

GENESIS Y DESARROLLO DE LA FILOSOFIA SOCIAL DE KROPOTKIN

Angel J. Cappelletti

Entre los grandes teóricos del anarquismo, Kropotkin se distingue por la sistematicidad y coherencia de su pensamiento, por la casi inalterada constancia doctrinaria, por el intento de fundamentar los ideales socialistas en los resultados de la investigación científica. En su obra no encontramos, sin duda, las intuiciones profundas y los geniales atisbos de Proudhon, pero tampoco las lacerantes contradicciones de éste. Mientras resulta fácil señalar las sucesivas variaciones filosóficas y políticas de Bakunin, no se podrá casi atribuir cambio alguno sustancial en las grandes concepciones y en la cosmovisión de Kropotkin, como no sea su renuncia, harto temprana, a las creencias religiosas recibidas en su educación infantil. Y en cuanto a la idea de su socialismo científico, bien puede decirse que coincide con Marx y Engels mucho más que con Stirner o Sorel, aún cuando experimente un rotundo desprecio por el método dialéctico.

La razón de estas características propias del pensamiento kropotkiniano no se puede encontrar en las circunstancias histórico-sociales e histórico-culturales de su vida, así como en determinadas facetas de su psicología individual.

Miembro de una aristocrática familia rusa, descendiente de los príncipes de Smolensko y, al parecer, del mismo Rurik, vive, antes de poder siquiera emitir juicios, gracias a una fina sensibilidad moral (heredada tal vez de su madre), la tremenda realidad de la servidumbre. Por una parte, los nobles, los señores de almas (aun en los casos menos intolerables, como el de su propio padre) aparecen ante su imaginación y su conciencia como una casta de crueles e indignos opresores; por otra, los siervos, se le presentan no sólo como hombres injustamente oprimidos y humillados sino también como receptáculos de todas las virtudes morales. Su madre muere cuando es aún muy niño;

los siervos domésticos vierten en él y en sus hermanos todo el cariño que sentían por aquella bondadosa mujer. "Ignoro qué destino hubiera sido el nuestro, de no haber hallado entre los siervos dedicados a los trabajos domésticos esa atmósfera de cariño que necesitan los niños a su alrededor" (*Memorias de un revolucionario* - Madrid - 1973 - p. 16). El siervo, el oprimido, goza desde aquel momento de un semi-consciente amor filial en el alma del joven príncipe; es la buena madre perdida. El señor, el aristócrata, el gobernante, tiene, a su vez, para él, el significado, aún menos consciente, del padre odiado, no tanto por su maldad cuanto por su indiferencia hacia la madre, a la que pronto olvida casándose con otra.

Las experiencias vividas primero en el Cuerpo de Pajes y luego, como oficial, en Siberia, tienen también un doble y complementario signo. Por un lado, conoce la arbitrariedad del mando y la irracionalidad misma de la vida militar, encarnadas en hombres como el coronel Girardot, la represión contra los polacos insurrectos, las prisiones y los confinados políticos; por otro, ya en el Cuerpo de Pajes se pone en contacto con las ideas liberales de Occidente y se ve conquistado por ellas; en Siberia colabora con el progresista general Kukul y lee por primera vez un libro de Proudhon. Afectiva e intelectualmente Kropotkin marcha, así, desde su infancia, a través de su adolescencia y juventud, hacia la que será la ideología de toda su vida adulta: el comunismo anárquico. Al mismo tiempo crece en él, desde muy temprano, un interés claro y específico por las ciencias naturales. Durante su educación secundaria, aunque no desdeña el estudio de la historia, se ve seducido por aquéllas. "Los años 1858-61 lo fueron de renacimiento universal, de predilección por las ciencias exactas; Grave, Clausius, Joule y Seguin mostraron que el calor y todas las fuer-

zas físicas no son más que diversas formas de movimiento; Helmholtz empezó por entonces sus investigaciones, que forman época, respecto del sonido; Tyndall, en sus conferencias populares, hace que uno toque, si tal puede decirse, los átomos y las moléculas mismas. Gerhardt y Avogadro introdujeron la teoría de las sustituciones, y Mendeléiev, Lotario Meyer y Newlands descubrieron las leyes periódicas de los elementos, Darwin con su *Origen de las especies*, revolucionó todas las ciencias biológicas; en tanto que Karl Vogt y Moleschott, siguiendo a Claudio Bernard, sentaron las bases de la verdadera psicología en la fisiología. Era una época de renacimiento científico y la corriente que arrastraba las inteligencias hacia las ciencias naturales era irresistible” (*Memorias de un revolucionario* p. 100—101). Su interés por la filosofía alemana y por los clásicos del idealismo es muy escaso, por no decir, nulo. Conoce algo de Kant, pero Hegel y su dialéctica no logran atraerlo ni por un momento.

En Siberia sus inclinaciones científicas se canalizan en el estudio de la geología y la geografía física. El deseo de cursar en la Universidad matemáticas, que considera instrumento indispensable de las ciencias naturales, lo mueve, entre otras cosas, a pedir el retiro del ejército. Al mismo tiempo, como fruto de sus estudios geográficos, traza un mapa de las montañas y ríos del norte de Asia y escribe una *Memoria* explicativa del mismo, que son publicados por la Sociedad Geográfica. Es nombrado secretario de la sección de geografía física de dicha sociedad. Se lo envía a Finlandia, para estudiar las cordilleras de este país, y realiza también un brillante trabajo. Sin embargo, cuando recibe un telegrama en que se le ofrece la Secretaría de la mencionada corporación científica, rechaza el cargo.

