

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA.



* 5 3 0 9 8 2 0 6 3 6 *

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

EVOLUCIONISMO Y ANARQUISMO: LA INCORPORACION DEL VOCABULARIO Y
LOS CONCEPTOS DEL EVOLUCIONISMO BIOLOGICO EN EL ANARQUISMO
ESPAÑOL (1882-1914).

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR ALVARO GIRON SIERRA.

DIRIGIDA POR LA DRA. RAQUEL ALVAREZ PELAEZ.

MADRID, OCTUBRE DE 1996.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
PARTE PRIMERA: LA ASIMILACION DEL EVOLUCIONISMO. EL ORDEN DE LA NATURALEZA Y EL ORDEN DE LA SOCIEDAD.....	12
1. La Evolución y la Naturaleza: la problemática imbricación de conceptos ético-políticos y científicos.....	26
1.1. El nivel de las creencias básicas: la Naturaleza como modelo y como ente dotado de propósito.....	30
1.2. Los puntos de referencia científico-filosóficos: materialismo, spencerismo y evolución cósmica.....	49
1.3. Evolución y Revolución: la formulación legítima de las creencias y mitos políticos.....	69
2. El origen y el lugar del hombre.....	86
2.1. El origen animal del hombre y sus consecuencias: ¿un nuevo lugar en la jerarquía de los seres?.....	92
2.2. El progreso inevitable: emancipación de la animalidad aparición de la raza humana.....	115
2.3. Volver al primitivo fundamento: esbozos de una teoría endógena del origen de la Sociedad.....	151
3. Economía de la Naturaleza y economía de la Sociedad: la lucha por la existencia.....	183
3.1. La evolución progresiva: de la lucha sangrienta a la cooperación.....	246
3.2. La solidaridad como hecho dominante en la Economía de la Naturaleza.....	276

PARTE SEGUNDA: LOS SERES HUMANOS VISTOS COMO ORGANISMOS VIVOS:
EL PESO DE LA HERENCIA Y EL MEDIO.....331

1. ¿Jerarquías naturales?: la cuestión de la desigualdad.....341

1.1. ¿Son burgueses y aristócratas los más aptos?.....345

1.2. Federico Urales y la justificación biologizante del
populismo.....356

1.3. Federico Urales: el genio como especie precursora y la
élite revolucionaria.....368

1.4. Una cuestión comprometida: las "razas atrasadas" y la
igualdad sustancial de la especie.....373

2. Las fuerzas moldeadoras: el medio y la herencia.....391

2.1. La acción del medio sobre los organismos humanos: el medio
ambiente como fuerza conformante, estímulo de capacidades ocultas
o como control selectivo.....395

2.2. La herencia fisiológica como memoria nefasta de la
historia.....422

3. La acción combinada de la herencia y el medio: entre la
crítica de la sociedad presente y la utopía.....454

3.1. Crítica de la sociedad presente: degeneración.....461

3.2. Los excluidos del cuerpo social: los degenerados.....518

3.3. Ricardo Mella y la sociedad futura: la internalización de
la buena conducta y la creación <<sociobiológica>> del hombre
nuevo.....586

CONCLUSION.....611

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES.....638

I. OBRAS QUE CONTIENEN MATERIAL DOCUMENTAL. FOLLETOS, ARTICULOS
Y LIBROS DE LA ÉPOCA.....638

II. BIBLIOGRAFIA GENERAL.....662

INTRODUCCION.

Cuando se habla de la difusión del evolucionismo, del enorme impacto que supuso la popularización de una explicación no providencialista del origen de las especies y del mismo homo sapiens, se suele hacer referencia implícita o explícita a una figura científica eminente: Charles Darwin. De hecho, tanto en la segunda mitad del XIX, como a finales del XX, "darwinismo" es otra forma de decir "evolucionismo". Desde el punto de vista de la Historia de la Ciencia, se puede decir que el estudio de la génesis de la obra de Darwin, de los factores sociales y científicos que influyeron en su pensamiento, se ha convertido en una auténtica subdisciplina (la "industria darwinista") con un creciente número de practicantes. Desde el punto de vista de la Historia Social, o más precisamente, en la confluencia entre ésta y la Historia de la Ciencia, se han desarrollado una gran cantidad de trabajos que se han ocupado de la recepción y el uso del darwinismo. En este sentido, el problema del llamado "darwinismo social", que ha sido asociado tanto con la justificación del *laissez faire*, como con los fundamentos de la ideología nazi, ha sido un poderoso señuelo que ha atraído a numerosos investigadores.

La pregunta es, ¿que influencia tuvo Darwin en una ideología como la anarquista que destacaba por un cientifismo militante y por el carácter central que ocupaba el concepto de Naturaleza en su corpus doctrinal? En principio, el tema parecía atractivo para el historiador inexperto. La historiografía sobre la cuestión

(fundamentalmente Alvarez Junco y Diego Núñez) ya habían detectado tanto las oportunidades como los puntos de fricción. Por un lado, los anarquistas españoles celebraban la aparición de una doctrina científica que desalojaba al Creador de la escena de lo vivo. Pero por el otro, digerían difícilmente una teoría que destacaba los conflictos esenciales existentes entre los individuos y las especies, y que venía a atacar una visión fundamentalmente armnicista de la Naturaleza.

Así pues, la cuestión parecía tener interés. Es más, podía ser acotada temporalmente sin mucha dificultad. En primer lugar, como han puesto de relieve tanto Diego Núñez como T.H.Glick, la recepción del darwinismo en España está decisivamente asociada a la Revolución de 1868 y a las instituciones científicas que se crean tras ésta. También, durante el Sexenio, se desarrolla un acontecimiento de singular importancia. Entre 1869/1870, una parte importante del incipiente movimiento obrero español rompe tácticamente con el republicanismo federal: empieza a consolidarse la influencia decisiva del bakuninismo en éste. Por tanto, en los años del Sexenio toman carta naturaleza tanto la aparición del anarquismo como la recepción del darwinismo. El comienzo de la Primera Guerra Mundial parecía un buen punto final: esta fecha certifica definitivamente el fin de la creencia en el progreso inevitable que había acompañado al desarrollo y expansión del evolucionismo. Por otra parte, las dos primeras generaciones de dirigentes anarquistas "teóricos" que habían incorporado la temática y los conceptos del evolucionismo a su discurso político estaban desapareciendo de la escena pública.

El representante más importante de la primera generación, Anselmo Lorenzo, fallece en 1914. El panorama entre aquellos que se incorporaron a las filas anarquistas entre 1885 y 1889 no es mucho mejor. Josep Prat se retira en esta época de la vida pública. Federico Urales, que vuelve a Barcelona en 1914, es rechazado por las sociedades obreras. Fernando Tàrrida del Màrmol, que en los años anteriores había fijado su residencia en Londres, fallece en 1915. En definitiva, 1914, un año de profunda crisis tanto en el anarquismo español como en el internacional, es también una fecha clave que simboliza la desaparición de un grupo de hombres que habían hecho del positivismo evolucionista uno de sus puntos de referencia intelectual obligado.

Explorar la lectura que habían llevado a cabo los anarquistas españoles de Darwin, parecía, en principio, un proyecto prometedor. Sin embargo, en una exploración bastante completa de la prensa libertaria de la época, advertí que era prácticamente imposible encontrar rastros de una "lectura", digámoslo así, directa de la obra del naturalista inglés. Como suele ocurrir con cierta frecuencia, pensé que había errado a la hora de elegir el tema de tesis.

Subyacía a esta desorientación inicial, un problema de enfoque, derivado en gran medida de un análisis poco crítico de la bibliografía existente sobre la expansión del evolucionismo. Una gran parte de los trabajos sobre la recepción, y/o influencia del darwinismo parten de un esquema dicotómico: por un lado, la labor científica de Darwin, y, por el otro, la aceptación o

rechazo de su obra en medios científicos y no científicos. Este tipo de estudios (en España se pueden consultar monografías regionales sobre la recepción del darwinismo en Galicia, Murcia o Extremadura) han significado una contribución historiográfica importante. Pero, en nuestra opinión, pueden llevar a una seria distorsión sobre la realidad de lo que en realidad fue el evolucionismo. A este respecto, coincido con tesis defendida por Peter J. Bowler en su The Non-Darwinian Revolution (1988): la teoría de Darwin no fue el tema central del evolucionismo del XIX y primeros años del XX. La obra y actividad "político-científica" de Darwin actuó como un catalizador -decisivo- en el triunfo de una visión procesual de la naturaleza. Pero ese punto de vista evolucionista se articuló bajo una estructura fundamentalmente no darwiniana.

De hecho, si se consultan las obras de vulgarización científica del período entre 1870 y 1900, pronto se advierte que bajo el rótulo evolucionismo -que muchas veces se ve como sinónimo de darwinismo- se esconde un conglomerado heterogéneo de teorías y conjeturas cuyo rasgo unificador suele ser la común adhesión a una visión teleológica de la evolución que poco tiene que ver con la supuesta expansión del punto de vista sostenido por Darwin. El triunfo del "evolucionismo" se hace evidente, pero lo es mucho menos el supuesto triunfo de una supuesta Revolución Darwinista.

Ahora bien, cuando se abandona la imagen del evolucionismo como una explanación del programa científico de Darwin, se amplía

dramáticamente el horizonte. Se amplía porque toman su importancia real actores que hoy nos parecen secundarios, pero que en el universo cultural de la segunda mitad del XIX eran auténticas figuras claves: Ernst Haeckel, Ludwig Büchner, Carl Vogt, Herbert Spencer, Jean Guyau, Cesare Lombroso, Charles Letourneau, Théodule Ribot, etc. Y se ensancha, porque se observa hasta qué punto la introducción de un punto de vista evolucionista había afectado a una gran variedad de disciplinas que van desde la Antropología al Derecho Penal pasando por la Psiquiatría. De hecho, cuando se advierten las posibilidades que se abren con este cambio de enfoque, el riesgo ya no es el de tener entre manos un tema de tesis aparentemente irrelevante, sino en verse desbordado por una masa documental enorme y heterogénea. Los anarquistas españoles no leían directamente a Darwin, pero sí tenían mucho que decir sobre la evolución cósmica, el origen simiesco del hombre, la lucha por la existencia presente en el organismo social, las razas inferiores o la sociedad industrial como causa de la degeneración biológica de la especie.

A partir del nuevo punto de partida cabían dos posibilidades a la hora de abordar la recepción del evolucionismo en el anarquismo español. La primera era trazar el cuadro de los autores más influyentes, mostrar en qué momentos históricos habían gozado de más predicamento entre los libertarios españoles y ver a partir de qué canales habían accedido a su obra. Sin embargo, se hacen evidentes tanto insuficiencias como peligros. En primer lugar, la historiografía existente, en mi opinión, ha

abordado la cuestión adecuadamente, y la aportación sería poco relevante. Diego Núñez ha destacado con acierto, la decisiva influencia que tuvo el materialismo germánico alemán (Büchner, Haeckel) y la recepción algo reticente de la obra de Herbert Spencer en medios libertarios. Alvarez Junco, por su parte, ha señalado la decisiva influencia del anarquista ruso Pedro Kropotkin a la hora de enfrentarse a las interpretaciones más agresivas del darwinismo. Más genéricamente, es bien conocida la extrema dependencia de los anarquistas españoles con respecto al universo de lecturas de las clases medias o con respecto a las fuentes francesas (incluidas, claro está, las publicaciones libertarias). En segundo lugar, una investigación de estas características aporta la información de que leían, pero no dice nada de cómo la leían, y, sobre todo, cómo utilizaban esa lectura y para que fines. Induce, además, a pensar el papel de los libertarios españoles desde una perspectiva excesivamente pasiva: como simples consumidores culturales.

La otra estrategia posible era la de intentar dar respuesta a la pregunta de cómo los anarquistas españoles habían incorporado en entramado ideológico, en función de su estructura más profunda de creencias y las distintas coyunturas históricas, toda la serie de nuevos temas, preocupaciones y conceptos que había introducido la difusión del nuevo enfoque evolucionista: el origen simiesco del hombre, las peligrosas analogías entre el funcionamiento del orden natural y la sociedad, los temores ante el avance de la degeneración, etc. El desarrollo de este punto de vista, en mi opinión, debía favorecer el establecimiento de

un enfoque eminentemente temático.

La tesis, de hecho, ha sido estructurada en torno a dos grandes áreas temáticas. En la primera parte, se estudia lo que de manera más clara se suele asociar con el evolucionismo: el impacto que tuvo entre los anarquistas españoles la introducción de una nueva visión de la Naturaleza. Aquí se analizan tres aspectos principalmente: la interacción de los nuevos conceptos de evolución cósmica con una imagen eminentemente afectiva y providente de la Naturaleza, la reacción ante el cambio en la relación tradicional entre Hombre y orden natural que lleva consigo la teoría del origen simiesco del homo sapiens, y, finalmente, el confuso mundo de analogías entre orden natural y orden social que introducen las diversas interpretaciones sobre los mecanismos evolutivos (lucha por la existencia, selección natural, etc.). En este último apartado hacemos una referencia bastante extensa al debate historiográfico sobre la confusa cuestión de la relación entre Darwin, el darwinismo, y el darwinismo social.

En la segunda parte se tratan las implicaciones que tiene el hecho de ver al homo sapiens como un animal más. El triunfo del evolucionismo, de hecho, culmina un largo proceso de reinserción del hombre en el seno de lo viviente. Los seres humanos, desde este punto de vista, no son sino organismos vivos que no se distinguen cualitativamente del resto de las especies. Unos organismos vivos, que, en primer lugar pueden ser clasificados. En este sentido, he prestado especial atención a

la espinosa cuestión de las justificaciones biológicas de la desigualdad: la superioridad de unas clases sobre otras, de la élite revolucionaria sobre la masa anónima, de los europeos sobre las razas "inferiores". Organismos vivos, que, además, están sometidos a las mismas fuerzas que el resto de los seres:

aquí se intenta reflejar como entienden los anarquistas españoles la acción de la herencia y el medio sobre los humanos. Fuerzas, que en su acción combinada, producen, en opinión de los libertarios, determinados efectos: se estudia como en la denuncia del medio social como causa de degeneración biológica encuentran los anarquistas una nueva forma de crítica a la forma en que está organizada la sociedad, cómo en ese mismo medio social encuentran la explicación de las conductas desviadas y de la delincuencia, y como, algunos (aquí se alude al caso de Ricardo Mella), en la esperanza de reconducir la acción combinada de la herencia y el medio, encuentran la posibilidad de la construcción "sociobiológica" del hombre nuevo de la sociedad futura.

Ciertamente, este breve esquema revela por si mismo el énfasis claramente descriptivo de esta tesis doctoral. Ahora bien, esto no quiere decir que nos hayamos limitado a una acumulación acrítica de datos. En este trabajo se defiende un punto de vista muy concreto sobre la naturaleza del proceso de recepción del evolucionismo por parte de los anarquistas que podemos resumir de la manera siguiente: a) los libertarios españoles suscriben una forma de evolucionismo que, aunque poco tenía que ver con la teoría del propio Darwin, coincide en gran medida con la visión que tenían sobre la cuestión sus

contemporáneos, es decir, que entendían la evolución como un proceso inherentemente progresivo que culminaba necesariamente en el homo sapiens; b) los anarquistas fueron extremadamente dependientes del universo de lecturas de las clases medias, pero utilizaron el vocabulario y las categorías evolucionistas de una forma que desbordaba claramente la supuesta neutralidad del consumo cultural constituyendo un desafío al orden cultural establecido; c) el "uso" de esas categorías y ese vocabulario para fines propios solía ser articulada a un nivel subyacente por el conjunto de representaciones que tenían como eje fundamental una imagen antropomórfica de la Naturaleza; d) la creatividad en el uso de esas categorías y este vocabulario estaba limitada, en muchas ocasiones, por unos "modos de empleo" que en muchas ocasiones estaban bien establecidos (p.ej.: el medio social como causa subyacente de la degeneración humana es un argumento ya esgrimido por la Sociología Criminal francesa).

En cuanto a las fuentes, hemos prestado una especial atención al mundo de la publicación libertaria, aunque no hemos pretendido una exhaustividad total. Se han consultado los fondos de la Biblioteca Nacional de Madrid, I.I.S.G. de Amsterdam, Hemeroteca Municipal de Madrid, Biblioteca Nacional de París, Biblioteca Arús, Hemeroteca Municipal de Cádiz e Instituto Municipal de Historia de Barcelona. Bajo absurdos pretextos administrativos no pude acceder a las fuentes impresas existentes en el A.H.N. Sección Guerra Civil de Salamanca. Tanto en las fuentes como en la bibliografía hemos optado por incluir exclusivamente la citada en la tesis doctoral. Extraer los miles

de títulos existentes sobre darwinismo y anarquismo en las bases de datos informáticas tiene, en nuestra opinión, muy poco sentido.

Finalmente, decir que esta tesis doctoral no hubiera sido posible sin la ayuda de una beca de Formación de Personal Investigador que disfruté en el período entre 1988 y 1992. Más decisivo aún ha sido el incondicional y paciente apoyo de la profesora Elena Hernández Sandoica y de mi directora Raquel Alvarez. En el departamento de Historia de la Ciencia del C.S.I.C. encontré siempre, y aún en las peores circunstancias, el soporte necesario tanto desde el punto de vista académico y administrativo como afectivo. De la gente del departamento quiero hacer mención especial aquí a mis amigos Juan Pimentel y Ricardo Campos, simplemente por el hecho de serlo. Mi investigación fue decisivamente facilitada por los estupendos profesionales de la Biblioteca Arús y del Instituto Municipal de Historia de Barcelona. Cualquiera que conozca el I.I.S.G de Amsterdam sabe que estamos hablando de uno de los mejores centros de investigación del mundo: yo encontré, además, muchísimo cariño y afecto. Por otra parte, nada de lo aquí escrito hubiera sido posible si no hubieran estado conmigo la gente que quiero. En primer lugar, mi familia, mi padre que ya no está y al que debo lo mejor de mi mismo, mi tía Adela que ya no podrá ir más a San Mamés a animar al Athletic. En segundo lugar, a mis amigos de toda la vida. A Blanca le debo muchísimo más que un agradecimiento: tardaré tiempo en devolverle todo lo que me ha dado. Maribel y Rafael han estado apoyandome durante demasiado

tiempo y creo que deben estar algo hartos de mi. A Manolo y Adolfo no hace falta que les diga nada porque ya lo saben. Pedro José, Pedro, Angel, Guillermo, Iñaki, Julio, Fernando, Carlos, Juan Carlos y Miguel Angel ya no tendrán que preguntarme más sobre mi tesis.

PARTE PRIMERA: LA ASIMILACION DEL EVOLUCIONISMO. EL ORDEN DE LA NATURALEZA Y EL ORDEN DE LA SOCIEDAD.

Para los anarquistas españoles pocas palabras tuvieron más significado que Naturaleza. La Naturaleza designaba, en primer lugar, un contramundo utópico caracterizado por todo aquello que se suponía no existía en la sociedad presente: la justicia, la armonía y la libertad. Lo "natural", desde este punto de vista, se oponía a lo "artificial": el orden social vigente aparecía así como la cáscara inútil que recubría -patológicamente- un orden subyacente más profundo. Por otra lado, lo "natural" era equivalente a "primigéneo", "primitivo", "anterior": la Revolución tenía como misión última la vuelta a regirse por unas leyes -las naturales- que habían sido respetadas en un tiempo anterior. Naturaleza hacía referencia también a un poder actuante que, explícita o implícitamente, viene a recoger las cualidades normalmente atribuidas a una divinidad trascendente. La Naturaleza es una madre fecunda que provee a sus hijos de todo lo necesario. Es más, en muchos casos se la presenta como si tuviera un propósito, y como si el Hombre fuera el instrumento privilegiado del cumplimiento de su designio.

Además, la difusión del evolucionismo alteró enormemente la visión que se tenía de la relación entre Hombre, Naturaleza y Sociedad. La propagación de una visión evolucionista de las cosas, en primer lugar, puso en cuestión la idea de un orden

natural fijo. Y en la medida que esta orden natural fijo trataba de legitimar un orden social también fijo, venía a ser una turbadora novedad: si el Universo entero cambia, ¿por qué no podrían hacerlo las instituciones humanas?

Por otro lado, desde el momento en que se habla abiertamente del origen animal de la especie humana, la tradicional relación entre Dios y el Hombre: la existencia de éste se puede explicar desde un plano puramente fenoménico. Pero la llamada "cuestión del mono" no sólo podía tener potenciales efectos antirreligiosos (ampliamente celebrados por los anarquistas españoles). Modificaba también la relación existente entre el Hombre y todo el resto del mundo natural: ¿qué nuevo lugar se podía asignar en el Cosmos a un ser humano que ha dejado de ser el objeto privilegiado de la Creación? Es más, se extendía la sospecha de que las facultades que supuestamente eran distintivamente humanas -la inteligencia, la moralidad-, eran en mayor o menor grado compartidas por una enorme variedad de especies del reino animal: ¿cómo se puede hablar entonces de una Razón con mayúsculas?

Pero si abierta a efectos disolventes parecía la cuestión de los orígenes animales del homo sapiens, no menos preocupante era la manera en que se estaba abordando la cuestión clave de cómo aparecen y se transforman las especies. Desde el punto de vista antirreligioso desarrollado por los anarquistas españoles nada podía ser más beneficioso, en principio, que la difusión de una teoría científica que explicara desde un plano exclusivamente

natural el origen de los distintos tipos de animales y plantas, y que, por tanto, viniera a dar un golpe decisivo al relato del Génesis. Sin embargo, la referencia de Darwin a la "lucha por la existencia", venía a subrayar, explícita e implícitamente, los aspectos negativos en el mundo de lo vivo tales como los límites existentes a la propagación de los seres vivos, el gasto inútil de vida, o la inevitable existencia de una gran cantidad de dolor y sufrimiento. Ciertamente, aunque "la lucha por la existencia" podía ser utilizada para destruir la imagen de una Creación perfecta, era mucho más claro que se estaba atacando directamente la imagen de una Naturaleza armónica, justa, maternal y providente. Una amenaza que se hacía más insidiosa si se tiene en cuenta que al establecerse una continuidad entre las esferas de lo natural y lo social -como hacían, en mayor o menor grado, la mayoría de los llamados socialdarwinismos-, se estaban intentando justificar como "naturales" la desigualdad o el sufrimiento de los incapaces (pobres, proletarios, razas inferiores, etc.).

El evolucionismo aparece así como una poderosa fuente de oportunidades, pero también de amenazas y de potenciales contradicciones. Aparentemente contradictorias o simplemente incompatibles, parecen, en efecto, la gran imagen de la Naturaleza como una entidad dotada de cualidades morales (justicia, libertad, bondad) o incluso capacidades antropomórficas (una relación maternal con el ser humano, un propósito), y la concepción mecanicista de los procesos actuantes en el Cosmos en gran medida heredada de la Ilustración (Holbach,

Helvecio, etc.) y reactualizada en el XIX por el materialismo germánico (Ludwig Büchner, Ernst Haeckel). Es, precisamente, esta matriz materialista la base sobre la que articulan los anarquistas españoles su modelo de evolución. Un modelo de evolución -fundamentalmente fisicalista- construido en gran medida, de manera más o menos consciente, por un concepto tomado de la termodinámica: la indestructibilidad de la energía. El Universo es visto como un todo ilimitado y eterno en que se da una continua transformación de la materia. El Cosmos, en clara analogía con los organismos vivos, pasa por ciclos de nacimiento, madurez y destrucción. La evolución se identifica con la fase progresiva del ciclo¹, o lo que es lo mismo, con aquella que conduce a la madurez.

