

Teoría política y método de análisis en el pensamiento de Bakunin. Entrevista a René Berthier (2012) – Felipe Corrêa

[3 de febrero, 2022 libértame](#)



Una entrevista realizada por Felipe Corrêa.

Felipe Corrêa es un activista de la Organización Anarquista Socialismo Libertario en São Paulo, Brasil. Es editor e investigador, y ha publicado recientemente *Ideología y estrategia: anarquismo, movimientos sociales y poder popular* en Faísca Publicações. Muchos de los estudios y reseñas de libros de Felipe Corrêa pueden encontrarse en el sitio web anarkismo.net, entre ellos «Para uma Teoria Libertária do Poder», «Poder, Dominação e Autogestão», «Conhecer o Passado, Construir o Futuro». El siguiente texto, en forma de entrevista, es el resultado de varios meses de intercambios epistolares.

Prefacio

El motivo de esta entrevista es que estábamos interesados en participar en la discusión sobre teoría e ideología en el Foro del Anarquismo Organizado (FAO) en Brasil. En el campo anarquista, el planteamiento de la Federación Anarquista Uruguaya (FAU), elaborado en los años 70 en el texto «Huerta Grande [1]: la importancia de la

teoría», nos pareció fundamental. En este texto, la FAU propone examinar la teoría (conjunto de conceptos articulados de forma coherente y con el objetivo de conocer una realidad determinada) y la ideología (conjunto de ideas, aspiraciones, valores, sentimientos y motivaciones que animan la práctica política en el sentido de intervenir en una realidad determinada), a partir de conceptos diferentes.

La teoría tiene una relación más estrecha con la ciencia y, por tanto, con los métodos de análisis y las teorías políticas, cuyo objetivo es proporcionar una herramienta teórica capaz de interpretar la realidad de la mejor manera posible. La ideología, compuesta por una serie de elementos de carácter no científico, tendría una función distinta de la teoría; mientras que la teoría pretende conocer, la ideología pretende no hacerlo.

La teoría pretende conocer, la ideología pretende promover la práctica política con fines específicos. Considerando el anarquismo como una ideología, en este sentido político-doctrinario, no podría considerarse una teoría.

Históricamente, los anarquistas han utilizado diferentes métodos de análisis y diferentes teorías políticas le han dado la base para entender la realidad.

Aunque los fundamentos ideológicos y doctrinales del anarquismo se mantienen, los métodos de análisis y la teoría tienen mayor flexibilidad y pueden modificarse más fácilmente, sin que el propio anarquismo se malinterprete. Hemos dicho que es «cierto que en la ideología hay una duda permanente hacia la teoría» [2] para integrar las mejores herramientas de comprensión de la realidad, sin hacer de ello una cuestión de principios.

La obra de Bakunin tiene ciertamente muchos elementos que se relacionan con la ideología anarquista, y sus escritos de madurez posteriores a 1866 contienen muchos elementos que son constitutivos del propio anarquismo. Además, Bakunin también ha sido utilizado en América Latina por individuos y organizaciones que comparten diferentes posiciones con los anarquistas «específicos». Hemos discutido ampliamente los aspectos que conciernen a su método de análisis y a su teoría política.

¿Debemos basarnos en los métodos de análisis y las teorías desarrolladas durante el siglo XIX, con la propia aparición del anarquismo? O, como el propósito de la teoría es conocer, ¿debemos incorporar elementos desarrollados posteriormente? ¿Distorsionaría esto

el anarquismo? Estas preguntas constituyen la base de nuestro interrogatorio de la obra de Bakunin.

¿Cuál era el método de análisis utilizado por Bakunin? ¿Materialismo? ¿Dialéctica? ¿Positivismo? En su teoría sobre la determinación de las esferas, ¿existe una determinación de la esfera económica sobre la otra? ¿Cuál sería el papel de las esferas política/jurídica/militar y cultural/ideológica en todo esto? ¿Apoyaba Bakunin la idea de la evolución o del progreso natural del hombre? ¿Tenía una teoría de la historia? ¿Qué papel ve él para la estructura de un sistema determinado y la acción humana en los procesos de transformación social? Por último, ¿podría utilizarse en el siglo XXI lo que Bakunin produjo en el campo del método analítico y la teoría política?

Estas fueron las preguntas que motivaron esta entrevista. Nadie mejor que Berthier podría ayudar a dilucidar estas cuestiones, muy relevantes para el anarquismo contemporáneo. Mi esperanza es que esta entrevista pueda aportar elementos relevantes para el desarrollo teórico del anarquismo en Brasil, en América Latina y, por qué no, en el mundo.

Felipe Corrêa

Febrero de 2012

EL PERIODO ANARQUISTA DE BAKUNIN

Felipe Corrêa: Me gustaría hacer algunas preguntas sobre la teoría política y el método de análisis de Bakunin durante su periodo anarquista. Antes de entrar en las cuestiones teóricas y metodológicas, tengo una pregunta sobre el período en que Bakunin se convirtió en anarquista. Para mí, es durante el período 1867-1869. ¿Está de acuerdo? ¿Cuál cree que es el periodo de madurez de Bakunin? En este periodo, ¿qué texto es el más relevante en términos de filosofía política?

René Berthier: En mi opinión, Bakunin nunca fue propiamente un «anarquista». Se autodenominó socialista revolucionario o colectivista. Sólo con reticencia se declara «anarquista». En la ILM no había una «tendencia anarquista» opuesta a la «tendencia marxista»: estaban los partidarios de la acción parlamentaria y los partidarios de la acción del proletariado en sus organizaciones de masas; estaban los centralistas contra los federalistas. El «anarquismo» apareció más tarde.

Pero si aceptamos el uso de esta palabra, Bakunin sólo se convirtió en «anarquista» entre 1868 y 1869, cuando se unió a la Internacional.

Federalismo, socialismo, antiteología, de 1867, es en mi opinión un texto intermedio, que desempeña en su pensamiento más o menos el mismo papel que la Ideología alemana de Marx y Engels. Lo que escribe en él no es su pensamiento final. Es un documento en el que hace un balance de su pensamiento, no es su pensamiento definitivo. No es un punto de llegada, es un paso hacia su pensamiento maduro. El «proyecto» de *Federalismo, Socialismo, Antiteología* se encuentra en una serie de textos titulados «Fragmentos Masónicos». Pasajes enteros de los «Fragmentos Masónicos» se encuentran en *Federalismo, Socialismo, Antiteologismo*, que fue escrito como una declaración de principios en el congreso de la Liga de la Paz y la Libertad, una iniciativa obviamente masónica, de la cual Carl Vogt, un masón, fue uno de los iniciadores. En 1869, Bakunin saldó sus cuentas con la masonería en un texto titulado «A los compañeros de la A.I.T. de Le Locle y La Chaux-de-Fonds» (publicado en el periódico «Le Progrès» de Le Locle el 1 de marzo de 1869): calificó a la masonería de «vieja intricante».

Creo que si hay que buscar un texto teórico que represente bien su pensamiento maduro, son las «Consideraciones filosóficas sobre el Fantasma Divino» publicadas como apéndice a *El Imperio Knutogermánico*. En mi opinión, es un texto filosófico muy interesante. El texto data de 1871.

El pensamiento político de Bakunin sólo maduró realmente hacia 1870. Con esto quiero decir que no se convierte en «anarquista» simplemente al unirse a la AIT, sino que se convierte en uno gradualmente como resultado de su cuidadosa observación de las prácticas del movimiento obrero. Creo que no hacemos justicia a César de Paepe en la evolución de Bakunin. También estoy convencido de que la Comuna de París fue un paso importante para él.

CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Felipe Corrêa: Para empezar el debate, me gustaría que definiera algunos conceptos fundamentales. ¿Podría especificar las definiciones de teoría, método de análisis, ideología y doctrina con las que trabaja?

René Berthier: Una teoría es un modelo, un conjunto de hipótesis de trabajo destinadas a explicar un fenómeno natural o humano. Por lo tanto, es inevitablemente transitoria, porque una teoría (científica) es necesariamente superada por otro modelo que puede explicar mejor estos fenómenos. Mientras la teoría no se contradiga, se considera parte del

conocimiento establecido. Se admite que uno de los elementos que definen una teoría científica es que puede ser refutada. «Dios existe» es una proposición que no puede ser refutada científicamente, por lo que no es científica.

Un método de análisis es el conjunto de procedimientos, los procesos ordenados utilizados en un enfoque racional para descubrir una verdad. Creo que deberíamos distinguir entre «método de análisis» (de algo que ya existe y que queremos entender) y método de investigación.

El término ideología puede tener varios significados.

- Es un conjunto de ideas filosóficas, sociales, políticas, morales y religiosas, propias de un grupo, una clase social o una época. Es un sistema de ideas, opiniones y creencias que forman una doctrina que puede influir en el comportamiento individual o colectivo.
- Es una doctrina política que propone un sistema único y coherente de representación y explicación del mundo aceptado sin reflexión crítica. Para Karl Marx, la ideología no es un sistema neutral, es un sistema de opiniones al servicio de los intereses de una clase social que lleva a una percepción distorsionada de la realidad social, económica y política de esta clase. Karl Jasper dice más o menos lo mismo: «Una ideología es un complejo de ideas o representaciones que pasa por ser una interpretación del mundo o de su propia situación a los ojos del sujeto, que representa para él la verdad absoluta, pero en forma de una ilusión por la que se justifica, se oculta, se evade de una u otra manera, pero para su beneficio inmediato.» (Karl Jaspers, Origen y sentido de la historia.) En El sistema totalitario de Hannah Arendt, la ideología está vinculada al fenómeno totalitario en el sentido de que constituye un sistema de interpretación definitiva del mundo: hace gala de una pretensión omnisciente, pretende explicarlo todo sobre el mundo, los acontecimientos pasados o futuros. Además, es irrefutable, infalsificable, nunca se toma por error y se emancipa de la realidad. Es un sistema psicótico que se da a sí mismo una coherencia interna intachable.
- Una doctrina es el conjunto de opiniones, principios y concepciones teóricas que forman parte de una enseñanza y cuyo objetivo es orientar la acción o ayudar a interpretar los hechos. Puede ser político, económico, filosófico, religioso o científico.

Una doctrina constituye un sistema intelectual generalmente asociado a un pensador, a un movimiento de pensamiento. La doctrina adquiere una dimensión ideológica si forma un sistema único y coherente de representación del mundo aceptado sin reflexión crítica.

-

Felipe Corrêa: Hemos considerado significativamente esta diferencia entre teoría e ideología. No utilizamos la acepción de ideología tal y como la definen Marx y Jaspers, sino como «conjunto de ideas, motivaciones, aspiraciones, valores, estructura o sistema de conceptos que tienen una relación directa con la acción», que se acerca a lo que usted define como doctrina. Así, la teoría estaría relacionada con el conocimiento de la realidad y la ideología (doctrina) con el anarquismo. ¿Cómo relaciona el anarquismo con estas cuatro categorías definidas?

René Berthier: El anarquismo no es propiamente una teoría porque no se limita a una función explicativa de la sociedad. Sea cual sea la opinión de Kropotkin, no es una ciencia. El «método de análisis» al que se refieren los principales teóricos anarquistas es simplemente el método experimental, el único método científico probado. El anarquismo no es una ideología si aceptamos la definición de Marx y Jaspers y por cierto Arendt.

Lo que queda es la doctrina. Personalmente, creo que el anarquismo es una doctrina, es decir, un corpus teórico que define un cierto número de principios que permiten interpretar los hechos y orientar la acción, incluidos los principios morales, valores que no pueden ser aprehendidos por una «ciencia».

Felipe Corrêa: ¿Podemos entender, entonces, que el anarquismo es un tipo de socialismo científico? ¿Y el marxismo sería un socialismo científico?

René Berthier: El anarquismo no es una ciencia, como tampoco lo es el marxismo.

MÉTODO DE ANÁLISIS

Felipe Corrêa: Bakunin se declaraba materialista: «¿quién tiene razón, los idealistas o los materialistas? Una vez formulada la pregunta, la vacilación se hace imposible. Sin duda, los idealistas

están en el error y los materialistas en la razón. Creo que gran parte del pensamiento socialista del siglo XIX, en el que se inserta la teoría y el método de Bakunin, hace hincapié en los fundamentos del materialismo como método de análisis que se opone al idealismo filosófico, metafísico y teológico. ¿Cómo define usted el materialismo? ¿Cómo define Bakunin el materialismo?

René Berthier: Llevo mucho tiempo buscando una definición definitiva de materialismo, sin encontrarla. Como opción filosófica, el materialismo es el rechazo de la trascendencia. Bakunin se declaró materialista y escribió mucho sobre el tema, pero intentó contextualizar el pensamiento materialista. Explica que el pensamiento materialista es el resultado de una larga y difícil evolución, que tuvo que luchar contra el idealismo filosófico y religioso.

Así pues: el materialismo sigue enredado en una ganga idealista de la que debe liberarse. En efecto, la noción de materia se formó en una época en la que el espiritualismo dominaba la teología, la metafísica y la ciencia:

«Bajo el nombre de materia se formó una idea abstracta y completamente falsa de algo que sería no sólo completamente ajeno, sino absolutamente opuesto al espíritu; y es precisamente esta forma absurda de entender la materia la que prevalece, aún hoy, no sólo entre los espiritualistas, sino incluso entre muchos materialistas.» (*El Imperio Knutogermánico*, VIII, 255.)

El materialismo es también una cuestión política. Es un arma de guerra contra el idealismo, que Bakunin equipara con la ideología burguesa. Para Bakunin, el tiempo de la metafísica, es decir, de la «búsqueda de la causa primera suprema, de una divinidad creadora del mundo»[3], ha pasado, y quienes se aferran a ella son reaccionarios.

Todo el pensamiento de Bakunin se basa en el materialismo, es decir, en la negación del idealismo y la metafísica.

Felipe Corrêa: Bakunin habla a veces de «materialismo científico». ¿Podría ser este su método de análisis?

René Berthier: Bakunin afirma explícitamente ser un «materialista científico». El materialismo científico es el principio en el que se basa la investigación; el método es el experimental, el inductivo-deductivo:

«El mundo único es también la única manera de conocer el destino de sus leyes o reglas, de obtener la Verdad que es la Ciencia; no es metafísica ni construcciones intelectuales abstractas, sino ciencia que basa su razonamiento en la experiencia, que utiliza el método deductivo y el método inductivo en igual medida, y que verifica constantemente sus hipótesis mediante la más rigurosa observación y análisis de los hechos.» («Cómo hacer preguntas revolucionarias. La ciencia y el pueblo», verano de 1868).

Felipe Corrêa: ¿En qué textos, concretamente, utiliza la expresión «materialismo científico»?

René Berthier: La expresión «materialismo científico» aparece varias veces en sus escritos:

- Notas para «La teología política de Mazzini y la Internacional» (1871)
- Carta a «La Démocratie» (marzo-abril de 1868)
- Nuestro programa» (verano de 1868)
- El Imperio Knuto-Alemán (Apéndice) (1871)
- Dios y el Estado (1871).

Hay que señalar que todos estos sucesos son posteriores a su adhesión al «anarquismo» o, lo que es lo mismo, a su adhesión a la Internacional.

Felipe Corrêa: ¿Puede explicar mejor los fundamentos de este método de Bakunin?

René Berthier: A diferencia de Marx, que nunca nombra su método, que nunca utiliza la expresión «materialismo histórico», y que explica muy poco sobre el «método» que utiliza, Bakunin nombra su método y lo explica con bastante claridad. Lo llama «materialismo científico».

