

Fundamentos filosóficos del pensamiento de Malatesta

Malatesta es un extraordinario escritor. Sus méritos literarios resultan tanto más encomiables cuanto menos interés demostró él en presentarse como un literato. A diferencia de muchos de los que en el campo socialista y anarquista se dedicaron a la propaganda y difusión de las ideas, hace muy pocas concesiones a la retórica. No gusta de las declamaciones apocalípticas ni se deja arrastrar por ensoñaciones utópicas. Todo en sus escritos respira sinceridad y lógica. El ardiente idealismo que anima sin duda su producción literaria y periodística tanto como su vida entera no le resta sobriedad ni auténtico realismo. Hasta podría decirse que si hubo alguna vez «realismo socialista», hay que buscarlo en los ensayos y folletos de Malatesta, mucho más que en las acartonadas novelas soviéticas de la época staliniana. Sus diálogos, *Fra contadini* (*Entre campesinos*), publicados en Florencia en 1884; *Al caffè* (*En el café*) Ancona, 1887; *In tempo di elezioni* (*En tiempos de elecciones*), Londres 1890, constituyen verdaderos paradigmas de la literatura anarquista, de ideas profundas y bien fundadas, pero al mismo tiempo enteramente accesibles a obreros y campesinos.

La claridad, la sencillez de expresión, el estilo llano y directo de que hace gala Malatesta podrían engañar (y de hecho han engañado) a algunos lectores cultos, que no vieron en sus escritos sino divulgación dirigida a las capas menos ilustradas del pueblo. Inclusive algunos historiadores del socialismo no

particularmente anti-anarquistas, como Enzo Santarelli, incurrían en este equívoco. Refiriéndose a un libro de Malatesta, dice su amigo y discípulo Luigi Fabbri: «Muchos han creído que era lectura sólo apropiada para los más ignorantes, para la parte más inculta del pueblo. Es un error. Es verdad que está escrito de manera que los más incultos puedan comprenderlo, pero las cosas dichas son de interés general, y todos, hasta los más cultos, sin descontar a los anarquistas que se consideran ya convencidos sobradamente, pueden, al leerlo, aprender algunas cosas, hallar una exposición del anarquismo no inútil tampoco para ellos, y extraer argumentos y sugerencias hoy dignos de atención y provechosos para el que quiera investigar los caminos y medios más adecuados para la ascensión hacia un bienestar y una libertad mayores».

Aunque Malatesta se inició en el anarquismo bajo la influencia de Bakunin, en muchos sentidos su pensamiento evolucionó hacia posiciones cercanas a las de Kropotkin. No podemos negar toda influencia de éste en el pensamiento del compañero italiano, pero puede decirse que, en general, Malatesta llegó por su propia cuenta, a la luz de sus reflexiones y de su ininterrumpida praxis revolucionaria, a dichas posiciones. Por otra parte, las diferencias que lo separan de Kropotkin en su interpretación del anarquismo, aunque desde luego menos importantes que las coincidencias, no dejan de ser significativas y notorias.

Comenzaremos por señalar algunas de ellas. Para Kropotkin el anarquismo (o, más concretamente, el comunismo anárquico), como filosofía social y política, se funda en una ética (de la expansión vital), la cual, a su vez, se basa en los resultados de las ciencias naturales y, particularmente, de la biología. Pero Kropotkin, como otros muchos contemporáneos suyos, consideraba «resultados de la ciencia» lo que en realidad no era sino filosofía científicista (es decir, en el fondo, una metafísica supuestamente inductiva).

Malatesta, por el contrario, aunque siente un gran respeto por la ciencia y sus métodos, no es, en modo alguno, un científicista.

Kropotkin opinaba que la ciencia, como culminación del conocimiento humano, es capaz de decidir acerca del bien y del mal. Más aún, estaba convencido de que ella es esencialmente un instrumento del bien y del progreso humano.

Malatesta se muestra mucho más crítico y no participa de esta euforia científicista, muy propia de los años 70 del pasado siglo. Para él, «la ciencia es un arma que puede servir para el bien o para el mal; pero ella misma ignora completamente la idea de bien y de mal».

En consecuencia, el anarquismo no puede fundarse ni mediata ni inmediatamente, en la ciencia, como, según dijimos, quería Kropotkin: «Por lo tanto, no somos anarquistas porque la ciencia nos diga que lo seamos; lo somos, en cambio, por otras razones, porque queremos que todos puedan gozar de las ventajas y las alegrías que la ciencia procura» (*Volontá*, 27 de diciembre de 1913).

El concepto que Malatesta tiene de la ciencia es mucho menos absoluto que el de Kropotkin y otros anarquistas de la época. Si hay alguien ajeno al dogmatismo científicista y libre del peligro de reedificar una metafísica ingenuamente materialista, éste es, sin duda, en el campo anarquista, Malatesta. Y esto dice mucho no sólo en favor de su sentido crítico sino también de su independencia como pensador. El mismo se muestra consciente de esto, cuando dice que, con razón o sin ella, «en todo caso me complazco en haber podido escapar a la moda de la época, y por lo tanto a todo dogmatismo y pretensión de poseer la verdad social absoluta».

Malatesta no incurre, en todo caso, en la ingenuidad de tomar las teorías científicas por formulaciones definitivas; sabe que son medios indispensables para manejar la realidad, pero que no pueden considerarse simplemente como «la verdad»: «En la ciencia las teorías, siempre hipotéticas y provisorias, constituyen un medio cómodo para vincular y reagrupar los hechos conocidos, y un instrumento útil para la investigación, el descubrimiento y la interpretación de los hechos nuevos: pero no son la verdad».

Más aún, tiene Malatesta la plena conciencia de lo que pue-

de llamarse el carácter «ideológico» de las teorías sociales, que, para él, «sólo son el revestimiento científico con que algunos gustan de recubrir sus deseos y voluntades».

Claramente diferencia sus puntos de vista de los de Kropotkin y otros anarquistas finiseculares, diciendo: «El cientificismo (no digo la ciencia) que prevaleció en la segunda mitad del siglo XIX, produjo la tendencia a considerar como verdades científicas, es decir, como leyes naturales, y por lo tanto necesarias y fatales, lo que sólo era el concepto correspondiente a los diversos intereses y a las diversas aspiraciones que cada uno tenía de la justicia, del progreso, etc., de lo cual nació «el socialismo científico» y también «el anarquismo científico», que, aunque profesados por nuestros mayores, a mí siempre me parecieron concepciones barrocas, que confundían cosas y conceptos distintos por su naturaleza misma» (*Umanità nova*, 27 de abril de 1922).

