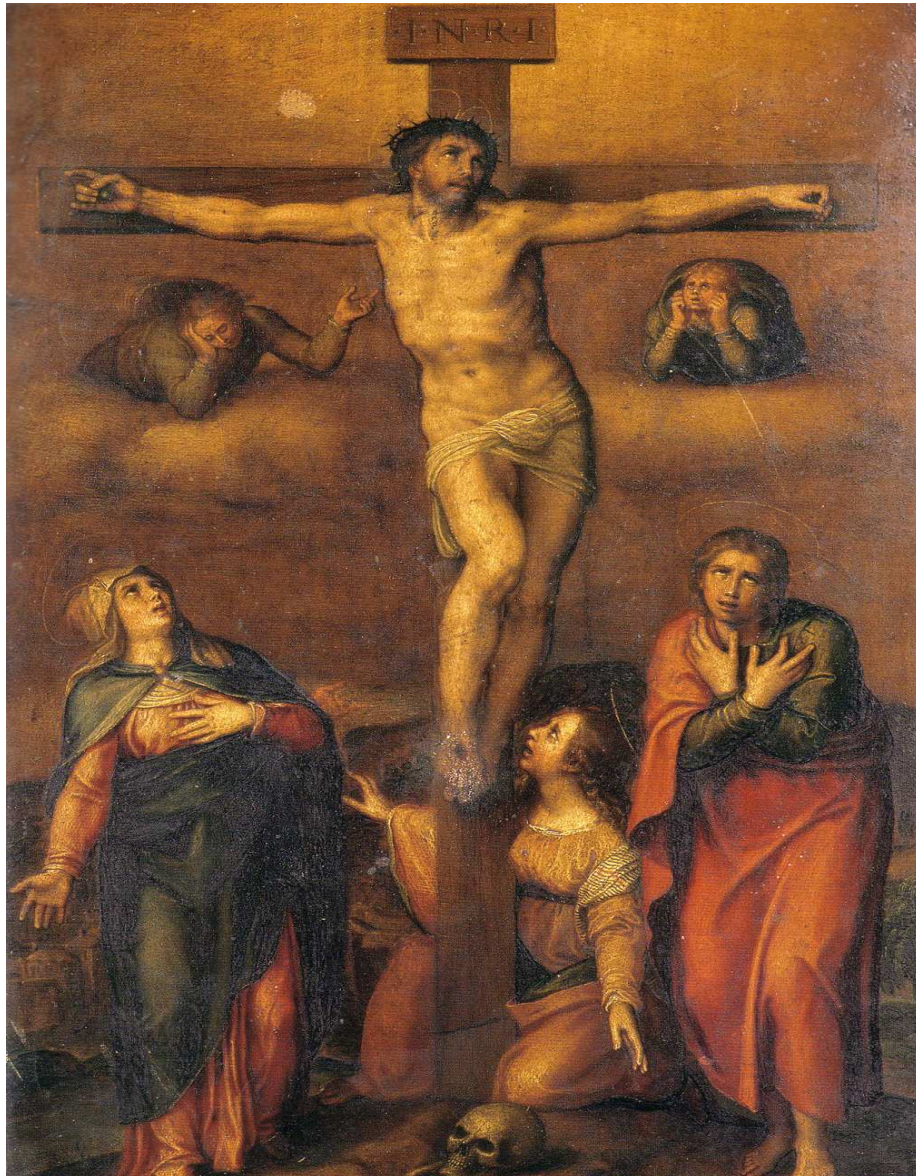


El ateísmo de Bakunin



La crucifixión de Miguel Ángel

Ángel Cappelletti

A diferencia de Marx, su enemigo en la Asociación Internacional de Trabajadores, Bakunin no llega al materialismo y al ateísmo sino a una edad ya muy avanzada. Cuando Bakunin conoce a Marx, en París, durante la segunda mitad del año 1844 (ambos pertenecen por entonces al círculo *Vörrwärts*), el joven ex-director del *Rheinische Zeitung* fundamenta ya, con plena conciencia teórica, su socialismo en una filosofía materialista y atea. El propio Bakunin lo testimonia así en época posterior y en tono admirativo escribe:

«En aquel tiempo yo no sabía nada en absoluto de economía política y mi socialismo era puramente instintivo. Y él [Marx], aunque más joven que yo, era ateo, materialista documentado y socialista consciente».

En realidad, el ateísmo de Bakunin, que es, como veremos, una consecuencia de su anarquismo, sólo se hace posible una vez que, desechadas definitivamente las aspiraciones nacionalistas, el ímpetu revolucionario alcanza un cauce más profundo, y se aplica a la destrucción radical de la sociedad burguesa y del Estado.

Una vez fracasada, en 1863, su tentativa de participar activamente en la liberación nacional de Polonia, Bakunin se traslada a Italia, todavía con la esperanza puesta en el movimiento nacionalista de este país, que se está realizando, por lo menos, bajo un signo liberal, ya que no democrático. Figuras como Mazzini y Garibaldi despiertan otra vez, en la mente del viejo luchador ruso, la inveterada asociación entre nacionalismo y democracia. En el verano de 1864 ingresa en la francmasonería. El 3 de noviembre de ese mismo año, al volver de un viaje a Suecia, se entrevista con Marx en Londres y le declara que, después del fracaso de la insurrección polaca, sólo quiere dedicarse al movimiento socialista. Mazzini, en efecto, no tarda en desilusionarlo por completo con su teología política, y el proceso de la unificación de Italia, ya cumplido en gran parte hacia aquellos días (sólo faltaba la integración de los Estados Pontificios), le demuestra claramente que una nación puede llegar a ser independiente y soberana sin que cambie para nada el destino del pueblo y la condición de la inmensa mayoría de los habitantes.

Al alejarse del nacionalismo se aleja también del teísmo. A los cincuenta años, por vez primera, se manifiesta ateo. En un ensayo escrito en 1864, expresa ya la idea clave del antiteísmo de *Dios y el Estado*: «Dios existe; por consiguiente el hombre es su esclavo. El hombre es libre; por lo tanto no hay Dios. ¡Escape quien pueda a este dilema!». La libertad del hombre y su racionalidad (su personalidad, si así quiere decirse) son incompatibles con la existencia de un Dios personal. La admisión de tal existencia supone, pues, la negación del hombre como ser libre y racional. Se explica así la fuerte oposición que manifiesta por entonces a Mazzini, nacionalista y místico a la vez, cuyos partidarios están agrupados en una *Falange sagrada*. En especial, el paralelismo y la equivalencia que éste establece entre la religión y la causa popular (cosa que, en cierta medida, hizo ya Saint-Simon en su *Nuevo Cristianismo*) le parece inadmisibles a Bakunin. En el *Catecismo revolucionario*, al mismo tiempo que por vez primera reniega explícitamente del nacionalismo para abrazar los principios del anarquismo, niega de modo claro y decidido la existencia de un Dios personal en beneficio de un hombre personal, esto es, de un individuo humano cuya razón es fuente de toda verdad. La supresión del Estado, que es trascendental y centralista, se postula como paralela a la desaparición de la Iglesia, su gemelo, origen de la opresión y la ignorancia de los pueblos. El socialismo genérico y moralizante de Mazzini y de sus secuaces italianos y europeos aparece ya a los ojos de Bakunin, en esta época, como una ideología

trasnochada. «Él basa su socialismo en una concepción del mundo no espiritualista sino materialista; no teológica sino antiteológica» (Pier Carlo Massini *Storia degli anarchici italiani de Bakunin a Malatesta*, Milán, 1969, pág. 34).

