

La ética de Kropotkin

Todo el pensamiento de Kropotkin, cuya sistematicidad y coherencia interna no han sido superadas por ninguno de los teóricos del anarquismo, se articula en tres momentos o niveles: en la base, como fundamento ontológico (y, bien podría decirse, «metafísico») una concepción materialista y mecanicista de la realidad; en la cumbre, como filosofía social, como ideal y como programa de acción, un comunismo federalista, antiautoritario y anárquico; y entre uno y otro momento, en el centro, como constituyendo el corazón del sistema o, quizás mejor, el gozne sobre el cual gira, una ética del apoyo mutuo y de la expansión vital.

Desde un punto de vista cronológico, primero vino, sin duda, la elaboración de la filosofía social, el desarrollo de la teoría del anarquismo comunista. Pero casi en seguida apareció la exigencia de fundamentarla en una cosmovisión surgida de la ciencia. Sólo en los últimos años de su vida, cuando la dictadura bolchevique le obliga a retirarse de la vida activa y a refugiarse en la aldea de Dimitrov, emprende la tarea de elaborar una filosofía moral de un modo sistemático, si bien ésta había sido esbozada ya antes en varios artículos y folletos. Tal tarea fue truncada por la muerte, que le llegó en febrero de 1921, cuando únicamente había logrado escribir la primera parte de la obra, dedicada a la historia de la ética.

Esto no obstante, dicha primera parte, unida a los escritos anteriores, resulta suficiente para lograr una clara idea del carácter y la naturaleza de la filosofía moral kropotkiniana.

En primer lugar, resulta claro que no se trata de una ética transcendente o trascendental y que no se fundamenta en ninguna clase de «a priori» formal o material, ni, menos aún, en ningún bien supremo exterior al mundo y al hombre. La ética de Kropotkin es una ética immanente, a posteriori, naturalista.

Uno de los criterios que utiliza para apreciar el progreso en la historia de la moral es precisamente la capacidad de prescindir de toda apelación a lo sobrenatural y a lo trascendente en la explicación del origen de las ideas morales. Las teorías metafísicas, por otra parte, son identificadas casi con las teológicas, y, para él, apenas hay a este respecto diferencias alguna entre Platón y San Agustín o entre Hegel y Santo Tomás. El imperativo categórico de Kant no constituye, según su criterio, sino una locución carente de sentido. Así, aunque reproche a Epicuro el haber pasado por alto absolutamente el concepto de igualdad y el haber formulado una doctrina moral que no exige al individuo ningún sacrificio en aras de la sociedad, le reconoce como indudable mérito el intento de liberar a los hombres del temor a los dioses¹. Y, de un modo análogo, aunque rechaza la teoría de la naturaleza originariamente agresiva del hombre (*homo homini lupus*) y la consiguiente explicación del inicio de la sociedad que brinda Hobbes, no deja de considerar como elemento positivo en su moral el hecho de haber cortado para siempre todo vínculo con la religión². Inclusive en un pensador como A. Smith, cuyas doctrinas económicas no puede menos de repudiar, valoriza altamente el análisis de los sentimientos humanos, en cuanto constituye una explicación natural y ajena a toda instancia teológica del origen de la moral³.

En cambio, a filósofos cuyas ideas morales y aun políticas tienen tantos puntos de contacto con sus propias concepciones libertarias, como son los estoicos, aun reconociéndoles el mérito de no haber buscado el origen de las ideas morales en una fuerza sobrenatural (ya que las así llamadas «leyes morales» no son para ellos sino las mismas leyes que rigen el movimiento de la materia), les reprocha el no haber llegado a constituir una filosofía moral enteramente fundada en bases naturales, y, como Jodl, opina que ellos buscaron por un camino equivocado la moral en la naturaleza y la naturaleza en la moral⁴. Y a Fichte, en quien comprueba ideas que no puede sino acoger calurosamente, como la de que la ciencia no debe obedecer jamás a ninguna autoridad so pena de incurrir en una acción positivamente inmoral, tampoco lo exime de censura al toparse en él con la afirmación de que ninguna filosofía puede superar a «la revelación divina»⁵.

1. Cf. P. A. KROPOTKIN, *L'Etica*. Catania 1969, p. 113.

2. Cf. *Ibid.*, p. 152.

3. Cf. *Ibid.*, pp. 194, 202.

4. Cf. *Ibid.*, pp. 114-117.

5. Cf. *Ibid.*, p. 214.

Para Kropotkin la moral puede fundarse sólo en la ciencia o, para ser más precisos, en una concepción del mundo derivada de la ciencia. Dicha concepción del mundo es el materialismo mecanicista, que encuentra su expresión más cabal en el evolucionismo darwiniano. La moral viene a ser, de este modo, una disciplina biológica, en cuanto sus raíces se encuentran en el estudio del comportamiento de las diferentes especies animales de las cuales surge el hombre, y una disciplina antropológico-sociológica, en cuanto no puede desarrollarse sino a partir de las tendencias y costumbres manifestadas en las diferentes sociedades pre-históricas, históricas y contemporáneas.

Según la teoría expuesta por Darwin en su obra *El origen de las especies*, las diferentes clases de seres vivientes forman una cadena genealógica, dentro de la cual las variedades más o menos semejantes provienen de un antepasado común. De dichas variedades, unas perecen y otras sobreviven: perecen aquellas cuyas características particulares (variaciones) no se adaptan al medio; sobreviven, en cambio, las que logran adaptarse. De esta manera, de un modo enteramente mecánico, gracias a la supervivencia del más apto para adecuarse a las circunstancias físicas que lo rodean y sin intervención de ningún proceso teleológico, surgen las nuevas especies. En el seno de cada una de éstas se establece así una lucha de la cual saldrá vencedor y sobrevivirá el mejor dotado. Al generalizar las conclusiones de Darwin, Spencer llega a sostener que la lucha por la vida constituye el único vehículo del progreso humano y el verdadero motor de la historia. Y no resulta difícil ver cómo, de esta manera, el darwinismo se convierte en el fundamento científico del individualismo capitalista y de la política del «laissez faire».

Ahora bien, esta interpretación de la teoría darwiniana, que era por lo demás corriente en la época, encontró un defensor particularmente agudo y entusiasta en uno de los más distinguidos biólogos y evolucionistas del momento, T. H. Huxley. En un ensayo aparecido en la prestigiosa revista *The Nineteenth Century*, en el mes de febrero de 1888, y titulado precisamente *The Struggle for Existence: A Programme*, considera éste que la lucha de todos contra todos es el factor único de la evolución, tanto en las especies animales como en la sociedad humana.

Ahora bien, tal interpretación del darwinismo contradice todos los intentos de buscar en la biología y en la teoría de la evolución la base científico-filosófica que Kropotkin pretendía hallar. Este, sin embargo, no se arredra. Para él, las ideas de Huxley no representan sino una

tergiversación del concepto darwiniano de la lucha por la vida. Y a partir de 1890 publica, también en *The Nineteenth Century*, una serie de ensayos, que poco después amplía y reúne en un libro titulado *El apoyo mutuo - Un factor de evolución*. En esta obra se propone probar, contra Huxley, que, además de «la lucha por la vida», cuya existencia e importancia de ninguna manera intenta desconocer, existe entre los individuos de una misma especie animal, y aun, a veces, entre los de especies diferentes, una tendencia opuesta a la anterior, hacia la cooperación y «la ayuda mutua». Esta tendencia, que Kropotkin documenta larga y minuciosamente a través de los diversos capítulos de la zoología, de la antropología y de la historia social, viene a ser, para él, un factor aún más decisivo que el de la lucha en la evolución de las especies y en el progreso de la sociedad humana.

En realidad, en las zonas escasamente pobladas por el hombre —dice— lo que llama la atención es que la lucha toma más bien la forma de una batalla común contra el clima y el medio, mientras no se produce casi entre los individuos de una misma especie o de un mismo grupo. Por el contrario —añade— más bien resulta fácil observar la constante tendencia a ayudarse mutuamente que se da entre aves y rumiantes, durante la época de las migraciones: «Lo primero que nos sorprende cuando comenzamos a estudiar la lucha por la existencia, tanto en el sentido directo como en el figurado de la expresión, en las regiones aún escasamente habitadas por el hombre, es la abundancia de casos de ayuda mutua practicada por los animales, no sólo con el fin de educar a su descendencia, como está reconocido por la mayoría de los evolucionistas, sino también para la seguridad del individuo y para proveerse del alimento necesario»⁶.