No hay duda de que defiende el método experimental. Lo deja muy claro en muchas ocasiones. En las notas preparatorias de «La teología política de Mazzini y la Internacional» (1871), se lee: «Materialismo científico – Análisis – Experimento – Síntesis», lo que vincula claramente su método de análisis con el método experimental. Incluso los «idealistas más acérrimos», dice, dejan de lado sus creencias «cuando

quieren hablar seriamente de ciencia» y sólo siguen los métodos más rigurosamente científicos y no admiten «más síntesis que las que puede demostrar el análisis real de los hechos». (*Ibid.*) En *Federalismo, socialismo y antiteología* (1867), aboga por una ciencia que

«...tiene como único fundamento la experiencia. Nada que no haya sido realmente analizado y confirmado por la experiencia o por la crítica más severa puede ser aceptado por ella», una ciencia que procede «por analogía y deducción, cuidando de no prestar nunca a estas síntesis más que un valor hipotético, hasta que hayan sido enteramente confirmadas por el más severo análisis experimental o crítico».

En otro texto, que data de 1868,

«Cómo hacer preguntas revolucionarias. La ciencia y el pueblo», aboga por una ciencia que «basa su razonamiento en la experiencia, utiliza por igual los métodos deductivo e inductivo y verifica constantemente sus hipótesis mediante la observación y el análisis más riguroso de los hechos».

No puede ser más claro.

Felipe Corrêa: Lo que dices es interesante, porque a menudo se considera a Bakunin como un defensor de la dialéctica hegeliana, oponiéndolo a Kropotkin, que defendería un método inductivo-deductivo. ¿Entonces el método de análisis sería similar al de Kropotkin?

René Berthier: Es habitual, en el movimiento anarquista, oponer un partidario de Bakunin de la «dialéctica hegeliana» y un partidario de Kropotkin del método inductivo-deductivo. Se trata de una falsa oposición, de la que sin duda es responsable el propio Kropotkin, totalmente ajeno a la filosofía hegeliana. Si Bakunin se formó en la dialéctica hegeliana, si tiene, según los testimonios unánimes de la época, un gran dominio de ella, y si recurre a menudo a ella como procedimiento argumentativo, no es ella la que funda metodológicamente su enfoque de los fenómenos sociales. Hay muchos textos en los que apoya claramente el método inductivo-deductivo.

Bakunin nunca se refiere a la «dialéctica» -sea cual sea- como un «método de análisis».

Felipe Corrêa: ¿Y cuando Bakunin habla de la dialéctica, creo que podemos decir que era un gran conocedor de la filosofía hegeliana? La *Reacción en Alemania*, de 1842, me parece una gran demostración de este conocimiento. ¿Confirma que Bakunin conocía muy bien la dialéctica hegeliana?

René Berthier: Hay que tener en cuenta que Bakunin tenía una formación hegeliana. Numerosos testimonios de contemporáneos atestiguan que su conocimiento del pensamiento de Hegel era extremadamente avanzado. Creo, en cambio, que el conocimiento de Marx era superficial. Franz Jakubowski, teórico marxista [1912-1970] señala que «encontramos en él [Marx] sobre Hegel sólo una multitud de observaciones dispersas». (*Superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*, EDI, p. 77.) Este libro de Jakubowski es sumamente interesante. Las únicas obras de Marx con pretensiones filosóficas son sus primeros trabajos, y son más bien paráfrasis de Feuerbach cuyos «descubrimientos» ensalza. Trata la Lógica de Hegel con desdén, como una mistificación. No hace ninguna crítica real a la filosofía especulativa de Hegel.

Felipe Corrêa: Bakunin se apropia de la dialéctica hegeliana, pero no utiliza el esquema clásico tesis-antítesis-síntesis. La superación, para él, es la del elemento negativo sobre el positivo. Proudhon, aunque no se basa en la dialéctica hegeliana, desarrolla un modelo conocido como «dialéctica en serie» en el que existe una oposición y un dinamismo permanente entre las antinomias, que están en permanente equilibrio, por lo que éste no implica síntesis. ¿Existe alguna relación entre las concepciones dialécticas de Proudhon y Bakunin?

René Berthier: No estoy en absoluto seguro de que se pueda establecer un vínculo entre el pensamiento de Bakunin y la dialéctica serial de Proudhon. Personalmente, comparto las críticas que Georges Gurvitch hizo a la dialéctica serial en *Dialéctica y Sociología*. Bakunin seleccionó cuidadosamente los aspectos del pensamiento de Proudhon que quería conservar y no veo la dialéctica en serie en esto.

Bakunin es hegeliano, la filosofía hegeliana penetra en toda su obra, aunque esto no parezca evidente. Digo esto para explicar que la dialéctica serial no juega, en mi opinión, ningún papel en el pensamiento de Bakunin. Bakunin intentó introducir a Proudhon en la filosofía de Hegel en los años 40, pero sin mucho éxito.

En la dialéctica hegeliana «clásica», la oposición se resuelve mediante la fusión de los dos términos que constituyen entonces otra realidad. En la dialéctica de Bakunin la contradicción se resuelve mediante la destrucción de lo positivo por lo negativo, y sólo entonces se crea una nueva realidad. Con él, nunca hay un acto de equilibrio.

Felipe Corrêa: Teniendo en cuenta esta influencia que Bakunin tiene de Proudhon, ¿puede explicar cómo teoriza Proudhon la relación entre lo material y lo ideal, los hechos y las ideas, lo objetivo y lo subjetivo?

René Berthier: El siguiente extracto de mi libro sobre *Proudhon, Études proudhoniennes. L'Économie politique*, podría aplicarse a Bakunin. Encontramos allí la idea ya desarrollada en *La creación del orden* en 1843: la diversidad está en la naturaleza, la síntesis está en el ser.

«Para que el yo se determine a sí mismo, para que piense, para que se conozca, necesita sensaciones, intuiciones, necesita un no-yo cuyas impresiones respondan a su propia capacidad. El pensamiento es la síntesis de dos fuerzas antitéticas, la unidad subjetiva y la multiplicidad objetiva.»

A partir de la diversidad existente en la sociedad, el pensamiento construye una unidad subjetiva que permite definir cada una de las categorías económicas en una relación lógica con las demás, pero también en una relación necesaria. Proudhon parte de lo más simple a lo más complejo y, en el camino, revela las contradicciones internas del sistema.

El método del *Sistema de Contradicciones Económicas*, siguiendo la sucesión lógica de los conceptos, es necesario por la propia naturaleza y contenido objetivo de lo que se analiza. Es un enfoque que revela la relación entre la realidad observada y el modelo construido. La verdad, la realidad del sistema, sólo puede revelarse al final de un viaje teórico hacia esta realidad. Proudhon pretende establecer la «conformidad

constante de los fenómenos económicos con la ley pura del pensamiento, la equivalencia de lo real y lo ideal en los hechos humanos». Hay un movimiento circular que, de hecho, refleja la circularidad de todo pensamiento racional. Sólo se puede saber mediante una búsqueda que saque a la luz el objeto. Pero esta investigación sólo es posible si se adapta al contenido del objeto:

«La definición de filosofía implica en estos términos:

«1° Alguien que busca, observa, analiza, sintetiza, y que se llama sujeto o yo ;

«2° Algo que se observa, se analiza, cuya razón se busca, y que se llama objeto o no-yo. (Sobre la Justicia.)

El sujeto es activo, el objeto es pasivo: «esto significa que uno es el creador de la idea y que el otro proporciona el material». De la reflexión sobre el modo de exposición del conocimiento, era natural llegar a una reflexión sobre su naturaleza. Abordando la cuestión de la teoría del conocimiento, Proudhon afirma:

«Distinguimos, a voluntad, en el conocimiento, dos modos, la deducción y la adquisición. Por la primera, la mente parece crear todo lo que aprende; (...)

«Por el segundo, por el contrario, la mente, incesantemente detenida en su progreso científico, sólo trabaja con la ayuda de una excitación perpetua, cuya causa es totalmente involuntaria y fuera de la soberanía del yo. (*Sistema de contradicciones*, II, 217.)

Resumiendo el debate entre idealistas y materialistas que buscaban «dar cuenta de este fenómeno», Proudhon se pregunta: ¿el conocimiento procede sólo del yo, como dicen los partidarios de la primera escuela, o es sólo una modificación de la materia? El espiritismo, dice, negando los hechos, sucumbe a su propia impotencia; pero los hechos aplastan al materialismo con su testimonio; cuanto más trabajan estos sistemas para establecerse, más muestran su contradicción.

Proudhon trata de evitar caer tanto en el materialismo dogmático como en el idealismo; por eso se propone explicar el método del «desarrollo paralelo de la realidad y de la idea» (*Sistema de contradicciones*, p. 137.), la conformidad constante de los fenómenos económicos con las leyes puras del pensamiento, la equivalencia de lo

real y lo ideal. El materialismo -como lo define Proudhon- y el idealismo han fracasado por su unilateralidad, por querer constituir una teoría completa del conocimiento desde su punto de vista exclusivo. Proudhon intenta evitar este impasse mostrando la unidad de estos dos movimientos opuestos, lo que podría entenderse como una concesión al idealismo.

Esto lleva naturalmente al problema de la naturaleza de la realidad y la verdad. Lo real es la síntesis de muchas determinaciones, aparece como resultado del pensamiento, pero como toda idea es «necesariamente posterior a la experiencia de las cosas» (Sobre la justicia), lo real sigue siendo el verdadero punto de partida: su criterio lo proporciona la adecuación del pensamiento y su objeto.

TEORÍA DE LA DETERMINACIÓN ENTRE LAS ESFERAS

Felipe Corrêa: Bakunin afirma que «los hechos tienen prioridad sobre las ideas» y que «el ideal, como decía Proudhon, no es más que una flor, de la que las condiciones materiales de existencia son la raíz». Para él, «toda la historia intelectual, moral, política y social de la humanidad es el reflejo de su historia económica».

Esto podría llevar a pensar que, para Bakunin, el materialismo sólo sería un determinismo necesario y obligatorio de los hechos sobre las ideas, de lo objetivo sobre lo subjetivo, de la estructura sobre la acción humana y, como se indica en la cita, de la esfera económica sobre la política / jurídica / militar / cultural / ideológica. ¿Qué tiene que decir sobre esta interpretación de la teoría política de Bakunin? He leído tu «Ensayo sobre los fundamentos teóricos del anarquismo» donde niegas que el materialismo de Bakunin se interprete así.

Estoy de acuerdo con sus observaciones sobre la necesidad de tener en cuenta la determinación económica, pero no es obligatorio ni necesario en todos los casos.

René Berthier: Las determinaciones económicas no son las únicas que entran en juego. Bakunin no cree que haya «un determinismo necesario y obligatorio de los hechos sobre las ideas». Así que tienes razón en que «niegas que el materialismo de Bakunin se interprete de esta manera».

Pero su formulación sobre la «necesidad de tener en cuenta la determinación económica, pero no obligatoria y necesaria en todos los

casos» no es del todo exacta. Para Bakunin, las determinaciones económicas siguen siendo las principales. Simplemente dice que existen otras determinaciones, de carácter subjetivo, ideológico, jurídico, cultural, etc., y que una vez puestas en juego, pueden convertirse en «causas productoras de efectos». Esto no es exactamente lo mismo.

En la frase: «determinismo necesario y obligatorio de la esfera económica», no se dice que el determinismo económico sea único. Bakunin comparte este punto de vista, pero precisa que es «profundamente verdadero cuando se lo considera en su justa medida, es decir, desde un punto de vista relativo», pero «contemplado y planteado de manera absoluta, como único fundamento y fuente primaria de todos los demás principios», es falso. (Carta a *La Liberté* de Bruxelles, 5-11-1872).

El hombre nace en una sociedad determinada, en un entorno social determinado, que es el resultado de la actividad de las generaciones anteriores que han creado un sistema de valores e instituciones socialmente determinado: «Cada nueva generación encuentra en su cuna un mundo de ideas,

Cada nueva generación encuentra en su cuna un mundo de ideas, imaginaciones y sentimientos que le es transmitido como herencia común por el trabajo intelectual y moral de todas las generaciones pasadas. Sin embargo, añade Bakunin, estas ideas, estas representaciones «adquieren más tarde, después de haberse establecido bien, de la manera que acabo de explicar, en la conciencia colectiva de cualquier sociedad, este poder de convertirse a su vez en las causas productoras de nuevos hechos.» (Bakunin, *Œuvres*, éditions Champ libre, t. VIII, p. 206.)

Tal y como formula su comentario, «estoy de acuerdo con sus observaciones sobre la necesidad de tener en cuenta las determinaciones económicas, pero no es obligatorio y necesario en todos los casos», se puede entender que las determinaciones económicas deben tenerse en cuenta, pero que a veces no intervienen, y que son otras determinaciones las que entran en juego. Esto no es lo que dice Bakunin.

Creo que debemos evitar confundir «determinismo» con «determinación». Cuando digo que hay determinaciones en la historia, significa que hay elementos, hechos de diversa índole que contribuyen a que se produzca un acontecimiento. Cuando hablamos de determinismo, podemos entender que un acontecimiento no podría haber ocurrido de otra manera. Cuando hablamos de astronomía, probablemente podemos hablar de determinismo. Pero cuando hablamos de sociedades humanas, es más complejo. El límite de la ciencia reside en la complejidad de los

fenómenos, ya sean naturales o sociales. Para comprender un fenómeno en su totalidad, dice Bakunin,

Para comprender un fenómeno en su totalidad, dice Bakunin, «habría que tener conocimiento de todas las causas, influencias, acciones y reacciones que determinan la naturaleza de una cosa y un hecho, sin excluir ninguna de ellas, ni siquiera la más remota o débil». ¿Y qué filosofía o ciencia podría lisonjearse de poder abarcarlas todas y agotarlas con su análisis? Habría que ser muy pobre de espíritu, muy inconsciente de la infinita riqueza del mundo real, para afirmar eso. (*Federalismo, Socialismo, Antiteología*)

Un cuerpo social obedece a leyes generales «tan necesarias como las del mundo físico»; la ciencia social tendrá por tanto la tarea de «extraer estas leyes de los acontecimientos pasados y de la masa de hechos presentes». Pero la ciencia de la sociedad no se basa totalmente en el modelo de las llamadas ciencias «exactas». Cuando se trata de grupos humanos, es imposible captar la totalidad de las determinaciones que están en el origen de un fenómeno observado. Hay un elemento de indeterminación.

Felipe Corrêa: En este fragmento de 1871, me parece que Bakunin afirma que los hechos determinan las ideas. Sin embargo, al año siguiente, en 1872, hace afirmaciones sobre el ámbito ideológico/cultural que parecen cuestionar esta visión de la necesaria y obligatoria determinación de las ideas por los hechos. En su conflicto con Marx, en «Carta al Journal La Liberté», dice:

«El señor Marx prescinde también por completo de un elemento muy importante en el desarrollo histórico de la humanidad: se trata del temperamento y el carácter peculiares de cada raza y de cada pueblo, temperamento y carácter que, naturalmente, son en sí mismos el producto de una multitud de causas etnográficas, climatológicas y económicas, además de históricas, pero que, una vez dadas, ejercen, incluso al margen e independientemente de las condiciones económicas de cada país, una influencia considerable sobre sus destinos, e incluso sobre el desarrollo de sus fuerzas económicas.»

Esta cita, que también hemos visto en sus textos, asigna a la esfera cultural/ideológica la capacidad de influir en los demás, la capacidad de lo subjetivo de influir en lo objetivo, de los sentimientos de influir en la racionalidad, de las ideas de influir en

los hechos. ¿Es por eso que rebate la suposición de que, para Bakunin, los hechos siempre determinan las ideas?

¿Debemos entender que incluso en este periodo (1871-1872) Bakunin refinó las concepciones teóricas sobre la base de su método de análisis?

René Berthier: Cuando usted escribe: «Esta cita, que también vimos en sus textos, asigna a la esfera cultural/ideológica la capacidad de influir en los demás, la capacidad de lo subjetivo de influir en lo objetivo, de los sentimientos de influir en la racionalidad, de las ideas de influir en los hechos», esto refleja en mi opinión el punto de vista de Bakunin.