En aquel momento, se plantea ya en su conciencia un grave conflicto: debe elegir entre la ciencia y la acción revolucionaria. Así como elegir entre la milicia y la ciencia no había constituido problema alguno, puesto que el ejército jamás había tenido para él menor atractivo, elegir entre ciencia y revolución debió costarle muchísimo, tanto más cuanto ambas actividades se hallaban en su pensamiento teóricamente vinculadas. Pero la realidad le imponía la opción y Kropotkin elige según su conciencia: “La ciencia es una cosa excelente; co-

nocí sus goces y pude apreciarlos, tal vez más que la mayoría de mis colegas, aún ahora, mientras contemplaba los lagos y cerros de Finlandia, nuevas y hermosas generalizaciones se levantaban ante mis ojos... Pero ¿qué derecho tenía yo a estos goces de un orden elevado, cuando todo lo que me rodeaba no era más que miseria y lucha por un triste bocado de pan, cuando por poco que fuese lo que yo gastase para vivir en aquel mundo de agradables emociones, había por necesidad de quitarlo de la boca misma de los que cultivaban el trigo y no tienen suficiente pan para sus hijos? De la boca de alguien ha de tomarse forzosamente, puesto que la agregada producción de la humanidad permanece aún tan limitada” (*Memorias de un revolucionario*, p. 203—204).

Kropotkin se dirige a Europa occidental, se pone en contacto con el movimiento obrero y socialista en Suiza, recibe la influencia ideológica de Bakunin y de los relojeros del Jura, se hace definitivamente anarquista. En su desarrollo intelectual no hay casi vacilaciones; todo es allí rectilíneo. Poco le cuesta decidir entre el socialismo federalista y anti-autoritario de los bakuninistas y el socialismo centralista y autoritario de Marx y su discípulos. Sus experiencias infanto—juveniles, su formación cortésano—militar, su vida en Siberia, lo inclinan afectivamente por el anarquismo; su fe positivista en la ciencia y su desprecio por lo que llamará “la metafísica económica” lo mueven intelectualmente a rechazar el marxismo. Socialismo y ciencia van, de todas maneras, indisolublemente unidos para él.

Cuando vuelve por segunda vez (y ya casi para siempre) a Europa Occidental, después de huir de la prisión de Petersburgo (donde ha podido continuar su labor científica, escribiendo un informe sobre las exploraciones en Finlandia y exponiendo su hipótesis glacial), inicia una vasta tarea, a través de libros, folletos, artículos y conferencias, en los cuales, ya directa ya indirectamente, intenta presentar al socialismo y, más concretamente al comunismo anárquico, como el resultado último de la investigación científica en el campo de la historia y de la sociedad humana.

El socialismo se vincula con las ciencias naturales que son, para Kropotkin, las “ciencias” en el sentido más propio y estricto del

término, de dos maneras: 1^o) en cuanto todo conocimiento de la sociedad que merezca realmente este nombre no puede ser sino una prolongación y una especificación del conocimiento científico de la vida animal y, más concretamente, de las sociedades animales, de tal manera que la sociología (ciencia del hombre y de la sociedad) resulta, en definitiva, un capítulo (todo lo amplio y complejo que se quiera) de la biología, así como la biología misma es un (extenso y complicadísimo) capítulo de la física; 2^o) en cuanto el método que se debe emplear para estudiar al hombre y a la sociedad no es esencialmente diferente del que se usa para estudiar la naturaleza orgánica e inorgánica, es decir, el método inductivo-deductivo, y no, en modo alguno, el método dialéctico, propio de la metafísica (Cfr. *La ciencia moderna y el anarquismo* - Valencia - trad. R. Mella. p. 29-31).

Tales ideas responden a una concepción filosófica del mundo y, casi diríamos, a una "metafísica", si no fuera porque este término horroriza al propio Kropotkin, no menos a Marx y a Engels, a cuya doctrina económica aquél lo aplica irónica y peyorativamente. Dicha concepción del mundo puede denominarse, sin duda, como el propio autor lo hace, "materialismo". Y hasta aquí Kropotkin sigue coincidiendo también con Marx y Engels, en cuanto el materialismo rechaza en la explicación del origen y la esencia de la realidad no sólo cualquier intervención de una causa trascendente, sino también cualquier prioridad de la conciencia sobre el ser y del espíritu sobre la naturaleza.

A partir de aquí, sin embargo, los caminos se separan. Marx y Engels vinculan la dialéctica hegeliana, cuya inversión pretenden, al desarrollo de la realidad. Kropotkin intenta atenerse a una estricta aplicación del único método que considera válido y fructífero en el terreno de las ciencias naturales, a saber, como dijimos, del método inductivo-deductivo. Su materialismo es, como el mismo también explícitamente, lo dice, mecanicista (Cfr. *La ciencia moderna y el anarquismo*), y no dialéctico. Se trata esencialmente del materialismo de Büchner, de Vogt, de Moleschott. Pero es evidente que quien ejerce en esto una influencia fundamental sobre él es Darwin, cuya teoría de la selección natural implica un estricto me-

canismo y excluye toda teleología tanto trascendente como inmanente.