No deja de recordar, como es obvio, el comportamiento de los insectos sociales (abejas, hormigas, termitas), siguiendo las investigaciones de conocidos entomólogos como Lubbock y Fabre⁷, así como el de diferentes especies de aves (pelicano, gorrión, aguzanieve, grulla, papagayo, etc.), como evidentes pruebas de cooperación y recíproca asistencia⁸. También entre los mamíferos son mucho más numerosas las especies sociales que aquellas cuyos individuos viven solitarios y dispersos: «Las asociaciones y la ayuda mutua son regla en la vida de

6. P. A. KROPOTKIN, *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*. Buenos Aires 1970, pp. 30-31.

7. Cf. *Ibid.*, pp. 33-38.

8. Cf. *Ibid.*, pp. 38-50.

los mamíferos. La costumbre de la vida social se encuentra hasta en los carnívoros, y en toda esta vasta clase de animales solamente podemos nombrar una familia de felinos (leones, tigres, leopardos, etc.) cuyos miembros realmente prefieren la vida solitaria a la vida social, y sólo raramente se encuentran, por lo menos ahora, en pequeños grupos»⁹. De entre todos los mamíferos, llama especialmente la atención sobre los monos, los cuales, representando ya la transición a la sociedad humana primitiva, son precisamente, según él, los que más pruebas nos brindan de cooperación y mutua ayuda. Es preciso reconocer —dice— «que la sociabilidad, la acción común, la protección mutua y el elevado desarrollo de los sentimientos, que son consecuencia necesaria de la vida social, son los rasgos distintivos de casi toda la vasta división de los monos»¹⁰.

He aquí, pues —concluye—, que en todos los escalones de la vida animal hay una vida social, que se manifiesta ya desde el principio en la forma de «colonias» y que se va haciendo más consciente cuando se alcanzan los grados superiores de la escala zoológica, hasta llegar a ser, con el hombre, racional¹¹.

Sin negar, pues, como creyeron muchos biólogos, la teoría darwiniana de la selección natural, que, según bien hace notar Ashley Montagu, considera el aporte más significativo hecho a la ciencia de la vida durante el siglo XIX, Kropotkin insiste en conceder un papel fundamental, como factor de evolución, a la ayuda mutua. Admite ciertamente la existencia de una lucha entre las especies y aun entre los diversos grupos que constituyen cada especie, pero afirma al mismo tiempo que en general predomina la paz y el apoyo recíproco entre los miembros de cada grupo y de cada especie. Más aún, para él, las especies que poseen más condiciones para sobrevivir y para expandirse son aquellas en las cuales se ha llegado a anular toda lucha interna entre grupos y entre individuos, y en las que más se han desarrollado las tendencias simpáticas y cooperativas. Y si esto vale para el mundo animal, ha de valer también —agrega Kropotkin, invocando el principio de unidad de la naturaleza— para el mundo humano. Es verdad que en todas las épocas hubo pensadores que, atendiendo al lado sombrío que los cronistas suelen presentar de la historia (guerras, opresión, crueldad, etc.), han considerado la sociedad humana como una ende-

9. *Ibid.*, p. 58.

10. *Ibid.*, p. 68.

11. Cf. *Ibid.*, pp. 70-71.

ble vinculación de seres fundamentalmente egoístas, siempre prontos a reñir entre sí y a destrozarse unos a otros, que sólo se mantiene por la intervención de una autoridad o fuerza superior¹². Así, Hobbes desarrolló, en el siglo XVII, una teoría según la cual los hombres habrían vivido al comienzo en una perpetua lucha de todos contra todos, hasta que fueron reducidos por algunos individuos sabios y fuertes a la convivencia pacífica. Pero esta teoría, que reviven hoy a partir de las ideas evolucionistas de Huxley y otros discípulos de Darwin, se encuentra en contradicción —dice Kropotkin— con la actual ciencia etnológica, la cual a través de sus principales representantes (Morgan, Bachofen, etc.), se niega a admitir el supuesto de que los hombres primitivos vivieran aislados o constituyendo agrupaciones familiares de carácter temporario. Por el contrario, todo nos inclina a creer que el hombre primitivo vivió siempre en grupos similares a los que forman hoy los mamíferos superiores, y el propio Darwin se dio cuenta de que el hombre no pudo haber surgido de los grandes antropoides solitarios, como el gorila o el orangután, sino de alguna especie de monos, más pequeños y débiles, pero de hábitos sociales, como el chimpancé¹³.

En todo caso —añade Kropotkin— la imagen del salvaje, de bestiales tendencias, en sangrienta lucha contra todos sus congéneres, resulta a la luz de la ciencia moderna más falsa aún que la imagen dieciochesca del buen salvaje¹⁴.

Aunque a primera vista, la vida de los pueblos bárbaros parece constituida por una interminable serie de guerras entre clanes y tribus, esto no se debe, para Kropotkin, sino al hecho de que los historiadores y poetas se han ocupado de las perturbaciones de la paz mucho más que de la paz misma¹⁵. En esta etapa de la «barbarie», las tribus que lograron sobrevivir lo hicieron precisamente por haber acertado en la elaboración de una nueva estructura social, la comuna aldeana, en la cual el concepto de territorio poseído y defendido en común sustituía a la anterior noción del antepasado colectivo¹⁶. La comuna aldeana que no fue, para Kropotkin, contrariamente a lo que opinan muchos historiadores, una consecuencia de la servidumbre, sino que la precedió, existió en todos los pueblos y aún quedan al presente muchos vestigios de ella en diferentes regiones del planeta. Constituyó una

12. Cf. *Ibid.*, pp. 93-94.

13. Cf. *Ibid.*, p. 96.

14. Cf. *Ibid.*, p. 125.

15. Cf. *Ibid.*, pp. 130-131.

16. Cf. *Ibid.*, p. 134.

comunidad para el trabajo en común de la tierra, para la mutua asistencia, para el desarrollo moral e intelectual de la comunidad, para la defensa contra los agresores externos¹⁷.

Aunque en un momento dado, al comienzo del Medioevo, parecía que los pueblos bárbaros de Europa iban a dar origen a una serie de pequeñas monarquías despóticas, pronto se vio que tomaban un rumbo distinto: las aldeas y burgos fortificados tendieron en general a seguir el modelo de las ciudades de la Hélade antigua, y sacudieron el yugo de sus señores feudales¹⁸. Surgieron así las comunas o ciudades libres, que Kropotkin considera como una de las más perfectas manifestaciones de la sociabilidad humana y del apoyo mutuo. Cada una de las ciudades libres, que llegaron a extenderse por toda Europa desde Escocia a Italia meridional y desde España a Rusia, no era otra cosa que una unión de gildas y municipios, que se unían a su vez con otras ciudades en amplias y libres federaciones. Ahora bien, la guilda y el municipio no tenían otro principio de unidad sino la ayuda mutua y la cooperación entre sus miembros¹⁹.

Al comenzar la Edad Moderna, la creciente centralización y la usurpación de las múltiples funciones sociales, hasta entonces a cargo de gremios, gildas y comunas, por parte del Estado, crea un cerrado individualismo²⁰. Sin embargo, el espíritu de la ayuda mutua sobrevive no sólo en las comunas aldeanas que el esfuerzo de los diferentes gobiernos no ha podido liquidar enteramente, sino también en las uniones obreras que desempeñan en la moderna ciudad industrial un papel análogo al de las gildas medievales²¹. En las luchas del movimiento obrero organizado ve Kropotkin, sobre todo, un modelo de solidaridad y de abnegación heroicas. Sin embargo, la ayuda mutua no se limita en nuestra moderna civilización urbana al movimiento obrero. También son ejemplos de ello, para nuestro pensador, las sociedades de amigos y de socorros mutuos, las sociedades de salvamento, los clubes recreativos, deportivos, pedagógicos, científicos, la unión para la protección de la caza (Jagdschutzverein), la Sociedad Ornitológica Internacional y los millares de asociaciones literarias y artísticas²². Cada una de ellas representa un enorme montón de tra-

17. Cf. *Ibid.*, pp. 136-142.

18. Cf. *Ibid.*, pp. 171-172.

19. Cf. *Ibid.*, pp. 189-193.

20. Cf. *Ibid.*, p. 233.

21. Cf. *Ibid.*, pp. 265-268.

22. Cf. *Ibid.*, pp. 276-282.

bajo desinteresado. Y, en realidad —se pregunta— «¿no son todas ellas manifestaciones, en formas infinitamente variadas, de aquella necesidad, enteramente viva en la humanidad, de ayuda y apoyo mutuo?»²³.

La tendencia a la recíproca asistencia, hacia la solidaridad y el mutuo apoyo es, por consiguiente, algo que se encuentra presente en todas las épocas de la historia y de la prehistoria humanas y que se enraíza en la vida y los hábitos mismos de las diferentes especies animales. No es un mero postulado ideal ni un imperativo categórico, no es una meta señalada a la perfección humana o social por los filósofos y los utopistas ni el mandamiento llegado de lo alto por la revelación hecha a los apóstoles y profetas. Forma parte de los más profundos estratos de la naturaleza del hombre, de aquellos estratos precisamente en que su ser se prolonga en el de toda la naturaleza viviente. Es, en definitiva, un legado filogenético. «Tal es la esencia de la psicología humana. Mientras los hombres no se han embriagado con la lucha hasta la locura, no pueden oír pedidos de ayuda sin responderlos. Al principio se habla de cierto heroísmo personal y tras del héroe sienten todos que deben seguir su ejemplo. Los artificios de la mente no pueden oponerse al sentimiento de ayuda mutua, pues este sentimiento ha sido educado durante muchos miles de años por la vida social humana y por centenares de miles de años en las sociedades animales»²⁴.

