombre no puede pasarse sin Dios. El hombre, pues, puede y debe amar a Dios, puesto que tiene tanta necesidad de él. En cuanto a la segunda condición, la de no poder amar más que lo que tiene necesidad de ese amor, no se encuentra realizada en las relaciones del hombre con Dios. Sería una impiedad decir que Dios puede tener necesidad del amor de los hombres. Porque tener necesidad significa carecer de una cosa que es necesaria a la plenitud de la existencia; es, pues, una manifestación de debilidad, una opinión de pobreza. Dios, absolutamente completo en sí, no puede tener necesidad de nadie, ni de nada. No teniendo ninguna necesidad del amor de los hombres, no puede amarlos; y lo que se llama su amor hacia los hombres no es más que su aplastamiento absoluto, semejante y naturalmente más formidable aún que aquel que el poderoso Emperador de Alemania ejercita hoy en relación a todos sus súbditos. El amor de los hombres hacia Dios se parece también mucho al de los alemanes hacia este monarca, tan poderoso hoy que, después de Dios, no conocemos poder más grande que el suyo.

El amor verdadero, real, expresión de una necesidad mutua e igual, no puede existir más que entre iguales. El amor del superior al inferior es el aplastamiento, la opresión, el desprecio, es el egoísmo, el orgullo, la vanidad triunfantes en el sentimiento de una grandeza fundada sobre el rebajamiento ajeno. El amor del inferior al superior es la humillación, los terrores y las esperanzas del esclavo que espera de su amo la desgracia o la dicha.

Tal es el carácter del llamado amor de Dios hacia los hombres y de los hombres hacia Dios. Es el despotismo de unos y la esclavitud de los otros. ¿Qué significan, pues, estas palabras: amar a los hombres y hacerles bien por amor de Dios? Es tratarlos como Dios quiere que sean tratados. ¿Y cómo quiere que sean tratados? Como esclavos. Dios,

por su naturaleza, está obligado a tratarlos así. Siendo él mismo el amo absoluto, está obligado a considerarlos como esclavos absolutos; considerándolos como tales, no puede obrar de otro modo que tratándolos como tales. Para emanciparlos, sólo tendría un medio: abdicar, anularse y desaparecer. Pero eso equivaldría a exigir demasiado de su omnipotencia. Puede, para conciliar el amor extraño que siente hacia los hombres con su eterna justicia, no menos singular, sacrificar su único hijo, como nos cuenta el Evangelio; pero abdicar, suicidarse por amor a los hombres, no lo hará, nunca, a menos que no se le obligue a ello por la crítica científica. Mientras la fantasía crédula de los hombres le permita existir, será siempre soberano absoluto, amo de esclavos. Es, pues, evidente que, tratar a los hombres según Dios manda, no puede significar otra cosa que tratarlos como esclavos. El amor a los hombres según Dios, es el amor a su esclavitud. Yo, individuo inmortal y completo, gracias a Dios, y que me siento libre precisamente porque soy esclavo de Dios, no tengo necesidad de ningún hombre para hacer más completa mi existencia intelectual y moral, pero conservo mis relaciones con ellos para obedecer a Dios, y al amarlos por amor a Dios, al tratarlos según Dios, quiero que sean esclavos de Dios como yo mismo. Por lo tanto, si agrada al amo soberano elegirme para hacer prevalecer su voluntad sobre la tierra, sabré obligarles a ello. Tal es el verdadero carácter de lo que los adoradores de Dios, sinceros y serios, llaman su amor humano. No es tanto la abnegación de los que aman como el sacrificio forzado de aquellos que son objeto o más bien víctimas de ese amor. No es su emancipación, es su servidumbre para mayor gloria de Dios. Y es así como la autoridad divina se transforma en autoridad humana y como la Iglesia funda el Estado.

Según la teoría, todos los hombres deberían servir a Dios de esa manera. Pero —se sabe— todos son llamados, mas pocos los elegidos. Y, por lo demás, si todos fuesen igualmente capaces de cumplirlo, es decir, si todos hubiesen llegado al mismo grado de perfección intelectual y moral, de santidad y de libertad en Dios, ese servicio mismo se haría inútil. Si es necesario, es que la inmensa mayoría de los individuos humanos no han llegado a ese punto, de donde resulta que esa masa aun ignorante y profana debe ser ama-

da y tratada según Dios, es decir, gobernada, subyugada por una minoría de santos que, de una manera o de otra, Dios no deja nunca de elegir él mismo y de establecer en una posición privilegiada que les permita cumplir ese deber (1).

La frase sacramental para el gobierno de las masas populares, para su propio bien sin duda, para la salvación de sus almas, si no para la de sus cuerpos, en los Estados teocráticos y aristocráticos, para los santos y los nobles, y en los Estados doctrinarios, liberales, hasta republicanos y basados sobre el sufragio universal, para los *inteligentes* y los ricos, es la misma: *Todo por el pueblo, nada para el pueblo*. Lo que significa que los santos, los nobles, o bien las gentes privilegiadas, sea desde el punto de vista de la inteligencia científicamente desarrollada, sea desde el de la riqueza, mucho más próximos al ideal o a Dios, dicen unos, a la razón, a la justicia y a la verdadera libertad, dicen los otros, que las masas populares, tienen la santa y noble misión de conducirlas. Sacrificando sus intereses y descuidando sus

(1) En el buen tiempo viejo, cuando la fe cristiana, no quebrantada aún, y representada principalmente por la iglesia católica y romana, florecía en todo su poder, Dios no tenía dificultad alguna para designar a sus elegidos. Se sabía que todos los soberanos, grandes y pequeños, reinaban por la gracia de Dios, a menos que no hubiesen sido excomulgados. La nobleza misma fundaba sus privilegios en la bendición de la Santa Iglesia. El protestantismo incluso, que, bien a pesar suyo, sin duda, ha contribuido poderosamente a la destrucción de la fe, bajo este aspecto al menos, ha dejado perfectamente intacta la doctrina cristiana: "Todas las autoridades —ha repetido con el apóstol San Pablo— vienen de Dios". Ha reforzado también la autoridad del soberano proclamando que procedía inmediatamente de Dios, sin tener necesidad de la intervención de la Iglesia, y subordinándole, al contrario, esta última. Pero desde que la filosofía del siglo último, unida a la revolución burguesa, dieron un golpe tan mortal a la fe y derribaron todas las instituciones fundadas en esa fe, la doctrina de la autoridad no se restablece sin esfuerzos en la conciencia de los hombres. Los soberanos actuales continúan diciéndose "por la gracia de Dios", pero esas palabras, que antes tenían una significación tan palpitante de vida, tan poderosa, tan real, no son ya consideradas por las clases *inteligentes* y aun por una parte del pueblo mismo, sino como una frase envejecida y banal, que no significa en el fondo absolutamente nada. Napoleón III había tratado de rejuvenecerla en él, añadiéndole esta otra frase: "y por la voluntad del pueblo", que, agregada a la primera, o bien se anula y la anula al mismo tiempo, o bien significa que todo lo que el pueblo quiere, lo quiere Dios. Queda por saber lo que quiere el pueblo y cuál es el órgano que expresa más fielmente esa voluntad. Los demócratas radicales se imaginan que es siempre la asamblea elegida por el sufragio universal. Otros aún más radicales, añaden a ella el referéndum, la votación inmediata del pueblo entero en cada nueva ley un poco importante. Todos, conservadores, liberales, radicales moderados y radicales extremistas, están de acuerdo sobre este punto: que el pueblo, sea gobernado, sea que elija él mismo sus directores y sus amos, sea que se le impongan, es preciso que tenga directores y amos. Privado de inteligencia, es preciso que se deje conducir por los que la tienen.

Mientras que en los siglos pasados se reclamaba la autoridad, ingenuamente, en nombre de Dios, se la reclama hoy, doctrinalmente, en nombre de la inteli-

propios asuntos, deben consagrarse a la dicha de su hermano menor, el pueblo. El gobierno no es un placer, es un penoso deber: no se busca en él la satisfacción, sea de la ambición, sea de la vanidad, sea de la avidez personal, sino sólo la ocasión de sacrificarse en beneficio de todo el mundo. Por eso, sin duda, el número de los competidores en las funciones oficiales es siempre tan pequeño, y por lo que, reyes y ministros, grandes y pequeños funcionarios, aceptan el poder tan a disgusto.

Tales son, pues, en la sociedad concebida según la teoría de los metafísicos, los dos géneros diferentes, y aun opuestos, de relaciones que pueden existir entre los individuos. El primero es el de la explotación y el segundo el del gobierno. Si es verdad que gobernar significa sacrificarse por el bien de aquellos a quienes se gobierna, esta segunda relación está, en efecto, en plena contradicción con la primera, con la de la explotación. Pero entendámonos. Según la teoría ideal, sea teológica, sea metafísica, estas palabras, el bien de las masas, no pueden significar su bienestar terres-

gencia: no son ya los sacerdotes de una religión decaída, sino los sacerdotes patentados de una inteligencia doctrinaria los que reclaman el Poder, y eso en una época en que esa inteligencia va evidentemente a la bancarrota. Porque los hombres instruidos y sabios, en general lo que se llama clases instruidas, no demostraron nunca una degradación moral semejante, una tal cobardía, un tal egoísmo y una ausencia tan completa de convicciones como en nuestros días. A fuerza de cobardía, a pesar de toda su ciencia, todos han permanecido estúpidos, no comprendiendo nada más que la conservación de lo que existe, esperando locamente detener el curso de la Historia por la fuerza brutal de la dictadura militar, ante la cual están hoy miserablemente prosternados.

Como antes los representantes de la inteligencia y de la autoridad divinas, la Iglesia y los sacerdotes, se habían aliado demasiado evidentemente en la explotación económica de las masas, lo que fué también la causa principal de su decadencia, lo mismo hoy, los representantes de la inteligencia y de la autoridad humanas, el Estado, el cuerpo de los sabios, y las clases instruidas, se han identificado demasiado evidentemente con esa obra de explotación cruel e inicua, para haber podido conservar la menor fuerza moral, el menor prestigio. Condenados por su propia conciencia, se sienten desenmascarados, y no tienen otros recursos, contra el desprecio que saben han merecido muy bien, que la argumentación feroz de la violencia organizada y armada. Esa organización fundada sobre tres cosas detestables: burocracia, policía y ejército permanente, he ahí lo que constituye hoy el Estado, el cuerpo visible de la inteligencia explotadora y doctrinaria de las clases privilegiadas.

Contra esa inteligencia corruptora y moribunda, una nueva inteligencia joven, vigorosa, llena de porvenir y de vida, sin duda no desarrollada aún científicamente, pero que aspira a la ciencia nueva, libre de todas las tonterías de la metafísica y de la teología, se despierta y se forma en las masas populares. Esa inteligencia no tendrá ni profesores patentados, ni profetas, ni sacerdotes, sino que, encendiéndose en cada uno y en todos, no fundará ni iglesia nueva ni Estado nuevo; destruirá hasta los últimos vestigios de ese principio fatal y maldito de la autoridad, tanto humana como divina y, al dar su plena libertad a cada uno, realizará la igualdad, la solidaridad y la fraternidad del género humano. (Bakunin.)

tre, ni su dicha temporal; ¿qué importan algunas docenas de años de vida terrestre en comparación con la eternidad? Se debe, pues, gobernar las masas, no para conseguir esa felicidad grosera que nos dan las potencias materiales de la tierra, sino para lograr su salvación eterna. Las privaciones y los sufrimientos materiales pueden ser aún considerados como una falta de educación, habiéndose demostrado que demasiados goces corporales matan el alma inmortal. Pero entonces la contradicción desaparece: *explotar y gobernar significan la misma cosa*, lo uno completa lo otro y le sirve de medio y de fin.

Explotación y gobierno. El primero, al dar los medios para gobernar, y al constituir la base necesaria y el fin de todo gobierno, que a su vez legaliza y garantiza el poder de explotar, son los dos términos inseparables de todo lo que se llama política. Desde el principio de la Historia, han formado propiamente la vida real de los Estados: teocráticos, monárquicos, aristocráticos y hasta democráticos. Anteriormente y hasta la Gran Revolución de fines del siglo XVIII, su alianza íntima había sido enmascarada por las ficciones religiosas, leales y caballerescas; pero desde que la mano brutal de la burguesía desgarró todos los velos, por lo demás pasablemente transparentes; desde que su sople revolucionario disipó todas sus vanas imaginaciones, tras las cuales la Iglesia y el Estado, la teocracia, la monarquía y la aristocracia habían podido realizar tan largo tiempo, tranquilamente, sus ignominias históricas; desde que la burguesía, cansada de ser yunque, se convirtió en martillo a su vez; desde que inauguró el Estado moderno, en una palabra, esa alianza fatal se ha convertido para todos en una verdad revelada e indiscutible.

La explotación es el cuerpo visible, y el gobierno es el alma del régimen burgués. Y, como acabamos de verlo, uno y otro, en esa alianza tan íntima, son, desde el punto de vista histórico tanto como práctico, la expresión necesaria y fiel del idealismo metafísico, la consecuencia inevitable de esa doctrina burguesa que busca la libertad y la moral de los individuos fuera de la solidaridad social. Esta doctrina culmina en el gobierno explotador de un pequeño número de dichosos o de elegidos, en la esclavitud explotada

del gran número, y para todos, en la negación de toda moralidad y de toda libertad.

Después de haber mostrado cómo el idealismo, partiendo de las ideas absurdas de Dios, de la inmortalidad de las almas, de la libertad *primitiva* de los individuos y de su moral independientes de la sociedad, llega fatalmente a la consagración de la esclavitud y de la inmoralidad, debo señalar ahora cómo la ciencia real, el materialismo y el socialismo —este segundo término no es, por otra parte, más que el justo y completo desenvolvimiento del primero—, precisamente porque toman por punto de partida la naturaleza material y la esclavitud natural y primitiva de los hombres, y porque se obligan por eso mismo a buscar la emancipación de los hombres, no fuera sino en el seno mismo de la sociedad, no contra ella sino por ella, deben culminar también necesariamente en el establecimiento de la más amplia libertad de los individuos y de la humana moralidad.

(El manuscrito se interrumpe aquí.)

EL PRINCIPIO DEL ESTADO
(1871)

EL PRINCIPIO DEL ESTADO

En el fondo, la conquista no sólo es el origen, es también el fin supremo de todos los Estados grandes o pequeños, poderosos o débiles, despóticos o liberales, monárquicos o aristocráticos, democráticos y socialistas también, suponiendo que el ideal de los socialistas alemanes, el de un gran Estado comunista, se realice alguna vez.

Que ella fué el punto de partida de todos los Estados, antiguos y modernos, no podrá ser puesto en duda por nadie, puesto que cada página de la historia universal lo prueba suficientemente. Nadie negará tampoco que los grandes Estados actuales tienen por objeto, más o menos confesado, la conquista. Pero los Estados medianos y sobre todo los pequeños, se dirá, no piensan más que en defenderse y sería ridículo por su parte soñar en la conquista.

Todo lo ridículo que se quiera, pero, sin embargo, es su sueño, como el sueño del más pequeño campesino propietario es redondear sus tierras en detrimento del vecino; redondearse, crecer, conquistar a todo precio y siempre, es una tendencia fatalmente inherente a todo Estado, cualquiera que sea su extensión, su debilidad o su fuerza, porque es una necesidad de su naturaleza. ¿Qué es el Estado si no es la organización del poder? Pero está en la naturaleza de todo poder la imposibilidad de soportar un superior o un igual, pues el poder no tiene otro objeto que la dominación, y la dominación no es real sino cuando le está sometido todo lo que la obstaculiza; ningún poder tolera otro más que cuando está obligado a ello, es decir, cuando se siente impotente para destruirlo o derribarlo. El solo hecho de un poder igual, es una negación de su principio y una amenaza perpetua contra su existencia; porque es una manifestación y una prueba de su impotencia. Por consiguiente, entre todos los Estados que existen uno junto al otro, la guerra es permanente y su paz sólo una tregua.

Está en la naturaleza del Estado el presentarse, tanto con relación a sí mismo como frente a sus súbditos, como el objeto absoluto. Servir a su prosperidad, a su grandeza, a su poder, esa es la virtud suprema del patriotismo. El Estado no reconoce otra, todo lo que le sirve es bueno, todo lo que es contrario a sus intereses es declarado criminal; tal es la moral de los Estados.

Por eso la moral política ha sido en todo tiempo, no sólo extraña, sino absolutamente contraria a la moral humana. Esa contradicción es una consecuencia forzada de su principio: siendo el Estado una parte, se coloca y se impone como el todo; ignora el derecho de cuanto, no siendo él, se encuentra fuera de él, y cuando puede, sin peligro, lo viola. El Estado es la negación de la humanidad.

¿Hay un derecho humano y una moral humana absolutos? En el tiempo que corre y viendo lo que pasa y se hace en Europa hoy, está uno forzado a plantearse esta cuestión.

