

transformación... Quieren dirigir el resurgimiento de la sociedad por medio de decretos y mayorías electorales. ¡Qué ridículo!

A lo largo de la historia de nuestra civilización, dos tradiciones, dos tendencias opuestas se han enfrentado: la romana imperial y la popular federalista; la autoritaria y la libertaria. Y esto vuelve a ocurrir la víspera de la revolución social. Nosotros, entre estas dos corrientes, ya hemos elegido. Nosotros queremos recapturar el espíritu que lanzó al pueblo en el siglo XII a organizarse sobre la base del acuerdo libre y de la iniciativa individual, así como de la federación libre de las partes interesadas. Y estamos deseando dejar a otros que elijan la tradición imperial, la de la dominación política y religiosa.

La historia no es un progreso natural y continuo. Una y otra vez, el desarrollo se ha detenido en un territorio particular para no volver a surgir sino en otro diferente. Egipto, Oriente Medio (Siria, Persia, Palestina), la costa mediterránea (Grecia, Roma), Europa central, han sido los ejes sucesivos del desarrollo histórico. Pero cada vez el modelo ha sido el mismo empezando con la tribu primitiva, siguiendo con la comuna rural, luego la ciudad libre y muriendo finalmente con el advenimiento del Estado.

(...)

Muriendo, sí. Muerte... o renovación definitiva; es el dilema de hoy. O bien el Estado para siempre, aplastando la vida individual y local, apoderándose de todos los campos de la actividad humana, trayendo consigo sus guerras y sus luchas intestinas por el poder, sus golpes palaciegos que sólo rempazan a un tirano por otro, proceso que acaba inevitablemente en la muerte... O bien la destrucción del Estado y el surgimiento de nueva vida en miles de centros sobre el principio de la iniciativa vital del individuo y los grupos y del libre acuerdo. ¡La elección depende de ti!

LA CIENCIA MODERNA Y EL ANARQUISMO

La primera versión de esta obra apareció en inglés, en Filadelfia, editada por el Social Science Club, en 1903. Una segunda, ampliada, se publicó en francés, por Stock, en 1913, y de ésta se tomó la versión española, publicada en Valencia por Sempere, sin fecha, pero alrededor de aquel mismo año. El texto que aquí presentamos es un extracto muy libre de la obra de Kropotkin, comparando las dos versiones, bilvanando aquí y allá y tendiendo a suprimir repeticiones e incursiones por temas, como el de la ley y la autoridad, desarrollados en otros folletos más sistemáticamente y ajenos al central de esta obra.

Kropotkin intenta en este pequeño libro demostrar algo que siempre le ha interesado: la inserción del anarquismo entre los descubrimientos científicos de los últimos siglos (véase sobre esta cuestión nuestra introducción a este volumen). Aunque Kropotkin es un buen conocedor y vulgarizador de los avances del pensamiento científico, gracias al método experimental, y la defensa de tales avances tenía sentido en la lucha entablada contra las concepciones religiosas, hoy parecerá discutible a quienes no comulguen ciegamente con sus ideas (y, para empezar, a los anarquistas modernos, «contraculturales») la tesis central de esta obra de que el anarquismo es una deducción y parte indispensable de la explicación mecánica del universo. Pero tal creencia está en la base de todos los demás escritos de Kropotkin y es típica de todo el anarquismo obrero de inspiración kropotkiniana, como fue el español hasta la guerra civil.

I

La anarquía, como el socialismo, no tiene su origen ni en investigaciones científicas ni en sistemas filosóficos. Las ciencias sociales están lejos aún de ser tan exactas como la física y la química. Todavía hoy la meteorología no puede

predecir el tiempo que hará dentro de un mes, o ni siquiera de una semana. Sería ilógico, por tanto, esperar que una ciencia joven, como la sociología, que versa sobre fenómenos mucho más complicados que el viento y la lluvia, fuese capaz de predecir con certeza los sucesos sociales. Además, no se debe olvidar que los científicos son hombres como los demás, y que pertenecen, en su mayoría, a las clases acomodadas y están imbuidos de sus prejuicios, cuando no están directamente al servicio del gobierno. Es evidente, por tanto, que el anarquismo no procede de las universidades.

Como el socialismo en general, y como cualquier otro movimiento social, el anarquismo nació del pueblo. Y sólo conservará su vitalidad y su fuerza creadora mientras siga siendo popular.

En todos los tiempos, dos corrientes de pensamiento y acción se han enfrentado en las sociedades humanas. De una parte, el pueblo, que ha forjado, a lo largo de su existencia, una serie de instituciones necesarias para hacer posible la vida social, asegurar la paz, solucionar los conflictos y practicar el apoyo mutuo en las circunstancias que lo requiriesen. Las costumbres de las tribus primitivas, las comunas rurales, más tarde los gremios artesanales y las ciudades libres de la Edad Media, los comienzos del Derecho internacional que aquellas ciudades elaboraron para regular sus relaciones mutuas, y otras muchas instituciones que se desarrollaron trabajosamente, todo ello surgió gracias al espíritu creador de las masas y no a unos legisladores.

Y en todos los tiempos aparecieron también siempre magos, profetas, sacerdotes, guardianes de los rudimentarios conocimientos de la naturaleza y de los primeros elementos del culto, expertos en las artes y oficios y en las costumbres antiguas de la ciudad, todo ello perfectamente entretreído con la brujería, cuyas fórmulas y ritos se ocultaban cuidadosamente a los no iniciados. A su lado estaban los jefes de las bandas guerreras, a quienes se suponía en posesión de los mágicos secretos del éxito en las batallas. Estos grupos, sectas o individuos aislados, formaban entre sí pactos secretos o acuerdos tácitos para apoyar su autoridad sobre las masas, dominarlas y hacerlas trabajar para ellos.

Es evidente que el anarquismo representa la primera de estas dos corrientes, es decir, la fuerza creadora de las masas populares de la que surgieron las instituciones de la ley común para defenderse contra la minoría dominante. Y basándose en esta capacidad creadora del pueblo, y con el

auxilio de la ciencia y la tecnología modernas, el anarquismo quiere hoy desarrollar instituciones que garanticen el desarrollo libre de la sociedad, al contrario de quienes confían en leyes dictadas por minorías gobernantes.

En este sentido, por tanto, anarquistas y partidarios del Estado han existido siempre.

Por otra parte, puede observarse que todas las instituciones, incluso las mejores, las creadas para asegurar la igualdad, la paz y la ayuda mutua, con el tiempo se petrificaban, perdían su sentido original, caían bajo el control de minorías dominantes y se convertían en opresoras para el individuo y obstaculizadoras del desarrollo social. En ese momento surgían individuos y grupos que se rebelaban, intentando sacudirse el yugo de esas viejas instituciones y modificarlas en sentido beneficioso para todos. Y entre ellos nunca faltaron personas que, sin esperar a convencer a todos sus conciudadanos, o ni siquiera a la mayoría, se lanzaron a la lucha contra la opresión, en grupo si era posible y si no por sí solas. También debe considerarse a estas personas revolucionarias, y se encuentran en todos los tiempos.

Los revolucionarios pueden dividirse en dos clases. Algunos, al sublevarse contra la autoridad establecida, no quieren en modo alguno destruirla, sino conquistarla. En lugar de un poder que se ha hecho tiránico, pretenden constituir uno nuevo prometiendo, frecuentemente de buena fe, que representaran verdaderamente los intereses del pueblo y buscarán su felicidad. Así se constituyó la autoridad de los Césares en la Roma imperial, el poder de la Iglesia tras la caída de Roma, la tiranía de los dictadores en las comunas medievales decadentes, la de los reyes y los zares en los últimos tiempos del feudalismo. La fe en un emperador «de y para el pueblo» —es decir, el cesarismo populista— no ha desaparecido aún hoy.

A la par que esta corriente autoritaria hubo otra, en todos los tiempos, comenzando con la Grecia clásica, que tendió, en vez de a sustituir una autoridad por otra, a abolir la autoridad, a disolverla en el seno de las instituciones populares. Proclamaba ésa la soberanía absoluta del individuo y del pueblo y trataba de liberar las instituciones populares de toda coacción ajena a ellas, para que el genio colectivo pudiera recrear libremente sus formas de organización según las nuevas necesidades. En las ciudades de la antigua Grecia y más aún en las comunas medievales se encuentran muchos ejemplos de este tipo de rebeliones.

Se puede, por tanto, afirmar también que entre los reformadores y los revolucionarios ha existido en todos los tiempos una corriente jacobina y otra anarquista.

En el pasado existieron formidables movimientos populares de carácter anarquista. Miles de personas, ciudades enteras se levantaban contra la autoridad —contra los tribunales, las leyes— y proclamaban la soberanía del individuo. Rechazando toda ley escrita, estos movimientos tendían a establecer una sociedad nueva basada en la igualdad, la libertad, el trabajo y el derecho de cada uno a regirse conforme a los dictados de su conciencia. En el movimiento cristiano de Judea durante el reinado de Augusto contra la ley romana, contra el Estado romano y la moral —o mejor, la inmoralidad— romana, hubo, indudablemente, elementos anarquistas. Solo en un segundo momento esta rebeldía degeneró en un movimiento teocrático, según las fórmulas de la vieja Iglesia judía y del mismo Imperio romano, lo que ahogó todo el germen anarquista que había en el cristianismo primitivo e hizo de él el mayor baluarte de la autoridad, la servidumbre y la opresión.

Del mismo modo, el movimiento anabaptista (en el que se basó, fundamentalmente, la Reforma protestante) tenía principios claramente anarquistas. Pero también fue ahogado por sus líderes que, bajo la dirección de Lutero, se aliaron a los príncipes contra los campesinos rebeldes, y desapareció después de masacres de aldeanos y del bajo pueblo de las ciudades en Alemania y Holanda. Entonces la Reforma degeneró poco a poco en el compromiso entre la conciencia individual y el Estado conocido en nuestros días con el nombre de protestantismo.

En resumen: el anarquismo tuvo su origen en la actividad creadora y constructiva de las masas populares, de donde surgieron todas las instituciones de la vida comunal en el pasado, y en las rebeliones de los individuos y los pueblos contra las fuerzas externas que utilizaban estas instituciones para beneficio propio. El objetivo de estas rebeliones ha sido siempre devolver la libertad al pueblo para que pudiera crear las nuevas instituciones requeridas por los tiempos nuevos.

En nuestros tiempos, el anarquismo surgió de la misma crítica y protesta revolucionaria que dio origen al socialismo en general. Pero algunos socialistas, después de negar el capitalismo y la organización social basada en la explotación del trabajo, no han ido más lejos. No se han atrevido a de-

nunciar lo que en nuestra opinión constituye el baluarte fundamental del capitalismo: el gobierno y sus instrumentos, como la centralización de la autoridad, la ley (hecha siempre por una minoría y en beneficio de una minoría) y los tribunales de justicia (cuya función principal es defender la autoridad y el capital). El anarquismo, por el contrario, no salva a estas instituciones en su crítica. Ataca al capitalismo, pero también a los instrumentos y cimientos de su poder: la ley, la autoridad y el Estado.

II

Pero aunque el anarquismo, como todos los movimientos revolucionarios, nació entre el pueblo, en las luchas de la vida real y no en el laboratorio del estudioso, es importante conocer el lugar que ocupa entre las distintas corrientes del pensamiento científico y filosófico de nuestro tiempo, la relación que tiene con ellas, en cuáles se apoya, qué método utiliza para conocer la realidad y comprobar sus asertos, es decir, en una palabra, a qué escuela filosófica pertenece y con cuál de las tendencias científicas existentes tiene mayor afinidad.

El movimiento intelectual del siglo XIX tuvo su origen en las obras de los filósofos escoceses y franceses de mediados y finales del siglo anterior. El despertar del pensamiento producido entonces hizo concebir a los pensadores el deseo de englobar *todo* el conocimiento humano en un sistema general, el sistema de la naturaleza. Despreciando las teorías escolásticas y metafísicas de la Edad Media, tuvieron el valor de considerar a la naturaleza entera —el universo, nuestro sistema solar, nuestro planeta, el desarrollo de las plantas, los animales y la sociedad humana— como una serie de hechos a estudiar por igual.

Por medio del método verdaderamente científico, el método empírico inductivo, emprendieron el estudio de todos estos hechos que nos ofrece la naturaleza, enfocando las creencias e instituciones humanas del mismo modo que el físico estudia los movimientos de los astros. Coleccionaban hechos y cuando se disponían a generalizar establecían sobre estos hechos observados una teoría que no tenía más valor que el de simple *hipótesis* hasta el momento en que, confirmada sobradamente por multitud de pruebas experimentales y explicadas las causas de su constante exactitud, pasaba a ser una *ley* natural o científica.