El punto crucial de la ética de Kropotkin consiste precisamente en la peculiar interpretación de la teoría darwiniana de la selección natural que ella supone. Esta interpretación, que implica una refutación de los puntos de vista de Huxley y una negación del malthusianismo, se cifra en la idea de que la lucha por la vida (la cual es, sobre todo, lucha contra el medio físico y, de cualquier manera, se da entre una especie y otra más que dentro de cada especie) no es el único ni el principal factor de la evolución sino que, junto a él, se da la ayuda mutua y la cooperación entre los individuos de cada especie (y aún, a veces, entre los de especies diferentes).

La debilidad de una ética sustentada en la biología o en la psicología empírica consiste precisamente en el hecho de que si se logra probar con nuevos hechos la falsedad o inadecuación de la teoría sustentadora (cosa que puede suceder en cualquier momento, gracias al

23. *Ibid.*, p. 283.

24. *Ibid.*, p. 278.

descubrimiento de nuevos hechos o de interpretaciones más precisas y fructíferas de los hechos ya conocidos) se viene abajo todo el edificio de la moral.

Este no parece ser, hasta ahora, el caso de la ética de Kropotkin. En efecto, aunque los biólogos encontraron que algunas de las pruebas aportadas por él para fundamentar sus puntos de vista ético-sociales no resisten una rigurosa crítica científica, lo esencial de su interpretación, sobre todo en la versión que de ella dan biólogos como Alee y Ashley Montagu, sigue siendo más aceptable que la interpretación huxleyana. Como dice el notable zoólogo T. Dobzhansky, un individuo en perpetuo conflicto con sus semejantes o totalmente aislado de ellos no es el fenómeno más frecuente dentro de una especie, y, por el contrario, el trabajo de los ecólogos otorga cada día mayor importancia a las comunidades de individuos de la misma especie y aun a las asociaciones de individuos de especies diversas, como unidades biológicas naturales²⁵. Las recientes investigaciones de K. Lorenz y su escuela parecen inclinadas a dar la razón (por lo menos en buena parte) a las tesis de Kropotkin. Así, por ejemplo, Irenäus Eibl-Eibesfeldt, sostiene que éste se halla más cerca de la verdad que sus adversarios, ya que el comportamiento agresivo y el altruista están programados de antemano por las adaptaciones filogenéticas, lo cual hace que existan normas preestablecidas para nuestro comportamiento ético, y, ya que los impulsos agresivos están compensados en el hombre por tendencias, no menos profundas, a la ayuda mutua²⁶.

De cualquier manera, no puede decirse que los hechos hayan confirmado hasta el presente las teorías de Malthus (base de la interpretación de Huxley) en lo que ellas tenían de profecías catastróficas para el siglo xx. Y siempre constituirá un indiscutible mérito de Kropotkin el haber sabido ver con claridad en Malthus y Huxley el propósito de justificar los procedimientos del capitalismo más rapaz y, en general, el status quo de la sociedad burguesa. Aun si se admitiera que en el optimismo biológico de Kropotkin hay una buena dosis de ingenuidad, habría que reconocer enseguida el valor de esa «ingenuidad» que supo enfrentarse, mediante teorías y no con meras consideraciones prácticas o con simples apelaciones sentimentales, a la versión pesimista y altamente reaccionaria del evolucionismo, la cual, a partir

25. Cf. T. DOBZHANSKY, *Las bases biológicas de la libertad humana*. Buenos Aires 1957, p. 58.

26. Cf. EIBL-EIBESFELDT, Irenäus, *Amor y odio. Historia de las pautas elementales del comportamiento*. México 1974, p. 8.

de Huxley, sirvió para consagrar «científicamente» las bases del libre empresismo a ultranza, por una parte, y del militarismo (Ratzenhofer) y el nacional-socialismo, por otra.

La ética de Kropotkin, que rechaza toda fundamentación teológica o metafísica, que no acepta en modo alguno la teoría de las ideas de Platón o el imperativo categórico de Kant, que se presenta casi como un capítulo de la biología y de la sociología, no deja de comportar, por lo que hemos visto, un cierto innatismo. Es verdad que, según ella, el fundamento de la vida moral debe ser investigado con el método científico, esto es, con el método inductivo-deductivo, que tan exitosamente han aplicado las ciencias físico-naturales²⁷. Pero, por otra parte, también es verdad que cada hombre trae al nacer una tendencia ética (hacia la ayuda mutua) que, heredada de sus remotos antepasados animales, puede esclarecerse y ampliarse a la luz de la experiencia y de la razón pero que de ninguna manera es producto de éstas. Si nos atuviéramos a la división de los sistemas basada en los motivos morales que Wundt propone²⁸, tendríamos que incluir a la ética de Kropotkin dentro del intuicionismo, en cuanto éste es definido como la teoría que, por oposición al empirismo ético, considera que los motivos del obrar moral son innatos y no adquiridos. En este aspecto, el antecedente más directo de la ética kropotkiniana habría que buscarlo en Godwin²⁹.

Desde tal punto de vista podríamos establecer quizás una analogía entre la ética de Kropotkin y la teoría del lenguaje de Noam Chomsky. Aunque se trate de dos campos bastante diferentes, en ambos casos cabe hablar de un innatismo surgido en contexto epistemológico fundamentalmente empirista. Chomsky es a Descartes como Kropotkin a Platón. Sólo que, en el caso de la ética kropotkiniana las «ideas» (si así puede llamarse a la tendencia hacia el apoyo mutuo) no provienen de arriba sino de abajo, y no tienen naturaleza divina sino animal. Tal oposición, por otra parte, entre el «innatismo» platónico y el kropotkiniano podría vincularse con la oposición que media entre la dialéctica tal como la entiende Hegel y la evolución tal como la exponen Darwin y Spencer.

27. Cf. P. A. KROPOTKIN, *La ciencia moderna y el anarquismo*. Traduc. de R. Mella. Valencia 1913, pp. 29-31.

28. Cf. W. WUNDT, *Ética. Una investigación de los hechos y leyes de la vida moral*, 2 tomos. Madrid 1917, t. II, p. 323 ss.

29. Cf. ALASDAIR MACINTYRE, *Historia de la ética*. Buenos Aires 1970, p. 223 ss.

No debe extrañarnos, pues, que Kropotkin reproche a Locke, el más firme delbelador del innatismo platónico-cartesiano, el haber negado que en un ser social como el hombre se dé, por transmisión hereditaria de una generación a otra, la tendencia a la vida social y, más aún, la aspiración a la igualdad y la justicia³⁰. Bien se comprende, en cambio, que elogie a Shaftesbury no sólo por hacer derivar las ideas morales de los instintos sociales sino también por haber sido el primero en subrayar, contra Hobbes, la existencia del apoyo mutuo entre los animales³¹, y a Adam Smith por haber sostenido que la simpatía (sentimiento esencialmente social) desempeña un papel fundamental en la génesis de las ideas morales³².

Por otra parte, el particular «innatismo» ético de Kropotkin nos permite entender también las críticas que dirige contra las ideas morales de Huxley, sintetizadas en una conferencia cuyo título es *Evolución y ética* (1893).

Esta disertación que, según palabras del propio Kropotkin, fue acogida por la prensa «como una especie de manifiesto de los agnósticos», y por el público como la última palabra de la moral y de la filosofía, no sólo porque era obra de un ilustre evolucionista sino también, y principalmente, porque vio en ella expresadas con claridad las ideas de la moral vigente entre las clases dominantes y la verdadera religión de dichas clases, sostenía que el proceso cósmico (natural) y el proceso moral resultan enteramente contrarios entre sí: uno se basa en la violencia y el dominio del más fuerte sobre el más débil, supone dolor para todas las especies y únicamente nos revela el mal como realidad; el otro, aparecido de un modo inexplicable en el seno del anterior, después de muchos millares de años, exige la supervivencia de los individuos moralmente aptos³³.

Pero si el proceso moral —objeta Kropotkin— no ha podido surgir entre los animales, ya que en ellos no había ni siquiera el más ligero rastro de tendencias éticas, y no ha podido ser heredado de ellos por el hombre, tiene que haber surgido de algo exterior a la naturaleza, esto es, de algo sobrenatural y divino. De esta manera —dice— una unilateral versión del evolucionismo nos reconduce a la moral teológica. En esto, sin embargo, Kropotkin no contaba con De Vries y la teoría de las mutaciones, que podría explicar, sin renunciar para nada

30. Cf. P. A. KROPOTKIN, *L'Etica*, ed. c., p. 160.

31. Cf. *Ibid.*, pp. 164-167.

32. Cf. *Ibid.*, pp. 200-202.

33. Cf. *Ibid.*, pp. 262-264.

al más estricto naturalismo biológico, la aparición de los sentimientos y las ideas morales por la repentina y subitánea mutación de los genes en cierta especie animal.