Durante el congreso del Tribunal de la Democracia Europea, reunido en Ginebra en septiembre de 1867, mientras Garibaldi, en la sesión inaugural ataca al Papado pero pide a los concurrentes que adopten «la religión de Dios», Bakunin en la sesión de clausura augura la instauración de una auténtica democracia a través del federalismo, del socialismo y del ateísmo. En dicho Congreso surge la Liga de la paz y de la libertad, de cuyo comité directivo forma parte Bakunin. Como programa para la Liga escribe y presenta un opúsculo titulado *Federalismo, socialismo y ateísmo*, en el cual ataca extensamente la creencia en un Dios personal. En una reunión del mencionado comité, el 1 de junio de 1868, logra hacer aprobar, en el programa de la Liga, junto a una afirmación de la necesidad de un cambio radical en el sistema económico, la exigencia de que la religión sea excluida, como problema individual que es, de la educación y las instituciones públicas. En el segundo congreso de la Liga, reunido en septiembre de 1868, dedica uno de sus discursos al tema religioso y afirma que para superar la religión y las creencias ancestrales no son suficientes la educación y la propaganda sino que se hace necesario un cambio radical en la estructura social, esto es, una revolución. En este momento su punto de vista sobre el tema se acerca mucho al de Marx.

Cuando Mazzini ataca en su *Roma del Popolo* a la Comuna de París, como producto del espíritu antirreligioso, y acusa a la Internacional de ser atea, Bakunin no tarda en replicarle en un órgano milanés, enorgulleciéndose del ateísmo y el materialismo de la Asociación y vinculándolos con la lucha por la libertad de la clase trabajadora y de la humanidad. Dice en el mencionado artículo:

«¿Dónde pudimos encontrar el otro día a los materialistas y a los ateos? En la Comuna de París. ¿Dónde estaban los idealistas, los creyentes en Dios? En la Asamblea Nacional de Versalles. ¿Qué es lo que querían los hombres de París? La emancipación de la clase trabajadora, y por lo tanto, la emancipación de la humanidad. ¿Y qué quiere ahora la triunfante Asamblea de Versalles? La degradación de la humanidad bajo el doble yugo del poder espiritual y temporal...» (*Réplica de un internacionalista a Giuseppe Mazzini*, citado por E. H. Carr, Bakunin, Barcelona, 1970, pág. 445).

Inmediatamente después, amplía el ataque a la religiosidad aconfesional y romántica del nacionalista italiano y compone una obra titulada precisamente *La teología política de Mazzini y la Internacional*, que sale a luz a fines del año 1871, gracias a los cuidados de su amigo Guillaume. Al enterarse en cierta ocasión, durante el año 1875, de las vicisitudes de la Kulturkampf, Bakunin llega a decir «medio en serio, medio en broma», según anota Carr, que él es «hasta cierto punto, bismarckiano». A su inveterado odio contra el Estado (y, particularmente, contra el militarista y archi-autoritario Estado prusiano) llega a sobreponerse la aversión a la Iglesia (y, en especial, a la Iglesia Católica, la más dogmática y jerárquica de las Iglesias).

Pero antes de llegar a esta posición anticlerical, que constituye la fase madura y definitiva de su pensamiento, junto con el colectivismo y el federalismo, Bakunin no manifiesta ninguna actitud adversa al teísmo, al cristianismo o aun a la Iglesia. Como hace notar su biógrafo E. H. Carr, citando sus propias palabras, aun cuando «no pertenecía a ninguna de las religiones existentes», afirmaba de modo decidido que la

religión «es necesaria a todos». Más aún, llega a confesar que a través de la revolución él busca a Dios, e identifica a Dios con la libertad.

«Algunas veces atribuyó precisamente a sus sentimientos religiosos su gran devoción por la música. Una noche del mes de mayo de 1862, mientras paseaba por las calles de Londres a la luz de la luna, se sintió poseído por el *antiguo espíritu romántico*, confirmó su creencia en un Dios personal y reprochó a Herzen su falta de fe. Cuando su visita a Caprera, observó con satisfacción que Garibaldi creía también ‘en Dios y en la misión histórica del hombre’» (Carr, op. cit., pág. 333).

Estas ideas y sentimientos (y no, como podría suponerse, un mero oportunismo) explican, por ejemplo, su amistad con el pastor Koe, a quien conoce a bordo del Carrington, haciendo en 1861 la travesía entre Yokohama y San Francisco, y a quien le asegura su oposición al ateísmo de Herzen y su simpatía por el protestantismo. Explican también su confianza en las posibilidades revolucionarias de la secta (por lo demás tradicionalista y reaccionaria) de los *Viejos-creyentes* y sus tratos con Miloradov (durante el Congreso de Praga en 1848) y, más tarde, con el obispo Paphnutius (en Londres, en 1862), a quien llega a sugerirle nada menos que la posibilidad de convertirse en miembro de la secta.

En realidad, la evolución filosófica de Bakunin comprende todas las principales etapas del pensamiento europeo (o, por mejor decir, alemán) del siglo XIX y no desemboca en el materialismo y el ateísmo sino en los doce últimos años de su vida, años que coinciden con la formulación de su filosofía social definitiva, el anarquismo colectivista.

Educado en el cristianismo ortodoxo, por un padre ortodoxo aunque levemente liberal, Bakunin recibe en su niñez y adolescencia la tradicional concepción del mundo y de la vida que se basa en la existencia de un Dios personal, creador y providente; en la caída y el pecado original; en la encarnación del Verbo y en la redención por mérito de los sufrimientos de Cristo; en la dispensación de la gracia y el perdón de los pecados a través de la vida sacramental de la Iglesia, jerárquicamente organizada y subordinada, en definitiva, al zar. No hay motivos para creer que esta fe haya sido violentamente conmovida por los estudios universitarios, cosa que con tanta frecuencia sucede en aquella época. Pero, si no se produce en el joven Bakunin una súbita y radical ruptura con la fe de sus mayores, ésta, en cambio, gracias al estudio de la filosofía germánica, se va tornando cada día menos literal y más racional. De hecho, el idealismo alemán sustituye, con poco escándalo, al cristianismo ortodoxo desde los días de la adolescencia en Premujino.