Cuando el centro del movimiento filosófico pasó de Escocia a Francia, los filósofos franceses, con clara percepción del método y los objetivos de la ciencia, intentaron aplicar este método a los hechos humanos y construir toda una filosofía del universo y de la vida sobre bases estrictamente científicas. Tuvieron que descartar, para ello, todas las construcciones metafísicas precedentes. Se dice que cuando Napoleón I expresó a Laplace su sorpresa porque en la *Exposición del sistema del Universo* no había encontrado por ninguna parte la palabra «Dios», Laplace respondió al emperador: «No he tenido nunca necesidad de esa hipótesis.» Pues bien, lo que Laplace hizo con la mecánica celeste, los filósofos franceses del siglo XVIII lo hicieron con los demás fenómenos de la vida y del pensamiento y sentimientos humanos (psicología). Descartaron por igual las metafísicas que prevalecían entre sus antecesores y la que intentó defender, renovada, el filósofo Kant. A los enciclopedistas franceses no les satisfacían las grandes palabras vacías, fueran «alma» o «imperativo categórico». Por el contrario, estudiaban al hombre tal como es y, como antes Hutcheson y luego Adam Smith en su mejor obra (*El origen del sentimiento moral*), hallaron que los valores morales del hombre tienen su origen en la piedad y la simpatía que siente por los que sufren, en la capacidad de identificación con los demás.

Así, renunciando a concepciones metafísicas, almas inmortales, leyes superiores, imperativos categóricos o métodos dialécticos, los pensadores del siglo XVIII aplicaban el mismo método inductivo tanto al estudio de los cuerpos celestes, de las reacciones químicas, de los animales o plantas, como al desarrollo de las formas políticas y económicas de las sociedades humanas y a la evolución de las ideas morales y religiosas, intentando explicar la totalidad del universo y sus fenómenos como naturalistas. En el transcurso de días memorables, levantaron los enciclopedistas el edificio de su obra monumental. Laplace publicó su *Sistema del Universo*; Holbach su *Sistema de la Naturaleza*; Lavoisier afirmó la indestructibilidad de la materia, y, por tanto, de la energía y del movimiento; Lomonósov, inspirado en Bayle, dio también por aquel tiempo el esquema de su teoría mecánica del calor; Lamarck explicó el origen de las variadísimas especies de animales y plantas por la adaptación a sus diversos medios circundantes; Diderot avanzó resueltamente en la explicación del sentimiento y las costum-

bres morales, de las instituciones primitivas y de las religiones sin recurrir a inspiraciones divinas; Rousseau intentó probar que la cuna de las instituciones políticas se hallaba en el contrato social o, lo que es lo mismo, en un acto de la voluntad humana. En resumen, no hubo esfera del conocimiento que no fuese estudiada por medio de la observación de los hechos y por el método de la inducción científica a partir de los hechos mismos.

Sin duda, se cometieron errores en esta tentativa grande e intrépida. A veces, donde se creyó haber hallado una certidumbre no había más que un error. Pero un nuevo método había sido aplicado a la totalidad de los conocimientos humanos y gracias a él los errores mismos eran fácilmente corregidos más tarde. Así es como el siglo XIX recibió la herencia de un poderoso instrumento de investigación que nos permite analizar el universo sin los prejuicios y las palabras vacías con que antiguamente se soslayaban los problemas más espinosos. La ciencia de hoy, sin necesidad de las «hipótesis» de que se burló Laplace ni de metafísicas fuerzas vitales o almas imperecederas, sin tener ni siquiera que consultar las trilogías hegelianas, puede leer el libro de la naturaleza y explicarlo como puros fenómenos mecánicos, más o menos complicados, según la esfera que queramos estudiar. Sin duda, hay mucho que resta desconocido, pero no sabemos de ningún aspecto de la realidad en que sea imposible hallar explicación a los fenómenos como puros hechos mecánicos. Nada justifica, hasta ahora, la sospecha de la existencia de un mundo semejante.

III

A comienzos del siglo pasado, después del fracaso de la Revolución francesa, Europa atravesó, como es sabido, un periodo de general reacción, tanto en lo político como en lo científico y filosófico. El terror blanco de los Borbones en Francia y de la Santa Alianza en toda Europa, el espionaje y el misticismo triunfaron en toda la línea. Sin embargo, los principios fundamentales de la revolución no fueron sofocados. La lenta desaparición de la semiservidumbre campesina, la igualdad ante la ley y el gobierno constitucional, principios que los soldados franceses habían paseado por toda Europa, siguieron abriéndose camino. Aunque la Iglesia y el Estado hollaron con su planta la bandera glo-

riosa en que la revolución había escrito «Libertad, Igualdad, Fraternidad», y aunque la consigna del momento, aun para los filósofos —Hegel en Alemania y Cousin en Francia— fue un compromiso con las condiciones existentes de servidumbre política y económica, la ola libertadora invadió Alemania occidental, se extendió en 1848 a Prusia y Austria, ganó las penínsulas de España e Italia y, por Oriente, alcanzó Rusia y los Estados Balcánicos. La servidumbre se abolió en Rusia en 1861; en los Balcanes en 1878; la esclavitud desapareció de Norteamérica en 1863.

Más aún. En el paso mismo del siglo XVIII al XIX se encuentran ya las ideas de manumisión económica. En los momentos álgidos de la revolución, en París, entre 1792 y 1794, se encuentra una exaltación del sentimiento comunista que imprimió este sentido a la acción directa de los distritos revolucionarios de las grandes ciudades y de los pequeños municipios franceses. El pueblo gritaba que ya era hora de que la igualdad dejara de ser una palabra vana, y la Convención misma se vio obligada por la exigencias populares a adoptar medidas tendentes a la «abolición de la pobreza» y a la «nivelación de las fortunas». Este movimiento duró hasta julio de 1794, en que la reacción girondina logró imponerse. Y los primeros teóricos del socialismo, Godwin y Fourier, surgidos en ese periodo, fueron acallados.

Sería difícil dar idea de la influencia que la reacción que siguió a la Revolución francesa ejerció sobre el desarrollo de la ciencia. Bastará comprobar que todo aquello de que la ciencia se enorgullece hoy se inició, y a veces se estableció definitivamente, hacia fines del siglo XVIII: la teoría mecánica del calor; la indestructibilidad del movimiento; la variabilidad de las especies por la influencia del medio; la psicología fisiológica; la interpretación antropológica de la historia, de la legislación y de las religiones; las leyes del desarrollo del pensamiento. En una palabra, toda la concepción mecánica y toda la filosofía sintética habían sido ya delineadas y en parte elaboradas en el siglo anterior. Pero cuando los reaccionarios volvieron al poder, sofocaron, durante medio siglo, todo nuevo avance científico. Con el pretexto de estudiar primero los hechos y reunir materiales para la «ciencia», llegaron a repudiar cualquier investigación que no se redujera a una simple medida. Descubrimientos tan notables como el del anciano Séguin confirmado por Joule sobre el equivalente mecánico del calor —cantidad

de fricción mecánica necesaria para obtener cierta cantidad de calor— fueron rechazados por las academias de aquellos señores guardianes de la tradición. Hay que leer la historia de la ciencia en la primera mitad del siglo XIX para comprender cuán densa era la oscuridad que envolvía a Europa.

El velo fue súbitamente rasgado cuando, al amparo del año revolucionario de 1848, comenzó en el occidente de Europa el movimiento que produjo el alzamiento de Garibaldi, la liberación de Italia, la abolición de la esclavitud en América, las reformas liberales en Inglaterra y, poco después, la abolición de la servidumbre y del *Knout* en Rusia. La propaganda de las ideas republicanas y socialistas en la tercera y cuarta década del siglo XIX y la revolución de 1848 fueron, sin duda, las que ayudaron a la ciencia a cumplir sus promesas de fines del siglo anterior, las que trajeron la derrota en Europa de la autoridad filosófica de Schelling y Hegel y las que en Rusia dieron nacimiento al movimiento de rebelión contra toda autoridad, intelectual o material, conocido como nihilismo.

Sin entrar en detalles, será suficiente recordar algunos nombres. Séguin, con la iniciación de la teoría mecánica del calor; Agustín Thierry, que comenzó el estudio del régimen popular en las repúblicas medievales; Sismondi, historiador también de las comunas medievales (todos ellos continuadores de Saint Simon, uno de los fundadores del socialismo); Alfredo Wallace, que estableció a la vez que Darwin la teoría del origen de las especies por selección natural (discípulo en su juventud de Robert Owen); Ricardo y Bentham, también influidos por Owen, como los materialistas Carlos Vogt y Jorge Lewes lo estaban por el movimiento radical-socialista de los años 1830... De este movimiento es de donde sacaron todos su valor científico.

En el corto espacio de cinco o seis años (1856 a 1862) aparecieron los trabajos de Grove, Joule, Berthelot, Helmholtz, Mendeléef, Darwin, Claude Bernard, Spencer, Moleschot, Vogt, Lyell, Stuart Mill y Bournouf, verdadera y súbita constelación de maravillas que produjo una revolución completa en las concepciones fundamentales de la ciencia. Y ésta se lanzó inmediatamente por nuevos caminos: se replantearon todas las ramas de la enseñanza; la ciencia de la vida (biología); la de las instituciones humanas (antropología y etnología); la del entendimiento, la voluntad y las pasiones (psicología); la historia de la legislación y de las religiones conforme a bases científicas y antropoló-

gicas. Lo que el siglo XVIII había aventurado como conjeturas se convirtió en teorías probadas por la balanza y el microscopio y verificadas por mil experimentos, sorprendiendo por la intrepidez de sus generalizaciones y lo revolucionario de sus conclusiones. Hasta la manera de escribir cambió, volviendo los científicos a la sencillez y exactitud que caracterizó a los maestros del siglo XVIII, devotos del método inductivo, tan opuestas a los énfasis metafísicos.

(...)

IV

Cuando las ciencias naturales empezaron a dar tantos frutos, se fue haciendo necesario emprender la construcción de una filosofía sintética que abarcara los principales resultados de las investigaciones. Tal filosofía, elevándose gradualmente de lo simple a lo compuesto, establecería los principios fundamentales de la vida del universo y nos suministraría la clave para comprender la naturaleza entera. De este modo nos dotaría también de un poderoso instrumento para sucesivas y futuras investigaciones y nos ayudaría a descubrir nuevas «leyes» —conexiones entre las cosas—, inspirándonos confianza en lo riguroso de nuestras conclusiones, por diferentes que fueran de las nociones admitidas.

La necesidad de una filosofía sintética fue ya entrevista por los enciclopedistas, por Voltaire, por Turgot y Saint Simon. Pero hasta Augusto Comte no se emprendió el trabajo de forma científica y ceñida a los recientes progresos de las ciencias naturales; a Comte habría de seguir Spencer, con su *Filosofía sintética*.

Con relación a las matemáticas y a las ciencias exactas en general, Comte cumplió su cometido de modo admirable. También tuvo razón al introducir la biología y la sociología (ciencia de las sociedades humanas) en el ciclo de las ciencias abarcado por su *Filosofía positiva*. Y, en conjunto, su obra ejerció una formidable influencia en la mayoría de los científicos y pensadores de la segunda mitad del siglo XIX. Pero ¿por qué fue Comte tan débil cuando emprendió su segundo gran trabajo —la *Política positiva*—, al estudiar las instituciones humanas y la ética? ¿Cómo pudo un hombre de tan vasta y *positiva* inteligencia convertirse finalmente en fundador de una religión y de una especie de culto, como hizo Comte en sus años de decadencia?

Comprendiendo, al terminar su *Filosofía positiva*, que no había tocado la cuestión filosófica más esencial, es decir, el origen del sentimiento moral en el hombre y la influencia de este sentimiento en las sociedades humanas, Comte quiso explicar cómo surgían los sentimientos morales, sin tener que recurrir a fuerzas sobrenaturales. Pero para ello le faltaban los conocimientos biológicos, que pocos años después se tendrían, y la audacia de llegar por sí mismo a las conclusiones necesarias, *positivas*, a que había llegado en otros terrenos. Así pues, quitó a Dios, divinidad de todas las religiones, y puso en su sitio a la Humanidad, con mayúscula, ordenándonos postrarnos ante ella y dirigirle nuestras oraciones como único medio de desarrollar nuestros sentimientos morales. Una vez hecho esto, reconocida la necesidad de que el hombre adore a un ser colocado fuera y por encima de sí mismo, Comte creó un ritual para su religión, imitado de los conocidos, procedentes de Oriente.