Primeramente: ¿existe lo absoluto, y no es todo relativo en este mundo? Respecto de la moral y del derecho, lo que se llamaba ayer derecho no lo es hoy ya, y lo que parece moral en China puede no ser considerado tal en Europa. Desde este punto de vista, cada país, cada época, no deberían ser juzgados más que desde el punto de vista de las opiniones contemporáneas y locales, y entonces no habría ni derecho humano universal ni moral humana absoluta.

De este modo, después de haber soñado lo uno y lo otro, después de haber sido metafísicos o cristianos, hoy positivistas, deberíamos renunciar a ese sueño magnífico para volver a caer en las estrecheces morales de la Antigüedad, que ignoran incluso el nombre de la humanidad, hasta el punto de que todos los dioses fueron dioses exclusivamente nacionales y accesibles sólo a los cultos privilegiados.

Pero hoy, que el cielo se ha convertido en un desierto y que todos los dioses, incluso, naturalmente, el Jehová de los judíos, se hallan destronados, hoy sería eso poco todavía: volveríamos a caer en el materialismo craso y brutal de Bismarck, de Thiers y de Federico II, según los cuales *Dios está siempre de parte de los grandes batallones*, como dijo excelentemente este último; el único objeto digno de culto, el principio de toda moral, de todo derecho, sería la fuerza; esa es la verdadera religión del Estado.

¡Pues no! Por ateos que seamos, y precisamente porque somos ateos, reconocemos una moral humana y un derecho humano absolutos. Sólo que se trata de entenderse sobre la significación de esa palabra *absoluto*. Lo absoluto universal, que abarca la totalidad infinita de los mundos y de los seres, no lo concebimos, porque no sólo somos incapaces de percibirlo con nuestros sentidos, sino que no podemos siquiera imaginarlo. Toda tentativa de este género nos volvería a llevar al vacío, tan amado de los metafísicos, de la abstracción absoluta.

Lo absoluto de que nosotros hablamos es un absoluto muy relativo y en particular relativo exclusivamente para la especie humana. Esta última está lejos de ser eterna: nacida sobre la tierra, morirá con ella, quizás antes que ella, dejando el puesto, según el sistema de Darwin, a una especie más poderosa, más completa, más perfecta. Pero mientras existe, tiene un principio que le es inherente, y que hace que sea precisamente lo que es: es ese principio el que constituye, en relación a ella, lo absoluto. Veamos cuál es ese principio.

De todos los seres vivos sobre esta tierra, el hombre es a la vez el más *social* y el más *individualista*. Es, sin contradicción, también el más *inteligente*. Hay tal vez animales que son más sociales que él, por ejemplo las abejas, las hormigas; pero, al contrario, son tan poco individualistas que los individuos que pertenecen a esas especies están absolutamente absorbidos por ellas y como aniquilados en su sociedad; son todo para la colectividad, nada o casi nada para sí mismos. Parece que existe una ley natural, conforme a la cual cuanto más elevada es una especie de animales en la escala de los seres, por su organización más completa, tanta más latitud, libertad e individualidad deja a cada uno. Los animales feroces, que ocupan incontestablemente la jerarquía más elevada, son individualistas en un grado supremo.

El hombre, animal feroz por excelencia, es el más individualista de todos. Pero, al mismo tiempo, y este es uno de sus rasgos distintivos, es eminente, instintiva y fatalmente socialista. Esto es de tal modo cierto que incluso su inteligencia, que lo hace tan superior a todos los seres vivos y que lo constituye en cierto modo en el amo de todos, no puede desarrollarse y llegar a la conciencia de sí misma

sino en sociedad y por el concurso de la colectividad entera.

Y, en efecto, sabemos bien que es imposible pensar sin palabras: al margen o antes de la palabra pudo muy bien haber representaciones o imágenes de las cosas, pero no hubo pensamientos. El pensamiento vive y se desarrolla solamente con la palabra. Pensar es, pues, hablar mentalmente consigo mismo. Pero toda conversación supone al menos dos personas, la una sois vosotros, ¿quién es la otra? Es todo el mundo humano que conocéis.

El hombre, en cuanto individuo animal, como los animales de las demás especies, desde el principio y desde que comienza a respirar, tiene el sentimiento inmediato de su existencia individual; pero no adquiere la conciencia reflexiva de sí, conciencia que constituye propiamente su personalidad, sino por medio de la inteligencia, y por consiguiente sólo en la sociedad. Vuestra personalidad más íntima, la conciencia que tenéis de vosotros mismos en vuestro fuero interno, es en cierto modo el reflejo de vuestra propia imagen, reflejada y enviada de nuevo como por otros tantos espejos por la conciencia tanto colectiva como individual de los seres humanos que componen vuestro mundo social. Cada hombre que conocéis y con el que os halláis en relaciones, sean directas sean indirectas, determina más o menos vuestro ser más íntimo, contribuye a hacer lo que sois, a constituir vuestra personalidad. Por consiguiente, si estáis rodeados de esclavos, aunque seáis su amo, no dejáis de ser un esclavo, pues la conciencia de los esclavos no puede enviaros sino vuestra imagen envilecida. La imbecilidad de todos os imbeciliza, mientras que la inteligencia de todos os ilumina, os eleva; los vicios de vuestro medio social son vuestros vicios y no podríais ser hombres realmente libres sin estar rodeados de hombres igualmente libres, pues la existencia de un solo esclavo basta para aminorar vuestra libertad. En la inmortal declaración de los derechos del hombre, hecha por la Convención nacional, encontramos expresada claramente esa verdad sublime, *que la esclavitud de un solo ser humano es la esclavitud de todos*.

Contienen toda la moral humana, precisamente lo que hemos llamado la *moral absoluta*, absoluta sin duda en relación sólo a la humanidad, no en relación al resto de los se-

res, ni menos aún en relación a la totalidad infinita de los mundos, que nos es eternamente desconocida. La encontramos en germen más o menos en todos los sistemas de moral que se han producido en la Historia y de los cuales fué en cierto modo como la luz latente, luz que por lo demás no se ha manifestado, con mucha frecuencia, sino por reflejos tan inciertos como imperfectos. Cuanto vemos de absolutamente verdadero, es decir, de humano, es debido a ella solamente. ¿Y cómo habría de ser de otra manera, si todos los sistemas de moral que se desarrollaron sucesivamente en el pasado, lo mismo que los demás desenvolvimientos del hombre, incluso los desenvolvimientos teológicos y metafísicos, no tuvieron jamás otra fuente que la naturaleza humana, no han sido más que sus manifestaciones más o menos imperfectas? Pero esta ley moral que llamamos absoluta, ¿qué es sino la expresión más pura, más completa, más adecuada, como dirían los metafísicos, de esa misma naturaleza humana, esencialmente socialista e individualista a la vez?

El defecto principal de los sistemas de moral enseñados en el pasado, es haber sido exclusivamente socialistas o exclusivamente individualistas. Así, la moral cívica, tal como nos ha sido transmitida por los griegos y los romanos, fué una moral exclusivamente socialista, en el sentido de que sacrifica siempre la individualidad a la colectividad: sin hablar de las miríadas de esclavos que constituyen la base de la civilización antigua, que no eran tenidos en cuenta más que como cosas, la misma individualidad del ciudadano griego o romano fué siempre patrióticamente inmolada en beneficio de la colectividad constituída en Estado. Cuando los ciudadanos, cansados de esa inmolación permanente, se quisieron sustraer al sacrificio, las repúblicas griegas primero, después romanas, se derrumbaron. El despertar del individualismo causó la muerte de la Antigüedad.

Ese individualismo encontró su más pura y completa expresión en las religiones monoteístas, en el judaísmo, en el mahometismo y en el cristianismo sobre todo. El Jehová de los judíos se dirige aún a la colectividad, al menos bajo ciertas relaciones, puesto que tiene un pueblo elegido, pero contiene ya todos los gérmenes de la moral exclusivamente individualista.

Debía ser así: los dioses de la antigüedad griega y roma-

na no fueron, en último análisis, más que los símbolos, los representantes supremos de la colectividad dividida, del Estado. Al adorarlos, se adoraba al Estado, y toda la moral que fué enseñada en su nombre no pudo por consiguiente tener otro objeto que la salvación, la grandeza y la gloria del Estado.

El Dios de los judíos, déspota envidioso, egoísta y vanidoso si los hay, se cuidó bien, no de identificar, sino sólo de mezclar su terrible persona con la colectividad de su pueblo elegido, elegido para servirle de alfombra predilecta a lo sumo, pero no para que se atreviera a levantarse hasta él. Entre él y su pueblo hubo siempre un abismo. Por otra parte, no admitiendo otro objeto de adoración que él mismo, no podía soportar el culto al Estado. Por consiguiente, de los judíos, tanto colectiva como individualmente, no exigió nunca más que sacrificios para sí, jamás para la colectividad o para la grandeza y la gloria del Estado.

Por lo demás, los mandamientos de Jehová, tal como nos han sido transmitidos por el Decálogo, se dirigen casi exclusivamente al individuo: no constituyen excepción sino aquellos cuya ejecución supera las fuerzas del individuo y exige el concurso de todos; por ejemplo: la orden tan singularmente humana que incita a los judíos a extirpar hasta el último, incluso las mujeres y los niños, a todos los paganos que encuentren en la tierra prometida, orden verdaderamente digna del Padre de nuestra Santísima Trinidad cristiana, que se distingue, como se sabe, por su amor exuberante hacia esta pobre especie humana.

Todos los otros mandamientos se dirigen al individuo: no matarás (exceptuados los casos muy frecuentes en que te lo ordene yo mismo, habría debido añadir); no robarás ni la propiedad ni la mujer ajenas (siendo considerada esta última como una propiedad también); respetarás a tus padres. Pero, sobre todo, me adorarás a mí, el Dios envidioso, egoísta, vanidoso y terrible, y si no quieres incurrir en mi cólera, me cantarás alabanzas y te prosternarás eternamente ante mí.

En el mahometismo no existe ni sombra del colectivismo nacional y restringido que domina en las religiones antiguas y del que se encuentran siempre algunos débiles restos hasta en el culto judaico. El Corán no conoce pueblo

elegido; todos los creyentes, a cualquier nación o comunidad que pertenezcan, son individualmente, no colectivamente, elegidos de Dios. Así, los califas, sucesores de Mahoma, no se llamarán nunca sino jefes de los creyentes.

Pero ninguna religión impulsó tan lejos el culto del individualismo como la religión cristiana. Ante las amenazas del infierno y las promesas absolutamente individuales del paraíso, acompañadas de esa terrible declaración *que sobre muchos llamados no habrá sino muy pocos elegidos*, la religión cristiana provocó un desorden, un general sálvese el que pueda; una especie de carrera de apuesta en que cada cual era estimulado sólo por una preocupación única: la de salvar su propia almita. Se concibe que una tal religión haya podido y debido dar el golpe de gracia a la civilización antigua, fundada exclusivamente en el culto a la colectividad, a la patria, al Estado, y disolver todos sus organismos, principalmente en una época en que moría ya de vejez. ¡El individualismo es un disolvente tan poderoso! Vemos la prueba de ello en el mundo burgués actual.

A nuestro modo de ver, es decir, según nuestro punto de vista de la moral humana, todas las religiones monoteístas, pero sobre todo la religión cristiana, como la más completa y la más consecuente de todas, son profunda, esencial, principalmente inmorales: al crear su Dios, han proclamado la decadencia de todos los hombres, cuya solidaridad no admitieron más que en el pecado; y al plantear el principio de la salvación exclusivamente individual, han renegado y destruido, tanto como les fué posible hacerlo, la colectividad humana, es decir, el principio de la humanidad.

No es extraño que se haya atribuido al cristianismo el honor de haber creado la idea de la humanidad, de la que, al contrario, fué el negador más completo y más absoluto. Bajo un aspecto pudo reivindicar este honor, pero solamente bajo uno: ha contribuido de una manera negativa, cooperando potentemente, a la destrucción de las colectividades restringidas y parciales de la Antigüedad, apresurando la decadencia natural de las patrias y de las ciudades que, habiéndose divinizado en sus dioses, formaban un obstáculo a la constitución de la humanidad; pero es absolutamente falso decir que el cristianismo haya tenido jamás el pensamiento de constituir esta última, o que haya comprendido

sólo, ni siquiera presentido, lo que llamamos hoy la solidaridad de los hombres, ni la humanidad, que es una idea completamente moderna, entrevista por el Renacimiento, pero no concebida y enunciada de una manera clara y precisa hasta el siglo XVIII.

El cristianismo no tiene absolutamente nada que hacer con la humanidad, por la simple razón de que su objeto único es la divinidad, y una excluye a la otra. La idea de la humanidad reposa en la solidaridad fatal, natural, de todos los hombres. Pero el cristianismo, hemos dicho, no reconoce esa solidaridad sino en el pecado, y la rechaza absolutamente en la salvación, en el reino de ese Dios que sobre muchos llamados no hace gracia más que a muy pocos elegidos, y que en su justicia *adorable*, impulsado sin duda por ese amor infinito que le distingue, antes incluso de que los hombres hubiesen nacido sobre esta tierra, había condenado a la inmensa mayoría a los sufrimientos eternos del infierno, y eso para castigarlos por un pecado cometido, no por ellos mismos, sino por sus antepasados, que estuvieron obligados a cometerlo: el pecado de infligir una desmentida a la presciencia divina.

Tal es la lógica sana y la base de toda moral cristiana. ¿Qué tiene que hacer con la lógica y la moral humana?

En vano se esforzarán por probarnos que el cristianismo reconoce la solidaridad de los hombres, citándonos fórmulas del Evangelio que parecen predecir el advenimiento de un día en que no habrá más que un solo pastor y un solo rebaño; en que se nos mostrará la Iglesia católica romana, que tiende incesantemente a la realización de ese fin por la sumisión del mundo entero al gobierno del papa. La transformación de la humanidad entera en un rebaño, así como la realización, felizmente imposible, de esa monarquía universal y divina, no tienen absolutamente nada que ver con el principio de la solidaridad humana, que es lo único que constituye lo que llamamos humanidad. No hay ni sombra de esa solidaridad en la sociedad tal como la sueñan los cristianos y en la cual no se es nada por la gracia de los hombres, sino todo por la gracia de Dios, verdadero rebaño de carneros disgregados y que no tienen ni deben tener ninguna relación inmediata y natural entre sí, hasta el punto que les es prohibido unirse para la reproducción de la

especie sin el permiso o la bendición de su pastor, pues sólo el sacerdote tiene derecho a casarlos en nombre de ese Dios que forma el único rasgo de una unión legítima entre ellos: separados fuera de él, los cristianos no se unen, ni pueden unirse más que en él. Fuera de esa sanción divina, todas las relaciones humanas, aun los lazos de la familia, son alcanzados por la maldición general que afecta a la creación; son reprobados la ternura de los padres, de los esposos, de los hijos, la amistad fundada en la simpatía y en la estimación recíprocas, el amor y el respeto de los hombres, la pasión de lo verdadero, de lo justo y de lo bueno, la de la libertad, y la más grande de todas, la que implica todas las demás, la pasión de la humanidad; todo eso está maldito y no podría ser rehabilitado sino por la gracia de Dios. Las relaciones de hombre a hombre deben ser santificadas por la intervención divina; pero esa intervención las desnaturaliza, las desmoraliza, las destruye. Lo divino mata lo humano y todo el culto cristiano no consiste propiamente más que en esa inmolación perpetua de lo humano en honor de la divinidad.

Que no se objete que el cristianismo ordena a los niños amar a sus padres, a los padres amar a los hijos, a los esposos afeccionarse mutuamente. Sí, les manda eso, pero no les permite amarlo inmediata, naturalmente y por sí mismos, sino sólo en Dios y por Dios; no admite todas esas relaciones actuales sino a condición de que Dios se encuentre como tercero, y ese terrible tercero mata las uniones. El amor divino aniquila el amor humano. El cristianismo ordena, es verdad, amar a nuestro prójimo tanto como a nosotros mismos, pero nos ordena al mismo tiempo amar a Dios más que a nosotros mismos y, por consiguiente, también más que al prójimo, es decir, sacrificarle el prójimo por nuestra salvación, porque, al fin de cuentas, el cristiano no adora a Dios más que por la salvación de su alma.

Aceptando a Dios, todo eso es rigurosamente consecuente: Dios es lo infinito, lo absoluto, lo eterno, lo omnipotente; el hombre es lo finito, lo impotente. En comparación con Dios, bajo todos los aspectos, no es nada. Sólo lo divino es justo, verdadero, dichoso y bueno, y todo lo que es humano en el hombre debe ser por eso mismo declarado falso, inícuo, detestable y miserable. El contacto de la divinidad con esa pobre humanidad debe devorar, pues, necesariamente,

consumir, aniquilar todo lo que queda de humano en los hombres.

La intervención divina en los asuntos humanos no ha dejado nunca de producir efectos excesivamente desastrosos. Pervierte todas las relaciones de los hombres entre sí y reemplaza su solidaridad natural por la práctica hipócrita y malsana de las comunidades religiosas, en las que, bajo las apariencias de la caridad, cada cual piensa sólo en la salvación de su alma, haciendo así, con el pretexto del amor divino, egoísmo humano excesivamente refinado, lleno de ternura para sí y de indiferencia, de malevolencia y hasta de crueldad para el prójimo. Eso explica la alianza íntima que ha existido siempre entre el verdugo y el sacerdote, alianza francamente confesada por el célebre campeón del ultramontanismo, señor José de Maistre, cuya pluma elocuente, después de haber divinizado al papa, no dejó de rehabilitar al verdugo; uno era, en efecto, el complemento del otro.