Hablando, en particular, de Kropotkin, con el cual, según advierte, tuvo el honor y la suerte de estar vinculado durante largos años «por la más fraternal amistad», y al cual reconoce un vasto saber, así como «notables servicios a la geografía y a la geología», dice: «No obstante, me parece que le faltaba algo para ser un verdadero hombre de ciencia: la capacidad de olvidar sus deseos y sus prevenciones, para observar los hechos con impasible objetividad» (*Estudios sociales*, 15 de abril de 1931).

Por una parte, Malatesta toma distancia frente a la fe en la ciencia; por otra, se niega con vehemencia a sustituir la ciencia por la fe. Rechaza, así, tanto el cientificismo con su secuela, el materialismo ingenuo, como el fideísmo (y todas sus variantes irracionistas).

En un artículo publicado en *Pensiero e Volontá*, el 15 de septiembre de 1924, dice: «Yo no creo en la infalibilidad de la ciencia ni en su capacidad de explicarlo todo, ni en su misión de regular la conducta de los hombres, como no creo en la infalibilidad del Papa, en la moral revelada, en el origen divino de las Sagradas Escrituras. Yo sólo creo en las cosas que pueden probarse; pero sé muy bien que las pruebas son

algo relativo y pueden superarse y anularse continuamente mediante otros hechos probados, cosa que en verdad suele ocurrir; y creo, por lo tanto, que la duda debe ser la posición mental de quien aspire a aproximarse cada vez más a la verdad, o, por lo menos, a esa porción de verdad que es posible alcanzar». La fe en la ciencia es comparada nada menos que con la fe en la infalibilidad del Papa.

Sin embargo, nadie más lejos que Malatesta de aquellas tendencias irracionalistas, tan fuertes y agresivas en las primeras décadas de nuestro siglo, que pretendían cimentarse precisamente en la crisis del científicismo y del positivismo, nadie más lejos que él de aquella «voluntad de creer» que dio origen al fascismo: «*A la voluntad de creer*, que no puede ser más que la voluntad de anular la propia razón, opongo la *voluntad de saber*, que deja abierto ante nosotros el campo ilimitado de la investigación y el descubrimiento. Pero, como ya he dicho, sólo admito lo que puede probarse de modo de satisfacer a mi razón, y sólo lo admito provisoriamente, relativamente, siempre en espera de nuevas verdades, más verdaderas que las adquiridas hasta ahora». La ciencia, movida por la voluntad de saber, representa, pues, para Malatesta, un proceso infinito de acercamiento a la verdad. La fe, «en el sentido religioso de la palabra», resulta superflua. Pero la palabra «fe» tiene también otros sentidos que deben ser reivindicados. Y, por eso, siempre en el mismo artículo, aclara: «También yo digo a veces que es necesaria la fe, que en la lucha por el bien se requieren hombres de fe segura que se mantengan firmes en la borrasca como una torre cuya cima nunca oscila con el soplo de los vientos. Y existe, incluso, un diario anarquista que, inspirándose evidentemente en esa necesidad, se titula *Fede!* Pero se trata, en este caso, de otro significado de la palabra. En este contexto, «fe» significa voluntad firme y fuerte esperanza y no tiene nada en común con la creencia ciega en cosas que parecen incomprensibles o absurdas».

No se le escapan, sin duda, a Malatesta, las objeciones que su posición puede levantar, desde el punto de vista de la acción

revolucionaria. La duda parece siempre inconciliable con la revolución.

La acción supone una teoría firme, sin la cual corre el riesgo de extraviarse y esterilizarse, cuando no de resultar contra-productente. He aquí sus planteamientos en el mismo artículo mencionado: «Pero ¿cómo concilio esta incredulidad en la religión y esta duda, que llamaría sistemática, respecto de los resultados definitivos de la ciencia, con una norma moral y con la firme voluntad y la fuerte esperanza de realizar mi ideal de libertad, de justicia, de fraternidad humana?. Es que yo no pongo la ciencia donde la ciencia no tiene nada que hacer. La misión de la ciencia es descubrir y formular las condiciones en las cuales el hecho necesariamente se produce y se repite: es decir, decir lo que es y lo que necesariamente debe ser, y no lo que los hombres desean y quieren. La ciencia se detiene donde termina la fatalidad y comienza la libertad. Sirve al hombre porque le impide perderse en quimeras imposibles, y a la vez le proporciona los medios para ampliar el tiempo que corresponde a la libre voluntad: capacidad de querer que distingue a los hombres, y quizás en grados diversos a todos los animales, de las cosas inertes y de las fuerzas inconscientes. En esta facultad de querer es donde hay que buscar las fuentes de la moral, las reglas de la conducta». A diferencia, pues, de Kropotkin, no pretende Malatesta fundar la moral, y con ella, el comunismo anárquico, en los resultados de la ciencia, sino en el libre ejercicio de la voluntad humana.

El dogmatismo, tanto en su forma religiosa como en su moderna versión científica, repugna a la actitud abierta y probabilística de Malatesta, sin que por ello sus ideales éticos y socio-políticos se conmuevan en absoluto: «Yo protesto contra la calificación de dogmático, porque pese a estar firme y decidido en lo que quiero, siempre siento dudas en lo que sé, y pienso que, pese a todos los esfuerzos realizados para comprender y explicar el Universo, no se ha llegado hasta ahora, no digamos a la certeza, sino ni siquiera a una probabilidad de ella; y no sé si la inteligencia humana podrá llegar a ella alguna vez» (*Pensiero e Volontá*, 1.º de noviembre de 1924).

Ser científicista es ser dogmático, pero la mentalidad «científica» es, por el contrario, «la que busca la verdad con método positivo, racional y experimental», la que «no se engaña nunca creyendo haber encontrado la Verdad absoluta y se contenta con acercarse a ella fatigosamente, descubriendo verdades parciales, que considera siempre como provisionarias y revisables».

Malatesta desea para sí la mentalidad científica, y de hecho la tiene. Su concepción abierta, anti-dogmática, antiabsolutista, antisistemática, del conocimiento hace de él un pensador con espíritu científico.