Kropotkin considera la obra de Darwin como la culminación de la ciencia biológica y la tiene continuamente presente como arquetipo del método científico. A partir de ella pretende, pues, explicar el origen y desarrollo de la sociedad humana.

Pero, en este punto, los resultados de la ciencia parecen colidir precisamente con el socialismo y, de un modo particular, con el socialismo anárquico. Spencer y, sobre todo, Huxley, al aplicar el evolucionismo darwiniano al estudio de las sociedades humanas, han llegado a conclusiones absolutamente inadmisibles para Kropotkin. El primero, si bien empieza con una crítica del Estado, acaba reinstaurando y justificando sus funciones, y, en todo caso, su individualismo resulta incompatible con cualquier forma de organización socialista. Para él, la lucha por la vida (*struggle for life*) viene a ser la verdadera impulsora de todo progreso social. El segundo, que es sin duda uno de los más célebres biólogos y evolucionistas del momento, sostiene que tanto en el mundo animal como en el humano, la lucha de todos contra todos resulta el único factor de la evolución. Su ensayo *The Struggle for Existence: A Programme*, que publica (febrero de 1888) en la revista *The Nineteenth Century*, provoca la refutación de Kropotkin y, con ella, su más significativa obra en el campo de los intentos de fundamentación científica del socialismo. En dicha obra, titulada *El apoyo mutuo - Un factor de evolución*, aparecida primero bajo la forma de una serie de artículos en *The Nineteenth Century*, quiere su autor demostrar que la lucha por la vida no es el único factor de la evolución, sino que, junto a él, y aún por encima de él se da, entre los miembros de la misma especie y, a veces, también entre los de especies diversas, una tendencia contraria a la anterior, tendencia que denomina de "la ayuda mutua". Hay, dice, sin duda, lucha en la naturaleza y en la historia, pero hay también, y aún en mayor medida, cooperación y apoyo recíproco. Para demostrar esta tesis que, según él, se encuentra en los escritos del propio Darwin, pasa revista a los diversos capítulos de la zoología, de la antropología y de la historia social. En todos los niveles del mundo animal existe, pa-

ra él, una verdadera vida societaria, que al comienzo asume la forma de "colonias" y que se torna paulatinamente más consciente a medida que se asciende en la escala zoológica, hasta convertirse, con el hombre, en racional (*El apoyo mutuo*—Buenos Aires — 1970 — p. 70—71). Y entre todas las especies, las que mejor logran sobrevivir y expandirse, las que dan muestras de un mayor desarrollo intelectual y de una mejor adaptación son precisamente aquellas en las cuales la lucha entre los individuos ha sido superada en beneficio de la cooperación y la ayuda recíproca. En la historia universal hay, sin duda, un aspecto muy sombrío, que los cronistas suelen poner de relieve (guerras, tiranías, injusticias etc.), y ello ha dado lugar a que muchos filósofos consideraran a la sociedad humana como una agrupación de seres egoístas y básicamente agresivos, que perdura sólo por acción de una fuerza superior o de una autoridad (*El apoyo mutuo*—p. 93—94). Sin embargo, tales teorías, cuyo principal representante fue Hobbes, y que hoy reviven —dice— en Huxley y otros darwinistas, contradicen todos los resultados de la etnología, que, a través de los trabajos de Bachofen, de Morgan, etc., rechaza la idea de que los hombres primitivos vivieron aislados o integraron sólo grupos familiares ocasionales y temporarios. Parece cierto, por el contrario, que el hombre primitivo, como los mamíferos superiores, viviera en grupos o bandas, y ya Darwin opinaba que la especie humana no pudo originarse en los antropoides solitarios (orangután, gorila, etc.) sino en alguna especie de monos con hábitos sociales (chimpancé, etc.) (*El apoyo mutuo* — p. 96).

La imagen rousseauiana del buen salvaje es menos falsa que la posterior, que nos muestra en el salvaje a un ser brutal y sanguinario, en perpetua guerra contra sus semejantes (*El apoyo mutuo* — p. 134).

En el Medioevo las comunas o ciudades libres constituyen una de las más bellas formas de la sociabilidad humana y vienen a ser el más perfecto ejemplo de apoyo mutuo. Cada comuna es una agrupación de gremios y guildas; las comunas se unen entre sí constituyendo vastas guildas de comunas (*El apoyo mutuo* — p. 189—193).

Aunque desde los inicios de la Edad Moderna, la creación de los Estados centralizados,

que absorben todas las funciones de los grupos sociales, tiende a generar un cerrado y estrecho individualismo, la tendencia al apoyo mutuo sigue floreciendo en las comunas aldeanas y, luego, pese a todos los esfuerzos del Estado por impedirlo, en las uniones obreras (*El apoyo mutuo* — p. 265—268), que constituyen con frecuencia, en sus luchas, ejemplos admirables de abnegación y de solidaridad.

La ayuda mutua no representa, pues, para Kropotkin, un mero ideal; es un hecho; más aún, un hecho multimilenario, cuyas raíces se hunden en el modo de ser de nuestros más remotos antepasados animales. He aquí por qué, según él, "los artificios de la mente no pueden oponerse al sentimiento de ayuda mutua, pues este sentimiento ha sido educado durante muchos miles de años por la vida social humana y por centenares de miles de años en las sociedades animales" (*El apoyo mutuo* — p. 278).