Como Saint Simon, como Fourier, pagó así tributo a su educación cristiana. Sin la idea de lucha entre un principio del Bien y un principio del Mal igualmente poderosos y sin recurrir a una divinidad, representación del Bien, para fortalecerse contra la representación del Mal, ni el cristianismo ni ninguna religión hubieran existido. Y Comte, imbuido de cristianismo, volvió a ella la vista en cuanto estuvo en presencia del problema de la moralidad, y no se le ocurrió mejor idea que crear un culto a la Humanidad para fortalecer los sentimientos del hombre contra el terrible poder del Mal.

V

Para explicar las deficiencias de Comte, no hay que olvidar que sus obras fueron escritas mucho antes del periodo 1856-1861 en que, como hemos visto, se ensanchó súbitamente el horizonte de la ciencia y se logró una enorme riqueza de resultados en terrenos en que antes sólo se habían vislumbrado oscuramente algunas teorías. En el transcurso de esos seis años, toda una falange de físicos y astrónomos —incluso Kirchof, que por medio de su sorprendente descubrimiento del análisis espectral nos capacitó para determinar la composición química de las estrellas— rompió el encanto que hasta entonces había privado a los hombres de ciencia de la posibilidad de elevarse a las generalizaciones. Pronto quedó demostrada hasta la saciedad la unidad de

todo el mundo inorgánico, incluso las estrellas más lejanas. Se hizo imposible hablar en lo sucesivo de los «fluidos» eléctrico, calórico, magnético, a que recurrían los físicos para explicar las diferentes fuerzas. Todos los fenómenos, incluso la luz, el calor, la electricidad y el magnetismo, eran resultado de las mismas vibraciones mecánicas de moléculas, como las olas del mar o como las vibraciones de una cuerda musical. Se aprendió incluso a medir estos invisibles movimientos de las moléculas, como se mide la velocidad de una piedra que cae desde cierta altura o la de un tren en marcha.

Se demostró además en ese memorable periodo que los más distantes cuerpos celestes —incluso las miríadas de soles que forman la Vía Láctea— están compuestos de los mismos elementos simples de que se componen los cuerpos terrestres y que se dan en aquéllos absolutamente las mismas vibraciones de moléculas con idénticos resultados físicos. Hasta los movimientos de las masas celestes que viajan por el espacio según las leyes de la gravedad no son, con toda probabilidad, sino el resultado de todas esas vibraciones transmitidas en todas direcciones por billones a través del espacio interestelar.

Las mismas vibraciones calóricas y eléctricas explican los fenómenos químicos. La química es un capítulo de la mecánica molecular. Y aun la vida de los animales y plantas en su variedad infinita no es más que un cambio de átomos y moléculas en la vasta serie de lo inestable, una composición y descomposición constante de cuerpos químicos que forman el tejido viviente de los seres animados, una serie de fermentaciones debidas a fermentos químicos inorgánicos.

Además, en esos mismos años fue descubierto, y probado en 1890-1900, que el proceso vital de las células del sistema nervioso consiste también en intercambios químicos en sus moléculas, y que las vibraciones moleculares y permutas químicas nos explican mecánicamente la vida nerviosa en los animales y la transmisión de las excitaciones en las plantas. Gracias a estas investigaciones podemos hoy, sin abandonar el terreno de los hechos puramente fisiológicos, comprender cómo se producen y graban en nuestro cerebro las imágenes y las impresiones, cómo se generan las concepciones y las ideas y cómo surge la llamada «asociación de ideas», es decir, cómo nacen concepciones nuevas de las viejas. Se ha logrado así penetrar hasta cierto punto en

el mecanismo del pensamiento. Con ello se bate a la metafísica en su propio terreno, en los dominios que antes le pertenecían sin discusión. La psicología, donde la metafísica se consideraba invencible, está hoy siendo invadida por la ciencia natural y por la filosofía materialista tan rápidamente como cualquier otro sector del conocimiento.

De todos modos, lo cierto es que entre los trabajos que aparecieron durante aquel «Renacimiento», ninguno hubo que ejerciera tan profunda influencia como *El origen de las especies* de Carlos Darwin. Ya Buffon en el siglo XVIII y Lamarck en el XIX habían sostenido que las diferentes especies de plantas y animales que poblaban la tierra no eran formas inmutables, sino continuamente cambiantes bajo la influencia del medio circundante. Pero entonces era peligroso profesar estas herejías. Por mucho menos, la Iglesia había amenazado ya con perseguir a Buffon, que se vio obligado a retractarse de sus afirmaciones relativas a la evolución geológica de la tierra. Pero luego, en la segunda mitad del siglo, después de la revolución de 1848, Darwin y Wallace pudieron afirmar valientemente la misma teoría y el primero tuvo la audacia de agregar que el hombre mismo era también producto de una lenta evolución fisiológica cuyo origen se hallaba en una especie de animales similares a los monos, y que el «alma inmortal» y «el sentimiento moral» del hombre se habían desarrollado igual que los instintos sociales y la inteligencia en una hormiga o un chimpancé. Nadie ignora los fulminantes anatemas que los príncipes de las Iglesias lanzaron contra Darwin y contra su valeroso y sabio apóstol, Huxley, que fue quien verdaderamente arruinó a los sacerdotes de todas las religiones. La lucha fue dura, pero los darwinianos salieron victoriosos y desde entonces una nueva ciencia, la biología, ciencia de la vida, ha ido creciendo sobre bases firmes.

La obra de Darwin dio, a la vez que una nueva clave, un nuevo método de investigación para otros muchos fenómenos, tanto de la materia física como de los organismos e incluso de la vida y evolución de las sociedades. Aplicada la teoría de la evolución al estudio del hombre y sus instituciones sociales, se abrieron nuevos horizontes y se explicaron muchos problemas. Igual que todos los animales y plantas se derivan de unos organismos muy sencillos existentes en el origen de la tierra, así las instituciones y creencias humanas, como explicó Spencer, pueden interpretarse desde el punto de vista de la evolución *adaptativa*

a las circunstancias naturales. De este modo la historia de las instituciones humanas avanza, con Henry Maine y los antropólogos, sobre bases tan firmes como la del desarrollo de las especies animales y las plantas.

(...)

VI

Una vez iniciado el estudio de la antropología con los métodos de las demás ciencias naturales resultaba posible avanzar en el conocimiento de la historia humana sin tener que recurrir a la metafísica ni a las leyendas recibidas por tradición. Con este objetivo escribió Spencer su *Filosofía sintética*. Esta obra fue un gran avance, y desde luego no contiene ninguna nueva religión o culto como la de Comte, pero también hay en ella falacias tan inexplicables como aquélla. Lo cierto es que Spencer, después de analizar admirablemente nuestros conocimientos en física, biología y psicología, al llegar a la organización de las sociedades abandona su riguroso método científico y carece de valor para llegar a las conclusiones a que éste le hubiera llevado. Así, por ejemplo, reconoce que la tierra nunca debió ser propiedad privada y se da cuenta de que los terratenientes, al impedir a los demás individuos que obtengan del suelo todo el provecho posible, son nocivos para la sociedad y dan lugar a rivalidades peligrosas; pero no es capaz de emplear los mismos argumentos respecto a otras riquezas acumuladas, como las minas o las fábricas. Otro ejemplo: Spencer protestó contra la interferencia del Estado en la vida de la sociedad, e incluso tituló una de sus obras con palabras que encierran todo un programa revolucionario, *El individuo contra el Estado*; pero poco a poco, bajo el pretexto de salvaguardar las funciones protectoras del Estado, lo defiende en su totalidad tal como existe hoy, con unas cuantas restricciones tímidas.

Estas y otras contradicciones pueden explicarse por el hecho de que Spencer planeó la parte sociológica de su filosofía bajo la influencia del movimiento radical inglés, mucho antes de que hubiera escrito la parte referente a las ciencias naturales. Pero el hecho es que, igual que Comte, no llegó a estudiar las instituciones humanas como un naturalista, sino que se dejó llevar por ideas preconcebidas procedentes de esferas ajenas a la ciencia. Spencer aplicó

en su filosofía social un método, como el de las semejanzas o analogías, que lleva frecuentemente a consecuencias falsas y al que, desde luego, no apeló en el estudio de los hechos físicos. Por otra parte, no hay que olvidar que Spencer estaba poco dotado para la comprensión de las instituciones primitivas, o salvajes, de la humanidad, parte indispensable de la antropología. Los ingleses en general no suelen ser capaces de comprender la moral y costumbres de otras naciones, y Spencer era incapaz de captar el respeto de los habitantes de una tribu por sus reglas de conducta, o el deber sagrado con que el héroe de la mitología escandinava acataba el Talión sangriento, o la vida interna de una ciudad medieval que, aunque agitada por discordias intestinas, e incluso precisamente por eso, era considerablemente avanzada.

Por otra parte, y esto es lo más importante, Spencer, como Huxley y otros muchos, interpretó mal el auténtico significado de la «lucha por la existencia». En vez de entenderla como una lucha entre las diferentes especies de animales (lobos alimentándose de liebres, pájaros viviendo de insectos), creía que era también una lucha entre los individuos dentro de una misma especie. Tal lucha no existe —y menos en la medida imaginada por Spencer— entre los animales ni, sobre todo, entre los salvajes primitivos. El propio Darwin lo observó en su segunda gran obra, *El origen del hombre*, donde anota que las especies en que los individuos se apoyan entre sí tienen mayores probabilidades de supervivencia y desarrollo. Esta opinión de Darwin, y sus capítulos sobre el desarrollo de la ética humana, pueden servir de base para analizar con gran profundidad la naturaleza y evolución de las sociedades humanas. Pero esas páginas de Darwin han pasado, en general, inadvertidas, con escasas excepciones, como el zoólogo Kessler, quien escribió que «para la evolución progresiva de las especies, la ley del apoyo mutuo tiene mucha más importancia que la de la lucha por la existencia»; un año más tarde, Lenessan habló en París sobre «La lucha por la existencia y la asociación para la lucha»; seguidamente, Büchner publicó su obra *Amor*, en la que se demuestra la importancia de la *simpatía* entre los animales como paso hacia el desarrollo de las primeras concepciones sobre la moralidad; y con estos precedentes pude, en mi obra *La ayuda mutua*, probar la notable idea de Kessler y extenderla al hombre. Entre los animales, la ayuda mutua es, en efecto, no sólo arma más eficaz en la

lucha contra el medio y las otras especies enemigas, sino también el principal *instrumento de una evolución progresiva*. Garantiza, además, a los animales débiles la longevidad y, por tanto, una mayor acumulación de experiencias, con el consiguiente aumento en la seguridad de la progenie y el progreso intelectual. Por esto, sin duda, es por lo que las especies animales que más practican el apoyo mutuo no sólo sobreviven más fácilmente que las que permanecen aisladas, sino que ocupan una posición superior entre sus propias clases de mamíferos, pájaros, etc., por mayor desarrollo de su estructura física y de su inteligencia.

Este hecho decisivo llegó a conocimiento de Spencer tardíamente, hacia 1890. Pero aun entonces siguió considerando al hombre primitivo una bestia feroz, capaz de arrancar de la boca de sus vecinos el último trozo de pan. Sobre una premisa tan falaz como ésta, Spencer no podía construir su filosofía sintética sin caer en una serie de errores lamentables.

VII

(...)

(Kropotkin vuelve sobre el tema de la ley y la autoridad, ya tratado, y de forma más sistemática, en el folleto de ese mismo título que incluimos también en este volumen.)

(...)

VIII

El anarquismo es una concepción del universo fundada en una explicación mecánica (o mejor, cinética, es decir, referente a la fuerza y el movimiento) de todos los fenómenos de la naturaleza, incluida la vida de las sociedades humanas y sus problemas económicos, políticos y morales. Su método de investigación es el de las ciencias exactas y naturales y, para considerarlas científicas, todas sus conclusiones deben ser verificadas con arreglo a ese método. Su objetivo es construir una filosofía sintética que abarque en su regularidad todos los fenómenos de la naturaleza, y, por tanto, también la vida de las sociedades.

Es natural, por tanto, que el anarquismo dé nuevas respuestas a la mayoría de los problemas de la vida moderna

y que adopte ante ellos actitudes distintas a las de todos los partidos políticos, e incluso, hasta cierto punto, a las de los partidos socialistas que aún no se han liberado de las viejas ficciones metafísicas.

Evidentemente, la elaboración de una concepción mecánica de toda la naturaleza no ha hecho más que empezar en su parte sociológica, es decir, en la referente a la vida y evolución de las sociedades. Sin embargo, lo poco hecho hasta ahora conlleva ya, incluso inconscientemente, el carácter indicado. En la filosofía de la ley, en la teoría de la moral, en la economía política, en la historia —de las naciones y de las instituciones—, el anarquismo ha probado ya que no se contenta con conclusiones metafísicas, sino que exige que cada investigación se ajuste a bases naturalistas.