¿Cómo se compatibiliza esta imagen tan aparentemente impersonal de los procesos cósmicos con una concepción de la Naturaleza eminentemente afectiva y saturada de connotaciones ético-políticas? Ciertamente los expedientes no dejan de ser precarios. Muchas veces se trata de una simple transferencia: si la Naturaleza es "justa" y "armónica", la evolución también lo

¹ Los grandes vulgarizadores científicos del XIX, como Ludwig Büchner, se hicieron eco de esa aproximación analógica: "La gran ley de evolución y de regresión, del nacimiento y de la muerte, que rige cuanto existe, es tan absolutamente aplicable a los cuerpos celestes (...), como a la efímera que revolotea durante algunas horas (...). Esta ley de la necesidad natural, en cuya virtud cada cosa o cada ser creado está destinado a recorrer los tres estados de nacimiento, del desarrollo y de la decadencia no sufre ninguna excepción, y el comienzo de cada mundo implica necesariamente su disolución o su ruina..." Büchner, L. (s.f.)a., Luz y vida, Valencia, p.181.

es². Mucho más congruente, aparentemente, es apoyar la expectativa de una revolución inevitable en un concepto de evolución fisicalista en que ésta aparece como el resultado "natural" de desarrollo de unas leyes eternas y universales. Pero aquí, como veremos luego con más detenimiento, también existían considerables dificultades. El concepto de evolución se estaba saturando de claras connotaciones reformistas en las últimas décadas del XIX. Es cierto que todo está sujeto al cambio evolutivo -y esto incluye a las instituciones humanas-, pero éste, en opinión de sociólogos del prestigio de Herbert Spencer, ha de seguir un curso uniforme: de la misma manera que un organismo se desarrolla sin cambios bruscos, la sociedad ha de progresar sin "sacudimientos". De esta manera, se acaban por contraponer evolución y revolución: mientras que la primera en ese identifica en con un cambio progresivo lento y continuo ("fisiológico")³, la segunda se acaba por ver como un

² De aquí se derivan, en ocasiones, conclusiones de carácter normativo. Si la evolución es justa y armónica también debieran serlo las relaciones entre los hombres: "La evolución, que lo mismo se manifiesta en el hombre que en el mundo (...) no retrocede ante las miserias y los actos de los tiranos. Y no retrocede, porque lo que es grande tiene que realizar cosas grandes (...) ¿Y en medio de tanta magnitud ha de existir tanta estrechez? ¿Y en medio de tanta grandeza ha de vivir mísero el hombre? No; lo que tiene origen grande, grande ha de tener el fin; no; que una armonía equitativa preside el movimiento de los mundos y una equitativa armonía ha de presidir el trabajo de los hombres." Montseny, J. (1892)a., "Qué es el progreso y porqué existe", El Corsario, 99, 3; p.3.

³ Los anarquistas españoles perciben claramente cómo la evolución estaba adquiriendo connotaciones políticas netamente conservadoras: "Partiendo de que el progreso es obra paulatina y consecutiva, y que no se progresa a saltos, se admite una especie de dosificación o graduación apriorística, sometida a un ritmo o ten-con-ten, formado por ideales vagos y preocupaciones atávicas y misoneistas en que domina el criterio del respeto a los intereses creados, y a que se da el nombre de *evolución*." Lorenzo, A. (1912)a., "Decídete lector", El Porvenir del Obrero,

forzamiento innecesario ("patológico) en el devenir de la sociedad burguesa. La respuesta de los anarquistas españoles a esta interpretación, como veremos con más detenimiento, solía ser casi siempre la misma. La revolución es una fase necesaria e inevitable del proceso evolutivo. Su función es derribar los obstáculos que se oponen al curso inherentemente progresivo de la evolución.

La afirmación del origen animal del hombre ejemplifica también a la perfección porqué hemos hablado del evolucionismo como una fuente de oportunidades, pero también de insidiosas amenazas. Desde un punto de vista antirreligioso, son evidentes los usos potenciales. En primer lugar, el hecho de que el ser humano no sea ya la criatura cuasi perfecta creada a imagen y semejanza de Dios viene a dar un golpe decisivo a la autoridad de la Biblia. En segundo lugar, el establecimiento de una continuidad entre el homo sapiens y el resto del mundo animal puede ser utilizada para atacar la visión espiritualista de los procesos psíquicos: cada vez parece menos plausible la idea de un alma inmaterial implantada por el Creador. Ahora bien, este acercamiento decisivo de la especie humana al resto del mundo animal también podía tener un reverso negativo. Si el Hombre se convierte en el depósito de parte de las cualidades anteriormente atribuidas al Creador⁴, ¿cómo se hace compatible esa auténtica

330, 2, p.2.

⁴ Vid. Alvarez Junco (1991), La ideología política del anarquismo español (1868-1910), Madrid, p.140. Un ejemplo de la auténtica sacralización a que es sometido el ser humano nos lo ofrece el anarquista Méndez Ordaz para quien el hombre "ser más perfecto de la creación (...) sintetiza el derecho andando,

sacralización con la firme convicción de que el homo sapiens no es distinto cualitativamente del resto del mundo animal? Para responder a esto hay que tener en cuenta que el discurso de los anarquistas españoles sobre la cuestión no es un prodigio de coherencia. Ciertamente, en no pocas ocasiones, se habla de que el homo sapiens no es más que un "animal perfeccionado", pero son mucho más abundantes las referencias a lo que parece el auténtico esquema director al respecto: la "animalidad" -una abstracción que no hace distinciones entre las distintas especies- se define en oposición a la humanidad. Más aún, el hombre se hace hombre desprendiéndose de su polo negativo (el animal), que se define así como una entidad, como un bloque al que en no pocas ocasiones se identifica con la "carne", es decir, con la parte instintiva, no racional⁵. Por otra parte, la evolución es concebida como un proceso que culmina inevitablemente en la humanidad civilizada. El orden natural se representa, de esta manera, como una escalera jerárquica⁶ cuya cima es ocupada por la criatura más perfecta conocida: el homo sapiens. Por tanto, el potencial

hablando y durmiendo." Méndez Ordaz, J. (1882), El amigo del obrero, Sevilla, p.11. Los ejemplos en esta misma línea son innumerables.

⁵ Un ejemplo de cómo la animalidad es concebida como un "polo negativo" del que nos vamos desprendiendo nos lo ofrece Joan Montseny: "...la práctica del bien es un triunfo de la racionalidad sobre la animalidad, pues el motivo de que el hombre no sea aún lo suficientemente bueno es que ha andado poco por el camino que lo aparta de su origen." Montseny, J. (1895)a., "Destellos", El Corsario, 205, 1; p.1.

⁶ Como discutiremos luego con más detenimiento, se trata de una visión en gran medida deudora de la llamada Gran Cadena del Ser. Se trata de la idea que vertebró durante siglos la imagen que del Cosmos tenía la cultura occidental. Sobre la cuestión no cabe duda que sigue siendo imprescindible la referencia al estudio clásico de Lovejoy: Lovejoy, A.O. (1983), La gran cadena del ser. Historia de una idea, Barcelona.

desestabilizador que podría entrañar un acercamiento decisivo entre la animalidad y el Hombre se ve dramáticamente disminuido mediante la apelación a una visión de la evolución fundamentalmente teleológica y jerárquica que preserva precariamente la visión esencialista y tipológica de las cosas.

Esta imagen del proceso evolutivo condiciona decisivamente la concepción que tenían los anarquistas españoles de la antropogénesis. Como vemos, lejos de abrazar el esquema darwiniano de una evolución abierta, azarosa y divergente, los anarquistas suscribieron una imagen mucho más común entre sus contemporáneos: la evolución como un proceso inherentemente progresivo y unilineal que culmina inevitablemente en el homo sapiens⁷. La antropogénesis es concebida, de esta manera, como una "emancipación" progresiva de algo concebido como un polo negativo -la animalidad- hacia un ser en el que se pueden reconocer los signos indudables de su "humanidad" . Ahora bien, ¿cómo se produjo dicha emancipación?, ¿cuáles son los agentes resposanbles de ésta? Aquí se acude a una explicación que remite a una tradición antiquísima: la necesidad es madre de la

⁷ Los anarquistas españoles, en esto, no hicieron otra cosa sino asumir los elementos fundamentales de una imagen de la evolución humana que era muy similar a la más habitual en el pensamiento antropológico de las últimas décadas del XIX. Existía una "teoría dominante", que "no tenía nada que ver con la teoría de Darwin" que era básicamente incompatible con las ideas de divergencia y contingencia que el naturalista británico vio como fundamentales en la transformación de las especies. Se trataba, por tanto, de un "sistema de pensamiento" (derivado del encuentro entre el método geológico y las ideas transformistas heredadas del lamarckismo) que situaba a "la evolución humana bajo el doble signo de la necesidad y del perfeccionamiento." Pautrat, J-Y. (1992), "L'homme primitif et l'imaginaire de la préhistoire au XIX siècle", Revue des Sciences Humaines, 227, 11-35; p.32.

invención. La presión de un medio hostil hace que el primitivo hombre-animal se vea obligado a utilizar herramientas, domesticar el fuego, crear los primeros agregados sociales. En muchas ocasiones, es esta primitiva sociedad el elemento decisivo que explica la aparición de las características distintivamente humanas: la vida social se convierte en una forma de domesticación -o de educación si se prefiere- que inscribe en el primigéneo homo sapiens los fundamentos de la inteligencia y la moralidad.

Ahora bien, toda esta reflexión sobre los orígenes tiene claras implicaciones en el plano de la filosofía social y de la política. Ciertamente la idea de que la evolución humana puede ser representada como un proceso ascensional desde unos comienzos humildes y miserables -una situación antiparadisiaca- se convierte en una poderosa imagen a oponer al relato del Génesis: no hubo nunca un primer hombre hecho a imagen y semejanza de Dios⁸. Pero hay más. Puede convertirse en un elemento de inestimable valor a la hora de construir el argumento que permite explicar la aparición del mal social encarnado en su triple manifestación de propiedad, autoridad y religión: el feroz e ignorante primitivo se convierte en el sujeto de imputación perfecto a la hora de buscar un responsable de la "caída". Sin embargo, no se dejan de presentar ambigüedades y contradicciones.

⁸ La historia humana entendida como un progreso desde un origen animal e imperfecto, es, según el anarquista Teobaldo Nieva, "más noble y más digno que su degeneración desde Adán, que tan gratuitamente supone la fábula religiosa, especialmente la del catolicismo..." Nieva, T. (1886), Química de la cuestión social, Madrid, p.9.

Si el salvaje es un ser feroz que desconoce toda noción de moralidad y justicia⁹, ¿cómo se puede conciliar ésto con la creencia en una bondad humana "natural" y en gran medida "primigénea"? Y si la historia del género humano puede ser descrita como una ascensión desde la nada al todo, ¿qué sentido tendría volver a un presunto primitivo fundamento? Finalmente, es muy difícil hacer creer que la sociedad es un hecho previo e irreductible a la autoridad política si se presenta al primitivo hombre-animal como un ser fundamentalmente asocial.

La rehabilitación del primitivo -bien perceptible en los últimos años del XIX y primeros del XX en autores dentro (p.ej. Kropotkin) y fuera (p.ej. Gabriel Tarde) de la órbita del movimiento libertario¹⁰- contribuyó en gran medida a darle a la cuestión un enfoque aparentemente más coherente con las creencias más arraigadas entre la mayoría de los anarquistas españoles. La versión revisada del "buen salvaje" no sólo venía a salvar la

⁹ Así lo presentaba el anarco-comunista madrileño Vicente Daza: "...la historia nos presenta el estado bestial y salvaje de los primeros tiempos, en que ni la moral, ni el derecho, ni la justicia eran conocidos..." Daza, V. (1903), Sociología del Obrero, Cádiz, p. 31.

¹⁰ Es perceptible en el ambiente cultural europeo un cuestionamiento creciente de la imagen del "mal salvaje". Un ejemplo significativo de lo que estamos diciendo nos lo ofrece el prestigioso criminólogo español Constancio Bernaldo de Quirós: "...consultados los arqueólogos de la lengua, de la religión, del derecho, del arte, todos convenían en dotar a nuestros abuelos de piedad y justicia, de afabilidad y actividad laboriosa, a la par que valentía y entereza (Tarde); geógrafos, etnólogos y viajeros como Réclus, Kropotkine, etc, llamados a juicio multiplicaban los casos de salvajes buenos, como Spencer dice; y vistas, en fin, las obras de los observadores de los animales, (...) hallábase en ellas la piadosa cooperación, la asistencia mutua y la cooperación heroica..." Bernaldo de Quirós, C. (1898)a., Las nuevas teorías de la criminalidad, Madrid, pp. 58-59.

íntima convicción de que el hombre era una criatura inherentemente bondadosa. Algunos de los antropólogos evolucionistas -entre los que destacaba sobremanera Lewis H. Morgan- hablaban de la existencia de extensos periodos de la prehistoria donde no eran conocidos ni el patriarcado ni la propiedad privada. La imagen de un estado de naturaleza igualitario venía a recibir, en cierta manera, una confirmación "científica"¹¹. Existe un molde primitivo, anterior al que merece la pena regresar. Por otro lado las incursiones del anarquista ruso Pedro Kropotkin en los campos de la Biología y la Antropología, fueron de una gran utilidad a la hora de fundamentar "científicamente" la idea de que el origen de la sociedad no era una especie de derivado de la autoridad política. Lejos de ser un ser asocial, el hombre primitivo de Kropotkin y de sus exágetas españoles era un ser esencialmente sociable. La religión y la autoridad política aparecen, de esta manera, como entidades superpuestas que obstruyen las disposiciones esenciales

¹¹ La descripción que hicieron de las sociedades primitivas algunos de los más destacadas anarquistas españoles -en particular Josep Prat y Anselmo Lorenzo- coincide en gran medida con lo que Norman Cohn ha llamado "estado de naturaleza igualitario". Un "estado de cosas en el que todos eran iguales en posición y riqueza y en el que nadie era oprimido ni explotado por otros." Cohn, N. (1989), En pos del milenio, Madrid, p.186. Esta visión de los orígenes, heredada por la Europa medieval de griegos y romanos, es retomada por alguno de los miembros más relevantes de la Escuela del Derecho Natural -Grocio- y lo que es más importante en el caso de los anarquistas españoles, por Proudhon: "Examinemos, sin embargo, la cuestión, según la plantea Grotius: <<Primitivamente, todas las cosas eran comunes e indivisas: constituían el patrimonio de todos...>> (...) Suponer en la sociedad humana una igualdad natural primitiva es admitir que la actual desigualdad es una derogación de la Naturaleza de la sociedad..." Proudhon, P.J. (1984), ¿Qué es la propiedad?, Madrid, pp. 37-38.

que el ser humano ha heredado de sus parientes animales.¹²

Más evidentes eran aún las implicaciones sociopolíticas cuando hablamos de los mecanismos responsables de la aparición y desaparición de las especies. Aquí es ineludible hablar del llamado "darwinismo". Pero, ¿qué fue exactamente el darwinismo de las últimas décadas del XIX y principios del XX? Ciertamente, al menos esa es nuestra opinión, no fue la simple aplicación de la teoría de Darwin al universo de lo social y de lo vivo. Es más, como luego veremos con bastante extensión, hay suficiente evidencia del fracaso relativo de la teoría de la selección natural. En este sentido, parece especialmente reveladora la tesis defendida por Peter J. Bowler de que Charles Darwin catalizó el cambio hacia un punto de vista evolucionista, pero, y esta es la clave, bajo una estructura fundamentalmente no darwiniana¹³. Los aspectos de la teoría de la selección natural más radicales -en especial aquellos que amenazaban la imagen de un progreso inevitable que culminaba necesariamente en el hombre civilizado- se disolvieron en un evolucionismo de carácter finalista cuyo objetivo último es un estadio superior de

¹² Ya en 1884 había llegado Kropotkin a dicha conclusión: "Sin los sentimientos sociables, sin las prácticas de la solidaridad, la vida en común hubiera sido absolutamente imposible. No es la ley la que los establece: son anteriores a todas las leyes (...) son anteriores a toda religión, se encuentran en todos los animales que viven en sociedad." Kropotkin, P. (1884), La loi et l'autorité, Ginebra, p.12.

¹³ Vid. Bowler, P.J. (1992)a., The Non-Darwinian Revolution, Londres y Baltimore, p.1-20.

civilización¹⁴. Esto proyecta, inevitablemente, una sombra de duda sobre la que suele ser tomada como definición comunmente aceptada del darwinismo social, en la que se presenta a éste como una mera aplicación -ilegítima- de la teoría de la selección natural al dominio social: no parece muy plausible pensar que una teoría científica que no convenció a la comunidad científica del momento pudiera ser extrapolada *sin más* al análisis de la realidad social. Como veremos, la etiqueta "darwinismo social" esconde tras de sí el uso fraccionado del vocabulario y conceptos darwinianos (lucha por la existencia, supervivencia del más apto) en una gran variedad de dominios (la expansión colonial, la lucha de clases, el efecto degenerador de la civilización moderna, etc.) con fines sociopolíticos que no siempre -aunque lo hacía con frecuencia- tenía que ver con la defensa de los intereses de las clases dominantes.

Los anarquistas españoles, por su parte, fueron "darwinistas" de la misma manera que lo fueron la mayoría de sus contemporáneos: suscribieron una versión teleológica de la evolución, negaban la creación divina de las especies y afirmaban que el origen de éstas puede ser explicado desde un plano natural. Las dificultades comenzaban cuando tuvieron que afrontar

¹⁴ El núcleo central del darwinismo se identificó, en muchas ocasiones, mas con una teoría de la descendencia (las diferentes especies animales y vegetales proceden de un corto número de formas extremadamente sencillas), que con la selección natural. Tal es el caso del antropólogo Carl Vogt: "No necesito decir que soy francamente darwinista, en el concepto de que creo que no pueden explicarse las relaciones que existen entre los seres organizados sino por medio de una filiación directa, de un parentesco más remoto, según los grados de dicha afinidad." Vogt, C. (1877), "El origen del hombre", Revista Europea, 193, 577-583; p.577.

determinados usos del "darwinismo" -en el sentido laxo del término- que atacaban a dos principios básicos del ideario anarquista: la convicción de que los hombres eran sustancialmente iguales y la creencia en una Naturaleza como un sistema inherentemente bondadoso y armónico. El cuestionamiento radical que introducía el darwinismo con respecto a la último tiene una importancia capital. El darwinismo, de hecho, al poner en un primer plano los aspectos brutales de la evolución, estimuló una cantidad importante de reflexiones sobre la importancia relativa del Bien y el Mal en la Naturaleza. Los anarquistas españoles, aparte de rechazar la parte "malthusiana" del darwinismo, trataron de atenuar dichos aspectos brutales mediante procedimientos muy comunes entre sus contemporáneos. Durante los años 1880 (aproximadamente), la mayoría de los textos afirman que la lucha por la existencia tuvo un papel benéfico en un pasado remoto, pero que la humanidad civilizada ha transformado el combate de exterminio mutuo en una lucha contra las deficiencias que le opone el medio natural. Sin embargo, esta solución planteaba un serio problema: presentaba el mundo de lo vivo, la "Naturaleza", el modelo mismo de su contramando tópico, como una sangrienta hecatombe. Finalmente, entre los años 1890 y los primeros años del XX, se impuso la solución kropotkiniana que venía a dar sustento a una ética naturalista¹⁵: la solidaridad tiene un peso mayor en la Economía de la Naturaleza que la lucha interindividual. La solidaridad, el apoyo mutuo, de hecho, el

¹⁵ Las reflexiones de Kropotkin sobre la cuestión tienen su más acabada expresión en su libro Mutual Aid. A Factor of Evolution, publicado por primera vez en 1902, y que en gran medida es una versión revisada de la serie de artículos que publicó en The Nineteenth Century entre los años 1890 y 1896.

factor progresivo en la evolución de las especies¹⁶.

1.La Evolución y la Naturaleza: la problemática imbricación de conceptos ético-políticos y científicos.

El hablar de Evolución o "Evolución Cósmica" no presupone la referencia implícita a un proceso universal definido. De hecho, "evolucionismo" no quiere decir nada en concreto si no se hace referencia al marco de comprensión de la Naturaleza en el que se inscribe o con el que llega a interaccionar. En primer lugar, porque no se esclarecería qué significa el hecho de la Evolución: ¿es el desarrollo de las potencialidades de una naturaleza personificada?, ¿es el resultado de fuerzas azarosas, sin propósito, sin una racionalidad o un sentido perceptible para los seres humanos?, ¿es, el Hombre mismo, resultado del azar o lo es de un plan preestablecido?¹⁷. En segundo lugar, porque no tendríamos una

¹⁶ Las ideas kropotkinianas solían ser interpretadas en función de un esquema bipolar que oponía apoyo mutuo/solidaridad a lucha por la existencia. Así se refleja en las páginas de El Porvenir del Obrero: "Kropotkine ha venido a demostrar que el apoyo mutuo es un factor de progreso por lo menos tan importante como la lucha en la vida de los animales..." Juan Cualquiera (1913), "El apoyo mutuo", El Porvenir del Obrero 336, 1; p.1.

¹⁷ Howard E. Gruber nos presenta un catálogo de las posibilidades que se abren según sea la concepción de la naturaleza subyacente: "Podría creerse que el orden de la naturaleza es fijo, que varía débilmente en torno a un estadio medio fijo, que evoluciona lentamente durante un tiempo y sufre una reorganización convulsiva antes de evolucionar otra vez o bien que lo hace inacabable e irreversiblemente a lo largo del tiempo. Podría creerse que el cambio en la naturaleza no es progresivo, que lo es

idea clara de la forma de esa "evolución": ¿ciclo, progreso, o la compatibilización de ambos?, ¿dónde empieza y dónde termina la evolución?, ¿evolución cósmica y orgánica son o forman parte del mismo proceso?.

Estas preguntas, en nuestro caso, no tienen una respuesta fácil. Esto es, principalmente, porque se ponen en juego "verdades" de carácter diferente. Así, la "verdad", fundada, si se nos permite, en criterios eminentemente morales o cuasi escatológicos, de una Naturaleza providente, no sólo "racional" y "modelo de justicia", sino dotada de propósito y poderes, se combina, superpone y contradice con lo que se considera que es la "verdad científica" de los procesos existentes en el universo: unas veces un desarrollo mecánico de causa-efecto, que "resulta" en un progreso cósmico hacia una mayor heterogeneidad - tal como lo entendía Herbert Spencer¹⁸- otras veces el monismo

hasta cierto punto (p.e. hasta la aparición del hombre pero no más allá) o que no hay límites en la inteligencia y complejidad de los organismos en evolución. Podría creerse que el curso de la evolución está dictado por una Providencia en continua vigilancia, preordenado por un fiat, predeterminado por una ley natural o que emerge continuamente mediante la interacción de todas las fuerzas naturales. Podría creerse que el hombre es la cima de la creación de Dios, que está situado en un nivel bajo de la escala natural, que no tiene sentido hablar de tal escala y que el hombre es únicamente uno de entre los caracteres vivientes, o que el hombre es, quizás de un modo sólo temporal, el organismo dominante en la tierra". Gruber, H.E. (1984), Darwin sobre el hombre. Un estudio psicológico de la creatividad científica, Madrid, p. 97.

¹⁸ Sobre este aspecto fundamental de la teoría del filósofo inglés, Herbert Spencer véanse, entre otros: el prólogo de Patrick Tort, titulado "Spencer et le système des sciences", a Spencer, H. (1987), Autobiographie. Naissance de l'évolutionisme libéral, París, pp. V-VI; Bowler, P.J. (1989), Evolution, the History of an Idea, Berkeley, Los Angeles y Londres, pp. 238-239;

aparentemente mecanicista de Haeckel¹⁹.