Ninguno de los pensadores del siglo XVIII alemán, ni de sus continuadores idealistas del XIX, sueña, como Voltaire, con «aplantar a la Infame». «No se rechaza, se engloba. No se suprime, se invade. Se continúa la obra de Leibniz, racionalizando los misterios, reduciendo la religión a la ley natural. A estos autores no los anima ningún sentimiento hostil hacia Dios o la religión. No son antirreligiosos ni arreligiosos. Creen estar dentro de la religión cristiana; sin embargo, piensan que, en la época en que viven, el hombre, que se ha hecho mayor, no ha de servirse más que de su propia razón» (P. Lenz-Medoc, *Historia de la muerte de Dios*, en *La muerte de Dios*, Caracas, 1970, pág. 17).

Primero es Kant quien despierta su entusiasta adhesión. La existencia de Dios, imposible de ser demostrada racionalmente, es postulada por la Razón Práctica. La

religión tiene, en todo caso, un lugar dentro de los límites de la Razón. Nicolás Stankevich, joven que tenía casi la misma edad que Bakunin y que fue el primero que introdujo en Rusia la filosofía alemana de la época, visitó la propiedad rural de los Bakunin en octubre de 1835, explicó al joven Miguel los principios del idealismo trascendental y, de regreso en Moscú, le mandó un ejemplar de la *Crítica de la Razón Pura*.

Pero el cauto criticismo kantiano no podía satisfacer por largo tiempo los anhelos románticos de Bakunin. Necesitaba un plato más fuerte y sazonado. Y pronto lo encuentra en Fichte, continuador de Kant, cuyo panteísmo ético hace vibrar más profundamente las fibras emocionales del adolescente y satisface su sed de Absoluto, al mismo tiempo que sus ansias de acción moral. El Dios de la ortodoxia cristiana está cada vez más lejos. El propio Fichte es objeto de una acusación de ateísmo. Pero su idealismo monista resulta todavía susceptible de una vestidura cristiana y, de hecho, muchos de sus discípulos desembocan luego en lo que se denomina el teísmo especulativo (Cfr. H. Arvon, *Bakunin: absoluto y revolución*, Barcelona, 1975, págs. 23-25). Cuando en 1836 Bakunin, renunciando, con gran disgusto de su padre, a una carrera administrativa, se dirige a Moscú para estudiar filosofía y enseñar matemáticas, su mentor Stankevich lo introduce en el abstruso pensamiento fichteano. Se hace asiduo lector de la *Guía de la vida feliz* y traduce al ruso la obra de Fichte *Sobre el destino del sabio*. La vida interior lo es todo para él, y en el interior de su propia alma cree encontrar a Dios. Escribiendo por estos días a su hermana Tatiana, dice: «No estoy hecho para la vida ni para la felicidad exteriores, y tampoco las deseo... Vivo una vida puramente interior. Permanezco dentro de mi 'yo' en donde me hallo totalmente encerrado, y sólo este 'yo' es lo que me mantiene unido con Dios» (Cit. por Carr, op. cit., pág. 44).

Pero en 1837, también bajo la influencia de Stankevich, el joven Bakunin es introducido en el complejo mundo del pensamiento de Hegel. Fichte, con su apelación a la interioridad pura y su negación de la realidad objetiva, con su exaltación del yo y su minimización del no-yo, le resulta insuficiente desde el momento en que tropieza con una serie de obstáculos que vienen de fuera. Se dedica, pues, con entusiasmo a la lectura de la *Fenomenología del Espíritu*, de la *Enciclopedia* y de la *Filosofía de la Religión* de Hegel. Su concepción del mundo se torna todavía más optimista y más panteísta. Aun reconociendo la presencia de la negatividad, el mal se reduce para él a la ignorancia y la ignorancia a la limitación de nuestro saber. Todo lo que existe es Espíritu y el Espíritu se identifica con el conocimiento absoluto. Todo lo que existe es, por consiguiente, Dios: «No existe el Mal; el Bien está en todas partes. Lo único malo es la limitación del ojo espiritual. Toda existencia es vida del Espíritu; todo está penetrado del Espíritu; nada existe más allá del Espíritu. El Espíritu es el conocimiento absoluto, la libertad absoluta, el amor absoluto, y, en consecuencia, la felicidad absoluta», escribe en uno de sus cuadernos de la época (Ibíd., pág. 71). El panlogismo y el panteísmo de Hegel aparecen, sin duda, como peligrosos a la ortodoxia teológica alemana. Para contrarrestar su influencia, es llamado a Berlín el anciano y reaccionario Schelling. En realidad, la creencia en un Dios Personal y en la inmortalidad del alma parecen difícilmente compatibles con la idea hegeliana del Absoluto. Y, como dice H. Arvon, la tentativa de Hegel de conciliar la religión con la filosofía resulta fundamentalmente ambigua, toda vez que «considerar 'sub specie temporis' a la religión, que exige ser encarada 'sub specie aeternitatis', transformar los dogmas en símbolos y el sentimiento religioso en razón, reemplazar la fe por la especulación, equivale a vaciar la religión de su esencia, a

despojarla de su trascendencia» (*L'Atheisme*, París, 1970, pág. 80). Sin embargo, Bakunin que, al ausentarse Stankevich de Rusia, pasa a ser la cabeza del grupo hegeliano, está todavía muy lejos de sacar a la luz estas consecuencias y de enfrentarse abiertamente al teísmo y a la fe ortodoxa. Por el contrario, como la mayoría de los hegelianos académicos que detentan las cátedras universitarias en Alemania, parece convencido de la plena compatibilidad de la filosofía de Hegel con la teología oficial. Más aún, todo su hegelianismo tiende, por entonces, a justificar la racionalidad del Imperio y del gobierno del zar. Como bien dice Woodcock, mientras Bakunin permaneció en Rusia «su hegelianismo siguió siendo ortodoxo y autoritario y, a pesar de sus recurrentes rebeliones contra la autoridad familiar, siguió sorprendentemente leal al régimen zarista» (*Anarchism*, 1970, págs. 137-138).