Explícitamente rechaza Kropotkin, como erróneas o, por lo menos, como incompletas: A) la teoría que hace proceder de Dios, en forma de inspiración o revelación, las ideas morales; B) la de Hobbes y otros pensadores, según los cuales es la ley del Estado la que desarrolla en las mentes humanas la noción del bien y del mal; y, finalmente, C) la de los utilitaristas, que reduce dicha noción a la idea de lo que es útil para el individuo. La primera surge, para él, de la ignorancia del hombre primitivo; la segunda, olvida que precisamente la ley ha utilizado en provecho de los gobernantes y de la minoría explotadora los sentimientos morales de la humanidad; la tercera, aunque no carece de un elemento de verdad, no tiene en cuenta la indudable tendencia del individuo a mostrarse solidario con el grupo. Una cuarta teoría, la de Adam Smith, que pone el origen de la idea del bien en el sentimiento de simpatía, se encuentra, para Kropotkin, mucho más próxima a la verdad, aunque tampoco ella llegue a descubrir que aquel sentimiento se da no sólo en los hombres sino también en los animales³⁴.

En efecto, según nuestro autor, la solidaridad constituye, en toda sociedad animal, una ley mucho más importante que la lucha por la existencia, tan exaltada por los pensadores burgueses³⁵. Y ya al comienzo de la *Ética* escribe: «El apoyo mutuo es el hecho dominante de la naturaleza. El mismo, tan ampliamente difundido en la naturaleza, ofrece a las especies que la practican ventajas tales que la relación de las fuerzas se halla totalmente cambiada en perjuicio de los animales de presa. El apoyo mutuo constituye la mejor arma en la gran lucha por la existencia, que los animales sostienen constantemente contra el clima, las inundaciones, los temporales, las tempestades, el hielo, etc., lucha que exige de continuo nuevas adaptaciones a las condiciones siempre nuevas de la vida... Siendo necesaria a la conservación, a la prosperidad y al desarrollo de cada especie, la práctica del apoyo mutuo se ha convertido en lo que Darwin hubo de definir como «un instinto permanente» (a permanent instinct), constantemente ejercitado por todos los animales sociales, incluso, naturalmente por el hombre... Pero eso no es todo: este instinto, una vez

34. P. A. KROPOTKIN, *La moral anarquista*. Caracas 1972, pp. 119-121.

35. Cf. *Ibid.*, p. 122.

surgido, será el origen de los sentimientos de benevolencia y de inserción parcial del individuo en el grupo; se convertirá en el punto de partida de los sentimientos superiores. Y sobre esta base se desarrollarán los sentimientos más elevados de justicia, de equidad, de igualdad y, en fin, lo que hemos convenido en llamar abnegación»³⁶.

Este profundo arraigo del principio de solidaridad en la vida multimilenaria de la especie y en la más remota aun de sus antepasados animales, que Kropotkin, siguiendo a sus compatriotas el zoólogo Kessler y el economista Chezuychevski, reconoce como más importante para la evolución que la lucha por la vida³⁷, explica para él su perduración y constancia en la historia: «Toda la evolución del reino animal habla de nosotros. Y es larga, muy larga: cuenta centenares de millones de años. Aun cuando quisiéramos desembarazarnos de ella, no nos sería posible conseguirlo. Más fácil fuérale al hombre acostumbrarse a caminar en cuatro patas que desembarazarse del sentimiento moral, que es anterior, en la evolución animal, a la postura recta del ser humano. El sentido moral es en nosotros una facultad natural, lo mismo que el del olfato y del tacto»³⁸

Estas ideas fundan no sólo el optimismo general que predomina en las concepciones éticas y sociales de Kropotkin sino también en particular su teoría del progreso moral de la humanidad. El instinto permanente y hereditario del apoyo mutuo se profundiza y expande a medida que en la sociedad aumentan los medios para satisfacer las necesidades del pueblo y se hace posible una más cabal comprensión de la justicia para todos. «La creencia en el progreso, que al principio no era más que una simple hipótesis —afirma— se encuentra ahora plenamente confirmada por el conocimiento»³⁹.

Hay que hacer notar aquí que el tan zarandeado optimismo de Kropotkin no se diferencia del de otros muchos pensadores socialistas anteriores y posteriores a él sino por el hecho de que él se ha preocupado particularmente por encontrarle una fundamentación en la biología y en la historia y por haber intentado defender su creencia en el progreso moral de la humanidad desde «el punto de vista de una ética científica y realista». Si al tratar del origen de la moralidad adopta Kropotkin una actitud naturalista (anti-teológica y anti-metafísica), y, sin embargo, en cierto sentido, «innatista», en la medida en que,

36. Pp. 31-32.

37. Cf. *La moral anarquista*, ed. c., p. 123.

38. Cf. *Ibíd.*, p. 124.

39. Cf. *L'Etica*, ed. c., p. 35.

para él, la moral no puede entenderse sino dentro del proceso de la evolución biológica y de la filogénesis, al tratar del bien o del fin definiendo una posición que, siendo hedonista en su punto de partida, se amplía en seguida por un decidido rechazo del egoísmo y por una clara jerarquización de los placeres, hasta convertirse en un eudemonismo social. Tal eudemonismo implica la idea de mayor perfección para el género humano en la idea de la mayor felicidad para todos, y supone la afirmación de la libertad y de la justicia (entendida cual igualdad integral) como valores supremos. Por otra parte, esta ética del comunismo anárquico no puede admitir las ideas de obligación y de sanción en sentido propio, y necesariamente debe presentarse entonces como una ética de la expansión vital, siguiendo más o menos de cerca los cauces trazados por Guyau. Es evidente también, por todo lo dicho, que se trata de una ética optimista, opuesta por igual al pesimismo naturalista de Huxley y del darwinismo social, al pesimismo metafísico de Schopenhauer, y al dogma cristiano del pecado original⁴⁰.

Lo que lleva al hombre a obrar, dice Kropotkin, no es lo que «cierta jerga escolástica, honrada con el nombre de filosofía» suele llamar «las pasiones» o «la ciencia» sino simplemente el deseo de experimentar un placer o de satisfacer una necesidad. El santo y el criminal, el idealista y el asesino no buscan, en el fondo, sino un placer. «Buscar el placer, evitar el dolor, es el hecho general (otros dirían ley) del mundo orgánico, es la esencia misma de la vida. Sin este deseo de hallar lo agradable, aun la vida fuera imposible. El organismo se desorganizaría, acabaría la vida. Así, cualquiera sea la acción del hombre, cualquiera sea su línea de conducta, obra siempre para obedecer a una necesidad de su naturaleza. El acto más repugnante, como el acto indiferente o el más simpático, son igualmente dictados para una necesidad individual. Obrando de un modo u otro, el individuo hizo lo que hizo porque al hacerlo sentía placer, porque de esa manera evitaba o creía evitar un dolor. He ahí un hecho perfectamente claro; he ahí la esencia de lo que se denomina la teoría del egoísmo»⁴¹.

En esta idea se cifra, para Kropotkin, «toda la filosofía materialista en sus relaciones con el hombre».

Expresado de esta manera, el hedonismo parecería conducir al indiferentismo moral y al amoralismo: si todos los actos humanos, tan-

40. Cf. GREEN, Bob, *The ethics of anarchism*, en «Anarchy» XVI, p. 162.

41. *La moral anarquista*, ed. c., pp. 107-108. Corregimos a veces alguna expresión incorrecta de esta versión española.

to los que corrientemente se denominan «crímenes» como los que se consideran hechos «heroicos» no son sino respuestas a una necesidad natural, podemos convenir en que todos ellos son moralmente neutros o adiaforos. A esta conclusión adhieren hoy algunos sedicentes anarquistas, agrupados en asociaciones de estudiantes o de marginados, como adherían ayer, en los días de Kropotkin, los jóvenes nietzscheanos o stirnerianos, pero no ciertamente el mismo Kropotkin. Para él, inferir que todas las acciones humanas son indiferentes y que no hay un fundamento real para distinguir el bien del mal sería lo mismo que sostener que en la naturaleza no existen ni buenos ni malos olores y que para el olfato son iguales el aroma de la rosa y el nauseabundo hedor del assa foetida, simplemente porque ambos son resultado del movimiento de ciertas moléculas. En el indiferentismo moral de los stirnerianos discierne inclusive una veta teológica: como la vieja moral, juzga buena una acción o conducta humana cuando se origina en una inspiración superior y, por tanto, exterior, a la naturaleza, y considera «morales» únicamente aquellas que pueden merecer un premio o una pena⁴². Los amoralistas son parientes de los teólogos; los stirnerianos, afines a los guardianes de la ley estatal⁴³. «¿El assa foetida huele mal, la serpiente me muerde, el embustero me engaña? ¿La planta, el reptil y el hombre, los tres, obedecen a una necesidad de la Naturaleza ¡sea! Pues bien, yo obedezco a una exigencia de mi naturaleza odiando a la planta que huele mal, al animal que mata con su veneno y al hombre, aún más venenoso que el animal. Y obraré en consecuencia, sin dirigirme para esto ni al diablo, a quien, por otra parte, no conozco; ni al juez, a quien detesto más aún que a la serpiente. Yo, y todos los que comparten mis antipatías obedecemos a una necesidad de la Naturaleza. Y veremos cuál de los dos tiene de su parte la razón y, por consiguiente, la fuerza»⁴⁴.

De acuerdo con su concepción mecanicista y materialista, de paso, Kropotkin niega el concepto del libre albedrío como presupuesto de la acción moral. En consecuencia, niega igualmente la idea, según él «mística» o «metafísica», de la conciencia moral. Ya los animales —añade— saben distinguir el bien del mal, y para ellos, tanto como para los hombres, bueno es lo útil; malo, lo perjudicial; bueno, lo que produce placer; malo, lo que trae consigo dolor.