He aquí cómo diferencia la ciencia y el científico de la metafísica: «El científico, tal como debería ser en mi opinión, es el que examina los hechos y extrae las consecuencias lógicas de éstos, cualesquiera que sean, en oposición con aquellos que se forjan un sistema y luego tratan de confirmarlo en los hechos y para lograr esa confirmación eligen inconscientemente los que les convienen, pasando por alto los otros y forzando y desfigurando a veces la realidad para constreñirla y hacerla entrar en los moldes de sus concepciones. El hombre de ciencia emplea hipótesis de trabajo, es decir, formula suposiciones que le sirven de guía y de estímulo en sus investigaciones, pero no es víctima de sus fantasmas tomando sus suposiciones por verdades demostradas, a fuerza de servirse de ellas, y generalizando y elevando a la categoría de ley, con inducción arbitraria, todo hecho particular que convenga a su tesis. El científicismo que yo rechazo y que, provocado y alimentado por el entusiasmo que siguió a los descubrimientos verdaderamente maravillosos que se realizaron en aquella época en el campo de la físico-química y de la historia natural, dominó a los espíritus en la segunda mitad del siglo pasado, es la creencia en que la ciencia lo sea todo y todo lo pueda, es el aceptar como verdades definitivas, como dogmas, todos los descubrimientos parciales; es el confundir la Ciencia con la Moral, la Fuerza en el sentido mecánico de la palabra, que es una entidad definible y mensurable, con las fuerzas morales, la Naturaleza con el Pensamiento, la Ley moral con la Voluntad. Tal actitud conduce

lógicamente al fatalismo, es decir, a la negación de la voluntad y de la libertad».

El pensamiento filosófico de Malatesta parecería en alguna medida y en algún sentido influido por el neokantismo, y tal vez no haya dejado de afectarlo, tangencialmente, el neohegelianismo de Croce, que tanto contribuyó a formar, por ejemplo, el pensamiento de Gramsci, «principalmente en su condición de renovador de la cultura italiana, a la que arrancó de su enclaustramiento provinciano, determinado por la hegemonía de la Iglesia, y abrió al pensamiento europeo (de modo parecido a como Ortega lo hizo con la cultura castellana)» (Manuel Sacristán, *Antonio Gramsci. Antología*. México 1977, p. 194).

Gramsci, a decir verdad, sostiene una concepción de la ciencia análoga a la de Malatesta: «Si las verdades científicas fueran definitivas, la ciencia dejaría de existir como tal, como investigación, como experimento nuevo, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto» (*La ciencia y las ideologías científicas*, op. cit., p. 360).

El anti-cientificismo que Malatesta esgrime en nombre de la ciencia encuentra eco, sin duda, en otros pensadores anarquistas italianos. Así, por ejemplo, Camillo Berneri, en un ensayo sobre Haeckel (biólogo y filósofo muy admirado por Kropotkin), se expresa así de este prototipo del científicista: «Haeckel no sabe qué es la materia ni qué es el espíritu, pero sabe que la una no puede existir sin el otro, que la inmortalidad «es la conservación de la sustancia», que el universo es inmortal, etc., etc. Para él, la teoría de las localizaciones cerebrales es solidísima y son claras como el sol muchas otras hipótesis, hoy más que nunca atacadas. En un discurso a un congreso del «Librepensamiento», Haeckel afirma que el cosmos está regido por *leyes naturales inmutables*, que no existe ninguna *vis vitalis* (fuerza vital) que dirija los procesos físico-químicos, que el alma es la totalidad de una suma de funciones cerebrales, etc., etc. Haeckel no sabe que no sabe. No duda de las demostraciones y galopa en los campos de la metafísica como un potro desbocado» (*Interpretazioni di contemporanei*. Pistoia 1972, p. 53).

Malatesta critica particularmente a Kropotkin cuando éste define al anarquismo como «una concepción del universo basada sobre la interpretación mecánica de los fenómenos que abrazan toda la naturaleza, sin excluir la vida de la Sociedad».

Según Malatesta, «esto es filosofía, aceptable o no, pero no es ciertamente ciencia ni anarquismo». En un artículo publicado el 1.º de julio de 1925 en *Pensiero e Volontá*, analiza de esta manera los tres conceptos en juego, a saber, ciencia, filosofía y anarquismo: «La *ciencia* es la recolección y la sistematización de lo que se sabe o se cree saber: enuncia el hecho y trata de descubrir la ley de éste, es decir, las condiciones en las cuales el hecho ocurre y se repite necesariamente. La ciencia satisface ciertamente necesidades intelectuales y es, al mismo tiempo, eficacísimo instrumento de poder. Mientras indica en las leyes naturales el límite al arbitrio humano, hace aumentar la libertad efectiva del hombre al proporcionarle la manera de usufructuar esas leyes en ventaja propia. La ciencia es igual para todos y sirve indiferentemente para el bien y para el mal, para la liberación y para la opresión.

La filosofía puede ser una explicación hipotética de lo que se sabe, o un intento de adivinar lo que no se sabe. Plantea los problemas que escapan, por lo menos, hasta ahora, a la competencia de la ciencia e imagina soluciones que por no ser susceptibles de prueba, en el estado actual de los conocimientos, varían y se contradicen de filósofo a filósofo. Cuando se transforma en un juego de palabras es un fenómeno de ilusionismo; puede servir de estímulo y de guía para la ciencia, pero no es la ciencia.

El anarquismo es, en cambio, una aspiración humana, que no se funda sobre ninguna necesidad natural, verdadera o supuesta, y que podrá realizarse según la voluntad humana. Aprovecha los medios que la ciencia proporciona al hombre en la lucha contra la naturaleza y contra las voluntades contrastantes; puede sacar provecho de los progresos del pensamiento filosófico cuando éstos sirvan para enseñar a los hombres a razonar mejor y a distinguir con más precisión lo irreal de lo fantástico; pero no se le puede confundir, sin caer en el

absurdo, ni con la ciencia ni con ningún sistema filosófico». Kropotkin, según esto, incurre en un doble error al identificar: 1.º) la filosofía científicista (materialista y mecanicista) con la ciencia, 2.º) la ciencia con el anarquismo».

Según el espíritu (aunque no necesariamente según la letra) de Benedetto Croce, se esfuerza Malatesta por distinguir lo que aquél llamaría hegelianamente los momentos del Espíritu: una cosa es la *ciencia*, cuya meta es recoger, vincular y sistematizar los hechos por medio de leyes, con lo cual cobra no sólo un importante significado teórico sino también un enorme valor práctico (en el dominio de la naturaleza); otra cosa es la *filosofía*, que tiene carácter hipotético, en cuanto se ocupa de aquello que trasciende la experiencia y, por ende, el campo de la ciencia; otra cosa, en fin, es el *anarquismo*, que no es ciencia sin duda, pero tampoco propiamente filosofía, sino un ideal ético y social, propuesto a la voluntad libre de los hombres; que no surge de ninguna necesidad natural ni se funda en ninguna ciencia ni en ninguna filosofía, aunque pueda valerse de los resultados de la filosofía y de la ciencia.

Aunque esta concepción del anarquismo se opone al intento de Marx de elaborar un «socialismo científico», es claro que se opone ante todo, como ya dijimos, a Kropotkin y a lo que éste llama «la concepción mecánica del Universo».