Cuando a mediados de 1840 viaja a Alemania para cursar estudios de filosofía en la universidad de Berlín, se inicia el período de los cambios más fundamentales e importantes en el pensamiento de Bakunin. Su contacto con Arnold Ruge y con los jóvenes hegelianos imprime un giro radical a su filosofía. Sin dejar de ser hegeliano (en realidad, nunca dejó de serlo) advierte pronto las posibilidades revolucionarias de la dialéctica: puesto que todo se mueve, el devenir es más real que el ser y la revolución es más importante que la conservación del status quo. Así como Marx le debe a Bauer «su incisiva, e incluso macabra, crítica de la religión, que le sirvió de modelo para su análisis de la política, de la economía, etc.» (David **McLellan**(?), *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, 1971, pág. 181), Bakunin le debe a Ruge y, en general, a los jóvenes hegelianos, el primer impulso en este mismo sentido, impulso que, sin embargo, no conduciría a su meta sino muchos años más tarde. Pese a conocer las doctrinas de Proudhon y de los socialistas utópicos, sus ideas no evolucionan en seguida hacia el socialismo, y el problema social queda relegado a un plano más o menos secundario frente al problema de la liberación nacional y del paneslavismo. Del mismo modo, pese a conocer las críticas de Bauer y de Feuerbach al cristianismo y a la religión en general, su pensamiento religioso queda congelado durante veinte años, como consecuencia de su actividad revolucionaria básicamente eslavófila y nacionalista. A comienzos de 1849 escribe al conde Skurjewski: «Se engaña usted, al suponer que yo no creo en Dios; pero he renunciado definitivamente a llegar a él mediante la ciencia y la teoría... Yo busco a Dios en los hombres, en su libertad, le busco ahora en la revolución» (Cit. por Arvon, *Bakunin*, pág. 44).

Recién cuando su pensamiento político-social (y, en consecuencia, su acción revolucionaria) se encaminan decididamente hacia el socialismo anárquico, el ateísmo, que se encuentra latente en su hegelianismo de izquierda, sale a luz y se torna consciente de sí mismo, y el idealismo hegeliano se convierte en materialismo. Si la dialéctica hegeliana no tiene sentido, como sostiene Kojéve, más que por el ateísmo, habrá que confesar que Bakunin no encontró dicho sentido sino al formular su doctrina de la sociedad sin clases y sin Estado. Su negación de Dios no se da, en efecto, sino después de o, por lo menos, junto con la negación del capitalismo y del Estado. No puede negarse, sin embargo, que el estudio de las ciencias físico-naturales que Bakunin realiza durante el período de su prisión en Rusia (1849-1861) haya contribuido a preparar su conversión al materialismo y al ateísmo militante, como sostiene Arvon (Ibíd., págs. 45-47).

El concepto que Bakunin tiene de la religión no difiere básicamente del de Marx, bajo cuya influencia escribe, sin duda, en el último período, socialista y ateo, de su vida. En

su obra *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, publicada por Guillaume, en 1871, dice, concordando (aunque, como veremos, sólo hasta cierto punto) con aquél con quien había de disentir violentamente en el Congreso de La Haya un año más tarde, que «todas las religiones y todos los sistemas de moral reinantes en una sociedad son siempre la expresión ideal de su situación real, material, vale decir, de su organización económica en primer término, pero también de su organización política», la cual, a su vez, «nunca es otra cosa que la consagración jurídica y violenta de la primera» (Op. cit., págs. 69-71). La religión es, pues, ante todo, una ideología, y forma parte de lo que, en lenguaje marxista, se denomina la «superestructura», como reflejo ideal de lo real. En consecuencia, inútil sería, para Bakunin como para Marx, buscar una explicación del curso de la historia, esto es, de los procesos humanos reales, en la fe o la creencia religiosa. Esta, a lo sumo, puede ser símbolo o pronóstico de tales procesos, pero nunca su verdadera causa. «Regla general y demostrada por la historia de todas las religiones: nunca religión nueva alguna ha podido interrumpir el desarrollo natural y fatal de los hechos sociales, ni aún desviarlo del camino que le fuera trazado por la combinación de las fuerzas reales, tanto naturales como sociales. A menudo las creencias religiosas han servido de símbolo a fuerzas nacientes, en el momento mismo en que éstas se aprestaban a llevar a cabo nuevos hechos; pero siempre han sido los síntomas o los pronósticos de esos hechos, nunca sus causas reales. En cuanto a las causas, éstas deben buscarse en el desarrollo ascendente de las necesidades económicas y de las fuerzas organizadas y activas de la sociedad, no ideales sino reales, pues lo ideal nunca es otra cosa que la expresión más o menos fiel y algo así como la última resultante, ora positiva, ora negativa, de la lucha de esas fuerzas en la sociedad» (Bakunin, *La Liberté*, 78-79 (1965), traducida al español por H. Acevedo, en Ediciones del Mediodía, Buenos Aires, 1968).

Como es fácil advertir, Bakunin coincide aquí consciente y explícitamente con el método del materialismo histórico: no son las ideas y las creencias las que constituyen el motor de la Historia sino los hechos económicos; éstos no pueden explicarse por aquéllos sino aquéllos por éstos: «Este principio, que constituye, por lo demás, el fundamento esencial del socialismo positivo, fue científicamente formulado y desarrollado por primera vez por Karl Marx, el principal jefe de la escuela de los comunistas alemanes. Forma el pensamiento dominante del célebre *Manifiesto de los comunistas*, que un comité internacional de comunistas franceses, ingleses, belgas y alemanes, reunidos en Londres, lanzara en 1848 bajo el título: *¡Proletarios de todos los países, uníos!* Este manifiesto, redactado, como se sabe, por Marx y Engels, se convirtió en la base de todos los posteriores trabajos científicos de esa escuela, así como de la agitación popular suscitada más tarde en Alemania por Ferdinand Lasalle. Ese principio es lo opuesto absoluto al principio reconocido por los idealistas de todas las escuelas. Mientras éstas hacen derivar en la historia todos los hechos, inclusive el desarrollo de los intereses materiales y de las diferentes fases de la organización económica de la Sociedad, del desarrollo de las ideas, los comunistas alemanes, por el contrario, no quieren ver en la historia humana, en las más ideales manifestaciones de la vida tanto colectiva como individual de la humanidad, en todos los desarrollos intelectuales y morales (religiosos, metafísicos, científicos, artísticos, políticos, jurídicos y sociales) que se han producido en el pasado y continúan produciéndose en el presente, nada más que reflejos o necesarias resultas del desarrollo de los hechos económicos. En tanto que los idealistas pretenden que las ideas dominan y producen los hechos, los comunistas, de acuerdo, por lo demás, con el materialismo científico, dicen, en cambio, que los hechos originan las ideas y que éstas nunca son otra cosa que la expresión ideal de los

hechos consumados. Y que entre todos los hechos, los hechos económicos, materiales, que son los hechos por excelencia, constituyen la base esencial el fundamento principal, del que todos los demás hechos (intelectuales y morales, políticos y sociales) no son más que forzosos derivados» (*Oeuvres*, París, 1895-1913, ed. P. V. Stock, III, 12 a 18, 71).