Sobre este sentimiento heredado, sobre este legado filogenético, intenta Kropotkin fundamentar precisamente su filosofía moral, su concepción de la sociedad y, en definitiva, su doctrina socialista y libertaria. La ética de Kropotkin excluye así toda fundamentación teológica y metafísica y pretende ser estrictamente científica. Considera como ineludible exigencia, ubicar el deber ser en una línea de continuidad con el ser, ya que, si como pretende Huxley, la moralidad no puede surgir entre los animales (que sólo conocen el principio del "struggle for life"), tiene que venir de algo externo a la naturaleza y superior a ella, es decir, de algo divino y sobrenatural.

El motor de las acciones humanas es siempre la búsqueda del placer, dice, coincidiendo con Epicuro y los utilitaristas ingleses, pero también con el propio Sócrates. "Buscar el placer, evitar el dolor, es el hecho general (otros dirían ley) del mundo orgánico, es la esencia misma de la vida. Sin este deseo de hallar lo agradable, aún la vida fuera imposible" (*La moral anarquista* — Caracas 1972 — p. 107).

Sin embargo, no todos los placeres tienen el mismo valor ni son igualmente estimables para Kropotkin (y en esto sigue siendo socrático). Los placeres más altos y deseables surgen del ejercicio de la inteligencia y de la lucha por la libertad y la justicia (*La moral*

anarquista p. 106-108). Difícilmente podría haber identificado la felicidad y el fin de la vida humana con el logro del placer sensible quien, como Kropotkin, renuncia a una elevada posición social y económica para dedicarse a la revolución y a la causa de los oprimidos.

El placer que ha de ser considerado como bien o fin de la acción humana no es, por otro lado, el placer de cada individuo, conforme a la doctrina de Epicuro y aun de Bentham y de Mill, sino de la sociedad como un conjunto (*La moral anarquista* p. 113-115). Esta sociedad, que constituye así el sujeto del placer moralmente deseable, ha sido para el hombre primitivo su tribu o su clan; pero para el civilizado se extiende a toda la especie humana (y aún a los mismos animales) (*La moral anarquista* p. 115-116). El evolucionismo le permite superar toda moral "cerrada" sin caer en una ética puramente idealista o utópica. También le permite, por otra parte, hacer un lugar a la relatividad de la norma moral sin caer en un puro relativismo. En efecto, según él, el significado de los términos "bien" y "mal" varía con el tiempo, en función de la experiencia y de la situación. Si para un hombre primitivo, era bueno comerse a sus padres, porque veía en ellos una carga para la tribu que debía alimentarlos sin beneficiarse de su trabajo, para un hombre civilizado, que forma parte de una sociedad donde los medios de subsistencia abundan, ello sería malo y criminal. Sin embargo, la idea misma del bien, (el fondo del concepto de lo moral) que se basa en una larguísima experiencia humana y biológica, permanece siempre idéntica y puede resumirse en este único principio: "Haz a los demás lo que quieras que ellos te hagan, en iguales circunstancias" (*La moral anarquista* p. 116-117). La moral es interpretada a partir de este principio como reciprocidad e igualdad. Pero he aquí que, para Kropotkin, igualdad equivale a justicia, y la justicia sólo se realiza en una sociedad sin propiedad privada, sin clases y sin gobierno. De lo cual deduce que sólo una sociedad anarco-comunista puede considerarse plenamente moral y que, mientras tanto obrar moralmente equivaldría a luchar por una tal sociedad contra todo lo que hoy se opone a ella: "Y no sólo declaramos la guerra a la trinidad abstracta de Ley, Religión y Autoridad. Haciéndonos anar-

quistas, declaramos la guerra a toda esa ola de engaño, de farsa, de explotación, de depravación, de vicio, de desigualdad en una palabra, que inundarán nuestros corazones. Declaramos la guerra a su modo de obrar, a su manera de pensar. El gobernado, el explotado, el engañado, la prostituida, y así sucesivamente, hieren ante todo nuestros sentimientos de igualdad. En nombre de la igualdad no queremos ni prostitutas, ni explotados, ni engañados, ni gobernados" (*La moral anarquista* p. 126).

Kropotkin, pese a su admiración por Tolstoi, no es un partidario de la no violencia. Precisamente porque quiero y exijo que los demás usen su fuerza contra mí si yo trato de oprimirlos o explotarlos, tengo el derecho de usar mi fuerza contra quien me oprime o explota. Pero esto supone que el uso de la violencia sólo se justifica cuando se trata de suprimir absolutamente la opresión, no cuando se trata de sustituir a un opresor por otro. Y, puesto que, todo gobierno comporta opresión, sólo aquellos revolucionarios que quieren destruir el poder, y no quienes desean aprovecharse de él, obran justa y moralmente (*la moral anarquista* p.129). He aquí por qué no admitiría Kropotkin la guerrilla de nuestros días ni daría su aprobación a su realismo de metralletas. Tampoco aceptaba el terrorismo a lo Nechaief, es decir, como sistema. Todo terrorismo —pensaba— es una forma de gobierno. En sus días le tocó combatir especialmente (junto a Grave y otros teóricos del anarquismo) la doctrina de la expropiación y la práctica del robo como medio de impugnar a la sociedad burguesa. Estos jóvenes, inspirados por Stirner y por Nietzsche, consideraban que al atacar, por el robo, contra la propiedad privada, estaban destruyendo la sociedad capitalista. Kropotkin les demuestra que, por el contrario, al robar no hacen sino reconocer la propiedad privada (*Más sobre la moral* p.154).