Malatesta trata de demostrar la insuficiencia de dicha concepción mecánica. Esta no es capaz de explicar la realidad de las ideas y del espíritu. Y aunque él, por su parte, no ofrece ninguna respuesta a tal problema, deja bien en claro que las soluciones de Kropotkin y otros mecanicistas no le satisfacen en absoluto.

Por otro lado —y esto es lo más importante— intenta probar que el materialismo mecanicista no es conciliable con el anarquismo. En esto se adelanta treinta años, por lo menos, a Sartre (*Materialisme et revolution* - «Temps modernes» - 1946), quien afirmará: «El materialismo amenaza sofocar el proyecto revolucionario». Dice Malatesta: «En la concepción mecánica (como, por lo demás, en la concepción teísta) todo es necesario, todo es fatal, nada puede ser diferente de lo que

es. De hecho, si nada se crea ni se destruye, si la materia y la energía (sean lo que fueren) son cantidades fijas sometidas a leyes mecánicas, todos los fenómenos están combinados entre sí de una manera inalterable». Según Kropotkin, el hombre es simplemente una parte más de la naturaleza y no hay razón alguna que nos obligue a estudiarlo con otro método que el que usamos para estudiar una flor u otro objeto natural cualquiera. Y aprobaba, sin duda alguna, a Laplace cuando éste decía: «Estando dadas las fuerzas que animan a la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, una inteligencia suficientemente amplia conocería el pasado y el porvenir tan bien como el presente». Esta es —dice Malatesta— la concepción mecanicista en toda su pureza, y según ella todo lo que fue debió ser, todo lo que es debe ser, todo lo que será deberá ser, necesaria y fatalmente. «Dentro de tal concepción —se pregunta—, ¿qué significado pueden tener las palabras «voluntad, libertad, responsabilidad»? ¿Y para qué serviría la educación, la propaganda, la rebelión? No se puede modificar el curso predestinado de los acontecimientos humanos, tal como no se puede modificar el curso de los astros o el crecimiento de una flor. ¿Y entonces? ¿Qué tiene que ver con esto el anarquismo?»

En otro artículo, publicado unos meses después del anterior, el 16 de noviembre de 1925, también en *Pensiero e Volontá*, escribe Malatesta: «Tenemos nuestra mesa colmada de escritos de excelentes camaradas que, queriendo dar una «base científica» al anarquismo, incurren en confusiones que resultarían ridículas si no fueran patéticas por la evidencia del esfuerzo realizado en la sincera creencia de que prestaban servicios a la causa. Y lo más patético de ello es que la mayoría de ellos se excusan por no haber podido hacerlo mejor ... porque no pudieron estudiar. Pero entonces, ¿por qué confundirse en lo que no se sabe, en vez de hacer buena propaganda fundada sobre las necesidades y aspiraciones humanas?»

Uno puede preguntarse, naturalmente, si lo que Malatesta propone no es fundar el anarquismo en una filosofía de la praxis, cuyo objeto no puede ser sino el estudio «de las nece-

sidades y aspiraciones humanas». Pero, precisamente porque una de esas necesidades y aspiraciones es la «ciencia», de ninguna manera se puede decir que Malatesta la menosprecie: «Al contrario, sabemos qué cosa hermosa, grande, poderosa y útil es la ciencia; sabemos en qué medida sirve a la emancipación del pensamiento y al triunfo del hombre en la lucha contra las fuerzas adversas de la naturaleza. Y querríamos por ello que nosotros mismos y todos nuestros compañeros tuviéramos la posibilidad de hacernos de la ciencia una idea sintética y de profundizarla por lo menos en una de sus innumerables ramas. En nuestro programa está escrito no sólo *pan para todos*, sino también *ciencia para todos*. Pero nos parece que para hablar útilmente de ciencia sería necesario formarse primero un concepto claro de sus finalidades y función. La ciencia, como el pan, no es un don gratuito de la Naturaleza. Hay que conquistarla con fatiga, para crear condiciones que posibiliten a todos esa fatiga».

En realidad, lo que más preocupa a Malatesta, en el plano de la fundamentación teórica del socialismo y del anarquismo, es el problema del determinismo y de la libertad.

La ciencia se ocupa de los hechos en cuanto ocurren necesariamente; excluye la casualidad y el arbitrio; investiga lo que es de tal manera que no puede no ser.

La cuestión consiste en averiguar si tal necesidad, que vincula entre sí todos los fenómenos espacio-temporales y de la que la ciencia se ocupa, incluye también los fenómenos psíquicos y sociales.

Los mecanicistas (y entre ellos, Kropotkin) afirman que efectivamente así es, que las leyes mecánicas lo rigen todo, que todos y cada uno de los acontecimientos, aun los más complejos y «espirituales», se reducen a movimientos físico-químicos.

Malatesta, que no carece, sin duda, de aptitudes para la especulación y de «sensibilidad» teórica, reconoce la belleza y grandiosidad del sistema (que proviene de su unidad y universalidad); más aún, confiesa también, como hombre que es de la segunda mitad del siglo XIX, como pensador nutrido por muchos años en las obras de Bakunin, que dicho materialismo

mecanicista es menos incomprensible que los sistemas metafísicos, y que, si fuera posible demostrar su verdad, daría plena satisfacción al espíritu humano.

Pero he aquí que en esta explicación materialista y determinista no queda lugar alguno, ni grande, ni pequeño, ni condicionado ni incondicionado, para la voluntad humana y para la libertad: «Nuestra vida y las de las sociedades humanas estarían totalmente predestinada y sería previsible, *ab aeterno* y por toda la eternidad, en todos los mínimos detalles particulares, tal como cualquier otro hecho mecánico, y nuestra voluntad sería una simple ilusión, como la de la piedra de que habla Spinoza, que al caer, tuviera conciencia de su caída y creyese que cae porque tiene que caer», dice en un artículo publicado en *Pensiero e Volontá*, el 1 de febrero de 1916.

Ahora bien —prosigue en el mismo artículo—, si esto es así, como los mecanicistas no pueden dejar de admitir sin contradicción, «se vuelve absurdo querer regular la propia vida, querer educarse y educar, reformar en un sentido u otro la organización social». Todo el esfuerzo humano por lograr un futuro mejor sería producto de una ilusión.

Malatesta no se consuela fácilmente, considerando que también la ilusión es producto de la actividad mecánica del cerebro y, en cuanto tal, puede hallar muy bien un lugar en el sistema. Tampoco acepta las soluciones, más o menos verbales, de quienes pretenden, de alguna manera, al modo de los antiguos estoicos (como Crisipo) o de los escolásticos medievales (en la cuestión de la premoción física), salvar al mismo tiempo el determinismo y la libertad.