Podrá objetarse —y tal vez con razón— que la insistencia de Bakunin en hablar de las ideas como reflejos y forzosos derivados de los hechos económicos revela una interpretación de la superestructura como epifenómeno y una interpretación mecanicista del materialismo de Marx. Pero lo indudable es que, en todo caso, el materialismo histórico no tiene nunca para Bakunin el carácter de una definitiva filosofía de la historia y ni siquiera de un método absolutamente válido de interpretación histórica. El materialismo histórico, dice, es «un principio profundamente cierto cuando se lo considera a su verdadera luz, desde un punto de vista relativo, pero, examinado y formulado de una manera absoluta, como el fundamento único y la fuente primera de todos los demás principios, según lo hace esa escuela, se vuelve completamente falso» (Ibíd., III, 71). Bakunin le reprocha a Marx el sentido unidireccional de su explicación materialista de la historia, esto es, precisamente su deficiente dialéctica; pero le reprocha también el carácter estrechamente monista (economicista) de tal explicación. «El estado político de cada país [...] es siempre el producto y la expresión fiel de su situación económica; para cambiar el primero, tan sólo hay que transformar esta última. Ahí se encierra, según Marx, todo el secreto de las evoluciones históricas. Marx no toma en cuenta los otros elementos de la historia, como reacción, evidente pese a todo, de las instituciones políticas, jurídicas y religiosas sobre la situación económica. Dice: La miseria produce la esclavitud política, el Estado; pero no permite dar vuelta a esta frase y decir: La esclavitud política, el Estado, reproduce a su vez y mantiene la miseria como una condición de su existencia, de manera que para destruir la miseria hay que destruir el Estado». Exige, pues, que se ponga de relieve (cosa que casi todos los marxistas aceptan hoy como legítima interpretación del propio pensamiento de Marx) la reacción de la superestructura sobre la estructura.

Pero le reprocha algo más: «Marx desconoce asimismo por completo un elemento sumamente importante en el desarrollo histórico de la humanidad, cuál es el temperamento y el carácter propios de cada raza y de cada pueblo; naturalmente, ese temperamento y ese carácter son a su vez el producto de una multitud de causas etnográficas, climatológicas, económicas, tanto como históricas, pero una vez producidos, ejercen, aun al margen e independientemente de las condiciones económicas de cada país, una considerable influencia sobre su destino y hasta sobre el desarrollo de sus fuerzas económicas». La importancia concedida por Bakunin al factor racial en la explicación de la historia puede interpretarse como una consecuencia de sus largos años de lucha por la independencia de Polonia, por la formación de una federación de naciones eslavas y por la destrucción del Imperio austríaco y de la opresión germánica. En su período anarquista quedan aún resabios de aquel nacionalismo. En cualquier caso tiene, dentro de la historia del pensamiento socialista, un antecedente importante en Saint-Simon, quien al explicar la formación de las clases en Francia (en su *Catecismo de los industriales*), parte de la existencia de dos razas de opuestos caracteres: galos y francos. Por otra parte, es claro que la introducción del factor racial, no implica una renuncia al materialismo y al monismo. Lo que Bakunin no acepta en Marx es ese monismo reduccionista que con razón se denomina «economicismo» y que hoy también la mayoría de los intérpretes de Marx consideran

como una falsa interpretación del pensamiento de éste. La intensa búsqueda de la libertad que movió aún las batallas nacionalistas y el paneslavismo de Bakunin, se refleja, en todo caso, en las siguientes frases: «Entre esos elementos y entre esos rasgos, por así decir, naturales (de las diversas razas), hay uno cuya acción es resueltamente decisiva en la historia particular de cada pueblo: es la intensidad del instinto de rebeldía y, por eso mismo, de libertad de que ese pueblo ha sido dotado o que ha sabido conservar. Ese instinto es un hecho completamente primordial, animal; se lo 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, y junto a las necesidades económicas que lo impulsan, se convierte en el agente poderoso de todas las emancipaciones humanas. Y como es asunto de temperamento, no de cultura intelectual y moral, aunque frecuentemente solicita de ambas, suele ocurrir que algunos pueblos civilizados sólo lo posean en grado muy bajo, ya sea porque se extenuó en los anteriores desarrollos, ya porque la idiosincrasia misma de su civilización degeneró esos pueblos, o ya, en fin, porque desde el comienzo de su historia fueron menos provistos de él que otros pueblos» (Ibíd., IV, 378-379, 72). De estas ideas, que se pueden sin duda discutir y rechazar, extrae una conclusión históricamente indudable: Marx, al tomar en cuenta sólo el factor económico, llega a la conclusión de «que los países más avanzados y consiguientemente más capaces de llevar a cabo una revolución social son aquellos en los cuales la producción capitalista moderna ha alcanzado su más alto grado de desarrollo» y de que «ellos son, con exclusión de todos los demás, los países civilizados, los únicos llamados a iniciar y dirigir esa revolución» (Ibíd., IV, 381-382, 72). Esa revolución, que Marx creía que debía realizarse en Alemania, se realizó, en efecto, como Bakunin creía y esperaba, en Rusia.

El sentido del materialismo de Bakunin queda en parte definido por su apología de la materia, que incluye en sí la vida, el pensamiento y hasta el sentimiento moral, apología que se puede encontrar ya en algunos filósofos franceses del siglo XVIII pero que, con un lenguaje menos directo y entusiástico, no deja de hacer el mismo Engels, verdadero fundador del materialismo dialéctico. En su *Réponse d'un International a Mazzini* escribe, en 1871, Bakunin: «Por las palabras 'material' y 'materia', nosotros, por nuestra parte, entendemos la totalidad, toda la escala de los seres reales, conocidos e ignotos, desde los más simples cuerpos orgánicos hasta la constitución y funcionamiento del cerebro del más grande genio: lo más bellos sentimientos, los más grandes pensamientos, los hechos heroicos, los actos de devoción, los deberes y los derechos, el sacrificio y el egoísmo; todo, hasta las aberraciones trascendentes y místicas de Mazzini, así como las manifestaciones de la vida orgánica, las propiedades y acciones químicas, la electricidad, la luz, el calor, la atracción natural de los cuerpos, todo constituye a nuestros ojos otras tantas evoluciones indudablemente distintas, pero no menos íntimamente solidarias, de esa totalidad de seres que llamamos materia» (Ibíd., VI, 117-118, 71). Los idealistas han hecho, según Bakunin, de la materia una Nada, a fin de poderla oponer al Ser Supremo, que no es, en realidad, sino una Nada y un fantasma. De esta trasposición imaginaria surge tanto la denigración de la «vil materia» como la exaltación del Ser Supremo. Dice, en efecto, en *El imperio knuto-germánico*: «Los idealistas de todas las escuelas (aristócratas y burgueses, teólogos y metafísicos, políticos y moralistas, religiosos, filósofos o poetas, sin olvidar a los economistas liberales, que son, como se sabe, adoradores desenfrenados del ideal) se ofenden sobremanera cuando se les dice que el hombre, con toda su magnífica inteligencia, sus ideas sublimes y sus aspiraciones infinitas no es, como todo lo que existe en el mundo, nada más y nada menos que materia, nada más y nada menos que un