Pero hay que entender que el materialismo de Bakunin no se ocupa tanto del examen de los hechos materiales en sentido estricto, sino del examen de los hechos reales. Los elementos de la esfera cultural e ideológica son hechos reales.

En efecto, hay una confusión en la noción de «concepción materialista de la historia»: ésta no se limita en su análisis a lo económico, designado como «materia» de la historia; la concepción materialista de la historia pretende en realidad retener sólo las causas reales de la evolución histórica, excluyendo las causas ficticias; no excluye lo político o lo ideológico si son causas reales.

Para Bakunin, el principio de la preeminencia del hecho económico es «profundamente verdadero cuando se lo considera en su justa medida, es decir, desde un punto de vista relativo», pero «previsto y planteado de manera absoluta, como único fundamento y fuente primaria de todos los demás principios», es falso. La preeminencia del factor económico es real, pero relativa: Marx «no tiene en cuenta los demás elementos de la historia, como la reacción, aunque sea evidente, de las instituciones políticas, jurídicas y religiosas sobre la situación económica» (Carta a *La Liberté* de Bruxelles, 5-11-1872.)

Si no me equivoco, Bakunin nunca niega la preeminencia de los hechos económicos, en sentido amplio. Sin embargo, dice que esta preeminencia debe relativizarse y que hay otras determinaciones que pueden contribuir. La cuestión no se plantea en términos de una alternativa: determinación de las ideas por los hechos o determinación de los hechos por las ideas: las dos proposiciones no son contradictorias.

Cuando digo: «los hechos determinan las ideas», no es un «método», es una afirmación o una hipótesis. Lo mismo si digo: «las ideas pueden determinar los hechos».

Por otro lado

- 1. Si planteo la hipótesis de que «los hechos determinan las ideas
- 2. Si busco todos los casos en los que esta proposición es cierta;
- 3. Si trato de determinar si esta proposición es verdadera de forma consistente,

Descubriré experimentalmente que la proposición es verdadera a menudo, pero no siempre. Por tanto, concluiré que «los hechos determinan las ideas» no es una ley. El método consiste en formular una hipótesis y comprobar experimentalmente si es cierta. Como he dicho antes, un «método» no es un conjunto de recetas para descubrir la estrategia revolucionaria adecuada.

De hecho, cuando Bakunin escribe que «Marx también ignora completamente un elemento muy importante en el desarrollo histórico de la humanidad», esto no es correcto. Marx y Engels relativizarán el carácter mecanicista de su teoría, pero en su correspondencia, que Bakunin no podía conocer.

En relación con el desarrollo de la teoría de Bakunin, esto es muy cierto, y es normal. El pensamiento evoluciona y se adapta. La cuestión es si se contradice. No creo que lo haga. Hasta aproximadamente 1872 había decidido deliberadamente no enfrentarse directamente a Marx. Lo dice claramente en una carta. Esto implicaba un cierto discurso por su parte. Esto cambia su punto de vista. Pero ni la sustancia de su pensamiento ni su forma de ver las cosas cambiaron.

Felipe Corrêa: Hay una posible lectura del materialismo de Bakunin a través de la relación dialéctica entre economía y política. Creo que esta interrelación entre economía y política ha sido muy bien desarrollada por usted en «Estado, derecho y legitimidad», «¿Hizo Bakunin política?», «Elementos de un análisis bakuniniano de la burocracia».

Podría entender que en estos textos estás tratando de mostrar cómo el materialismo de Bakunin tendría, en términos de teoría política, una relación dialéctica entre la economía y la política, y por lo tanto una relación de influencia mutua, de determinismo en ambos lados, de las esferas económica y política / jurídica / militar.

La teoría del Estado de Bakunin, por ejemplo, como dices en «¿Bakunin hizo política?» desarrollada en Estatismo y Anarquía, se

basaría en esta complementariedad entre lo económico y lo político, con la capacidad de lo político de determinar la economía -cuando Bakunin dice que si el Estado no es destruido en un proceso revolucionario, sería capaz de recrear el capitalismo, o incluso en la discusión de la herencia en 1869 en la Internacional.

René Berthier: Utilizo la palabra «dialéctica» con mucho cuidado, por tres razones.

- 1. Mi larga asociación con comunistas de todo tipo me ha hecho desarrollar una indigestión de «dialéctica», por el uso inoportuno que hacen de esta palabra.
- 2. La palabra se utiliza sobre todo para expresar que existe una «interrelación» entre dos fenómenos, por lo que prefiero utilizar «interrelación», algo que comparto con Philippe Pelletier.
- 3. Cuando algunos anarquistas franceses empezaron a hablar como trotskistas en los años 70, tenían mucha «dialéctica» en la boca y eso nos resultaba muy molesto.

Creo que Bakunin estaría de acuerdo en que existe una interrelación entre las esferas económica y política, pero no abandonaría el principio de la preeminencia del hecho económico, en última instancia (expresión que tampoco me gusta...).

En Bakunin no hay una relación igualitaria entre economía y política. A veces lo económico domina por completo, otras veces lo hace por un pequeño margen. Pero domina.

La originalidad de Bakunin, en mi opinión, es haber introducido en una visión materialista de la historia determinaciones que no son las que habitualmente consideramos «materiales», sino que son «causas productoras de hechos». El objetivo del análisis social, de la reflexión histórica, es determinar la parte relativa de estas determinaciones.

Felipe Corrêa: ¿Podría profundizar en la cuestión del determinismo económico, tanto en Bakunin como en Marx?

René Berthier: Cada etapa de la evolución histórica corresponde a diferentes modos de explotación del trabajo y a la dominación de diferentes clases. Bakunin había definido perfectamente el núcleo de la oposición que le separaba de Marx: la teoría de las etapas sucesivas de la evolución histórica. No es que negara la existencia de estos periodos en

la historia de Occidente: sólo discutía su carácter necesario y universal. En varias ocasiones Bakunin afirma claramente que el método de Marx está justificado. Este último «estableció como principio que todos los desarrollos políticos, religiosos y jurídicos de la historia no son las causas sino los efectos de los desarrollos económicos». (*Estatismo y anarquía*, IV, 437)

Por lo tanto, se puede suponer legítimamente que entre los dos hombres existe un acuerdo general sobre el método materialista de análisis de la historia. En otra parte, en *El Imperio Knuto-Alemán*, Bakunin vuelve sobre el tema:

«Los historiadores que han intentado trazar el cuadro general de las evoluciones históricas de la sociedad humana han partido siempre de un punto de vista excesivamente ideal, considerando la historia bien desde el punto de vista de los desarrollos religiosos, estéticos o filosóficos, bien desde el de la política, bien desde el del nacimiento y decadencia de los estados; o finalmente desde el punto de vista jurídico...» (*El Imperio Knuto-Germánico*, Obras, VIII, 282.)

Todos estos historiadores, continúa, han descuidado o ignorado casi por igual el «punto de vista antropológico y económico, que sin embargo constituye la base real de todo el desarrollo humano».

Bakunin recuerda de pasada el papel de Marx en la constitución de un verdadero método científico, pero señala que ni siquiera éste ha escrito aún una obra histórica en la que se desarrolle este método. Evidentemente, no podía conocer la *Ideología Alemana*, que no se publicó hasta 1927. Por ello, concluye que «la historia como ciencia no existe todavía». (*El Imperio Knuto-Germanico*, VIII 28) Sin embargo, no compartía las certezas de Marx y consideraba, a lo sumo, que estaba viviendo los inicios del período de constitución de esta ciencia que permitiría comprender los mecanismos del desarrollo social. Refiriéndose a la sociología unos años antes, en 1869, dijo también que era «una ciencia apenas nacida», que estaba en busca de sus elementos y que tardaría «un siglo por lo menos en constituirse definitivamente y llegar a ser una ciencia seria, algo suficiente y completa». (*Federalismo, socialismo, antiteología*)

Las reservas de Bakunin sobre *El Capital* eran mínimas y sólo se referían a ciertos aspectos de su forma. El contenido y el método no

dieron lugar a ninguna oposición fundamental; sin embargo, Bakunin no aceptó sin reservas el punto de vista de Marx: difería de él en varios puntos fundamentales. Los comunistas alemanes», dice, «quieren ver en toda la historia de la humanidad (...) nada más que los reflejos o contrapuntos necesarios del desarrollo de los hechos económicos.» Este principio es «profundamente verdadero cuando se lo considera en su justa medida, es decir, desde un punto de vista relativo», pero «cuando se lo considera y plantea de manera absoluta, como único fundamento y fuente primaria de todos los demás principios», se vuelve completamente falso. (Carta a *La Liberté*, 5 de octubre de 1872)

«El estado político de cada país (...) es siempre el producto y la fiel expresión de su situación económica; para cambiar la primera sólo es necesario transformar la segunda. Todo el secreto de la evolución histórica, según M. Marx, reside ahí. No tiene en cuenta los demás elementos de la historia, como la reacción, aunque sea evidente, de las instituciones políticas, jurídicas y religiosas sobre la situación económica. Dice: ‘La miseria produce la esclavitud política, el Estado’; pero no permite que se le dé la vuelta a esta frase y diga: ‘La esclavitud política, el Estado, reproduce y mantiene a su vez la miseria, como condición de su existencia; de modo que para destruir la miseria, es necesario destruir el Estado’». (Carta a *La Liberté* de Bruxelles, 5-11-1872).

En ningún momento Bakunin niega la preeminencia de los hechos económicos, pero considera que los hechos políticos e ideológicos, una vez dados, pueden ser a su vez «causas productoras de efectos». Por lo tanto, lo que le parece cuestionable es la estrechez con la que se contempla la concepción materialista de la historia. En la carta a Joseph Bloch del 21 de septiembre de 1890, Engels vuelve a decir lo siguiente

«... existen, pues, innumerables fuerzas que se contrarrestan entre sí, un conjunto infinito de paralelogramos de fuerzas, de los que surge una resultante -el acontecimiento histórico- que puede considerarse, a su vez, como el producto de una fuerza que actúa en conjunto, inconsciente y ciegamente.» En resumen, rechaza la unilateralidad que percibe en el método marxista: afirma que las causas que determinan un

hecho social son demasiado numerosas y complejas para poder nombrarlas todas y analizarlas. Habría que ser, dice, «muy inconsciente de la infinita riqueza del mundo real para afirmar eso». (*El Imperio Knuto-Germánico*, VIII, 279.)

Bakunin plantea así el problema de la pluralidad de determinaciones de los fenómenos históricos, no como una concesión al idealismo, sino en nombre del materialismo. También introduce en su método de análisis la relación -dialéctica, podríamos decir- de las instituciones, como productos de la evolución económica, pero que a su vez se convierten en productoras de efectos. (Carta a *La Liberté*, Bruselas, 5-11-1872)

No se niega la primacía de las determinaciones materiales, pero estas determinaciones no se limitan a lo económico en sentido estricto. Según Bakunin, Marx ignoraría así un hecho importante: si las representaciones humanas, colectivas o individuales, no son más que el producto de hechos reales («tanto materiales como sociales») acaban, sin embargo, influyendo a su vez en «las relaciones de los hombres en la sociedad». (*Dios y el Estado*)

Si el temperamento de cada pueblo está determinado por una multitud de causas, etnográficas, climáticas, económicas, históricas, este temperamento, una vez dado, puede entonces ejercer, «al margen e independientemente de las condiciones económicas de cada país, una influencia considerable sobre los destinos e incluso sobre el desarrollo de sus fuerzas económicas» (Carta a *La Liberté*.) El marco conceptual de Marx -al menos el que Bakunin pudo conocer en su época [4]-, que reduciría la política a la economía y negaría la autonomía relativa de la esfera política, le parece pues a Bakunin singularmente limitante.

Consciente de que la ciencia histórica está aún en pañales, el revolucionario ruso piensa que permitirá, cuando se constituya, reproducir el cuadro razonado del «desarrollo natural de las condiciones generales, tanto materiales como ideales, tanto económicas como sociales, así como políticas, estéticas, religiosas, científicas y filosóficas, de las sociedades que han tenido una historia». Sin embargo, este cuadro, por muy detallado que sea, sólo puede contener valoraciones generales y, por tanto, abstractas. Todo lo que se puede esperar de la historia es que nos muestre «las causas generales de la mayor parte del sufrimiento individual», así como las «condiciones generales para la emancipación real de los individuos que viven en sociedad». Esta es la misión de la historia, pero también su límite. La historia del movimiento obrero

mostrará, poco después, el daño que pueden causar quienes justifican su poder en su derecho exclusivo a la ciencia de interpretar el sentido de la historia.

Una vez más, como suele ocurrir en su oposición a Marx, no es tanto el principio elaborado por su rival lo que rechaza, sino la forma exclusiva en que éste pretende aplicarlo. En efecto, cuando leemos a Bakunin, vemos que retoma esta teoría de la sucesión de las formas de sociedad, que, recordemos, no era original en su momento.

Bakunin señala simplemente que la tesis de Marx, que se basa a su vez en la idea de la preeminencia de las determinaciones económicas en la historia, sólo es relativamente cierta, a condición de que se esté dispuesto a considerar que otras determinaciones -políticas, jurídicas, religiosas, etc.- pueden llegar a ser en ciertos casos igual de materiales, y a condición de que se tenga en cuenta la extrema complejidad de sus interrelaciones. – La concepción de un marxismo que se basa en la idea de la preeminencia de las determinaciones económicas en la historia sólo es relativamente cierta, a condición de que consideremos que las demás determinaciones -políticas, jurídicas, religiosas, etc.- pueden en ciertos casos llegar a ser igual de materiales, y a condición de que tengamos en cuenta la extrema complejidad de sus interrelaciones.

La concepción de un marxismo «economicista» y determinista fue dominante en vida de Bakunin, hecho que fue reconocido por el propio Engels mucho más tarde, en una carta a Joseph Bloch del 21 de septiembre de 1890, es decir, mucho después de la muerte de Bakunin. «Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante de la misma es, en última instancia, la producción y la reproducción de la vida real», dice Engels [énfasis añadido], dando así a la «economía» una definición extremadamente amplia. «Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca nada más. Si, después, alguien tortura esta proposición para hacerla decir que el factor económico es el único determinante, la convierte en una frase vacía, abstracta y absurda.»

«Somos Marx y yo, en parte, los que debemos cargar con la responsabilidad de que a veces los jóvenes den más importancia de la debida a la parte económica. Frente a nuestros adversarios, tuvimos que hacer hincapié en el principio esencial negado por ellos, y entonces no siempre encontramos el tiempo, el lugar o la oportunidad de dar su lugar a los otros factores que participan en la acción recíproca.» (Carta a J. Bloch, 21 de septiembre de 1890).

Estas reflexiones algo desilusionadas constituyen un reconocimiento involuntario de la pertinencia de las reservas de Bakunin. Además, en sus obras históricas (*18 Brumario*, *Lucha de Clases en Francia*), Marx no explica el choque de clases por causas económicas sino por el imaginario colectivo de las clases implicadas. Así, llega a reconocer que la acción de las masas contiene un elemento de contingencia e irracionalidad. La historia, dice en una carta a Kugelmann, «sería de naturaleza muy mística si el «azar» no jugara en ella». (Carta a Kugelmann, 17 de abril de 1871)

En la carta del 21 de septiembre de 1890 mencionada, Engels también retoma el tema del azar. La «situación económica es la base», dice, pero los «diversos elementos de la superestructura», las formas políticas, las constituciones, las formas jurídicas, las teorías políticas, las teorías religiosas, etc., también ejercen una influencia en el curso del desarrollo histórico, «y en muchos casos determinan predominantemente su forma».