Del mismo modo que las concepciones metafísicas del «Espíritu del Universo», la «fuerza creadora de la Naturaleza», la «atracción amorosa de la materia», la «encarnación de la Idea», la «finalidad de la Naturaleza», lo «incognoscible», la «Humanidad» (entendida como algo abstracto, con una existencia espiritualizada), etc., fueron sucesivamente abandonadas por la filosofía materialista actual, y el embrión de generalizaciones científicas oculto bajo esos términos mixtificadores fue vertido al lenguaje concreto de los hechos, así tratamos nosotros ahora de hacer cuando nos enfrentamos con los fenómenos de la vida social.

Cuando los metafísicos quieren convencer al naturalista de que la vida mental o moral del hombre se desarrolla de acuerdo con ciertas «leyes inherentes del espíritu», el naturalista se encoge de hombros y prosigue su estudio fisiológico de los fenómenos de la vida, de la inteligencia y de las emociones y pasiones, intentando reducirlos a mecanismos físicos y químicos y descubrir las leyes naturales que los rigen. De igual modo, cuando se dice a un anarquista que según Hegel toda evolución consiste en una tesis, antítesis y síntesis, o que «el objeto de la ley es el establecimiento de la justicia, que representa la materialización de la Idea Suprema», o cuando se le pregunta que cuál es, en su opinión, «el objetivo de la vida», entonces el anarquista se encoge también de hombros y se pregunta a sí mismo: «¿Cómo es posible que, dado el actual desarrollo de las ciencias, todavía haya gente tan anticuada que crea en semejante palabrería vacua, parecida al «antropomorfismo» de los primitivos salvajes, que creían que la naturaleza estaba regida por fuerzas que tenían atributos humanos?».

Los anarquistas no se dejan obnubilar por frases sonoras, porque saben que éstas sólo sirven para encubrir la ignorancia —es decir, la investigación incompleta— o, lo que es peor, la mera superstición. Por tanto, pasan de largo sin prestar atención a este lenguaje y continúan el estudio de las ideas e instituciones presentes y pasadas, fieles siempre al método científico de la inducción. Así han podido comprender que el desarrollo de la vida de las sociedades es infinitamente más complejo y mucho más interesante de lo que podríamos pensar si nos atuviéramos a las fórmulas metafísicas.

Mucho se ha hablado últimamente del «método dialéctico», recomendado por la socialdemocracia para elaborar el ideal socialista. Pero nosotros no reconocemos ese método, y las ciencias naturales modernas no tienen nada que ver con él. El «método dialéctico» recuerda al naturalista moderno algo muy superado, algo felizmente olvidado hace largo tiempo por la ciencia. Ningún descubrimiento del siglo XIX en mecánica, astronomía, física, química, biología, antropología o psicología se debe al método dialéctico, sino al natural experimental, único método científico que conocemos, basado en la inducción y la deducción. Y como el hombre es una parte de la naturaleza, y como su vida «espiritual», tanto individual como social, es un fenómeno tan natural como el crecimiento de una flor o la evolución de la vida social en las hormigas y las abejas, no hay razón alguna para que al pasar de la flor al hombre o de las poblaciones de castores a las ciudades humanas, cambiemos de método.

El método inductivo ha probado de tal modo su eficacia que ha hecho avanzar a la ciencia durante el siglo XIX, en que se ha aplicado, más que en los dos mil años anteriores. Y cuando, en la segunda mitad del siglo, los científicos empezaron a aplicarlo a la investigación de las sociedades humanas, nadie ha tropezado con un obstáculo que le haya obligado a repudiarlo y adoptar de nuevo el escolasticismo medieval, resucitado por Hegel. Además, cuando algunos naturalistas filisteos, honrando su herencia burguesa y creyendo continuar «el método científico de Darwin», proclamaron que «la destrucción de los más débiles era la ley de la Naturaleza», nos fue fácil probar, primero, que *no* fue ésa la conclusión del propio Darwin, y después, empleando su mismo método, demostrar que esos científicos estaban equivocados, que no existe tal ley, que la vida de los animales

nos enseña algo totalmente diferente y, en fin, que sus conclusiones no eran en modo alguno científicas. Y lo mismo puede decirse respecto al aserto de que la desigualdad de fortunas es una ley de la naturaleza, o que el capitalismo es la forma más eficaz de organización social para promover el progreso. El método de las ciencias naturales aplicado a los hechos económicos nos permite probar que estas «leyes» de la sociología burguesa, o incluso de la economía política, son meras suposiciones o afirmaciones imposibles de probar.

Una palabra más. La investigación científica sólo resulta fructífera si tiene un objetivo definido, es decir, si se emprende con el propósito de obtener una respuesta a una cuestión planteada con claridad. Y la investigación será más fructífera cuanto más clara y exactamente esté planteado el problema y el investigador vea la conexión entre éste y su concepción general del universo. Cuanto más coherente sea con esta concepción general, más fácilmente encontrará la respuesta.

La cuestión que el anarquismo se plantea, por tanto, puede expresarse así: ¿Cuáles son las formas sociales que garantizan mejor, para una determinada sociedad, y para la humanidad en su conjunto, la mayor suma de felicidad, y, por tanto, de vitalidad? ¿Qué formas de sociedad son las más adecuadas para conseguir que esa suma de felicidad se desarrolle y aumente, cuantitativamente y cualitativamente, y se haga más completa y variada (es decir, asegure el *progreso*)? El deseo de impulsar la evolución en este sentido es lo que determina la actividad social, científica y artística de los anarquistas. Y esta actividad, a su vez, debido a su coincidencia con el desarrollo social, se convierte en fuente de creciente vitalidad, fuerza y sentimiento de unidad con los mejores impulsos de la humanidad. Por consiguiente se convierte también en fuente de mayor felicidad y vitalidad para el individuo.

IX

(...)

El movimiento anarquista se ha renovado cada vez que ha recibido lecciones de la experiencia diaria, porque es una doctrina que surge de la vida misma. Godwin aprendió de la Revolución francesa, Proudhon de la Revolución de 1848

y Bakunin de la experiencia de la Internacional y de la Comuna de París. Los tres comprendieron que un gobierno revolucionario no podía establecer la libertad. Y a partir de sus experiencias construyeron los principios teóricos y científicos. Decimos científicos no en el sentido de adoptar una jerga incomprensible ni en el de recurrir a la antigua metafísica, sino en el de sentar las bases doctrinales a partir de las ciencias naturales de la época y de convertirse así en una de sus ramas.

A la vez que actuaba, el anarquismo construía su ideal. Ninguna lucha puede tener éxito si no tiene, conscientemente, un objetivo concreto y definido. No es posible destruir nada de lo existente si previamente no se tiene idea de qué es lo que va a sustituir a lo destruido. Ni siquiera la crítica teórica de las condiciones actuales es posible sin que el crítico se represente en la mente una imagen más o menos aproximada de lo que, en su opinión, debe sustituir a lo actual. Consciente o inconscientemente, el *ideal*, la imagen de algo mejor, existe en el cerebro de todo el que critica las instituciones sociales.

Esto ocurre más aún con el hombre de acción. Decir a la gente «destruyamos la dictadura o el capitalismo primero y luego ya discutiremos lo que vamos a poner en su lugar», significa, simplemente, engañarse uno mismo y engañar a los demás. Y una *fuerza real* jamás se ha creado por medio del engaño. De hecho, incluso los que desprecian los ideales y se mofan de ellos siempre tienen alguna idea de lo que querrían ver en el lugar de aquello que combaten. Por ejemplo, entre los que luchan por el derrocamiento de una dictadura, hay quienes piensan en una Constitución del estilo de la inglesa o alemana, mientras que otros sueñan con una república, bien sea sometida a la férula de su propio partido, o siguiendo el modelo monárquico del Tercer Imperio en Francia, o bien, por último, del tipo federal de la de los Estados Unidos de América; esto sin contar a quienes desean limitar más aún el poder del Estado y dar libertad a las ciudades y agrupaciones de trabajadores federadas entre sí.

Y cuando el pueblo combate el capitalismo, siempre tiene una idea más o menos definida de lo que quisiera ver en su lugar: ya un capitalismo de Estado o cualquier otra clase de comunismo estatal, ya una federación libre de asociaciones comunistas para la producción, el intercambio y el consumo de los bienes.

Cada partido tiene, pues, su concepción del futuro, un

ideal que le sirve para enjuiciar los hechos de la vida política y económica y del que deduce la actuación táctica más adecuada para ese objetivo. El anarquismo tiene también su ideal, forjado en la lucha, y este ideal le separó, al dictarle sus tácticas y objetivos, de todos los partidos políticos, incluidos aquellos partidos socialistas que mantienen aún los viejos ideales romanos y teocráticos de la organización gubernamental.

X

Hasta hoy no ha existido sociedad alguna en que los principios anarquistas de igualdad, pleno desarrollo individual, federación de agrupaciones libres e inexistencia de autoridad, se hayan realizado totalmente, aunque nunca se ha dejado de luchar por una realización parcial de los mismos. Podemos, por tanto, decir que el anarquismo es un *ideal social* y que ese ideal es diferente de los formulados hasta hoy por la mayoría de los filósofos, científicos y líderes políticos, que pretenden reglamentar y dirigir a los hombres.

Pero no sería justo describir esta concepción como una *utopía*, porque la palabra utopía, en el lenguaje corriente, se refiere a algo que *no puede* ser realizado. Esta palabra debe limitarse, por tanto, a esas concepciones basadas meramente en razonamientos teóricos y que resultan *deseables* para quien las sustenta, pero no que *se estén desarrollando ya*, como un hecho real, en las aglomeraciones humanas. Tales fueron las utopías del imperio católico de los papas, del imperio napoleónico, el mesianismo de Mickiewicz, etc. Pero no pueden referirse a una concepción de la sociedad que está fundada, como el anarquismo, en el análisis de las tendencias de una evolución que se está produciendo ya hoy en la sociedad y en las inducciones, a partir de las mismas, para el futuro; tendencias que han sido, como hemos visto, durante miles de años, la fuente principal del progreso de los hábitos sociales conocidos científicamente con el nombre de derecho consuetudinario y que se afirman de forma cada vez más definida en la sociedad moderna. Y recordemos que no hace mucho, a fines del siglo XVIII, cuando nacieron los Estados Unidos de América, la existencia de una sociedad de tal extensión sin monarca era considerada una utopía estúpida; pero las repúblicas americanas, suiza y francesa han demostrado que los utópicos no eran los republicanos, sino los admiradores de la monarquía.

Cuando reflexionamos sobre el origen de la concepción anarquista de la sociedad, vemos que tiene un doble origen: la crítica, por una parte, de todas las organizaciones jerárquicas y de las concepciones autoritarias de la sociedad; y el análisis, por otra parte, de las tendencias observables en los movimientos progresivos de la humanidad, tanto en el pasado como —y sobre todo— en el presente.

Desde la más remota antigüedad, desde la Edad de Piedra, los hombres se han tenido que dar cuenta de los males derivados del hecho de que unos cuantos adquiriesen autoridad personal sobre los demás, aunque ellos fuesen los más inteligentes, valientes y sabios. Y de ahí que surgieran instituciones como el clan primitivo, la comuna rural, los gremios y hermandades medievales y las ciudades libres, que estaban destinadas a la defensa contra las intromisiones en la vida y hacienda de los particulares tanto por parte de los extranjeros invasores como por aquellos que desde el interior de la sociedad querían establecer su autoridad personal. La misma tendencia popular es patente en los movimientos religiosos de las masas europeas durante las primeras etapas de la Reforma y entre sus precursores husitas y anabaptistas. Mucho más tarde, en 1793, la misma corriente de pensamiento y acción resurge vigorosa en la actividad federativa libre, extraordinariamente independiente, de los «distritos» de París y otras grandes ciudades y de las muchas pequeñas «comunidades» de la Francia revolucionaria. Y todavía más tarde, el movimiento obrero que, a pesar de las leyes draconianas que lo prohibían, se extendió por Inglaterra y Francia en cuanto el sistema industrial actual comenzó a crecer, fue una manifestación de la misma resistencia popular contra la autoridad de una minoría, es decir, los capitalistas.

Estas han sido las principales corrientes populares anarquistas que conocemos en la historia. Es evidente que estos movimientos de masas tuvieron que dejar su huella en la literatura y el pensamiento. En efecto, esta huella comienza ya en Lao-tsé en China y en los primeros filósofos griegos (Aristipo y los cínicos; Zenón y algunos estoicos). Sin embargo, siendo movimiento populares, no surgieron en las universidades o centros de cultura y tuvieron pocas simpatías entre la gente culta, y menos aún entre la de tendencias jerárquico-autoritarias.