La afirmación de la libertad se da en Malatesta, evidentemente, en respuesta a una exigencia ética y social. Pero no por eso deja él de cobrar conciencia del alcance filosófico de tal afirmación. Advierte con lucidez que la libertad representa una ruptura en la cadena de las causas naturales y mecánicas, que equivale a una causa primera y a una fuerza creadora. Sabe que, al admitirla, niega el principio de causalidad y aun el de razón suficiente. Sin embargo, no considera que todo ello sea motivo válido para negarla, ya que algo semejante sucede

siempre que intentamos llegar hasta el origen de las cosas. Cierito es que no sabemos qué es la voluntad, tampoco sabemos en rigor, qué es la materia y qué es la energía: «Conocemos los hechos, pero no la razón de éstos, y por más que nos esforcemos, llegamos siempre a un efecto sin causa, a una causa primera, y si para explicarnos los hechos tenemos necesidad de causas primeras siempre presentes y siempre activas, aceptaremos su existencia como una hipótesis necesaria, o por lo menos cómoda».

En estas conclusiones la posición filosófica de Malatesta se aproxima mucho a la de sus contemporáneos neokantianos; y al relegar el dominio de la ciencia a lo necesario, contraponiéndole el dominio de la libertad, se aproxima inclusive a un filósofo latino-americano, Alejandro Korn, cuyo socialismo antideterminista hubiera llegado a ser «libertario» si una serie de circunstancias histórico-sociales e histórico-culturales no lo hubieran empujado a ser sólo «democrático». Recordemos, en particular, los esfuerzos de los filósofos de la escuela de Marburgo, R. Stammler, F. Staudinger y K. Vorländer, por hacer compatibles el marxismo con la ética de Kant (Cfr. K. Vorländer, Kant y Marx, 1911).

De todas maneras, en Malatesta lo que queda más allá de la ciencia no es el valor abstracto sino la moral concreta, que no es otra cosa sino la lucha por una sociedad más libre y más justa: «En conclusión, lo que sostengo es que la existencia de una voluntad capaz de producir efectos nuevos, independientes de las leyes mecánicas de la naturaleza, es *presupuesto necesario* para quien sostenga la necesidad de reformar la sociedad» (Cfr. Cano Ruiz-Peirats, *Determinismo y voluntarismo*, Caracas, 1966).

El dualismo kantiano entre naturaleza y libertad; la idea de la vida humana, esto es, de la historia, como lucha de la voluntad del hombre contra la naturaleza ciega, subyace a toda concepción malatestiana del anarquismo, por más que él pretenda desvincular a éste no sólo de la ciencia sino también de la filosofía. En un ensayo publicado en *Umanitá nova*, el 30 de septiembre de 1922, escribe: «En la naturaleza, en la na-

turalidad extrahumana, domina simplemente la fuerza, es decir, el hecho brutal, sin atenuaciones, sin límites, porque no existe todavía aquella nueva fuerza a la cual la humanidad debe su diferenciación y su elevación, la fuerza de la voluntad consciente. Toda la vida específicamente humana es una lucha contra la naturaleza exterior y todo progreso y adaptación es superación de una ley natural. El concepto de la libertad para todos, que implica necesariamente el concepto de que la libertad de uno está limitada por la igual libertad de otro, es un concepto humano; es conquista, es victoria, quizás la más importante de todas, de la humanidad contra la naturaleza».

Malatesta emprende un camino totalmente opuesto al de Kropotkin. Mientras éste se esfuerza por encontrar en las leyes de la naturaleza la base de su ética y de su anarquismo, Malatesta la encuentra precisamente en una lucha del hombre contra tales leyes; mientras el uno aspira por todos los medios a demostrar la unidad y la continuidad, el otro trata de subrayar la dualidad y la ruptura. Kropotkin veía, sin duda, en la actitud malatestiana una peligrosa pendiente hacia el irracionalismo y el sobrenaturalismo. A Malatesta, inmerso en su ambiente intelectual dominado por el idealismo, atento sobre todo a la experiencia vivida y a la praxis, esto no le preocupa mucho y, en todo caso, considera que un cientificismo a-crítico no es menos dogmático en sus conclusiones y generalizaciones que una metafísica teísta.

El sentido crítico de Malatesta lo aleja, en todo caso, del optimismo kropotkiniano, tan generalizado entre los anarquistas de fines de siglo. Su realismo social lo sitúa en las antípodas de todo utopismo: «Es lamentablemente cierto que los intereses, las pasiones, los gustos de los hombres, no son naturalmente armónicos y que, como éstos deben vivir juntos en sociedad, es necesario que cada uno trate de adaptarse y conciliar sus deseos con los de los demás y llegar a una manera posible de satisfacerse a sí mismo y a los otros. Esto significa limitación de la libertad, y demuestra que la *libertad*, entendida en sentido absoluto, no podría resolver la cuestión sin una voluntaria y feliz convivencia social. La cuestión sólo puede

resolverse mediante la solidaridad, la hermandad, el amor, que hacen que el sacrificio de los deseos inconciliables con los de los demás se haga voluntariamente y con placer».

La ayuda mutua, que para Kropotkin es instinto (tan poderoso como la agresividad o más), para Malatesta es el resultado de un acto libre, de una elección deliberada y consciente. No tiene sentido, pues, para él, plantearse los problemas que Kropotkin se planteaba acerca de la interpretación del darwinismo. Sea la lucha de todos contra todos o la ayuda mutua el factor principal de la evolución, los fundamentos de la lucha por una sociedad libre y justa, esto es, los fundamentos de la ética y del anarquismo no quedan afectados en absoluto, puesto que se sitúan en un acto libre de la voluntad humana, que no sólo está fuera de la naturaleza sino que también se erige contra ella. Huxley, con su interpretación generalizada del «struggle for life», no logra conmover en absoluto las bases que Malatesta postula para la acción ética y social. Su teoría de la revolución está más allá del alcance de cualquier darwinismo social y la justificación biológica del capitalismo como resultado del triunfo del más apto o el surgimiento de un racismo pretendidamente científico ni siquiera exigen, desde este punto de vista malatestiano, una expresa refutación.

En tales cuestiones, Malatesta parece estar más cerca de Proudhon (influido sin duda por Kant) que de Kropotkin y Bakunin. La idea de la armonía y equilibrio de los contrarios, tan importante en el pensamiento de Proudhon, no deja de encontrarse presente en la concepción malatestiana de la sociedad.