«Hay acción y reacción de todos estos factores dentro de los cuales el movimiento económico acaba abriéndose paso como una necesidad a través de la infinita multitud del azar (es decir, de cosas y acontecimientos cuya íntima conexión entre sí es tan remota o tan difícil de demostrar que podemos considerarla como inexistente y prescindir de ella). De lo contrario, la aplicación de la teoría a cualquier periodo histórico sería, creo, más fácil que la solución de una simple ecuación de primer grado. (Marx Engels, *Estudios filosóficos*, Ediciones Sociales, p. 154. (Énfasis añadido))

Estamos totalmente en la posición de Bakunin, que afirma: a) La interrelación de las determinaciones entre sí, una vez dada la determinación económica principal; b) La extrema complejidad de los determinismos que impide cualquier predicción real.

Después de haber negado ferozmente cualquier valor normativo al pensamiento de Bakunin, después de haber negado incluso que tuviera un pensamiento, Marx y Engels reconocieron la validez de las principales reservas teóricas (habría otras, políticas...) formuladas por Bakunin. Estas reservas fueron formuladas cada vez en su correspondencia privada, lo que significa que no tuvieron ninguna

repercusión en el cuerpo de la doctrina marxista. Esto demuestra que el enfoque bakuniniano del análisis histórico sigue siendo sorprendentemente relevante.

EVOLUCIÓN Y PROGRESO

Felipe Corrêa : En el plano filosófico, lo que se nota más claramente en Dios y el Estado es que Bakunin alimenta una especie de esperanza en un desarrollo «natural» de la humanidad hacia la libertad. Este esquema de tres etapas que señala (animalidad, humanidad y libertad) me parece una influencia del positivismo decimonónico.

Para Bakunin, según entiendo, bastaría con «eliminar» los obstáculos que impiden la libertad humana para que la humanidad camine naturalmente, necesariamente, hacia ella. Esto me recuerda un poco al evolucionismo de Kropotkin de forma más moderada. ¿Está de acuerdo con esto?

René Berthier: Hay una especie de optimismo histórico en Bakunin, pero hay que saber que Dios y el Estado no son más que una pequeña parte de un conjunto llamado el Imperio de la Knut y la Revolución Social.

Había escrito algo sobre la noción de progreso histórico de Bakunin. No es realmente tan optimista. Difiere de Marx en un aspecto importante: no ve la historia como un proceso permanentemente ascendente. Prevé la posibilidad de involuciones, de retrocesos históricos.

Además, al final de su vida, declaró que la era de las revoluciones había pasado. Esto no es derrotismo, simplemente subraya un hecho: a partir de ahora, los Estados disponen de medios materiales infinitamente superiores a los del proletariado para romper las revoluciones. Así que tenemos que encontrar algo más. Como puedes ver, no es tan optimista.

Felipe Corrêa: ¿De dónde viene ese «optimismo histórico» que usted atribuye a Bakunin? ¿Cuáles fueron sus influencias y en qué periodo de su vida desarrolló tales posturas?

René Berthier: Las fases que describe Bakunin (animalidad, humanidad, libertad) se encuentran en el federalismo, el socialismo, el antiteologismo y recuerdan el naturalismo que marcó al joven Bakunin y

que nunca lo abandonó del todo. Pero no creo que debemos ceñirnos demasiado al federalismo, al socialismo y al antiteologismo si queremos analizar al Bakunin maduro. *Federalismo, Socialismo, Antiteología* es una aclaración de su pensamiento anterior.

El naturalismo de Schelling influyó en el joven Bakunin, hacia 1835. Schelling había tenido una influencia considerable en los intelectuales rusos de los años veinte y treinta. El propio Bakunin conservaría más tarde rastros de su naturalismo. Fue Schelling quien empujó a Bakunin a estudiar filosofía.

Esto es lo que escribí en una obra inédita, *Bakunin, ¿absoluto o revolución?*

«Schelling había adquirido una rápida fama en su juventud, a principios de siglo. A los veintiocho años, en 1802, ya había publicado mucho y era el filósofo de la escuela romántica. Todavía tenía cincuenta años de vida, durante los cuales publicó muy poco. Había construido su fama en gran medida por su oposición a Fichte. La filosofía de la naturaleza que desarrolló no tenía nada que ver con la investigación experimental, con lo que podía considerarse verdaderamente científico en la época; daba decididamente la espalda a Descartes y a Newton. Las referencias intelectuales de Schelling se encuentran en el Renacimiento, en la tradición alquímica e incluso en la teosofía. La naturaleza es un ente autónomo, atravesado por fuerzas opuestas, cuyo equilibrio puede romperse constantemente, pero que se restablece sin cesar gracias a su infinito poder de rejuvenecimiento. Este es el esquema general del pensamiento de Schelling, y el filósofo buscará su confirmación en la ciencia de su tiempo, especialmente en la biología y la química. (...)

«En muchos sentidos, el punto de vista bakuniniano está relacionado con el naturalismo, que insiste en los aspectos biológicos del materialismo, y cuyas preocupaciones se centran en los problemas psicológicos e individuales, en la relación de la mente y el cuerpo, en las determinaciones de los actos humanos y de la voluntad. Bakunin, sin embargo, intenta demostrar que la naturaleza individual del hombre está determinada por una infinidad de

circunstancias y condiciones que cada persona recibe como «herencia social» (FSA, 232). (...)

«En los desarrollos de Bakunin sobre la ciencia se perciben dos influencias evidentes, el naturalismo y las teorías de Comte».

«El contexto de la época fomentaba obviamente la actitud naturalista. El desarrollo de la química y la biología orgánicas permitió ampliar el conocimiento de los procesos vitales y contribuyó a romper la barrera que tradicionalmente separaba lo inerte de lo vivo, lo inorgánico de lo orgánico. Así, Bakunin cree que no hay continuidad entre el mundo humano y el natural. El mundo orgánico es el «desarrollo ininterrumpido y directo del mundo orgánico» y, por lo tanto, el pensamiento es sólo una forma del «funcionamiento enteramente material de la materia organizada y viva» (*El Imperio Knuto-Germánico*, VIII, 195).

«Los descubrimientos sobre la anatomía del sistema nervioso y sobre las localizaciones cerebrales interesan especialmente a Bakunin, que se pregunta si existen lugares y órganos separados para las facultades instintivas, afectivas, morales o intelectuales del hombre. Su preocupación es mostrar que, salvo accidentes orgánicos, la «herencia fisiológica» de los hombres desempeña «sólo un papel comparativamente pequeño en sus acciones» y que éstas están determinadas esencialmente por la tradición social y la educación. Las tesis evolutivas de Darwin establecen la continuidad de la materia a la vida, de la vida a la conciencia. Existe un proceso continuo que va de la materia a la vida, y luego al hombre, producido por mecanismos analizables en términos deterministas, que sitúan a las especies vivas en un linaje donde lo superior deriva de lo inferior. Una ley de la naturaleza, dice Bakunin, se determina cuando en un orden de hechos observamos la repetición del proceso. Sin embargo, esta constancia o repetición no es absoluta, dice. Siempre hay un campo para las anomalías y las excepciones.

«Además, como tan bien demostró Darwin, estas llamadas anomalías al combinarse más a menudo entre sí y fijarse así, creando, por así decirlo, nuevos procesos habituales, nuevas

formas de reproducirse y de ser en la naturaleza, son precisamente la forma en que la vida orgánica da lugar a nuevas variedades y especies.» (*Federalismo, Socialismo, Antiteología*, 128.)

«El cientificismo decimonónico, al que se oponía Bakunin, se basaba en dos tesis, perfectamente resumidas por Jeanne Parrain-Vial: «1. la ciencia es la única forma de conocimiento racional y verdadero, siendo todas las demás formas ilusorias; 2. la ciencia es capaz de dilucidar la totalidad del ser y de resolver, tarde o temprano, todos los problemas que enfrenta la humanidad, incluidos los morales.» (Filosofía de las Ciencias Naturales, ed. Klingsiek.) Aunque considera una probabilidad la creación de un sistema en el que todas las leyes de la naturaleza - incluidas las de la naturaleza social- estuvieran vinculadas, Bakunin deja claro que lo que es bastante seguro es que «nunca podremos llegar, no sólo a comprender, sino a abarcar este sistema único y real del universo», porque es infinitamente extenso además de especializado. Claramente influenciado por Auguste Comte, Bakunin difiere de él, como veremos, muy firmemente en varios puntos fundamentales.»

SOCIOLOGÍA

Felipe Corrêa: ¿Puede relacionar estas cuestiones de método de análisis y teoría política de Bakunin con la sociología?

René Berthier: Según Bakunin, existe una ciencia cuyo objeto es describir y explicar el funcionamiento de la sociedad, y es la sociología, que según él está aún en pañales: en 1869, dice que es «una ciencia apenas nacida», que está en busca de sus elementos y que necesitará «un siglo por lo menos, para constituirse definitivamente y llegar a ser una ciencia seria, un tanto suficiente y completa» (*Federalismo, socialismo, antiteologismo*).

Esto no significa en absoluto que la humanidad sufriente deba esperar un siglo para su liberación. ¿Qué sería una sociedad si sólo fuera «la traducción a la práctica o la aplicación de una ciencia, aunque esa ciencia fuera la más perfecta y completa del mundo? Una miseria.

Bakunin se niega a caer en el cientificismo. La ciencia es «una de las glorias más puras de la humanidad», pero también tiene sus límites: hay que recordar «que no es el todo, que sólo es una parte, y que el todo es la vida».

Hay que añadir que las reflexiones de Bakunin sobre la sociología, especialmente en el Federalismo, el Socialismo, el Antiteologismo, deben mucho a Auguste Comte, que inventó la palabra «sociología», sin que esto le convierta en discípulo del pensador francés. Bakunin decía que el sistema de la Filosofía Positiva de Comte abría la puerta al misticismo. Auguste Comte fue discípulo de Saint-Simon, que también inspiró enormemente a Proudhon y a Marx. Existe una red extremadamente compleja de interrelaciones, a nivel intelectual.

TEORÍA DE LA HISTORIA

Felipe Corrêa: ¿Y cómo relaciona el método y la teoría con la historia en la concepción de Bakunin?

René Berthier: Bakunin dice que la historia «como ciencia no existe todavía» (*El Imperio Knuto-Germánico*, Champ libre, VIII 28.) Cuando Bakunin dice que el tiempo de la metafísica ha pasado, esta exigencia se aplica particularmente a la investigación histórica, que está todavía en su período de constitución.

Los historiadores que han tratado de trazar el cuadro general de la evolución histórica de la sociedad humana se han limitado hasta ahora a describir la evolución religiosa, estética o filosófica, o se han limitado a la historia política y jurídica. «Todos ellos han descuidado o incluso ignorado casi por igual el punto de vista antropológico y económico, que constituye la base real de todo desarrollo humano. (*El Imperio Knuto-Germánico*, VIII, 282.)

El modo de razonamiento de Bakunin debe mucho a la filosofía de Hegel, que está constantemente presente en sus textos, en el fondo, un poco como imágenes subliminales. Esta presencia no es obvia en una lectura superficial, pero se hace evidente cuando uno se toma el tiempo de mirar un poco más profundo. Es cierto que uno nunca se recupera realmente de una formación hegeliana. Sigo convencido de que los conocimientos de Bakunin sobre Hegel eran muy superiores a los de Marx. No se sabe si este último no se doctoró en filosofía sino en derecho. Sabía de Hegel lo que todo intelectual de su tiempo debía saber de él. Bakunin tenía una formación filosófica académica, diría yo.

Yo añadiría que una lectura atenta de Bakunin revela también una fuerte influencia de Fichte, del joven Fichte.

Pero a la hora de posicionarse sobre un método de análisis en la historia, Bakunin se ceñirá a lo que considera, con razón, el método científico, el método experimental.

Felipe Corrêa: Estoy de acuerdo con lo que dices en tu «Ensayo sobre los fundamentos teóricos del anarquismo», en el sentido de que Bakunin nunca tuvo una teoría de la historia como la de Marx, que pretendiera predecir el futuro, algo que para mí es completamente metafísico, o incluso «idealista». ¿Cómo ve esta cuestión en la teoría de la historia de Marx y Bakunin?

René Berthier: La teoría de la historia de Marx nunca tuvo como objeto, ni siquiera como consecuencia inducida, «prever el futuro». Estoy convencido de que esa idea habría escandalizado a Marx.

Sobre la teoría de la historia de Marx y Bakunin, creo que he escrito algo al respecto, intentaré encontrarlo de nuevo. La «teoría de la historia» de Bakunin no es muy diferente de la de Marx pero, paradójicamente, creo que se ha mitificado mucho la teoría de la historia de Marx.

Felipe Corrêa: Pero cuando Marx concibe que la evolución de las sociedades se da en relación con el desarrollo del modo de producción, estableciendo lo que se ha llamado «étapisme» con «fases necesarias» de desarrollo de la sociedad, que se desarrollaría dialécticamente del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al socialismo (de Estado), del socialismo al comunismo, ¿no está Marx desarrollando una «teoría de la historia» que pretende predecir el futuro? ¿Está de acuerdo con esta lectura de Marx?

René Berthier: Entre muchos militantes existe la necesidad de referirse a un conjunto doctrinal, a una teoría explicativa bien enmarcada que da la impresión de responder a todo. Esto lo encontramos mucho entre los marxistas, pero también entre ciertos anarquistas que sentían que la teoría anarquista no respondía a todas sus preguntas en términos de «método», «método de análisis», etc., y que pensaban que podían encontrar respuestas en el marxismo.

Por desgracia, el marxismo al que se aferraban como un salvavidas era una caricatura del marxismo, un marxismo del Reader's Digest.

Pienso en la conocida y citada frase de Marx: «Lo único que sé es que no soy marxista».

A menudo se ignora el contexto en el que pronunció estas palabras. De hecho, es Engels quien cita a Marx al quejarse de las personas que leen superficialmente la obra de su amigo: «Lo que se llama «marxismo» en Francia es ciertamente un artículo muy especial, hasta el punto de que Marx le dijo a Lafargue: «Lo cierto es que yo no soy marxista». (Engels a Bernstein 2-3 de noviembre de 1882).

El marxismo fue desconocido en Francia hasta aproximadamente 1900. Véase también: carta de Engels a C. Schmidt, 5 de agosto de 1890:

«(...) Moritzchen es un amigo peligroso. La concepción materialista de la historia tiene ahora también muchos amigos de este tipo, que la utilizan como excusa para no estudiar la historia. Así, Marx dijo de los «marxistas» franceses de finales de la década de 1870: “Todo lo que sé es que no soy marxista”.»

El significado de la frase de Marx ha sido a menudo distorsionado. Se ha intentado hacerle decir que no era «marxista» para dar crédito a la idea de que no era dogmático o sectario. Este no es exactamente el caso. De hecho, quiere distanciarse de las interpretaciones que reducen su pensamiento a una especie de máquina bien engrasada. Marx no dijo que no era «marxista», dijo que el marxismo popularizado durante su vida no era marxismo. No es lo mismo...

El marxismo reducido a una especie de mecanicismo determinista, cómodo para la mente perezosa y acrítica, es por desgracia lo que han conservado muchos comunistas, pero también aquellos anarquistas que no se molestaron en leer a sus propios autores.

Felipe Corrêa: Extrapolando la teoría de Marx y pensando más ampliamente en el marxismo, ¿qué se puede decir como resultado de la «predicción histórica» que hace una parte importante del mismo?

René Berthier: Creo que la idea de que la teoría «correcta» apoyada por el método «correcto» nos permitirá predecir el futuro proviene de la filosofía de Hegel tal y como la interpretan algunos de sus discípulos. En la medida en que se imaginaba que la filosofía conduciría a la adquisición de un saber total (Bakunin da una excelente descripción de esta fantasía que golpeaba a la juventud de su tiempo [5]), el

conocimiento del futuro formaba parte de este saber total. Esta fantasía está también, creo, estrechamente relacionada con la filosofía de la acción, de la que Marx no es en absoluto el «inventor», ni siquiera Moisés Hess: la idea de que la filosofía llevaba a la acción está ya muy presente en el propio Hegel, y es compartida por casi toda la izquierda hegeliana. Dado que el conocimiento total lleva a la acción, es posible predecir las consecuencias futuras de la acción humana.