El estoico griego Zenón resaltó ya las tendencias sociales de la naturaleza, frente al egoísmo de la propia conser-

vación, y abogó por una comunidad libre, sin gobierno alguno —en oposición al proyecto autoritario de Platón—, previendo el día en que los hombres se unirían sin fronteras ni autoridades. El obispo de Alba Marco Girolamo Vida desarrolló en el siglo XVI ideas semejantes contra la «suprema injusticia» del Estado, como lo habían hecho los precursores del racionalismo en Armenia (siglo IX) y los husitas en el siglo XV. Rabelais en el siglo XVI, Fénélon en el XVII y Diderot en el XVIII desarrollaron las mismas ideas. Pero en realidad fue Godwin, en su *Investigación sobre la justicia política* (1793), quien dejó sentados de forma bien definida los principios políticos y económicos del anarquismo. Aunque no se llamase «anarquista», lo era, atacando audazmente las leyes, probando la inutilidad del Estado y sosteniendo que sólo con la abolición de los tribunales sería posible la verdadera *Justicia* —único fundamento auténtico de la sociedad—. Respecto de la propiedad, abogó abiertamente por el comunismo. Véase, para todos estos autores, mi artículo «Anarquismo», en la undécima edición de la *Enciclopedia Británica*.

A Proudhon corresponde el honor de haber sido el primero en usar la palabra «anarquía» (no gobierno) y el de haber sometido a una tremenda crítica los esfuerzos infructuosos de los hombres por darse un gobierno que impida el dominio de los pobres por los ricos y que esté sometido a la voluntad de los gobernados. Los reiterados intentos de encontrar una Constitución modelo en Francia a partir de 1793 y el fracaso de la revolución de 1848 suministraron a Proudhon un rico arsenal sobre el que fundar sus críticas. Proudhon fue un enemigo declarado de todas las formas de socialismo estatal, encarnado en los comunistas en aquellos años cuarenta y cincuenta, y para combatirlos tomó de Robert Owen el sistema de bonos representativos de horas de trabajo, desarrollando su sistema de *mutualismo*, que hacía inútil cualquier clase de gobierno.

A partir del principio de que el valor de los productos se mediría por la cantidad de trabajo necesario para obtenerlo, todos los intercambios entre los productores se realizarían a través del Banco Nacional, que aceptaría los pagos en bonos de trabajo y que diariamente llevaría la cuenta de los cambios de productos en sus miles de ramas. Los servicios aportados así por los individuos serían *equivalentes*; y como el Banco podría prestar capital a cada asociación sin interés (o con un uno por ciento, o menos, para gastos

de administración), el capital perdería su poder pernicioso y no podría ser empleado ya como instrumento de explotación.

Proudhon desarrolló plenamente el sistema del mutualismo, fiel en todo a sus ideas antigubernamentales. Pero debe hacerse constar que el mutualismo había sido ya proclamado, en su aspecto económico, por William Thompson, en Inglaterra, y por sus seguidores John Gray y J. F. Bray, entre 1825 y 1839. En los Estados Unidos representaba esta misma tendencia Josiah Warren, quien, después de participar en la colonia de Owen «Nueva Armonía», se volvió contra el comunismo y fundó, en Cincinatti, un «Almacén» donde se cambiaban las mercancías según el principio del tiempo de trabajo; esta institución siguió existiendo hasta 1865 bajo los nombres de «almacén equitativo», «villa equitativa» y «casa de la equidad». Las mismas ideas de valor-trabajo y de cambio a precio de coste fueron invocadas en Alemania, en 1843-1845, por Moses Hess y Karl Grün; y en Suiza por Wilhelm Marr, quien se enfrentó al comunismo autoritario de Weitling.

En dirección diferente, aunque oponiéndose también al comunismo fuertemente autoritario de Weitling, que tenía gran número de seguidores en Alemania, apareció en 1845 la obra de un hegeliano alemán, Max Stirner (seudónimo de Johann Kaspar Schmidt), titulada *El único y su propiedad*, que más tarde ha sido redescubierta por J. H. Mackay y de la que se ha hablado mucho en círculos anarquistas como una especie de manifiesto de los anarco-individualistas. La obra de Stirner es una rebelión tanto contra el Estado actual como contra la nueva tiranía que se impondría al ser humano si el comunismo autoritario triunfase. Razonando según el sistema metafísico de Hegel, Stirner predicaba la rehabilitación del *Yo* y la supremacía de la individualidad, y llegaba a defender el más completo «a-moralismo» (no moralidad) y la «asociación de los egoístas».

Es fácil, como han observado repetidamente los anarquistas, que esta clase de individualismo cuyo objeto es el «pleno desarrollo», no de *todos* los miembros de la sociedad, sino sólo de aquellos que se consideren los *mejor dotados*, se convierta simplemente en un regreso disfrazado a la actual educación monopolizada por la minoría. Su «derecho al pleno desarrollo» de los más aptos significa, en definitiva, el actual derecho al pleno desarrollo de la clase privilegiada. Pero como semejantes monopolios no pueden mantenerse sino

bajo la protección de una legislación monopolista y de la coacción organizada por el Estado, los planteamientos de estos individualistas terminan necesariamente por regresar a la idea del Estado y a la misma coacción que tan fieramente atacan. Su posición es, pues, la misma de Spencer y de los economistas de la llamada «escuela de Manchester», que empiezan también por una severa crítica del Estado y acaban reconociéndolo totalmente para poder mantener los monopolios de la propiedad, cuyo celoso baluarte es necesariamente el Estado.

XI

Después de Godwin y Proudhon, la idea anarquista siguió progresando, pero teniendo ya como escenario la gran Asociación Internacional de los Trabajadores, que tantas esperanzas inspiró al proletariado y tanto terror a las clases medias entre 1868 y 1870.

Dicha asociación no fue fundada por Marx ni por cualquier otra personalidad notable, como quieren hacernos creer los adoradores de héroes. Surgió de la reunión celebrada en Londres, en 1862, entre una delegación de obreros franceses que había ido a visitar la segunda Exposición Universal y los representantes de las *Trade Unions* inglesas. Los franceses eran esencialmente mutualistas proudhonianos y los ingleses discípulos de Robert Owen, y ambas corrientes se vieron apoyadas por Marx y los llamados «comunistas materialistas», organización que representaba una supervivencia de aquellas sociedades secretas tan poderosas con Blanqui en 1830-1840 e iniciadas en la conspiración en favor del comunismo autoritario por Babeuf y Buonarroti en 1795.

La Asociación se extendió rápidamente por todos los países latinos. Su poder de combate se hizo pronto amenazador y al mismo tiempo sus federaciones y primeros Congresos ofrecían a los trabajadores ocasión de discutir y elaborar las ideas de una revolución democrático-social. La idea fundamental de la Asociación fue la lucha directa del trabajo contra el capital en el terreno puramente económico, es decir, la emancipación del trabajo por medio de los trabajadores mismos y no por medio de la legislación burguesa. Pero el *cómo* se llegaría a emancipar el trabajo del capital, y *en qué forma* se organizaría la producción y el cambio, fueron cuestiones que dividieron a los socialistas en 1864-

1868, como les habían dividido veinte años antes en París. Igual que entonces, en vez de congregarse bajo una sola doctrina, los socialistas oscilaron entre varias soluciones y surgieron así, dentro de la Internacional, corrientes opuestas.

La primera procedía directamente de la gran Revolución francesa —la conspiración de Babeuf de 1795 y el jacobinismo austero de 1793—, es decir, las sociedades secretas de los blanquistas franceses y los «comunistas materialistas» alemanes, discípulos de Weitling. Soñaban con la conquista rápida del poder político, probablemente con el apoyo de un dictador, y con el establecimiento de una «dictadura del proletariado» según el modelo del terrorismo jacobino, pero en favor de los obreros. Esta dictadura establecería el comunismo por medio de leyes inflexibles. La presión sobre la propiedad se haría tan insostenible por medio de restricciones, impuestos, etc., que los propietarios renunciarían a ella y la cederían al Estado. «Ejércitos de trabajadores» serían enviados entonces a cultivar los campos y el Estado organizaría la producción industrial de forma también semimilitar. Incluso Napoleón III llegó a defender estas ideas cuando pretendía el trono.

Diametralmente opuesta a este jacobinismo era la cooperación de Robert Owen, que renunciaba a la acción coactiva del Estado y contaba, tanto para hacer la revolución como para construir la nueva vida socialista, con el poder de las agrupaciones de trabajadores federadas entre sí. Igual que pensaban los discípulos franceses de Fourier, serían grupos o comunidades libremente constituidos los que poseerían las tierras, fábricas y almacenes, en tanto que la retribución del trabajo y el intercambio entre individuos y grupos se haría por medio de bonos representativos de horas de trabajo, como hemos visto. Esta idea fue adoptada por los mutualistas, discípulos de Fourier, que además creían poder encomendar todas las actuales funciones del Estado en materia económica a diferentes ramas del Banco del Pueblo, mientras que la educación, higiene, etc., quedarían enteramente en manos de las colectividades independientes. Idéntica doctrina de los bonos de trabajo en sustitución de la moneda, pero mediante el Estado como propietario de todas las tierras, minas, ferrocarriles y fábricas, fue proclamada por Pecqueur y Vidal, dos publicistas que llamaron a sus sistema *colectivismo*; Pecqueur, miembro de la Asamblea Constituyente de 1848, desarrolló su sistema minuciosamente en un tratado del que, en teoría, la Asamblea no

tendría más que copiar sus leyes para realizar la revolución social.

A la par de estas escuelas socialistas, las ideas de Saint Simon habían logrado gran preponderancia sobre muchas inteligencias preclaras del momento. Escritores brillantes, políticos, industriales, entre los que bastará citar al filósofo Augusto Comte, al historiador Agustín Thierry, al filántropo Lemaire, estuvieron bajo la influencia saintsimoniana. «El progreso humano —decían— ha consistido hasta hoy en transformar la esclavitud en servidumbre, la servidumbre en salariado. Ha llegado la hora de abolir el sistema de salario y con él la propiedad individual. La propiedad privada y la autoridad no son instituciones inmutables.» «La abolición de la propiedad privada podría alcanzarse gradualmente por una serie de medidas, tomadas por la revolución, que habilitaran al Estado para apropiarse, en forma de impuestos sobre las herencias, una rápida y creciente porción de los bienes transmitidos.» «El Estado llegaría finalmente a convertirse en el único propietario de todos los bienes muebles e inmuebles, así como en el supremo regulador del trabajo y el ordenador de las tres principales funciones de la vida social: Arte, Ciencia e Industria» (Considérant.) Todo el mundo, en calidad de obrero de cualquiera de esas ramas, se convertiría en funcionario del Estado. El gobierno estaría compuesto jerárquicamente por los «hombres mejores» en la ciencia, las artes y la industria. La distribución de los productos se haría, en este sistema, con arreglo al principio «a cada uno según su capacidad; a cada capacidad según sus obras».

La escuela saintsimoniana, y más aún la filosofía positivista que procedió de ella, produjo un número muy considerable de trabajos históricos sobre los orígenes de la autoridad y de la propiedad, analizados científicamente, así como de críticas severas a la economía clásica de Adam Smith y Ricardo por su «no intervencionismo» estatal. Pero, en definitiva, acabaron preconizando un Estado fundado en la división de la sociedad en clases y en una estructura administrativa rigidamente jerarquizada. Además, insistían, frente a los comunistas de 1848, en que el individuo tiene una parte puramente personal en la riqueza producida por toda la comunidad, sin comprender, pese a sus valiosos estudios sobre economía, que la producción es un hecho *social* y que es materialmente imposible determinar en justicia cuál es la parte atribuible a cada individuo. En el aspecto autori-

tario, ignoraron al individuo tanto como los comunistas, pues ambos hacían de él un mero funcionario del Estado (aunque algunos comunistas le reconocían el derecho de elegir a sus administradores y legisladores, cosa que no admitían los saintsimonianos). La supresión de la individualidad llegó a su máximo con Cabet, el comunista jacobino.

Frente a estas dos escuelas, examinaremos ahora las concepciones anarquistas que prevalecieron en la Asociación Internacional de los Trabajadores, especialmente las de los discípulos de Fourier.