No se trata aquí de agotar el tema, ni de establecer de una vez para siempre la relación cambiante que se establece entre "verdades" que exigen modalidades de creencia en el fondo diversas. Se puede esperar que, de alguna forma, la

Becquemont, D. (1992)a., "Aspects du darwinisme social anglo-saxon", en Tort, P. (ed), Darwinisme et société, París, 137-160; P. 145.; Freeman, D. (1974), "The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer", Current Anthropology, 15, pp. 211-234; Gaupp (1930), Spencer, Madrid, pp. 144-148; Kolakowski, L. (1979), La filosofía positivista, Madrid, pp. 112-127. Otros aspectos de la obra de Spencer en: Peel, J.P. (1971), Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist, Londres; Kennedy, J.G. (1978), Herbert Spencer, Boston.; Wiltshire, D. (1978), The social and political thought of Herbert Spencer, Oxford; Greene, J.C. (1959), "Biology and Social Theory in the Nineteenth Century: Auguste Comte and Herbert Spencer" en Clagett (ed), Critical Problems in the History of Science, Madison (Wisconsin).

¹⁹ La ambigüedad del materialismo de Haeckel, como veremos, es manifiesta. El monismo haeckeliano (materia y espíritu como manifestaciones paralelas de una única substancia universal), identifica la fuerza con el "espíritu". Incluso se atribuye "conciencia" a los elementos básicos de la materia viva. Esta interpretación psicomórfica y panvitalista de la naturaleza se combina, sin embargo, con afirmaciones de un inequívoco sabor mecanicista y reduccionista. Vid. Di Gregorio, M. (1992), "Entre Méphistophélès et Luther: Ernst Haeckel", en Tort (ed.), pp. 239-283; Gasman, D. (1985), "Haeckel's Religious Monism: Its Cultural Impact", Acts of the XVIIth Congress of History of Science, vol.1, sesión, 16.3.; De Grood, D. (1982), Haeckels Theory of the unity of Nature, Amsterdam; Holt, N.R. (1971), "Ernst Haeckel's Monistic Religion", Journal of History of Ideas, 32, 265-280; Cimutta, J. (1962), "über Ernst Haeckels naturwissenschaftlichen Materialismus und seine Annahme der Allbeseelth des Universums", Wissenschaftliche Zeitschrift der Frieder-Schiler- Universität Jena, 11, 17-28; p. 26.; Weedekind, K. (1976), "Die Früprägung Ernst Haeckels", Wissenschaftliche Zeitschrift der Frieder-Schiler- Universität Jena; Radl, E. M.(1988), Historia de las teorías biológicas. 2 Desde Lamarck y Cuvier, Madrid, pp. 203 y 208; Weindling, P. (1989), "Ernst Haeckel, Darwinismus and the Secularization of Nature", en Moore, J. (ed.), Humanity and Evolution, Cambridge, 311-327.

indestructibilidad de la materia y la energía, aparte de desacreditar la existencia del Creador, contribuya a justificar la idea de una naturaleza armónica. Pero también se puede esperar lo contrario. En el fondo, se está tratando de combinar la fe en la autoridad de los científicos (nadie ha "visto" la indestructibilidad de la energía), con la convicción íntima de la justicia inmanente en el universo. El ideal es que la "verdad científica" ofrezca una forma legítima a una "verdad más profunda". Pero esto, evidentemente, no se produce sin ambigüedades²⁰.

Ciertamente, existía en los conceptos que se estaban popularizando de la Evolución, un potencial de explotación ideológica evidente. Si todo el cosmos estaba sometido al cambio evolutivo, ¿por qué no habrían de transformarse las sociedades? Por otro lado, la idea de que el proceso evolutivo era la manifestación visible de las leyes de la Naturaleza, que por definición eran universales, eternas e inmutables, abonaba, en cierta manera la expectativa de una revolución inevitable. Sin

²⁰ Alvarez Junco ha señalado la relación conflictiva existente entre el culto al pueblo de los anarquistas españoles (y su arraigo en este pueblo), el racionalismo cientifista y utópico, y la cruda realidad de un pueblo irracional, tradicional y violento: "Observar la reaparición de los mitos, las exigencias éticas y los impulsos psicológicos tradicionales a través de formulaciones aparentemente renovadoras puede ser útil para resolver esta aparente contradicción". Alvarez Junco, J. (1986), "La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo" en V.V.A.A., Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos., Barcelona, pp. 197-208. Si se extiende esta sugerencia a otro terreno, se puede decir, sin temor a equivocarse, que bajo el manto de un lenguaje cuyo marco de referencia es un evolucionismo materialista, se esconden toda una serie de claras referencias -saturadas de afectividad- a un concepto eminentemente ético y político de la Naturaleza.

embargo, aquí se entraba en un nuevo debate. La idea de que la evolución es un proceso lento y continuo, fundamentada en gran parte en las propias fuentes (Lyell, Darwin, Spencer, etc.), estaba siendo utilizada para legitimar una praxis reformista. Esto era especialmente cierto en el caso de amplios sectores del republicanismo español, que tras el fracaso del Sexenio querían distanciarse de la tradición política jacobina. Frente a ello, los anarquistas tratarán de compatibilizar evolución y revolución. La revolución se convertía, por una parte, en el efecto inevitable del proceso evolutivo, y, por la otra, en la condición necesaria de que esa evolución siguiera su curso sin obstáculos.

1.1. El nivel de las creencias básicas: la naturaleza como modelo y como ente dotado de propósito.

Siguiendo a Alvarez Junco, la idea de naturaleza en el anarquismo español combina el mecanicismo de los filósofos materialistas del XVIII (Holbach, La Mettrie y Helvecio), con la creencia en la bondad, racionalidad y justicia de ésta (de raíz roussoniana) y en la idea de armonía preestablecida, de las fuerzas cósmicas y sociales. Se trataba de transferir la legitimidad de una ciencia cimentada sobre una base mecanicista, a una visión de la Naturaleza concebida como un "orden" al que es oportuno oponer "el caos" social visible: "No interesaba, pues, la ciencia, pero sí el prestigio y la garantía de seguridad

obtenida por los descubrimientos científicos y las leyes físico-matemáticas para trasplantarlos a otro concepto de <<Naturaleza>> bien diferente, dotado de características como la igualdad o incluso, paradójicamente, la libertad. De este modo, la Naturaleza pasa a ser, como contrapunto crítico indispensable del orden social autoritario y privilegio heredado, uno de los grandes mitos -como el Hombre o la Ciencia- no desacralizados, sobre los que se construirá el edificio ideológico libertario"²¹.

Aquí, Alvarez Junco, establece claramente cómo la idea de la Naturaleza en el anarquismo tiene como una de sus principales funciones la deslegitimación del "orden visible". Es decir, la "sociedad presente", es presentada, no ya como "orden", sino como un desarreglo temporal que se superpone de manera artificial sobre el verdadero orden subyacente -el de la Naturaleza-. Lo que se trata aquí es de la utilización de un determinado concepto de lo "verderamente real", para crear una experiencia de la contigencia de una realidad social visible que cuenta, desde el principio, con el beneficio de asentarse sobre el sólido fundamento de lo existente. Se trata de una función eminentemente política de la utopía. La identificación de Anarquía con el Orden Natural descubierto por la Ciencia, hace aparecer como supraestructural, innecesario, extraño, el sistema de autoridad vigente. Además, la identificación de lo verdaderamente "real"

²¹ Alvarez Junco (1991), p. 48.

con la Anarquía, trata de acortar, hasta suprimirlo, el hiato existente entre la imaginación -proyectada hacia la sociedad futura- y la realidad²².

Todo ello, además, tiene su correspondencia a la hora de configurar las claves que determinan el sentido del tiempo histórico. Por un lado, la creencia en la posibilidad de un desplome inmediato de una supraestructura política, que ya vimos que aparece como "artificial", establece un horizonte próximo a las expectativas revolucionarias²³. De otro lado, no es difícil

²² Sobre el papel de la utopía como creadora de una experiencia de la contingencia del orden, asociada a la oscilación entre desinstitucionalización de las principales relaciones humanas y su potencial reinstitucionalización, vid. Ricoeur, P. (1989), Ideología y utopía, Barcelona, pp. 315-316.

²³ Y promueve un análisis poco realista de la realidad: "La convicción de que la sociedad que padecían era gratuitamente caótica y de que su organización jurídica, administrativa, coactiva era el dique que desviaba la historia de su cauce natural, influyó mucho y adversamente en el anarquismo. No afectó sólo a su idea de la sociedad postrevolucionaria: el error de concebir las superestructuras políticas como un andamiaje adosado al edificio social favoreció la creencia de que sería fácil removerlo (...) Con un buen empujón revolucionario se desplomarían para siempre los muros carcomidos de la Jericó capitalista." Romero Maura, J. (1989), "La rosa de fuego". El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909, Madrid, p. 196. Esta falta de realismo es solidaria, en opinión de Antonio Elorza, con una visión bifásica de la Historia heredada en gran medida del republicanismo federal: "Se trata de un esquema bifásico, en el cual la frontera entre la era del conflicto y la de la realización plena del hombre viene trazada por un acto puntual, la insurrección urbana, de barricada, al que seguiría en el planteamiento republicano, el sufragio universal y la integración económica del proletariado en la sociedad burguesa, y en la anarquista <<la liquidación social>>, la disolución de la vieja sociedad y la abolición del Estado. En ambos casos, también esa emancipación del hombre es vista como emancipación frente a la divinidad y a la religión. Y el sujeto revolucionario coincide asimismo, denunciando una vez más la distancia respecto a una sociedad de clases estructurada. Es <<el pueblo>> (...) Ello permite saltar por encima de las complejidades de la realidad social..." Elorza, A. (1990), "La cultura de la revuelta en el siglo XIX", en Maurice, J., Magnien, B. y Genevois, D.B. (dirs.),

ver reflejada una imagen que combina la idea la Historia como "progreso", con la afirmación de la necesaria vuelta a una situación previa a la corrupción de la relación Hombre/Naturaleza: el fin último sería una especie de "estado de naturaleza" perfeccionado²⁴. Este intento de compatibilización de progreso y retorno suele estar asociado con un relato más o

Pueblo, movimiento obrero y cultura en la España contemporánea, París, 127-139, pp. 138-139. Todo ello nos podría llevar a la discusión de hasta que punto no puede ser incluido el anarquismo español dentro de un milenarismo que remite a una forma arcaica de organización social. La historiografía (vid. Gabriel, P. "Historiografía reciente sobre el anarquismo y el sindicalismo en España, 1870-1923", Historia Social, 1, 45-62, p. 46.) se ha dividido tradicionalmente en esta cuestión entre los que así lo afirman, y los que destacan la racionalidad histórica y social de la actuación del anarquismo español. Algunos autores (vid. Corbin, J. (1993), "El anarquismo andaluz: perspectiva desde la Antropología Social", Revista de Antropología Social, 2, 73-104; p. 80.) han señalado como mientras los primeros solían ser historiadores no profesionales pero con experiencias directas, los segundos si lo son, y basan sus análisis en los documentos producidos por los anarquistas o por la respuesta de la autoridad ante sus actividades. La tesis milenarista es sostenida, entre otros, por: Bernaldo de Quirós, C. (1974), El espartaquismo agrario andaluz, Madrid; Diaz del Moral, J. (1979), Historia de las agitaciones campesinas andaluzas, Madrid; Brenan, G. (1996), El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil, Barcelona; Hobsbawn, E.J. (1983), Rebeldes primitivos, Barcelona; Bar, J.A. (1981), La C.N.T: los años rojos. 1910-1926, Madrid; Bernecker, W. (1982), Colectividades y Revolución Social, Barcelona. La defensa del anarquismo como estrategia racional es sostenida también por un buen número de autores: Calero Amor, M. (1976), Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936), Madrid; Lida, C.L. (1972), Anarquismo y revolución en la España del siglo XIX, Madrid; Mintz, J.R. (1982), The Anarchists of Casas Viejas, Chicago; Maurice, J. (1989), El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas, 1868-1939, Barcelona; Kaplan, T. (1977), Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía, Barcelona.

²⁴ Alvarez Junco a este respecto cita varios ejemplos tomados de Anselmo Lorenzo, Donato Luben y Joan Montseny. Alvarez Junco (1991), p.98. En otro lugar este mismo autor insiste sobre el mismo tema, conectándolo en esta ocasión con el mito del Eterno Retorno. Según él en el anarquismo español era bastante frecuente el presentar "el proyecto revolucionario" no "como una aventura a lo desconocido sino como un retorno a una Edad de Oro que ya existió..." Alvarez Junco (1986), p.205.

menos detallado de las causas de la "caída" en los primeros balbuceos de la sociedad humana. La revolución social tiene como misión devolver el antiguo fundamento. Así lo afirmaba Lorenzo en el Segundo Certamen Socialista de 1889:

"...la necesidad que los primeros hombres sentían de establecer la solidaridad por el hecho de haberla fundado en la autoridad paternal de los ancianos a quienes supusieron más prudentes y desapasionados, se convirtió en causa poderosísima de insolidaridad. Las consecuencias de tan funesto error las sufrimos aún, y son tan graves que para retrotraer la sociedad a su primitivo fundamento y origen es necesario efectuar la Revolución Social..."²⁵

Existen ejemplos numerosos en esta misma línea en otros anarquistas españoles. Cabe preguntarse si este "estado de naturaleza" se refiere a un estado primitivo anterior "real", o simplemente, a un modelo intemporal, que constituye a la vez un ideal de conducta y de organización social. A este respecto, J.Guallar refiriéndose al caso de Joan Montseny afirma que "el 'estado de naturaleza' no es sólo el origen del hombre antes de la creación de la sociedad, sino que es también algo eterno, que permanece como ideal en los momentos 'actuales' y que es la referencia que debe alcanzarse en el futuro"²⁶. En cualquier caso, hay claros indicios de que para una parte importante de los anarquistas españoles, la existencia real de ese estado de naturaleza primitivo no tenía nada de ilusorio. De hecho

²⁵ Lorenzo, A. (1890)a., "La revolución es la paz", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 147-156; p.148.

²⁶ Guallar, J. (1987), "La concepción del hombre en Federico Urales", Anthropos, 78, 51-53; p.52.

encontramos con frecuencia narraciones detalladas -y estereotipadas a la vez- de la "caída" desde este estado de naturaleza, sus causas y sus consecuencias. Probablemente, esto es así, porque el crédito que se le puede dar a una utopía se hace mayor cuando se certifica, por decirlo de alguna forma, su verdad <<histórica>>, su posibilidad entroncada en las raíces de un tiempo anterior. En este sentido, la nueva sensibilidad perceptible ante las virtudes morales y sociales de los "primitivos" - en especial en Tarde y Kropotkin- a finales del XIX y principios del XX vendrá, aunque muchas veces de manera algo forzada, a apoyar estas tesis. En la influyente revista Natura (1904) podemos encontrar una buena muestra de lo dicho:

"Y como escritores hay que infatuados por la civilización presente, niegan virtualidad a ideas y sentimientos que asoman en el horizonte con promesas de renovación social, y se la niegan sin más razón que no fueron jamás un hecho real en la historia del pasado (...) nosotros nos complacemos en trasladar a las columnas de Natura `hechos' demostrativos de que los ideales nuevos tienen también su origen, su fuente, en las épocas prehumanas y prehistóricas..."²⁷

A explorar otras dimensiones de la ruptura primitiva de la relación Hombre/Naturaleza y su conexión con el origen animal de la sociedad humana dedicaremos parte del siguiente capítulo. Lo que nos interesa ahora, no es sólo la idea de la Naturaleza como contrapunto crítico del presente, como contramundo utópico, sino la idea de la Naturaleza en su dimensión positiva como clave de la configuración de la realidad visible. En otras palabras, ¿qué relación existe entre la Naturaleza y el Hombre?, ¿tiene la

²⁷ Redacción (1904)a., "Lecciones", Natura, 25, 1-4; p.1.

Naturaleza algo semejante a un propósito?, ¿qué papel le corresponde al Hombre en la realización de ese propósito?. En líneas generales, muchos de los anarquistas españoles hubieran suscrito estas palabras de Elisée Reclus:

"No vive solamente el hombre encima del suelo; nace también de la tierra; es hijo de ésta, como lo dicen las mitologías de todos los pueblos. Somos polvo, agua, aire organizados, ya hayamos germinado en el légamo del Nilo, ya hayamos sido amasados con la tierra roja del Eufrates o de los aluviones sagrados del Ganges, no dejamos de ser hijos de la 'madre benéfica' como los árboles del bosque y los cañaverales de los ríos."²⁸

Esto podría parecer simplemente lenguaje figurado. Pero, aún en el caso de que ésta fuera la intención de Reclus, anarquistas españoles destacadísimos, abundaban en esta misma relación madre-hijo cargada de afectividad que se sugiere en el texto anteriormente citado. López Montenegro en 1886, habla del hombre como una "creación" de la Naturaleza:

"...sabemos que la raza humana, procediendo de los seres que antes poblaban la tierra, es otra brillante manifestación del poder de nuestra madre Naturaleza..."²⁹

Sin embargo, madre y "criatura" permanecen divorciados. Josep Prat en 1912 fuerza el contraste retórico entre el alejamiento del Hombre y las constantes muestras de liberalidad

²⁸ Reclus, E. (s.f.), La vida en la tierra, p. 112. Los hombres no habitan sin más el planeta, sino que mantienen una conexión maternal con la tierra que les da vida

²⁹ Lopez Montenegro, J. (1886)a., "Consideraciones generales sobre la religión, política y capital en los Estados modernos y aspiraciones venideras del 4º estado", Los Desheredados, 192, 1-2; p.1.

de una Naturaleza que no se cansa de ofrecernos sus dones:

"Está el hombre actual divorciado de la Naturaleza. Hacia sus bellezas y bondades camina, es cierto...Y sin embargo la Naturaleza nos ofrece constantemente el espectáculo de sus liberalidades. Madre eternamente fecunda..."³⁰

Desde esta "fecundidad" no es difícil enlazar con otra creencia básica del anarquismo: la fe en la abundancia. Dicho de otra forma, la Tierra es el lugar propicio para el desarrollo de la vida del hombre. Una vez más, es López Montenegro el que nos ofrece un buen testimonio de esto:

"El mamífero, luego fiel trasunto/ de la combinación inteligente/ llamada raza humana, halló comida,/ ropaje y lecho, en el confín terrestre"³¹.

³⁰ Prat, J. (1912)a., "La sociedad de la muerte", El Libertario, 2, 2; p.2. Publicado por primera vez en La Idea Libre en 1899, nº 159. Reimpreso en el Suplemento a la Revista Blanca en 1900, nº58. Francisco Ferrer, manifestaba por su parte, que una de las causas de la distorsión de la relación entre hijo y madre, residía en la interferencia que ejercían las diversas formas de la superstición religiosa. La Ciencia es la mediación obligada entre Hombre y Naturaleza:";Cuán pocos hombres hay poseídos de la verdad científica!. La generalidad padece una enfermedad enervante que yo llamo deísmo, que absorbiendo todo funcionamiento de sus facultades les incapacita para relacionarse con su madre, la Naturaleza" Ferrer, F. (1902), "Deísmo", La Revista Blanca, 39, 432; p. 432. Es materia de discusión hasta que punto y en qué sentido Ferrer puede ser considerado anarquista. Joan Connely Ullman ofrece un buen resumen de los contactos entre Ferrer y los libertarios: Ullman, J.C. (1968), The Tragic Week. A Study of Anticlericalism in Spain, Cambridge, Mass., pp. 94-96 y 116-117. Una reflexión sobre las distintas posiciones de la historiografía al respecto en: Cambra Bassols, J. (1981), Anarquismo y positivismo. El caso Ferrer, Madrid, pp. 32 a 34.

³¹ López Montenegro (1902), El botón de fuego, Barcelona, p. 25. Esta misma fe es compartida por Anselmo Lorenzo, en su muy difundido folleto El banquete de la vida, un alegato antimalthusiano publicado en 1905: "El medio en que vive el hombre, ya lo hemos visto, no puede ser más apropiado, puesto que provee a todo con suficiencia; más aún, con exhuberancia, con

En última instancia la creencia en la abundancia se deriva de la imagen poderosa, activa, de una Naturaleza Providente. No se trata de que el ser humano encuentre, como por azar, un lugar propicio, sino de que la "madre benéfica" se encarga de su cuidado desde el principio de los tiempos humanos. Así lo manifiesta Joan Montseny en su Sociología anarquista (1896):

"Se formo esta ya hombre o descendiendo del mono el lugar que la naturaleza había ya formado una atmósfera y una vegetación propia para su vida."³²

Esta imagen de la naturaleza como benefactora no es compartida por la totalidad de los anarquistas, aunque sí constituye un rasgo bastante generalizable. En los sectores próximos a las tendencias neomalthusianas -de las que más adelante hablaremos- la bondad de la naturaleza es cuestionada de manera bastante clara. Una de las voces más autorizadas de

exceso" Lorenzo, A. (1905), El banquete de la vida. Concordancia entre el hombre, la naturaleza y la sociedad, Barcelona, p.59.

³² Montseny, J. (1896), Sociología anarquista, La Coruña, p. 143. Algunas reflexiones sobre las actividades de la "previsora" Naturaleza alcanzan altas cotas de ingenuidad. No nos resistimos en citar al respecto el texto del entonces joven Josep Prat en que se justifica el papel de las revoluciones geológicas y los terremotos como medios de los que se ha provisto la Naturaleza para exterminar a los potenciales enemigos del hombre: "Revoluciones espantosas (...), no lo son al pensar en los inmensos beneficios que nos reputaron como a que ellas debe el hombre su aparición, pues preparaba a la tierra para recibirlo. Y una vez el rey de la creación hizo su aparición gradual en el planeta (...) expuesto a sucumbir en la lucha gigantesca a que le obligaba la época aquella (...) ¿Cómo hubiera vencido en tan gigantesca lucha si la previsora naturaleza no viniera en su ayuda y destruyera con el furor de sus terremotos millares de aquellos monstruos antediluvianos que tan ventajosamente le disputaban su dominio sobre la superficie terrestre?" Prat, J. (1892)a., "La revolución.I.", La Anarquía, 119, 1-2; p.1.

esta corriente dentro del anarquismo europeo fue, sin duda la de Paul Robín. En 1902, en las páginas de La Revista Blanca, se debatió la cuestión de la bondad o no de la naturaleza³³. Como representante de los antinaturalistas se eligió, precisamente, a Paul Robín. En el artículo -que fue transcrito también en el Boletín de la Escuela Moderna- se afirmaba una posición nítida al respecto:

"Si se quiere considerar la Naturaleza como resultado de una previsora voluntad, de una providencia divina, su principal torpeza es la producción desmedida de seres vivientes sensibles, cuya inmensa mayoría, o, por mejor decir, su casi totalidad, está destinada a perecer dolorosamente de hambre o a ser comido por los otros"³⁴

En España también existía un sector neomalthusiano. Uno de sus representantes era el <<anarquista de acción>> Pedro Vallina. En el texto, aparecido en 1900 en La Revista Blanca, se abunda en la imagen "bélica" de la Naturaleza que posteriormente presentaría Robín:

"Todo lo debemos indudablemente a la Naturaleza, pero

³³ Vid. al respecto Alvarez Junco (1991), pp. 51-52.