producto de la vil materia. Podríamos responderles que la materia de que hablan los materialistas (materia espontáneamente, eternamente móvil, activa, productiva, materia químicamente u orgánicamente determinada, y puesta de manifiesto por las propiedades o las fuerzas mecánicas, físicas, animales e inteligentes, forzosamente inherentes a ella) no tiene nada en común con la vil materia de los idealistas. Esta, fruto de su falsa abstracción, es efectivamente un ente estúpido, inanimado, inmóvil, incapaz de producir la menor cosa: es un *caput mortuum*, una villana imaginación opuesta a esa ‘bella’ imaginación que se llama ‘Dios’, Ser Supremo, frente al cual la materia (la materia de ellos, por ellos mismos despojada de todo cuanto constituye su naturaleza real) necesariamente representa la suprema Nada. Le han robado a la materia la inteligencia, la vida, todas las cualidades determinantes, las relaciones activas o las fuerzas, y hasta el movimiento, sin el cual la materia no podría ni siquiera pesar, y no le han dejado nada más que la impenetrabilidad y la inmovilidad absoluta en el espacio. Han atribuido todas esas fuerzas, propiedades y manifestaciones naturales al Ser imaginario creado por su fantasía abstractiva, y luego, invirtiendo los papeles han llamado al producto de su imaginación, a ese Fantasma, a ese Dios que es la Nada, ‘Ser Supremo’. Y debido a una necesaria consecuencia, han declarado que el Ser real, la materia, el mundo, es la Nada. Tras lo cual vienen a decirnos, con toda gravedad, que la materia es incapaz de producir nada, ni aun de ponerse en movimiento por sí sola, y que, por consiguiente, ha debido ser creada por su Dios» (Ibíd., III, 24-25, 71). He aquí, que la facultad de abstracción, que es de por sí fuente de todos nuestros conocimientos y, por ende, causa de toda emancipación humana, al comienzo se presenta no como reflexión razonada dotada de autoconciencia, sino como reflexión imaginativa, inconsciente de su propio accionar. Por ello, se inclina a considerar sus propios productos como seres reales a los que les atribuye una existencia independiente, anterior a todo conocimiento humano, que ella no hace sino descubrir. «Mediante ese procedimiento, la reflexión imaginativa del hombre puebla su mundo exterior con fantasmas que le parecen más peligrosos, más poderosos y más terribles que los seres reales que lo rodean» (Ibíd., III, 307-308, 70). Tal reflexión imaginativa despoja en general a la naturaleza, esto es, a la materia, de toda la riqueza de sus cualidades y de su organización y, a la vez que la reduce a una nada, atribuye todo lo que de ella se ha sacado a otra nada, esto es, a un fantasma al cual denomina Dios. Más particularmente, tal fantasía o reflexión imaginativa produce a la Divinidad, proyectando la imagen sublimada del hombre, a la vez que el hombre mismo es humillado y empobrecido. No es difícil ver aquí la influencia de Feuerbach y aun la de Ruge, a quien Bakunin conoció personalmente en Dresde en 1841, y para el cual toda teología se reduce ya a una antropología. En *El imperio knuto-germánico* escribe:

«Todas las religiones, con sus dioses, sus semidioses, sus profetas, sus mesías, y sus santos, han sido creadas por la fantasía crédula de los hombres, no llegados aún al desarrollo pleno y a la plena posesión de sus facultades intelectuales; luego, el Cielo religioso no es otra cosa que un espejismo en que el hombre, exaltado por la ignorancia de su fe, encuentra su propia imagen, pero agrandada y trastocada, es decir, divinizada.

La historia de las religiones (la del nacimiento, grandeza y decadencia de los dioses que se han sucedido en la creencia humana) no es, pues, nada más que el desarrollo de la inteligencia y de la conciencia colectiva de los hombres. A medida que en su marcha históricamente progresiva descubrían, ora en sí mismos, ora en la naturaleza exterior, una fuerza, una cualidad o incluso un gran defecto cualesquiera, los atribuían a sus dioses, después de haberlos exagerado y ampliado exageradamente, como de ordinario lo hacen los niños, por un acto de su fantasía religiosa. Gracias a la modestia y a la piadosa generosidad de los hombres creyentes y crédulos, el cielo se ha enriquecido con

los despojos de la tierra y, debido a una necesaria consecuencia, cuanto más rico se volvía el cielo, más miserables se hacían la tierra y la humanidad. La divinidad, una vez instalada, fue naturalmente proclamada la causa, la razón, el arbitrio y el dispensador absoluto de todas las cosas: el mundo ya nada fue; ella lo fue todo, y el hombre, su verdadero creador, después de haberla extraído de la nada, aunque sin saberlo, se arrodilló ante ella, la adoró y se proclamó su criatura y su esclavo. El cristianismo es precisamente la religión por excelencia, porque expone y manifiesta en su plenitud la naturaleza, la esencia misma de todo sistema religioso, que es el empobrecimiento, el sojuzgamiento y el anonadamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad» (Ibíd., III, 41-42, 71).

En esencia, la religión es, pues, para Bakunin, un proceso por el cual se empobrecen el hombre y la naturaleza para enriquecer a Dios y a lo sobrenatural; se quita realidad a lo real para concedérsela a lo imaginario; se esclaviza al verdadero ser ante un Ser fantástico. Más aún, como Dios es todo, el hombre y el mundo llegan a ser nada. «Como Dios es todo, el mundo real y el hombre nada son. Como Dios es la verdad, la justicia, el bien, la belleza, el poder y la vida, el hombre es la mentira, la iniquidad, el mal, la fealdad, la impotencia y la muerte. Como Dios es el amo, el hombre es el esclavo». En un manuscrito sin título, de 1864 ó 1865, que Max Nettlau reproduce en su biografía manuscrita de Bakunin, éste expresa: «La Religión dice: hay un Dios eterno, absoluto, todopoderoso, extramundial, personal. Abarca el mundo y está fuera y por encima del universo que él ha creado. Es todo luz, sabiduría, amor, belleza, verdad, bondad y justicia. Al margen de él, tanto en el mundo como en el hombre (mientras no hayan sido éstos visitados por su gracia especial), todo es pura mentira, iniquidad y tinieblas. Es, pues, el reino de la muerte». He aquí por qué Bakunin, como Proudhon, no sólo se proclama «ateo» sino «antiteo». Para Proudhon la idea de Dios se vincula particularmente a la idea de propiedad; para Bakunin a la de esclavitud. «Enamorado y celoso de la libertad humana, a la que considero como la condición absoluta de todo lo que adoramos y respetamos en la humanidad, doy vuelta la frase de Voltaire y digo que, si Dios en verdad existiera, habría que hacerlo desaparecer» (Ibíd., III, 48, 71). En definitiva, la argumentación anti-teológica, que es una argumentación antropológica, se reduce a lo siguiente: Si Dios existe, el hombre no existe; es así que el hombre existe; luego Dios no existe.