Pero no es sólo en la Iglesia católica donde existe y se produce esa ternura excesiva hacia el verdugo. Los ministros sinceramente religiosos y creyentes de los diferentes cultos protestantes, ¿no han protestado unánimemente en nuestros días contra la abolición de la pena de muerte? No cabe duda que el amor divino mata el amor a los hombres en los corazones que están penetrados de él; tampoco cabe duda que todos los cultos religiosos en general, pero entre ellos el cristianismo sobre todo, no han tenido jamás otro objeto que el sacrificio de los hombres a los dioses. Y entre todas las divinidades de que nos habla la Historia ¿hay una sola que haya hecho verter tantas lágrimas y sangre como ese buen Dios de los cristianos o que haya pervertido hasta tal punto las inteligencias, los corazones y todas las relaciones de los hombres entre sí?

Bajo esta influencia malsana, el espíritu se eclipsó y la investigación ardiente de la verdad se transformó en un culto complaciente a la mentira; la dignidad humana se envileció, el hombre (*una palabra ilegible en el original*) se convertía en traidor, la bondad cruel, la justicia inicua y el respeto humano se transformaron en un desprecio creciente para los hombres; el instinto de la libertad terminó en el establecimiento de la servidumbre, y el de la igual-

dad en la sanción de los privilegios más monstruosos. La caridad, al hacerse delatora y persecutora, ordenó la matanza de los heréticos y las orgías sangrientas de la Inquisición; el hombre religioso se llamó jesuita, devoto o pietista —renunciando a la humanidad se encaminó a la santidad—, y el santo, bajo las apariencias de una humanidad más (*una palabra ilegible en el original*), se volvió hipócrita, y con la caridad ocultó el orgullo y el egoísmo inmensos de un yo humano absolutamente aislado que se llama a sí mismo en su Dios. Porque no hay que engañarse: lo que el hombre religioso busca sobre todo y cree encontrar en la divinidad que ama, es a sí mismo, pero glorificado, investido por la omnipotencia e inmortalizado. También sacó de ella muy a menudo pretextos e instrumentos para someter y para explotar el mundo humano.

He ahí, pues, la primera palabra del culto cristiano: es la exaltación del egoísmo que, al romper toda solidaridad social, se ama a sí mismo en su Dios y se impone a la masa ignorante de los hombres en nombre de ese Dios, es decir, en nombre de su yo humano, consciente e inconscientemente exaltado y divinizado por sí mismo. Por eso los hombres religiosos son ordinariamente tan feroces: al defender a su Dios, toman partido por su egoísmo, por su orgullo y por su vanidad.

De todo ello resulta que el cristianismo es la negación más decisiva y más completa de toda solidaridad entre los hombres, es decir, de la sociedad, y por consiguiente también de la moral, puesto que, fuera de la sociedad —creo haberlo demostrado— no quedan más que relaciones religiosas del hombre aislado con su Dios, es decir, consigo mismo.

Los metafísicos modernos, a partir del siglo XVII, han tratado de restablecer la moral, fundándola, no en Dios, sino en el hombre. Por desgracia, obedeciendo a las tendencias de su siglo, tomaron por punto de partida, no el hombre social, vivo y real, que es el doble producto de la naturaleza y de la sociedad, sino el yo abstracto del individuo, al margen de todos sus lazos naturales y sociales, aquel mismo a quien divinizó el egoísmo cristiano y a quien todas las Iglesias, tanto católicas como protestantes, adoran como su Dios.

¿Cómo nació el Dios único de los monoteístas? Por la

eliminación necesaria de todos los seres reales y vivos.

Para explicar lo que entendemos por eso, es necesario decir algunas cosas sobre la religión. No quisiéramos hablar de ella, pero en el tiempo que corre es imposible tratar cuestiones políticas y sociales sin tocar la cuestión religiosa.

Se pretendió erróneamente que el sentimiento religioso no es propio más que de los hombres; se encuentran perfectamente todos los elementos fundadores en el reino animal, y entre esos elementos el principal es el miedo. "El temor de Dios —dicen los teólogos— es el comienzo de la sabiduría." Bien, ¿no se encuentra ese temor excesivamente desarrollado en todos los animales, y no están todos los animales constantemente amedrentados? Todos experimentan un terror instintivo ante la omnipotencia que los produce, los cría, los nutre, es verdad, pero que al mismo tiempo los aplasta, los envuelve por todas partes, que amenaza su existencia a cada hora y que acaba siempre por matarlos.

Como los animales de las demás especies no tienen ese poder de abstracción y de generalización de que sólo el hombre está dotado, no se representan la totalidad de los seres que nosotros llamamos naturaleza, pero la sienten y la temen. Ese es el verdadero comienzo del sentimiento religioso.

No falta en ellos siquiera la adoración. Sin hablar del estremecimiento de alegría que experimentan todos los seres vivos al levantarse el sol, ni de sus gemidos a la aproximación de una de esas catástrofes naturales terribles que los destruyen por millares, no se tiene más que considerar, por ejemplo, la actitud del perro en presencia de su amo. ¿No está por completo en ella la del hombre ante Dios?

Tampoco ha comenzado el hombre por la generalización de los fenómenos naturales, y no ha llegado a la concepción de la naturaleza como ser único sino después de muchos siglos de desenvolvimiento moral. El hombre primitivo, el salvaje, poco diferente del gorila, compartió sin duda largo tiempo todas las sensaciones y las representaciones instintivas del gorila; no fué sino a la larga cuando comenzó a hacerlas objeto de sus reflexiones, primero necesariamente infantiles, a darles un nombre y por eso mismo a fijarlas en su espíritu naciente.

Fué así como tomó cuerpo el sentimiento religioso que tenía en común con los animales de las otras especies; como se transformó en una representación permanente y en el comienzo de una idea, la de la existencia oculta de un ser superior y mucho más poderoso que él, y generalmente muy cruel y muy malhechor, del ser que le ha causado miedo, en una palabra, de su Dios.

Tal fué el primer Dios, de tal modo rudimentario, es verdad, que el salvaje que lo busca por todas partes para conjurarlo, cree encontrarlo a veces en un trozo de madera, en un trapo, en un hueso o en una piedra: esa fué la época del *fetichismo* de que encontramos aún vestigios en el catolicismo.

Fueron precisos aún siglos, sin duda, para que el hombre salvaje pasase del culto de los fetiches inanimados al de los fetiches vivos, al de los *brujos*. Llega a él por una larga serie de experiencias y por el procedimiento de la eliminación: no encontrando la potencia temible que quería conjurar en los fetiches, la busca en el hombre-dios, el *brujo*.

Más tarde y siempre por ese mismo procedimiento de eliminación y haciendo abstracción del brujo, de quien por fin la experiencia le demostró la impotencia, el salvaje adoró sucesivamente todos los fenómenos más grandiosos y terribles de la naturaleza: la tempestad, el trueno, el viento, y, continuando así, de eliminación en eliminación, ascendió finalmente al culto del Sol y de los planetas. Parece que el honor de haber creado ese culto pertenece a los pueblos paganos.

Eso era ya un gran progreso. Cuanto más se alejaba del hombre la divinidad, es decir la potencia que causa miedo, más respetable y grandiosa parecía. No había que dar más que un solo gran paso para el establecimiento definitivo del mundo religioso, y ese fué el de la adoración de una *divinidad* invisible.

Hasta ese *salto mortale* de la adoración de lo visible a la adoración de lo invisible, los animales de las otras especies habían podido, con rigor, acompañar a su hermano menor, el hombre, en todas sus experiencias teológicas. Porque ellos también adoran a su manera los fenómenos de la naturaleza. No sabemos lo que pueden experimentar hacia otros planetas; pero estamos seguros de que la Luna y sobre todo

el Sol ejercen sobre ellos una influencia muy sensible. Pero la divinidad invisible no pudo ser inventada más que por el hombre.

Mas el hombre mismo ¿por qué procedimiento ha podido descubrir ese ser invisible, cuya existencia real ninguno de sus sentidos, ni su vista han podido ayudarle a comprobar, y por medio de qué artificio ha podido reconocer su naturaleza y sus cualidades? ¿Cuál es, en fin, ese ser supuesto absoluto y que el hombre ha creído encontrar por encima y fuera de todas las cosas?

El procedimiento no fué otro que esa operación bien conocida del espíritu que llamamos abstracción o eliminación, y el resultado final de esa operación no puede ser más que el abstracto absoluto, la nada. Y es precisamente esa nada lo que el hombre adora como su Dios.

Elevándose por su espíritu sobre todas las cosas reales, incluso su propio cuerpo, haciendo abstracción de todo lo que es sensible o siquiera visible, inclusive el firmamento con todas las estrellas, el hombre se encuentra frente al vacío absoluto, a la nada indeterminada, infinita, sin ningún contenido, sin ningún límite.

En ese vacío, el espíritu del hombre que lo produjo por medio de la eliminación de todas las cosas, no pudo encontrar necesariamente más que a sí mismo en estado de potencia abstractiva; viéndolo todo destruido y no teniendo ya nada que eliminar, vuelve a caer sobre sí en una inacción absoluta; y, considerándose en esa completa inacción un ser diferente de sí, se presenta como su propio dios y se adora.

Dios no es, pues, otra cosa que el yo humano absolutamente vacío a fuerza de abstracción o de eliminación de todo lo que es real y vivo. Precisamente de ese modo lo concibió Buda, que, de todos los reveladores religiosos, fué ciertamente el más profundo, el más sincero, el más verdadero.

Sólo que Buda no sabía ni podía saber que era el espíritu humano mismo el que había creado ese Dios-nada. Apenas hacia el fin del siglo último comenzó la humanidad a percatarse de ello, y sólo en nuestro siglo, gracias a los estudios mucho más profundos sobre la naturaleza y sobre las operaciones del espíritu humano, se ha llegado a dar cuenta completa de ello.

Cuando el espíritu humano creó a Dios, procedió con la más completa ingenuidad; y sin saberlo, pudo adorarse en su Dios-nada.

Sin embargo, no podía detenerse ante esa nada que había hecho el mismo, debía llenarla a todo precio y hacerla volver a la tierra, a la realidad viviente. Llegó a ese fin siempre con la misma ingenuidad y por el procedimiento más natural, más sencillo. Después de haber divinizado su propio yo en ese estado de abstracción o de vacío absoluto, se arrodilló ante él, lo adoró y lo proclamó la causa y el autor de todas las cosas; ese fué el comienzo de la teología.

Dios, la nada absoluta, fué proclamado el único ser vivo, poderoso y real, y el mundo viviente, y por consecuencia necesaria la naturaleza, todas las cosas efectivamente reales y vivientes, al ser comparadas con ese Dios, fueron declaradas nulas. Es propio de la teología hacer de la nada lo real y de lo real la nada.

Procediendo siempre con la misma ingenuidad y sin tener la menor conciencia de lo que hacía, el hombre usó de un medio muy ingenioso y muy natural a la vez para llenar el vacío espantoso de su divinidad: le atribuyó simplemente, exagerándolas siempre hasta proporciones monstruosas, todas las acciones, todas las fuerzas, todas las cualidades y propiedades, buenas o malas, benéficas o maléficas, que encontró tanto en la naturaleza como en la sociedad. Fué así como la tierra, entregada al saqueo, se empobreció en provecho del cielo, que se enriqueció con sus despojos.

Resultó de esto que cuanto más se enriqueció el cielo —la habitación de la divinidad—, más miserable se hizo la tierra; y bastaba que una cosa fuese adorada en el cielo, para que todo lo contrario de esa cosa se encontrase realizada en este bajo mundo. Eso es lo que se llaman ficciones religiosas; a cada una de esas ficciones corresponde, se sabe perfectamente, alguna realidad monstruosa; así, el amor celeste no ha tenido nunca otro efecto que el odio terrestre, la bondad divina no ha producido sino el mal, y la libertad de Dios significa la esclavitud aquí abajo. Veremos pronto que lo mismo sucede con todas las ficciones políticas y jurídicas, pues las unas como las otras son, por otra parte, consecuencias o transformaciones de la ficción religiosa.

La divinidad asumió de repente ese carácter absoluta-

mente maléfico. En las religiones panteístas del Oriente, en el culto de los brahmanes y en el de los sacerdotes de Egipto, tanto como en las creencias fenicias y siríacas, se presenta ya bajo un aspecto bien terrible. El Oriente fué en todo tiempo y es aun hoy, en cierta medida al menos, la patria de la divinidad despótica, aplastadora y feroz, negación del espíritu de la humanidad. Esa es también la patria de los esclavos, de los monarcas absolutos y de las castas.

En Grecia, la divinidad se humaniza —su unidad misteriosa, reconocida en Oriente sólo por los sacerdotes, su carácter atroz y sombrío, son relegados en el fondo de la mitología helénica—, al panteísmo sucede el politeísmo. El Olimpo, imagen de la federación de las ciudades griegas, es una especie de república muy débilmente gobernada por el padre de los dioses, Júpiter, que obedece, él también, los decretos del destino.

El destino es impersonal; es la fatalidad misma, la fuerza irresistible de las cosas, ante la cual debe plegarse todo, hombres y dioses. Por lo demás, entre esos dioses, creados por los poetas, ninguno es absoluto; cada uno representa sólo un aspecto, una parte, sea del hombre, sea de la naturaleza en general, sin cesar, sin embargo, de ser por eso seres concretos y vivos. Se completan mutuamente y forman un conjunto muy vivo, muy gracioso y sobre todo muy humano.

Nada de sombrío en esa religión, cuya teología fué inventada por los poetas, añadiendo cada cual libremente algún dios o alguna diosa nueva, según las necesidades de las ciudades griegas, cada una de las cuales se honraba con su divinidad tutelar, representante de su espíritu colectivo. Esa fué la religión, no de los individuos, sino de la colectividad de los ciudadanos de tantas patrias restringidas y (*la primera parte de una palabra ilegible*)... mente libres, asociadas por otra parte entre sí más o menos por una especie de federación imperfectamente organizada y muy (*una palabra ilegible*).

De todos los cultos religiosos que nos muestra la Historia, ese fué, seguramente, el menos teológico, el menos serio, el menos divino y a causa de eso mismo el menos malhechor, el que obstaculizó menos el libre desenvolvimiento de la sociedad humana. La sola pluralidad de los dioses más o

menos iguales en potencia, era una garantía contra el absolutismo; perseguido por unos, se podía buscar la protección de los otros y el mal causado por un dios encontraba su compensación en el bien producido por otro. No existía, pues, en la mitología griega, esa contradicción lógica y moralmente monstruosa, del bien y el mal, de la belleza y la fealdad, de la bondad y la maldad, del amor y el odio concentrados en una sola y misma persona, como sucede fatalmente en el Dios del monoteísmo.

Esa monstruosidad la encontramos por completo activa en el Dios de los judíos y de los cristianos. Era una consecuencia necesaria de la unidad divina; y, en efecto, una vez admitida esa unidad, ¿cómo explicar la coexistencia del bien y del mal? Los antiguos persas habían imaginado al menos dos dioses: uno, el de la luz y del bien, Ormuz; el otro, el del mal y de las tinieblas, Ahrimán; entonces era natural que se combatieran, como se combaten el bien y el mal y triunfan sucesivamente en la naturaleza y en la sociedad. Pero, ¿cómo explicar que un solo y mismo Dios, omnipotente, todo verdad, amor, belleza, haya podido dar nacimiento al mal, al odio, a la fealdad, a la mentira?

Para resolver esta contradicción, los teólogos judíos y cristianos han recurrido a las invenciones más repulsivas y más insensatas. Primeramente, atribuyeron todo el mal a Satanás. Pero Satanás, ¿de dónde procede? ¿Es, como Ahrimán, el igual de Dios? De ningún modo; como el resto de la creación, es obra de Dios. Por consiguiente, ese Dios fué el que engendró el mal. No, responden los teólogos; Satanás fué primero un ángel de luz y desde su rebelión contra Dios se volvió ángel de las tinieblas. Pero si la rebelión es un mal —lo que está muy sujeto a caución, y nosotros creemos al contrario que es un bien, puesto que sin ella no habría habido nunca emancipación social—, si constituye un crimen, ¿quién ha creado la posibilidad de ese mal? Dios, sin duda, os responderán aún los mismos teólogos; pero no hizo posible el mal más que para dejar a los ángeles y a los hombres el libre albedrío. ¿Y qué es el libre albedrío? Es la facultad de elegir entre el bien y el mal, y de decidir espontáneamente sea por uno sea por otro. Mas para que los ángeles y los hombres hayan podido elegir el mal, para que hayan podido decidirse por el mal, es preciso que

el mal haya existido independientemente de ellos, ¿y quién ha podido darle esa existencia, sino Dios?