La ética de Kropotkin, como ética del anarquismo, es necesariamente una ética sin obligación ni sanción. Una tendencia instintiva y originaria siempre será más poderosa que una obligación, venga ésta de donde viniere. Ahora bien, toda actividad moral se funda, como vimos, para Kropotkin, en la tendencia instintiva a la ayuda mutua, la cual puede ser aún corroborada y afianzada por la educación. Para conseguir, pues, que los seres humanos obren moralmente, buscando la felicidad propia

y la de sus semejantes, no parece necesario recurrir a ninguna idea de obligación o de sanción (*La moral anarquista* p. 130-131). He aquí por qué la moral anarquista, según Kropotkin la entiende, no contiene preceptos ni mandamientos, sino, a lo sumo, consejos y aclaraciones, que se pueden aceptar o no.

A nadie se le puede reconocer el derecho, que pretendían ejercer los moralistas en el pasado, de mutilar al individuo en nombre de un determinado ideal que consideraban bueno (*La moral anarquista* p. 134). Es suficiente —dice— a quien vive en sociedad, el derecho de expresar con franqueza sus simpatías y antipatías frente a lo que halla bueno o malo (*La moral anarquista* p. 134-135).

El fundamento teórico de esta moral sin obligación ni sanción lo encuentra Kropotkin, con el joven filósofo Guyau, en la idea del exceso de vida. La justicia o igualdad es principio necesario, pero no principio suficiente de la moralidad. Donde sólo hay justicia llega a faltar hasta la justicia misma. Hay en nosotros —opina— una fuerza expansiva, que nos desborda. Al percibir tal fuerza, surge en nosotros el sentimiento del deber, ya que “sentir interiormente lo que se es capaz de hacer, es saber lo que se tiene el deber de ejecutar” (*La moral anarquista* p. 138). Deber es igual a poder. Poder equivale a darse y a ser en los demás y para los demás. Si algún imperativo subsiste, éste será; “¡Sé fuerte!” Y toda la esencia de la moral se cifra en el hecho de que tenemos en nosotros mismos más fuerza y más energía vital de la que podemos utilizar nunca en nosotros mismos.

A partir de tales ideas, no será difícil comprender por qué carecen de sentido para Kropotkin la oposición egoísmo—altruísmo e inclusive los diversos intentos realizados por los moralistas a fin de armonizar estas dos tendencias supuestamente antagónicas. Si ambas no fueran esencialmente coincidentes e idénticas ni siquiera se hubiera podido producir la evolución del reino animal (*La moral anarquista* p. 144). He aquí por qué tampoco concibe Kropotkin la oposición individualismo—socialismo. El verdadero individualismo no se opone al socialismo sino que, como lo ven en la época misma de Kropotkin los poetas Oscar Wilde y William Morris, conduce necesariamente a él. Y si hay un individualismo

que se opone al socialismo —y sin duda, lo hay— éste no será siquiera un auténtico individualismo. Kropotkin, que admira a Ibsen, no puede, sin embargo, entenderse con Stirner y ni siquiera con Tucker.

La ética del exceso vital sólo puede ser interpretada por él como una ética del socialismo. Al propio Guyau, en quien se inspira y a quien considera como la culminación del utilitarismo y de la ética científica, le echa en cara, por eso, la poca importancia que éste atribuye al instinto de socialidad y a la idea de justicia (*L'Etica* — Catania — 1969 — p. 303-305).

Cuando Kropotkin habla de socialismo incluye bajo esta denominación todas las corrientes de pensamiento que, partiendo de una crítica radical del sistema capitalista y de la sociedad burguesa, procuran un nuevo régimen de la propiedad y una nueva valoración del trabajo como fuente única de la riqueza. Su propia doctrina es, por otra parte, estrictamente comunista, en cuanto, para él, una sociedad justa como meta de la revolución, no se concibe sino como una sociedad en la cual todos los bienes, tanto los de producción (tierra, máquinas, etc.), como los de consumo, pertenecen a la sociedad. La norma de esta sociedad será, pues, “de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades”.

Desde tal punto de vista, Kropotkin se opone inclusive (a pesar de que él no lo cree así) al propio Bakunin, cuyo colectivismo se detiene en la propiedad común de la tierra y de los medios de producción y no va más allá de la retribución proporcional al trabajo: “de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus obras”.

El ideal comunista que, dentro de la corriente del socialismo anti—autoritario, ha sido profesada ya antes por Joseph Déjacque en *El Humanisferio*; y también por Dumartheray y por Reclus, es considerado por Marx y Engels como meta última, pero no como aspiración inmediatamente realizable después de la revolución socialista. En este sentido, los marxistas proponen, como paso inmediato, un colectivismo que no implica, en modo alguno, la supresión del salariado.

Es importante hacer notar que Kropotkin coincide con Marx y sus seguidores en la idea de que la abolición del salario y del dinero

(esto es, el comunismo) será paralela a la abolición del gobierno y del Estado (esto es, al anarquismo).