42. Cf. *Ibid.*, p. 112.

43. Cf. WOODCOCK-AVAKUMOVIC, *The anarchist prince*. London 1950, pp. 280-282.

44. *La moral anarquista*, ed. c., p. 112.

Esta definición coincide obviamente con la de los epicúreos, pues sólo la patética mala fe de un autor como Edmundo González-Blanco puede afirmar que la concepción de la felicidad que tiene Kropotkin y el anarquismo es «estrecha y errónea, por fundada en necesidades físicas y en placeres meramente sensibles»⁴⁵.

Cuando Kropotkin habla de «placer» concede a este término un significado mucho más amplio que el que tiene la mera satisfacción de los sentidos. Los placeres más elevados y, por tanto, más estimables, son, para él, los que corresponden al entendimiento y, en general, al espíritu: la ciencia, la lucha por la justicia, el amor a la libertad⁴⁶. Desde este punto de vista, un reproche contra Kropotkin alcanzaría también a Sócrates (cfr. Platón, *Protágoras*). Nadie más lejos de identificar la felicidad con el puro placer sensible que este descendiente de Rurik que renuncia a todo bienestar material para abrazar la causa de las clases oprimidas.

Por otra parte, el hedonismo queda superado en Kropotkin desde que el sujeto al cual se debe atribuir el placer (en cuanto placer se identifica con bien moral) no es el individuo, según creían Epicuro y aún Bentham y Mill, sino la sociedad⁴⁷. Inclusive a un pensador tan preocupado por el mejoramiento y reforma de la sociedad, como Bentham, le reprocha Kropotkin su falta de consecuencia⁴⁸ y a Stuart Mill, que considera a la moral como resultado de la interacción entre psique y sociedad, le echa en cara su poca preocupación por el principio de la justicia⁴⁹. La cuestión que esta tesis de Kropotkin plantea es la de determinar el sentido preciso y los límites del término «sociedad». Pero un evolucionista como él no podía dar, obviamente, a este problema sino una respuesta condicionada por la idea misma de la transformación biológica y social. La «sociedad», es decir, el conjunto de los congéneres hacia los cuales un ser viviente se siente obligado (moralmente vinculado) no tiene la misma extensión ni los mismos límites para todas las especies. Las hormigas la identifican con el hormiguero, y, de un modo semejante, el hombre primitivo la circunscribía a la tribu y el clan. El hombre civilizado, precisamente porque capta las relaciones que lo unen a todos los demás hombres (inclu-

45. EDMUNDO GONZÁLEZ-BLANCO, *El anarquismo expuesto por Kropotkin*. Madrid 1931, p. 41.

46. Cf. *La moral anarquista*, ed. c., pp. 106-108.

47. Cf. *Ibid.*, pp. 113-115.

48. Cf. *L'Ética*, ed. c., pp. 220-226.

49. Cf. *Ibid.*, pp. 226-228.

sive al último de los salvajes), amplía los límites de la sociedad humana, se identifica con toda la especie y extiende a ella (y hasta a los animales) su solidaridad⁵⁰. La civilización, como progreso moral, se cifra así, para Kropotkin, en una continua ampliación de la capacidad humana de identificación con los demás seres vivos, ya que sin identificación no puede concebirse la ayuda mutua⁵¹.

El evolucionismo, así aplicado a la determinación del sujeto de la moralidad, aparece igualmente cuando trata de definir la universalidad misma del concepto de «bien» moral. ¿El significado de términos tales como «bien» y «mal» —se pregunta Kropotkin— es el mismo para todos los tiempos y para todos los pueblos? La respuesta es, en primera instancia, negativa. Tal contenido varía en función del saber y de la experiencia. Para un hombre primitivo era loable y bueno comerse a sus progenitores cuando éstos, por su edad, empezaban a ser una carga para la tribu. Para el hombre de nuestra época, que vive en una sociedad en que los medios de subsistencia se han multiplicado, tal comportamiento parecerá, sin duda, malo y abominable. Sin embargo, aunque la apreciación de lo que es útil y bueno para la sociedad varíe, el fondo del concepto de bien, fundado en una larga experiencia humana y pre-humana, no cambia. Ese fondo —que otros llamarían más bien forma— puede reducirse, para Kropotkin, al siguiente principio general. «Haz a los demás lo que quieras que ellos te hagan, en iguales circunstancias»⁵².

Este principio general equivale, según él, al principio de la anarquía, ya que corresponde al mismo principio de la igualdad: «No queremos ser gobernados. Pero, a la vez, ¿no declaramos con esto que tampoco queremos gobernar? No queremos ser engañados, queremos que se nos diga siempre la verdad. Pero, a la vez, ¿no declaramos que tampoco queremos engañar a nadie, que nos comprometemos a decir siempre la verdad, nada más que la verdad, sólo la verdad, toda la verdad? No queremos que nos roben los productos de nuestro trabajo. Pero, a la vez, ¿no declaramos con esto que respetamos el producto del trabajo de los demás?»⁵³.

He aquí, pues, que si anarquismo es igual a igualdad e igualdad es igual a justicia y justicia es igual a moral, anarquismo es igual a mo-

50. Cf. *La moral anarquista*, ed. c., pp. 115-116.

51. RAINER DACHINE, *Identity, love and mutual aid*, en «Anarchy» XX, pp. 297-298.

52. *La moral anarquista*, ed. c., pp. 116-117.

53. *Ibid.*, p. 125.

ral. Obrar moralmente implica para Kropotkin una estricta reciprocidad entre los miembros de la especie. No se trata, en modo alguno, de la no resistencia al mal propugnada por Tolstoi. «Kropotkin discrepaba del principio tolstoiano de la no violencia y del cristianismo, pese a que la religiosidad de Tolstoi no cayera precisamente dentro de la estricta ortodoxia», escribe James Joll⁵⁴.

Kropotkin, que personalmente odiaba la violencia, se negó siempre, como observa el citado Joll, a hacer de la no-violencia un principio de acción. Sabía muy bien que en determinadas circunstancias la no-violencia equivale a la peor violencia y en ningún caso estaba dispuesto a aceptar, como los pacifistas a ultranza, que la servidumbre fuera preferible al uso de las armas⁵⁵. Por el contrario, el principio de reciprocidad y de igualdad exige, según él, una lucha continua no sólo contra las instituciones que encarnan y generan la injusticia sino también contra las ideas, sentimientos y actitudes que dan origen a tales instituciones: «Y no sólo declaramos la guerra a la trinidad abstracta de Ley, Religión y Autoridad. Haciéndonos anarquistas, declaramos la guerra a toda esa ola de engaño, de farsa, de explotación, de depravación, de vicio, de desigualdad, en una palabra, que inundarán todos nuestros corazones. Declaramos la guerra a su modo de obrar, a su manera de pensar. El gobernado, el explotado, el engañado, la prostituida, y así sucesivamente, hieren ante todo nuestros sentimientos de igualdad. En nombre de la igualdad no queremos ni prostitutas, ni explotados, ni engañados, ni gobernados»⁵⁶.

Pero, ¿cómo podremos usar la violencia precisamente contra la violencia? Si consideramos que el tirano y el explotador usan su fuerza injustamente, ¿cómo podremos nosotros usar nuestra fuerza contra ellos? Podremos usarla —responde Kropotkin— en la medida en que exigimos y deseamos que los demás la usen contra nosotros, si alguna vez nos convertimos en tiranos y explotados. Todo el mundo —añade— reconoció a la Perovskaia el derecho que tenía a dar muerte al zar, porque todo el mundo sabía que ella jamás hubiera deseado sustituir al tirano o tomar el poder, porque todo el mundo advertía claramente que no se trataba de sustituir a un explotador por otro⁵⁷. Es evidente que con estos criterios morales Kropotkin no hubiera podido justificar a los guerrilleros que, en nuestros días, luchan por conquis-

54. *Los anarquistas*. Barcelona 1976, p. 141.

55. Cf. R. FURTH, *Formas y tendencias del anarquismo*. Madrid 1977, p. 94.

56. P. A. KROPOTKIN, *La moral anarquista*, ed. c., p. 126.

57. Cf. *Ibid.*, p. 129.

tar el poder y no, en modo alguno, por suprimirlo. De un modo análogo atacó, en su tiempo, a quienes en nombre del anarquismo se dedicaban al robo y proclamaban la abolición de todas las normas éticas, en cuanto éstas eran propias de la sociedad burguesa.

Es cierto, dice Kropotkin, que tales normas han sido frecuentemente aplicadas en beneficio de gobernantes y sacerdotes y puestas al servicio de las clases dominantes, pero pretender abolirlas por este mero hecho sería tan ilógico como afirmar que uno no se ha de lavar jamás porque el *Corán* manda abluciones cotidianas, o que uno ha de comer carne de cerdo con triquina sólo porque Moisés ordenó abstenerse de la carne porcina⁵⁸. En un artículo publicado en diciembre de 1891, en *La Revolte* de París, se enfrenta directamente a aquellos que, a través del mismo periódico, hacían la apología del robo y predicaban la caducidad de la moral.