También pretenden los teólogos que, después de la caída de Satanás, que precedió a la del hombre, Dios, sin duda esclarecido por esa experiencia, no queriendo que otros ángeles siguieran el ejemplo de Satanás, les privó del libre albedrío, no dejándoles más que la facultad del bien, de suerte que en lo sucesivo son forzosamente virtuosos y no se imaginan otra felicidad que la de servir eternamente como criados a ese terrible señor.

Mas parece que Dios no ha sido suficientemente esclarecido por su primera experiencia, puesto que, después de la caída de Satanás, creó al hombre y por ceguera o maldad, no dejó de concederle ese don fatal del libre albedrío que perdió a Satanás y que debía perderlo también a él.

La caída del hombre, tanto como la de Satanás, era fatal, puesto que había sido determinada desde la eternidad en la presciencia divina. Por lo demás, sin remontar tan alto, nos permitiremos observar que la simple experiencia de un honesto padre de familia habría debido impedir al buen Dios someter a esos desgraciados primeros hombres a la famosa tentación. El más simple padre de familia sabe muy bien que basta que se impida a los niños tocar una cosa para que un instinto de curiosidad invencible los fuerce absolutamente a tocarla. Por lo tanto, si ama a sus hijos y si es realmente justo y bueno, les ahorrará esa prueba tan inútil como cruel.

Dios no tuvo ni esa razón ni esa bondad, ni esa (*una palabra ilegible*) y aunque sabía de antemano que Adán y Eva debían sucumbir a la tentación, en cuanto se cometió ese pecado, helo ahí que se deja llevar por un furor verdaderamente divino. No se contentó con maldecir a los desgraciados desobedientes, maldijo toda su descendencia hasta el fin de los siglos, condenando a los tormentos del infierno a millares de hombres que eran evidentemente inocentes, puesto que ni siquiera habían nacido cuando se cometió el pecado. No se contentó con maldecir a los hombres, maldijo con ellos toda la naturaleza, su propia creación, que había encontrado tan bien hecha.

Si un padre de familia hubiese obrado de ese modo, ¿no se le habría declarado loco de atar? ¿Cómo se han atrevido

los teólogos a atribuir a su Dios lo que habrían considerado absurdo, cruel (*una palabra ilegible*), anormal de parte de un hombre? ¡Ah, es que han tenido necesidad de ese absurdo! ¿Cómo, si no, habrían podido explicar la existencia del mal en este mundo que debía haber salido perfecto de manos de un obrero tan perfecto, de este mundo creado por Dios mismo?

Pero, una vez admitida la caída, todas las dificultades se allanan y se explican. Lo pretenden al menos. La naturaleza, primero perfecta, se vuelve de repente imperfecta, toda la máquina se descompone; a la armonía primitiva sucede el choque desordenado de las fuerzas; la paz que reinaba al principio entre todas las especies de animales, deja el puesto a esa carnicería espantosa, al devoramiento mutuo; y el hombre, el rey de la naturaleza, le sobrepasa en ferocidad. La tierra se convierte en un valle de sangre y de lágrimas, y la ley de Darwin —la lucha despiadada por la existencia— triunfa en la naturaleza y en la sociedad. El mal desborda al bien, Satanás ahoga a Dios.

Y una ineptia semejante, una fábula tan ridícula, repulsiva, monstruosa, ha podido ser seriamente repetida por grandes doctores en teología durante más de quince siglos. ¿qué digo? lo es todavía; más que eso, es oficialmente, obligatoriamente enseñada en todas las escuelas de Europa. ¿Qué hay que pensar, pues, después de eso, de la especie humana? ¿Y no tienen mil veces razón los que pretenden que traicionamos, aun hoy mismo, nuestro próximo parentesco con el gorila?

Pero el espíritu (*una palabra ilegible*) de los teólogos cristianos no se detiene en eso. En la caída del hombre y en sus consecuencias desastrosas, tanto por su naturaleza como por sí mismo, han adorado la manifestación de la justicia divina. Después se han recordado de que Dios, no sólo era la justicia, sino que era también el amor absoluto y, para conciliar uno con otro, he aquí lo que inventaron:

Después de haber dejado esa pobre humanidad durante millares de años bajo el golpe de su terrible maldición, que tuvo por consecuencia la condena de algunas millonadas de seres humanos a la tortura eterna, sintió despertarse el amor en su seno, ¿y qué hizo? ¿Retiró del infierno a los desdichados torturados? No, de ningún modo; eso hubiese

sido contrario a su eterna justicia. Pero tenía un hijo único; cómo y por qué lo tenía, es uno de esos misterios profundos que los teólogos, que se lo dieron, declaran impenetrable, lo que es una manera naturalmente cómoda para salir del asunto y resolver todas las dificultades. Por lo tanto, ese padre lleno de amor, en su suprema sabiduría, decide enviar a su hijo único a la tierra, a fin de que se haga matar por los hombres, para salvar, no las generaciones pasadas, ni siquiera las del porvenir, sino, entre las últimas, como lo declara el Evangelio mismo y como lo repiten cada día tanto la Iglesia católica como los protestantes, sólo un número muy pequeño de elegidos.

Y ahora la carrera está abierta; es, como dijimos más arriba, una especie de carrera de apuesta, un sálvese el que pueda, por la salvación del alma. Aquí, los católicos y los protestantes se dividen: los primeros pretenden que no se entra en el paraíso más que con el permiso especial del Padre Santo, el papa; los protestantes afirman, por su parte, que la gracia directa e inmediata del buen Dios es la única que abre las puertas. Esta grave disputa continúa aún hoy; nosotros no nos mezclaremos en ella.

Resumamos en pocas palabras la doctrina cristiana:

Hay un Dios, ser absoluto, eterno, infinito, omnipotente; es la omnisciencia, la verdad, la justicia, la belleza y la felicidad, el amor y el bien absolutos. En él todo es infinitamente grande, fuera de él está la nada. Es, en fin de cuentas, el Ser supremo, el Ser único.

Pero he aquí que de la nada —que por eso mismo parece haber tenido una existencia aparte, fuera de él, lo que implica una contradicción y un absurdo, puesto que si Dios existe en todas partes y llena con su ser el espacio infinito, nada, ni la misma nada puede existir fuera de él, lo que hace creer que la nada de que nos habla la Biblia estuviese en Dios, es decir que el ser divino mismo fuese la nada—, Dios creó el mundo.

Aquí se plantea por sí misma una cuestión. La creación, ¿fué realizada desde la eternidad o bien en un momento dado de la eternidad? En el primer caso, es eterna como Dios mismo y no puede haber sido creada ni por Dios ni por nadie; porque la idea de la creación implica la precedencia del creador a la criatura. Como todas las ideas teo-

lógicas, la idea de la creación es una idea por completo humana, tomada en la práctica de la humana sociedad. Así, el relojero crea un reloj, el arquitecto una casa, etc. En todos estos casos, el productor existe al crear (?) el producto, fuera del producto, y eso es lo que constituye esencialmente la imperfección, el carácter relativo y, por decirlo así, dependiente tanto del productor como del producto.

Mas la teología, como hace por lo demás siempre, ha tomado esa idea y esé hecho completamente humanos de la producción y, al aplicarlos a su Dios, al extenderlos hasta el infinito y al hacerlos salir por eso mismo de sus proporciones naturales, ha formado una fantasía tan monstruosa como absurda.

Por consiguiente, si la creación es eterna, no es creación. El mundo no ha sido creado por Dios, por lo tanto tiene una existencia y un desenvolvimiento independientes de él. La eternidad del mundo es la negación de Dios, pues Dios era esencialmente el Dios creador.

Sin embargo, el mundo no es eterno; hubo una época en la eternidad en que no existía. En consecuencia, pasó toda una eternidad durante la cual Dios absoluto, omnipotente, infinito, no fué un Dios creador, o lo fué en potencia, no en el hecho.

¿Por qué no lo fué? ¿Por capricho de su parte, o porque tenía necesidad de desarrollarse para llegar a la vez a potencia efectiva creadora?

Eso son misterios insondables, dicen los teólogos. Son absurdos imaginados por vosotros mismos, les respondemos nosotros. Comenzáis por inventar el absurdo, después nos lo imponéis como un misterio divino, insondable y tanto más profundo cuanto más absurdo es.

Es siempre el mismo procedimiento: *Credo quia absurdum*.

Otra cuestión: la creación, tal como salió de las manos de Dios, ¿fué perfecta? Si no lo fué, no podía ser creación de Dios, porque el obrero —es el Evangelio mismo el que lo dice— se juzga según el grado de perfección de su obra. Una creación imperfecta supondría necesariamente un creador imperfecto. Por lo tanto, la creación fué perfecta.

Pero si lo fué, no pudo haber sido creada por nadie, porque la idea de la creación absoluta excluye toda idea de

dependencia o de relación. Fuera de ella, no podría existir nada. Si el mundo es perfecto, Dios no puede existir.

La creación —responderán los teólogos— fué seguramente perfecta, pero sólo por relación a todo lo que la naturaleza o los hombres pueden producir, no por relación a Dios. Fué perfecta, sin duda, pero no perfecta como Dios.

Les responderemos de nuevo que la idea de perfección no admite grados, como no los admiten ni la idea del infinito ni la del absoluto. No puede tratarse de más o menos. La perfección es una. Por tanto, si la creación fué menos perfecta que el creador, fué imperfecta. Y entonces volveremos a decir que Dios, creador de un mundo imperfecto, no es más que un creador imperfecto, lo que equivaldría a la negación de Dios.

Se ve que, de todas maneras, la existencia de Dios es incompatible con la del mundo. Si existe el mundo, Dios no puede existir. Pasemos a otra cosa.

Ese Dios perfecto crea un mundo más o menos imperfecto. Lo crea en un momento dado de la eternidad, por capricho y sin duda para combatir el hastío de su majestuosa soledad. De otro modo, ¿para qué lo habría creado? Misterios insondables, nos gritarán los teólogos. Tonterías insostenibles, les responderemos nosotros.

Pero la Biblia misma nos explica los motivos de la creación. Dios es un ser esencialmente vanidoso, ha creado el cielo y la tierra para ser adorado y alabado por ellos. Otros pretenden que la creación fué el efecto de su amor infinito. ¿Hacia quién? ¿Hacia un mundo, hacia seres que no existían, o que existían al principio únicamente en su idea, es decir, siempre para él?

(El fin de este manuscrito, si se escribió, no se ha encontrado.)

LOS OSOS DE BERNA Y EL OSO DE SAN PETERSBURGO

Lamentación patriótica
de un suizo humillado y desesperado

(1870)

LOS OSOS DE BERNA Y EL OSO DE SAN PETERSBURGO

Lamentación patriótica
de un suizo humillado y desesperado

El Gobierno ruso ha juzgado bien a nuestro Consejo federal cuando se atrevió a pedirle la extradición del patriota ruso Netchaef. Todo el mundo sabe la orden que dió a las policías cantonales de buscar y de detener a este revolucionario tan intrépido como infatigable, y que después de haber escapado dos veces a las garras del Zar, es decir, a la muerte precedida de las más horrorosas torturas, habrá probablemente creído que, una vez refugiado en la República suiza, estaba al abrigo de todas las brutalidades imperiales.

Se ha engañado; la patria de Guillermo Tell, este héroe del asesinato político, y que nosotros glorificamos todavía hoy en nuestras fiestas federales, precisamente porque la tradición le acusa de haber matado a Gessler; esta República que no tenía miedo a afrontar los peligros de una guerra con Francia para defender su derecho de asilo contra Luis Felipe, que reclamaba la extradición del príncipe Luis Napoleón, hoy emperador de los franceses; y que, después de la primera insurrección polaca, se atrevió a reclamar al emperador de Austria, no el arresto, sino la liberación de M. Langiewicz, al cual había concedido el derecho de ciudadanía; esta Helvecia antes tan independiente y tan altiva, es gobernada hoy por un Consejo federal que parece buscar su honor en los servicios de gendarme y de espía que presta a todos los déspotas.

* * *

Ha inaugurado su nuevo sistema de complacencia política con un hecho brillante que la inexorable Historia pondrá en cuenta de la hospitalidad republicana de Suiza. Fué la

expulsión del gran patriota italiano Mazzini, culpable de haber creado a Italia y de haber consagrado toda su vida, cuarenta años de una actividad indomable, al servicio de la humanidad. Expulsar a Mazzini, era expulsar del territorio republicano de Suiza al mismo genio de la libertad. Era abofetear el honor mismo de nuestra patria.

El Consejo federal no se dejó detener por esa consideración. Es un gobierno *republicano*, es verdad, pero después de todo no es menos un *gobierno*, y todo poder político, cualquiera que sea la denominación y la forma exterior, está animado de un odio natural, instintivo, para disminuir y aniquilar, lenta o violentamente, según las circunstancias y el tiempo, la espontaneidad de las masas gobernadas, y esta negación de la libertad se extiende siempre y por todas partes tanto como las condiciones políticas y sociales del medio y del espíritu de las poblaciones lo permitan.

Lo que choca en esta expulsión de Mazzini por el Consejo federal, es que no ha sido reclamada por el Gobierno italiano. Fué un acto espontáneo y como una especie de ramillete ofrecido a este último por la galantería de los consejeros federales, a los cuales el señor Melegari, anteriormente patriota y refugiado en esta misma Suiza, pero hoy representante de la monarquía y de la *consortería* italiana ante el Gobierno federal, había sugerido que una tal prueba de buena voluntad de su parte podría acelerar la conclusión del gran negocio del ferrocarril de San Gotardo.

Si alguna vez un historiador quisiera relatar todos los negocios públicos y privados que han sido concluidos, dirigidos, resueltos con ocasión del establecimiento a la vez ruinoso y útil de los ferrocarriles de Europa, se vería levantar una montaña de inmundicias más alta que el Mont Blanc.

El Consejo federal ha querido contribuir, sin duda, a la elevación de esa montaña escuchando complaciente las sugerencias del señor Melegari. Por otra parte, expulsando a Mazzini, el Consejo federal hacía lo que se llama un negocio seguro: ganaba el agradecimiento y merecía el reconocimiento siempre tan útil de una gran monarquía vecina, sabiendo bien que la opinión pública y el sentimiento democrático de Suiza estaban tan profundamente dormidos o de tal modo absorbidos en los pequeños asuntos, en las pe-

queñas ganancias diarias, que no se darían cuenta siquiera de la bofetada que recibían en la mejilla. ¡Ay, el Consejo federal se ha mostrado un profundo conocedor de nuestras disposiciones y de nuestras actuales costumbres! Aparte de algunas raras protestas, los republicanos de Suiza han quedado impasibles ante un hecho tal realizado en su nombre.

Esta impasibilidad del sentimiento público fué un aliento para el Consejo federal, el cual, deseoso de agradar siempre a las potencias despóticas, no quería otra cosa que poder perseverar en el mismo camino. Lo demostró suficientemente en el asunto de la princesa Obolensky.

* * *

Una madre de familia que tiene la desgracia de haber nacido en la aristocracia rusa, y la desgracia todavía mayor de haber sido entregada en matrimonio a un príncipe ruso, santurrón, arrodillado ante todos los papas ortodoxos de Moscú y de San Petersburgo y, naturalmente, prosternado ante su emperador; en fin, todo lo que hay de más servil en este mundo del servilismo oficial; esta madre quiere educar a sus hijos en la libertad, en el respeto al trabajo y a la humanidad. Para esto se estableció en Suiza, en Vevey. Naturalmente, esto desagradó mucho a la corte de San Petersburgo. Se habló allí con indignación, con cólera, de la sencillez democrática en que educaba a sus hijos; se les viste como hijos de burgueses, nada de lujo, ni en los departamentos ni en la mesa; nada de coche, nada de lacayos; dos sirvientas para toda la casa y una mesa siempre sencilla. En fin, los niños son obligados a estudiar desde la mañana a la noche y los profesores tienen orden de tratarlos como a simples mortales. Se cuenta que la gran duquesa María de Leuchtenberg, hermana del Emperador y amiga de la princesa Obolensky, no podía hablar de ella sin verter lágrimas de rabia. El Emperador mismo se conmueve. En varias ocasiones hace ordenar a la princesa Obolensky que vuelva a Rusia inmediatamente. Ella rehusa. ¿Qué hace Su Majestad entonces? Ordena al príncipe Obolensky que, como todo el mundo sabía, estaba desde hacía mucho tiempo separado de su mujer, que hiciese valer sus derechos de marido y de padre y emplease la fuerza para llevar, si no a la madre, al menos a los hijos.

El príncipe ruso no deseaba otra cosa que obedecer a Su Majestad. Toda la fortuna de la familia pertenecía a la princesa, no a él; una vez alejada ésta en un convento de Rusia o declarada emigrada, recalcitrante a la voluntad de Su Majestad, se confiscarían sus bienes y, como tutor natural de sus hijos, se convertiría en el administrador. El negocio era excelente. Pero, ¿cómo ejecutar este acto de violencia brutal en medio de un pueblo libre y altivo, en un cantón de la República suiza? Se le responde que no hay libertad, ni república, ni altivez, ni independencia suiza que se rebele contra la voluntad de Su Majestad el Emperador de todas las Rusias.