En donde difieren es en el momento de esta doble y coincidente superación de la opresión económica y política. Kropotkin cree que se debe consumir, si no en el primer momento posterior a la revolución, sí, por lo menos, desde el primer momento: comunismo y anarquismo son, para él, términos que se implican, y no puede decirse que se avance hacia la total supresión de la propiedad privada sino en la medida estricta en que se marcha hacia la abolición del Estado y del poder político. Marx, por el contrario, apelando a la dialéctica, supone que es inevitable un fortalecimiento del Estado (en la medida en que propicia una dictadura del proletariado), a fin de que se pueda arribar al comunismo. Sólo después, el Estado caducará y será relegado "al museo de antigüedades".

Kropotkin no pretende explicar la formación del capital mediante una ley, como la de la plusvalía, sino que, en un contexto más amplio, quiere demostrar que toda propiedad privada implica una usurpación del trabajo y del pensamiento ajenos. En efecto, para él, la fabulosa riqueza creada en los países civilizados debe constituir una propiedad social, puesto que su creación ha exigido la colaboración de miles de trabajadores industriales y rurales, de técnicos y científicos, de inventores y artesanos, de generaciones y generaciones. "Cada hectárea de suelo que labramos en Europa ha sido regada con el sudor de muchas razas. Cada camino tiene una historia de servidumbre personal, de trabajo sobrehumano, de sufrimientos del pueblo. Cada legua de vía férrea, cada metro de túnel, han recibido su porción de sangre humana" (*La conquista del pan* — Madrid — 1973 — p. 13). Por consiguiente, el valor de cada objeto surge del trabajo colectivo y secular, del esfuerzo de las multitudes, y no sólo de las que habitan ese determinado país donde el objeto se encuentra, sino de las que duramente laboran en el mundo entero. "Y aun ahora, el valor de cada casa, de cada taller, de cada fábrica, de cada almacén, sólo es producto de la labor acumulada de millones de trabajadores sepultados bajo tierra, y no se mantiene sino por el esfuerzo de legiones de hombres que habitan en ese punto del globo.

¿Qué sería de los docks de Londres, o de los grandes bazares de París, de no encontrarse situados en esos grandes centros del comercio internacional? ¿Qué sería de nuestras minas, de nuestras fábricas, de nuestros astilleros y de nuestras vías férreas, sin el cúmulo de mercancías transportadas diariamente por mar y por tierra? Millones de seres humanos han trabajado para crear esta civilización de que hoy nos gloriamos. Otros millones, diseminados por todos los ámbitos del globo, trabajan para sostenerla. Sin ellos, no quedarían más que escombros de ella dentro de cincuenta años" (*La conquista del pan* p. 13-14).

Y lo mismo que se dice del trabajo manual cabe decir del intelectual: cada invento ha sido preparado por millones de inventores, miles de sabios, filósofos y poetas han trabajado para establecer una verdad cualquiera.

El trabajo manual, por su parte, supone el trabajo intelectual, y viceversa. "Ciencia e industria, saber y aplicación, descubrimiento y realización práctica que conduce a nuevas invenciones, trabajo manual y trabajo cerebral, idea y labor de los brazos; todo se enlaza. Cada descubrimiento, cada progreso, cada aumento de la riqueza de la humanidad tiene su origen en el conjunto del trabajo manual y cerebral pasado y presente" (*La conquista del pan* p. 15). Y si esto es así, —se pregunta— "¿con qué derecho puede nadie apropiarse la menor partícula de ese inmenso todo y decir: esto es mío y no vuestro?".

Nuestra civilización está basada en el hecho, que Kropotkin llama "monstruoso", de la apropiación de los bienes (tierras, minas, máquinas, etc.), por parte de unos pocos. Allí donde podría haber bienestar para todos, reina la pavorosa miseria de los más frente al lujo desorbitado de los menos. La producción no está encaminada a la satisfacción de las necesidades sociales sino al lucro en beneficio de quienes son dueños de tierras y máquinas. Con frecuencia millones de hombres mueren defendiendo en las guerras los intereses de este o aquel grupo de industriales y banqueros. ¿Cuál es, pues, para Kropotkin, el remedio a esta injusta situación? ¿Cómo se puede lograr efectivamente el bienestar de las grandes masas populares? El remedio a la apropiación —piensa— no es sino la expropiación. "Mas para que el bienestar llegue a ser una realidad, es preciso

que el inmenso capital deje de ser considerado como una propiedad privada, de la que el acaparador disponga a su antojo. Es menester que el rico instrumento de la producción sea propiedad común, a fin de que el espíritu colectivo saque de él los mayores beneficios para todos. Se necesita la expropiación" (*La conquista del pan* — p. 22). Y, en seguida añade, como síntesis de su programa revolucionario: "El bienestar de todos como fin; la expropiación, como medio". La expropiación, a su vez, plantea el grave problema de los medios a utilizar para llevarla a cabo.

Entre tales medios hay que excluir —precisa Kropotkin— tanto la legislación como la acción política y gubernativa. El reformismo es la primera ilusión a desechar. El único camino consiste en usar la fuerza para apartar todos los obstáculos y promover la revolución.

Aunque no se pueda prever de dónde vendrá, cómo se anunciará y qué procedimientos concretos utilizará esta revolución, resulta claro para él que la misma deberá generar una sociedad organizada según los principios del comunismo anarquista. En nuestra edad industrial, "en que todo se entrelaza y se sostiene, en que cada rama de la producción se vale de todas las demás, es absolutamente insostenible la pretensión de dar un origen individualista a los productos" (*La conquista del pan* p. 27). Pero, si esto es así, no es posible "admitir con los colectivistas que una remuneración proporcional a las horas de trabajo suministradas por cada uno en la producción de las riquezas pueda ser un ideal, ni siquiera un paso adelante hacia ese ideal" (*La conquista del pan* — p. 28).