XII

Fourier, contemporáneo de la gran Revolución francesa, de la que dedujo sus ideas esenciales, no vivía ya cuando se creó la Asociación Internacional de Trabajadores. Pero sus puntos de vista habían sido muy popularizados por sus discípulos —especialmente por Considérant, de cuyos *Principios del socialismo* tomaron Marx y Engels muchos aspectos teóricos para su *Manifiesto comunista*— e influyeron profundamente en los miembros más inteligentes de la Internacional.

La idea directriz de Fourier no era, como suele decirse, la unión entre el Trabajo, el Capital y el Talento para producir lo necesario para la vida. Su aspiración principal era destruir el comercio individual, exclusivista, con sus consecuencias de especulación y maldad, y sustituirlo por una libre organización social de intercambio de productos. Como dice Considérant, Fourier comprendió que el remedio contra las infamias y la explotación actuales era «provocar relaciones directas entre productor y consumidor organizando agencias comunales intermediarias que cuidarían del depósito —no de la propiedad— de los artículos de primera necesidad y de su distribución entre los consumidores, cobrando su coste real más los gastos de almacenamiento, administración y transportes, siempre insignificantes». La *comuna*, la municipalidad libre —que Fourier llamaba «falansterio»— sería esa agencia depositaria y distribuidora de productos que, sin realizar beneficios, solucionaría el gran problema del comercio y la distribución.

Fourier desarrolló ampliamente su idea. Supuso que todas las familias de un municipio rural constituían un «falansterio»; que juntaban sus tierras, sus bienes muebles, sus aperos de labranza, y que cultivaban las tierras o acometían empresas industriales, como si la tierra, las máquinas, etc.,

fueran de propiedad común, aunque conservando un cuidadoso registro de lo perteneciente a cada habitante. Los dos principios esenciales de esta asociación eran: que no hubiese *ningún trabajo desagradable*, siendo, por el contrario, todos *atractivos*; y que no se ejerciese *ningún tipo de coacción*. Con un poco de atención inteligente a las necesidades de cada miembro del falansterio y merced a la combinación adecuada de su trabajo agrícola, industrial, intelectual y artístico, los miembros del falansterio reconocerían bien pronto que incluso las pasiones que hoy resultan peligrosas y malsanas y son pretexto para la coacción podían ser fuente de progreso con sólo dirigirlas en un sentido social razonable, bajo la forma de aventuras y empresas arriesgadas, por ejemplo, o nuevas actividades sociales, etc. En las relaciones entre las comunas o falansterios tampoco sería necesaria coacción alguna, sino que la armonía se mantendría gracias a una opinión pública ilustrada; los falansterios se asociarían libremente constituyendo federaciones, regiones o naciones.

Respecto a la manera de organizar la distribución de los productos dentro de cada comuna, Fourier pensaba que debía resolverlo ella misma, y que podría establecerse el principio comunista de «a cada uno según sus necesidades» o adoptar cualquier otro. Al sistema de Fourier se le denominó colectivismo, por oposición al comunismo autoritario de Babeuf. En todo caso, él pensaba que se debía reconocer el principio de *asociación* entre el Capital, el Trabajo y el Talento, los cuales deberían recompensarse dividiendo en tres partes iguales lo producido.

Finalmente, en cuanto a la manera como la sociedad actual podría transformarse en socialista, Fourier, durante la tenebrosa reacción subsiguiente a la Revolución francesa, se vio obligado a proclamar soluciones pacíficas. Pero los trabajadores pensaban casi unánimemente en otra revolución, más profunda y amplia aún que las anteriores, tras la cual dispondrían de todos los medios para expropiar al capital de sus actuales monopolios.

Se ve, por tanto, que las ideas jacobinas, centralistas y autoritarias, se entremezclaban dentro de la Asociación Internacional con las ideas de independencia local y federación libre. Ambas pueden ser consideradas legado de la Revolución francesa, unas transmitidas por Babeuf a las organizaciones secretas del siglo XIX y las otras procedentes de los «distritos» de París y las comunas de 1793-1794. Hay que recono-

cer que la corriente jacobina era la más poderosa de las dos entre los sectores cultos de la clase media que se adherieron a la Internacional.

Sobrevino por entonces la guerra franco-prusiana, con la aplastante derrota de Francia, el gobierno provisional de Gambetta y Thiers y a continuación la Comuna de París, seguida de análogos alzamientos en Saint Etienne (Francia) y en Barcelona y Cartagena (España). Estas insurrecciones evidenciaron que el pueblo iba, en la revolución social, más lejos que a una simple revolución *política*, o instauración de una república democrática, y que quería el municipio comunista libre e independiente. La misma Comuna de París y las sublevaciones subsiguientes sufrieron de la confusión de ideas reinante en los aspectos económico y político de la revolución entre los internacionalistas. Los jacobinos, más numerosos y combaivos que los comunistas, impusieron sus puntos de vista y las cuestiones de reorganización económica y descentralización se dejaron para un segundo momento. Pero la derrota probó una vez más que si el pueblo no toma la iniciativa en lo económico y comunal la revolución política es inútil. En cambio, si la revolución social adopta la forma de comunas independientes, no importa que se le enfrente todo el país o el mundo entero; nadie podrá impedir que los habitantes de la comuna colectivicen la producción, el cambio y el consumo. Al hacerlo, pondrán en movimiento fuerzas vitales que no apoyarían ninguna otra causa.

El levantamiento comunista de París aclaró el problema que preocupaba a todos los revolucionarios. Dos veces se lanzó Francia a la revolución para imponer una especie de socialismo por medio de un gobierno central, en 1793-1794 proclamando la *igualdad de hecho* y en 1848 intentando establecer una «República democrática socialista». Y las dos veces fracasó. Y entonces surgió la solución de la comuna libre dentro de su propio territorio, naciendo así el nuevo ideal: la anarquía. El pensamiento de los hombres más avanzados de los países latinos, comenzando por Proudhon, se lanzó a investigar en esta dirección, profundamente práctica. En Francia, en España, en Italia, en la Suiza de lengua francesa y en la Bélgica valona, el anarquismo se abrió paso. Los alemanes, por el contrario, recibieron de su victoria sobre Francia una lección y un ideal totalmente distintos: el culto al Estado centralizado; sin comprender que el victorioso no había sido un sistema político, sino un siste-

ma militar, ayudado por la corrupción del segundo Imperio, que se lanzó locamente a la guerra para evitar una revolución; revolución que en todo caso hubiera beneficiado a la humanidad, de no haber sido impedida por la invasión alemana.

La lección, en cambio, de las insurrecciones de París y Cartagena echó los cimientos para el futuro desarrollo del anarquismo en los países latinos. Y en el Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores, la fracción dirigida por Marx y Engels y algunos emigrados blanquistas utilizó sus poderes para dar un golpe de estado que quebrantó la unidad de acción de las fuerzas proletarias. En el programa de la Asociación se sustituyó la lucha económica del trabajo contra el capital, esencia de las aspiraciones internacionalistas, por la acción política parlamentaria. Ello provocó la rebelión de las federaciones española, italiana, del Jura suizo, belga oriental y algunas secciones inglesas.

La tendencia anarquista, pujante entonces en el seno de la Internacional, tuvo en Bakunin un valedor poderoso, inspirado e inteligente. En torno a él y a sus amigos del Jura se formó el grupo de jóvenes españoles e italianos de talento que desarrollarían más tarde sus ideas. Apoyado en su gran conocimiento de la historia y de la filosofía, Bakunin sentó, en una serie de folletos y cartas, los principios esenciales del anarquismo moderno.

La completa abolición del Estado, con todos sus organismos e ideales, fue su consigna. «El Estado —decía— ha sido en el pasado una necesidad histórica que surgió del sistema autoritario construido por las castas religiosas. Pero su completa extinción es hoy otra necesidad histórica, porque representa la negación de la libertad y del bien común que pretende perseguir. Toda legislación hecha dentro del Estado, aun si proviene del sufragio universal, es perjudicial, beneficia necesariamente a las clases privilegiadas. Cada nación, cada región, cada municipio deben ser absolutamente libres para organizarse política y económicamente como quieran en tanto no sean una amenaza para el vecino.»

En cuanto a la concepción económica, Bakunin fue un comunista de corazón, pero, teniendo en cuenta el antagonismo que el comunismo autoritario inspiraba en Francia, se llamó anarquista colectivista. Sin embargo, no fue colectivista a la manera de Vidal y Pécqueur o de sus conti-

nuadores modernos, que no proclaman más que un «capitalismo de Estado». Bakunin entendió el colectivismo en el sentido ya mencionado de *no determinación previa* de la forma de distribución que los productores habrían de adoptar en sus diferentes colectividades, bien fuese todo común, o hubiese bonos de trabajo, o igualdad de salarios, etc. Y, en conjunto, fue un ardiente propagandista de la revolución social, cuya proximidad se profetizaba entonces por todos los socialistas en términos fogosos.

XIII

(...)

Es preciso distinguir tres concepciones diferentes en las opiniones económicas de los anarquistas.

Para empezar, y de acuerdo con todos los socialistas, los anarquistas perseguimos la abolición de la explotación del trabajo por el capital y para ello estimamos que la propiedad privada de la tierra y de los instrumentos de producción debe desaparecer juntamente con el actual sistema de trabajo asalariado en beneficio de los capitalistas. Pero disentimos de los socialistas cuando éstos empiezan a decir que la abolición inmediata del capitalismo no es posible y que hay que recorrer diversas fases sucesivas en las que se irá mitigando esta explotación. En cuanto a la organización política, tampoco admitimos el socialismo de Estado como solución del problema social. Todos los ejemplos que se nos presentan para ilustrarnos sobre lo que será una sociedad sin capitalistas, como los ferrocarriles o correos y telégrafos estatales, los consideramos una mera renovación del sistema del salariado, quizá mejor que el actual, pero de ningún modo deseable. Creemos, además, que tal solución va en contra de las tendencias libertarias de la humanidad civilizada y que es, simplemente, irrealizable.

Sostenemos que la organización del Estado ha sido la fuerza de que se han servido las minorías para establecer su poder sobre el pueblo y, por tanto, no puede ser la fuerza que destruya esos mismos privilegios. La historia nos enseña que toda formación económica nueva conlleva una nueva organización política, y una sociedad socialista no va a ser la excepción a esta regla. Así como las Iglesias cristianas no pueden servir para liberar al hombre de sus vic-

jas supersticiones y encauzar el nuevo sentimiento de la solidaridad humana, así la liberación económica necesitará crear nuevas formas políticas para encarnar en la vida real. Por eso, el anarquismo confía en el poder creador de las masas trabajadoras, que sirvió ya para realizar las grandes transformaciones de la historia y que realizará, con el concurso de los nuevos conocimientos científicos, la transformación cuya necesidad proclaman hoy los mejores hombres. Y por eso también rechazamos las funciones de legisladores o servidores del Estado, convencidos como estamos de que la revolución social no se hará por medio de leyes, pues las leyes vienen siempre detrás de los hechos y son letra muerta si no hay fuerzas reales capaces de convertir en *hechos* prácticos las meras intenciones expresadas en la ley.

Por otra parte, desde los tiempos de la Internacional, los anarquistas han participado siempre en las luchas obreras *directas* contra el capital y su protector, el Estado; sólo estas luchas permiten mejorar la situación del trabajador momentáneamente y le abren, además, los ojos al daño causado por el capitalismo y a las posibilidades de organizar la producción, el intercambio y el consumo por sí mismo, sin participación del capitalista ni del Estado.

Respecto de la forma que podrá adoptarse en cuanto a la remuneración del trabajo en una sociedad emancipada del yugo del capital —y, desde luego, de esa nueva forma de salariado llamada socialismo de Estado—, las opiniones de los anarquistas están divididas.

La mayor parte acepta la solución comunista libertaria. Ven que la única forma de comunismo que sería aceptable en una sociedad civilizada es aquella que pudiera evitar la continua intervención del gobierno, es decir, la forma anarquista. Y creen que una sociedad anarquista de cierto tamaño sería imposible si no empezase por garantizar a todos un mínimo del bienestar obtenido por el trabajo en común. Así, comunismo y anarquismo se complementan.

Sin embargo, al lado de esta corriente principal hay otra que interpreta el anarquismo como una rehabilitación del individualismo. En nuestra opinión, ésta es una supervivencia de los tiempos en que la capacidad de producción de alimentos y artículos de consumo no había alcanzado el nivel actual, y se consideraba que el comunismo era algo así como la igualdad en la miseria. Pero hoy, y gracias a la inmensa productividad del trabajo humano, debe consi-

derarse más fácil el logro de un grado de bienestar elevado y compartido comunitariamente.