Uno de los primeros en desarrollar esta tesis después de Hegel fue sin duda un polaco llamado Cieszkowski, autor de *Prolegómenos a la Historiosofía* en 1838, en los que se revela como un maestro de la dialéctica. Cieszkowski considera que la historia se compone de tres grandes periodos: el del ser, el de la reflexión y el de la acción.

«Lo práctico, en Hegel, está todavía absorbido por lo teórico, no se ha distinguido aún de él, se considera siempre, por así decirlo, como una emanación secundaria de lo teórico. Sin embargo, su destino propio y verdadero es ser una etapa separada y específica, incluso la etapa más alta del espíritu. (*Prolegómenos*, Champ libre, p. 109)

El futuro, como el pasado y el presente, forma parte de un todo orgánico y, como tal, es conocible a través de la síntesis del ser y el pensar, que es la praxis, es decir, la actividad social considerada como un todo. «La filosofía», dice Cieszkowski, «está ahora a punto de aplicarse». «La acción e intervención social suplantarán a la verdadera filosofía». Cieszkowski es el primero de los jóvenes hegelianos que deja claro que el poder de las ideas no es suficiente. Con Hegel, la filosofía llega a su fin, dice Cieszkowski, una idea que no es especialmente original, ya que esto es lo que pensaba el propio Hegel. Pero Cieszkowski no es absolutamente categórico sobre el fin de la filosofía: Hegel, en efecto, «...pensó el universo en general hasta el final, y sin llegar a afirmar que después de él no había lugar para la investigación especulativa, hay que reconocer que ya ha descubierto lo esencial. El descubrimiento del método es, en realidad, el descubrimiento de la piedra filosofal que tanto se espera. [Vemos así que el fetichismo del «método», que encontramos entre muchos marxistas y anarquistas marxizados de hoy, viene de lejos.

La filosofía perderá ahora su carácter esotérico; su destino ulterior será popularizarse para ejercer su influencia en las «relaciones sociales de la humanidad» con vistas a desarrollar la verdad objetiva en la

realidad existente, así como en la verdad que «se forja a sí misma». Hasta ahora, la filosofía era imperfecta porque sólo podía explicar la historia a posteriori, no podía ayudar a determinar el futuro. Según Cieszkowski, el futuro puede conocerse a través de la intuición, a través del conocimiento; pero la mejor manera es el método «verdaderamente práctico, aplicado, completo, espontáneo, voluntario y libre, que abarca toda una esfera de acción», gracias al cual será posible alcanzar el «conocimiento especulativo del futuro». No se trata de construir el futuro en detalle, sino de deducir su esencia a partir del conocimiento del pasado. Las posiciones de Cieszkowski se basaban en la sensación de que la época que le tocó vivir era un periodo de transición y crisis, un sentimiento compartido por casi todos los pensadores y políticos de la época.

La idea de que una teoría social, por muy revolucionaria que sea, puede conducir a «predicciones históricas» es una de las consecuencias de la interpretación del marxismo como determinismo. Hay una cierta paradoja en la lectura de textos que afirman, por un lado, que el marxismo es una ciencia y, por otro, que es capaz de hacer predicciones.

Independientemente de que el marxismo no es una «ciencia», ninguna ciencia puede pretender predecir el futuro. Y en cuanto pretende hacerlo, se descalifica como ciencia. Para predecir los acontecimientos del mundo humano, sería necesario poder examinar la totalidad de las determinaciones que acompañan a un hecho. Y aunque esto fuera posible, en la medida en que se trata de seres humanos, nunca podemos estar seguros de que al menos una de las determinaciones que hemos conseguido aislar milagrosamente no variará en el último momento. Si, cuando Bruto estaba a punto de asesinar a César, Bruto hubiera emitido una flatulencia, César podría haberla oído y evitar el golpe...

Ninguna ciencia «predice» nada. La ciencia dice simplemente: considerando que la conjunción de tal o cual causa produce un determinado efecto que se ha observado experimentalmente, si estas causas se repitieran, se podría observar el mismo efecto. Por eso este tipo de afirmación perentoria, leída en un documento de la ultraizquierda, descalifica totalmente las pretensiones científicas de lo que el autor cree que es el marxismo: «Afirmamos que todos los grandes acontecimientos recientes son confirmaciones indiscutibles e integrales de la teoría y la predicción marxistas.» («La 'invariabilidad' histórica del marxismo», *Programa Comunista* nº 53, octubre de 1971) Tales afirmaciones son de una estupidez desconcertante.

Trotsky cuenta cómo Leverrier descubrió Neptuno al notar irregularidades en el movimiento de Urano. Leverrier pidió al astrónomo Galle que verificara experimentalmente sus cálculos, que resultaron ser correctos. Trotsky puede entonces decir con razón: «Este momento de la creación científica, cuando la generalización se transforma en predicción y, a través del experimento, conduce a la verificación de la predicción, da siempre al pensamiento humano su más orgullosa y merecida satisfacción.» (Trotsky «Mendeleyev y el marxismo», 17 de septiembre de 1925)

Pero en el mismo texto, Trotsky dice una enorme tontería cuando afirma que

«...entre el descubrimiento de Neptuno y la revolución de 1848, dos jóvenes científicos, Marx y Engels, escribieron el *Manifiesto Comunista*, en el que no sólo predijeron la inminencia de los acontecimientos revolucionarios en un futuro próximo, sino que también dieron por adelantado el análisis de las fuerzas implicadas, la lógica de su movimiento posterior hasta la inevitable victoria del proletariado y el establecimiento de su dictadura.»

El *Manifiesto Comunista*, publicado unas semanas antes de la revolución de 1848, y que fue en principio el programa político de la Liga de los Comunistas, no predijo nada en absoluto, de hecho está totalmente fuera de lugar. El problema de la época en Europa Central, y particularmente en Alemania, era la unidad nacional, la cuestión nacional, que el Manifiesto no menciona. El Manifiesto estaba tan fuera de lugar que Marx y Engels hicieron todo lo posible para evitar su difusión. En lugar de la revolución proletaria, Marx y Engels colaboraron con una gaceta liberal en un intento de despertar la conciencia de clase... de la burguesía [6].

Declaraciones como estas de Trotsky se encuentran habitualmente en la literatura marxista:

«Es la esencia del marxismo, mirar la sociedad como un objeto de investigación objetiva, examinar la historia humana como una gigantesca grabadora de laboratorio. El marxismo considera que la ideología depende de la estructura social. El marxismo examina la estructura de clases de la sociedad como históricamente condicionada por

el desarrollo de las fuerzas productivas; el marxismo deduce la organización de las relaciones sociales en la producción de las relaciones mutuas entre la sociedad humana y la naturaleza circundante, que, a su vez, en cada etapa histórica se definen por el nivel de la técnica humana, sus instrumentos, medios y métodos de lucha contra la naturaleza. Es precisamente ese enfoque objetivo el que da al marxismo su incomparable poder de predicción histórica.» (Trotsky «Mendeleev y el marxismo», 17 de septiembre de 1925)

Si se juzga la validez de una teoría por la verificación experimental de sus tesis, poco hay en todo lo que Trotsky pudo «predecir», gracias al marxismo, que se haya hecho realidad. Todo lo que Trotsky describe en este párrafo como constitutivo del marxismo pertenece a ese marxismo caricaturesco del *Reader's Digest* al que Marx había objetado: «cinta de laboratorio»; «ideología como dependiente de la estructura social»; «estructura de clases de la sociedad como históricamente condicionada por el desarrollo de las fuerzas productivas», etc. No es que estas acusaciones sean falsas: son caricaturescas.

Todo lo que tenemos derecho a esperar de la ciencia histórica, dice Bakunin, es que nos muestre «las causas generales de la mayor parte del sufrimiento individual», así como las «condiciones generales de la emancipación real de los individuos que viven en sociedad». Ésta, añade, es su misión y sus límites. «Porque más allá de estos límites comienzan las pretensiones doctrinales y de gobierno de sus representantes patentes, sus sacerdotes [7]». (*El Imperio Knuto-Germánico.*)

Felipe Corrêa: ¿Cuál es el punto de vista de Bakunin sobre la teoría de las fases sucesivas, o como decimos más vulgarmente, sobre el «étapisme»?

René Berthier: Bakunin había definido perfectamente el núcleo de la oposición que le separaba de Marx: la teoría de las etapas sucesivas de la evolución histórica, que constituye el eje de la concepción marxista de la historia. La historia está atravesada por períodos que corresponden a un modo de producción dominante, cada período sucede al otro de manera «necesaria», es decir, inevitable, y, al final de esta sucesión de modos de producción, se alcanzaría el comunismo.

Bakunin conocía perfectamente esta tesis de Marx, pero sólo la suscribía relativamente, es decir, la matizaba. El giro dogmático y mecanicista que tomó el marxismo después de Marx, incapaz de concebir que algo pudiera ser matizado, llevó obviamente a considerar que el revolucionario ruso tenía una oposición de principio a esta teoría. Sin embargo, un examen cuidadoso de los textos revela que en esta cuestión -como en muchas otras- el rechazo se refiere más al carácter exclusivo del principio elaborado por Marx que al principio mismo. En varias ocasiones, Bakunin retoma esta teoría, pero limita su ámbito de validez a Europa Occidental.

Algunos raros autores que han percibido este hecho han tenido la tentación de ver en el revolucionario ruso a un discípulo (indisciplinado, eso sí) de Marx (es el caso de François Munoz en su introducción a *La Liberté*, colección de textos de Bakunin publicada por Pauvert). Se trata de una hipótesis interesante, pero es el resultado de un mal método de aproximación [8]. Las asombrosas similitudes que pueden darse en la percepción que los dos hombres pueden tener de los hechos no se deben al hecho de que uno sea «discípulo» del otro, sino a su común formación intelectual.

Esta teoría de las fases sucesivas está lejos de ser una «invención» marxista. Tampoco es una invención de Hegel. Se encuentra, en particular, en Saint-Simon, que pretende continuar la obra de Condorcet. También se encuentra entre los historiadores de la Restauración.

Felipe Corrêa: ¿Cómo se relaciona esta cuestión del «étapisme» con la filosofía de Hegel?

René Berthier: El esquema de las fases de la evolución histórica no está ausente en la obra de Bakunin porque esté demasiado impregnado de la filosofía hegeliana para no haberlo asimilado. Sin embargo, no se adhiere a ella sin algunas reservas importantes.

Para Hegel, la historia es la sucesión de estados de una única sustancia, el Espíritu universal, cuyos elementos alimentan el conflicto interno y lo concretan. Así, los conflictos religiosos, las guerras, son la encarnación de la Idea autorrealizadora. El desarrollo de la sociedad civil no es un progreso constante. Es el resultado de las constantes tensiones entre fuerzas opuestas que garantizan su incesante avance. La discontinuidad del progreso se produce cuando las leyes, las instituciones y la moral ya no están en sintonía con los tiempos, con el

Espíritu, y cuando estas tensiones han llegado a un punto crítico, es necesaria una erupción para destruir el viejo orden.

En La razón en la historia, Hegel afirma:

«¡Cuán ciegos están los que se imaginan que las instituciones, las leyes, que ya no están de acuerdo con la moral, las necesidades y la opinión de los hombres, las leyes que ya no expresan el Espíritu, pueden seguir existiendo – que las formas en las que la inteligencia y el sentimiento ya no están interesados son lo suficientemente poderosas para constituir la unidad de un pueblo! Todos los intentos de restablecer, mediante un desprestigio grandilocuente, la confianza en las relaciones y las partes de una constitución que la fe ha dejado, para dar un barniz de buenas palabras a los sepultureros, no sólo cubren de vergüenza a sus malignos inventores, sino que preparan una erupción mucho más espantosa, en la que a la necesidad de mejora se añade la venganza.»

Tenemos ante nosotros un inmenso retablo de acontecimientos y acciones, de formaciones infinitamente múltiples: la historia es «la categoría del devenir». El espíritu «consume la forma que se había dado a sí mismo y se eleva así a una nueva forma». La contradicción crea una nueva forma y de las cenizas de la forma anterior surge un espíritu más puro, «una decantación y transformación de sí mismo». Pero el resultado de una contradicción crea otras nuevas, y así el espíritu se extiende a lo largo de la historia «en una inagotable multiplicidad de aspectos».

El aumento cuantitativo de la intensidad de las tensiones conduce a una mutación. Las fuerzas opuestas que crecen bajo la superficie se acumulan y explotan abiertamente. La reposición de formas antiguas conduce inevitablemente al fracaso. Es en el espíritu nacional de los pueblos donde la razón se manifiesta en la historia, según Hegel. La nación es la expresión de una fase determinada de la evolución del mundo. «Los espíritus nacionales son los eslabones del proceso por el que el espíritu alcanza el libre conocimiento de sí mismo.

El desarrollo del conocimiento humano, la sucesión de civilizaciones, responde a las exigencias de un orden subjetivo. Todo lo que hace el hombre, «es el ser en el que se realiza el espíritu». Pero el espíritu no es considerado como un ser humano singular. El espíritu en la historia es un

individuo de naturaleza tanto universal como determinada. «Y el espíritu que nos ocupa es el espíritu nacional.

El espíritu de un pueblo pasa por fases de constitución y formación. Florece en las acciones y aspiraciones de un pueblo y, en su realización, llega al «disfrute y comprensión de sí mismo» a través de las creaciones de la sociedad, como la religión, la ciencia, las artes. Pero en el proceso de su cumplimiento, el espíritu nacional comienza su declive,

«y este declive marca el advenimiento de otra etapa, de otro espíritu. El espíritu nacional particular se cumple sirviendo de transición al espíritu de otra nación. Así se produce la progresión, el nacimiento y la disolución de los principios nacionales. La tarea de la historia filosófica es mostrar la secuencia de este devenir.»

Las razas, las naciones, las religiones y las civilizaciones se suceden en un orden preciso determinado por los movimientos de las facultades colectivas de la humanidad. Toda transformación deriva del movimiento de la dialéctica que actúa a través de la continua crítica, contradicción y superación de los modos de pensar y elaborar la razón y el sentimiento, que en su momento representan la culminación del desarrollo del espíritu humano encarnado en los hombres y las instituciones.

Sin embargo, las instituciones se convierten, en algún momento de su desarrollo, en un obstáculo para el progreso. Su rigidez crea contradicciones que contribuyen a su destrucción. Cuando la nación, dice Hegel, se ha establecido y ha llegado a su fin, es decir, cuando ha realizado, cumplido las potencialidades que llevaba dentro, «entonces su interés profundo desaparece». El espíritu nacional ha alcanzado toda su fuerza, decae y muere.

Mientras «la actualidad no se adecue a su concepto, mientras su concepto interno no sea llevado al reconocimiento de sí mismo, hay oposición». En otras palabras, mientras no haya llegado el momento en que el espíritu alcance la cima de su desarrollo, la plena realización de sus capacidades, hay contradicción, es decir, vida. Pero cuando llega ese momento en que el espíritu ha elaborado y realizado su concepto y ha alcanzado «el disfrute de sí mismo», entonces el hombre «muere en el hábito de la vida; asimismo, el espíritu nacional muere en el disfrute de sí mismo».

La nación que ha llegado a este punto puede seguir actuando; durante mucho tiempo «puede seguir vegetando en la agitación de los intereses

particulares de los individuos que se han sustituido al interés nacional». Luego viene la «nulidad política», la costumbre, el aburrimiento. «Así, los individuos y las naciones mueren de forma natural.