De hecho, para Bakunin, la idea de Dios supone la negación de todo cuanto constituye el ser y la dignidad del hombre. Tal idea «implica la abdicación de la razón y de la justicia humanas, es la más decidida negación de la libertad humana, y necesariamente desemboca en la esclavitud de los hombres, tanto en la teoría como en la práctica» (Ibíd., III, 43, 71). En toda religión revelada, hay reveladores, sacerdotes, profetas, etc., que representan a Dios sobre la tierra, y son sus delegados para regir a la humanidad.

«Todos los hombres les deben una obediencia ilimitada y mansa, ya que contra la Razón divina no hay razón humana posible, y contra la justicia de Dios no hay justicia terrenal que valga. Esclavos de Dios, los hombres deben serlo también de la Iglesia y del Estado, siempre que éste haya sido consagrado por la Iglesia» (Ibíd., III, 43, 71).

En un artículo publicado en la *Deutsche Brüsseler Zeitung*, el 12 de septiembre de 1874, Marx trata de demostrar que el cristianismo es una justificación trascendente de las injusticias sociales y que sus principios «sirven para hacer que se apruebe toda la inhumanidad de la condición humana» (Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, 1966, pág. 87). En dicho artículo (citado por el mismo Calvez) dice: «Los

principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud clásica, han glorificado la servidumbre medieval y, cuando hace falta, saben aprobar la opresión del proletariado, aunque con un aire un poco contrito. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase dominada y para esta última, se contentan con formular piadosamente el deseo de que la primera sea caritativa. Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación... de todas las infamias, y justifican de este modo la perpetuación de esas infamias sobre la tierra. Los principios sociales del cristianismo declaran que todas las infamias cometidas por los opresores contra los oprimidos son el justo castigo del pecado original o de otros pecados, o bien que son pruebas impuestas por el Señor, en su infinita sabiduría, a las almas salvadas. Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio a sí mismo, el rebajamiento, la sumisión, la humildad; en resumen todas las cualidades de la canallería». Bakunin, para quien «el cristianismo es la religión absoluta, la última religión» (Oeuvres, III, 42, 71), considera a su vez, que

«la religión ha santificado la violencia y la ha transformado en derecho. Ha trasladado a un cielo ficticio la humanidad, la justicia y la fraternidad, para dejar en la tierra el reino de la iniquidad y de la brutalidad. Ha bendecido a los bandidos felices. Y para hacerlos más felices aún, ha predicado la resignación y la obediencia entre sus innumerables víctimas: los pueblos. Y cuanto más sublime parecía el ideal que adoraba en el cielo, más horrible se volvía la realidad de la tierra. Pues es inherente al carácter de todo idealismo, tanto religioso como metafísico, despreciar el mundo real y, explotarlo» (Ibid., I, 220, 69).

Y en una carta dirigida a Celso Cerretti en marzo de 1872, y publicada luego en la revista *Société Nouvelle* de Bruselas, en febrero de 1896, dice:

«¿Acaso la Iglesia Católica, la más ideal de todas por su principio, no ha sido desde los primeros años de su existencia es decir, desde el emperador Constantino el Grande, la más codiciosa y rapaz institución? Y todo el resto, por el estilo. Todos los esplendores de la civilización cristiana (Iglesia, Estado, prosperidad material de las naciones, ciencia, arte, poesía), todo ha tenido por caríátide la esclavitud, el sojuzgamiento, la miseria de los millones de trabajadores que constituyen el verdadero pueblo».

En el *Preámbulo* a la segunda entrega de *El imperio knuto-germánico*, dice:

«Estamos convencidos de que nada hay más nocivo para la humanidad, para la verdad y para el progreso que la Iglesia. ¿Podría ser de otro modo? ¿No incumbe a la Iglesia el cuidado de pervertir a las generaciones jóvenes, sobre todo a las mujeres? ¿No es ella quien, con sus dogmas, sus mentiras, su tontería y su ignominia, tiende a matar el razonamiento lógico y la ciencia? ¿No atenta acaso contra la dignidad del hombre al pervertir en éste la noción del derecho y de la justicia? ¿No vuelve cadáver lo que es vivo? ¿No pretende erradicar la libertad al predicar la esclavitud eterna de las masas en beneficio de los tiranos y de los explotadores? ¿No es la Iglesia, la implacable Iglesia, quien tiende a perpetuar el reino de las tinieblas, de la ignorancia, de la miseria y del crimen?» (Ibid., IV, 274-275, 71).

El ateísmo y el anticlericalismo de Bakunin parecen mucho más explícitos y polémicos que los del mismo Marx. En todo caso, están más cerca de la actitud de Lenin. «Entre todos los despotismos (dice), el de los doctrinarios, o inspiradores religiosos, es el peor. Tan celosos son de la gloria de su Dios y del triunfo de su idea, que no les queda corazón para la libertad, ni para la dignidad, ni aún para los sufrimientos de los hombres

vivos, de los hombres reales» (Ibíd., III, 87, 71'). Sus ataques contra la Iglesia católica van tan lejos como los de Proudhon. «La Roma jesuítica y papal es una monstruosa araña eternamente ocupada en reparar los desgarrones causados en la trama que urde sin cesar por acontecimientos que nunca ha tenido la facultad de prever, con la esperanza de poder valerse de ella algún día para asfixiar por completo la inteligencia y la libertad del mundo», dice en el ya citado *Preámbulo* a la segunda entrega de *El imperio knuto-germánico*. Y continúa: «Aún hoy alimenta esa esperanza, pues está dotada (a la vez que de una profunda erudición, de un espíritu refinado y sutil como el veneno de la serpiente y de una habilidad y un maquiavelismo formados por la práctica no interrumpida de por lo menos catorce siglos) de una ingenuidad incomparable y estúpida, fruto de la inmensa infatuación de sí misma y de su grosera ignorancia de las ideas, sentimientos e intereses de la época actual y del poder intelectual y vital que es inherente a la sociedad humana y que fatalmente impulsa a ésta, a pesar de todos los obstáculos, a echar abajo todas las instituciones antiguas (religiosas, políticas y jurídicas) y a fundar sobre sus ruinas un nuevo orden social» (Ibíd., IV; 228-229, 71). Estas palabras revelan, entre otras muchas que se pueden hallar en los escritos de Bakunin, la pasión del mismo por la destrucción, pasión que es, según el mismo dice, una pasión creadora y que, aplicada a la religión y a la Iglesia, espera dar a luz un nuevo orden social y moral para la humanidad.