³⁴ Robín, P. (1902), "Contra la naturaleza", Boletín de la Escuela Moderna, 6, 69; p.69. Entre los defensores de la Naturaleza que debatieron con Robín destacaban los dos representantes principales de la tendencia La respuesta a tales planteamientos desde una perspectiva que podríamos llamar más "tradicional" ,desde el punto de vista del anarquismo español, la ejemplifica a la perfección Felipe Layda en las páginas de La Revista Blanca: "La Naturaleza dice al hombre: 'he aquí mis leyes, conócelas; aquí tienes el bien y el mal: elige'. ¿Y no se cumple con ellas, absolutas como son, una justicia absoluta y un amor absoluto?. ¿Y contra esas grandiosas leyes lanza sus iras Paul Robín por perjudiciales y dañinas?." Layda, F. (1902), "En favor de la naturaleza", La Revista Blanca, 108, 369-371; p. 370.

hubiéramos ganado mucho no recibiendo la mayor parte de sus dones; y si todo procede de ella, los defectos humanos le son inherentes, perdiendo lastimosamente el tiempo aquellos que tratan de buscar el origen del mal en otras causas (...) Las especies se rigen por pésimas leyes, y el hombre más criminal no hubiera inventado nada tan horrible (...) Todos los seres luchan encarnizadamente por la existencia..."³⁵

En cualquier caso, la defensa de estas posiciones era claramente minoritaria. La tendencia general, era la de avanzar en la línea de la antropomorfización de los procesos naturales. Y quien más avanzó, fue, sin duda, Joan Montseny. En no pocas ocasiones trazó la imagen de una Naturaleza autocreadora, en la que la Evolución aparece como el desarrollo visible de un propósito perfectivo más profundo. Dios es sustituido por la Naturaleza:

"Si aún creyendo que Dios creó al hombre hemos de creer en la evolución, bien podemos desechar la idea de Dios y creer prolongando el esfuerzo intelectual que hacemos al creer en nuestro mejoramiento gradual, en que una continua evolución es la obra de la naturaleza."³⁶

³⁵ Vallina, P. (1900), "Los falsos protectores de la humanidad", La Revista Blanca, 59, 343-346; pp. 344 a 345. A partir de 1902 y hasta 1915 el estudiante de medicina Pedro Vallina permanecerá exiliado en París. Su papel de enlace entre el anarquismo español y el internacional será de especial relevancia. Vid. al respecto: Abelló i Guell, T. (1987), Les relacions internacionals de l'anarquisme català, Barcelona, pp.195-220.; Alvarez Junco, J. (1992), "Un anarquista español a comienzo del siglo XX: Pedro Vallina en París", Historia Social, 13, 23-37.

³⁶ Montseny (1896), p.117. ¿Hasta que punto no supone ésto la sustitución de un Dios trascendente por un poder inmanente?. Alvarez Junco, por ejemplo, hablando del conjunto del anarquismo hispano, se refiere a la Naturaleza como "la nueva abstracción que sustituye a Dios..." Alvarez Junco (1991), p.50. Una de las excepciones la encontramos, una vez más, dentro del neomalthusianismo: "Si se admite que la naturaleza tenga sabiduría, poder, don o destino sobre cualquier cosa y que obra

Montseny, desarrollará en la primera época de La Revista Blanca las consecuencias de adoptar este punto de vista. Para el ya por entonces Federico Urales -uno de sus seudónimos predilectos- el Hombre surge como el instrumento privilegiado de una "creación" eterna, inmanente e incesante:

"El hombre es de ella instrumento, causa y efecto a un tiempo mismo. La evolución se vale de nosotros como se vale de la semilla y del viento que la transporta a grandes distancias."³⁷

La historia humana pasa a formar parte de una historia natural dotada de un fin, casi de forma análoga a la concepción de la historia humana como continuación de la creación de Dios. Así, el acontecimiento histórico adquiere, como manifestación de un orden inmanente, un carácter marcadamente escatológico:

de su voluntad es la creación de los seres; si se rechaza que en la naturaleza todo son fuerzas inconscientes cuyo encuentro produce lo creado (...) entonces habrá que admitir que hay un Dios Todopoderoso cuyo nombre se adapta, cambiándole las letras, a los cerebros estrechos y mezquinos que no saben vivir sin religión." Bulffi, L. (1907), "Bibliografía", Salud y Fuerza, 9, 103; p. 103.

³⁷ Urales, F. (1900)a., "Leyes de la Evolución", La Revista Blanca, 41, 465-469; p.468. Desde aquí es fácil dar el salto desde del "modelo de" al "modelo para", de la cosmovisión al ethos. Si somos piezas del propósito natural perfectivo, se hace en cierta forma lógico pensar que nuestro deber es el de contribuir a esta obra benéfica. Un ejemplo de ello nos lo da Franciso Ferrer: "No es la finalidad del hombre la otra vida -que no existe- ni el sacrificio estéril en aras de sueños y fantasmagorías que benefician a unos pocos en perjuicio de los demás -forzando a la Naturaleza- sino contribuir a las evoluciones naturales de la materia, en todas sus manifestaciones, como componente movible de un todo que tiene la vitalidad como base de organización..." Ferrer, F. (1898), "Un punto", La Revista Blanca, 12, 356; p.356.

"La gente superficial ve en el descubrimiento de América un acto consciente del afán de poder, cuando en realidad fue un hecho inconsciente de la evolución para vigorizar su fuerza con nuevas energías y nuevas formas de pensar y sentir, y nuevas especies con las cuales prepararse para la bella unidad de la variedad infinita y la evolución interminable"³⁸.

Como vemos aquí, la Naturaleza, convenientemente transformada en evolución inconsciente, intenta suscitar una experiencia del "orden" y de la "realidad" más allá de la deslegitimación de lo visible. Se trata, en un nivel más profundo, de arrojar luz sobre el sentido de lo visible: integrar los hechos discretos de lo "real" para hacerlos solidarios de lo "realmente real". Así, lo aparentemente caótico del devenir humano es subsumido en el designio de una Naturaleza que sólo puede obrar en un sentido perfectivo:

"Existe una ley natural superior a toda voluntad, y ésta conduce a los mundos y a los seres por el camino de la perfección que los lleva al cambio infinito de todos los modos de ser"³⁹.

Una perfección incesante, que se considera como evidente por sí misma:

"Buscar el porqué del mundo, la causa de esta perfección

³⁸ Urales (1900)a., p. 468.

³⁹ Montseny, J. (1893)a., La ley de la vida, Reus, p. 55. Hay indicios de que este folleto fue concebido con algunos años de antelación a su publicación en 1893. El 16 de Julio de 1886, en Los Desheredados, se reseña la celebración en Reus del primer aniversario del Primer Certamen Socialista. En este acto Montseny da lectura a una conferencia titulada <<La ley de la vida>>.

incesante es tiempo perdido"⁴⁰.

Hay que advertir que lo afirmado hasta ahora es una generalización muy amplia. Extender la verdadera antropomorfización de la Naturaleza, que es evidente en Montseny, y hacerla plenamente aplicable, por ejemplo, a la figura más compleja de Ricardo Mella sería un abuso. Sin embargo, una u otra forma de sacralización de la Naturaleza, ya sea por la atribución de un carácter moral a los procesos existentes en ésta, ya sea por una auténtica personificación, es asumible en gran medida. Es más, sería interesante ver hasta qué punto este supuesto "recurso retórico" de la antropomorfización de la Naturaleza no supone -no sólo en Urales- la sustitución enmascarada de un Dios transcendente que obra en la misma. En cualquier caso es importante advertir que el argumento del "designio" puede tener consecuencias distintas según la utilización ideológica que se le de en cada momento. Howar E. Gruber nos ofrece un buen punto de comparación al establecer la relación entre teología natural, designio y darwinismo social:

"El uso de la teología natural para justificar la existencia del orden social como parte del orden natural creado por Dios era constante. Los teólogos naturales se mostraban completamente insensibles a la existencia del sufrimiento humano generalizado: éste sólo puede justificarse como parte de un universo gobernado por una

⁴⁰ Montseny (1893)a., p. 43. La aceptación a priori de una afirmación como esta como cierta está en estrecha relación con el criterio de verdad manejado: "Cuando formulamos nuestra opinión o damos a la luz pública los productos de nuestro propio raciocinio es necesario que estemos penetrados de la lógica de la justicia que entraña para comprender el fin que ha de alcanzar en el curso de su desarrollo (sic). Si aquel es justo y humano, no cabe duda que es el verdadero como corolario anticipo de la ley de perfección que queremos deducir". Montseny (1893), p. 37.

Providencia benevolente si se invoca algún plan de mayor envergadura desconocido todavía para el hombre. Es este corolario del argumento del designio el que ha servido de fuente al "darwinismo social", no la filosofía igualitaria del propio Darwin."⁴¹

En el caso de Montseny, la modificación de esta perspectiva radica en que el orden social no es justificado como parte del orden natural, sino que surge como mera apariencia contingente de un orden natural en perpetuo movimiento, que es el que unas veces le ofrece algún sentido provisional y otras veces lo deslegitima. Por otro lado, si el "designio natural" es el último depositario de sentido, esto no quiere decir que el Hombre no pueda entorpecerlo. Sin embargo, como ya parece evidente, queda un elemento inexplicable. Si la Naturaleza se rige por leyes fatales, y si el Hombre y la Sociedad son "artefactos" de la Naturaleza, ¿cómo es posible la corrupción del primigenio "estado de naturaleza"?, ¿Cómo explicar sin libre albedrío la "caída"?, ¿cómo explicar, en definitiva, la distorsión decisiva que el Hombre inflige al plan natural?. En virtud de esa falla argumental se pueden dar afirmaciones tan significativas como ésta:

"Hay organizaciones regresivas, pues estas organizaciones regresivas no son naturales (sic), porque la evolución no elabora hacia atrás, sino hacia adelante, solo que los hombres hemos puesto tan mal su taller, que la naturaleza no cuenta con elementos necesarios para la perfección y realización de su obra."⁴²

⁴¹ Gruber (1984), p. 108.

⁴² Urales, F. (1901)a. "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 73, 1-6; p. 4.

Vemos que el juego con "verdades" de orden diferente (el determinismo mecanicista y la idea de la Naturaleza como poder actuante) no siempre se resuelve con brillantez. En este caso, como vemos, el mal social alcanza una dimensión casi metafísica al entorpecer la labor de un presunto designio natural, pero eso sólo es posible si el Hombre, de manera misteriosa, es capaz de quebrar unas leyes absolutas que son parte de su propio ser. En este sentido, el discurrir de la historia humana tiene como causa final, el reintegrarse a una ley primitiva anterior, que permita el pleno desarrollo del plan perfectivo de la Naturaleza. Esto según Ricoeur es típico de la utopía en la cual "el progreso es en realidad una regresión a la ley divina"⁴³

Además la Naturaleza tiene capacidad de hacer transparente de una manera inmediata su propósito, posee una forma de "revelación" indudable. Muestra su código a través de nuestros propios cuerpos (lo cual pretende salvar el problema de la implicación entre "ley" y "coerción exterior") de tal manera que, al decir de Urales, "en lugar de leyes orales, traza necesidades orgánicas"⁴⁴. Así, la lectura del microcosmos (el propio cuerpo, la naturaleza individual) permite una forma de conocimiento del

⁴³ Más difícil es, en nuestro, suscribir en toda su extensión la afirmación de este autor según la cual la utopía, tiene su lugar "entre dos religiones, una religión institucionalizada en decadencia y una religión más fundamental que todavía debe institucionalizarse", Ricoeur (1989), p. 321. Sin embargo, el estudio de la posible correlación entre este tipo de discurso, y el proceso de secularización operado en capas amplias de la sociedad española durante el XIX se hace cada vez más necesario.

⁴⁴ Urales, F. (1898)a., "Moral libre", La Revista Blanca, 6,163-165; pp. 163 y 164.

macrocosmos (la Naturaleza) dando acceso a un saber verdadero y justo⁴⁵:

"...hojeamos el libro de nuestra propia naturaleza, pareciéndonos que era el más sabio de todos. Desde entonces procuramos seguir sus enseñanzas..."⁴⁶

Hay que decir que no tratamos de agotar ni mucho menos las posibilidades que abre el estudio de del papel y significado de la idea de la Naturaleza en el pensamiento anarquista español, que merecería por sí solo una investigación específica⁴⁷. Se

⁴⁵ Un saber que ha de fundamentar tanto la conducta individual, como la organización social. Si, en palabras de Anselmo Lorenzo, la justicia "es la perfecta conformidad con las leyes de la Naturaleza" (Lorenzo, A. (1890)b., "Previsión de un juicio futuro", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 255-262; p. 259.) es indudable el carácter prescriptivo que adquiere el conocimiento del propósito natural: "Es menester retornar a la naturaleza, a lo que ella demande, lo que a ella es agradable y lo que nos promulgue con su sabiduría infinita" Money, Ch. (1898)a., "La naturaleza", La Revista Blanca, 3, 69-70; p.70. (Charles Money es otro de los seudónimos utilizados por Montseny). La violación de las "leyes de la naturaleza" lleva ineluctablemente al castigo: "¿Y no es una ley natural nuestra sociabilidad? Si ésta se hace tan groseramente como se ha hecho, ¿no es justa, justísima la Naturaleza al castigar a los hombres que no saben asociarse, con el hambre, las enfermedades, los accidentes y la muerte?" Layda (1902), p. 370.

⁴⁶ Urales, F. (1899)a., "Glorifiquemos el cuerpo", La Revista Blanca, 23, 637-639; p. 637. Vemos, pues, la existencia una triple vía de acceso a lo verdadero: la confirmación por la autoridad científica, la percepción de un fin justo y las "necesidades naturales".

⁴⁷ La cuestión ha sido bien estudiada por Alvarez Junco (Alvarez Junco (1991), pp. 43-64). Sin embargo, merece la pena profundizar en otras direcciones. El papel fundamental de la idea de naturaleza como "fuente metahistórica de verdad ética", su relación no sólo con la clase, sino con "el lenguaje escondido del género" ha sido señalado recientemente (vid. por ejemplo, Rabinach, A. (1989), "Racionalismo y utopía como lenguajes de la naturaleza: una nota.", Historia Social, 4, 119-126; p.125). Esta es una de las vías a explorar por un estudio comparado.

trata, exclusivamente, de establecer una primera aproximación a determinadas "creencias", en primer lugar, en la medida en que éstas son susceptibles de ser analizadas como elementos claves y "síntomas" de determinadas experiencias del tiempo histórico. Y, en segundo lugar, en la medida en que esta aproximación a determinadas concepciones de la Naturaleza pueda hacer explícita una trama en la que un vocabulario y unos conceptos "legítimos" (tomados de la Ciencia) puedan sufrir, al formar parte de un discurso político de carácter marcadamente ético, un desplazamiento decisivo en su significado y campo de aplicación. Ciertamente es que los evolucionismos contienen desde el principio una carga política no inocente, pero la reinterpretación a la que pueden ser sometidos, su instrumentalización, si se quiere, no viene dada de manera automática. La congruencia o la identidad aparente entre "ciencia" y "creencia" trata de ser preservada (en la medida en que se está convencido de que la verdad es idéntica), mediante expedientes estilísticos que pretenden ser plausibles (por ejemplo, como hemos visto en Montseny, identificar evolución con la manifestación de un propósito natural)⁴⁸. Otra cosa es que en efecto la imagen sea eficaz o merezca algún crédito desde el punto de vista del lector.

⁴⁸ No hay que perder de vista que lo que está en juego no es otra cosa que la defensa de estructuras de creencia y de valor. En primer lugar, se trata como hemos visto, de "representar", mediante expedientes estilísticos, la fundamental congruencia entre Ciencia y creencia. Pero además, en segundo lugar, palabras como "evolución" o "selección" adquieren connotaciones distintas a las originales cuando se insertan en discursos cuyo fin último, no es tanto el de dotarse de una descripción "científica" del mundo convincente, como el de efectuar una llamada a la acción política, para lo que ponen en marcha estrategias estilísticas bien diversas de las científicas. Vid. al respecto Geertz, C. (1988), La interpretación de las culturas, Barcelona, pp. 200-202.

Dejando al margen esta cuestión es el momento de recapitular. Hasta ahora nos hemos centrado en la doble experiencia de la Naturaleza que se pretende suscitar: a) La experiencia de una Naturaleza racional, armónica, justa, solidaria y libre que se constituye en un modelo, en el punto de referencia obligado de un "contramundo" utópico que se opone a un orden visible autoritario, inmoral, contingente y en sus fundamentos "irreal"; b) La experiencia de una Naturaleza como poder actuante, llegando incluso a rasgos antropomórficos, que empieza por ser "madre", continúa manifestando características providenciales y termina por mostrar una suerte de plan o designio, de la cual el Hombre se constituye en hijo -y por tanto parte-, centro privilegiado de su acción benéfica, y, finalmente, en instrumento activo de su propósito inmanente. Sólo a partir de aquí se pueden comprender algunas de las modalidades de la aceptación o del rechazo del vocabulario, conceptos o teorías tomadas de los distintos evolucionismos⁴⁹.

Evidentemente esto no es todo. La valoración y determinación de lo que es lo "científico", el mito mismo de la ciencia, la vulgarización de ésta, implican mediaciones político-ideológicas advertidas, a su manera, por los anarquistas españoles. No se responde a ideas en un vacío

⁴⁹ Por ejemplo, la negación de la "lucha por la existencia" pasa en muchas ocasiones por su afirmación como mal social a la vez existente y contingente (Alvarez Junco (1991), pp. 143-144.). Al caos visible le corresponde, como reverso de la medalla, el contramundo utópico representado por el orden justo de la Naturaleza. Así, la lucha es una de las muestras de la corrupción en trance de superación que supone el drama de la escisión entre Hombre y Naturaleza.

social sino que son a la vez síntomas y partes constituyentes de los conflictos existentes entre las clases, los grupos y los individuos. Si se rechazan conceptos como "lucha por la existencia", esto no se hace sólo porque pudieran entrar en contradicción con la sincera creencia en una naturaleza armónica. Su significado último es irreductible a su contenido aparente. El que "selección natural" o "lucha por la existencia" pudieran ser imágenes identificadas con lo burgués o con su uso burgués, nos remite a las relaciones cambiantes entre estas expresiones, su pertinencia para aprehender una realidad y las relaciones de poder entre las distintas clases sociales, tanto cuando hablamos de la retórica política como cuando lo hacemos de la distribución social del saber⁵⁰.

1.2. Los puntos de referencia científico-filosóficos: materialismo, spencerismo y evolución cósmica.

⁵⁰ La apropiación sociopolítica diferencial de ideas tomadas de la Ciencia tiene relaciones extraordinariamente complejas con los procesos políticos, sociales y culturales de cada país y no viene dada de una vez para siempre. El que en el caso de Alemania se asociara en un principio darwinismo con socialdemocracia y que posteriormente se tomara al primero como justificador de teorías extremadamente reaccionarias (vid. al respecto Rupp-Eisenreich, B. (1992), "Le darwinisme social en Allemagne", en Tort (ed), pp. 169-236) es una prueba bastante clara de que una teoría científica compleja como ésta no ofrece como "dada" una única aplicación sociopolítica. Por otra parte, es curioso ver cómo un vocabulario determinado puede ser estigmatizado al producirse un desplazamiento que lo hace privativo de una clase social. Un buen ejemplo nos lo da Ricardo Mella en un contexto bien diferente al que nos estamos refiriendo: "Para que Cataluña recobre su perdida vitalidad, habrá que proponerse rehacerlo todo (...) Aunque sea aburguesado mi lenguaje, diré que se impone una vigorosa selección". Mella, R. (1926), Ideario, Gijón, p. 271.

El materialismo nominal⁵¹ de los anarquistas españoles tiene como fuentes inmediatas las versiones francesas de éste en el XVIII (Holbach, La Mettrie, Helvecio) y su reactualización más o menos fiel en autores como Ernst Haeckel y Ludwig Büchner⁵². El historiador de la filosofía John Passmore llega a afirmar que el "materialismo es, pues, casi tan viejo como la filosofía: sus exponentes del siglo diecinueve lo reexpusieron en el lenguaje de la ciencia contemporánea -una de las razones de por qué sus obras "están demodés" ahora-, pero tenían poco que decir que fuera filosóficamente original"⁵³. Sin embargo, existen rasgos que como veremos, podrían matizar esta afirmación de Passmore, en especial con relación a Haeckel. Hay que advertir, además, que la influencia de Herbert Spencer es considerable, aunque, como ya hemos visto en la Introducción, existe un cierto recelo ante su agnosticismo titubeante que le separa del materialismo en un

⁵¹ Decimos "nominal" al no ser enteramente consecuente. Alvarez Junco ha señalado varios focos de contradicción. Uno de los más flagrantes es la imagen sacralizada y esencialista de un Hombre divinizado frente a una base materialista. El materialismo para atacar la ilusión religiosa o el determinismo para eliminar la culpa y el castigo, entran en colisión con la creencia casi idealista en la omnipotencia de la voluntad -destinada a llamar a los oprimidos a la acción- o la exaltación del hombre a un rango metafísico -para oponerlo a la divinidad-. Vid. Alvarez Junco (1991), p. 36. Un ejemplo paradigmático de la combinación entre una base materialista que se usa con fines antirreligiosos, y sacralización del Hombre y la Razón la encontramos en Miguel Rey: "La potencia motriz que erigió el nombre/ de ese Dios falso en fuerza tan temida,/ ha existido y existe, no os asombre:/ materia, luz, calor, esto es la vida/ El cielo es la Razón; Dios es el hombre." Rey, M. (1902), ¿Dónde está Dios?, Mahón, pp. 14-15.

⁵² Alvarez Junco (1991), pp. 31 y 45.

⁵³ Passmore, J. (1981), Cien años de filosofía, Madrid, p.35.

sentido estricto⁵⁴.

Dicho esto, se pueden enunciar algunos de los rasgos principales que definen la imagen que del cosmos ofrecía el materialismo evolucionista germánico y que era suscrita, en gran medida, por los libertarios españoles.

El Universo es eterno, infinito e ilimitado⁵⁵. En él la

⁵⁴ La noción de lo *Incognoscible*, deja en palabras de Diego Nuñez, una "ventana abierta a la experiencia religiosa". Ventana que, desde luego, los anarquistas españoles preferían ver cerrada (vid. Nuñez, D. (1977), El darwinismo en España, Madrid, pp. 45 y 46). Un contemporáneo de Spencer, John Tyndall, resume lo que quería decir Spencer con esa noción de lo Incognoscible: "A sus ojos (...) no puede haber cuestión ni duda sobre la existencia de un mundo exterior, pero difiere del hombre sin instrucción que cree que el mundo es realmente tal y como sus sentidos se lo representan (...) En resumen, todo el problema de la evolución está en la manifestación de un poder (...) El hombre por sus propios medios no puede descubrir este poder (...) Considerando a fondo la cuestión, se comprueba que la vida se desarrolla por la operación de un misterio insoluble (...) No es este, como se ve, un materialismo absoluto." Tyndall, J. (1874), "La evolución histórica de las ideas científicas. Conclusión", Revista Europea, 34, 500-513; p.511.

⁵⁵ En El ariete socialista internacional, libro de lecturas e instrucciones morales para la infancia se lee: "Sólo los mundos son eternos, solo los mundos son infinitos, solo los mundos son omnipotentes." Anónimo (1872), El ariete socialista internacional, Barcelona, p. 11. La virtualidad antirreligiosa es más que evidente cuando se habla de la eternidad del Universo. El concepto de creación queda arrinconado como un mito derribado. Al respecto dice el anarquista Tárrida: "En cuanto al concepto de la creación, último baluarte del principio religioso, no puede resistir tampoco la lógica filosófica, ni a la científica; a la primera porque siendo infinito el tiempo, no se comprende que el ser o los seres creadores hubieran tardado tantos trillones de siglos en crear la materia, si esta creación era útil; y si esta era inútil y perjudicial, no se comprende que la hayan creado tarde ni temprano." Tárrida del Mármol, F. (1886)a., "La cuestión social ante la Ciencia", Acracia, 5, 33-34; pp. 33-34. Anselmo Lorenzo es aún más contundente: "Lo positivo es que la ciencia, que es el saber, en oposición a la religión, que es el imaginar, cuando no el engañar, demuestra que la evolución de la substancia no parte de un punto ni de un momento determinado. Sino que es anteriormente eterna: que no ha habido ese nada ni ese creador

fuerza y la materia se implican mutuamente de manera necesaria. Se trataba, desde una perspectiva materialistas, de dar respuesta a la objeción de que la materia "inerte" nunca podría dar lugar a la activa vida del espíritu. Büchner, por su parte, respondía que la materia no es inerte, que no hay materia sin fuerza. Del mismo modo no hay fuerza sin materia; todo agente es natural⁵⁶. El monismo haeckeliano llevaba este argumento a sus últimas consecuencias al reducir a la materia y la energía a atributos de una única sustancia universal infinita⁵⁷. Desde luego este monismo naturalista iba más allá del positivismo estricto al

de que habla el Génesis;..." Lorenzo, A. (1930), Evolución proletaria, Barcelona, p.32.