¿Era esto exagerado? ¡Ah, no! No era más que una apreciación justa de una triste verdad. El Emperador ordena a su gran canciller de Negocios Extranjeros, el príncipe de Gortchakof; éste ordena al ministro representante de Rusia en Berna; este último ordena —pero, no, es preciso hablar cortésmente—, recomienda, ruega al Consejo federal de la República helvética. El Consejo federal envía el príncipe Obolensky con sus poderosas recomendaciones al Gobierno cantonal de Lausana; este Gobierno lo envía, investido con todas las órdenes, al prefecto de Vevey, y en Vevey todas las autoridades republicanas esperaban hacía tiempo al príncipe Obolensky, impacientes por recibirlo como debe recibirse a un príncipe ruso, cuando viene a mandar en nombre del Zar. Todo había sido preparado allí, en efecto, *con anticipación*, debido a los cuidados, sin duda desinteresados, del abogado Céresole, hoy miembro del Consejo federal.

Seamos justos: el abogado Céresole ha desplegado en este asunto un gran celo, una gran energía y una prodigiosa habilidad. Gracias a él, un acto inaudito de violencia burocrática pudo realizarse en medio de la Suiza republicana, sin resistencia y sin obstáculos. Advertidos desde la víspera de la llegada del príncipe Obolensky, el prefecto, el juez de paz y los gendarmes de Vevey, con el señor Céresole a la cabeza, esperaron desde la mañana temprano en la estación la llegada del augusto convoy. Habían llevado su complacencia hasta preparar los coches necesarios para el raptó proyectado y, tan pronto como llegó el príncipe, fueron en masa a la habitación de la princesa Obolensky, pobre

mujer que ignoraba la tempestad que iba a descargarse sobre ella.

Allí pasó una escena que renunciemos a describir. Los gendarmes, descosos sin duda de distinguirse ante un príncipe ruso, rechazaron a puñetazos a la princesa que quería dar el último adiós a sus hijos; el príncipe Obolensky, contento, se volvía a encontrar en Rusia; el señor Céresole mandaba. Los niños, desesperados y enfermos, fueron llevados por los gendarmes y echados en los coches que debían transportarlos.

Tal fué el asunto de la princesa Obolensky. Algunos meses antes de este acontecimiento tan desastroso para el honor de nuestra República, la princesa había consultado —se dice— a varios jurisconsultos suizos y todos le habían respondido que no tenía nada que temer en este país en que la libertad de cada uno se encuentra garantizada por las leyes y donde ninguna autoridad puede iniciar una acción contra una persona, sea nacional o extranjera, sin un juicio y sin la autorización previa de un tribunal suizo. Debería ser así en un país que se llama República y que toma la libertad en serio. Sin embargo, es todo lo contrario lo que ha sucedido en el asunto de la princesa Obolensky. Se cuenta también que, cuando la princesa, viéndose asaltada por esta invasión cosaca de los gendarmes republicanos, mandados por el señor Céresole y el príncipe Obolensky, quiso reclamar la protección de la justicia suiza, el abogado Céresole le respondió con groseras complacencias que los gendarmes se apresurarían a llevarla inmediatamente a puñetazos... y ¡viva la libertad suiza!

* * *

El asunto Limousin es una nueva prueba de esa libertad. El Gobierno imperial de Francia —se sabe— acaba de concluir con nuestro Gobierno federal un tratado de extradición para los delincuentes comunes. Es evidente que este tratado no es otra cosa, por parte del Gobierno de Napoleón III, que una horrorosa insidia, y por parte del Consejo federal que lo ha firmado y de la Asamblea federal que lo ha ratificado, un acto de imperdonable debilidad. Porque, bajo el pretexto de perseguir los crímenes comunes, los

ministros de Napoleón III podrían exigir ahora la extradición de todos los enemigos de su amo.

Las revoluciones no son un juego de niños, ni un debate académico en que únicamente las vanidades se matan mutuamente, ni un torneo literario en que no se vierte más que tinta. La revolución es la guerra, y quien dice guerra dice destrucción de los hombres y de las cosas. Es, sin duda, una vergüenza para la humanidad el que no haya inventado todavía un medio más pacífico de progreso, pero hasta el presente todo lo nuevo en la Historia no ha sido realizado más que después de haber recibido el bautismo de sangre. Por otra parte, la reacción nada tiene que reprochar a este respecto a la revolución. Aquella vertió siempre más sangre que ésta. Como prueba, ahí están las matanzas de París en junio de 1848 y en diciembre de 1851; como prueba, ahí están las represiones salvajes de los gobiernos despóticos de los otros países en esa misma época y más tarde, sin hablar de las decenas, de las centenas de millares de víctimas que cuestan las guerras, que son la consecuencia necesaria y como fiebres periódicas de este estado político y social que se llama la reacción.

Es, pues, imposible ser un revolucionario verdadero sin cometer actos que, desde el punto de vista de los códigos criminal y civil, constituyen incontestablemente delitos e incluso crímenes, pero que, desde el punto de vista de la práctica real y seria, sea de la reacción, sea de la revolución, aparecen como desgracias inevitables.

A este respecto, ¿cuál es el luchador político, haciendo excepción de los inocentes elaboradores de discursos y de libros, que no cae bajo el rigor del tratado de extradición nuevamente concertado entre Francia y Suiza?

Si la tentativa criminal de diciembre no hubiese tenido éxito y el príncipe Luis Napoleón, acompañado de sus dignos acólitos, los Morny, los Fleury, los Saint-Arnaud, los Baroche, los Persigny, los Pietri y tantos otros, se hubiesen refugiado en Suiza, después de haber desencadenado en París y en toda Francia tantas sangrientas escenas, y si la República victoriosa hubiera pedido la extradición a su hermana la República helvética ¿los entregaría Suiza? No, indudablemente. Y sin embargo, si hubo violadores de todas las leyes humanas y divinas, criminales contra todos los

códigos posibles, fueron ellos: una banda de ladrones y de bandidos, una docena de Robertos Macaires de la vida elegante, solidarizados por el vicio y por la común penuria, arruinados, perdidos en su reputación y en sus deudas, y que, para rehacer una posición y una fortuna, no han retrocedido ante uno de los más horrorosos atentados que registra la Historia. He aquí en pocas palabras toda la verdad sobre el golpe de Estado de diciembre.

Los bandidos han triunfado. Reinan desde dieciocho años sin limitación y sin responsabilidad sobre el más hermoso país de Europa, y a quien ésta considera con mucha razón como el centro del mundo civilizado. Han creado una Francia oficial a su imagen. Han conservado casi intacta la apariencia de las instituciones y de las cosas, pero han trastornado el fondo, rebajándolo al nivel de sus costumbres y su propio espíritu. Todas las viejas palabras han quedado. Se habla allí, como siempre, de libertad, de dignidad, de derecho, de civilización y de humanidad, pero el sentido de estas palabras se ha transformado completamente en sus labios, pues cada palabra significa en realidad todo lo contrario de lo que parece querer expresar. Se diría una sociedad de bandidos que, por una ironía sangrienta, hiciera uso de las más honradas expresiones para discutir los designios y los actos más criminales. ¿No es ese, todavía hoy, el carácter de la Francia imperial?

¿Hay algo más desagradable, más vil, por ejemplo, que el Senado imperial, compuesto según los términos de la Constitución *por todos los ilustres del país*? ¿No es, según sabe todo el mundo, la casa de inválidos de todos los cómplices del crimen, de todos los decembristas cansados y repuestos? ¿Se conoce algo más deshonorado que la justicia del Imperio, que todos esos tribunales y esos magistrados que no reconocen otro deber que el de sostener la misma iniquidad imperial?

Pues bien, para servir los intereses de uno de estos padres conscritos del crimen de diciembre, confiando únicamente en la sentencia de uno de estos tribunales, el Gobierno de Napoleón III, gracias al tratado de engaño concertado entre él y Suiza, reclama hoy la extradición de la señora Limousin. El pretexto oficial (hace siempre falta uno —la hipocresía, como dice una máxima proverbial, es un home-

naje que hace el vicio a la virtud—) de que se sirve el ministro de Francia para apoyar su demanda, es la condena pronunciada por el tribunal de Burdeos, contra la señora Limousin por violación del secreto de correspondencia.

¿No es sublime esto? ¡El Imperio, ese supremo violador de todas las cosas reputadas inviolables, el Gobierno de Napoleón III, persiguiendo a una pobre mujer porque ha violado el secreto de correspondencia! ¡Como si él mismo hubiera hecho jamás otra cosa!

Pero lo que es permitido al Estado está prohibido al individuo. Tal es la máxima gubernamental. Maquiavelo lo ha dicho y la Historia, lo mismo que la práctica de todos los gobiernos actuales, le dan la razón. El crimen es una condición necesaria de la existencia del Estado; éste se apropia de su monopolio exclusivo, de donde resulta que el individuo que se atreve a cometer un crimen es culpable dos veces: primero contra la conciencia humana, y luego, sobre todo, contra el Estado, al que usurpa uno de sus más preciosos privilegios.

No discutiremos el valor de este hermoso principio, base de toda política de Estado. Preguntamos más bien si se ha probado que la señora Limousin ha violado realmente el secreto de correspondencia. ¿Quién lo afirma? Un tribunal imperial. ¿Y creéis que se puede, verdaderamente, prestar fe a la sentencia de un tribunal imperial? Sí, se dirá, siempre que este tribunal no tenga ningún interés en mentir. Muy bien, pero es que ese interés existe en esta ocasión, y es el mismo Gobierno imperial el que se ha encargado de comunicarlo al Gobierno federal.

Es el interés del señor Tourangin, senador del Imperio y gran aristócrata, sin duda, puesto que pone en movimiento todas las potencias del cielo y de la tierra, los obispos, el ministro de Francia, el Consejo federal de nuestra República, hasta a los gendarmes de Vaud, para impedir a su sobrino que se case con la señora Limousin.

Bajo el antiguo régimen, en Francia, cuando era preciso salvar el honor de una familia ilustre, el ministro ponía a disposición de esta última una carta sellada. Un alguacil real, provisto de este instrumento terrible, detenía a los delincuentes, hombre y mujer, amante y amada, esposo y esposa, y los enterraba separados en los calabozos de la Bas-

tilla. Hoy estamos bajo el régimen de la libertad oficial, bajo el reino de la hipocresía. La carta sellada se llama nota diplomática y el papel de aguacil imperial es desempeñado por el Consejo federal de la República suiza.

¡El sobrino de un senador del Imperio, un miembro indigno de esa poderosa e ilustre familia Tourangin, casarse con la señora Limousin! ¡Qué terrible escándalo! ¿No es como para revolver los sentimientos más sencillos? Por lo demás, todos los senadores del mundo, ¿no son solidarios entre sí? El servicio que Suiza hace hoy a un senador del Imperio, puede hacerlo Francia un día a un consejero del Estado helvético. De este modo será salvado el honor de las grandes familias de todos los países, y los malos casamientos, esa lepra que devora hoy al mundo aristocrático, serán imposibles en todas partes.

El Gobierno imperial ha dudado tan poco de los excelentes sentimientos que animan a nuestro Gobierno republicano que, para acelerar su acción administrativa, le ha confesado francamente —*lo sabemos de fuente segura*— que, en este asunto, la pretendida violación del secreto de correspondencia era la menor de las cosas, un pretexto, y que se trataba de un interés importante por otro concepto: del honor de la familia del senador imperial Tourangin.

Así hemos visto con qué energía el Consejo federal, y estos mismos gendarmes de Vaud que han excitado ya la admiración de un príncipe ruso, se han puesto al servicio de las ilustres venganzas del señor Tourangin. No es culpa de las autoridades, siempre tan ejecutivas, del cantón de Vaud que la joven pareja, advertida sin duda, se haya ido a refugiar al cantón de Friburgo; y no es culpa del Consejo federal que el Gobierno cantonal de Friburgo, más celoso de la dignidad y de la independencia suiza que él, no haya entregado todavía a los culpables a la vindicta imperial y senatorial.

Lo que admiramos sobre todo es la misión desempeñada por ciertos periódicos suizos en este vergonzoso asunto. Nuestros sedicentes diarios liberales que se han dado por misión defender la libertad contra las usurpaciones de la democracia, no se creen obligados a defenderla contra las violencias del despotismo. Temen y maldicen la fuerza de abajo, pero bendicen y llaman con todo su corazón la fuer-

za de arriba. Todas las manifestaciones de la libertad popular les parecen detestables, pero, contrariamente, aman las expresiones liberales del poder, sostienen el culto a la autoridad, porque, viniendo de Dios o del diablo, toda autoridad, por una necesidad inherente a su existencia, se convierte en la protectora natural de las libertades exclusivas del mundo privilegiado. Impulsados por ese extraño liberalismo, en todas las cuestiones que se agitan, abrazan siempre el partido de los opresores contra los oprimidos.

Por esto hemos visto al *Journal de Genève*, ese paladín jefe del partido liberal entre nosotros, aprobar calurosamente la expulsión de Mazzini, alabar la complacencia servil del Consejo federal y la brutalidad cosaca de las autoridades de Vaud en el asunto de la princesa. Tourangin y el Consejo federal tienen razón, el primero para exigir y el segundo para ordenar la extradición de esa pobre señora Limousin.

Se prepara a ello como siempre, por la calumnia. Esta es un arma excelente, más segura que el "chassepot", el arma favorita de los jesuitas católicos y protestantes. Mas parece que la señora Limousin se presta poco a la calumnia, puesto que la policía y los gobiernos de todos los países, no han sabido encontrar más que un solo agravio contra ella: ¡la señora Limousin tiene más edad que su marido, el sobrino del senador Tourangin!

¿No es esa una prueba evidente de una gran depravación? ¡Una mujer que se casa con un hombre más joven que ella y sin ofrecerle las ventajas de una gran fortuna! ¡Es casi una corrupción de un menor! ¡Y qué menor! El nieto de un senador de Napoleón III. Evidentemente, es una mujer muy inmoral, muy peligrosa, y la República suiza no debe sufrir un monstruo tal en su seno.

Y la mayor parte de nuestros periódicos repiten imbécilmente, cobardemente: "Esa mujer no merece las simpatías del público." Y ¿qué saben ustedes, señores? ¿La conocen, la han encontrado a menudo, ¡oh, redactores, tan verídicos como virtuosos! ¿Quiénes son sus acusadores? El Gobierno, la diplomacia, un senador y un tribunal de Napoleón III, es decir, la quintaesencia de la inmoralidad triunfante y cínica. Y, fundándose en semejantes testimonios, vosotros, republicanos y representantes del pueblo libre, cubrís de

lodo a una pobre mujer perseguida por el despotismo francés y por todos los Céresole de nuestro Consejo federal. ¿No sentís, pues, ¡oh murmuradores sin cerebro y sin vergüenza!, que ese lodo quedará sobre vosotros, los complacientes de todos los poderes, traidores a la libertad, envilecedores miserables de la independencia y de la dignidad de nuestra patria?

Volvamos al asunto del patriota ruso Netchaef.

El Gobierno federal le hace buscar por todas las policías cantonales. Ha dado orden de detenerlo. Pero una vez detenido ¿qué se hará con él? ¿Se tendrá verdaderamente el valor de entregarlo al Zar de Rusia? Vamos a dar un consejo: que lo echen mejor en el circo a los osos de Berna. Esto será más franco, más honesto, más corto y sobre todo más humano.

Por lo demás, será un castigo que el señor Netchaef tiene bien merecido. Ha tenido fe en la hospitalidad, en la justicia y en la libertad suizas. Ha pensado que, puesto que Suiza era una república, no podía experimentar sino indignación y disgusto por la política del Zar. Ha tomado en serio la fábula de Guillermo Tell; se ha dejado engañar por el orgullo republicano de los discursos que pronunciamos en nuestras fiestas federales y cantonales, y no ha comprendido, imprudente, que la nuestra es una república burguesa, y que está en la naturaleza de la burguesía actual el no amar las bellas cosas más que en el pasado, y en no adorar en el presente más que las cosas lucrativas y útiles.

Las virtudes republicanas cuestan demasiado caras. La práctica de la independencia y del orgullo nacional tomado en serio, puede ser cosa peligrosa. La complacencia servil ante las grandes potencias despóticas es infinitamente más provechosa. Por lo demás, las grandes potencias tienen un modo de obrar contra el cual es imposible resistirse. Si no las obedecéis, os amenazan, y sus amenazas son serias. ¡Diable!, cada una de ellas tiene más de un millón de soldados para aplastaros. Pero por poco que se ceda y se dé prueba de buena voluntad, os prodigan los más tiernos cumplimientos, y más que cumplimientos: gracias a los sistemas financieros que arruinan a los pueblos, las grandes potencias son muy ricas. Los gendarmes del cantón de Vaud saben algo y la bolsa del príncipe Obolensky también.

Cogido en este dilema, el Consejo federal no ha podido vacilar. Su patriotismo utilitario y prudente se ha decidido por la política de complacencia. ¿Qué le importa, por otra parte, este señor Netchaef? ¿Iría por sus bellos ojos a afrontar las cóleras del Zar y a traer sobre la pobre Suiza las venganzas del Emperador de todas las Rusias? ¿No puede vacilar entre este joven desconocido y el más poderoso monarca de la tierra! No es necesario juzgar entre ellos. Basta que el monarca reclame su cabeza para que sea preciso dársela. Por lo demás, es evidente que Netchaef es un gran culpable. ¿No se ha rebelado contra su soberano legítimo y no ha confesado en su carta que es un revolucionario? (1).