Bakunin es, sin embargo, tan profundamente anarquista que no puede compartir de ningún modo la idea jacobina y blanquista de derogar por decreto los cultos públicos y de expulsar violentamente a los sacerdotes. Al sistema autoritario de los decretos revolucionarios (que será el de Lenin, en la medida en que éste es un blanquista) opone el sistema anárquico de los hechos revolucionarios. En efecto, «si se ordena por decreto la abolición de los cultos y la expulsión de los sacerdotes, ya podéis estar seguros de que hasta los campesinos menos religiosos tomarán partido por el culto y por los sacerdotes, aunque más no sea por espíritu de contradicción y porque en todo hombre existe un sentimiento legítimo, natural (base de la libertad), que se subleva contra toda medida impuesta, aun cuando esta tenga por fin la libertad» (Ibíd., II, 224-225, 71). Esta observación de Bakunin explica tal vez en parte la persistencia de la práctica religiosa en los países comunistas.

Bakunin, como Marx, no niega que la religión haya sido una necesidad histórica ni afirma que haya constituido un mal absoluto. Según él, fue, y desgraciadamente sigue siendo, para la humanidad ignorante, un mal inevitable, como lo son los errores en el desarrollo de toda facultad humana. En esto se advierte la raíz hegeliana del pensamiento de Bakunin y de Marx, que no puede confundirse con la raíz iluminista y volteriana del ateísmo liberal. En realidad, la religión es, para Bakunin, «el primer despertar de la razón humana bajo la forma de la divina sinrazón», y también «el aprendizaje de la libertad bajo el yugo humillante y penoso de la divinidad». Por la religión el hombre da un primer paso hacia la humanidad, pero mientras se quede en ella no logrará nunca la verdadera humanidad, «porque toda religión lo condena al absurdo y, al falsear la dirección de sus pasos, lo lleva a buscar lo divino en vez de lo humano», dice en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*. La religión saca al hombre de la esclavitud natural (en cuanto representa una primera forma de abstracción) y lo diferencia de los demás animales, pero al mismo tiempo lo hace caer «en la esclavitud de los hombres y de las castas privilegiadas por elección divina» (Ibíd., *Oeuvres*, 1, 133-134, 67) (en cuanto representa una falsa abstracción imaginativa y no una abstracción racional). Esta abstracción imaginativa tuvo por objeto primero el miedo al

mundo exterior que, al volvérselo extraño, se le presentó «como una sombría y misteriosa potencia, infinitamente más hostil y amenazadora de lo que en realidad es», dice en *Consideraciones filosóficas sobre el Fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre* (Ibíd., III, 303-304, 70). Dicho temor a la naturaleza desconocida se hace luego temor al amo y al rey, al sacerdote y al patrón, a la Iglesia y al Estado. En definitiva, Dios no es sino la consagración sobrenatural y fantástica del poder del Estado. Y como el Estado tiende a ser omnipresente hasta devorar al hombre y destruirlo, «la idea de Dios absorbe, destruye todo lo que no sea Dios, reemplazando todas las realidades humanas y terrenales por ficciones divinas» (Ibíd., I, 315-316, 71).

Pero la religión no es, para Bakunin, sólo justificación trascendente de la sujeción económica y política. Como el marxismo, reconoce en ella también una expresión del descontento y una protesta instintiva de las masas contra tal sujeción. La disposición mística del pueblo revela, más que una aberración del espíritu, un profundo descontento del corazón: «Es la protesta instintiva y apasionada del ser humano contra las estrecheces, los dolores, la ordinariez y la vergüenza de una existencia miserable» (Ibíd., III, 40, 71).

En realidad, para escapar de la cárcel sin porvenir en que la sociedad de clases ha sumido al pueblo, éste no tiene sino tres caminos: dos ilusorios y fantásticos, la taberna y el templo; uno solo real, la revolución social. Como Marx, cree, pues, Bakunin, que mucho más que la propaganda y la ilustración (que no desecha, sin embargo, como tampoco lo hace Marx), la revolución es el medio para instituir un verdadero ateísmo. Más cerca de Marx y más lejos de los iluministas que otros anarquistas anteriores y posteriores, Bakunin vincula causalmente la superación de la religión con la supresión de la sociedad capitalista y del Estado: «De donde deduzco que solamente ésta (la revolución social), mucho más que todas las propagandas teóricas de los librepensadores, será capaz de destruir hasta los últimos vestigios de las creencias religiosas y de las costumbres licenciosas del pueblo (unas y otras están más íntimamente ligadas de lo que se cree) al sustituir los goces a un tiempo ilusorios y brutales de esa impudicia corporal y espiritual por los goces tan delicados como reales de la humanidad plenamente consumada en cada uno y en todos, la revolución social, sólo ella, tendrá el poder de cerrar, al mismo tiempo, todas las tabernas y todos los templos. Hasta entonces el pueblo, considerado como masa, seguirá creyendo. Y por mucho que no tenga razón para creer, tiene, por lo menos, el derecho de hacerlo» (Ibíd., III, 30-31, 711). En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* dice Marx: «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo». Se trata, pues, de suprimir la miseria real de la cual la religión es expresión y de dar real satisfacción a la protesta que la misma religión significa contra la miseria real. Se trata, a la vez, de negar la religión y de consumarla. Ello se realiza para Marx en la sociedad sin clases, en el comunismo, fruto de la revolución. Bakunin, sin hablar de «comunismo» (que, para él, está siempre vinculado al poder estatal), sino de «socialismo», expresa la misma idea, al decir, en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, que «el socialismo, por su objeto mismo (la realización en la Tierra, fuera de toda compensación celestial, del bienestar y de todo destino humano), es la consumación y por consiguiente la negación de toda religión; ésta ya no tendrá razón alguna de ser desde el momento en que vea realizadas sus aspiraciones» (Ibíd., I, 89, 67).

El ateísmo que, pese a los esfuerzos de algunos intérpretes cristianos, es esencial al comunismo de Marx, lo es también al anarquismo de Bakunin. De ambos puede decirse que, cualquiera sea la actitud que asumamos frente al problema metafísico de Dios y frente a la religión en sí misma considerada (y no podemos pasar por alto el hecho de que hubo y hay comunistas y anarquistas creyentes), han sabido llevar en este terreno sus respectivas críticas a la sociedad capitalista y al Estado hasta las últimas consecuencias y que con lucidez y agudeza extraordinaria han logrado sacar a la luz el significado humano y social de dogmas, creencias e instituciones religiosas.