⁵⁶ Vid. Pasmmore, J. (1981), p. 36. En la prensa anarquista se recogen afirmaciones de ese tipo, tomadas de científicos materialistas: "¡No hay fuerza sin materia, no hay materia sin fuerza!", Vogt, C. (1888), "Fuerza y materia", La Solidaridad, 10, 4; p.4. La recepción de este tipo de ideas la refleja el anarquista español, exilado en Argentina, Pellicer Paraire: "¿Y qué es la Naturaleza?. Nada más que esto; materia y fuerza. Es condición de la materia la fuerza; es esencia de la fuerza la materia. No es concebible la una sin la otra." Pellicer Paraire, A. (1900)a., Conferencias populares sobre sociología, Buenos Aires, p. 16. Estas conferencias populares se empezaron a publicar en la revista Ciencia Social de Buenos Aires a partir de 1898 (vid. nº 10 y siguientes).

⁵⁷ Este monismo es solidario en Haeckel de una perspectiva que se pretende mecánica y causal, frente a la visión vitalista y teleológica de la naturaleza orgánica: "Una vez precisados a rechazar en absoluto la opinión vitalista o teológica, respecto a la naturaleza orgánica (...) nos es preciso aceptar decididamente el concepto del universo llamado mecánico o causal. Se puede, llamar a esta opinión *monística* o *unitaria* por oposición a la dualística implícitamente contenida en la explicación teleológica del mundo." Haeckel, E. (1878)a., "Sentido y significación del sistema genealógico, o teoría de la descendencia", Revista Europea, 228, 1-9; p.9. Se trata de eliminar todo dualismo. Esto incluye, evidentemente, a la distinción habitual entre espíritu y materia. No hay materia sin espíritu, ni espíritu sin materia. Di Gregorio (1992), p.244. Un ejemplo de la recepción de estos planteamientos haeckelianos en el anarquismo español en Tárrida del Mármol, F. (1902)a., "Crónica científica", La Huelga General, 9, 6; p. 6.

retomar añejas tradiciones filosóficas⁵⁸.

En cuanto a las leyes de la Naturaleza éstas son eternas, inmutables⁵⁹, universales y las mismas para todas las formas de la materia y energía⁶⁰. No existe un salto cualitativo entre lo

⁵⁸ El naturalista alemán avanzaba por líneas filosóficas bien distintas al positivismo comtiano o spenceriano. Postulaba una visión de la naturaleza que la acercaba a filósofos y pensadores como Giordano Bruno, Spinoza o Goethe (Di Gregorio (1992), p. 244). La identidad entre los principios que informan su pensamiento cosmológico y la filosofía de Spinoza es admitida explícitamente: "Nos atenemos firmemente al monismo puro, sin ambigüedad, de Spinoza: la *materia* (en tanto que es substancia indefinidamente extensa) y *el espíritu* o energía (en tanto que es substancia sintiente y pensante) son los dos atributos fundamentales, las dos propiedades esenciales del Ser cósmico divino, que lo abraza todo, de la universal substancia." Haeckel, E. (1903), Los enigmas del Universo, Valencia, p. 27. Al respecto es interesante reseñar la opinión de Leszek Kolakowski que señala: "...cuando Haeckel se pronunció en favor del monismo de Spinoza tomaba de nuevo por su cuenta ideas metafísicas muy arriesgadas que todos los positivistas condenaban muy severamente". Kolakowski (1979), p. 125.

⁵⁹ Eternidad e inmutabilidad: "Las leyes que determinan la actividad de la naturaleza, que rigen los movimientos de la materia, unas veces destruyendo, otras organizando, y que producen las más variadas formaciones orgánicas e inorgánicas, son eternas e inmutables". Büchner, L. (1878), Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales, Madrid, p. 37. Desde el punto de vista antirreligioso desarrollado por los anarquistas la utilidad es clara. La inmutabilidad de las leyes no deja lugar para el capricho divino: "Al temor infantil de las primeras edades, en que todo se explica por el capricho de una voluntad arbitraria (...) sustituye la ciencia el principio de que las leyes naturales son inmutables." Pastor Péllico, J. (1889), Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX, Barcelona, pp. 18-19. Justo Pastor Péllico era el seudónimo de Rafael Farga Pellicer uno de los más importantes dirigentes históricos de la F.R.E. La obra en cuestión es una compilación de textos reunidos por Farga Pellicer que tratan desde la independencia de los Estados Unidos, hasta el papel revolucionario de la Ciencia. Acracia habla de esta libro como "una verdadera enciclopedia del obrero." Redacción (1886)a., "Bibliografía", Acracia, 5, 40; p.40.

⁶⁰ Leyes universales y comunes: "Todos estos hechos prueban la universalidad de las leyes de la naturaleza; porque estas leyes no se circunscriben a la tierra, sino que extienden su

orgánico y lo inorgánico⁶¹. Todo ello nos lleva a un claro reduccionismo. Las mismas leyes de la naturaleza actúan en todos los niveles desde lo inorgánico a lo orgánico, desde lo animal a lo humano. Este tipo de enfoque será secundado de forma casi unánime, con alguna excepción, eso sí, bastante significativa. Fernando Tárrida del Mármol, siguiendo a Haeckel, da fe de lo que afirmamos:

"No sin razón afirma Haeckel en su famosa 'Psycología celular' que la historia de la evolución de la humanidad y de todo hombre depende de las mismas leyes inmutables de la mecánica, con ésta sola diferencia: el desarrollo de la naturaleza orgánica es infinitamente más complejo que la evolución de la materia inorgánica; pero uno y otro reposan sobre movimientos de masas materiales, y esos movimientos son todos reducibles a los fenómenos de atracción y de repulsión de las moléculas que forman los cuerpos..."⁶²

Pero, sin duda, este enfoque reduccionista no desarrollaría su utilidad desde un punto de vista antirreligioso si no alcanzara a la relación mente-cerebro: una explicación materialista de ésta era fundamental para expulsar del cuerpo humano el fantasma de la intervención de un poder sobrenatural

acción uniforme por todo el universo. En ningún punto del espacio encontramos un recinto en que la imaginación pueda colocar sus monstruosas predicciones ni soñar una existencia fabulosa fuera de las leyes comunes". Büchner (1878), p. 51. Haeckel se pronuncia en parecidos términos: "...las mismas leyes de la evolución mecánica que gobierna nuestra tierra rigen por doquiera en el Universo..." Haeckel, E. (1903), Valencia, p.153.

⁶¹ Esta aseveración recibió confirmación científica en la primera mitad del siglo: "...en química la síntesis de la urea (1828) destruyó la suposición de que hay una zona intransitable entre la química del organismo vivo y la química del laboratorio" Passmore (1981), p.38.

⁶² Tárrida Del Mármol, F. (1900)a., "Crónica científica", La Revista Blanca, 46, 639-641; p. 641.

manifestado en un alma inmortal⁶³. Se afirma, pues, que existe una continuidad absoluta entre "res cogitans" y "res extensa"⁶⁴. Desde este punto de vista la actividad mental, "secreción de materia sutil"⁶⁵, no era mas que un producto colateral de la actividad nerviosa. Así, Haeckel llega a afirmar: "Nosotros entendemos por 'alma' y por 'actividad anímica' una suma de reacciones extraordinariamente complicadas del sistema nervioso central⁶⁶." La psicología se podía reducir, en última instancia, a fisiología⁶⁷.

⁶³ Es perceptible una indisimulada satisfacción en las palabras de Josep Prat al respecto: "Nos explicamos ya perfecta y materialísticamente el funcionamiento del cerebro (...), sin tener que recurrir para nada a la intervención de ningún poder sobrenatural." Prat, J. (1937), La burguesía y el proletariado, Barcelona, pp. 18-19. (La primera edición es de 1909).

⁶⁴ El argumento de la continuidad entre espíritu y materia en el ser humano se ve, en cierta manera, reforzado por el de la continuidad entre el mundo humano y reino animal. Los propios argumentos darwinianos aplicados al hombre (fundamentalmente en El origen del hombre (1871) y en La expresión de las emociones (1872)), al atribuir un origen animal a buena parte de las aptitudes mentales y morales de que hacen gala los seres humanos, acabaron por despojar a la Razón, la Mente, la Conciencia o a la Inteligencia de cualquier carácter "especial" no integrable en una explicación científica.

⁶⁵ Para Donato Luben el "pensamiento humano no es otra cosa que una secreción cerebral de materia sutil, supraorgánica", Luben, D. (1904), "Al volar de la pluma", Natura, 22, 356-357; p.356.

⁶⁶ Citado en Radl (1988), p. 202.

⁶⁷ Buena prueba de que este tipo de ideas era compartida por los miembros más autorizados "científicamente" en el anarquismo internacional nos la da Kropotkin: "...aún en ese dominio, el más oscuro de todos, la ciencia ha podido vislumbrar el mecanismo del pensamiento por las subsiguientes líneas indicadas por la fisiología." Kropotkin, P. (1904)a. "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 156, 353-355; p. 354. Anselmo Lorenzo repite esta misma afirmación un año después en El Banquete de la Vida. Lorenzo (1905)a., p.68.

Dejando al margen esta última cuestión, lo que nos interesa aquí es ver cómo se vertebra esta base materialista con la gran imagen de la evolución cósmica. Sin ninguna duda, el elemento conceptual clave que hizo posible enlazar las especulaciones sobre la naturaleza de la materia con las referentes al devenir del Universo en una secuencia temporal descriptible fue el de "indestructibilidad de la energía". Según Pedro Kropotkin:

"Uno de los más grandes acontecimientos de la ciencia moderna ha sido por lo demás, el firme establecimiento de la idea de indestructibilidad de la energía (...) Su importancia filosófica ha sido igualmente grande. Ha acostumbrado al hombre a concebir la vida del Universo como una serie indefinida de transformaciones de energía, a lo que el nacimiento, la evolución y la final e inevitable destrucción (...) de nuestro planeta en el cosmos, es un ínfimo episodio, un pequeñísimo instante en la vida de los mundos estelares"⁶⁸

La idea de la indestructibilidad de la energía solía ser conectada con una visión de los procesos existentes en la naturaleza fuertemente determinista. Este principio físico, puesto en evidencia por Julius Robert Mayer (1842), y aplicado por H. Helmholtz (1847) al mundo orgánico e inorgánico se oponía a la idea de que el hombre pudiera influir en los acontecimientos mediante una fuerza personal -libre albedrío-, ya que esta fuerza

⁶⁸ Kropotkin (1904)a., p. 354. Anselmo Lorenzo transcribe - sin citar el autor- este texto de Kropotkin en El Banquete de la Vida. Lorenzo (1905)a., p. 68.

no formaba parte del sistema general de energía⁶⁹. Naturalmente este postulado caló fuertemente en los medios libertarios. La indestructibilidad de la energía solía ser conectada con otro principio: el de la indestructibilidad de la materia. El Universo es visto como un proceso de transformación de la materia en que esta cambia de forma continuamente. Esta visión de la Naturaleza es suscrita en las páginas de la Bandera Social (1885):

"La naturaleza es un inmenso laboratorio donde tienen lugar las más variadas y complicadas acciones físicas y químicas, por las cuales se transforma continuamente la materia y cambia de forma, en cuyo movimiento incesante consiste la vida universal (...) En estos cambios continuos y perpetuos no se pierde ni un átomo siquiera de materia."⁷⁰

⁶⁹ En opinión de Tyndall, la doctrina "...<<relaciona estrechamente la naturaleza a la fatalidad>>..." al desacreditar la idea de que la naturaleza sea competente para crear algo por sí misma: "Esta idea, aplicada primero a la naturaleza inorgánica, abrazó rápidamente a la orgánica. Demostrose que el mundo vegetal (...) era incompetente para engendrar de nuevo ni la materia, ni la fuerza (...) Probose también que el mundo animal estaba desprovisto de la facultad creadora." Tyndall (1874), p. 507.

⁷⁰ Redacción, (1885)a., "Sección científica. Las transformaciones de la materia en el gran laboratorio de la naturaleza.", Bandera Social, 2, 4; p.4. Pocos años antes Angel Villalave (Villalave, A. (1882), Un grano de arena, Barcelona) ya postulaba una visión parecida. En parecidos términos se expresan los autores de varios artículos aparecidos en los años ochenta: N., (1882), "Arte y Ciencia. La creación del mundo", La Revista Social, 31, 3; p. 3 ; Puerta, G. (1883), "Arte y Ciencia. Las transformaciones de la materia en el gran laboratorio de la naturaleza" La Revista Social, números 83 y 84, pp.3-4 y 2-3 respectivamente. Como curiosidad, hay que mencionar el intento de Tárrida del Mármol de dulcificar la experiencia traumática de la mortalidad del hombre. Si la materia y la energía son indestructibles, la muerte, como hecho global en la Naturaleza, no existe: "La muerte en sí no existe. La cantidad de materia, la cantidad de movimiento son constantes; no sólo no mueren, si que también son invariables. Lo único que ha hecho, hace y hará eternamente la materia del mundo infinito, es transformarse (...). Al pasar un cuerpo de orgánico a organizado, se produce la vida; al pasar de organizado a orgánico o mineral, se produce eso que llaman muerte." Tárrida del Mármol, F. (1888), "La muerte", Acracia, 28, 552; p.552.

Pero, esto, en si mismo no dice mucho de la "forma" de ese movimiento y transformación incesantes. Sobre ello hay que decir, que la evolución es enmarcada, en no pocas ocasiones, en un proceso universal implícita o explícitamente cíclico⁷¹. En el caso de Spencer se resume en un continuo proceso de disolución y evolución. Tárrida nos ofrece un buen resumen de la posición spenceriana en un comentario a los Primeros Principios aparecido en *La Revista Blanca* en 1902:

"El autor nos muestra enseguida, tal como se presenta en la naturaleza, el procedimiento de disolución que forma el complemento de la evolución, y que en un momento o en otro, deshace lo que la evolución ha hecho (...) sin olvidar que si la disolución sigue a la evolución, ésta a su vez comienza de nuevo después de la disolución. El autor declara que deja sin respuesta la cuestión de saber si no hay alternancia de la evolución y la disolución en la totalidad de las cosas"⁷²

⁷¹ Sobre las implicaciones culturales e ideológicas véase: Brush, S. (1987), "The Nebular Hypothesis and the Evolutionary World View", History of Science, 35, 223-243; Bratlinger, P. (ed.), (1989), Energy and Entropy: Science and Culture in Victorian Britain, Bloomington.

⁷² Tárrida del Mármol, F. (1902) b., "Crónica científica", La Revista Blanca, 100, 113-115; p. 115. El comentador de la obra de Spencer Otto Gaupp, habla de dos procesos contrapuestos, uno de "integración de la materia y pérdida de movimiento" y otro de "desintegración de la materia y absorción de movimiento". La evolución correspondería al proceso de integración de la materia. Gaupp (1930) p.144. Todo este esquema especulativo lo deriva Spencer del principio de la indestructibilidad de la energía. Así lo explica Tárrida: "Spencer estudia primeramente las consecuencias de ciertas verdades primordiales: la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento, y la persistencia de la fuerza, esta última como la verdad de donde las otras dos se originan, deduciendo de este estudio que las fuerzas que parecen perdidas se transforman en sus

De este proceso cósmico de transformación de la energía -tan opuesto en apariencia a la imagen de una naturaleza personal y providente- los anarquistas sacan diversas "lecciones" sobre la contingencia del Hombre y del Mundo⁷³. Sin embargo, hay que matizar esta aparente "impersonalidad" de la evolución cósmica: no es casual que esta concepción cíclica del universo presente claras analogías con el propio ciclo vital. De hecho, el término "evolución" se aplicó inicialmente al proceso de desarrollo del embrión, extendiéndose a mediados del XIX a todas las áreas de desarrollo: los individuos, las civilizaciones, las especies biológicas pasaban por las fases de nacimiento, crecimiento y

equivalentes de las otras fuerzas, o recíprocamente, que las fuerzas que se hacen manifiestas lo son por la desaparición de las fuerzas equivalentes preexistentes; y halla aplicaciones notables de estas verdades en los movimientos de los cuerpos celestes, en los cambios que se producen en la superficie de la tierra y en todas las acciones orgánicas y vitales." Tárrida (1902)b., p. 114.

⁷³ Diversas según la visión previa que se tenga de la propia Naturaleza. Así, Lorenzo, destaca como la imagen de un Universo en perpetua transformación, nos proporciona una lección de la omnipotencia de la Naturaleza que contrasta con la radical contingencia del Hombre: "Afrontemos enérgicamente la verdad para tener derecho a los beneficios de la justicia (...) La Tierra, este mundo que habitamos, tras una génesis científicamente conocida, vive y morirá libre de las fantasías del Génesis y del Apocalipsis bíblico, y nuestro propio ser humano que, en su delirio de grandeza antropomórfica, se adoró en el tipo divino forjado en su fantasía, sometido como cosa secundaria a las vicisitudes del medio de subsistencia quedará reducido al rango que le corresponde en la escala zoológica, no siendo, como dice Haeckel, sino una forma pasajera de la sustancia y de la energía infinita y eternas." Lorenzo (1905)a., p.85. Pedro Vallina manifiesta, por su parte, un profundo desconsuelo por la fatalidad circular del movimiento universal: "Todos los seres del universo (...), todo está sujeto a una ley inflexible, a una continua transformación que comienza en lo rudimentario, llega a su apogeo y desde este punto decae para empezar de nueva la eterna evolución, círculo fatal." Vallina (1900), p.345.

madurez⁷⁴. Kropotkin, se hace eco de esta aproximación analógica entre el proceso de crecimiento y la imagen del Cosmos:

"...nuestra concepción de la vida se ha ensanchado tanto, que nos hemos acostumbrado ahora a concebir todas las aglomeraciones de materia en el Universo, como viviendo también, y pasando por esos ciclos de evolución y decadencia que frecuentemente hemos atribuido tan sólo a los seres orgánicos"⁷⁵

La decisión consistía, lógicamente, en concentrarse en la

⁷⁴ Vid: Bowler, P.J. (1990), The Invention of Progress. The Victorians and the Past, Oxford y Cambridge (Mass.), p.10. Con más amplitud: Bowler, P.J. (1975), "The Changing Meaning of Evolution", Journal of History of Ideas, 36, 95-114.

⁷⁵ Kropotkin (1904)a., p.354. La extensión de cualidades vitales que incluyen la esfera de lo inorgánico tiene su fuente principal en la figura de Ernst Haeckel. El biólogo alemán va más allá que Kropotkin, llegando a atribuir cualidades psíquicas a la materia inorgánica. Para éste existe una continuidad entre materia, energía y sensación. En el nivel más bajo del progreso evolutivo, en los átomos mismos, el <<espíritu>> está presenta, no como conciencia, sino, sobre todo, como sensación. Di Gregorio (1992), p.245. Este tipo de especulaciones eran compartidas - entre otros- por científicos del peso de George Romanes, o el propio hijo de Charles Darwin, Francis Darwin (Boakes, R.A. (1989), Historia de la psicología animal. De Darwin al conductismo, Madrid, p. 254). Curiosamente, uno de los anarquistas españoles más instruidos científicamente, Tárrida del Mármol, compartía estos puntos de vista. En 1899 admitía la sensibilidad de las plantas (Tárrida del Mármol, F. (1899)a., "Crónica científica", La Revista Blanca, 34, 267-269; p. 268.). Pero es sin duda en 1903, cuando hace su afirmación más llamativa: "Por paradójica que parezca la admisión de la vida, aun elemental, en cosas tan poco vivientes como los metales, los hechos se presentan con irrecusable evidencia, brutalmente si se quiere..." Tárrida del Mármol, F. (1903)a., "Crónica científica", La Revista Blanca, 45, 603-605; p. 605. (insiste en el mismo tema en el número 109). Finalmente, en 1912 se habla en Tierra y Libertad de la creación de un Instituto de Plasmología y Biomecánica en Bruselas del que forma parte Tárrida. En este artículo se llega a afirmar que "...la tierra, los planetas, los astros no son sino moléculas viviendo en el Eter, el protoplasma del infinito." Redacción (1912)a., "Plasmología y biomecánica", Tierra y Libertad, 117, 1; p.1.

"fase progresiva" -la que conduce a la madurez- o en la fase de declive que lleva ineluctablemente a la muerte. Los anarquistas españoles, por su parte, tendieron al optimismo, y se centraron, ante todo en la fase progresiva de crecimiento. La evolución es identificada con progreso. La idea ilustrada de perfectibilidad es extendida al conjunto del cosmos. Ese "mejoramiento" es expresado, en ocasiones, en términos claramente spencerianos como un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo⁷⁶. El Ricardo Mella del Segundo Certamen Socialista es un claro ejemplo de lo dicho:

"Así el principio de la evolución, apoyado en leyes fundamentales e indestructibles se apodera de las ciencias (...) cuando por el concepto evolutivo se observa como ley constante en los diversos órdenes de la naturaleza material, moral e intelectual un movimiento único de composición y descomposición que tiende al mejoramiento, a la heterogeneidad orgánica, como signo indudable de más perfectos organismos vivientes, es necesario afirmar que el principio de la evolución, que la evolución general de la naturaleza, es la ley universal que preside la armonía de todos los movimientos, a la combinación de las fuerzas y los cuerpos, al desenvolvimiento y progreso de órganos,

⁷⁶ Según Daniel Becquemont: "...Spencer veía en las leyes de la evolución un pasaje gradual de lo homogéneo a lo heterogéneo, acompañado de una coherencia y una definición crecientes, desde el nacimiento del cosmos al progreso de las sociedades humanas pasando por la evolución de las especies, desde el crecimiento del embrión a la forma plenamente desarrollada, y desde el origen de las sociedades humanas hasta el estado de civilización" Becquemont (1992)a., p. 145. Esta idea de la evolución como un proceso de complejización creciente tiene una de sus fuentes en el concepto de Von Baer de crecimiento embriológico como un desarrollo desde estructuras generales a otras especializadas. Según Bowler, para Spencer "este era el modelo para todos los procesos naturales, la clase desarrollo que fue a llamar 'evolución'..." Bowler, P.J. (1989), Evolution. The History of an Idea, Los Angeles y Londres, p. 238. Encontraba, pues, en la embriología, una dirección significativa para el cambio natural, que no se deducía en absoluto de la mera afirmación de las leyes de la indestructibilidad de la materia y la persistencia de la fuerza.

funciones, ideas y sentimientos"⁷⁷.

Como se deduce del texto de Mella, el hablar de "evoluciones" es una distinción meramente analítica. La Evolución es un proceso único de los que las "evoluciones" orgánicas y sociales son una manifestación más. La cultura se convierte en un equivalente de la Naturaleza también en el caso de Montseny:

"Bajo la palabra evolución se entiende hoy todo un nuevo sistema de creación, en cuyo principio el mundo científico estudia la historia natural, la fisiológica y la intelectual. La Tierra, la Humanidad y el Hombre han sufrido las mismas evoluciones"⁷⁸.