Sin embargo, lo perecedero del espíritu nacional particular contiene algo más que la muerte, ya que la vida sigue a la muerte. El espíritu universal no muere. Cada pueblo madura un fruto y «este fruto le trae un jugo amargo; no puede rechazarlo, porque tiene una sed infinita de él». Pero el coste es su destrucción, seguida del advenimiento de un nuevo principio. El fruto vuelve a ser una semilla, la semilla de otra nación que madurará...

Este sucinto resumen de la filosofía de la historia de Hegel proporciona el marco teórico en el que tanto Bakunin como Marx desarrollarán sus propias concepciones. Bakunin critica a Hegel por hacer una descripción mítica de las fuerzas en acción y por alimentar un mito que sólo es el resultado de un proceso material que se manifiesta a través del trabajo y la personalidad humana. Se da la apariencia de fuerzas y objetos externos e independientes a lo que sólo es producto del esfuerzo humano. Sin embargo, en Bakunin se puede encontrar el mismo patrón de evolución de las sociedades, con la diferencia de que no es el Espíritu del mundo la fuerza motriz sino la acción combinada de :

- ‘la ciencia, el descubrimiento de «nuevos fenómenos tanto naturales como sociales» que, al no poder ser explicados por las viejas teorías, las trastocan y «obligan a la mente humana a buscar nuevas explicaciones». («La teología política de Mazzini», Obras, Champ libre, I, 126.)

- el desarrollo de nuevas necesidades creadas por el desarrollo material de la sociedad;

- la «revuelta de los intereses oprimidos».

Si consideramos que los dos primeros puntos constituyen las fuerzas productivas y el tercero la lucha de clases, podemos ver que el «motor» de la historia, según el esquema bakuniniano, es sorprendentemente cercano al de Marx.

El parentesco de la teoría de los modos de producción sucesivos con la filosofía de la historia de Hegel es evidente, aunque la perspectiva no es la misma: las fuerzas materiales -que obviamente no se limitan a la economía- han sido sustituidas por el espíritu. La analogía entre lo que Hegel define como «la distribución de la historia universal» y lo que Bakunin designa con la expresión «épocas sucesivas de la formación económica de la sociedad» es sorprendente, con la diferencia de que el

desarrollo de las fuerzas económicas sustituye al del espíritu como «motor».

En la construcción teórica de Marx, la historia se compone de cuatro grandes períodos definidos por los modos de producción asiático, antiguo, feudal y capitalista. Estos modos de producción se suceden en un orden necesario. Hegel distingue entre el imperio oriental, el mundo griego, el mundo romano y cristiano y el mundo germánico. La idea en sí no era original.

Para Hegel, el mundo germánico es el espíritu maduro, que «contiene en sí mismo los momentos de su evolución anterior y alcanza así su propia totalidad»: «Se puede llamar germánicas a las naciones a las que el Espíritu del Mundo ha confiado su verdadero principio». (*La Raison dans l'histoire*, Coll. 10/18, p. 292)

Es una constante entre los filósofos alemanes considerar a la nación alemana como el producto acabado del progreso histórico. Marx no es una excepción. Según él, son Inglaterra y Alemania, dos naciones germánicas, las que son el motor del mundo contemporáneo, la primera porque desarrolló el capitalismo, la segunda porque el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana.

Felipe Corrêa: ¿Cuál es la relación de Saint-Simon con esta cuestión de las fases sucesivas de la historia?

René Berthier: Fue Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825) quien inspiró a los historiadores de la Restauración y a Auguste Comte. Era el portavoz de los «productores», término con el que designaba a los industriales.

Saint-Simon creía que las sociedades europeas habían llegado al final de una evolución en la que las contradicciones que contenían iban a estallar, poniendo en primer plano a la clase social hasta entonces oprimida, los «industriales». Están surgiendo nuevas fuerzas que derrocarán la vieja organización de la sociedad. El desvelamiento de las contradicciones económicas permite así establecer un proyecto político.

En un escrito de 1802, Saint-Simon hace la distinción esencial entre propietarios y no propietarios: «Al descomponer el orden social, encuentro esta primera división en propietarios y no propietarios, que ha sustituido a la de hombres libres y esclavos que existía en los siglos demasiado célebres de los griegos y los romanos.» (*Carta a los europeos*, Alcan, p. 79)

Saint-Simon tenía la intuición de que los cambios políticos no son capaces de producir verdaderas reformas y afirmaba la esencialidad del sistema económico: el motor de la sociedad moderna está en la industria y en las clases industriales: «La política es la ciencia de la producción», decía en *L'Industrie*. (II, 188)

Pero lo que interesa a Saint-Simon es menos la economía política que el conjunto de fuerzas que se equilibran o chocan en la sociedad. La sociedad no es un todo inmóvil, y sus mutaciones no son accidentes. La historia es una transformación permanente; la evolución de los sistemas sociales tiene sus causas en el desarrollo de las fuerzas industriales (las «fuerzas productivas», como diría Marx): «He recibido la misión de sacar los poderes políticos de las manos del clero, de la nobleza y de la judicatura y llevarlos a las de los industriales. (*Sistema industrial*, 167, XXI)

Mucho antes que Marx, Saint-Simon había dividido la historia en «períodos»:

- Primer periodo: tras la caída del Imperio Romano, la Edad Media se caracterizó por una forma de poder dual, religioso («papal y teológico») y temporal («feudal y militar»), que se estabilizó entre los siglos X y XI. Bakunin, por su parte, ve en la primera parte de la Edad Media una preeminencia de lo religioso, definiéndose prácticamente la Iglesia y el clero como clase dominante; a partir del siglo XI, con Felipe el Hermoso en Francia, el poder real se libera de la tutela de Roma. Encontramos la misma idea desarrollada por Bakunin.
- El segundo periodo se caracteriza por dos acontecimientos: en primer lugar, el sistema feudal se desorganiza mientras se desarrolla el movimiento de las Comunas, que marca una cierta emancipación de las ciudades respecto a la nobleza; en segundo lugar, el nacimiento de las ciencias positivas. Estos dos fenómenos definen el inicio del advenimiento de la «clase industrial». El siglo XVIII completó la ruina del sistema feudal.
- El tercer periodo, que se inicia con la revolución de 1789, la Restauración, bajo la cual vivió Saint-Simon, no fue más que una fase de transición hacia el establecimiento definitivo del sistema industrial.

Podemos ver hasta qué punto podemos establecer una analogía entre el esquema histórico de Marx y el de Saint-Simon, que se inspiró en Condorcet; y también podemos encontrar la idea de las fases sucesivas

de la evolución de las sociedades en la teoría de la historia de Hegel. Sin embargo, la diferencia entre Hegel y Saint-Simon radica en el hecho de que Saint-Simon adopta indiscutiblemente una perspectiva materialista de la historia, pero en la que la burguesía industrial es la «última clase» de la historia.

Al analizar la sociedad surgida de la Gran Revolución, Saint-Simon constata que el poder político sigue en manos de una clase decadente mientras que el poder económico efectivo está en manos de las clases industriales. Los «industriales» poseen talento, capacidad, ciencia y riqueza, pero están gobernados por los nobles. Es, dice, un régimen provisional, un régimen que tiene un «carácter bastardo». (*Sobre el sistema industrial* [1820-1822], Obras, vol. XXII, p. 184) Este equilibrio inestable no puede durar y debe resolverse con la desaparición del sistema feudal.

«Es evidente que la lucha debe existir finalmente entre toda la masa de parásitos, por un lado, y la masa de productores, por otro, para decidir si estos últimos seguirán siendo la presa de los primeros, o si obtendrán la dirección suprema de una sociedad que ahora se compone esencialmente de ellos solos.» (*Sobre el sistema industrial*, p. 258)

«El partido de los productores no tardará en manifestarse», dice Saint-Simon, que no hace más que describir la lucha de clases desde su perspectiva burguesa. El término «productor», al igual que el de «trabajador», no debe tomarse aquí en el sentido en que lo utilizan los socialistas.

Hay algo genuinamente subversivo en la opinión de Saint-Simon de que «todos los hombres deben trabajar» (*Lettre d'un habitant de Genève*); «un hombre no puede tener la libertad de quedarse de brazos cruzados». (*Sistema Industrial*, XXI, 15) Cree que la propiedad ya no puede ser considerada como una renta. El empresario es visto como un gestor que está al servicio de todos, es un engranaje del sistema económico donde la administración de las cosas sustituye al gobierno de los hombres. En gran medida, la propiedad queda así deslegitimada: Saint-Simon arruina el fundamento místico del derecho de propiedad. «La propiedad debe estar constituida de tal manera que el poseedor se vea estimulado a hacerla lo más productiva posible. (Saint-Simon, *El Nuevo Cristianismo*.)

«El principio: respeto a la producción y a los productores, es infinitamente más fructífero que éste: respeto a la propiedad y a los propietarios». (L'Industrie, Œuvres, XVII, 187) Se llega rápidamente a la idea de la expropiación de la clase ociosa en beneficio de la clase obrera. La multiplicidad de productores forma parte de una división del trabajo mediante la cual todos los eslabones de la cadena se vuelven interdependientes:

«A medida que la civilización progresa, la división del trabajo, considerada tanto en el sentido espiritual como en el temporal, aumenta en la misma proporción. El resultado es que los hombres dependen menos unos de otros individualmente, pero que cada uno de ellos depende más de la masa, exactamente en el mismo sentido. (Saint-Simon, *Catecismo*, V, 16)

Así, Maxime Leroy puede escribir que «Saint-Simon hizo emerger socialmente a la clase obrera, una clase que hasta entonces sólo había sido considerada como un grupo de pobres: a partir de Saint-Simon, y también de Sismondi, esta masa pobre es estudiada en sus relaciones con la producción, desde el punto de vista del trabajo; ya no se trata en absoluto de un pobre, sino de un trabajador pobre; y esto es más que un matiz.» (Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, p. 237.) Treinta años después de la publicación del *Manifiesto*, Engels reconocería la contribución de Saint-Simon:

«Saint-Simon era un hijo de la Revolución Francesa; no tenía aún treinta años cuando estalló. La Revolución fue la victoria del Tercer Estado, es decir, de la gran masa de la nación activa en la producción y el comercio, sobre los órdenes privilegiados, ociosos hasta entonces: la nobleza y el clero.» (Engels, *El Anti-Dühring*, 1878)

La burguesía poseedora -es decir, la fracción de la burguesía no vinculada al trabajo productivo- se había desarrollado rápidamente durante la Revolución especulando con la propiedad terrateniente confiscada a la nobleza y a la iglesia y defraudando a la nación mediante los suministros a los ejércitos.

«Fue precisamente el dominio de estos estafadores lo que, bajo el Directorio, llevó a Francia y a la Revolución al borde de la ruina y dio así a Napoleón el pretexto para su golpe. Así, en la mente de Saint-Simon, la oposición del Tercer Estado y los órdenes privilegiados tomó la forma de la oposición entre «trabajadores» y «ociosos». Los ociosos no eran sólo los antiguos privilegiados, sino también todos aquellos que vivían de las rentas, sin participar en la producción y el comercio. (*Ibid.*)

En la visión de Saint-Simon, el concepto de productor incluía no sólo a los trabajadores, sino también a los fabricantes, comerciantes y banqueros. Los que debían liderar eran los titulares de la ciencia y la industria. «Pero la ciencia eran los hombres del saber, y la industria estaba al frente de la burguesía activa, los fabricantes, los comerciantes, los banqueros.

«Concebir la Revolución Francesa como una lucha de clases entre la nobleza, la burguesía y los no poseedores fue, en 1802, un descubrimiento de lo más brillante. En 1816, proclamó que la política era la ciencia de la producción y predijo la completa absorción de la política en la economía. Si la idea de que la situación económica es la base de las instituciones políticas aparece aquí sólo en germen, el paso del gobierno político de los hombres a una administración de las cosas y a una dirección de las operaciones de producción, y por tanto a la abolición del Estado, de la que tanto se ha hablado últimamente, está ya claramente expuesta aquí.» (*Ibid.*)

Engels concluye diciendo que «encontramos en Saint-Simon una genial amplitud de miras que hace que casi todas las ideas no estrictamente económicas de los socialistas posteriores estén contenidas en germen en él.

Para explicar el desarrollo histórico, Saint-Simon se vio abocado a sustituir la explicación basada en el progreso de la mente humana por la evolución de los sistemas sociales. Inevitablemente, la explicación de esta evolución se encontrará en la extensión de las fuerzas industriales, anunciando una teoría materialista de la historia.

Saint-Simon no es ciertamente el teórico de la revolución proletaria: su pensamiento se detiene en la clase de los «industriales», de la que es en cierto modo portavoz. Sin embargo, su esquema es extrañamente similar al de Marx; incluso está mucho más cerca de él que del de Hegel, que sólo se centra en las fases evolutivas del Espíritu. En el caso de Saint-Simon, lo que está en juego son las clases sociales y los sistemas sociales. Ya no es necesario «ponerlo de pie», como trató de hacer Marx con Hegel, basta con continuar el trabajo insertando a la clase obrera, en sucesión lógica, después de los industriales.

Saint-Simon inaugura literalmente un análisis materialista de la historia. Incluso anticipa una cuestión metodológica crucial que Marx y Proudhon se plantearían más tarde: para comprender los mecanismos de la sociedad, hay que ocultar los fenómenos secundarios para retener sólo lo general, a fin de captar el sistema en su conjunto, es decir, los principios a través de los cuales se hace inteligible. Es precisamente sobre la base de esta observación metodológica que Proudhon podrá escribir el *Sistema de Contradicciones Económicas*; es por no haber comprendido esto lo suficientemente pronto que Marx perderá quince años antes de poder escribir *El Capital*.

Creo que era necesario detenerse un poco en Saint-Simon para mostrar el papel, a menudo oculto pero decisivo, que desempeñó en la evolución del pensamiento socialista. Engels hace una interesante exposición del pensamiento de este precursor en el *Anti-Dühring*.

Felipe Corrêa: ¿Cuál fue la aportación de los historiadores de la Restauración?

René Berthier: La idea de que las formas de producción económica y las estructuras sociales resultantes están interrelacionadas, y la idea de que la lucha de clases -o de manera general las contradicciones internas de una sociedad- son un factor de evolución histórica, no son en absoluto invenciones de Marx.

Sobre el primer punto, Proudhon había indicado muy claramente la relación entre las estructuras políticas y la economía, la determinación de los fenómenos políticos por el sistema económico. No es nuestro propósito hacer un análisis comparativo de las posiciones de Proudhon y Marx sobre esta cuestión.

Un año antes de la publicación del *Manifiesto*, Proudhon había publicado su *Sistema de contradicciones económicas*, cuyo título es en sí mismo suficientemente explícito. Hay que decir, sin embargo, que

Proudhon no limita la historia de la humanidad a la idea simplista de que es la historia de la lucha de clases. Con el concepto de «sociedad económica» se refería a las relaciones de producción y a la división de la sociedad en clases antagónicas -hablaba de la «guerra del trabajo y del capital»-, pero también a los fenómenos políticos e ideológicos que, junto con las determinaciones económicas, constituyen un todo inseparable. Bakunin retomará la idea de que la primacía de las determinaciones económicas en la explicación de los fenómenos históricos, por muy real que sea, es sólo relativa y que los hechos políticos, jurídicos e ideológicos, «una vez dados, pueden convertirse en ‘causas productoras de efectos’».

En cuanto a la idea de la lucha de clases, está bastante presente en las obras de los historiadores de la Restauración, que son historiadores de la burguesía y que tienen una visión completamente materialista de la historia, pero una visión considerada desde el punto de vista de la burguesía.