El Consejo federal, después de todo, es un gobierno. Como tal, debe tener una simpatía natural hacia todo gobierno, cualquiera que sea su forma, y su odio natural también contra los revolucionarios de todos los países. Si no tuviese que atenerse más que a su punto de vista, hubiera barrido bien pronto del territorio suizo a todos esos aventureros que lo llenan desgraciadamente hoy. Pero hay un obstáculo serio, es el sentimiento todavía vivo de la dignidad suiza; son las grandes tradiciones históricas y las simpatías naturales y profundas de nuestro pueblo republicano para los héroes y los mártires de la libertad. Es, en fin, la ley suiza que ofrece una hospitalidad generosa a todos los refugiados políticos y que los protege contra las persecuciones de los déspotas.

El Consejo federal no se siente fuerte todavía para romper ese obstáculo, pero sabe orillarlo hábilmente; y los tratados de extradición para crímenes y delitos comunes, que casi todos los gobiernos de Europa se apresuran a concertar entre sí en vista de la próxima guerra internacional de la reacción contra la revolución, le ofrecen un medio magnífico para hacerlo. Se calumnia primero, luego se maltrata. Se simula dar fe a las acusaciones mentirosas promovidas contra un emigrado político por un gobierno que no ha hecho nunca más que mentir, después se declara al público republicano suizo que se persigue a este individuo, no por

(1) Había sido publicada una carta de Netchaef, en febrero de 1870, en *La Marseillaise*, de París; en *L'Internationale*, de Bruselas; en el *Volksstaat*, de Leipzig, y en *Le Progrès*, de Locle. (Guillaume.)

un crimen político, sino por sus crímenes comunes. Así es como el señor Netchaef se ha convertido en un asesino y en un falsario.

¿Quién lo afirma? El Gobierno ruso. Y nuestro querido y honrado Consejo federal tiene tanta fe en las afirmaciones del Gobierno ruso, que no le exige ni pruebas judiciales; su sola palabra le basta. Por lo demás, sabe muy bien que, si se hiciesen necesarias las pruebas judiciales, bastaría al Zar hacer una señal para que los tribunales rusos pronunciasen contra este desdichado Netchaef las acusaciones y las condenas más imposibles. Ha querido, pues, ahorrar al Gobierno del Zar ese trabajo inútil y, contentándose con su palabra simplemente, ha ordenado el arresto del patriota ruso, como asesino y como fabricante de billetes falsos.

Estos desdichados billetes rusos han servido de pretexto para hacer visitas domiciliarias a casa de varios compañeros residentes en Ginebra. Se sabía que no había de encontrarse ni la sombra de un billete en su casa. Pero sin duda se había esperado echar mano a alguna correspondencia política que comprometiese necesariamente a una multitud de personas, tanto en Rusia como en Polonia, que descubriera los proyectos revolucionarios de este terrible Netchaef. No se encontró nada y se cubrió de vergüenza, he ahí todo. Pero ¿por qué buscar con ese celo extrarrepblicano los rastros de una correspondencia, de las cartas y de los papeles que no interesarían de ningún modo a la República suiza? ¿Se quería enriquecer la biblioteca del Consejo federal? Es poco probable. Era, sin duda, para entregarlos a la curiosidad del Gobierno ruso; de donde resulta claramente que la policía cantonal de Ginebra, siguiendo el ejemplo dado por la policía de Vaud y obedeciendo las órdenes del mismo Consejo federal, se ha transformado en la gendarmería del Zar de todas las Rusias.

Se pretende también que el señor Camperio, el espiritual estadista de Ginebra, se ha lavado las manos como Pilato. Estaba desesperado por tener que cumplir funciones que le repugnaban, pero debía obedecer las órdenes precisas del Consejo federal. Yo me pregunto si el señor Jaime Fazy, igualmente espiritual y más revolucionario, como todo el mundo sabe, habría podido obrar de otro modo en su lugar. Estoy convencido de que no. Después de haber sido uno de

los promotores del sistema de la centralización política que desde 1848 subordina la autonomía de los cantones al poder del Consejo federal, ¿cómo hubiera podido sustraerse a las consecuencias de este sistema? Habría bastado que el Consejo federal lo ordenase para que el señor Camperio cumpliera, *volens volens*, el oficio de gendarme ruso.

* * *

Tal es el resultado más claro de nuestra gran conquista de 1848. Esta centralización política, que el Partido Radical había creado en nombre de la libertad, mata la libertad. Basta que el Consejo federal se deje intimidar o corromper por una potencia extranjera, para que todos los cantones traicionen la libertad. Basta que el Consejo federal lo ordene, para que todas las autoridades cantonales se transformen en gendarmes de los déspotas. De lo cual resulta que el antiguo régimen de la autonomía de los cantones garantizaba mucho mejor que el sistema actual la libertad y la independencia nacional de Suiza.

Si la libertad ha hecho notables progresos en algunos cantones antes muy reaccionarios, no es de ningún modo gracias a los nuevos poderes de que la Constitución de 1848 invistió a las autoridades federales: es únicamente gracias al desenvolvimiento de los espíritus, gracias a la marcha de los tiempos. Todos los progresos realizados desde 1848 en el dominio federal son progresos de orden económico, como la unificación de la moneda, de los pesos y medidas, los grandes trabajos públicos, los tratados de comercio, etc.

Se dirá que la centralización económica no puede ser obtenida más que por la centralización política, que la una implica la otra, que son necesarias y bienhechoras ambas en el mismo grado. Absolutamente, no. La centralización económica, condición esencial de la civilización, crea la libertad; pero la centralización política la mata, destruyendo en provecho de los gobiernos y de las clases gobernantes la vida propia y la acción espontánea de los pueblos. La centralización de los poderes políticos no puede producir más que esclavitud, porque la libertad y el poder se excluyen de un modo absoluto. Todo gobierno, aun el más democrático, es un enemigo natural de la libertad, y cuanto

más concentrado y más fuerte es, más opresivo resulta. Estas son, por lo demás, verdades tan sencillas y tan claras que casi avergüenza tener que repetirlas.

Si los cantones de Suiza fuesen todavía autónomos, el Consejo federal no hubiera tenido el derecho ni el poder de transformarlos en gendarmes de las potencias extranjeras. Sin duda habría habido cantones muy reaccionarios. ¿No existen hoy? ¿No hay cantones en que se condena a ser azotadas a las personas que se atreven a negar la divinidad de Jesucristo, sin que el poder federal se mezcle en ello? (1). Pero habría, al lado de los cantones reaccionarios, otros cantones ampliamente penetrados del espíritu de libertad y de los cuales el Consejo federal no podría detener el ímpetu progresivo. Estos cantones, lejos de ser paralizados por los cantones reaccionarios, acabarían por convencer a aquéllos. Porque la libertad es contagiosa, y la libertad únicamente —no los gobernantes— crea la libertad.

La sociedad moderna está de tal modo convencida de esta verdad: *que todo poder político, cualquiera que sea su origen y su forma, tiende necesariamente al despotismo*, que, en todos los países en que ha podido emanciparse un poco, se apresuró a someter los gobiernos, aun cuando hayan salido de la revolución y de la elección popular, a una vigilancia tan severa como sea posible. Ha puesto la salvación de la libertad en la organización real y seria de la vigilancia ejercida por la opinión y por la voluntad popular sobre los hombres investidos de la fuerza pública. En los países que gozan de gobierno representativo, y Suiza es uno de ellos, la libertad no puede ser real más que cuando es real la vigilancia. Al contrario, si la vigilancia es ficticia, la libertad popular se convierte necesariamente en una pura ficción.

Sería fácil demostrar que en ninguna parte de Europa la vigilancia popular es real. Nos limitaremos esta vez a examinar la aplicación en Suiza. Primeramente, porque nos interesa de más cerca y luego, siendo hoy la única república democrática en Europa, ha realizado en cierto modo el ideal

(1) Un obrero tipógrafo llamado Ryniker había sido condenado, en 1865, por el Tribunal correccional del cantón de Uri a ser azotado, por haber escrito y publicado un folleto en el que atacaba el dogma de la divinidad de Jesús. (Guillaume.)

de la soberanía popular, de suerte que lo que es verdad para ella debe serlo con mucha más razón para los demás países.

Los cantones más avanzados de Suiza han buscado, hacia la época de 1830, la garantía de la libertad en el sufragio universal. Era un movimiento completamente legítimo. En tanto que nuestros consejeros legislativos no fuesen nombrados más que por una clase de ciudadanos privilegiados, en tanto que existiesen diferencias bajo la relación del derecho electoral entre las ciudades y los campos, entre los patricios y el pueblo, el Poder ejecutivo elegido por esos Consejos, tanto como las leyes elaboradas en su seno, no podrían tener otro objeto que asegurar y reglamentar el dominio de una aristocracia sobre la nación. Era preciso, pues, en interés de la libertad popular, derribar ese régimen y reemplazarlo por el de la soberanía del pueblo.

Una vez establecido el sufragio universal, se creyó haber asegurado la libertad a las poblaciones. Pues bien, fué una gran ilusión, y se puede decir que la conciencia de esa ilusión ha llevado a varios cantones a la caída, y, en todos, a la desmoralización hoy tan flagrante del Partido Radical. Los radicales no han querido engañar al pueblo, sino que se han engañado a sí mismos. Estaban realmente convencidos cuando prometieron al pueblo, por medio del sufragio universal, la libertad, y, llenos de esa convicción, tuvieron el poder de sublevar a las masas y de derrocar los gobiernos aristocráticos establecidos. Hoy, instruídos por la experiencia y por la práctica del Poder, han perdido esta fe en sí mismos y en su propio principio y por eso están abatidos y tan profundamente corrompidos.

Y en efecto, la cosa parecería tan natural y tan simple: una vez que el Poder legislativo y el Poder ejecutivo emanaban directamente de la elección popular, ¿no debían convertirse en la expresión pura de la voluntad del pueblo, y esa voluntad podría producir otra cosa que la libertad y la prosperidad popular?

Toda la mentira del sistema representativo descansa en la ficción de que un poder y una cámara legislativa salidos de la elección popular deben absolutamente o pueden representar la voluntad del pueblo. El pueblo de Suiza, como el de otra parte, quiere instintivamente, quiere necesariamente

dos cosas: la más grande prosperidad material posible con la más grande libertad de existencia, de movimiento y de acción por sí mismo; es decir, la mejor organización de sus intereses económicos y la ausencia completa de todo poder, de toda organización política, puesto que toda organización política llega fatalmente a la negación de la libertad. Tal es el fondo de todos los instintos populares.

Los instintos de los que gobiernan, lo mismo que los de los que hacen las leyes, como los de los que ejercen el Poder ejecutivo, son, a causa precisamente de su posición excepcional, diametralmente opuestos. Cualesquiera que sean sus sentimientos y sus intenciones democráticas, desde la altura en que se encuentran colocados no pueden considerar la sociedad de otro modo que como un tutor considera a su pupilo. Pero entre el tutor y el pupilo no puede existir la igualdad. Por una parte, existe el sentimiento de la superioridad, inspirado necesariamente por una posición superior; de la otra, el de la inferioridad que resulta de la superioridad del tutor, que ejerce, sea el Poder ejecutivo, sea el Poder legislativo.

Quien dice poder político, dice dominación; pero donde la dominación existe debe haber necesariamente una parte más o menos grande de la sociedad que es dominada, y los que son dominados detestan naturalmente a los que los dominan, mientras que los que dominan deben necesariamente reprimir y por consiguiente oprimir a los que están sometidos a su dominación. Tal es la eterna historia del poder político, desde que ha sido establecido en el mundo. Esto es lo que explica también por qué y cómo hombres que han sido los demócratas más rojos, los rebeldes más furibundos, cuando están en la masa de los gobernados, se convierten en conservadores excesivamente moderados cuando han llegado al Poder. Se atribuyen ordinariamente estas palinodias a la traición. Es un error; tienen por causa principal el cambio de perspectiva y de posición; y no olvidemos nunca que las posiciones y las necesidades que imponen son siempre más poderosas que el odio o la mala voluntad de los individuos.

Compenetrado de esta verdad, no temería expresar esta opinión de que si mañana se estableciese un gobierno y un consejo legislativo, un parlamento, exclusivamente com-

puesto de obreros, esos obreros, que son hoy firmes demócratas socialistas, se convertirían mañana en aristócratas determinados, en adoradores decididos o tímidos del principio de autoridad, en opresores y explotadores. Mi conclusión es esta: *es preciso abolir completamente en los principios y en los hechos todo lo que se llama poder político; porque en tanto que el poder político exista, habrá dominadores y dominados, amos y esclavos, explotadores y explotados. Una vez abolido el poder político, es preciso reemplazarlo por la organización de las fuerzas productivas y los servicios económicos.*

* * *

Volvamos a Suiza. Aquí, como en todas partes, la clase de los gobernantes está distinta y completamente separada de la masa de los gobernados. En Suiza, como en todas partes, por igualitarias que sean nuestras constituciones políticas, es la burguesía la que gobierna, y es el pueblo de los trabajadores, comprendidos en él los campesinos, el que obedece a sus leyes. El pueblo no tiene ni el tiempo ni la instrucción necesaria para ocuparse del gobierno. La burguesía, poseyendo uno y otra, tiene, no de derecho, sino de hecho, el privilegio exclusivo. Por consiguiente, la igualdad política no es en Suiza, como en otra parte, más que una ficción pueril, una mentira.

Pero, estando separada del pueblo por todas las condiciones de su existencia económica y social, ¿cómo puede la burguesía realizar en el gobierno y en nuestras leyes, los sentimientos, las ideas, la voluntad del pueblo? Es imposible, y la experiencia cotidiana nos demuestra que en el gobierno la burguesía se deja principalmente dirigir por sus propios intereses y sus propios instintos, sin preocuparse mucho de los del pueblo.

Es verdad que todos nuestros legisladores, así como todos los miembros de nuestros gobiernos cantonales, son elegidos, sea directamente, sea indirectamente, por el pueblo. Es verdad que en los días de elecciones los burgueses más orgullosos, por poco ambiciosos que sean, están obligados a hacer la corte a Su Majestad el Pueblo soberano. Acuden a él con el sombrero en la mano y no parecen tener otra voluntad que la suya. Pero eso no es más que un pasajero

cuarto de hora. Una vez terminadas las elecciones, cada cual vuelve a sus ocupaciones cotidianas: el pueblo a su trabajo y los burgueses a sus negocios lucrativos y a sus intrigas políticas. No se vuelven a encontrar, apenas se conocen ya. ¿Cómo el pueblo, aplastado por su trabajo e ignorando la mayor parte de las cuestiones de que se trata, vigilará los actos políticos de sus elegidos? ¿No es evidente que la vigilancia ejercida por los electores sobre sus representantes es una pura ficción? Pero como la vigilancia popular en el sistema representativo es la única garantía de la libertad popular, es evidente que esa libertad no es tampoco más que una ficción.

Para salvar este inconveniente, los demócratas radicales del cantón de Zurich han hecho triunfar un nuevo sistema político, el del *referéndum*, o el de la legislación directa por el pueblo. Pero el mismo referéndum no es más que un paliativo, una nueva ilusión, una mentira. Para votar con pleno conocimiento de causa y con entera libertad las leyes que se le propongan o que se puede proponer él mismo, sería preciso que el pueblo tuviese tiempo e instrucción necesaria para estudiarlas, para madurarlas, para discutir las; deberá transformarse en un inmenso parlamento en pleno campo. Muy raramente, y sólo en las grandes ocasiones, cuando se refiere a los intereses de todo el mundo, la ley propuesta excita la atención de todos. Son casos excesivamente raros. La mayor parte del tiempo, las leyes propuestas son de un carácter de tal modo especial, que es preciso tener el hábito de las abstracciones políticas y jurídicas para percibir su verdadero alcance. Escapan naturalmente a la comprensión y a la atención del pueblo, que las vota ciegamente, confiando en sus oradores favoritos. Tomadas separadamente, cada una de estas leyes parece demasiado insignificante para interesar al pueblo, pero en conjunto forman una red que lo encadenan. Y por esto, con y a pesar del referéndum, sigue siendo, con el nombre de pueblo soberano, el instrumento y el servidor humilde de la burguesía.

Bien se ve que en el sistema representativo, aun corregido por el referéndum, la vigilancia popular no existe; y como no puede haber libertad seria para el pueblo sin esa vigilancia, concluimos que nuestra libertad popular, que nuestro gobierno por nosotros mismos, es una mentira.

Lo que pasa cada día en todos los cantones de Suiza nos confirma en esta triste convicción. ¿Cuál es el cantón en que el pueblo ejerce una acción real y directa sobre las leyes fabricadas en su Gran Consejo y sobre las medidas ordenadas por su Pequeño Consejo? (1). ¿Dónde este soberano ficticio no es tratado por sus propios elegidos como un eterno menor de edad, y dónde no está forzado a obedecer a los mandatos de los de arriba, de los cuales la mayor parte del tiempo no comprende ni la razón ni el objeto?