Los anarquistas individualistas se dividen en dos ramas. Algunos son mutualistas, a la manera proudhoniana; existen incluso organizaciones de agricultores en Estados Unidos que practican el intercambio de bienes por el sistema de bonos de trabajo. Pero este sistema individualista es demasiado contradictorio con la posesión común de la tierra, las fábricas y todo lo necesario para la producción. Y esto por no mencionar la dificultad de justipreciar el valor en venta de un producto por el tiempo necesario para obtenerlo. Para poner de acuerdo a los hombres respecto a la valoración del trabajo de cada uno, sería necesario que hubiese penetrado profundamente en sus cerebros el ideal comunista; y si nos ponemos a distinguir tipos de salario según la cualificación del trabajo, etc., recaemos en los vicios del sistema de salariado actual.

En segundo lugar están los individualistas absolutos, en el sentido de Max Stirner, últimamente puesto de moda por los hermosos escritos de Nietzsche. Pero ya hemos visto lo metafísica y alejada de la vida real que es esta «autoafirmación del individuo» y cómo choca con los sentimientos de igualdad del anarquismo, llegando a representar el peligro de hacer resurgir la idea de «minorías privilegiadas» como aquellas que establecieron el Estado, la Iglesia, la legislación, la policía, el militarismo y todos esos fenómenos que los mismos individualistas han comenzado por condenar.

Hasta cierto punto, objeciones similares pueden hacerse al individualismo anarquista americano de Benjamín Tucker y el grupo editor del periódico *Liberty*. Sus ideas se parecen a las de Proudhon, pero también a las de Spencer. Parten del principio de que lo único obligatorio para el anarquista es preocuparse de sus cosas y no mezclarse en las de los demás; de que cada individuo y cada grupo tiene el *derecho* de imponerse a los demás si dispone de *fuerza* suficiente para hacerlo; y de que si estas normas se cumpliesen de modo general y absoluto no serían peligrosas, porque los derechos de cada uno estarían limitados por los derechos, iguales, de los demás. Pero esté modo de razonar es un tributo rendido a la dialéctica metafísica y un desconocimiento de los hechos reales. Es impensable hoy una sociedad en que los asuntos de cada uno no afecten a otros muchos, e incluso a todos los demás, y en la que el contacto continuo

no produzca la comunidad de intereses. De aquí que Tucker, después de su admirable crítica del Estado y su defensa de los derechos del individuo, acabe por reconocer, como Spencer, el derecho del Estado a *defender* a sus miembros. Pero precisamente amparado en la defensa de los débiles es como el Estado se arrogó todas las funciones *agresivas* que tanto Tucker como Spencer refutaron brillantemente antes. Esta contradicción explica, quizá, por qué el anarquismo individualista tiene muchos más seguidores entre la clase media, especialmente intelectuales, que entre los obreros. Hay que declarar, sin embargo, que presta un buen servicio impidiendo que los anarcocomunistas hagan demasiadas concesiones a la vieja idea del oficialismo estatal. Es difícil librarse de las ideas añejas.

En conclusión, vemos que el anarquismo comunista es el que gana cada día más terreno entre los trabajadores que reflexionan sobre la acción revolucionaria futura. Los movimientos sindicalistas, que permiten a los trabajadores practicar la solidaridad y sentir su comunidad de intereses, preparan mejor que todas las elecciones el camino para realizar estas aspiraciones. Y no es demasiado suponer que cuando empiece en América o en Europa algún intento serio de emancipar a los trabajadores se harán, al menos en los países latinos, algunas experiencias anarcocomunistas, mucho más profundas que cualquiera de las realizadas en Francia en 1793-1794.

XIV

(...)

Cuando algún economista, como Ricardo, Proudhon o Marx, nos dice que en un mercado libre el valor de la mercancía se mide por la cantidad de trabajo socialmente necesaria para producirla, nosotros no lo aceptamos como un artículo de fe, ni por la autoridad de quien lo asevera ni ni porque parezca socialista. Pensamos que puede que ese principio sea cierto, pero también consideramos que asentar el principio de una relación proporcional entre el trabajo y el valor en el mercado es hacer un aserto cuantitativo que sólo con observaciones y medidas cuantitativas puede confirmarse. Ya Adam Smith sostenía que al aumentar la cantidad de trabajo necesario para producir una mercancía aumenta también su valor de cambio, pero no deducía

de ahí que ambas cantidades fueran proporcionales ni sentaba ninguna ley económica.

El hombre que hizo observar por primera vez la relación entre el bajo nivel del barómetro y la caída de lluvia, o el que advirtió el hecho de que una piedra al caer desde una gran altura adquiere mayor velocidad, hizo, sin duda, un descubrimiento científico. Pero quien nos asegura que la cantidad de lluvia se mide por el nivel del descenso barométrico o que el espacio recorrido por una piedra puede medirse por el tiempo de la caída, sin probarlo experimentalmente, afirmaría cosas sin sentido alguno y sólo demostraría su ignorancia científica. Y eso es exactamente lo que han hecho los que han formulado la afirmación antes citada sobre el valor de los productos en el mercado.

Y debe observarse que la carencia de datos exactos no es excusa para justificar esta superficialidad en materia económica. Las ciencias exactas conocen millares de relaciones de dependencia entre dos cantidades, que crecen o disminuyen a la vez, y no se atreven a sentar, sin embargo, leyes de proporcionalidad entre ellas. La rapidez de crecimiento de una planta depende, sin duda, entre otras cosas, de la luz y el calor recibidos, y el retroceso de un arma de fuego es más grande cuanto mayor sea la carga de pólvora introducida en ella, pero ningún hombre de ciencia ha intentado defender la proporcionalidad exacta entre el aumento de la luz y el calor y los centímetros de crecimiento de la planta, ni entre la medida del retroceso y la cantidad de pólvora. El científico sabe que existen millares de relaciones distintas entre dos cantidades y, a menos de haber hecho previamente un cierto número de mediciones que pruebe la existencia de una proporcionalidad simple, se guardará de establecer semejante correlación.

Los economistas, sin embargo, ignoran la complejidad de estas relaciones, sostienen resueltamente que su hipótesis sobre el valor medido por el trabajo es una ley y no se cuidan de verificarla por medio de las indispensables mediciones. Ni toman en consideración los demás factores que existen en la sociedad capitalista, y alteran completamente la relación entre el tiempo de trabajo y el valor de cambio. Adam Smith fue capaz de ver esta complejidad y, pese a ello, hoy los economistas siguen ciegamente la afirmación de Ricardo. Y no sólo en la teoría del valor, sino en la mayor parte de las afirmaciones que hoy sostienen los economistas y los llamados «socialistas científicos», presentadas siempre,

con maravillosa inocencia, como «leyes económicas». Nosotros no solo creemos que la mayor parte de esas pretendidas leyes son inexactas, sino que estamos seguros de que incluso sus defensores reconocerían su error tan pronto como verificaran, con los métodos experimentales de las ciencias cuantitativas, sus conjeturas.

Toda la economía política adquiere, desde el punto de vista anarquista, un aspecto completamente distinto del que le dan los economistas, tanto burgueses como socialistas, quienes no están acostumbrados a utilizar el método científico, inductivo, y no comprenden el carácter *condicional* de todas las leyes naturales. De hecho, una ley natural significa simplemente esto: *si* tales condiciones se cumplen, ocurrirá tal cosa; *si* dos cuerpos en el espacio interestelar se encuentran a tal distancia y sus medidas son tales, sin que exista un tercer cuerpo que actúe sobre ellos dentro de un determinado radio de acción, sus centros de gravedad se aproximarán a tal velocidad. Siempre hay un *si*, una condición que cumplir. De aquí que las leyes y teorías de la economía política tengan que ser de este tipo: «Dado que en un país hay un determinado número de gente que no pueden subsistir más de un mes, o ni siquiera quince días, sin ganar un salario, y que por ello aceptan las condiciones de trabajo impuestas por el Estado o por aquellos a quienes el Estado reconoce como dueños del suelo, las fábricas, etc., en tal caso, se seguirán estos o aquellos resultados.» Hasta ahora, los economistas académicos se han limitado a enumerar lo que ocurre bajo ciertas condiciones dadas, pero sin analizar las condiciones mismas. Y nos presentan los hechos resultantes de tales condiciones como leyes rígidas e inevitables. Los economistas socialistas han criticado, sin duda, estas conclusiones, o las han rectificado, pero tampoco tienen un método claro y suelen incurrir en el mismo error de presentar los hechos económicos de una época como leyes naturales. El que más ha hecho, Marx, ha ido a buscar las definiciones metafísicas de los académicos, como Ricardo, para probar con ellas que el capitalista explota al trabajador; y esto también está lejos de ser ciencia económica.

Nosotros creemos que para que la economía política llegue a ser una ciencia debe emprender una dirección totalmente diferente. Debe adoptar, respecto a las sociedades humanas, la posición que la fisiología adopta respecto a los animales y las plantas. Debe convertirse en la *fisiología de la sociedad*,

con los métodos habituales de las ciencias exactas y empíricas. Debe tener por objeto el estudio de las *necesidades* sociales y de los *medios* puestos en práctica para satisfacerlas en el pasado e imaginables en el actual estadio de desarrollo científico; debe analizar qué métodos son eficaces y cuáles significan un gasto inútil. Y, dado que la previsión y la aplicación práctica de lo previsto entra en los propósitos de la ciencia (como Bacon afirmó), debe investigar los medios de satisfacer en el futuro, lo mejor posible, las necesidades de las sociedades humanas, con el menor gasto de energía, es decir, *económicamente*.

Teniendo en cuenta este punto de vista, debe comprenderse la diferencia entre nuestras conclusiones y las de los economistas, sean académicos o socialistas; y por qué nosotros llegamos a la afirmación del comunismo libre y ellos al Estado capitalista o al salariado estatal colectivista. Puede que nosotros estemos equivocados y ellos tengan razón, pero esto habrá de decidirlo no una discusión bizantina ni una divagación sobre las «trilogías» hegelianas, sino el estudio de los hechos económicos en el mismo sentido y con los mismos métodos que se emplean en las ciencias naturales.

(...)

XV

Es evidente que si los anarquistas se diferencian tanto en sus principios y métodos de investigación de los científicos oficiales y de los demócratas socialistas, deben diferenciarse también en las tácticas o medios de acción.

Dadas sus opiniones sobre la ley y el Estado, por ejemplo, no hay posibilidad de que consideren la creciente subordinación del individuo al Estado un progreso ni menos un medio para hacer la revolución social. Tampoco podemos aceptar la necesidad, frecuentemente proclamada por algunos críticos superficiales, de que las industrias estén bajo la dirección del Estado, dando a entender que la anarquía capitalista actual tiene su origen en el abstencionismo gubernamental y en las doctrinas liberales del «laissez faire». La realidad es que el Estado nunca ha practicado la doctrina del no intervencionismo. Ha dado, desde luego, libertad a los capitalistas para enriquecerse a expensas del trabajo, pero jamás ha dado a los obreros libertad para organizarse

y oponerse a la explotación de que son víctimas. Incluso la Convención francesa, tan fieramente revolucionaria, consideró las huelgas «coaliciones»; en Inglaterra se ha ahorcado o deportado a los trabajadores declarados en huelga; en todas partes el Estado ha limitado el derecho de asociación obrera y ha intervenido activamente en favor de los capitalistas y de los monopolizadores; los escasos derechos que ahora tienen las masas los han conseguido ellas mismas y a costa de enormes sacrificios. Hablar del «laissez faire» estatal puede ser muy útil a los economistas burgueses para persuadir al pueblo de que su miseria es una «ley de la naturaleza», pero los socialistas no deben caer en la trampa: el Estado ha intervenido *siempre* en la vida económica para favorecer a los explotadores; sin esto, el privilegio no hubiera existido (¿de qué sirve la cháchara sempiterna de los marxistas sobre la acumulación primitiva cuando es evidente que el impulso del poder ha sido siempre la base de todas las grandes fortunas?); y no es concebible que alguna vez el Estado actúe de otro modo, porque ésta es su misión esencial.

El socialismo, cualquiera que sea la forma económica que adopte en su evolución hacia el comunismo, necesita determinar previamente su forma propia de organización política. La servidumbre y la monarquía absoluta se desarrollaron paralelamente porque se eran recíprocamente necesarias; lo mismo puede decirse del capitalismo, cuya forma política es el gobierno representativo, sea monárquico o republicano. El socialismo no puede plegarse a ninguna de estas formas, cuya sustancia es la explotación, sino que debe constituir una nueva organización política. Y es evidente que esta nueva forma habrá de ser más popular, más descentralizada, más próxima al gobierno del pueblo por sí mismo que cualquier forma de gobierno representativo conocida o por conocer. Esta es precisamente la tendencia actual en las gentes libres de prejuicios autoritarios: formar grupos y asociaciones independientes, urbanos o rurales, tendentes a asumir todas las funciones de la vida social y económica, entendiéndose y relacionándose por medio de libres pactos, al margen de la intervención del Estado. En vez de formas rígidas y completas, formas flexibles, cambiantes y perfectibles siempre, como las de la vida natural. Sabiendo esto, no podemos considerar un progreso la ola creciente de subordinación al Estado. Por el contrario, creemos que el progreso es una continua aproximación hacia el ideal abolicionista de toda autoridad gubernativa,

hacia el desarrollo pleno de la libre iniciativa y del contrato libre, así en los individuos como en las colectividades. En estas tendencias se inspira la táctica anarquista.