En consecuencia, Kropotkin rechaza, como antes dijimos, toda forma de salariado (aunque se trate del sistema de bonos de trabajo): "Para nosotros, la escala actual de salarios es un producto complejo de los impuestos, de la tutela gubernamental, del acaparamiento capitalista; del Estado y del Capital, en una palabra. Y porque lo sabemos, decimos que todas las teorías de los economistas acerca de la escala de salarios, fueron inventadas para justificar las injusticias existentes. Luego, no tenemos por qué hacer caso de ellas" (*El salariado* — trad. de Eusebio Heras — Valencia — p. 91). Por eso, en el colectivismo, defendido a fines de siglo pasado por muchos marxistas

franceses, italianos, alemanes e ingleses, encuentra Kropotkin una intrínseca contradicción: "Los colectivistas empiezan por proclamar un principio revolucionario: la abolición de la propiedad privada, y lo niegan apenas han acabado de proclamarlo, manteniendo una organización de la producción y del consumo que nace de la propiedad privada" (*El salariado* p. 82).

He aquí por qué, según Kropotkin, "cuando la revolución haya quebrantado la fuerza que mantiene el sistema actual, nuestra primera obligación será realizar inmediatamente el comunismo" (*La conquista del pan* — p. 31). Sin embargo, la libertad económica implicada en el comunismo, no trae consigo, para él, la supresión o el aplazamiento de la libertad política, como para los marxistas. "Pero nuestro comunismo no es el de los falansterianos, ni el de los teóricos autoritarios alemanes, sino el comunismo anarquista, el comunismo sin gobierno, el de los hombres libres" (*La conquista del pan* p. 31).

El Estado no representa en el pensamiento kropotkiniano una superestructura del sistema capitalista o un instrumento creado por las clases dominantes para mantener sus privilegios; no puede considerarse una manifestación de la propiedad privada o una fuerza surgida "a posteriori" para asegurar su vigencia. Constituye, por el contrario, algo tan primario como la misma propiedad privada y el sistema de clases y hasta puede decirse que anterior a ellos. No es, en efecto, la propiedad quien produce la violencia física e intelectual (astucia, habilidad para el engaño, etc.) sino más bien ésta la que hace posible la apropiación y, con ella, la propiedad privada.

Para Kropotkin, el Estado no se puede confundir con la sociedad: "no es más que una de las formas revestidas por la sociedad en el curso de la historia" (*El Estado* — trad. de J. Prat — Barcelona — p. 9). Por otra parte, es también algo más que el gobierno, puesto que supone no sólo un poder situado por encima de la sociedad, "sino también una concentración territorial y una concentración de muchas funciones de la vida de las sociedades entre las manos de algunos o hasta de todos" (*El Estado* p. 10).

Para explicar el origen del Estado, no recurre Kropotkin, como Hobbes, Rousseau y

los enciclopedistas, a la teoría del contrato. Lejos de pensar que los hombres primitivos vivían aislados o en pequeños grupos familiares, en perfecta guerra de todos contra todos, admite, como el mismo Aristóteles, que “El hombre no ha creado la sociedad. La sociedad es anterior al hombre” (*El Estado* p. 13).

Los grupos (clanes y tribus) del hombre primitivo estaban regidos por una serie de instituciones y por un código moral que la costumbre y la tradición mantenían vigentes sin necesidad de autoridad alguna. Es cierto que el valiente y el sabio tenían influencia en los miembros de la tribu y eran, a veces, jefes temporales de la misma en las guerras o en las emigraciones, pero todavía no había autoridad permanente “y no puede suponerse el Estado en estas tribus, como no se supone en una sociedad de abejas y hormigas, o entre los patagones y esquimales contemporáneos nuestros” (*El Estado* p. 17).

La natural cohesión del grupo, basada en el común origen, que hacía innecesario el Estado entre los pueblos salvajes, se rompió con las grandes emigraciones, pero entre los bárbaros surgió luego un adecuado sustituto en la posesión común de la tierra, que dió origen al municipio rural, ajeno también en principio al Estado propiamente dicho.

Sin embargo, al comenzar la Edad Media, la unión del jefe militar, del juez y del sacerdote dieron lugar a la primera concentración de poderes contra la comuna del pueblo. Todo parecía anunciar entonces “que la Europa entera marchaba por completo hacia la constitución de estos reinos bárbaros tales como aún se observan hoy en el corazón de Africa, o hacia estas teocracias conocidas en la historia del Oriente” (*El Estado* p. 28).

Afortunadamente —añade— el espíritu “bárbaro” vivía aún en los pueblos y burgos, y en el siglo XII estalló en toda Europa la revolución de las comunas, surgida de la experiencia federativa, de la hermandad jurada y de la comuna popular. Con esta revolución se inició la época de los municipios o ciudades libres, que constituye para Kropotkin una de las fases más brillantes de la historia de la Humanidad.