La mayoría de los asuntos y de las leyes, y muchos asuntos y leyes importantes que tienen relación directa con el bienestar, con los intereses materiales de las comunas, se hacen por sobre el pueblo, sin que el pueblo se percate de ello, ni se preocupe o se mezcle en ello. Se le compromete, se le ata, se le arruina algunas veces sin que tenga conciencia de ello. No tiene ni el hábito ni el tiempo necesario para estudiar todo eso, deja obrar a sus elegidos, que, naturalmente, sirven los intereses de su clase, de su mundo, de ellos mismos, pero no del pueblo. El arte más grande de estos representantes consiste en presentar sus medidas y sus leyes bajo el aspecto más anodino y más popular. El sistema de la representación democrática es el de la hipocresía y el de la mentira perpetuas. Tiene necesidad de la tontería del pueblo, funda sobre ella sus triunfos.

Por indiferentes y pacientes que se muestren las poblaciones de nuestros cantones, tienen, sin embargo, ciertas ideas, ciertos instintos de libertad, de independencia y de justicia a las cuales no es bueno tocar y que un gobierno hábil se guardará bien de hacerlo. Cuando el sentimiento popular se siente atacado sobre esos puntos que constituyen, por decirlo así, el *sanctum sanctorum*, entonces toda la conciencia política de la nación suiza se despierta de su habitual torpeza y se rebela, y cuando se rebela lo barre todo: Constitución y Gobierno, Pequeño y Gran Consejo. Todo el movimiento progresivo de Suiza hasta 1848 ha procedido por una serie de revoluciones cantonales. Estas revoluciones, la posibilidad siempre presente de estas sublevaciones populares, el saludable temor que inspiran: tal es todavía hoy la única forma de vigilancia posible realmente

(1) Pequeño Consejo o Consejo de Estado es el Poder ejecutivo cantonal; el Poder legislativo cantonal se llama Gran Consejo. (Guillaume.)

en Suiza, el único límite que detiene el desborde de las pasiones ambiciosas e interesadas de nuestros gobernantes.

Esta fué también la gran arma de que se sirvió el Partido Radical para derribar nuestras constituciones y nuestros gobiernos aristocráticos. Pero, después de haberse servido de ella con tanta felicidad, la rompió para que un partido nuevo no pudiese emplearla contra él. ¿Cómo la rompió? Destruyendo la autonomía de los cantones, subordinando los gobiernos cantonales al Poder federal. En lo sucesivo, las revoluciones cantonales —ese medio único de que disponían las poblaciones cantonales para ejercer una vigilancia real y seria sobre sus gobiernos, y para tener a raya las tendencias despóticas inherentes a cada gobierno, esas saludables sublevaciones de la indignación popular—, se han hecho imposibles. Se rompen impotentes ante la intervención federal.

Supongamos que la población de un cantón, colmada su paciencia, se subleva contra su Gobierno, ¿qué sucede? Según la Constitución de 1848, el Consejo federal tiene, no sólo derecho, tiene el deber de enviar allí tantas tropas federales tomadas en los otros cantones como sean necesarias para restablecer el orden público y para fortalecer las leyes y la Constitución del cantón. Las tropas no saldrán del cantón antes de que el orden constitucional y legal se haya restablecido completamente; es decir, llamando francamente a las cosas por su nombre, antes de que el *régimen*, las ideas y los hombres que gozan de las simpatías del Consejo federal hayan triunfado completamente. Tal ha sido el resultado de la última insurrección del cantón de Ginebra en 1864.

Esta vez, los radicales han podido apreciar a sus propias expensas las consecuencias del sistema del centralismo político inaugurado por ellos en 1848. Gracias a ese sistema, las poblaciones republicanas de los cantones tienen hoy un soberano omnipotente: el *Poder federal*; y para salvaguardar su libertad, es ese Poder el que deben vigilar y aun derribar si llega el caso. Me será fácil probar que, a menos que no se presenten circunstancias extraordinarias, a menos que una pasión unánime y poderosa no se apodere de toda la nación suiza, de todos los cantones al mismo tiempo, ni esa vigilancia ni ese derribo serán nunca posibles.

Veamos primeramente cómo está constituido el Poder federal. Está compuesto de la Asamblea federal, poder legislativo, y del Consejo federal, poder ejecutivo. La Asamblea federal está compuesta de dos cámaras: la Cámara nacional, elegida directamente por las poblaciones de los cantones, y la Cámara de los estados, compuesta de dos miembros por cada cantón, elegidos casi en todas partes por los Grandes Consejos cantonales. Es la Asamblea federal la que elige en su seno los siete miembros del Consejo federal o ejecutivo.

Entre todos estos cuerpos electivos, es evidentemente el Consejo nacional el más democrático, el más francamente popular, porque es nombrado directamente por el pueblo. Sin embargo, nadie contradirá —así lo espero— que no lo sea, que no deba serlo mucho menos que los Grandes Consejos cantonales o las Cámaras legislativas de los cantones. Y esto por una razón muy sencilla.

El pueblo, que es ignorante e indiferente contra su voluntad, merced a la situación económica en que se encuentra hoy, no sabe bien más que de las cosas que le atañen muy íntimamente. Comprende bien sus intereses cotidianos, sus asuntos de cada día. Más allá comienza para él lo desconocido, lo incierto, y el peligro de las mistificaciones políticas. Como posee una gran dosis de instinto práctico, se engaña raramente en las elecciones comunales, por ejemplo. Conoce más o menos los asuntos de su comuna, se interesa por ellos y sabe escoger de su seno los hombres más capaces de dirigirlos bien. En estos asuntos, sí que es posible la vigilancia, puesto que se verifican bajo los ojos de los electores, y tocan los intereses más íntimos de su cotidiana existencia. Por eso las elecciones comunales son siempre y en todas partes las más realmente conformes con los sentimientos, los intereses y la voluntad populares.

Las elecciones a los Grandes Consejos, donde éstas se hacen directamente por el pueblo (1) son ya mucho menos

(1) En 1870, el Consejo de Estado (Poder ejecutivo cantonal) era elegido directamente por el pueblo en los cantones de Ginebra, de Basilea y de la Campaña; en los otros cantones —a excepción del pequeño número de los que practican la democracia directa, no representativa, y donde el pueblo mismo se reúne en asamblea cantonal o Landsgemeine— era nombrado por el Gran Consejo. Hoy, la elección del Consejo de Estado por el pueblo es la regla en la mayoría de los cantones: y el resultado es que el Poder ejecutivo ha conquistado más fuerza, y que las comunas y los ciudadanos están aún más expuestos que antes a la arbitrariedad gubernamental. (Guillaume.)

perfectas. Las cuestiones políticas, judiciales y administrativas cuya solución y buena dirección constituyen la tarea principal de estos Consejos, son la mayor parte del tiempo desconocidas del pueblo, sobrepasan los límites de su práctica diaria, escapan casi siempre a su examen; y debe encargarse a hombres que, viviendo en una esfera casi completamente separada de la suya, le son poco menos que desconocidos; si los conoce, es por sus discursos, no por su vida privada. Pero los discursos son engañosos, mayormente cuando tienen por fin captarse la benevolencia popular, y por objeto cuestiones que el pueblo conoce muy mal y que a menudo no comprende en absoluto.

Se sigue de ahí que los Grandes Consejos cantonales están ya, y deben necesariamente estar, mucho más alejados del sentimiento popular que los Consejos comunales. Sin embargo, no se puede decir que le sean absolutamente extraños. Gracias a la larga práctica de la libertad y al hábito del pueblo suizo de leer los periódicos, nuestras poblaciones conocen, al menos someramente, sus asuntos cantonales, y se interesan en ellos poco o mucho.

Por el contrario, ignoran completamente los asuntos federales y no les conceden ningún interés, de lo cual resulta que les es absolutamente indiferente saber quién los representa y lo que sus delegados (1) juzgarán útil hacer en la Asamblea federal.

El Consejo de los Estados, compuesto de miembros elegidos por los Consejos de los cantones (2), está por lo mismo más alejado del pueblo que esta primera cámara salida al menos directamente de la elección popular. Representa la doble quintaesencia del parlamentarismo burgués. Está enteramente dominada por las abstracciones políticas y por los intereses exclusivos de nuestras clases gubernamentales.

Elegido por una Asamblea federal así constituida, el Consejo federal a su vez debe ser forzosamente, no sólo extraño sino hostil a todos los instintos de independencia, de jus-

(1) Por estas palabras, "sus delegados", Bakunin designa los miembros del Consejo nacional, es decir, la Cámara elegida por el pueblo y donde los cantones están representados de un modo proporcional según la cifra de su población. (Guillaume.)

(2) Hoy, en cierto número de cantones, los miembros del Consejo de los estados (son en número de dos por cantón, cualquiera que sea la cifra de su población) son elegidos, no por el Gran Consejo, sino por el pueblo mismo; las cosas, sin embargo, no van mejor por eso. (Guillaume.)

ticia y de libertad que animan a nuestras poblaciones. Aparte de las formas republicanas que no disminuyen, sino que ocultan sólo el poder que ejerce, sin otra vigilancia que la de la Asamblea federal, en los asuntos más importantes, como en los más delicados de Suiza, no se distingue sino en muy poco de los gobiernos autoritarios de Europa. Simpatiza con ellos y comparte casi todas sus pasiones opresivas.

Si el ejercicio del examen popular en los asuntos cantonales es extremadamente difícil, en los asuntos federales es por completo imposible. Estos asuntos tienen su desarrollo, por otra parte, en las altas regiones oficiales, sobre la cabeza de nuestras poblaciones, de suerte que, la mayor parte del tiempo, estas últimas los ignoran completamente.

En el asunto del tratado de extradición concertado últimamente con la Francia imperial, en el de la expulsión de Mazzini, en las violencias cometidas contra la princesa Obolensky, en la extradición de que es amenazada la señora Limousin y en la caza ordenada a todas las policías cantonales por el Consejo federal contra Netchaef, asuntos que se relacionan tan de cerca con nuestra dignidad nacional, con nuestro derecho nacional, y aun con nuestra inteligencia nacional, el pueblo suizo, ¿ha sido consultado? Si hubiese sido consultado, ¿habría dado su consentimiento a medidas tan contrarias a nuestras tradiciones de libertad y de hospitalidad, como desastrosas para nuestro honor? Ciertamente no. ¿Cómo es, pues, que en un país que se llama república democrática y que dice gobernarse a sí mismo, han podido ser ordenadas semejantes medidas por el Poder federal y ejecutadas por nuestras policías cantonales?

Es por culpa de la prensa, se dirá, de la prensa que no tiene otra misión que llamar la atención del pueblo suizo sobre todas las cuestiones que pueden interesar a su bienestar, a su libertad o a su independencia nacional, y que en todos estos asuntos no ha cumplido con su deber. Esto es verdad, la conducta de la prensa ha sido deplorable. Pero ¿cuál fué la causa? Es que toda la prensa suiza, aristocrática o radical, es prensa burguesa, y que, si se exceptúan algunas hojas redactadas por sociedades obreras, no existe aún entre nosotros prensa propiamente popular. Hubo un tiempo en que la prensa estaba orgullosa de representar las

aspiraciones del pueblo. Ese tiempo ha pasado ya. La prensa radical, lo mismo que el partido de que lleva el nombre, no representa hoy más que la ambición individual de sus jefes, que quisieran ocupar los puestos ya ocupados, según la frase: "Quítate tú para ponerme yo." Por lo demás, desde hace mucho, el radicalismo ha renunciado a sus extravagancias revolucionarias, como el Partido Conservador o aristocrático, por su parte, ha renunciado a todas sus aspiraciones añejas. No hay propiamente casi diferencia alguna entre ambos partidos, y nosotros los veremos pronto confundirse en un solo partido de la conservación y de la dominación burguesa, oponiendo una resistencia desesperada a las aspiraciones revolucionarias y socialistas del pueblo. ¿Es preciso asombrarse, después de esto, de que la prensa radical no haya cumplido lo que más se considera como su deber?

Pero supongamos que, de un modo u otro, la atención de las poblaciones de uno o de varios cantones sea atraída hacia alguna medida impopular ordenada por el Consejo federal y ejecutada por sus Gobiernos cantonales. ¿Qué podría hacer para detener la ejecución? Nada. ¿Derrocarían a su Gobierno? Pero la intervención de las tropas federales sabría impedirlo. ¿Protestarían en sus asambleas populares? Pero el Consejo federal no tiene por qué preocuparse de las asambleas populares, no reconoce otro límite a su poder que las órdenes emitidas por las Cámaras federales; y para que estas últimas abracen el partido de las poblaciones indignadas, es preciso que la misma indignación haya ganado al menos la mitad de los cantones de Suiza. Para derribar el Poder federal, el Consejo federal y las Cámaras legislativas en él comprendidos, sería necesario —más que la sublevación de algunos cantones— una revolución nacional de Suiza.

Bien se ve que para el Poder federal, la vigilancia popular no existe. La constitución de este poder coronó el edificio gubernamental en la República, significó la muerte de la libertad suiza. Por lo tanto, ¿qué vemos? El Partido Conservador o aristocrático, en todos los cantones, después de haber hecho una guerra terrible al sistema de la centralización política, creada en 1848 por el Partido Radical, comienza a asociarse a ella de un modo completamente osten-

sible. Hoy, abraza calurosamente el partido del Consejo federal contra el Consejo de Estado de Friburgo en el asunto de la señora Limousin. ¿Qué es lo que esto significa?

Eso prueba simplemente que el partido aristocrático, aleccionado por la experiencia, acabó por comprender que el Partido Radical, mucho más conservador y gubernamental que él mismo, ha creado un magnífico instrumento, no de libertad sino de gobierno, un medio omnipotente para consolidar el dominio de la rica burguesía en todos los cantones y para oponer un dique saludable a las aspiraciones amenazadoras del proletariado.

Pero si el sistema de la centralización política, en lugar de aumentar la suma de libertad de que gozaba Suiza, tiende, al contrario, a aniquilarla por completo, ¿ha reafirmado al menos o aumentado la independencia de la República helvética frente a las potencias extranjeras?

No; la ha aminorado considerablemente. Mientras los cantones han sido autónomos, el Poder federal, si hubiera querido conquistar por medio de una indigna complacencia los buenos oficios de una potencia extranjera, no hubiese tenido ningún derecho ni la posibilidad de hacerlo. No podía ni concertar tratados de extradición, ni ordenar a las policías cantonales que corriesen tras los refugiados políticos, ni forzar a los cantones a entregarlos a los déspotas. No se hubiera atrevido a exigir al cantón de Tesino la expulsión de Mazzini. No ejerciendo sino un poder excesivamente limitado sobre los Gobiernos cantonales, el Gobierno federal, por lo demás, no tenía que responder de sus actos ante las potencias extranjeras y, cuando éstas reclamaban de él algo, se atrincheraba ordinariamente tras su impotencia constitucional. Los cantones eran autónomos y no tenía el derecho a mandar sobre ellos. Era preciso que los representantes de las potencias trataran directamente con los Gobiernos cantonales y, cuando se trataba de un refugiado político, bastaba que se fuese a un cantón vecino para que el ministro extranjero tuviese que volver a iniciar sus operaciones ante el otro cantón. Eso no acababa nunca: la diplomacia abandonaba a menudo sus persecuciones de guerra de clase. El derecho de asilo, ese derecho tradicional y sagrado de Suiza, permanecía intacto, y ningún Gobierno extranjero tenía el derecho de malquistarse por eso con el

Gobierno federal, que era fuerte contra todos precisamente a causa de su impotencia.

Hoy, el Poder federal es poderoso. Tiene el derecho de mandar a los cantones en todas las cuestiones internacionales; por eso mismo, se ha hecho responsable ante la diplomacia extranjera. Esta no tiene que perocuparse ya de los Gobiernos cantonales y puede dirigir en lo sucesivo sus reclamaciones y sus injunciones al Gobierno federal, el cual, no teniendo ya la posibilidad de atrincherarse en su impotencia, que ya no existe constitucionalmente, debe, o bien obtemperar la demanda que se le hace o bien, encerrándose en su derecho o en el sentimiento de la dignidad nacional de que es hoy el único representante oficial ante las potencias extranjeras, oponer su negativa. Pero si en la mayor parte de los casos no puede consentir sin cobardía en acceder a lo que estas potencias exigen de él, hay que reconocer, por lo demás, que una negativa de su parte, aunque salve nuestra dignidad nacional, puede exponer la República a graves peligros.