Para Guizot, a quien Bakunin califica de «ilustre estadista doctrinario», es en el estado de la sociedad donde hay que buscar el sentido de las instituciones [9]. «Apoyé ardientemente la causa de la nueva sociedad tal y como la hizo la Revolución, teniendo como primer principio la igualdad ante la ley y como elemento fundamental las clases medias», dijo. (Citado por Dominique Bagge, *Les Idées politiques en France sous la Restauration*, PUF, p. 140)

Los historiadores de la Restauración -Augustín Thierry, Mignet, Guizot, Thiers y algunos otros- descubrieron el determinismo social e histórico, y comprendieron que la historia la hacen menos las individualidades excepcionales que las masas impulsadas por un determinismo colectivo.

Augustin Thierry, discípulo e «hijo adoptivo» de Saint-Simon, se interesaba por «el destino de las masas de hombres que vivían y sentían como nosotros, mucho mejor que por las fortunas de los grandes y los príncipes». (Oeuvres, III, 1859, *Première lettre sur l'histoire de France*) En el *Essai sur l'histoire du tiers état*, sigue «el progreso de las masas populares hacia la libertad y el bienestar», que le parece más interesante que «la marcha de los hacedores de conquistas». Dejamos así la historia tradicional que describe las hazañas de reyes y conquistadores para entrar en una historia en la que las masas son actores. Como el Tercer Estado había ganado en 1789 contra los nobles, como los nobles habían perdido sus privilegios, ahora sólo había «una clase de ciudadanos, que

vivía bajo la misma ley, los mismos reglamentos, el mismo orden». (*Récits des temps mérovingiens*, 1840, p. 143)

Por lo tanto, al escribir desde la perspectiva de la revolución burguesa, el autor cree que la burguesía es la última clase de la historia y que su llegada al poder ha eliminado los antagonismos de clase. Por este mismo hecho, la emancipación de la burguesía es vista como la emancipación de toda la sociedad. El punto de vista de Augustin Thierry es el mismo que el del autor del *Manifiesto Comunista*: cada uno de sus puntos de vista considera que la llegada al poder de la clase cuyo ideólogo es, de hecho, suprime los antagonismos de clase y da lugar a una «sociedad homogénea»: el término es de Augustin Thierry y expresa la idea de que ya no hay antagonismos de clase. Augustin Thierry se anticipó al esquema de Marx.

Para Guizot, el sentido de las instituciones se encuentra en la sociedad, dijo en 1823:

«Antes de ser causas, las instituciones son efectos; la sociedad las produce antes de ser modificada por ellas; y en lugar de buscar en el sistema o en las formas de gobierno lo que ha sido el estado del pueblo, es el estado del pueblo lo que debe ser examinado en primer lugar para saber lo que el gobierno debería, podría, haber sido.» (*Essai sur l'histoire de France* (1860, p. 73)

Unas páginas más adelante añade que «para comprender las distintas condiciones sociales, es necesario conocer la naturaleza y las relaciones de la propiedad».

Los historiadores de la restauración también afirman que son los intereses materiales colectivos los que determinan las acciones. «¿Quiere saber exactamente quién creó esta institución, quién diseñó una empresa social? Busca a los que realmente lo necesitan», dice Augustin Thierry. (*Cartas sobre la historia de Francia*)

En cambio, cuando una institución se vuelve contraria al interés colectivo, o al interés del grupo que es en un momento dado la expresión de la comunidad, esta institución es combatida. Como esta institución suele ser el baluarte de los intereses de los privilegiados, se produce una lucha de clases. Esto juega un papel decisivo en la obra de Augustin Thierry, al igual que en la de otro historiador de la Restauración, Mignet.

Evidentemente, nunca se utiliza la expresión «lucha de clases», pero de eso se trata:

«Los intereses que dominan deciden el movimiento social. Este movimiento llega a su meta por medio de oposiciones, cesa cuando la ha alcanzado, y es sustituido por otro, que no se da cuenta de que está empezando, y que sólo se da a conocer cuando es el más fuerte. Así ha sido la marcha del feudalismo. Estaba en necesidad antes de estar en el hecho, el primer período; y estaba entonces en el hecho cuando dejó de estar en necesidad, el segundo período; lo que terminó por sacarlo del hecho. (Mignet, *La Féodalité*.)

Con estos acentos casi hegelianos, Mignet expone que son los intereses de clase los que determinan el curso de la historia. Así, la constitución de 1791 fue «obra de la clase media, que era entonces la más fuerte; pues, como sabemos, la fuerza que domina siempre se apodera de las instituciones.

Está claro que la concepción materialista de la historia y la idea de la lucha de clases no son invenciones de Marx. Los historiadores de la Restauración dieron un gran paso adelante en el análisis de las causas del movimiento de la historia, y su influencia en los primeros teóricos socialistas fue decisiva. Por supuesto, su visión de la lucha de clases era la de la burguesía luchando contra la sociedad aristocrática; al haberse derrumbado esta última, consideraban naturalmente que el antagonismo de clases había sido eliminado, de ahí la idea de una «sociedad homogénea». Pero muy pronto se dieron cuenta del antagonismo entre la burguesía y el proletariado. Los teóricos del movimiento obrero no hicieron más que retomar y adaptar el esquema desarrollado por los historiadores de la Restauración.

Bakunin fue el único que vio el defecto de tal esquema: si el proletariado como clase dominada toma el poder y se convierte en clase dominante, ¿no da lugar ipso facto a una nueva clase dominada? Bakunin no impugna el esquema de la evolución histórica de la sociedad occidental desarrollado por Marx, un esquema que, si se examina, probablemente debe mucho más a Saint-Simon que a Hegel; sin embargo, el revolucionario ruso cree que el campesinado podría convertirse en una nueva clase dominada en la hipótesis de que el proletariado tome el poder del Estado: en la visión bakuniniana, la propia existencia del Estado crea una clase dominada. Bakunin también cree

que el fracaso de una revolución proletaria resultante de la incapacidad de la clase obrera para aliarse con el campesinado llevaría a la constitución de una «cuarta clase gubernamental», la burocracia. Incluso habla de una «burocracia roja»...

Felipe Corrêa: ¿Podemos decir que Bakunin tiene una teoría de la historia? ¿Cuál es la relación entre las posiciones de Bakunin y la teoría de la historia?

René Berthier: Bakunin no ve la historia como el desarrollo de fases necesarias, es decir, inevitables, en lenguaje filosófico. Reprocha a la «escuela fatalista de la historia», es decir, al marxismo, no sólo que «reconozca la inevitabilidad o la secuencia lógica de los acontecimientos pasados», sino también que considere que acontecimientos que por su naturaleza son detestables son también, por su inevitabilidad, «útiles para el triunfo final de la humanidad». (*El Imperio Knuto-Alemán*, Champ libre, VIII, 438)

El marxismo al que se refiere Bakunin es el que pudieron conocer sus contemporáneos. Sin embargo, tenía buenas razones para interpretar este pensamiento como «fatalismo»: al final del Libro I de *El Capital*, que Bakunin había leído, Marx hace una analogía entre el carácter ineluctable del colapso del capitalismo y los determinismos que se manifiestan en las ciencias físicas: «La propia producción capitalista engendra su propia negación con la fatalidad que preside las metamorfosis de la naturaleza.» (*Le Capital*, Libro I, Pléiade, p. 1239)

Ni Bakunin ni Proudhon podían estar de acuerdo con esta afirmación. La historia puede sufrir involuciones. Así, cuando analiza el curso de la guerra franco-prusiana de 1870-1871, Bakunin espera evidentemente una revolución proletaria, pero escribe que si la clase obrera no se muestra capaz de definir las modalidades de una alianza con el campesinado, los obreros se verán obligados a ejercer el terror sobre los campesinos y se constituirá así un sistema burocrático monstruoso. Esto es exactamente lo que ocurrió cuarenta años después en Rusia [10]. Para Bakunin, el advenimiento de un sistema burocrático es el precio a pagar por el fracaso de la revolución proletaria. Esta burocracia es lo que él llama la «cuarta clase gubernamental», que sucedería, si la revolución proletaria fracasa, al clero, la nobleza y la burguesía.

Así, podemos ver que Bakunin no rechaza -para Europa Occidental- la evolución histórica en fases sucesivas, pero su esquema diverge significativamente del de Marx: define al clero de la Edad Media como

una clase dominante, dueña de inmensos dominios, que recluta sus grupos entre las élites del pueblo, soldadas por una ideología totalizadora. Sin embargo, el esquema explicativo de Bakunin difiere del de Marx en que la historia se define no como la lucha entre dos clases antagónicas (versión de Marx), sino como la conjunción oportunista y variable de tres fuerzas en conflicto, entre las que siempre está al menos el Estado.

El desarrollo del capitalismo en Europa no siguió una progresión uniforme; por el contrario, se produjo en violentos arrebatos, pero también en «ensayos» que no tuvieron éxito. Por ejemplo, la Liga Hanseática, en el norte de Alemania, había acumulado un poder considerable, que acabó decayendo debido a la incapacidad política de los comerciantes del Báltico. Las ciudades italianas habían construido una rica y dinámica burguesía cuyo poder fue derrotado cuando terminó el conflicto entre el Imperio y el Papado. Las comunas francesas acabaron siendo absorbidas por un proceso de centralización estatal que ellas mismas habían fomentado.

Así, de los diversos pasajes en los que Bakunin aborda esta cuestión, podemos concluir muy brevemente que:

– En la Edad Media, una burguesía y una forma de capitalismo bastante desarrollada pudieron desarrollarse aprovechando los periodos de inestabilidad política, de conflicto entre las potencias, que permitían respirar a la sociedad civil: «...los partidos enfrentados, debilitados por la división y la lucha, necesitan la simpatía de las masas para triunfar unos sobre otros...». (*El Imperio Knuto-Alemán*, VIII, 67) Sin decirlo explícitamente, Bakunin sugiere que el capitalismo sólo pudo desarrollarse en Europa porque el ritmo de desarrollo de la centralización estatal fue más lento que el del desarrollo económico;

– Toda la historia de Europa está marcada por un sistema de alianzas de dos fuerzas contra una tercera. Este esquema ternario es, pues, muy diferente al de Marx, al que no contradice sino que complementa. En Inglaterra, dice Bakunin, pudimos observar la alianza de la burguesía y la aristocracia terrateniente contra la monarquía. En Francia, por el contrario, la burguesía y la monarquía se aliaron contra la nobleza feudal. Esta alianza se disolvió cuando el poder político se sintió lo suficientemente fuerte, lo suficientemente firme frente a la nobleza feudal. La disolución de esta alianza comenzó con Luis XI, el «fundador de la centralización burocrática y militar de Francia, el creador del Estado». (*El Imperio Knuto-Alemán*, VIII, 73) En Italia, la fuerte

expansión de la burguesía comercial aprovechó el conflicto que absorbió a los partidarios del Imperio y a los del Papado. La tragedia de Alemania es que unas condiciones históricas particulares, ligadas a la proximidad del mundo eslavo, cuyo desarrollo histórico, según Bakunin, sigue una lógica diferente, hicieron imposible tanto la alianza de la burguesía y la aristocracia, ambas desprovistas de sentido político, como la alianza de la burguesía y el poder imperial, constantemente ocupada en Italia. Rusia se formó por la alianza de la monarquía y la nobleza contra el campesinado.

Todo esto merecería ser desarrollado, pero en mi opinión, las reflexiones de Bakunin, sin contradecir absolutamente el punto de vista de Marx, son mucho más relevantes.

Los marxistas, dice Bakunin, no nos reprochan de manera absoluta nuestro programa, sino que «ignoran la ley positiva de las evoluciones sucesivas». (*Escrito contra Marx*, Obras, Champ libre, III, 161) No es que el revolucionario ruso negara la existencia de estos periodos en la historia occidental: sólo cuestionaba su carácter universal. Bakunin basaba sus propias reservas en el hecho de que la lógica del desarrollo de las naciones eslavas, por razones históricas, había sido diferente a la de las naciones occidentales: dejados a su propio desarrollo autónomo, los eslavos «nunca habían sabido querer crear una burguesía en su seno, ni construir un Estado». (Cf. *Escritos contra Marx*, pp. 116-118) Bakunin reconoce la validez de la teoría marxiana de las fases sucesivas de devolución de los modos de producción sólo para Europa Occidental. La lógica del desarrollo histórico de las naciones eslavas es diferente.

Pero curiosamente, Marx acabará dándole la razón a Bakunin, al menos en dos ocasiones:

– En 1877 escribió a un corresponsal ruso, Mikhailovsky, que era un error transformar su «esbozo de la génesis del capitalismo en Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica del curso general que se impone fatalmente a todos los pueblos, sean cuales sean las circunstancias históricas en las que se encuentren». (Marx, OEuvres, Pléiade III, 1555)

– En 1881 escribió a Vera Zassoulitch que la «fatalidad histórica» de la génesis de la producción capitalista se limita expresamente a los países de Europa Occidental. (Marx, OEuvres, Pléiade, II, 1559)

Se trata de un homenaje póstumo -y no intencionado- a Bakunin por parte de Marx, y limitado a su correspondencia privada; es decir, tales afirmaciones no tendrán ninguna relación con el «marxismo real», mecanicista, determinista, que ya ha comenzado a desarrollarse. Es significativo que las reservas de Marx sobre su propia teoría se hagan en el contexto de las reflexiones sobre la situación en Rusia.

Las críticas de Bakunin ponen de manifiesto el hecho de que el marxismo se utilizó de forma mecanicista durante la vida del propio Marx. Los comentarios de Marx y Engels son una especie de homenaje póstumo al hombre que había denunciado constantemente los peligros del dogmatismo en las ciencias.

El cambio de opinión de Marx es consecuencia de su atenta lectura de Estatismo y Anarquía. El libro había aparecido en 1873 y contenía, entre otras cosas, amplios desarrollos sobre la situación social en Rusia, sobre su disolución interna y sobre las perspectivas de evolución del movimiento revolucionario. Marx había leído el libro, y las notas y comentarios que escribió al margen del texto de Bakunin constituyen los únicos -y para ser sinceros muy superficiales- elementos de refutación teórica de las ideas del anarquista, mientras que hasta entonces se había limitado a invectivas, insultos y calumnias. Pero a partir de esta fecha, hubo un claro cambio en las opiniones de Marx y Engels sobre Rusia. Bakunin nos recuerda constantemente que junto al gobierno ruso hay un pueblo ruso. Si Bakunin tuvo algo que ver con esto no es importante, pero en la medida en que habían leído el libro, no podía dejar de influirles en cierta medida. Los textos en los que Engels trata la situación social en Rusia son posteriores a la publicación del libro de Bakunin: «Los problemas sociales de Rusia» (1875); «Los elementos de un 1789 ruso» (1877); «La situación en Rusia» (1878), etc. Las cartas de Marx a Mikhailovsky datan de 1877, las de Vera Zassulich de 1881.

Hay, finalmente, un tercer punto sobre el que Bakunin tiene reservas sobre las posiciones de Marx, y es la definición de progreso histórico. En los primeros textos de Marx, encontramos la idea del trabajo inconsciente de la historia. Para Hegel, las pasiones y los intereses actúan como instrumentos de la Razón. Los hombres creen que consiguen sus objetivos, pero es la Razón la que utiliza al hombre: éste es sólo la herramienta del Espíritu. La historia tiene trucos que engullen al hombre cuyos proyectos escapan a la intención inicial: son artificios del espíritu oculto.