Se impone, como consecuencia, edificar un nuevo cuerpo de conocimiento basado en esta particular interpretación de lo que es el principio evolutivo. Hay que adoptar un punto de vista gnoseológico coherente con este:

"Afirmado, pues, en toda su universalidad aquel principio, no podemos sustraernos a someter a él todas nuestras investigaciones"⁷⁹.

⁷⁷ Mella, R. (1890)a., "La Anarquía", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 54-72; p. 56. La influencia de Spencer en Mella es reconocida por él mismo: "Era federal a los veintiún años: *La Revista Social* me decidió (...) por el anarquismo y el 82 fui a Sevilla -al Congreso de la Federación Regional Española- como tal. Proudhon influyó entonces grandemente sobre mis ideas. Más tarde Spencer" Mella, R. (1926), p. 5.

⁷⁸ Montseny (1893)a., p. 11.

⁷⁹ Mella (1890)a., p.57. También en Montseny: "Conocemos los principios en que se funda la Geología; existe una ciencia biológica: preciso exista (sic.) una ciencia social basada en la evolución cósmica y en la evolución humana". Montseny (1893)a., p. 13.

De hecho, la idea de postular una reorganización de los conocimientos en torno a un enfoque genético es muy temprana en el anarquismo español, y lo encontramos ya en el método de enseñanza integral presentado por Trinidad Soriano al Congreso de Zaragoza de 1872⁸⁰. El dictamen sobre la enseñanza integral fue aprobado con una muy significativa observación:

"Decimos Cosmogonía, Geogenia, Citogenia, etc., en contraposición a Cosmografía, Geología, Fitología; porque queremos la enseñanza de la formación y transformación de los animales y vegetales, en lugar de lo que se enseña hoy día, que es sólo un inventario de cuerpos celestes, de capas geológicas, de animales y de plantas: las ciencias oficiales ortodoxas no nos muestran las evoluciones de los seres; sólo nos las presentan de una manera más o menos convencional; admiten especies definidas, actos de creación, cataclismos sobre la tierra, y no constituyen ninguna serie, ni sacan consecuencias de los datos que almacenan para mostrarnos las evoluciones y transformaciones de los seres. Sólo Darwin, Vogt, Moleschott, Buchner (sic.), Uxley (sic.), Liell (sic.) y algunos otros sabios naturalistas han dado la verdadera dirección a estas ciencias, por lo que han sido excomulgados, combatidos y tratados de utopistas."⁸¹

⁸⁰ Trinidad Soriano era por aquellas fechas, según Anselmo Lorenzo, doctor en Ciencias (Lorenzo. A. (1974), El proletariado militante, p.262). Esto podría ser significativo, aunque, según Alvarez Junco, la autoría del texto citado hay que atribuirse a Pompeu Gener. Vid. Alvarez Junco (1991), p. 526, nota 36.

⁸¹ Texto citado en Lorenzo (1974), p. 261. Sobre este dictamen: Lida, C.E. (1971), "Educación anarquista en la España del ochocientos", Revista de Occidente, 97, 33-47; Lida, C.E. (1972), Anarquismo y revolución en la España del XIX, Madrid, p. 152. Un eco de este cambio de enfoque lo encontramos pocos años más tarde en la Revista Social: "Las ciencias del desarrollo de la Naturaleza o sea las que explican cómo los cuerpos se han ido organizando y cómo han venido complicándose son: -la Cosmogonía, estudio de la formación del universo en general; -la Geología, que trata de la formación de la tierra en particular; -la Historia Natural, de la formación de los seres organizados. Si son plantas, Botánica; si son animales Zoología. Lo que se llama Mineralogía es sólo un inventario de los minerales del globo; la Antropología (debiera decirse Antropogenia) historia de la aparición del hombre sobre la Tierra, y de su desarrollo hasta los períodos históricos; -y la Historia: o estado del desarrollo del hombre en los estados de civilización y de las evoluciones

La ventaja de este enfoque genético es la de deslegitimar con los datos ofrecidos por la ciencia natural otras narraciones temporales del origen del mundo o del desarrollo social, tal como es la constituida por el propio relato bíblico. De hecho, en opinión del antropólogo Marvin Harris postular un cambio evolucionista circunscrito a lo sociocultural no es contradictorio, por sí mismo, con la ortodoxia cristiana. De hecho, según este autor, "la Biblia cristiana proclama la ortodoxia según la cual las antiguas normas están sujetas al cambio evolucionista"⁸². Lo que sí era realmente un desafío era postular la no fijeza de las especies o desarrollar un relato alternativo o diferente del bíblico. Por este último motivo la Historia Natural pasa a un primer plano. López Montenegro llega a decir:

"Nunca debe olvidarse que la Historia Natural, en todas las ramas, es la ciencia madre de la emancipación."⁸³

por que ha pasado hasta nuestros días." Redacción. (1875)a., "Las ciencias al alcance del pueblo", La Revista Social, 114, 453; p. 453.

⁸² Harris, M. (1987) El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Madrid, p. 23. El hecho de que el relato mosaico de la creación es en cierta manera compatible con cierta forma de evolucionismo es admitido por el propio Haeckel: "En esta hipótesis mosaica de la creación se nos presenta con una claridad y una sencillez sorprendentes dos de las más importantes proposiciones fundamentales de la teoría evolutiva, a saber: la idea de división del trabajo o de diferenciación, y la idea de desarrollo progresivo." Haeckel, E. (1878)b., "Justificación de la teoría de la descendencia. Historia de la creación según Linneo", Revista Europea, 229, 43-51; p.48.

⁸³ Lopez Montenegro (1902), p. 210. Soledad Gustavo, por su parte, le da a esto un matiz claramente antirreligioso: "...de estudivosa Sagrada he llegado a estudivosa natural". Gustavo, S. (1889)a., "La mujer. A mi joven amiga María Montseny", El

En resumen, la idea de evolución cósmica como evolución progresiva, inserta en no pocas ocasiones un proceso cíclico universal, se imbrica, la mayor parte de las veces, con una matriz materialista. Pero existen excepciones que no pueden ser soslayadas. Es el caso de Ricardo Mella, que sin duda recibió una fuerte influencia de Spencer, pero que en los primeros años del XX, mostraba ser extremadamente sensible a los nuevos vientos intelectuales traídos por la crisis finisecular. Rasgos típicos de esta, como la desconfianza ante la Razón, son asumidos por Mella⁸⁴. El propio mito de la Ciencia es puesto en cuestión:

"Por ahora que sepamos, esa señora encopetada que se llama ciencia no ha dado debida satisfacción a la multitud de interrogaciones formuladas por la mente humana"⁸⁵

Sin embargo, no se trata de una desconfianza genérica, sino que se amplía a toda la raíz materialista y positivista del anarquismo español. De hecho se llega a rechazar la perspectiva materialista como mera abstracción:

"La misma materia fuera de los fenómenos que nos revela que algo actúa, es una mera abstracción. Fuerza, substancia ¿no están en el mismo caso?"⁸⁶

Productor, 151, 1-2; p. 2.

⁸⁴ Especialmente significativo es este comentario sobre su obra: "Su desconfianza de la razón, tan nueva en las teorías libertarias, demasiado ahítas de fríos razonamientos sin vitalidad ni consistencia, encierra el aspecto más henchido de substancia de toda su obra". Comentario citado en Mella (1926), p. 9.

⁸⁵ Mella, R. (1905),a. "Por la anarquía", Natura, 45, 325-327; p. 325.

⁸⁶ Mella, (1905)a., p. 325.

Las leyes naturales son concebidas por el Mella de estos años como una agrupación de series y regularidades concebidas por el entendimiento. Se abre de manera clara la escisión entre noumeno y fenómeno. El sujeto pasa a ser un ente activo en el proceso de conocimiento:

"Cuerdo y prudente es siempre tener en cuenta que nada podemos afirmar de las cosas en sí mismas. Son sus apariencias lo único que conocemos... Por algo somos nosotros mismos un factor en el modo de forjarlas"⁸⁷

Se llega en última instancia, a poner en cuestión la reducción a un mismo patrón evolutivo de los procesos en el mundo orgánico y humano:

"El positivismo moderno es un buen ejemplo de cómo se cae fácilmente en el dogmatismo, aun cuando se trata de sistematizaciones científicas. Hase verificado que el desenvolvimiento biológico supone ciertos modos de evolución y apenas verificada esta conquista de la ciencia se ha intentado a porfía generalizar la evolución..."⁸⁸

Hay que decir que la crítica a esta forma de reduccionismo no era un rasgo compartida en el anarquismo español. Por el contrario, la persistencia de una visión mecanicista del universo -en abierta contradicción con los

⁸⁷ Mella (1905)a., p. 325. Es interesante que esta reacción contra las formas exageradas del llamado positivismo ontológico, se podían apoyar perfectamente en el propio Spencer para quien según Gaupp, todo "conocimiento es relativo, es decir, condicionado por la naturaleza del sujeto que conoce" (Gaupp (1930), p. 118.). Sin embargo, en nuestra opinión, el alcance del afán revisionista de Mella incluía un escepticismo muy grande con respecto al poder de la Razón y de la Ciencia muy ajeno al estilo de pensamiento de Spencer.

⁸⁸ Mella, R. (1904)a., "El socialismo anarquista", Natura, 17, 260-263; p.262.

descubrimientos de la Ciencia de principios del XX- es un hecho bastante llamativo⁸⁹. La creencia en la evolución como evolución progresiva, de naturaleza fundamentalmente "material", y no pocas veces, inscrita dentro de un ciclo universal, está bastante consolidada entre la mayoría de los libertarios españoles que tuvieron alguna relevancia intelectual en el período. Aquí nos hemos limitado a trazar un esbozo de las conceptos de evolución cósmica que proporcionan un "material" utilizado de la más diverso manera por los anarquistas españoles. También hemos identificado lo que creemos son las fuentes más autorizadas desde el punto de vista de los libertarios españoles: Büchner⁹⁰,

⁸⁹ Un ejemplo indicativo de esto, es la presencia de varios volúmenes de Ernst Haeckel, entre los libros recomendados por La Revista Blanca en 1924 (dato tomado de Mainer, J.C. (1977) "Notas sobre la lectura obrera en España 1890-1930" en Balcells (comp), Teoría y práctica del movimiento obrero en España (1900-1936), Valencia, 227-230). Sin embargo, esto no quiere decir que el desasosiego intelectual propio de la crisis finisecular no estuviera presente en las obras de importantes miembros del movimiento libertario. Tal es el caso de Elisée Reclus. En su obra se empieza a hacer bien perceptible la quiebra de la fe en el progreso y en los poderes del conocimiento: "Sabía de antemano que ninguna investigación me haría descubrir esa ley de un progreso humano quimérico, cuyo espejismo se agita sin cesar en nuestro horizonte, y que huye de nosotros y se disipa para reaparecer modificado después. Aparecidos como un punto en el infinito del espacio, no conociendo nada de nuestros orígenes ni de nuestros destinos, hasta ignorando si pertenecemos a una especie animal única o si han nacido varias humanidades para extinguirse y resurgir aún, en vano formularíamos reglas de evolución removiendo la niebla incoercible con la esperanza de darle una forma precisa y definitiva" Reclus, E. (1932), El hombre y la tierra, Barcelona, pp. I y II. (Primera edición en 1906-1909 en publicaciones de la Escuela Moderna, traducción de Anselmo Lorenzo).

⁹⁰ Los sueltos y artículos de Büchner son bastante numerosos en las publicaciones anarquistas. Además se incluyen en la Biblioteca del Productor sus libros Fuerza y materia y Luz y vida. Vid Alvarez Junco (1991), pp. 39-42. La influencia de Büchner fue bastante temprana. Es significativo señalar al respecto que el médico Gaspar Sentiñón -internacionalista de primera hora- tradujo Ciencia y Naturaleza. Ensayos de filosofía

Haeckel⁹¹, con matices Spencer⁹², y probablemente, como uno de

y de ciencia natural de Büchner, aunque su fecha de publicación es posterior (1873) a su retirada de la actividad pública. Vid: la nota 21 de Alvarez Junco a El proletariado militante (Lorenzo (1975), p. 446); Termes, J. (1972), Anarquismo y sindicalismo en España. La primera Internacional (1864-1881), Barcelona, p. 126, nota 10.; Morato, J.J. (1972), Líderes del movimiento obrero español 1868-1921, Madrid, p. 24, nota 6.)

⁹¹ Los sueltos y artículos de Haeckel aparecieron con frecuencia en la prensa libertaria. En la Biblioteca de la Revista Blanca y en la de El Productor se anuncia la publicación de sus libros Historia de la creación de los seres según las leyes naturales y Los enigmas del universo. Vid. Alvarez Junco (1991), pp. 39-42. Es importante destacar que en el círculo colaborador de Ferrer Guardia, Haeckel gozó de gran predicamento, y se solía destacar su visión monística del universo. Las referencias a Haeckel en las publicaciones promovidas por Ferrer Guardia son numerosas (crónicas en 1902 de Tàrrida en La Huelga General -números 9 y 10-, fragmentos de Haeckel en el Boletín de la Escuela Moderna en 1902 -nº 1-, 1903 -nos. 4 y 7- y 1904 -nº 5-). Haeckel no sólo influyó intelectualmente en Ferrer, sino que llegaron a colaborar personalmente en proyectos como la Liga para la Educación Racional de la Infancia (Vid. Cambra i Bassols (1981), pp. 56, 60 y 71-76.; Orts Ramos, A. y Caravaca, F. (1932), Francisco Ferrer Guardia, apóstol de la razón, Barcelona). En Anselmo Lorenzo, que fue traductor de la Escuela Moderna, también encontramos citado a Haeckel en su libro de 1905 El banquete de la vida (Lorenzo (1905)a., p.24). En El Pueblo (1909) Lorenzo hace varias referencias al establecimiento del "monismo social" en concordancia con el monismo de la Naturaleza. Las exageraciones de esta perspectiva serán criticadas -lo cual nos hace sospechar la posible influencia de Mella sobre Josep Prat- en la revista Natura, sensible, al parecer, al afán "revisiónista" del cambio de siglo: "Aún opinando que se pueden reducir todos los fenómenos del universo a un solo motivo y que es necesaria a la razón la hipótesis monista, todo esfuerzo dirigido en este sentido trasciende, por ahora, a teología". Redacción (1904)b., "Letras de todas partes", Natura, 20,320; p. 320).

⁹² Hemos visto como el Ricardo Mella del Segundo Certamen Socialista (1889) admite explícitamente la influencia de Spencer. Mella trata de hacer compatibles las dos grandes influencias de su período formativo, Proudhon y Spencer: "...los filósofos evolucionistas llegan a las mismas conclusiones que Proudhon, pues mientras aquellos procuran demostrar que en la sociedad todo se reduce a la idea de movimiento de la misma manera que en la naturaleza, éste prueba que el principio de progreso humano, no es otra cosa que sino esa misma idea de movimiento, que para realizarse necesita de la libertad general, y rechaza por tanto, toda coacción política, religiosa, social y económica." Mella (1890)a., p.66. Esta impronta spenceriana es visible también en el amigo y discípulo de Mella, José Prat, sobre todo, en los

sus vehículos e intérprete imprescindible del saber científico, Pedro Kropotkin. Cosa distinta es dar cuenta del proceso intelectual efectivo que hace posible la consolidación de esa influencia y que aquí dejamos como problema abierto.

1.3. Evolución y Revolución: la formulación legítima de las creencias y los mitos políticos.

La doble concepción de la Naturaleza como modelo moral y como ente personal dotado de propósito, es decir, una Naturaleza en la que se puede "reconocer" al hombre un origen no fortuito, un lugar propicio para su existencia, y un fondo metaético en el que fundar sus acciones no se deriva ni mucho menos de la base "científico-materialista" a la que hemos aludido. Tampoco sucede a la inversa. Sin embargo, en ocasiones, una supuesta identidad entre ambas trata de ser preservada aunque de manera precaria. Así, la evolución cósmica adquiere de manera insospechada un carácter marcadamente ético. Esta, implícita o explícitamente, aparece en estos casos como la manifestación "temporal" de una naturaleza como poder actuante. De esta manera, no resultará extraño que se le atribuyan a las leyes vigentes en el cosmos no sólo una cualidad progresiva, componente axiológica ya presente

primeros años del siglo XX, época en que fue director de Natura. Es reconocible en el vocabulario utilizado, especialmente, en la polémica sostenida con el anarquista individualista y stirneriano Comas Costa. (Vid. Redacción (1905)a., "Autonomía y solidaridad", Natura, 38, 209-213; p.213.)

en Haeckel o Spencer, sino un carácter "justo" y "armónico" cualidades idénticas a las supuestas a la Naturaleza:

"En el mundo existe una ley perfectamente harmónica y perfectamente justa: la ley de evolución"⁹³.

Por otra parte, la superación del divorcio Hombre-Naturaleza, es decir la restauración perfeccionada del "estado de naturaleza", posibilitada por la Ciencia y la Revolución adquiere la forma "científica" de una reintegración al proceso evolutivo. En el caso del Hombre y la Sociedad, en tanto que seres vivos, a la Evolución Orgánica:

"Emancipado el hombre de la tiranía económica y política, el progreso será una consecuencia exacta de la evolución orgánica"⁹⁴.

Esta propuesta de "reintegrarse" a la evolución orgánica, de volver a regirse por sus "leyes" no es exclusiva de los anarquistas. Es bien significativo en este sentido, cómo Anselmo Lorenzo se apoya en la figura de Santiago Ramón y Cajal. La cita

⁹³ Montseny, (1896), p. 143. De la armonía y la justicia de que preside la ley de evolución la Naturaleza, deriva Montseny la idea de que también han de ser armónicas y justas las relaciones entre los hombres: "La evolución, que lo mismo se manifiesta en el hombre que en el mundo (...) no retrocede ante las miserias y los actos de los tiranos. Y no retrocede, porque lo que es grande tiene que realizar cosas grandes (...) ¿Y en medio de tanta magnitud ha de existir tanta estrechez? ¿Y en medio de tanta grandeza ha de vivir mísero el hombre? No; lo que tiene origen grande, grande ha de tener el fin; no; que una armonía equitativa preside el movimiento de los mundos y una equitativa armonía ha de presidir el trabajo de los hombres." Montseny, J. (1892)a., "Qué es el progreso y porqué existe", El Corsario, 99, 3; p.3.

⁹⁴ Montseny, (1896), p. 143.

es interesante, tanto para ver hasta que punto se instrumentalizan los argumentos de autoridad de los científicos, como para ofrecer una muestra contundente de cómo el evolucionismo podía dar lugar a las mas variopintas especulaciones en el terreno sociopolítico:

"Una eminencia científica española, el doctor Ramón y Cajal, ha escrito: 'he aquí la hermosa divisa de la sociedad del porvenir. Urge, pues, reintegrar al hombre en las leyes de la evolución (...) continuar, en fin, la historia biológica de la raza humana estancada por el egoísmo y la injusticia de tres mil años de civilización'. Conste: esa misma es mi afirmación en nombre de la Confederación Nacional del Trabajo"⁹⁵

En el caso de los anarquistas españoles no se trata solamente de adoptar un "vocabulario de situación" socialmente reconocible e intelectualmente legitimado, sino de algo más. Como vemos se opera una transferencia de sentido de doble dirección cuando se trata de preservar - a través de un verdadero forzamiento- la identidad entre visiones de la Naturaleza fundamentalmente discrepantes. En primer lugar, al convertirse en un proceso "justo y armónico", la Evolución⁹⁶ abandona ese

⁹⁵ Lorenzo, A. (1928), El derecho a la evolución. Conferencia sociológica, Buenos Aires, p. 29. El texto citado de Cajal es un fragmento de su prólogo al folleto *Evolución super-orgánica* del médico próximo a sectores socialistas y anarquistas Enrique LLuría. Se publica también en las páginas de *La Revista Blanca* (vid. Ramón y Cajal, S. (1905), "Prólogo a Evolución super-orgánica", La Revista Blanca, 164, 619-623; p.619).

⁹⁶ En algunas ocasiones, no sólo la evolución es vista como un proceso armónico y justo, sino como eminentemente "anárquico". Así, se realiza otra transferencia de sentido bastante conveniente desde el punto de vista retórico. Si la anarquía es la norma de lo orgánico y lo inorgánico, la sociedad presente, que escapa a estas "leyes anárquicas", aparece como artificial y extraña, es decir, antinatural, mientras que el proyecto de sociedad futura propuesto por los libertarios está fundado en

aire impersonal e indiferente a la suerte de los hombres, conveniente cuando se la contrapone con la idea de un creador personal, y contraproducente cuando se espera de ella la realización de un "fin" eminentemente moral. En segundo lugar, la "evolución progresiva", en tanto que dirigida por leyes inmutables e "inevitables", ofrece una garantía indudable al cumplimiento de las expectativas revolucionarias que pasan así a formar parte del "diseño natural".

En cuanto a las expectativas de transformación social, la imagen de la Evolución como un proceso de continuo cambio proporcionaba, en principio, un sólido asidero. Si la materia orgánica e inorgánica cambian, si lo hacen los animales y plantas, y también lo hacen los propios seres humanos⁹⁷, ¿no es

Natura en el sentido más literal. Esta identificación entre acracia y leyes naturales la encontramos, por ejemplo, en Pere Esteve para quien la Anarquía es "norma del mundo inorgánico y del orgánico. La evolución y perfectibilidad de las especies, así vegetales como animales, siguiéndola se realiza. Las mezclas y combinaciones se realizan por afinidad, no por imposición. No se violenta jamás a Natura." Esteve, P. (1900), A los anarquistas de España y Cuba. Memoria de la Conferencia Anarquista Internacional, Paterson, N.J. p.35. (sobre esta conferencia y la actividad de Esteve: Abelló i Güell, pp. 94 a 98; Casanovas, J. (1992), "Pere Esteve (1865-1925): un anarquista català a cavall de dos mons y de dues generacions", L'avenç, 162, 18-23.)

Una versión de la cuestión parecida era suscrita en 1886 por Teobaldo Nieva: "La admirable y ordenada regularidad de la naturaleza (...), prueban (...), la anarquía del movimiento de la materia." Nieva (1886), p. 171. Anselmo Lorenzo nos da muestra de cómo este tipo de recurso retórico se preserva en el paso de un vocabulario mecanicista a otra más vitalista: "Vida es el conjunto de lo existente, sin más finalidad que perpetuarse evolucionando y transformándose constantemente. Anarquía sintetiza la vida abandonada a su natural impulso". Lorenzo, A. (1907)a., "Anarquía y anarquismo", Tierra y Libertad, 35, 1; p.1.

⁹⁷ "Así la materia orgánica como la inorgánica, por la ley que toda existencia lleva consigo, realizan evoluciones sin cuento y transformaciones infinitas. Por causas que el *todo*

lógico pensar que las sociedades no obedezcan a las misma "ley natural"?⁹⁸. Las actuales instituciones no son eternas:

"Pretender crear instituciones eternas es demostrar un completo desconocimiento no ya sólo de la historia humana, sino también de la sideral..."⁹⁹

El problema surge cuando se pasa del cambio, a la velocidad y a la forma en que se produce este cambio. Las palabras "evolución" y "evolucionismo" estaban adquiriendo, en el lenguaje político, tintes claramente reformistas. En España, el naufragio

anida, modifícase la vitalidad terráquea y se perfecciona el hombre (...) Y es que la vida y el organismo de todo ser viviente modifícase al compás de esta grandiosa e infinita evolución que operan las plantas y los animales porque la operan los mundos. Ni las facultades orgánicas del hombre han sido siempre iguales, ni las propiedades orgánicas de las plantas han sido siempre las mismas." Montseny (1892)a., p.3.