Así, en un trabajo publicado en 24 de septiembre de 1920, en *Umanità Nova*, dice: «Cuando se habla de libertad, se está hablando de una sociedad en la cual nadie podría hacer violencia a los otros sin encontrar una tenaz resistencia, en la cual, sobre todo, nadie podría acaparar y emplear la fuerza colectiva para imponer la propia voluntad a los individuos y a las colectividades mismas que proporcionan la fuerza. Estoy de acuerdo en que el hombre no es perfecto. Pero eso no constituye sino una razón más, y quizás la mejor, para no conferir

a nadie los medios que le permitan poner frenos a la libertad individual. El hombre no es perfecto. Pero, ¿dónde encontrar entonces aquellos hombres no sólo bastante buenos para convivir pacíficamente con los demás, sino también capaces de regular autoritariamente la vida de los otros? Y suponiendo que existieran, ¿quién los designaría? ¿Se impondrían por sí mismos? Pero, ¿quién les serviría de garantía contra la resistencia, contra los atentados de los «malvados»? ¿O los elegiría «el pueblo soberano», ese pueblo al que considera demasiado ignorante y malo como para vivir en paz, pero que adquiere de golpe buenas cualidades cuando se le pide que elija a sus patrones?... La sociedad armónica sólo puede nacer de las libres voluntades que se armonizan con libertad bajo la presión de la necesidad de la vida y para satisfacer la exigencia de hermandad y amor que florece siempre entre los hombres tan pronto se sienten libres del temor de ser oprimidos y de carecer de lo necesario para sí mismos y para su familia». A la exigencia de la libertad como posibilidad de quebrar el determinismo natural se vincula así en Malatesta la afirmación de la libertad social como meta suprema de la acción anarquista y revolucionaria: «Nos jactamos de ser sobre todo y ante todo propugnadores de la libertad: libertad no para nosotros solos, sino para todos; libertad no sólo para lo que nos parece verdad, sino también para todo lo que puede ser o parecer error», dice en un ensayo publicado el 24 de noviembre de 1921 en *Umanità Nova*. Y allí mismo, poco más adelante, añade: «Reclamamos simplemente lo que se podría llamar la libertad social, es decir, la libertad igual para todos, una igualdad de condiciones que permita a todos los hombres realizar su propia voluntad como el único límite impuesto por las ineluctables necesidades naturales y por la igual libertad de los demás».

Al hablar así de la libertad, Malatesta parece un eco de su primer maestro del anarquismo, Bakunin. Dice éste en *El imperio knutogermánico y la revolución social*: «Soy libre sólo cuando todos los seres humanos que me rodean son igualmente libres». Y poco más adelante: «La libertad es el pleno desa-

rollo y el pleno goce de todas las facultades y capacidades humanas a través de la educación, la formación científica y la prosperidad material; de todo aquello que puede obtener cada uno sólo por el trabajo colectivo, material o intelectual de la sociedad en su conjunto.

Sin embargo, Bakunin, al contrario de Malatesta, de acuerdo con el cientificismo materialista predominante, defendía el más estricto determinismo y consideraba como una quimera metafísica toda reivindicación de una voluntad libre. Para él, no puede haber otra libertad más que la que surge del reconocimiento de la necesidad natural. Dice también, con acento spinoziano, en *El Imperio knutogermánico*: «La libertad del hombre consiste en la obediencia a las leyes naturales, en tanto que las ha reconocido por sí mismo como tales y no porque le hayan sido impuestas por una voluntad extrínseca cualquiera, ya sea divina o humana, colectiva o individual». Al contrario de Malatesta, cree Bakunin que el hombre no se puede rebelar contra la naturaleza ni sustraer en ningún momento a su imperio. En las *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, escribe: «No es posible ninguna rebelión contra la naturaleza, por la simple razón de que el hombre mismo es un producto de la naturaleza que existe en virtud de esas leyes. Una rebelión de su parte sería un intento ridículo, un verdadero suicidio, una rebelión contra sí mismo». El naturalismo de Bakunin, definitivamente olvidado del Kant y del Fichte que enfervorizaron su primera juventud moscovita, le hace afirmar sin ambages: «El hombre mismo no es otra cosa sino naturaleza. Sus sentimientos más sublimes o más monstruosos, las resoluciones o manifestaciones más perversas, más egoístas o más heroicas, sus pensamientos más abstractos, más teológicos o más insanos, todo eso no es otra cosa más que naturaleza. La naturaleza rodea, penetra y constituye toda su existencia. ¿Cómo podría escapar de ella?».

El hecho de que, partiendo de diversas y opuestas concepciones del hombre y de la naturaleza, Bakunin y Malatesta puedan arribar a idénticas o casi idénticas conclusiones acerca de la libertad social, parecería confirmar la tesis de este último,

según la cual el anarquismo no se funda en la ciencia pero tampoco en ninguna filosofía. Sin embargo, este punto exige una más profunda discusión. La concepción del hombre como una voluntad que insurge contra la naturaleza, como una causa originaria que de algún modo interrumpe la cadena causal y el determinismo de los fenómenos naturales resulta un fundamento al parecer más adecuado que el estricto determinismo materialista de Bakunin o Kropotkin, para una filosofía de la praxis revolucionaria. Sin embargo, no es posible pasar por alto el peligro de que una concepción de este tipo se convierta en un verdadero dualismo, peligro que se puede vislumbrar en Malatesta y luego, más todavía, en Sartre. El monismo, al menos en su forma más elemental que consiste en afirmar la continuidad de lo real, parecería ser también una condición de la praxis revolucionaria, si ésta ha de ser una praxis radical y total.

Retornando ahora al tema de la libertad, conviene señalar el hecho de que Malatesta no condiciona su ejercicio a ningún dogma filosófico, científico o social y reivindica inclusive el derecho al error. El único límite de la libertad es, para él, como ya vimos, la libertad de los otros. En un artículo publicado en *Umanità Nova*, el 11 de septiembre de 1920, dice: «No es cuestión de tener razón o de estar equivocado; es cuestión de libertad, libertad para todos, libertad para cada uno siempre que no viole ...la igual libertad de los demás». Y ello no porque la verdad carezca de importancia sino porque simplemente no hay órgano o autoridad infalible que pueda señalarla y definirla, porque la libertad misma, a través de la experiencia que incluye la prueba y el error, resulta el único camino hacia ella. La libertad no es sólo un fin, para Malatesta, sino también un medio; no es sólo la meta ideal a lograr en una sociedad futura sino también una necesidad inmediata y actual; no es únicamente el fruto de la revolución sino también su raíz y su tallo.