Bakunin reprochó a Marx haber seguido demasiado a Hegel en este aspecto. Los partidarios de lo que él llama «la escuela fatalista de la

historia», no contentos con «reconocer la inevitabilidad o la secuencia lógica de los acontecimientos pasados», creen que deben considerar que los acontecimientos que por su naturaleza son detestables son también, por su inevitabilidad, «útiles para el triunfo final de la humanidad». (*El Imperio Knuto-Alemán VIII*, 438)

El «fatalismo» que se le reprocha a Marx no es una invención de Bakunin. Al final del Libro I de *El Capital*, que Bakunin había leído, Marx hace una analogía entre la inevitabilidad del colapso del capitalismo y los determinismos que se manifiestan en las ciencias físicas: «La propia producción capitalista genera su propia negación con la fatalidad que preside las metamorfosis de la naturaleza.» (*El Capital*, Libro I, Pléiade, p. 1239)

Ni Bakunin ni Proudhon podían estar de acuerdo con esta afirmación. Sin embargo, el pensamiento de Marx es demasiado complejo para ser reducido a este fatalismo histórico. Aunque a veces está de acuerdo con el determinismo absoluto, también hay muchos pasajes en los que reconoce cierta indeterminación. Cuando Marx y Engels escriben que «para los materialistas prácticos, es decir, para los comunistas, se trata de revolucionar el mundo existente, de atacar y transformar prácticamente el estado de cosas que han encontrado» (*La Ideología Alemana*), es difícil imaginar que estén hablando desde una perspectiva de fatalismo histórico. No es casualidad, sin embargo, que la cita «determinista» se encuentre en *El Capital*, una obra de madurez en la que Marx intenta revelar las leyes del desarrollo de la economía capitalista, mientras que la cita «voluntarista» está tomada de una obra temprana.

Aunque Bakunin no niega en principio una cierta forma de determinismo histórico, cree que las determinaciones en la historia son múltiples y están interrelacionadas. Además, una evolución que se considera inevitable no constituye en sí misma un progreso; también puede ser un retroceso. El problema aquí es sobre todo el del criterio que define el progreso histórico. La historia también puede sufrir involuciones. En este punto, Bakunin está de acuerdo con Proudhon, que considera que el movimiento de la historia no conduce inevitablemente al progreso, en la medida en que son los hombres los que, en última instancia, hacen la historia, lo que conlleva un grado de indeterminación. Para terminar, conviene relativizar la «genialidad» de los descubrimientos de Marx, ya que él no inventó el concepto de lucha de clases, la aplicación del materialismo al análisis histórico o la teoría de las fases sucesivas de la evolución de las sociedades; Marx se limitó a

recoger ideas que estaban en el aire en su momento, y su «genialidad» se limita a la interpretación particular que les dio, que ya no está mal.

ESTRUCTURA Y ACCIÓN HUMANA

Felipe Corrêa: Como usted mismo dice, la acción humana desempeña un papel en la determinación de las estructuras de la sociedad, pero al mismo tiempo la estructura también influye en la acción humana, como en el caso de quienes ocupan cargos en el Estado y afirman que es posible transformar sus estructuras. ¿Cómo ve en Bakunin estas posiciones sobre la relación entre la estructura de la sociedad y la acción humana?

René Berthier: Supongo que su pregunta sobre la relación entre la acción humana y la estructura de la sociedad plantea implícitamente el problema de la posibilidad de que los explotados y oprimidos derroquen el sistema actual. Yo diría que para Bakunin la acción humana no es individual sino colectiva. La intervención sobre las estructuras de la sociedad es una intervención coordinada y organizada de la masa de los explotados. «Las masas sólo se ponen en movimiento cuando son impulsadas a hacerlo por poderes -tanto de intereses como de principios- que emanan de su propia vida. (Énfasis añadido.) (Carta a Celsio Cerretti, 1872.) A sus amigos italianos les pregunta: «¿Están bien preparados, sólidamente organizados para esto?»

«Ciertamente, hay suficiente fuerza espontánea en el pueblo; ésta es incomparablemente mayor que la fuerza del gobierno, incluida la de las clases; pero por falta de organización, la fuerza espontánea no es una fuerza real. No está en condiciones de sostener una larga lucha contra fuerzas mucho más débiles pero bien organizadas. En esta innegable superioridad de la fuerza organizada sobre la fuerza elemental del pueblo descansa todo el poder del Estado. Por eso la primera condición para la victoria del pueblo es la unión u organización de las fuerzas populares. («La ciencia y la cuestión vital de la revolución»)

La organización no nace ex nihilo, es el resultado de la resistencia a la explotación y de la conciencia de la necesidad de resistirla. En este

sentido, la huelga desempeña un papel decisivo en la toma de conciencia del antagonismo de clase.

Felipe Corrêa: Entonces, ¿hay una cierta indeterminación en la historia que hace posible que la acción humana la modifique?

René Berthier: Sí. Uno de los rasgos originales de Bakunin, en mi opinión, es introducir un grado de indeterminación en la historia, en los hechos sociales. Por tanto, no existe un determinismo absoluto. La libertad humana, la capacidad del hombre para cambiar el curso de las cosas, se encuentra en los intersticios de la historia, en esta parte de indeterminación. Y uno de los principales factores para cambiar el curso de las cosas es la capacidad del hombre para rebelarse. Esto es lo que hace decir a Bakunin que cada pueblo tiene el Estado que se merece, hasta que lo derroca.

«Cada pueblo [es] más o menos solidario y responsable de los actos cometidos por su Estado, en su nombre y por su brazo, hasta que haya derrocado y destruido ese Estado...»
(*El Imperio Knutogermanico*, Champ libre, VIII 59.)

Su cita de la carta al periódico *La Liberté* expresa muy bien lo que digo: en el «desenvolvimiento histórico da humanidade», las determinaciones culturales «una vez dadas», ejercen una influencia. «Una vez dado» significa que estas determinaciones culturales se superponen a las económicas, aunque sea para ocupar un lugar importante.

Además, en el mismo texto, justo después de la cita que has hecho, Bakunin escribe que entre estos elementos extraeconómicos, si se me permite decirlo, «Hay uno cuya acción es bastante decisiva en la historia particular de cada pueblo: es la intensidad del instinto de revuelta, y por tanto de libertad, de que está dotado o que ha conservado. Este instinto es un hecho primordial, animal; se encuentra en diferentes grados en cada ser vivo, y la energía, el poder vital de cada uno se mide por su intensidad. En el hombre, junto a las necesidades económicas que lo impulsan, se convierte en el agente más poderoso de toda emancipación humana.»

Felipe Corrêa: ¿Ha escrito algo al respecto?

Véase «Bakunin, una teoría de la organización», http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/Bakunin_-_a_theory_of_organisation.pdf

TEORÍA E IDEOLOGÍA DEL ANARQUISMO EN LA ACTUALIDAD

Felipe Corrêa: Los elementos ideológicos y doctrinales del anarquismo datan en su mayoría del siglo XIX. El método de análisis y la teoría política, por separado, tienen una relación más estrecha con la ciencia, y pretenden interpretar la realidad pasada y presente.

En este sentido, me parece complicado asumir los métodos de análisis del siglo XIX, que aparecieron en un contexto bastante particular, en términos científicos (positivismo, asimilación entre ciencias naturales y sociales, evolucionismo, etc.) ¿Cree que el método de análisis de Bakunin podría ser bastante apropiado hoy en día para la comprensión de la realidad? ¿No sería necesario integrar en los métodos y teorías otros elementos que se desarrollaron después del siglo XIX en los campos de la teoría económica, política, psicológica, social, etc., que tienen como objetivo la interpretación del mundo, sin que esto signifique, por supuesto, renunciar a los presupuestos ideológicos del anarquismo? ¿Qué elementos del método de Bakunin siguen vigentes hoy en día?

René Berthier: No cabe duda de que «los elementos doctrinales (...) del anarquismo datan en su mayor parte del siglo XIX». Pero precisamente en la medida en que el anarquismo es una doctrina, los principios en los que se apoya son a la vez permanentes y adaptables. Una teoría (científica o de otro tipo) siempre acaba siendo obsoleta. Los principios que forman el núcleo de la doctrina anarquista son intangibles, pero está claro que no es posible concebir el anarquismo en 2012 de la misma manera que se concebía en 1872. Si un grupo anarquista X defendiera un anarquismo que no ha evolucionado en los últimos cien años, no sería el anarquismo el que sería condenado sino el grupo X.

Es cierto que «el método de análisis y la teoría política, claramente, tienen una relación muy estrecha con la ciencia», pero la teoría no es ciencia, y no toda teoría es necesariamente científica. A la hora de interpretar los acontecimientos del pasado, ambos son sólo «rejillas de lectura» (no sé si la expresión existe en portugués) que permiten iluminar los acontecimientos de una determinada manera, del mismo modo que las sociologías de Weber, o Bourdieu, proporcionan rejillas de lectura.

El trabajo científico que permite interpretar los acontecimientos del pasado lo realizan los historiadores, que buscan los documentos originales en los archivos, los traducen, los recopilan, etc.; o los sociólogos, que encuestan a los grupos sociales que estudian. Los que interpretan salen de este trabajo.

Marx no era un historiador. Sólo proporcionó interpretaciones. *La Guerra Civil en Francia, 18 Brumario, Lucha de Clases en Francia* no son libros de historia, son interpretaciones. Marx como historiador es muy cuestionable. Construye toda una teoría sobre los modos de producción al afirmar que «el molino de mano te dará la sociedad con el soberano; el molino de vapor, la sociedad con el capitalista industrial». (Miseria de la Filosofía.) Desgraciadamente, el molino de mano no data de la Edad Media, sino de la antigüedad: no caracteriza la sociedad con el soberano, sino con el esclavista. La desaparición de la esclavitud y la transición a la sociedad feudal están relacionadas con la aparición del molino de agua.

También en el ámbito científico se puede cuestionar a Marx. Al describir los males causados por el trabajo excesivo, explica en *El Capital* (es decir, en 1867) que el trabajo continuo y uniforme debilita el impulso y la «tensión de los espíritus animales» (die Spann und Schwungkraft der Lebensgeister). Hablar de «espíritus animales» en 1867 es estar muy por detrás de los conocimientos de su época, y resulta chocante en una obra que pretende ser científica. En efecto, Claude Bernard había publicado su Introducción al estudio del método experimental dos años antes, y sus Recherches catorce años antes, y desde entonces se sabe que la energía del cuerpo funciona mediante la combustión del azúcar, del mismo modo que la máquina de vapor funciona mediante la combustión del carbón. No hay duda de que si Marx hubiera sabido esto, no habría dejado de notar la analogía.

No veo por qué sería «complicado asumir los métodos de análisis del siglo XIX», a no ser que se confunda teoría y método de análisis. El contexto en el que se aplicaba el método experimental ha cambiado desde el siglo XIX, pero esto no invalida en absoluto el método experimental. Por lo tanto, no hay que confundir lo que Bakunin dijo en 1870 sobre el contexto en el que vivía, y la forma en que examinó ese contexto.

Tengo que decir a título personal que, a pesar de mi interés por Bakunin, cuando reflexiono sobre una cuestión, cuando intento analizar un fenómeno, nunca me pregunto si Bakunin habría razonado como yo. Lo que «puede ser apropiado hoy para la comprensión de la realidad» no

es «el método de análisis de Bakunin», es el método experimental. Creo que si el anarquismo desde Bakunin o Kropotkin no ha logrado «incorporar otros elementos que se desarrollaron después del siglo XIX en cuanto a teoría económica, política, psicológica, social, etc., ya es hora de que recupere el tiempo perdido».

Sí creo que el anarquismo ha perdido mucho tiempo por la rigidez mental y la falta de imaginación de muchos activistas. La cuestión no es «incorporar otros elementos», sino ¿qué elementos incorporar? Si, por ejemplo, se intenta incorporar la religión a la doctrina anarquista, se estarán abandonando efectivamente los fundamentos doctrinales del anarquismo. Pongo este ejemplo porque es lo que hace un grupo anarquista norteamericano [11]. Y si nos remontamos a los años 50 en Francia, los militantes que querían arrastrar a la organización anarquista a una campaña electoral aliándose con un estalinista asesino de anarquistas podían querer incorporar otros elementos al anarquismo, pero eran elementos totalmente contrarios a los propios fundamentos del anarquismo.

Aparte de estos dos ejemplos caricaturescos, creo que el movimiento anarquista es perfectamente capaz de integrar nuevas ideas que vayan en la dirección de la emancipación de la humanidad.

NOTAS

[1] «Huerta grande»: el gran huerto.

[2] Le pedí a Felipe Corrêa que aclarara esta idea de «duda teórica»: «Esta es una discusión que tenemos desde hace muchos años a partir de un importante documento de la Federación Anarquista Uruguaya llamado «Huerta Grande» que diferencia los conceptos de teoría e ideología. Los elementos inmutables del anarquismo serían los relacionados con la ideología (lo que tú llamas doctrina), que constituyen el motor y el combustible para la acción, la intervención sobre la realidad; los elementos teóricos estarían relacionados con la comprensión de la realidad. Así se habla de certeza ideológica y de mantenimiento de los principios anarquistas. Sin embargo, cuando hablamos de la duda teórica, estamos hablando de la apertura a todas las áreas de conocimiento que pueden ayudarnos a entender la realidad. «No necesitamos leer la realidad sólo a partir de los métodos y las teorías desarrolladas por los anarquistas; podemos recurrir, si es necesario, a otros teóricos. La duda teórica debe estar siempre presente porque

nuestra capacidad de entender la realidad siempre será mucho menor que la complejidad del hecho en sí.

[3] El Imperio Alemán-Knut, «Consideraciones filosóficas sobre el Espíritu Divino

sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre».

[4] Bakunin suele atribuir a Marx posiciones que en realidad son de Lassalle. Parece reducir el marxismo a una mera técnica de análisis económico de la historia. – No se puede acusar al Bakunin de 1870 de no tener un conocimiento tan amplio de la obra de Marx como es posible hoy;

– En cuanto a la confusión entre marxismo y lassallismo, hay que reconocer que el propio Marx es en gran parte responsable de ello, por sus aportaciones a la prensa lassallista y por sus contactos con Lassalle. Por otra parte, Marx se abstuvo de toda crítica pública (¡la correspondencia privada es otra cosa!) a Lassalle, porque lo necesitaba para que le publicaran en Alemania y para sacarle dinero. Por lo tanto, Bakunin no tenía ninguna base para formarse una opinión correcta.

[5] En Estatismo y anarquía, Bakunin recuerda que, tras la muerte de Hegel, una multitud de jóvenes profesores, editores, exégetas ardientes y seguidores habían difundido su doctrina por toda Alemania: «Hizo que una multitud de mentes alemanas y no alemanas convergieran en Berlín, que se había convertido en la fuente viva de un nuevo mundo. Los que no vivieron este periodo nunca podrán entender lo fuerte que era el culto a este sistema filosófico en los años 30 y 40. Se creía que el eternamente buscado absoluto había sido descubierto por fin y que podía obtenerse en Berlín a granel y en detalle. (Obras, IV, 307.)

[6] Véase mi estudio «Sobre el Manifiesto Comunista».

[7] Véase Gaston Leval, Bakunin et la science, <http://monde-nouveau.net/spip.php?article182>. Véase también: «La misión de la ciencia es ésta: al constatar las relaciones generales de las cosas, tanto transitorias como reales, al reconocer las leyes generales inherentes al desarrollo de los fenómenos tanto en el mundo físico como en el social, fija, por así decirlo, los hitos inmutables de la marcha progresiva de la humanidad, al indicar a los hombres las condiciones generales cuya observación rigurosa es necesaria, y cuya ignorancia y olvido serán siempre fatales. En una palabra, la ciencia es la brújula de la vida, pero no es la vida. El Imperio Knuto-Alemán.

[8] Véase René Berthier, «Bakunin, ¿discípulo de Marx?

[9] «Guizot es para la burguesía lo que Rousseau fue para la democracia, lo que Bonald fue para la teocracia, Bossuet para la

monarquía pura: su historiador y su teórico. (Citado por D. Bagge, op. cit.)

[10] Véase René Berthier, «Elementos de uma analise bakuniniana da burocracia», en Marxismo e anarquismo, Editora Imaginario.

[11] (Véase <http://m1aa.org/?p=121>)

fuelle original: monde-nouveau.net

FUENTE : ANARKISMO

Traducido por Jorge Joya

Original: www.socialisme-libertaire.fr/2016/04/theorie-politique-et-methode-d-an