El municipio medieval se originó, por una parte, en la comuna del pueblo y, por otra, en las hermandades y guildas, constituí-

das fuera de la unión territorial. Estos municipios o ciudades libres vinieron a ser, para nuestro autor, magníficas expresiones de la ayuda mutua y se dieron una organización comunitaria de la cual esta excluido el Estado y todo gobierno propiamente dicho. Bien puede decirse, según él, “que jamás la humanidad conoció, ni antes ni después, un período de bienestar relativo tan bien asegurado a todos como lo fue en las ciudades de la Edad Media” (*El Estado* p. 38). Y, al mismo tiempo, estas ciudades “se convirtieron durante los dos primeros siglos de su vida libre en centros de opulencia y de civilización como desde entonces no se han visto jamás iguales” (*El Estado* p. 39).

Durante el siglo XVI, sin embargo, “los bárbaros modernos”, esto es, “la triple alianza finalmente constituida, del jefe militar, del juez romano y del sacerdote”, que dió origen al Estado moderno, comenzaron a destruir la magnífica estructura de las ciudades libres medievales. Poco a poco se fueron formando las grandes monarquías nacionales centralizadas. Con la cooperación de los expertos en derecho romano y de la Iglesia, siempre enamorada del poder, los reyes fueron liquidando todas las autonomías comunales, absorbiendo los poderes, totalizando y unificando la fuerza, y al mismo tiempo arruinando las artes y las industrias, despoblando los centros urbanos y reduciéndolos a la miseria, fomentando guerras asoladoras.

Verdad es que durante la Revolución francesa una parte de los hombres más avanzados (no por cierto los jacobinos sino precisamente los llamados entonces “anarquistas”, que actuaban en las secciones y en los barrios más que en los clubes y la Asamblea) intentaron restituir a las comunidades rurales las tierras usurpadas por los aristócratas, lacayos del rey; es verdad también que estos mismos hombres, que constituían la verdadera izquierda revolucionaria, quisieron darle a París una estructura basada en la federación de barrios y secciones, más allá de todo gobierno central; pero sus intentos fracasaron, primero ante el centralismo jacobino y después, definitivamente, ante la reacción termidoriana y directorial (Cfr. *La gran revolución* — trad. de Anselmo Lorenzo).

Al movimiento obrero y socialista, surgido en lucha frontal con la burguesía triunfan-

te durante la Revolución, le toca promover la próxima y definitiva Revolución, que, constituyendo la verdadera realización concreta de la primera, nos conduzca a una sociedad sin clases, y sin gobierno, comunista y anarquista a la vez, donde la libertad y la igualdad abstracta del Estado liberal burgués se conviertan en libertad e igualdad concretas de la comunidad de los trabajadores.

La influencia doctrinaria de Kropotkin sobre el movimiento obrero de fines del pasado siglo y comienzos del presente fue enorme. Desde 1880 hasta 1920 la mayoría de las organizaciones anarquistas de Italia, Francia, Portugal, Inglaterra, Estados Unidos, Bélgica, Holanda, etc., fue predominantemente kropotkiniana. La F.O.R.A. en Argentina y la C.N.T. en España incluyen en sus plataformas una profesión de comunismo anárquico. Anselmo Lorenzo, el patriarca del anarquismo español, que tuvo relaciones personales con Marx y con Bakunin, era, sin duda, más kropotkiniano que otra cosa (Cfr. Alvarez Junco, *Prólogo a El proletariado militante*).

“Fue aquél el buen tiempo de la fama y de la nombradía de Kropotkin, el hombre más odiado y más calumniado de su tiempo en las capas de la burguesía culta, pero a la vez el ídolo adorado por los muchedumbres anarquistas, y cuyas obras, escritas unas veces en francés y otras en inglés, eran inmediatamente traducidas a todos los idiomas, y repetidamente editadas en todas las naciones de Europa y de América”, dice Edmundo González Blanco (*El anarquismo expuesto por Kropotkin* — Madrid — 1931 — p. 92). En esa época, según recuer-

da el mismo autor, aparecieron también numerosos estudios sobre la obra y la personalidad de Kropotkin: Sellers, en Inglaterra; Demolins y Wyzewa, en Francia; Brandès, en Dinamarca; Daniels, Dunin-Borkowski, Hodlaender, Küchling, Laurentius, Oppenheimer, Penzing, Ries, Schardt y Thun, en Alemania; Landauer, en Austria; Roberto y Zoccoli en Italia; Ely, Johnson y Limerdorfer, en Estados Unidos, le dedicaron artículos y monografías.

Hoy casi todos estos trabajos están olvidados o son inaccesibles. No contamos con un solo estudio de conjunto sobre el pensamiento filosófico y social de Kropotkin. Es verdad que sus propias *Memorias de un revolucionario* constituyen un valioso relato autobiográfico, lleno de color, de vida y de equilibrio, y al mismo tiempo, de objetividad, nada intimista ni sentimental pero rebosante de referencias a “la historia de los hombres de su tiempo y de su tierra” y a “la del movimiento obrero en Europa”, según hace notar George Brandès. Pero dicha obra no llega sino hasta las postrimerías del siglo pasado y no incluye, por consiguiente, la actividad de los últimos veinticinco años de su autor y, particularmente, su vuelta a la tierra natal y sus actitudes frente a la Revolución de octubre y a los bolcheviques. Además, ya por modestia, ya por consideración a personas vivientes, ya por su particular concepción del relato histórico, Kropotkin omite una serie de aspectos que hoy resultan muy interesantes para quien quiere conocer su vida y la de sus contemporáneos. Sólo parcialmente llena esas lagunas la obra biográfica de Woodcock y Avakumovic, *El príncipe anarquista* escrita hace más de dos décadas.