Dos décadas antes de la Revolución rusa, escribía, el 25 de noviembre de 1899, en *La Questione Sociale*: «Que digan que somos sentimentalistas y todo lo que les parezca, pero no podemos dejar de protestar enérgicamente contra esta teoría reac-

cionaria, autoritaria, liberticida, que afirma la libertad como un principio bueno para una futura sociedad, pero la niega para la sociedad actual. Precisamente en nombre de esta teoría se establecieron las actuales tiranías; y en su nombre se establecerán las del futuro, si el pueblo se deja ganar por ella». Y respondiendo, un poco más adelante, en el mismo artículo, a quienes señalan la incompatibilidad de la libertad con la revolución social, añade: «Para combatir y combatir eficazmente a nuestros enemigos, no tenemos necesidad de renegar del principio de libertad ni siquiera un momento; nos basta con querer la libertad verdadera y quererla para todos, tanto para nosotros como para los demás. Deseamos expropiar a los propietarios y expropiarlos con la violencia, porque ellos detentan con la violencia la riqueza social y se sirven de ella para explotar a los trabajadores, no ya porque la libertad sea una cosa buena para el porvenir, sino porque es buena siempre, tanto hoy como mañana, y los propietarios nos la quitan al quitarnos los medios para ejercerla».

Y, como si se dirigiera ya a los bolcheviques, contra los cuales combatiría veinte años más tarde, añade: «Queremos abatir al gobierno, a todos los gobiernos —y abatirlos con la fuerza, porque es con la fuerza como nos obligan a la obediencia—, también en este caso no porque nos burlemos de la libertad cuando ésta no sirve a nuestros intereses, sino porque los gobiernos son la negación de la libertad y no es posible ser libre sin haberlos abatido». Para Malatesta, la libertad, (que no es, como para Lenin, un mero prejuicio burgués) no resulta incompatible con la violencia, precisamente porque la violencia no debe usarse para conquistar el poder sino para aniquilarlo. La violencia no lesiona la libertad cuando se usa para suprimir la opresión, cuando se emplea contra los enemigos de la libertad humana: «Deseamos, y con la fuerza, quitar a los sacerdotes los privilegios de que disfrutaban, porque con estos privilegios, garantizados por la fuerza del Estado, ellos quitan a los demás el derecho, es decir, los medios de ejercer una igual libertad y propagar sus ideas y creencias. La libertad de oprimir, de explotar, de obligar a la gente a hacer el servicio mili-

tar, a pagar impuestos, etc., es la negación de la libertad y el hecho de que nuestros enemigos empleen de una manera tan inoportuna e hipócrita la palabra *libertad* no basta para hacernos renegar del principio de ésta, que es el carácter distintivo de nuestro Partido, que es el factor eterno, constante y necesario de la vida y del progreso de la humanidad».

Con el problema de la voluntad libre y no mecánicamente determinada del hombre se vincula otra fundamental cuestión filosófica: la cuestión de la originaria bondad de la naturaleza humana.

En general, los pensadores anarquistas rechazan la idea del pecado original. En este punto se los vincula con cierta razón a Rousseau, aun cuando ninguno de ellos admita, con el filósofo ginebrino, la tesis del buen salvaje «a-social» y del posterior contrato.

Sin embargo, con Kropotkin se acentúa, por oposición a la interpretación huxleyana del darwinismo, la idea de la originaria bondad del hombre.

Kropotkin dirige todo su saber biológico, sociológico e histórico a demostrar que ya en los antepasados más remotos del hombre y, prácticamente, en todas las especies animales, desde los insectos al *homo sapiens*, se puede observar, junto a tendencias agresivas y a la lucha por la sobrevivencia, un instinto solidario, una inclinación al apoyo recíproco, no sólo entre los individuos de la misma especie, sino también a veces entre miembros de especies diferentes, y que tal inclinación instintiva constituye un factor tan importante como la lucha o más.

El optimismo, a veces indudablemente excesivo, de Kropotkin, que nace tal vez de experiencias muy profundas de su infancia, trata de expresarse así científicamente. Y aun cuando sus teorías biológicas al respecto están, según la moderna etología, más cerca de la verdad que las de los huxleyanos y darwinistas sociales, resulta hoy claro que presentan muchos puntos débiles y que difícilmente podrían considerarse como una base científica incommovible para el anarquismo o para el comunismo. Verdad es que Kropotkin no ignora del todo el lado

oscuro de la naturaleza humana ni niega la lucha a muerte por la supervivencia y el dominio, que muchas veces se da tanto en la naturaleza como en la historia; verdad que llega a decir que el hombre no es ni bueno ni malo de por sí, pero no es menos verdad que toda su filosofía moral y social se funda en la afirmación de una poderosísima, innata y trascendente tendencia del hombre a convivir armónica y sólidamente con sus semejantes.

El peligro de este intento de fundamentar el anarquismo no consiste tanto en las fáciles acusaciones de ingenuidad y sentimentalismo, que provienen del campo burgués (positivismo, sociologismo, etc.) no menos que del socialista (marxismo), sino en la fragilidad y confutabilidad de la misma construcción teórica.

Malatesta, que rechaza, como vimos, toda tentativa de buscar en la ciencia el fundamento del socialismo y del anarquismo, rechaza al mismo tiempo el optimismo kropotkiniano acerca de la naturaleza humana. Respondiendo a quien le dice: «Los hombres son malos por naturaleza y, si no hubiera leyes, jueces, soldados y policías para imponerles respeto, nos devoraríamos entre nosotros peor que los lobos», dice Jorge, portavoz del autor, en el diálogo titulado *En el café (Al café)*: «Si fuese así, habría una razón de más para no dar el poder de mandarnos y de disponer de la libertad ajena. Obligados a luchar contra todos, cada cual con las propias fuerzas, correríamos el riesgo de la lucha y podríamos ser, de tanto en tanto, vencedores o vencidos; seríamos salvajes, pero gozaríamos al menos de la libertad relativa de las selvas y de las ásperas emociones de la bestia de presa. Pero si diésemos voluntariamente a algunos el derecho a imponernos su voluntad, según tu opinión por el sólo hecho de ser hombres, dispuestos a devorarnos, sería equivalente a entregarnos nosotros mismos a la esclavitud y a la miseria. Pero tú te engañas, amigo mío; los hombres son buenos o malos según las circunstancias. Lo que es común a todos es el instinto de conservación, al bienestar y al desarrollo de sus propias facultades. Si para vivir bien es preciso causar el daño a los demás, pocos y con muchos esfuerzos

resistirían a la tentación. Pero haz de modo que los hombres encuentren en la sociedad de sus semejantes las condiciones de su bienestar y de su desenvolvimiento y habrá tanta dificultad en ser malos como la que existe hoy para ser buenos».

En otras palabras, Malatesta afirma que la naturaleza humana no es ni buena ni mala o que es de por sí indiferente al bien y al mal, pero que la conducta se determina de acuerdo con las circunstancias sociales. Ello no significa siquiera que esté afirmando un absoluto determinismo sociológico, después de haber negado el biológico, puesto que no dice que es *imposible* sino sólo que es muy *poco probable* que alguien deje de causar mal a los demás cuando se le impide vivir bien. En todo caso, su concepción de la conducta como determinada por factores sociales no excluye, como sucede en otros pensadores anarquistas, la voluntad libre.