Sin entrar ahora en el análisis de los movimientos revolucionarios del pasado, bastará que hagamos constar que nuestra concepción de la revolución social difiere totalmente de cualquier forma de dictadura jacobina o de las posibles transformaciones de las constituciones sociales por medio de una Convención, un Parlamento o una dictadura. Jamás de tales elementos brotó revolución alguna, y si la clase trabajadora actual apelase a ellos, se vería condenada a no llegar a los objetivos que se propone. Nosotros entendemos que al iniciarse la revolución es preciso que se convierta en un movimiento popular expansivo, en el que las masas se pongan inmediatamente por sí mismas a reedificar la sociedad sobre nuevas bases. El pueblo habrá de empezar por sí mismo la labor constructiva conforme a principios más o menos comunistas y sin esperar órdenes ni planes de lo alto. Los revolucionarios tendrán que preocuparse, desde el primer momento, del problema de la vivienda y del alimento para todos y de que todos se pongan a trabajar para producir lo necesario en estos terrenos.

No tenemos fe en ninguna clase de gobierno, sea «dictadura del proletariado», «gobierno provisional» o «convención revolucionaria». Y no porque tengamos un prejuicio personal contra los gobiernos, sino porque la historia entera demuestra que los hombres aislados, por inteligentes y honrados que sean, llevados al gobierno por una ola revolucionaria, son incapaces de realizar lo que se proponen sin el apoyo de las masas, del espíritu colectivo. Los individuos pueden, como máximo, dar alguna vez con la expresión legal que compendie la demolición de las viejas formas sociales cuando esta demolición está ya en camino. Pueden también ampliar la esfera de la labor reconstructiva extendiendo al resto del país lo hecho en una parte. Pero imponer la reconstrucción misma por medio de la ley es absolutamente imposible, como probó, entre otros casos, la Revolución francesa.

Durante todo periodo revolucionario germinan siempre en las ruinas de las formas viejas, nuevas formas de vida; pero no hay gobierno capaz de expresar esas nuevas formas mientras ellas mismas no encarnen definitivamente en la obra de reconstrucción que debe llevarse a cabo a la vez en mil lugares. Es imposible legislar para el futuro. Todo lo

que podemos hacer es adivinar vagamente sus tendencias esenciales y despejarles el camino para su desarrollo.

Es indudable que, entendiéndose así la revolución social, el anarquismo ni ofrece ni apoya un programa que tienda a «la conquista del poder político, detentado hoy por la burguesía». Sabemos que esta conquista no es posible por medios pacíficos, parlamentarios, porque la burguesía no abandonará sus privilegios sin lucha. Y si los socialistas entran en el gobierno, a medida que compartan el poder con la burguesía su socialismo irá palideciendo y debilitándose. Y donde no se dulcifiquen, la burguesía, mucho más numerosa y poderosa de lo que los socialistas imaginan, no les reconocerá como gobernantes. Y si se recurre a una insurrección para formar un gobierno socialista revolucionario, tal gobierno será impotente sin el apoyo del pueblo y en todo caso será un freno a la actividad espontánea de éste.

Al analizar los periodos preparatorios de todas las revoluciones, vemos que ningún movimiento revolucionario se originó en las luchas de los Parlamentos u otras asambleas representativas. *Todas las revoluciones se generaron en el seno del pueblo.* Y ninguna revolución surgió de pronto, como Minerva de la cabeza de Júpiter, armada de pies a cabeza. Todas tuvieron su periodo de incubación, su proceso evolutivo durante el que las masas comenzaron a plantear exigencias que poco a poco se fueron haciendo más audaces, con las que el pueblo fue adquiriendo más confianza y abandonando el letargo y la desesperación. El proceso suele empezar por protestas aisladas de algunos individuos que, disgustados por lo que ven a su alrededor, se rebelan y perecen sin resultados apreciables, «inútilmente», como diría un crítico de salón. Pero la indiferencia popular se siente sorprendida y sacudida por estos actos, y hasta los más ignorantes se preguntan por qué ocurren estos sacrificios de hombres jóvenes, honrados y sinceros. La gente se va sintiendo empujada a declararse en pro o en contra de estos rebeldes. El pensamiento despierta. Van siendo ya pequeños grupos de hombres los que se lanzan, en huelgas o en enfrentamientos armados, por absoluta desesperación y por resaltarles insoportable la situación, o por obtener éxitos parciales mínimos. Ni una ni dos, sino cientos de revueltas de este tipo precedieron a las revoluciones francesa e inglesa y precederán a cualquier otra en el futuro. Jamás las clases gobernantes hicieron concesión alguna al pueblo sino ante

la previa amenaza de la rebelión. Y jamás el pensamiento humano se emancipó de sus prejuicios sin la esperanza de un cambio social.

A veces se invoca la abolición *pacífica* de la servidumbre en Rusia como prueba de la posibilidad de hacer cambios sociales desde el poder, sin sacudidas revolucionarias. Pero se olvida que esa medida fue precedida por una larga serie de insurrecciones campesinas reclamándola, insurrecciones crecientes y amenazadoras entre 1848 y 1857, año en que, por fin, Alejandro II prometió la liberación de los siervos. Las palabras de Herzen, que el zar repitió, «mejor es conceder la libertad desde arriba que esperar a que nos la impongan desde abajo», no eran huecas, sino que expresaban el estado real del problema.

Y estos antecedentes existen en todas las revoluciones. Hasta el extremo de que puede establecerse la regla de que el carácter de toda revolución está determinado por el carácter y los objetivos de las insurrecciones precedentes. Esperar, por tanto, a la revolución social como quien espera un regalo de cumpleaños, sin prepararla con actos constantes de protesta individual y de pequeñas rebeliones, es acariciar una esperanza absurda. Y asegurar al pueblo trabajador que obtendrá los beneficios de la revolución social limitándose a hacer agitación electoral, y reprimiendo todo acto de protesta individual o masiva de los que hoy ocurren a cada paso, es convertirse en un obstáculo para el desarrollo del espíritu revolucionario tan grande como las iglesias cristianas.

XVI

Lo dicho debe bastar para comprender cuál es el lugar del anarquismo en el pensamiento social moderno y sus relaciones con la ciencia actual.

El anarquismo es un intento de aplicación de las reglas obtenidas por el método inductivo de las ciencias naturales al análisis de las instituciones humanas. Y es también un intento de predicción, sobre la base de estos análisis, de la marcha futura de la humanidad hacia la libertad, la igualdad y la fraternidad, intentando lograr la máxima felicidad posible para cada sociedad humana.

El anarquismo es el resultado inevitable del movimiento intelectual de las ciencias naturales iniciado en el siglo XVIII, contenido por el triunfo de la reacción en Europa después

de la Revolución francesa, y resurgido con pleno vigor desde mediados del siglo XIX. Sus raíces están en la filosofía natural del siglo de las Luces, aunque sus bases científicas completas no han podido ser establecidas hasta después del despertar del naturalismo, que ha dado nueva vida al estudio de las instituciones y sociedades humanas desde el punto de vista científico-natural.

Las leyes pseudocientíficas que tanto gustaban a los metafísicos alemanes del primer tercio del siglo XIX no tienen cabida en el anarquismo, que no reconoce más método de investigación que el científico-natural, incluso para las ciencias llamadas humanas. Aprovechando este método, y los progresos logrados con él, intenta examinar las instituciones y concepciones humanas y reconstruir todas las ciencias referentes al hombre. Fundándose en los principios obtenidos por las investigaciones históricas y antropológicas, el anarquismo se ha colocado del lado del individuo contra el Estado, de la sociedad contra la autoridad que por herencia histórica la domina, y ha demostrado que la autoridad del Estado, cuya esfera de acción crece constantemente en nuestros días, no es más que una superestructura nociva e inútil, de origen relativamente reciente, erigida en beneficio del capitalismo y que surgió también y fue causa de la decadencia de otras civilizaciones anteriores.

La autoridad, constituida por la unión de los propietarios, los magistrados, los guerreros y los sacerdotes para la protección y defensa mutua de sus intereses, fue siempre un obstáculo a todo intento humano de crear una vida más segura y libre, y nunca podrá convertirse en un instrumento de felicidad, igual que el imperialismo o la Iglesia no podrán ser instrumentos de la revolución social.

En economía política, el anarquismo ha llegado a la conclusión de que los males de nuestro tiempo no se deben a la apropiación capitalista de la *plusvalía* o beneficio del capitalista, sino al hecho mismo de que estos beneficios sean posibles, es decir, a la existencia de millones de personas que no tienen literalmente de qué vivir si no es por su fuerza de trabajo, la cual se ven obligados a vender a un precio que hace posible los beneficios y *plusvalías* de sus compradores. Por eso creemos que en economía política primero debe estudiarse el *consumo* y no la *producción*; y el primer deber de la revolución será organizar el consumo, garantizando a todos la vivienda, el alimento y el vestido. La producción tendrá que adaptarse a la satisfacción de las necesidades

primordiales de todos los miembros de la sociedad. Y de ahí que el anarquismo no vea en la futura revolución una mera sustitución del dinero por bonos de trabajo, ni del capitalismo actual por un capitalismo de Estado, sino que considere que debe avanzarse hacia un comunismo libre y sin gobierno.

Si estas conclusiones del anarquismo son o no exactas, lo sabremos por lo que diga la crítica científica de sus principios y, sobre todo, por lo que ocurra al aplicarlas en la práctica. Pero hay algo absolutamente cierto: que las instituciones sociales deben estudiarse como un capítulo de la ciencia natural; que hay que abandonar definitivamente la metafísica y usar el método de razonamiento y de investigación de la ciencia moderna y de la filosofía materialista. Siguiendo este método, los errores mismos en que caiga el anarquismo serán fáciles de detectar y rectificar. Pero la verificación de nuestras conclusiones sólo puede permitirse que se haga por el método científico natural, inductivo, que ha servido para el desarrollo de todas las concepciones modernas del universo.

KROPOTKIN Y LA REVOLUCION RUSA

Kropotkin regresó a Rusia durante el periodo de Kerensky y vivió allí la Revolución de octubre y los primeros años del régimen bolchevique, que coincidieron con los últimos de su vida. Profundamente interesado por los acontecimientos de su país, participó, en la medida en que su edad y estado de salud lo permitían, en algunos proyectos cooperativistas y federalistas no estatales. En la primavera de 1919, un conocido de Kropotkin y colaborador de Lenin en el Consejo de Comisarios del Pueblo, Vladimir Bonch-Bruевич, preparó una entrevista entre estos dos revolucionarios, llena de interés por el contraste entre las opiniones de ambos a la vez que por el intento de comprensión mutuo. Kropotkin parece creer en aquel momento que el régimen soviético es verdaderamente socialista revolucionario y puede llevar a logros populares, pese a desviaciones y corruptelas que denuncia ante Lenin (la entrevista, narrada por el propio Bonch-Bruевич, está traducida por nosotros de Martin A. Miller, ob. cit., págs. 325-339 que traduce a su vez a Bonch-Bruевич «Moi vospominaniia o Petre Alekseeviche Kropotkinen», Zvezda, núm. 4, págs. 189-194). Según en ella se acordó, Kropotkin escribió más tarde un par de cartas a Lenin, expresando quejas y preocupaciones por la marcha de la revolución y atacando especialmente el burocratismo del partido bolchevique y algunas de sus prácticas dictatoriales, de corte inquisitorial.

La carta a Georges Brandes está motivada por el rumor esparcido en Europa occidental sobre la detención de Kropotkin por el gobierno soviético, que había dado lugar a una campaña de protesta en la que había destacado este crítico literario danés y amigo de Kropotkin. El viejo revolucionario le escribe agradeciendo su interés, desmintiendo el rumor y expresando sus opiniones sobre la revolución en marcha. Estas mismas opiniones aparecen en la carta a los trabajadores de Europa occidental (reproducida, como la anterior, de Daniel Guérin, Ni Dieu ni Maître; cit., pág. 376-380): Kropotkin valora matizadamente los logros revolucionarios