Estos grupos juveniles se llamaban «anarquistas» y estaban bajo la predominante influencia de Stirner y de Nietzsche, pensadores por los cuales no sentía Kropotkin mayor simpatía y de los cuales lo separaba nada menos que el principio del apoyo mutuo. Igual que Engels y Marx en la *Ideología alemana*, Kropotkin consideraba a Stirner como un pensador esencialmente anti-socialista. ¿Y cómo podía ser de otro modo cuando el autor de *Der Einzige und sein Eigentum* declara enfáticamente que el yo se ama con tal intensidad a sí mismo que no puede amar a nadie más, y que, como «causa sui» no se sujeta a norma alguna ni puede reconocer ninguna instancia ajena o superior a él mismo? En cuanto a Nietzsche, pensador sin duda más profundo y complejo, en el cual posteriormente se han buscado los prolegómenos del racismo nacionalsocialista pero también los fundamentos de una nueva moralidad anti-burguesa y anti-estatal, Kropotkin lo juzga, por encima de todo, como un pensador aristocratizante y enemigo del pueblo, y ve en su concepción del super-hombre la quintaesencia del clasismo. Verdad es que el propio Kropotkin no desecha el título de «individualista», pero por tal entiende al «partidario de la máxima expansión y perfeccionamiento de cada hombre singular», de tal modo que, para él, el individualismo no sólo no se contrapone al socialismo sino que, por el contrario, lo implica y lo exige, en cuanto sólo en un régimen socialista alcanzará el individuo humano su más perfecta individuación. Cuando en su viaje a los Estados Unidos se entrevistó con el anarco-individualista Tucker, cuyas ideas distaban todavía mu-

58. Cf. *Ibid.*, pp. 124-125.

cho de las de Stirner, no pudo llegar a ningún acuerdo con él. Más cerca, en cambio, estaba de Oscar Wilde, cuyo concepto del «individualismo» sólo se separaba del de Kropotkin por ciertos resabios estéticos⁵⁹.

Así como, de haber vivido en nuestros días, se hubiera esforzado por demostrar a los guerrilleros del Tercer Mundo y a los terroristas de izquierda en general que el socialismo no está reñido con el verdadero individualismo, en su propia época tuvo que poner lo mejor de sí para probar a los jóvenes «expropiadores» y bandoleros de la idea que el individualismo no es incompatible con el socialismo y con la acción de masas, y que el atentado individual, tal como lo había propugnado años antes Nechaief en su *Catecismo revolucionario*, poco o nada tiene que ver con el anarquismo.

A éstos, cuyo arquetipo fue Marius Jacob (cfr. Thomas, *Jacob: La bande a Bonnot*), protagonista de célebres robos en Francia, Italia y otros países europeos, se dirige, pues, Kropotkin, arguyendo que si los anarquistas fueran un partido reaccionario, resultaría lógico que robaran, que adularan y mintieran para vivir cómoda y placenteramente, pues en tal caso no harían sino imitar a reyes, militares y sacerdotes que han juzgado siempre los principios morales, necesarios para el pueblo pero inútiles para ellos mismos⁶⁰. Pero como los anarquistas pretenden ser y son la vanguardia de la Revolución, les corresponde sostener sus principios no sólo en libros y periódicos sino también en los hechos de la vida cotidiana, para lo cual es necesario liberarse ante todo de la ridícula teoría de que el robo es capaz de destruir la propiedad privada. Quien roba, en efecto, reconoce en principio la propiedad privada y contribuye a consolidar su vigencia; quien, como los hombres primitivos, ignora tal principio no conoce tampoco el robo. Invirtiendo el célebre apotegma de Proudhon, Kropotkin sostiene así que el robo es la propiedad⁶¹.

Tampoco es cierto —añade— que todos vivan del robo y de la explotación, porque para que haya ladrones y explotadores tiene que haber robados y explotados. En todo caso, siempre será mejor ser robado que robar y ser explotados que explotar a los demás. Y hay que tener bien en claro que no es posible, bajo ningún pretexto, perpetuar el robo y el engaño que constituyen el meollo de la sociedad capita-

59. Cf. *La idea de hombre bajo el socialismo*, *El vigilante Martín*, etc.

60. Cf. *Más sobre la moral*, en *El anarquismo*. Caracas 1972, p. 152.

61. Cf. *Más allá de la moral*, p. 154.

lista, y que «lo mismo que no se puede abolir la propiedad practicando el robo, que es la apropiación, no se puede abolir una sociedad basada en la mentira y la hipocresía, erigiendo como virtudes revolucionarias la mentira y la hipocresía»⁶².

Invocando el ejemplo de todos los revolucionarios del pasado, como el mejor antídoto contra la acción pseudo-revolucionaria de algunos de sus contemporáneos, dice: «Felizmente, en todos los tiempos, en todas las revoluciones del pasado, existieron hombres que odiaban los sofismas al igual que la sociedad basada en dichos sofismas. Para abolirla, éstos no predicaron la realeza o el pasado, haciéndose sus servidores: antes que pactar se dejaron quemar en las hogueras. Odiando una sociedad de iniquidades, se rebelaron contra ella, en todas sus manifestaciones; primero individual y luego colectivamente. No buscaron ejemplos en sus padres esclavos; no doblegaron sus cabezas; abrieron rutas nuevas. Y, sin pretender que podían luchar contra toda la sociedad, cada uno en todos los lugares y cada día, lucharon contra ella cuanto pudieron, mientras sus fuerzas no flaqueaban y mientras no caían en la lucha. Muchos fueron aterrados, pero ninguno se declaró vencido. Estos no tuvieron necesidad de buscar excusas por no haberlo podido hacer todo de una vez. Nadie pensó en reprochárselo. Sus vidas de abnegación y rebeldía hablaban bastante alto por ellos. Hagamos como ellos, y no tendremos más discusiones sobre el robo y las debilidades humanas. Tendremos la acción revolucionaria»⁶³.

La clara toma de posición de Kropotkin frente al amoralismo y el individualismo insolidario de los stirnerianos y afines nos revela la distancia que media entre su ética y el egoísmo hedónico, aun cuando el hedonismo sea el punto de partida de aquélla (no de otra manera que en Sócrates).

Una ética específicamente anarquista como es la de Kropotkin no puede dejar de enfrentar las ideas de obligación y de sanción moral como un escollo. En general, todos los sistemas éticos han aceptado tales ideas como esenciales a la vida moral, elaborándolas en diferentes sentidos. Puede decirse, sin duda, que en la historia de la filosofía moderna se advierte una tendencia a inmanentizar la obligación y la sanción. Pero tal tendencia no satisface íntegramente el postulado anarquista, si se lo toma, como hace Kropotkin, en un sentido estricto y

62. *Más sobre la moral*, p. 159.

63. *Ibíd.*, pp. 159-160.

riguroso. El problema que a éste se le plantea es, por consiguiente, el de desarrollar una moral sin obligación ni sanción.

Ahora bien, tal problema puede encontrar plausible solución precisamente dentro de la línea naturalista y biologista por la cual ha encaminado Kropotkin sus teorías éticas.

Como hemos visto, el sentimiento y la práctica de la ayuda mutua se hallan presentes, según él, no sólo en todas las sociedades humanas sino también en casi todas las especies animales, bajo la forma del instinto. Ninguna obligación, venga de donde viniere, puede ser más fuerte que un instinto, y ninguna sanción alcanzará nunca la eficacia que caracteriza a una tendencia espontánea, hereditaria, fundada en la repetición de millones de actos por parte de miles de generaciones.

Si a esto añadimos el hecho de que la educación es capaz de reforzar todavía este instinto y esclarecerlo, logrando que la mayor parte de los seres humanos actúen con la mira puesta en la utilidad social y en la felicidad de la especie, las ideas mismas de obligación y sanción resultan, al parecer, superfluas.

La moral se ve sustentada desde el pasado por la fuerza inequívoca del apoyo mutuo, que es precisamente un factor de la evolución biológica, y desde el futuro por la educación, capaz de deshacer toda clase de mitos y prejuicios que pueden desviar la conducta humana⁶⁴. El dominio del deber ser se refunde casi en el dominio del ser. La moral representa así, para Kropotkin, más que una aspiración, un hecho. Y más que un ideal, una realidad. Y esa es la razón por la cual puede prescindir de las tradicionales nociones de obligación y de sanción.

En todo caso, si algún sentido tiene, para él, el término «moralizar», será el de «ilustrar» o «enseñar». En este aspecto Kropotkin sigue siendo también un socrático, como los socialistas utópicos y los iluministas. De estos últimos le separa, sin embargo, la convicción de que la educación no es omnipotente, en cuanto sólo le atribuye el papel de esclarecer y generalizar las tendencias hereditarias a la ayuda mutua.