La moral no tiene ninguna fuente más que la voluntad de los hombres: ni la naturaleza (como quería Kropotkin) ni mucho menos Dios (como pretende la filosofía cristiana) la originan.

No puede decirse que sea única, universal, invariable. Sus contenidos varían y están siempre condicionados por una serie de factores, tales como el lugar, el tiempo, etc.

La filosofía historicista, dominante en Italia desde fines del 900 hasta la segunda guerra mundial, pesa aquí, sin duda, sobre el pensamiento de Malatesta, pero también son claras sus coincidencias con el marxismo.

Dice en uno de sus diálogos: «La moral cambia según las épocas, los países, las clases, las circunstancias. Expresa lo que los hombres reputan la conducta mejor en un momento dado y en circunstancias dadas. En suma, para cada cual es conforme a la buena moral lo que le agrada y parece bueno por razones materiales o sentimentales». Jorge, el interlocutor obrero y anarquista que expresa el pensamiento de Malatesta, añade, dirigiéndose al magistrado Ambrosio, representante de la ideología burguesa: «Para usted, la moral implica el respeto a la ley, es decir, la sumisión a los privilegios que disfruta su clase;

para nosotros, todas las prescripciones morales se compendian en el amor entre los hombres» (*En el café XII*).

Con la concepción marxista de la moral coincide Malatesta en la idea de que el contenido de la moral vigente está determinado por los intereses de las clases dominantes, o sea, de la burguesía.

Podría decirse que también está de acuerdo en la idea de una moral de todo el género humano, que surgirá en la sociedad post-revolucionaria, donde ya no habrá clases, aunque esta idea se exprese en lenguaje muy poco marxista, al decir que «todas las prescripciones morales se compendian en el amor entre los hombres».

La diferencia más importante entre la concepción malatestiana y la concepción marxista de la moral sigue estando en el papel que para la primera desempeña la libre voluntad del hombre.

Tan importante es para Malatesta dicho papel que inclusive la evolución humana depende de la voluntad libre. El progreso no puede considerarse algo fatal y automático, según lo veían Condorcet y los filósofos de la Ilustración, seguidos en esto por muchos anarquistas, como Kropotkin. Una vez más el optimismo científico es críticamente limitado por un realismo que cuenta con el presupuesto de la libre voluntad del hombre como sujeto de la historia y no como mero objeto de la misma.

Dice en el mismo diálogo antes citado: «La evolución humana marcha en el mismo sentido en que la impulsa la voluntad de los hombres y no hay ningún derecho natural que deba fatalmente llevar a la libertad más bien que a la división de la sociedad en dos castas permanentes, casi diré en dos razas, la de los dominantes y la de los dominados» (*En el café XII*).

En todo caso, Malatesta, contrariamente a una gran parte de los anarquistas de su época, comenzando por Kropotkin y Reclus, advierte muy bien que la ciencia, aun siendo un poderoso instrumento, puede utilizarse tanto para el mal como para el bien, tanto para servir a la revolución e instaurar una sociedad igualitaria y justa como para ayudar a la reacción y con-

servar los privilegios y la injusticia. Más aún, «así como en las condiciones de desigualdad actuales es más accesible a los privilegiados que a los oprimidos, es más útil a aquéllos que a éstos».

Cree inclusive Malatesta poder mostrar (y piensa aquí, sin duda, tanto en Kropotkin, como en muchos marxistas mecanicistas de su época) «cómo la burguesía va remediando aquellas tendencias *naturales* de que ciertos socialistas esperaban su muerte en breve plazo» (*En el café XIII*).

El hombre, pues, no es de por sí ni bueno ni malo; el progreso depende de su libre voluntad; la ética y la praxis revolucionaria exigen contraponer al mecanicismo y al determinismo de la naturaleza la voluntad del hombre como causa originaria, capaz de sobreponerse a la fatalidad de los fenómenos y de las leyes naturales; la ciencia, instrumento admirable creado por el hombre, carece en sí misma de una dirección moral y de hecho se la utiliza hoy más para servir al privilegio que a la justicia.

Con Malatesta, la fe iluminista que los anarquistas, desde Godwin a Kropotkin, casi sin excepción, han profesado en el poder de la instrucción, es sometida a una severa revisión crítica. Dice en el escrito antes mencionado: «La instrucción, al menos la que va más allá de un embadurnamiento superficial y casi inútil, es inaccesible para las masas desheredadas, y además puede ser dirigida en el sentido que quieran los educadores, o más bien de los que eligen y pagan a los educadores» (*En el café XIII*).

Como puede verse, el pensamiento de Malatesta alcanza un nivel crítico muy alto con respecto al de sus predecesores anarquistas. En todo caso, como dice, Carlos Díaz, Malatesta está más cerca de Landauer y Mella que de Kropotkin, desde un punto de vista filosófico (*Las teorías anarquistas*. Madrid 1976, p. 107). Se trata de un pensamiento fecundado por una larga y variada praxis revolucionaria, en muchos países y en sociedades muy diversas entre sí, y también teóricamente influido por la filosofía europea que se levanta desde las últimas déca-

das del siglo XIX contra los excesos de un positivismo y de un cientificismo acríticos.

Lo que importa, sobre todo, es advertir la coherencia de la concepción malatestiana del hombre con la superación del naturalismo cientificista (y particularmente evolucionista y darwiniano) de Kropotkin y con una concepción de la historia como lucha universal por la justicia y por la libertad, cuyo único verdadero protagonista es el hombre mismo.

Malatesta, hasta cierto punto concuerda aquí con el materialismo histórico, si bien, como hicimos notar, afirma la libertad de la voluntad humana. Concuerda en cuanto no considera que la bondad o maldad del hombre pueda derivarse de categorías metafísicas o de dogmas teológicos, ni tampoco de meras determinaciones biológicas; en cuanto explica el comportamiento humano como resultado de condiciones y causas sociales (económicas, políticas, etc.) y en cuanto no admite la existencia de una única, fija y universal naturaleza humana sino de un substratum biológico ampliamente maleable y determinable. Malatesta, a quien se puede considerar un filósofo de la praxis, piensa, sin duda, en la tremenda capacidad transformadora de la revolución y cree que ésta será capaz de cambiar muchas de las tendencias que hoy se consideran innatas o profundamente arraigadas en el ser psico-fisiológico del hombre.

Pero esto no le parece suficiente: cree necesario postular la libertad del arbitrio humano para dar sentido a la prédica y a la praxis de la revolución. En esto, se aleja, sin duda, bastante del pensamiento de Marx, aun del Marx humanista y filósofo de la praxis humana que Mondolfo nos presenta (*El humanismo de Marx*, México 1973).

ANGEL J. CAPPELLETTI