⁹⁸ "Troya, Damasco, Cartago, Alejandría, Atenas, Roma, París, Nueva York representan respectivamente distintas fases del progreso humano, como los gases, los líquidos y los sólidos los representan de nuestro planeta, y la osteogenia y miogenia de nuestro organismo. La Tierra llegó a su estadio actual pasando por un sinnúmero de fenómenos, revoluciones y metamorfosis; el hombre se forma de la misma manera; es, pues, lógico suponer que las mismas evoluciones han de sufrir las sociedades." Montseny (1893)a., p. 12. Y no sólo las sociedades. Si el cambio continuo es ley universal, la necesidad de una revolución personal se hace más patente: "La ley de evolución/por todas partes campea/el hombre no evoluciona/si nunca cambia de ideas." Blázquez de Pedro, J.M. (1901), Latidos, Salamanca, p.34.

⁹⁹ Montseny (1893)a., p. 17. El evolucionismo, en este sentido, no era tanto una "novedad" como una "confirmación científica" de una creencia preexistente: la de la existencia de un progreso inevitable (vid. Alvarez Junco (1991), p.107). Creencia transmitida, en otros, por Proudhon, de cuya influencia en el anarquismo español no cabe dudar: "El Progreso es la afirmación del movimiento universal y por consecuencia la negación de toda forma y de toda fórmula inmutables (...) de todo orden permanente, sin exceptuar ni aún el del universo;..." Proudhon, P.J. (1868), Filosofía del progreso, Madrid, p.24. (hemos utilizado la traducción de Pi i Margall).

del Sexenio, llevó a los sectores democráticos a un replanteamiento general tanto de su estrategia y actitudes políticas, como a una crisis de las posiciones metafísicas idealistas. La introducción de las doctrinas positivistas en esos sectores es concomitante con el abandono de toda actitud idealista y utopista. Se sustituye el influjo del jacobinismo francés por el del "modelo político" anglosajón. Republicanos¹⁰⁰ como Castelar piensan que la mejor forma de restaurar la República es la de dar la sensación de que ésta será conservadora. Aparece, en fin, un nuevo "vocabulario de situación" en que se asocian a la evolución los términos orden, realismo, pragmatismo y pacto¹⁰¹.

¹⁰⁰ Es cierto que en esta y en otras cuestiones existían diferencias entre anarquistas y republicanos. En opinión de Alvarez Junco, las discrepancias con el republicanismo y con la izquierda liberal en general, se centraron en la pretensión anarquista de abolir el Estado, su exigencia de colectivizar los medios de producción (atacando así la propiedad privada) y en las claras divergencias tácticas debidas al antipoliticismo. Alvarez Junco, J. (1988), "El anarquismo en la España contemporánea", en VV.AA., El movimiento obrero en la Historia de Cádiz, Cádiz, 41-51, p.44. Sin embargo, la dependencia ideológica de los anarquistas españoles con respecto al republicanismo - materializada en la común aceptación de un armonismo de raíz ilustrada- no puede ser soslayada. Esto es especialmente cierto en el caso del republicanismo federal y, en especial, con respecto a la figura de Pi i Margall, responsable en gran medida de la introducción de la obra de Proudhon en España. Antonio Elorza ha señalado que cambiando "la pieza de la participación política, la cosmovisión republicana encontraba un total acomodo en el anarquismo español." Elorza, A. (1995), "Utopía y revolución en el movimiento anarquista español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, 79-108, p.84.

¹⁰¹ Nuñez, D. (1975), La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis, Madrid, pp. 26-34. El caso del P.S.O.E. nos parece, al respecto, más complejo. Eusebio Fernández señala como los socialistas de la Segunda Internacional harán compatibles "la creencia en la inevitabilidad del socialismo y la concepción determinista y mecanicista de la historia con una praxis política reformista y democrática." (Fernández, E. (1981), Marxismo y positivismo en el socialismo español, Madrid, p.298.). Estudiar

El éxito de esta asociación se deriva, en parte, de la aparente congruencia analógica con las propias fuentes, es decir, el concepto de evolución que manejaban Darwin por un lado y Spencer por el otro. La reinterpretación darwinista de la frase atribuida a Linneo *Natura non facit saltum*, es uno de las posibles fuentes. Según Darwin - probablemente influido en esto por el geólogo Charles Lyell- la evolución biológica es un proceso gradual, es decir, que se produce por la acumulación de pequeñas variaciones individuales favorables en la lucha por la vida. Las especies no se transforman a saltos, sino que "las especies evolucionan como poblaciones que se transforman, debido al éxito reproductivo diferencial de individuos concretos a lo largo de generaciones." Sin embargo, este gradualismo "no dice nada sobre la velocidad concreta a la que el cambio puede ocurrir"¹⁰² Pero es, en nuestra opinión, la analogía entre

las causas de porqué el socialismo español hizo suya esta praxis reformista, no es el objeto de esta tesis doctoral. Pero no debemos dejar de mencionar que los evolucionismos podían ser interpretados como una llamada a una práctica política que evitara aquellos "forzamientos" que no estuvieran en consonancia con el funcionamiento "evolutivo" y "natural" de las cosas. Un funcionamiento "natural" de las cosas, que ineluctablemente culminará en la Revolución. Lo que si parece cierto es que se estableció cierta contradicción entre la práctica reformista y una retórica netamente revolucionaria. Vid. al respecto: Heywood, P. (1993), El marxismo y el fracaso del socialismo organizado en España, 1879-1936, Santander, pp. 21-63; Tuñón de Lara, M. (1977), "Sobre la historia del pensamiento socialista entre 1900 y 1931" en Balcells. A. (ed.), Teoría y práctica del movimiento obrero en España (1900-1936), Valencia, p.20.

¹⁰² Mayr, E. (1992)a., Una larga controversia: Darwin y el darwinismo, Barcelona pp. 59-60. En cualquier caso, no hay acuerdo sobre la interpretación de lo que quería decir Darwin cuando hizo suya la divisa <<Natura non facit saltum>>. Stephen Jay Gould, si conecta gradualismo con velocidad lenta en la evolución: "Como discípulo de Charles Lyell, el apóstol del gradualismo en la geología, Darwin retrataba la evolución como un proceso ordenado y majestuoso, que opera a una velocidad tan

evolución y desarrollo del organismo individual la que permite realmente sacar consecuencias políticas inmediatas. De hecho, Herbert Spencer al afirmar que "...la doctrina de la evolución, en sus aplicaciones a la sociedad, está destinada a producir en la acción común sobre el pensamiento un efecto moderador", esta utilizando esta analogía en este sentido. No se debe intentar acelerar el cambio social porque "el desenvolvimiento de un organismo según su tipo especial sigue un curso aproximadamente uniforme". Nos debemos limitar pues a "...hacer mantener las condiciones necesarias a su desenvolvimiento."¹⁰³

Ciertamente los anarquistas no podían aceptar la

lenta que ninguna persona podía tener esperanza de observar su efecto en el transcurso de una vida" Gould, S.J. (1994)a., El pulgar del panda, Barcelona, p. 153. Evelleen Richards, abundando en esa misma línea, piensa que la insistencia darwiniana en explicar los grandes cambios de estructura a través de la acumulación gradual de pequeñas variaciones constituía, en realidad, un explícito rechazo de los cambios radicales tanto en política como en biología. Richards, E, (1994), "A Political Anatomy of Monsters, Hopeful and Otherwise", Isis, 85, 376-411; p.410. Patrick Tort, por su parte, postula una reinterpretación radical del <<*Natura non facit saltum*>> en el esquema darwiniano: "La teoría darwiniana no es un continuismo porque ella piensa la evolución a través del juego acumulado de las <<pequeñas variaciones>>. La teoría darwiniana es un continuismo porque es la teoría de la *descendencia*. A este respecto, la teoría de De Vries de las mutaciones bruscas gobernando un proceso de evolución saltacional es igualmente un continuismo,(...). El *continuum* genealógico y derivacional está allí, y ninguna mutación, necesariamente parcial, podría abolirlo,..." Tort, P. (1992), "L'effet réversif de l'évolution", en Tort (ed), Darwinisme et société, Paris, 13-46; p.24.

¹⁰³ Spencer, H. (1883), El Universo social Vol. I., pp. 411 y 412. Vid. también Spencer, H. (s.f), El individuo contra el Estado, Valencia, pp. 152-153.

incompatibilidad de evolución y revolución¹⁰⁴. Ya en 1886¹⁰⁵ Anselmo Lorenzo, conectaba el uso que estaban haciendo los republicanos del concepto de evolución con el quietismo antirrevolucionario:

"Quiéren los republicanos que, aceptando la ley de la evolución tal como sus sabios la definen, esperen pacientemente los trabajadores a que se decrete el momento

¹⁰⁴ El anarquista internacional que más se ocupó sobre la cuestión, fue, sin duda Elisée Réclus. Ya en 1880 publica un artículo titulado <<Evolution et Revolution>> en *Le Révolté* (Ginebra) (Vid. Vicente Mosquete, M.T. (1983), Eliseo Reclus. La geografía de un anarquista, Barcelona, p. 264.) Su folleto Evolución y revolución apareció traducido al español en 1887.

¹⁰⁵ Anteriormente, en los primeros años de la F.R.E. anteriores a los brotes insurreccionalistas de 1873, ya se había establecido una significativa distinción entre evolución y revolución. Curiosamente los internacionalistas se definen como <<evolucionistas>> y no como <<revolucionarios>>. Conviene aclarar esta afirmación. El contexto político es completamente diferente al de los años ochenta, y por tanto, las connotaciones que adquieren las palabras son muy distintas. Los internacionalistas estaban empezando a establecer distancias entre ellos y los republicanos. El apoliticismo se convertía en una nueva seña de identidad del movimiento obrero. La revolución -entendida en este momento como <<revolución política>>- ya no es un modelo pertinente para los trabajadores: "Esta gran renovación social, ¿seguirá para realizarse el ejemplo de las revoluciones políticas (...), apoderándose del Estado y de los poderes constituidos por medio de una revolución y decretada desde el poder en un solo día la reforma de las costumbres y las instituciones? No; no es revolucionariamente y en una hora como puede llevarse a cabo una transformación tan grande (...) debe efectuarse evolucionariamente..." Se define, en contraposición a esto, una estrategia claramente reformista: "La sociedad es un organismo, y los organismos se transforman, no se revolucionan; es pues necesario preparar la transformación; y esto es precisamente lo que *La Internacional* trata de hacer. Toda la cuestión consiste en levantar y mejorar cada vez más las condiciones de trabajo y en disminuir los privilegios del capital, debilitándolo, bloqueándolo, haciéndole cada día más dependiente y precario..." Comisión de propaganda del núcleo organizador de la Internacional en Lisboa (1872), Lo que es la Internacional, Madrid, pp. 21 y 26-27. En todo caso, esta actitud reformista y legalista, "acabó no prevaleciendo en el obrerismo bakuninista español." Alvarez Junco (1991), p.455.

oportuno de que los desheredados dejen de serlo..."¹⁰⁶

¿Cómo hacer compatibles Evolución y Revolución?. El argumento preferido es el de negar la discontinuidad entre la primera y la última. La Revolución es a la vez una manifestación y un "momento" de la evolución. Así lo afirma Ricardo Mella en 1891:

"Dividense generalmente los partidarios de las ideas progresistas en evolucionistas y revolucionarios, y entiendo yo que tal división es absurda de todo en todo porque ni se conforma con los hechos, ni se justifica ni se explica por la lógica(...) si la revolución es un cambio o modificación, ¿no es evidentemente un momento necesario del desenvolvimiento evolutivo, no es sin duda un instante preciso de la evolución que se verifica?"¹⁰⁷

¹⁰⁶ Lorenzo, A. (1886)a., Acracia o República, Sabadell, p.27. La denuncia de determinados usos políticos es relativamente frecuente. Josep Prat señala cómo la utilización del concepto de evolución gradual es una táctica dilatoria de las clases dominantes para ganar tiempo: "Yo bien me figuro el por qué nos quieren hacer tragar el bienestar general por la acción lenta de la evolución. Este es el compás de espera para los hambrientos y el tiempo necesario para que las clases imperantes se afiancen sólidamente en el poder..." Prat, J. (1892)b., "La Revolución. II", La Anarquía, 120, 1; p.1. Montseny y Soledad Gustavo denuncian la contradicción entre unos "evolucionistas" que se declaran partidarios de la acción del Estado, y un Estado que por su propia naturaleza es conservador de lo existente: "Los evolucionistas, políticamente hablando, son partidarios del Estado y lo son sin comprender que aquél es una institución de fuerza que imposibilita la evolución (...) El Estado en si es conservador (...) La evolución intelectual y sus consecuencias, que es una manifestación de la evolución cósmica, en ningún Estado será práctica porque aquella siempre tiende a reformar lo que existe y el Estado tiende a sostenerlo y perpetuarlo..." Montseny, J. Gustavo, S. (1891), Las preocupaciones de los despreocupados, Barcelona, p.39.

¹⁰⁷ Mella, R. (1934), Ensayos y conferencias, Gijón, p.83. ("Evolución y Revolución" es el título de una conferencia leída en el Círculo Federal de Vigo en 1891 y publicada en Sabadell en 1892) La revolución es pues, una manifestación de la evolución: "Las revoluciones son, por otra parte, tan necesarias en la Naturaleza como en la sociedad. En medio de la llanura surge una montaña (...) Y estas revoluciones naturales ¿quién negará que

Existe esta continuidad porque el "momento" revolucionario tiene como causa el propio desarrollo evolutivo¹⁰⁸. La Revolución, es además necesaria, en tanto que remueve los obstáculos que impiden el desarrollo "normal" posterior de la Evolución. Así se afirma en La Solidaridad en 1889:

"Es pues, necesario cambiar las condiciones de viabilidad de la evolución, modificar el medio ambiente, para que aquella se desenvuelva fuera de toda clase de obstáculos que no sean los naturales ¿Y como modificar estas condiciones? Por la revolución y sólo por la revolución (...) Si, pues, la evolución es una ley biológica de la sociedad, la revolución es el elemento decisivo para que esta ley se cumpla."¹⁰⁹

son manifestaciones propias de la evolución de la materia y de la fuerza." Mella (1934), p. 89. En esto coincide con la perspectiva reclusiana para quien las revoluciones no son sino "...manifestaciones de la gran evolución..." Reclus, E. (1978), Evolución y revolución, Madrid, p.11.

¹⁰⁸ "Esta misma palabra evolución, que tan sabiamente ellos nos predicán (...), ¿qué es sino el génesis de la revolución? ¿Existe acaso alguna revolución que no vaya precedida de evolución, su causa generatriz? No;..." Prat, J. (1892)b., p.1.

¹⁰⁹ Redacción (1889)a., "Evolución y revolución.", La Solidaridad, 10, 1; p.1. Es decir, la Revolución se convierte en el "complemento" necesario de la Evolución. Teobaldo Nieva expresa esa complementariedad en un lenguaje significativamente sexualizado. Para él, la Revolución es "...el instinto, el esfuerzo varonil que late en todos los seres y toda la materia..." Un instinto varonil que "...así como en el Cosmos produce los cataclismos siderales (...) en la sociedad crea (...) convulsiones terroríficas, no menos saludables y necesarias." Por otra lado, la Evolución es "...el instinto femenino (...) que aprovecha todas esas conquistas [nota del autor: se refiere a las conquistas revolucionarias] y las va resolviendo (...) lentamente, en fin de que sus beneficios sean conocidos y aceptados..." Nieva (1886), p.6. A veces, el postular la Revolución como complemento, como condición de viabilidad de la Evolución, sirve para justificar el recurso a la fuerza. Así en El Productor se afirma que "...el progreso no se efectúa sino por esos cataclismos llamados revoluciones, verdaderos complementos o resúmenes de las evoluciones de la humanidad, que sin el auxilio de la fuerza no llegarían jamás a positivos resultados..." Redacción (1892)a., "A <<La Emancipación Social>>

La Revolución "señala", además, el momento en que se la evolución se hace "consciente" (clara metáfora de la toma de conciencia revolucionaria)¹¹⁰. Sin embargo, queda una cuestión abierta: ¿cómo cohonestar la analogía crecimiento individual-evolución con cataclismo revolucionario?. En un artículo anónimo aparecido en Bandera roja (1888), se establece una curiosa analogía entre el "parto" y la Revolución. Las "...transformaciones del feto humano en el claustro materno" indican no sólo que el parto se "necesario", sino de que ese parto ha de ser "doloroso". Para que el embrión de pájaro culmine su desarrollo ha de romper la "cáscara". De igual manera la "...evolución social que se opera a nuestra vista, y cuya marcha podemos comprobar diariamente nos demuestra la destrucción del molde económico en que el hombre de hoy se desarrolla y la desaparición de la clase capitalista por medio de la Revolución Social."¹¹¹

II. Evolución y Revolución.", El Productor, 291, 1-2; pp. 1 y 2.

¹¹⁰ Ricardo Mella: "Sólo falta que la evolución recorra lo que le resta que hacer en la obra emprendida, sólo se necesita que aquella, haciéndose consciente, determine el momento supremo de la Revolución, y el colectivismo será un hecho." Mella, R. (1890)b., "El colectivismo. Sus fundamentos científicos", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 309-336; p.323. Lopez Montenegro: "La revolución, como término de la evolución, supone el concierto inteligente de las colectividades que lo desean, para sustituir el presente estado por otro más justo, sin que, a éste último, se le crea límite del Progreso." López Montenegro (1902), p. 175.

¹¹¹ Redacción (1888)a., "Evolución y revolución", Bandera roja, 6, 1; p.1. El artículo aparece también en La Idea Libre: Redacción (1895)a., "Evolución, Revolución", La Idea Libre, 65,

A pesar de este serio obstáculo conceptual, los anarquistas se declaran también "evolucionistas". Pero no todas las versiones del proceso evolutivo son igualmente maleables a la hora de hacer coincidir las leyes de la naturaleza con las expectativas éticas y morales. Los anarquistas, como la mayoría de sus contemporáneos, fueron más evolucionistas que darwinistas. En primer lugar, el modelo de evolución que utilizan los anarquistas es fundamentalmente fisicalista: el proceso evolutivo está regido por leyes universales que permiten pensar en términos de evolución inevitable. Este es radicalmente opuesto al modelo darwiniano de naturaleza fundamentalmente probabilística¹¹². En segundo lugar, hemos constatado la influencia que tuvieron sobre los anarquistas españoles Spencer y Haeckel. Ambos, mantenían una visión del proceso evolutivo que difería en aspectos esenciales del planteamiento darwiniano.

Spencer y Haeckel, aunque con pretensiones y ambiciones diferentes, trataban de fundamentar sistemas filosóficos en torno o a partir del concepto respectivo de la Evolución. El alemán, aunque no llega a crear un sistema general de explicación del Universo,¹¹³ aborda cuestiones que exceden con mucho los

1-2; p. 2.

¹¹² "Los procesos evolutivos, por el contrario, implicaban un considerable componente de azar: eran probabilísticos y, por lo tanto, no permitían la predicción absoluta. Todos los fenómenos evolutivos pueden ser explicados sólo mediante la inferencia de hechos históricos pasados, una consideración que estaba ausente (en aquella época) en las ciencias físicas. Mayr (1992)a., p.62.

¹¹³ Di Gregorio (1992), p.244.

planteamientos iniciales de Darwin. Desde el punto de vista de la visión de los procesos naturales, Haeckel postuló la unidad de espíritu y la materia en el todo unificante de la Naturaleza y la continuidad total entre lo orgánico y lo inorgánico¹¹⁴, llegando a las puertas de una auténtica religión natural¹¹⁵. Desde el punto de vista de la relación entre las distintas ramas del conocimiento, le caracterizó el combate contra una visión filosóficamente agnóstica de la ciencia. Ciencia y filosofía han de complementarse¹¹⁶.

¹¹⁴ Para lo que, curiosamente, Haeckel se apoya en el propio Darwin, que raramente se pronunciaba al respecto. Para el naturalista alemán la "doctrina de Darwin" había "establecido sólidamente la idea de la unidad de la naturaleza orgánica e inorgánica." Haeckel (1878)a., p.9.

¹¹⁵ Di Gregorio afirma que en Haeckel confluyen tanto el evolucionismo, como una profunda religiosidad protestante: "Tanto de su padre Carl, como de su madre Charlotte Sethe, Haeckel hereda una religiosidad profunda, de inflexión pietista protestante, que no le abandona jamás: por tanto, el problema era el de conciliar esta religiosidad excluyente de un dios personal con las concepciones evolucionistas, a fin de llegar a una fe fundada sobre una religión <<natural>>, capaz de reemplazar a la antigua religión cristiana por el progreso evolutivo. Evidentemente, la nueva fe y la religión natural eran necesarios para rematar el sistema haeckeliano. El universo es, en su conjunto, una inmensa obra de arte, y la justa actitud del hombre deber consistir en comprender esta construcción artística, es decir, comprender la divinidad como causa interior de las cosas y, al mismo tiempo, como su manifestación exterior a través de sus maravillosos productos. La naturaleza es causa de si misma..." Di Gregorio (1992), p.249.

¹¹⁶ Así lo afirma el propio Haeckel: "No son, por lo tanto, la ciencia y la filosofía enemigos encarnizados (...) El filósofo que carece de la sólida base de la observación y del conocimiento empírico de los hechos, pronto llegará a perderse (...) Por otra parte, los naturalistas propiamente empíricos, que no se ocupan de agrupar filosóficamente sus observaciones, ni de llegar al conocimiento general de los hechos, contribuyen muy poco a los progresos de la ciencia;..." Haeckel, E. (1878)c., "Teoría evolutiva de Goethe y Oken.", Revista Europea, 231, 107-117; p. 109. Este tipo de planteamientos fueron bien pronto discutidos en España (véase, por ejemplo, Perojo, J. "Haeckel juzgado por Hartmann.", Revista Contemporánea, Tomo I, Volumen III, 358-369; p.363.). Hay que tener en cuenta que la visión filosóficamente

Herbert Spencer, por su parte, elabora un sistema sintético de filosofía, basado en lo que él llamó evolución. La evolución era un proceso de dimensiones cósmicas que tomaba como modelo el concepto de crecimiento embriológico de Von Baer: es decir, el desarrollo desde estructuras generales a otras más especializadas. Este "progreso" desde lo homogéneo e indefinido a lo heterogéneo y definido se producía tanto en los cuerpos estelares como en las sociedades.

Darwin se limita, lo que no es poco, a tratar de ofrecer una teoría del cambio orgánico. Teoría que estaba inserta con toda seguridad en una concepción del cosmos "mayor", pero que no se hace explícita de manera clara¹¹⁷. La prudencia le mantenía bastante alejado a Darwin de hacer manifestaciones públicas sobre cuestiones como las del Origen de la Vida o del Universo¹¹⁸. No

agnóstica era representada en Alemania por científicos del prestigio de Anton Dohrn o Du Bois-Reymond. Di Gregorio (1992), p. 244.

¹¹⁷ Curiosamente la "imagen" amoral que se puede extraer de la "limitada" teoría de Darwin no puede ser más opuesta a la metafísica progresista propuesta por el "darwinista" Herbert Spencer: "...donde Darwin ofrecía una teoría del cambio orgánico, Spencer ofrecía una metafísica basada en el cambio; donde el universo de Darwin estaba a merced del tiempo y del azar, Spencer tenía una clara y confortadora dirección; y sobre todo ello, donde Darwin detectaba solo el amoral proceso de reproducción, competición y selección, Spencer discernía en la naturaleza los fundamentos de la buena conducta..." Durant, J. (1985), "Darwinism and divinity: A century of debate" en Durant, J (ed.), Darwinism and divinity, 9-39, Oxford y Nueva York, p.21.

¹¹⁸ Si se puede concluir, en opinión de Howard E. Gruber, que Darwin, en lo que respecta a la naturaleza íntima de la vida y los procesos mentales mantenía una posición francamente materialista aunque no la hiciera pública por temor a las consecuencias que se pudieran derivar de ello (Gruber (1984), pp. 266 y 267.)

es extraño que la aparente certeza y fuerza explicativa "global" de los últimos, fuese mucho más sugerente a la hora de vertebrar una visión de la evolución cósmica que pueda aparecer congruente con las propias expectativas sociopolíticas o éticas.