Por otra parte, la educación moral no puede consistir jamás, para él, en una transmisión de órdenes o en la imposición de un determinado comportamiento. He aquí cómo la concibe: «Cuando vemos que un joven dobla la espalda y se le oprimen así el pecho y los pulmones, le aconsejamos que se enderece y se mantenga en posición natural. Le aconsejamos que aspire aire con toda la fuerza de sus pul-

64. Cf. *La moral anarquista*, ed. c., pp. 130-131.

mones, que los ensanche porque en tales prácticas está la mejor precaución contra la tisis. Pero a la vez le enseñamos la fisiología, a fin de que conozca las funciones de los pulmones y elija por sí mismo la posición que considere mejor. No tenemos derecho sino a dar un consejo. Y esto, añadiendo después de darlo: Síguelo, si te parece bueno⁶⁵.

El hecho de que Kropotkin no admita ninguna clase de sanción divina o humana y de que no reconozca a la sociedad el derecho a castigar los actos contrarios a sus intereses no implica ningún indiferentismo moral ni quiere decir que haya renunciado a amar lo que juzga bueno y a aborrecer lo que cree malo. Siempre que tal capacidad de discernir y de valorar existe —piensa— la sociedad seguirá viviendo y desarrollándose sin mayores dificultades. En realidad, lo único que esta moral anarquista exige es la eliminación de cuanto impida, dentro de la sociedad actual, el libre desenvolvimiento del amor a lo bueno y del odio a lo malo, de todo cuanto enturbia y tergiversa el juicio ético, a saber, del Estado y la Iglesia, del juez y el sacerdote, del explotador y el gobernante⁶⁶.

En una sociedad sin clases y sin gobierno no tendrá sentido hablar de normas morales obligatorias, pero aparecerá una nueva y más alta forma de moralidad, basada precisamente en la libertad. El principio de igualdad que, como vimos, fundamenta toda la moral, no se opone, como en Hobbes (y, hasta cierto punto, en Rousseau y en Marx), al principio de libertad y al respeto por la individualidad humana: «El principio igualitario resume las enseñanzas de los moralistas. Pero contiene también algo más, y ese algo es el respeto individual. Proclamando nuestra moral igualitaria y anarquista, negámonos a apropiarnos el derecho que los moralistas pretendieron siempre ejercer: el de mutilar al individuo en nombre de cierto ideal que ellos creen bueno. A nadie reconocemos ese derecho, que no queremos para nosotros»⁶⁷.

Consecuente con su rechazo anárquico de todo tipo de sanción para la moralidad, Kropotkin no reconoce a ningún ideal, por elevado que sea, el derecho a mutilar la individualidad humana, pero al mismo tiempo reivindica para cada uno el derecho a manifestar, con palabras y obras, su juicio respecto al modo de obrar de los demás:

65. Cf. *Ibid.*, p. 131.

66. Cf. *Ibid.*, p. 132.

67. *Ibid.*, p. 134.

«Reconocemos la libertad del individuo; queremos la plenitud de su existencia, el libre desarrollo de todas sus facultades. No es nuestro deseo imponerle nada... Renunciamos a mutilar al individuo en nombre de no importa qué ideal: todo lo que nos reservamos es el expresar francamente nuestras simpatías y antipatías por lo que encontramos bueno o malo. ¿Fulano engaña a sus amigos? ¿Es voluntad suya, es propio de su carácter? Perfectamente. ¡Pues voluntad nuestra, cosa propia del carácter nuestro, es despreciar al embustero! Y puesto que tal es nuestro carácter, seamos francos. No nos precipitemos hacia él para estrecharle contra nuestro chaleco y darle afectuosamente la mano, cual hoy se hace. A su pasión activa opongamos la nuestra, tan activa y tan vigorosa como aquélla. Esto es cuanto tenemos el derecho y el deber de hacer para mantener en la sociedad el principio igualitario, o sea, el principio de igualdad puesto en práctica»⁶⁸.

En esta interpretación libertaria de las relaciones morales dentro de la sociedad subyace, como el propio Kropotkin no deja de reconocer, el poderoso aliento de Fourier, aliento que alcanza el pensamiento filosófico de Guyau, «anarquista sin saberlo», como dice Kropotkin, y «fourierista sin advertirlo», como podríamos agregar nosotros.

Ideas análogas aunque no idénticas, había expresado antes Bakunin. Este considera toda inmoralidad como resultado de la mala organización social. En una sociedad bien organizada no habrá lugar para ninguna conducta inmoral. Sólo a partir de la libertad absoluta se puede hablar de moral, ya que todo tipo de restricciones impuestas para protegerla acaban siempre por arruinarla. La única sanción que Bakunin acepta para los individuos parásitos o dañinos consiste en la privación de los derechos políticos, esto es, de las garantías que la sociedad brinda al individuo⁶⁹. Esto equivale a decir que la sociedad no reprobará, en modo alguno, a quien se muestre holgazán con el holgazán, o dañino con el dañino.

En Guyau encuentra Kropotkin la formulación positiva de su idea de una ética sin obligación y sin sanción, y un principio que, trascendiendo el principio mismo de la justicia, le permite encarar la moralidad como necesaria culminación de la vida humana. Se trata de lo que podríamos llamar «el principio del exceso de vida».

68. *Ibid.*, pp. 134-135.

69. Cf. D. GUÉRIN, *El anarquismo*. Buenos Aires 1973, p. 42.

Aunque la justicia (igualdad) sea principio necesario de toda moralidad, no es principio absolutamente suficiente de la misma. Una sociedad —piensa Kropotkin— no podría subsistir si cada uno de sus miembros, ateniéndose estrictamente al principio de igualdad, no diese nunca a los demás sino lo que en rigor recibe de ellos. Hasta la justicia perecería allí donde no se ejercitara más que la justicia: «Hasta el principio de igualdad desaparecería de nuestras relaciones, porque para mantenerlo se necesita que una cosa mayor, más bella, más vigorosa que la simple equidad, se produzca constantemente en la vida»⁷⁰.

La idea que con tanta perspicacia y agudeza expresa así Kropotkin no es, en el fondo, diferente de aquella que subyace en la exaltación evangélica de la caridad, por encima de la justicia; la idea que permite identificar a Dios con el amor.

Pero tal idea, obviamente, debe asumir en nuestro pensador una forma naturalista. Hay en el hombre, igual que en los animales —dice— una fuerza expansiva, que lo desborda. La percepción de tal fuerza —añade, citando a Guyau— genera el sentimiento del deber, puesto que «sentir interiormente lo que se es capaz de hacer, es saber lo que se tiene el deber de ejecutar», por lo cual, «el deber no es otra cosa más que una superabundancia de vida que pide ejecutarse»⁷¹. En otras palabras: «tener un fin es a la vez sentimiento de poder»; el deber equivale al poder, y el poder es vivido como deber. Kropotkin y Guyau reducen así el imperativo categórico kantiano a una intrínseca exigencia de la vida, que no puede ser lo que es sino siendo más de lo que es, acrecentándose y difundiéndose. En el fondo, también está traduciéndose así a un lenguaje biológico una antigua intuición metafísica, de origen platónico: el bien es, por su propia naturaleza, autodifusivo.

No sin razón esta concepción eminentemente positiva de la moralidad es contrapuesta por Kropotkin a la ascética, entendida como negación de la naturaleza humana. Para él, toda educación moral, cuando se la despoja «de las hipocresías del ascetismo oriental», queda limitada a la formulación de un consejo: «¡Sé fuerte!»⁷². Ser fuerte equivale a prodigarse, a ser para los otros, a multiplicarse: «Lo que la humanidad admira en el hombre verdaderamente moral es la

70. *La moral anarquista*, p. 135.

71. P. A. KROPOTKIN, *La moral anarquista*, ed. c., p. 138.

72. *Ibid.*, p. 138.

exuberancia de su vida, que lo impulsa a dar su inteligencia, sus sentimientos, sus actos, sin pedir nada en cambio de ello. El hombre fuerte de pensamiento y el hombre rebosante de vida intelectual tratan, naturalmente, de esparcirse. Pensar, sin comunicar su pensamiento a los demás, no tendría ningún atractivo. El hombre pobre de ideas es el único que, habiendo encontrado una con gran trabajo, la oculta cuidadosamente para ponerle, andando el tiempo, la etiqueta de su nombre. El hombre fuerte de inteligencia, se desborda de pensamientos; los siembra a manos llenas. Sufre si no puede comunicarlos; siémbrales por doquiera, porque eso constituye su vida. Lo propio sucede en cuanto al sentimiento»⁷³. Una frase de Guyau, resume, para Kropotkin, inmejorablemente toda la cuestión moral: «No tenemos suficiente con nosotros mismos: más lágrimas que las que necesitamos para nuestros propios sufrimientos, más alegrías que las que pueda haber en nuestra existencia».

La influencia de Guyau sobre el pensamiento ético de Kropotkin resulta decisiva precisamente porque aquél, como dice A. Fouillée, «ha intentado completar la moral evolucionista de los Darwin y los Spencer, cuyas lagunas y límites había mostrado antes con una rara penetración»⁷⁴.