Tal es la posición difícil que la Constitución de 1848 ha creado al Consejo federal. Concentrando y haciendo por eso mucho más palpable la responsabilidad política de nuestra pequeña República ante los grandes Estados de Europa, no pudo aumentar, al mismo tiempo, de un modo sensible, nuestra potencia militar, y este aumento de fuerza material era, sin embargo, necesario para que el Consejo federal pudiese mantener dignamente los nuevos derechos de que se invistió. Al contrario, bien que el número de nuestras tropas haya aumentado considerablemente y que en general nuestro ejército esté mejor organizado y disciplinado que lo estaba en 1848, es cierto que nuestra fuerza de resistencia, la única que puede tener una República tan pequeña como la nuestra, ha disminuído, y esto por dos razones: primero, porque la fuerza militar de los grandes Estados se acrecentó de un modo mucho mayor que en nosotros; y sobre todo, que la energía de nuestra resistencia nacional reposa mucho más sobre la intensidad de los sentimientos republicanos que animan a nuestras poblaciones, y que pueden sublevarlas en caso de necesidad como si fueran un solo hombre, que sobre la organización artificial de nuestras fuerzas regulares; y porque el sistema de centralización política, de

que tenemos la suerte de gozar desde hace veintidós años, tiene precisamente por efecto, en Suiza como en todas partes, el aminoramiento de la libertad, y por consiguiente también la desaparición lenta, pero segura, de esa energía, de la pasión y de la acción popular, que es la verdadera base de nuestra potencia nacional, la única garantía de nuestra independencia.

Investido de una gran responsabilidad exterior, pero de una fuerza organizada insuficiente para sostenerla, y demasiado alejado del pueblo, por su constitución misma, para atraer una fuerza natural, el Consejo federal debería estar al menos compuesto de los patriotas más abnegados, más inteligentes y más enérgicos de Suiza. Entonces habría alguna probabilidad de que no fracasara por completo en su misión difícil. Pero como por esa misma constitución, el Consejo federal está condenado a no ser nada más que la quintaesencia y la suprema garantía del conservadurismo burgués de Suiza, hay razón para temer que tenga siempre en su seno muchos más Céresoles que Staempfli (1). Debemos, pues, esperar que cada día veremos disminuir nuestra libertad, nuestra dignidad republicana y nuestra independencia nacional.

Suiza se encuentra hoy en un dilema.

No puede desear volver a su régimen pasado, al de la autonomía política de los cantones, que constituía una confederación de Estados políticamente separados e independientes uno de otro. El restablecimiento de una constitución semejante tendría por consecuencia infalible el empobrecimiento de Suiza, detendría de repente los grandes progresos económicos que ha hecho, desde que la nueva Constitución centralista (1848) ha derribado las barreras que separaban y aislaban a los cantones. La centralización económica es una de las condiciones indispensables del desenvolvimiento de las riquezas, y esta centralización hubiese sido imposible si no se hubiese abolido la autonomía política de los cantones.

Por otra parte, la experiencia de veintidós años nos prueba que la centralización política es igualmente funesta para

(1) Jacobo Staempfli era un radical de Berna que llegó a ser miembro y presidente del Consejo federal y, en 1856, demostró mucha energía en el conflicto con Prusia, con motivo de la independencia de Neuchâtel (Guillaume.)

Suiza. Mata su libertad, pone en peligro su independencia, la convierte en gendarme complaciente y servil de todos los déspotas poderosos de Europa. Disminuyendo su fuerza moral, compromete su existencia material.

¿Qué hacer entonces? Volver a la autonomía política de los cantones es imposible. Conservar la centralización política no es deseable.

El dilema así planteado no admite más que una solución: *es la abolición de todo poder político, tanto cantonal como federal, es la transformación de la federación política en federación económica, nacional e internacional.*

Tal es el fin hacia el que marcha, evidentemente, hoy Europa entera.

* * *

Retardando esto, Suiza, gracias a su nueva Constitución política, pierde cada día una porción de su independencia y de su libertad. Los años 1869 y 1870 hicieron época en la historia de nuestra decadencia nacional. Jamás un Gobierno suizo ha demostrado tanto desprecio por nuestro sentimiento republicano, ni tanta condescendencia servil ante las exigencias arrogantes y altivas de las grandes potencias extranjeras, como este Consejo federal que cuenta en su seno hombres como el señor abogado Céresole.

Nunca tampoco mostró el pueblo suizo tanta indiferencia vergonzosa ante los actos odiosos realizados en su nombre.

Para mostrar cómo un pueblo que se respeta y que es tan celoso de su independencia nacional como de sus libertades interiores obra en tales circunstancias, acabaré este folleto citando dos hechos que han pasado en Inglaterra:

Después del atentado de Orsini contra la vida de Napoleón III, el Gobierno francés se había atrevido a reclamar de Inglaterra la extradición de Bernard, refugiado francés, acusado de complicidad con Orsini, y la expulsión de varios otros ciudadanos franceses, entre ellos Félix Pyat, que, en un folleto publicado después del atentado, había hecho la apología del regicidio. Lord Palmerston, que hacía la corte a Napoleón III, no deseaba más que satisfacerle; pero encontró un obstáculo insuperable en la ley inglesa, que pone a todos los extranjeros bajo la protección del derecho co-

mún y que hace de Inglaterra, para los perseguidos por cualquier país o gobierno que sea, un asilo inviolable.

Sin embargo, lord Palmerston era un ministro excesivamente popular. Confiando en esa popularidad, y deseoso de prestar un buen servicio de vecino a su amigo Napoleón III, se atrevió a presentar al Parlamento una nueva ley sobre los extranjeros que, si hubiese sido aceptada, habría sustraído a todos los refugiados políticos al derecho común y los habría entregado a la arbitrariedad del Gobierno.

Pero apenas se presentó su *bill*, una tempestad de protestas sacudió a toda Inglaterra. Todo el suelo de la Gran Bretaña se cubrió de mítines monstruos. Todo el pueblo inglés tomó partido por los extranjeros contra su ministro favorito. Ante esa manifestación inmensa, imponente, de la indignación popular, lord Palmerston cayó; Bernard, Félix Pyat y muchos otros fueron absueltos por el jurado inglés y llevados en triunfo por los trabajadores de Londres, en medio de las aclamaciones unánimes de Inglaterra entera.

Napoleón III se vió obligado a tragar la píldora. Y he aquí el otro hecho:

En 1863, el Gobierno italiano, de común acuerdo con el Gobierno francés, había combinado un excelente asunto. Se trataba de comprometer, de perder al gran patriota Mazzini. Para esto, el Gobierno de Víctor Manuel había enviado a Lugano, donde se encontraba entonces Mazzini, a un tal Greco, agente de la policía italiana. Greco había solicitado una entrevista a Mazzini para anunciarle su intención de asesinar a Napoleón III. Advertido por sus amigos, Mazzini se hizo el sordo, y aparentó que no comprendía. Llegado a París, Greco fué prontamente detenido por la policía francesa y se le formó proceso. Denunció a Mazzini como que le había enviado a París para matar a Napoleón III. A consecuencia de esta acusación mentirosa, el Gobierno francés reclamó una vez más al Gobierno de la reina de Inglaterra la extradición o al menos la expulsión de Mazzini. Pero Mazzini había ya publicado un escrito en que afirmaba y probaba que Greco era un agente provocador que se le había enviado para atraerlo a un lazo infame. Esta cuestión fué tratada en el Parlamento, y he aquí lo que dijo en esa ocasión el ministro de la reina, lord Juan Russell: "El Gobierno francés afirma que Mazzini había comprometido

a Greco para asesinar al Emperador. Pero Mazzini afirma, al contrario, que Greco le fué enviado por ambos Gobiernos para comprometerlo. Entre estas dos afirmaciones contrarias, no debemos vacilar. Sin duda alguna, debemos creer a Mazzini."

He ahí cómo se salvaguarda, aun bajo un régimen monárquico, la libertad, la dignidad y la independencia de un país. ¡Y Suiza, que es una república, se convierte en el gendarme, ya de Italia, ya de Francia, de Prusia o del Zar de Rusia!

Pero, se dirá, Inglaterra es un país poderoso, mientras que Suiza, por república que sea, es un país proporcionalmente muy débil. Su debilidad le aconseja ceder, porque si quisiera oponer una resistencia a las reclamaciones injustas y a las exigencias más humillantes de las grandes potencias extranjeras, perdería.

Esto parece muy plausible y, no obstante, no puede ser más falso, porque es precisamente por sus concesiones vergonzosas y por sus cobardes complacencias por lo que Suiza se perderá.

¿Sobre qué bases reposa hoy la independencia de Suiza?

Hay tres: Primeramente, es el derecho de gentes, el derecho histórico y a la vez los tratados que garantizan la neutralidad suiza.

En segundo lugar, está la envidia mutua de los Estados vecinos: de Francia, de Prusia y de Italia, cada uno de los cuales apetece, es verdad, una porción de Suiza, aunque ninguno quisiera ver a los otros repartírsela entre sí, sin recibir o tomar al menos una parte igual a la suya.

En tercer lugar, en fin, está el patriotismo ardiente y la energía republicana del pueblo suizo.

¿Es preciso probar que la primera base, la del respeto a los tratados y a los derechos es perfectamente nula? La moral, se sabe, ejerce una influencia excesivamente débil en la política interior de los Estados; no ejerce ninguna en su política exterior. La ley suprema del Estado, es su conservación como tal; y como todos los Estados, desde que existen sobre la tierra, están condenados a una lucha perpetua —lucha contra sus propias poblaciones, a las que oprimen y arruinan, lucha contra todos los Estados extranjeros, cada uno de los cuales no es poderoso sino a condi-

ción de que el otro sea débil—, y como no pueden conservarse en esta lucha más que aumentando cada día su potencia—tanto en el interior contra sus propios súbditos, como en el exterior contra las potencias vecinas—, resulta que la ley suprema del Estado es el aumento de su potencia, en detrimento de la libertad interior y de la justicia exterior.

Tal es en su franca realidad la única moral, el único fin del Estado. Adora a Dios mientras es su Dios exclusivo, la sanción de su potencia y de lo que se llama su derecho, es decir, el derecho de existir y de extenderse siempre en detrimento de los demás Estados. Todo lo que sirve a este fin es meritorio, legítimo, virtuoso. Todo lo que le es nocivo, es criminal. La moral del Estado es, pues, el derrocamiento de la justicia humana, de la moral humana.

Esta moral trascendente, extrahumana, y por lo mismo antihumana, de los Estados, no es el fruto de la sola corrupción de los hombres que llenan sus funciones. Se podría decir más bien que la corrupción de esos hombres es la consecuencia natural, necesaria, de la institución de los Estados. Esta moral no es más que el desenvolvimiento del principio fundamental del Estado, la expresión inevitable de una necesidad inherente al Estado. El Estado no es otra cosa que la negación; es una colectividad restringida que quiere ocupar su puesto e imponerse a ella como un fin supremo, al cual debe servir, someterlo todo.

Era natural y fácil en la Antigüedad, cuando la idea de la humanidad era desconocida, cuando cada pueblo adoraba sus dioses exclusivamente nacionales y le daban derecho de vida y de muerte sobre todas las demás naciones. El derecho humano no existía entonces más que para los ciudadanos del Estado. Todo lo que estaba fuera del Estado, era entregado al saqueo, a la matanza, a la esclavitud.

No sucede lo mismo hoy. La idea de humanidad se hace cada vez más poderosa en el mundo civilizado, y aun, gracias a la extensión y a la rapidez creciente de las comunicaciones y a la influencia todavía más material que moral de la civilización sobre los pueblos bárbaros, comienza ya a penetrar en estos últimos. Esta idea es la potencia invisible del siglo, con la cual las potencias del día, los Estados, deben contar. Estos no pueden someterse a ella voluntariamente, porque esa sumisión de su parte equivaldría a un

suicidio, al triunfo de la humanidad, que no puede realizarse más que por la destrucción de los Estados. Pero no pueden negarla, ni rebelarse abiertamente contra ella, porque, demasiado poderosa ya, podría matarlos.

En esta alternativa penosa, sólo les queda un partido: el de la hipocresía. Aparentan respetarla y la violan cada día. No necesitan querer para eso. No pueden obrar de otro modo. Su posición es tal que no pueden conservarse más que mintiendo. La diplomacia no tiene otra misión.

¿Qué observamos, pues? Siempre que un Estado quiere declarar la guerra a otro, comienza por lanzar un manifiesto dirigido, no ya a los propios súbditos, sino al mundo entero, y en el cual, poniendo todo el derecho de su parte, se esfuerza en probar que no respira más que humanidad y amor a la paz, y que, penetrado de estos sentimientos generosos y pacíficos, ha sufrido largo tiempo en silencio, pero que la iniquidad creciente del enemigo le obliga, en fin, a sacar la espada de la vaina. Jura al mismo tiempo que, desdénoso de toda conquista material y no buscando ningún acrecentamiento de su territorio, pondrá fin a esa guerra tan pronto como quede restablecida la justicia. Su antagonista responde con un manifiesto semejante, en el que, naturalmente, todo el derecho, la justicia, la humanidad y todos los sentimientos generosos se encuentran de su parte. Estos dos manifiestos opuestos están escritos con la misma elocuencia, respiran la misma indignación virtuosa, y uno es tan sincero como el otro: es decir, ambos mienten descaradamente, y no hay más que los tontos que se dejan caer en el lazo.

Los hombres sensatos, los que tienen algo de experiencia política, no se toman ni el trabajo de leerlos; pero tratan, al contrario, de descifrar los intereses que impulsan a ambos adversarios a esta guerra, y a pesar sus fuerzas respectivas para adivinar el resultado. Esto prueba que las consideraciones morales no entran allí para nada.

El derecho de gentes, los tratados que regulan las relaciones de los Estados, están privados de toda sanción moral. Son, en cada época determinada de la Historia, la expresión material del equilibrio resultante del antagonismo mutuo de los Estados. En tanto que haya Estados, no habrá paz. No habrá más que treguas más o menos largas, los ar-

misticios concertados dejan la guerra latente para estos eternos beligerantes, los Estados; y tan pronto como uno de ellos se sienta bastante fuerte para romper ese equilibrio en su provecho, no dejará jamás de hacerlo. Toda la Historia está ahí para probarlo.

Sería, pues, una gran locura por nuestra parte fundar nuestra seguridad sobre la fe en los tratados que garantizan la independencia y la neutralidad de Suiza. Debemos fundarla sobre bases más reales.

El antagonismo de los intereses y la envidia mutua de los Estados que rodean a Suiza ofrecen una garantía mucho más seria, es verdad, pero muy insuficiente aún. Es una gran verdad que ninguno de estos Estados podría echar mano por sí solo a Suiza sin que los otros se opusiesen inmediatamente, y se puede estar seguro de que el reparto de Suiza no podrá hacerse al comienzo de una guerra europea, cuando cada Estado, todavía inseguro del éxito, tendrá especial interés en enmascarar sus aspiraciones ambiciosas. Pero se podrá hacer su reparto al fin de un gran guerra, en beneficio de los Estados victoriosos y aun en beneficio de los Estados vencidos, como compensación por otros territorios que éstos podrán estar obligados a ceder. Esto se ha visto ya.

Supongamos que la gran guerra que se nos profetiza cada día, estalla por fin, entre Francia, Italia y Austria, por un lado, y Prusia y Rusia, por otro; si es Francia la que triunfa, ¿quién podrá impedirle apoderarse de la Suiza románica y dar el Tesino a Italia? Si es Prusia la vencedora, ¿qué es lo que le impedirá echar mano sobre esa parte de la Suiza alemana que apetece desde hace tanto tiempo, salvo abandonar, si le parece necesario, a título de compensación, una parte al menos de la Suiza románica a Francia y el Tesino a Italia?

No será, sin duda, el reconocimiento que estos grandes Estados experimentan por los servicios de gendarme que el Consejo federal les haya hecho durante la guerra. Es preciso ser bien ingenuo para contar con el agradecimiento de un Estado. El agradecimiento es un sentimiento, y los sentimientos no tienen que ver nada con la política, que no tiene otro móvil que los intereses. Debemos penetrarnos bien de esta idea, de que las simpatías o las antipatías que

podamos inspirar a nuestros temibles vecinos no pueden tener la menor influencia sobre nuestra seguridad nacional. Por mucho que nos quieran y que tengan el corazón lleno de agradecimiento hacia nosotros, en cuanto hallen algo posible el fraccionamiento de Suiza, nos despedazarán. Que nos odien cuanto quieran, si están convencidos de la imposibilidad de repartir a Suiza entre ellos, nos respetarán.

Pero, no pudiendo estar fundada sobre cálculos de la diplomacia, esta imposibilidad no puede residir más que en la energía republicana del pueblo suizo.

Tal es, pues, la única base real y seria de nuestra seguridad, de nuestra libertad, de nuestra independencia nacional. No es velando ni disminuyendo nuestro principio republicano; no es pidiendo cobardemente a las potencias despoticas que continúan concediendo el permiso de estar en medio de los Estados monárquicos a la única república de Europa; no es esforzándonos por merecer sus buenos oficios por nuestras complacencias vergonzosas; no; es elevando bien alto nuestra bandera republicana; es proclamando nuestros principios de libertad, de igualdad y de justicia internacional; es convirtiéndonos francamente en un centro de propaganda y de atracción para todos los pueblos, y en un objeto de respeto y de odio para todos los déspotas, como salvaremos a Suiza.

Y es en nombre de nuestra seguridad nacional, tanto como en nombre de nuestra dignidad republicana, como debemos protestar contra los actos odiosos, incalificables, funestos, de nuestro Consejo federal.