Para Guyau, el principio moral es la vida misma, en cuanto toma conciencia de su intensidad y de su extensión y se vuelve, por ello, cada vez más «generosa». Causa y fin, al mismo tiempo, de todos nuestros actos, ella es también el resorte común de lo consciente y lo inconsciente, de tal modo que en ella se supera la antinomia del instinto y la reflexión. Más todavía: en ella y gracias a ella se supera también la antinomia capital de la ética moderna, planteada entre egoísmo y altruismo. La vida individual, en vez de ser social sólo *por accidente*, como pretende el utilitarismo epicúreo e inglés, lo es *por esencia*⁷⁵. Puede decirse inclusive que el teorema ético fundamental es, para Guyau, la ley de correlación normal y general que se da entre la máxima intensidad de vida individual y máxima expansión social o altruista⁷⁶.

La armonización de individualismo y socialismo (términos comúnmente considerados contrarios), que tanto interesa a Kropotkin (co-

73. *Ibid.*, p. 139.

74. A. FOUILÉE, *La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau*. París 1889, p. VI.

75. Cf. *Ibid.*, pp. 95-96.

76. Cf. *Ibid.*, p. 96.

mo antes a Proudhon y a Bakunin), encuentra así una posible solución filosófica en estas ideas del joven y malogrado pensador francés. Kropotkin, por lo pronto, adhiere bastante estrechamente a ellas en su filosofía moral, al sostener que el bien del individuo, lo que le es más útil y le causa más placer, se cifra precisamente en el volcarse hacia los demás y en el hacer del propio «yo» un «nosotros». La radical oposición que algunos moralistas establecen entre egoísmo y altruismo constituye por eso, para él, un falso planteo. Si tal oposición fuera real, la sociedad misma nunca habría llegado a existir, ni podría, en todo caso, subsistir allí donde la felicidad de cada uno de sus miembros fuera contraria por principio a la felicidad de los demás y a los intereses comunes. Fácil resulta comprobarlo atendiendo a los animales sociales, que en tal hipótesis jamás hubieran podido llegar a alcanzar su actual estado de evolución: «Si las hormigas no experimentarían un placer intenso trabajando para el bienestar del hormiguero, el hormiguero no existiría y la hormiga no sería lo que es hoy: el ser más desarrollado entre los insectos, un insecto cuyo cerebro, apenas perceptible, es casi tan poderoso como el cerebro ordinario del hombre»⁷⁷.

Algunos filósofos utilitaristas hablaron de una etapa todavía remota de la evolución social en la cual egoísmo y altruismo, interés individual e interés social se identificarían. Kropotkin les responde diciendo que olvidan una cosa: «que si los dos no hubieran sido idénticos, ni aun la evolución del reino animal hubiera podido esperarse»⁷⁸.

De tal manera, pretende superar la antinomia de un modo concreto, apelando no a ratiocinios abstractos sino al hecho mismo de la vida. Para él, como para Proudhon y la gran mayoría de sus predecesores anarquistas, el individualismo que se opone al socialismo no es ni siquiera verdadero individualismo, y toda la argumentación de Stirner, desde el punto de vista ético y filosófico de Kropotkin carece enteramente de sentido⁷⁹. Sólo el fanatismo totalitario de un Jacques Duclos puede afirmar, tan suelto de lengua como corto de ideas, que «el anarquismo es una concepción individualista de la vida» simplemente porque es una concepción «opuesta a toda forma de orga-

77. P. A. KROPOTKIN, *La moral anarquista*, ed. c., p. 143.

78. *Ibid.*, p. 144.

79. Cf. DONALD ROOUM, *The ethics of egoism*, en «Anarchy» XXI, p. 337.

nización estatal»⁸⁰, como si Estado y sociedad fueran absolutamente idénticos.

El individualismo de Kropotkin es, en todo caso, profundamente socialista, en la medida en que para él la individualidad se realiza sólo en la socialidad, de tal modo que el individuo aislado resulta, como antes para Bakunin, una abstracción semejante a la que engendra la idea de Dios. Si se le objeta que de hecho el egoísmo siempre ha existido en la sociedad humana, Kropotkin contesta que lo que siempre ha existido es en realidad la imbecilidad y la falta de inteligencia, por la cual muchos individuos resultan incapaces de entender que su propia dicha se identifica con la de la especie, y que no pueden alcanzar la felicidad sino por medio de una vida intensa que supone la identificación con los demás. A los filósofos utilitaristas que se refieren frecuentemente a los compromisos entre egoísmo y altruismo, les responde que, en realidad, lo que sucede es que en las actuales condiciones sociales quien quiera vivir de acuerdo con los principios de igualdad y justicia, los verá menoscabados a cada momento, pues por modesta que sea nuestra casa y nuestra comida siempre hay millones que pasan hambre y no tienen donde guarecerse⁸¹.

Al mismo Guyau, de quien toma, según vimos, la idea de la moral como expansión vital que supera la antinomia egoísmo-altruismo, individualidad-socialidad, le reprocha, sin embargo, Kropotkin el escaso desarrollo prestado a la noción de justicia y la poca importancia concedida al instinto de socialidad⁸².

En efecto, para Kropotkin, la ética del exceso vital no puede concebirse sino como ética de la acción social y revolucionaria, guiada por un ideal. Según él, «la vida no es vigorosa, fecunda, rica en sensaciones, sino a condición de responder a la sensación del ideal». O el exceso vital se encauza hacia una meta transformadora de la sociedad y se guía por un ideal revolucionario o acaba decayendo y languideciendo: «Obrad contra esta sensación y sentiréis vuestra vida descomponerse: dejará de ser vida, perderá su vigor. Faltad con frecuencia a vuestro ideal y concluiréis por paralizar vuestra voluntad, vuestra fuerza de acción. Pronto os sentiréis sin aquel vigor, sin aquella espontaneidad de decisión de otro tiempo. Seréis un ser quebrantado»⁸³.

80. DUCLOS, ENGELS, MOISSONNIER, *Anarquistas de ayer y de hoy*. Barcelona 1976, p. 9.

81. P. A. KROPOTKIN, *La moral anarquista*, ed. c., p. 144.

82. Id., *L'Etica*, ed. c., pp. 303-305.

83. *La moral anarquista*, ed. c., pp. 141, 142.

En toda la historia del pensamiento socialista difícilmente se podrá hallar un intento tan lúcido y coherente como el realizado por Kropotkin para dotar de una filosofía moral a la acción socialista y revolucionaria. La ética de Kropotkin debe considerarse como la ética por excelencia no sólo del anarquismo sino, en general, del socialismo.

Sin embargo, el admirable ensayo kropotkiniano no deja de presentar, a su vez, algunos problemas ni de suscitar algunas objeciones.

La filosofía moral de nuestro autor es naturalista, como dijimos al principio, en cuanto es antiteológica y anti-metafísica; pero lo es además en otro sentido, a saber, en cuanto «naturalismo» resulta el término opuesto a «historicismo». Desde el momento en que Kropotkin niega toda relación intrínseca entre filosofía e historia, elimina el problema mismo de la praxis, que se plantea Marx (aunque Kropotkin ciertamente no lo vea así). Detrás de esta preterición de la praxis como problema se halla, sin duda, una concepción materialista y mecanicista del mundo, que implica un estricto determinismo físico y biológico.

Ahora bien, ya Malatesta, gran amigo y admirador de Kropotkin, hizo notar desde un punto de vista que no es ciertamente marxista, la contradicción que hay entre el mecanicismo de hombres como Moleschott, Büchner y Vogt, a quienes Kropotkin seguía, y las exigencias de la ética: «Según su sistema, la voluntad —potencia creadora cuya naturaleza y origen no podemos comprender, como por lo demás no comprendemos la naturaleza y el origen de la «materia» y de todos los otros «principios primeros»— la voluntad, digo, que contribuye poco o mucho a determinar la conducta de los individuos y de la sociedad, no existe, no es más que una ilusión. Todo lo que fue, es y será, desde el curso de los astros hasta el nacimiento y la decadencia de una civilización, desde el perfume de una rosa hasta la sonrisa de una madre, desde un terremoto hasta el pensamiento de Newton, desde la crueldad de un tirano hasta la bondad de un santo, todo debía, debe y deberá suceder por una secuencia fatal de naturaleza mecánica, que no deja ninguna posibilidad de variación. La ilusión de la voluntad no sería a su vez más que un hecho mecánico. Naturalmente, lógicamente, si la voluntad no tiene ningún poder, si todo es necesario y no puede ser de otra manera, las ideas de libertad, justicia, responsabilidad, no poseen ningún significado, no corresponden a nada real. Según la lógica, sólo se podría contemplar lo que ocurre en el mundo con indiferencia, placer o dolor, según la propia sensibilidad, pero sin esperanza ni posibilidad de cambiar nada. Kropotkin, por

lo tanto, que era muy severo con el fatalismo de los marxistas, caía luego en el fatalismo de los mecanicistas, que es mucho más paralizante»⁸⁴.

En todo caso, la contradicción aquí señalada no impidió nunca a Kropotkin —y éste es su mayor mérito de hombre y de revolucionario— una vida en que la libertad y los más altos valores de ella derivados fueron a cada instante afirmados y proclamados. Como dice el mismo Malatesta, «la filosofía no podía matar a la potente voluntad que existía en Kropotkin».

ANGEL J. CAPPELLETTI

84. E. MALATESTA, *Pedro Kropotkin. Recuerdos y críticas de un viejo amigo*, en «Estudios Sociales», 15 de abril de 1931.