Por otra parte, la idea de progreso o de evolución progresiva -extraordinariamente arraigada tanto en los anarquistas como en las sociedades occidentales del momento- no encontraba, por extraño que pueda parecer, un buen defensor en el propio Darwin. Esto, en primer, lugar se ve con claridad cuando se compara la imagen que tenían de la evolución orgánica Darwin por un lado, y Haeckel o Spencer por el otro. Aunque nominalmente se rechazaba, la idea de progreso unilineal -derivada en gran parte de la temporalización de la "scala naturae"- se aproxima bastante más a la imagen del proceso evolutivo que tenían Spencer o Haeckel. Sin embargo, resulta difícilmente compatibilizable, si no abiertamente contradictoria, con la explícita visión darwiniana de la evolución como un árbol ramificado, donde el reconocimiento o comparación entre estadios superiores e inferiores -"peores" y "mejores"- se convierte en una tarea estéril.¹¹⁹ Hay que señalar, además, el gran papel que

¹¹⁹ Sobre Haeckel, Robert A. Boakes afirma que su entendimiento de la evolución era eminentemente lineal y progresivo. Al referirse a uno de los árboles evolutivos creados por Haeckel dice que: "...ilustra gráficamente su entendimiento lineal y 'progresivo' de la evolución; Darwin nunca dibujó un árbol semejante". Boakes, R. A. (1989), p. 112. El mismo autor al comparar Spencer con Darwin nos ofrece una pista de la estrecha relación subyacente entre lamarckismo, scala naturae, spencerismo e idea de Progreso: "También en otro aspecto era Spencer lamarckiano (...) en un sentido que Darwin siempre rechazó. Para Spencer, la evolución era unidimensional; aunque nunca empleara la expresión, la scala naturae, ahora la escala del progreso, subyacía a todo su planteamiento. 'Evolución'

Darwin se ve obligado a asignar al azar en el núcleo de su teoría (algo a lo que luego nos referiremos). El azar actúa, de hecho, como un poderoso disolvente contra toda noción de progreso que sea significativa para los humanos.¹²⁰

significaba 'progreso' y 'más evolucionado' significaba 'más complicado' y 'mejor'. Boakes, R.A. (1989), p. 34. Bowler, por el contrario, afirma que Spencer admitía, en principio el carácter divergente de la evolución biológica y social (Bowler, (1992)a., p. 134.). En nuestra opinión esa admisión es más nominal que otra cosa, porque dicha representación gráfica de la evolución no le llevo a elaborar un sistema "sociobiológico" congruente con ella.

¹²⁰ El especialista en la teoría darwiniana Michael Ruse es claro sobre este asunto: "el Progreso afirma que las cosas van mejor -ciertamente mejor moralmente y quizás mejor también en otros sentidos-. ¿Cómo se puede tener posibilidad de sacar valores de algo que afirma que los cimientos de la naturaleza son variaciones ciegas y azarosas?" Ruse, M. (1986), Taking Darwin seriously, Oxford, p.93. De hecho, Darwin llega a expresar su incomodidad personal sobre el rol que debía dar al azar, en una carta a Asa Gray sobre las implicaciones religiosas de su teoría: "Me inclino a considerar todas las cosas como resultado de leyes deliberadas en las que se deja que los detalles, buenos y malos, los determine lo que podríamos llamar el azar. Y no es que esta explicación me satisfaga en absoluto...". Darwin, Ch. (1977), Autobiografía y cartas escogidas, Madrid, p. 351.

2. El origen y el lugar del hombre.

Sin ningún lugar a dudas, si hay alguna idea que se haya identificado popularmente con el darwinismo, esta es la del origen simiesco del hombre. No es casualidad que en España, como afirma T.H. Glick, no tuviera lugar una polémica generalizada sobre el evolucionismo darwinista hasta la traducción francesa del Origen del hombre¹²¹. Ciertamente, si la afirmación de las especies ya asestaba un duro golpe a la interpretación literal del Génesis, no es menos cierto, que la afirmación del origen animal del hombre suponía un paso aún más importante en esta línea. Las potencialidades antirreligiosas de este avance del evolucionismo no pasaron inadvertidas para los anarquistas. Sin embargo, se podían dar, como afirma Alvarez Junco, en efectos colaterales no deseados. El rebajamiento de la dignidad del hombre hasta los "niveles inferiores de la materia" podía ser extraordinariamente incómoda para una ideología "basada en la esencia <<Hombre>> y en una <<Naturaleza>> concebida como un orden eterno y cargado de valores morales". En cualquier caso, lo que "primó fue el triunfo frente a la interpretación religiosa" que trató "siempre de situar los problemas y el destino de la ambigua criatura humana fuera del marco de la

¹²¹ Según Glick, el evolucionismo darwinista se había discutido entre 1868 y 1871, pero la polémica no alcanza dimensiones significativas hasta la aparición de la traducción francesa del Origen del hombre. Significativamente, la primera traducción española de esta obra (1876), es anterior a la del Origen de las especies (1877). Glick, T.H. (1982), Darwin en España, Barcelona, p. 16.

ciencia;... "122

La hipótesis que defendemos aquí es que la visión de la evolución como una escala de progreso lineal -deudora en definitiva de la Gran Cadena del Ser, y por tanto de origen preevolucionista- hizo que el potencial distorsionador de la afirmación de la continuidad genealógica entre hombre y animal se viera dramáticamente disminuido. El hombre no es un animal cualquiera. Es el animal más perfecto y está situado en lo más alto de la jerarquía de los seres. Por otra parte, toda variación, al producirse dentro de una escala única de progreso creciente, no puede producir sino un perfeccionamiento continuo desde nuestros humildes orígenes; se tenía confianza de que a la actual raza humana la sustituya una variedad superior. Además, la imagen de una única escala ascendente refuerza la creencia en la inevitabilidad del hombre. Sin duda todo ello tiene poco que ver con la imagen darwiniana del proceso evolutivo como un proceso ramificado donde el azar juega un papel importante.¹²³

¹²² Alvarez Junco (1991), p. 140. De hecho, son muy escasas las referencias críticas contra Darwin en este aspecto. Uno de los pocos ejemplos, lo encontramos en un artículo aparecido en Liberación en 1908 firmado por Rodríguez Cabrera, en que se afirma que "uno de los que más han degenerado al hombre, identificándole con el animal es Darwin." Citado en Alvarez Junco (1991), p.33, nota 55.

¹²³ La pregunta es clara: ¿La idea de un progreso unilineal e inevitable que culmina en el homo sapiens, no sigue siendo la imagen popularmente aceptada del proceso evolutivo?. Stephen Jay Gould, cita al respecto significativos ejemplos tomados de la publicidad. En ellos se revela no sólo la fidelidad a la "iconografía de la marcha del progreso", sino a la propia identificación de progreso con evolución. Gould, S.J. (1991), La vida maravillosa, Barcelona, pp.25 y 26.

Por otra parte, como señala Alvarez Junco, los intentos de compatibilización de una idea esencialista y racionalista del Hombre, con una u otra forma de evolucionismo, será otro foco permanente de contradicciones. La temporalización del ser del Hombre se tratará de justificar como un proceso en que, en palabras de Alvarez Junco: "...la esencia humana se realiza -pasa a ser existencia- poco a poco en la historia, hasta llegar a su plenitud: la idea de Hombre..."¹²⁴ Esta visión del proceso evolutivo en el hombre, que en opinión de Alvarez Junco remite a la influencia de Hegel y Aristóteles, no tiene porque ser contradictoria con el concepto de evolución cultural que estaban manejando los antropólogos del XIX. Ya desde la Antigüedad se comparaba a los hombres con animales. Y desde esta Antigüedad se define la animalidad como el reverso negativo de los atributos que definen al ser humano definidos en los términos de una cultura particular. En el XIX el polo positivo será el civilizado, definido según las normas de los países avanzados de la Europa Occidental. Por tanto, el salvaje, ser por definición próximo a la animalidad, será aquél que practique la promiscuidad, desconozca la justicia, etc. La evolución es definida, pues, como un alejamiento del polo negativo (la animalidad), hasta el positivo (el hombre civilizado). A esta tradición cultural remite Bakunin cuando afirma:

"Toda la historia del hombre no es otra cosa que su alejamiento progresivo de la pura animalidad por la creación de su humanidad."¹²⁵

¹²⁴ Alvarez Junco (1991), p. 33.

¹²⁵ Bakunin, M. (1977), Obras, Vol.III, Madrid, p. 99.

Y esta misma tradición cultural es la que reflejan los anarquistas españoles cuando se expresan en términos muy parecidos:

"La afirmación del hombre completo, del hombre que se desprende de la animalidad está en todas partes"¹²⁶.

Ese "desprendimiento" es identificado con una emancipación de la "vida instintiva" hacia una mayor racionalidad. "Instinto" y "razón" son considerados como polos opuestos, que encubren, algunas veces, la lucha entre el Cuerpo y el Espíritu:

"Si vence la cabeza, vence la racionalidad, vence el hombre; si vence la irracionalidad, vence la bestia."¹²⁷

En esto, como veremos, los anarquistas no se distinguirán de sus contemporáneos. La aplicación del principio de continuidad entre hombres y animales, de hecho, no minó ni la idea de que existe una distinción neta entre hombres y animales. De hecho, la animalidad se convierte en un estado abstracto. Un estado del que el hombre se emancipa. Emancipación que significa pasar de la nada al todo, en un progreso inevitable que también puede ser visto como una ascensión en la escala de los seres. Y hacemos mención también una vez más a la escala de los seres, porque, como veremos, el concepto de evolución ramificada propia de Darwin poco tiene que ver con la versión que dan los anarquistas del proceso de antropogénesis. La aparición de la especie humana no es vista como el éxito afortunado de una variación producida

¹²⁶ Grupo editor de *Natura* (1903), "Nuestros propósitos", *Natura*, 1, 1-3; p. 3.

¹²⁷ Montseny (1893)a., p. 39.

al azar, sino como la culminación de un progreso inevitable en que el mono se transforma en hombre. Por otra parte, la aparición de las características consideradas como distintivamente humanas no puede ser más clásica. La necesidad es la madre de la invención. La presión de un medio hostil hace que el hombre use herramientas, domestique el fuego, y, sobre todo, comience a crear las primeras agrupaciones sociales, que se convierten, de hecho, en el principal agente de humanización.

Vemos como los anarquistas suscriben un esquema clásico a la hora de entender el sentido de la historia: los comienzos miserables se convierten en el elogio de la humanidad ascendente. Es en este comienzo miserable, protagonizado por el feroz e ignorante hombre-animal, donde se suele situar la "caída", es decir, la aparición del triunvirato formado por Religión, Propiedad y Estado. Los libertarios españoles también en esto se mantienen fieles a tradiciones culturales arraigadas profundamente. La filosofía de la Ilustración ha ofrecido ejemplos clásicos de cómo la interrogación de cómo organizar una sociedad justa, es también una interrogación sobre los orígenes. De hecho la filosofía ha heredado de la religión la convicción de que el origen de las cosas determina su orden natural. En este caso, la naturaleza humana, formada en el "principio", determina el curso de la historia posterior¹²⁸. En realidad lo que se activa es el mismo principio generador. Si se piensa en términos de utopía tecnológica -cosa a la que eran muy dados nuestros libertarios-

¹²⁸ Vid. Stockzokowski, W. (1994), Anthropologie naïve Anthropologie savante, París. (1994), p. 199.

se presenta una secuencia histórica que va desde una situación antiparadisiaca (un hombre débil, feroz e ignorante en una naturaleza hostil) al Paraíso. Si existen dudas, o se denuncia a la sociedad presente -denuncia que los anarquistas también hacen propia-, se hace referencia a un "estado de naturaleza" anterior, en el que no existían la propiedad privada o la autoridad, y en el que se han formado las características distintivamente humanas. Al producirse la "caída" la historia no sólo es progreso, sino también "perdida", y por tanto, en cierta manera exige el retorno a principios fundamentales situados en el Origen.

Todo ello no hace sino generar una visión conflictiva de los primitivos. Si todo va de lo peor a lo mejor, es evidente que al primitivo le caracterizará la ferocidad, la miseria moral. Si el civilizado es un <<zoon politicón>>, es lógico pensar que el salvaje es un ser asocial. Pero si existe un estado anterior a la "caída", considerado como "natural", es decir, conforme en grandes líneas con la Justicia, no es muy plausible presentar al primitivo como un ser feroz que vive al margen de sus congéneres. Por otra parte, la imagen del salvaje aislado, no apoya en nada la afirmación de que la sociedad es una realidad previa a la autoridad política. Finalmente, la ferocidad del hombre primitivo, se contradice gravemente con la creencia -axiomática entre muchos libertarios- en la bondad del ser humano.

De hecho, la imagen del salvaje cambiará radicalmente con el cambio de siglo. No sólo se trata de una cuestión de bondad

o maldad. Las investigaciones de los antropólogos proporcionarán, en cierta manera, la base empírica para fundamentar la idea de que existió un comunismo primitivo, un "estado de naturaleza igualitario", anterior a la constitución de la autoridad política. Se sitúa un "lugar" en la prehistoria al que es deseable, en cierta manera, regresar. Por otro lado, la influencia creciente del Mutual Aid de Kropotkin se va consolidando. La Sociedad no es el fruto de la obligada cooperación ante la amenaza de un medio hostil, sino la consecuencia de la puesta en marcha de los instintos sociales que los primitivos heredaron de sus ancestros animales. La Sociedad, no es pues un artificio, un medio de supervivencia, sino que se apoya sobre las disposiciones esenciales del ser humano.

2.1. El origen animal del hombre y sus consecuencias: ¿un nuevo lugar en la jerarquía de los seres?

Sin duda alguna la popularización de las teorías expuestas por Darwin en On the Origin of Species (1859) tuvo un efecto catalizador a la hora de poner en cuestión la tradicional separación entre el hombre y la Naturaleza. En 1863 T.H. Huxley, en su libro Man's Place in Nature (1863), había acumulado datos en que se trataba de demostrar la similitud física entre los hombres y los simios¹²⁹. El antropólogo Carl Vogt sigue esta

¹²⁹ Curiosamente, el libro de Huxley, tomado como un símbolo del debate sobre el origen simiesco del hombre, no dice casi nada sobre esta cuestión. De hecho, se rechaza especular sobre la cuestión crucial de cómo se diferenciaron los humanos de los simios. Vid: Bowler (1992)a., p. 142; Di Gregorio (1984), T.H. Huxley's Place in Natural Science, New Haven.

misma línea en sus lecciones públicas sobre la historia natural del hombre explicadas en Suiza entre 1862 y 1864¹³⁰. En 1868 Ernst Haeckel en su Natürliche Schöpfungsgeschichte aborda la cuestión no sólo desde el punto de vista de las similitudes físicas, sino que ofrece una explicación de cómo la especie humana se decantó de sus ancestros animales¹³¹. Finalmente, es el propio Darwin quien desarrolla su propia argumentación al respecto en 1871 en The Descent of Man and Selection in Relation to Sex y en 1872 en The expression of the Emotions in Man and Animals. En estas dos obras el origen simiesco del hombre y la continuidad entre el mundo animal y el mundo humano son establecidos netamente¹³².

Todo este esfuerzo científico, que sin duda alguna venía a

¹³⁰ Se trata de unas lecciones públicas (compiladas posteriormente en un libro) que tuvieron lugar en el invierno de 1862-63 en Neuchâtel y en la Chaux-de-Ford, y en 1864 en Ginebra. Se referían, en palabras del propio Vogt "...a la historia natural, propiamente dicha, del hombre, a su lugar en la creación, a sus relaciones con los demás animales y a sus caracteres anatómicos y fisiológicos; en parte a su historia antigua, a la época de su aparición sobre la tierra y a las huellas que ha dejado en las capas formadas al principio de nuestra época geológica actual." Vogt, C. (1881), Lecciones sobre el hombre, Madrid, p. 5.

¹³¹ En su introducción a The Descent of Man, Darwin afirmaba que no hubiera escrito su propio libro si hubiese conocido antes la obra de Haeckel. Sin embargo, según Howard E. Gruber, el 19 de Diciembre de 1868 Darwin le había escrito, expresándole el aprecio por su libro. De hecho, Darwin llevaba tiempo trabajando en su propio proyecto, que presentaba importantes diferencias de enfoque con respecto al del alemán. Gruber (1984), p.67.

¹³² Originalmente el libro La expresión de las emociones fue pensado como una parte del texto de La descendencia del hombre. Sin embargo, lo extenso de la obra aconsejó presentarlos como libros separados. El último de ellos se refiere sobre todo a los rudimentos de mentalidad humana en los animales, mientras que el primero tiene como tema principal los rastros de animalidad en los humanos. Gruber (1984), pp. 68 y 254.

asestar desde un punto de vista antirreligioso un duro golpe a la tradición del Génesis, fue acompañado por un desarrollo paralelo de singular importancia: las investigaciones de arqueólogos y geólogos sobre la antigüedad del hombre. Al principio del XIX, los arqueólogos escandinavos Christian Thomsen y J.J.A. Worsaae habían definido el "sistema de las tres edades"¹³³ de desarrollo, desde el uso de las herramientas de piedra a las de hierro pasando por las de bronce. Al principio, nadie aceptaba la posibilidad de que la "edad de piedra" se extendiera tan hacia atrás en el tiempo como para llegar a afirmar la coexistencia de los seres humanos con animales extinguidos. Cuando Boucher des Perthes descubrió herramientas de piedra junto con huesos de animales extinguidos sus descripciones fueron ignoradas o ridiculizadas. Alrededor de 1860, sin embargo, tuvo lugar un rápido cambio de opinión en favor de una mucho más grande antigüedad de la raza humana. En esto tuvieron bastante que ver los trabajos de geólogos como Joseph Prestwich o Charles Lyell. Ellos respaldaron el trabajo de Boucher des Perthes y compilaron una amplia serie de evidencias de la existencia de los humanos primitivos, resumidas en el libro de Lyell Geological Evidences of the Antiquity of Man

¹³³ Divisiones tripartitas de los estadios de evolución humana las encontramos ya en el XVIII. Turgot hablaba de las fases de caza, pastoreo y recolección. Montesquieu formuló la conocidísima serie de desarrollo que va desde el salvajismo a la civilización pasando por la barbarie. Harris (1987), pp. 24-25. Sobre las aportaciones de Thomsen y Worsaae a la constitución del sistema de las Tres Edades vid. Daniel, G. (1974), Historia de la arqueología, Madrid, pp. 89-108.

(1863)¹³⁴.

Las investigaciones de geólogos y arqueólogos dañaban la interpretación habitual de la Biblia desde dos puntos de vista. En primer lugar se desacreditaba la cronología usual sobre la antigüedad del hombre y del mundo. La tierra no tenía 5199 años como se decía en la Vulgata en la edición del papa Clemente¹³⁵, sino que contaba con centenares de millones de años. Por otro lado, los vestigios que dejaron los primitivos humanos -lo rudimentario de su tecnología, la aparente rudeza de sus costumbres- no abonaban precisamente la versión bíblica de un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios¹³⁶.

Todo este armamento, susceptible de ser utilizado no podía ser desdeñado por los anarquistas. El miembro de la incipiente F.R.E, Teobaldo Nieva manifestaba en 1871, en las páginas de La

¹³⁴ Contrariamente a lo que se suele suponer, la aceptación de la antigüedad del hombre por parte de geólogos y arqueólogos, fue, en opinión de Bowler, una circunstancia que poco tuvo que ver con el impacto de las tesis expuestas por Darwin en El origen de las especies. Bowler(1992)a., p.137.

¹³⁵ Dato tomado de Harris (1987), p.74.

¹³⁶ En la Revista Contemporánea se destaca el contraste entre el relato del Génesis, que habla de un "Adán" que "fue indudablemente formado del polvo de la tierra, hombre perfecto, dotado con facultades muy por encima de la creación bruta, y enseñado por Dios para subyugar con ellas al universo", y los descubrimientos recientes que hablan no sólo de que no hayan podido hallarse rastros "de este ser altamente desarrollado en los tiempos geológicos", sino, por el contrario, de un hombre primitivo "en el estado más inferior del salvajismo..." E.G. (1876)a., "Origen y desarrollo del hombre. Darwin, Lyell y Lubbock", Revista Contemporánea, Tomo III, Vol. IV, 403-419; p. 406.

Humanidad¹³⁷, cómo los nuevos descubrimientos de la geología vienen a desacreditar la cronología mosaica:

"Ahí están los recientes e inesperados descubrimientos de la geología y de la paleontología; sus intensos rayos de luz han aclarado las tinieblas con que las teocracias y libros sagrados habían envuelto la primera edad del mundo (...) Esas dos ciencias han interrogado los depósitos fósiles (...) De este examen ha resultado también haberse encontrado en aquellas capas que preceden inmediatamente al actual terreno las huellas del poder del hombre en época bastante remota a la que fija la tradición."¹³⁸

¹³⁷ La Humanidad, no era una publicación internacionalista en un sentido estricto, sino librepensadora. Fue dirigida, sin embargo, por Gaspar Sentiñón, un destacadísimo miembro de la F.R.E. (vid. Termes (1972), p.126, nota 10). Teobaldo Nieva, uno de los anarquistas más activos a lo largo de los años 1880, fue colaborador habitual de la revista.

¹³⁸ Nieva, T. (1871)a., "Cartas a un deista reformado.", La Humanidad, 6; 42-44; pp. 43-44. Ángel de Villalave habla de una cronología mosaica desacreditada. Ninguna persona instruida cree que "nuestro planeta cuenta solamente seis mil años de edad como afirman las *Sagradas Escrituras*". Afirma, además, la gran antigüedad de la raza humana que "comenzó en la época cuartinaria, o quizás en la terciaria..." Villalave (1882), pp. 23 y 27. En 1883, en las páginas de La Propaganda también se alude a la cuestión de la antigüedad de la Tierra (Redacción (1883)a., "Artes y Ciencias. La teoría de Darwin", La Propaganda, 3-4; p.3). Pero es en Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX donde se nos ofrece una explicación más detallada sobre el asunto. En primer lugar, las investigaciones científicas desacreditan la cronología bíblica de la creación del mundo. La teoría uniformista de las causas actuales de Hutton y Lyell - opuesta al catastrofismo dominante hasta entonces- demuestra que la "...la edad de nuestro planeta es de centenares de millones de años." De ahí se concluye triunfalmente: "Adiós, fraylunas cronologías; adiós creación hecha en seis días, como un tonelero hace su bocoy; adiós." En segundo lugar, existen pruebas de lo prolongado en el tiempo de la época prehistórica: "Los vestigios de su existencia se hallan allá en el fondo de las edades geológicas; pues hoy se halla perfectamente demostrado que son inmensos los espacios de tiempo que han precedido a la edad histórica; tan demostrado, que ya no se atreven a negar la verdad de hecho ni aún los mismos teólogos, (...)viéndose reducidos a estirar el sentido de las palabras bíblicas..." Pastor Péllico (1889), pp. 2093-2094 y 2101 y 2102. Anselmo Lorenzo también se pronuncia en este mismo sentido años después: "El estado actual de las investigaciones científicas permite asignar a la existencia del hombre sobre la tierra muchas centenas de millares de años (...) resultando en consecuencia altamente ridícula la fecha de seismil años fijada por el P. Petavio con autorización

Sin embargo, es sin duda la confirmación científica de la continuidad genealógica entre el hombre y el resto del mundo animal, la que más seriamente amenazaba la ortodoxia cristiana. El hombre no es el resultado del capricho divino, sino de las mismas fuerzas que hacen que los seres vivos se transformen a lo largo del tiempo. Ya en 1872, en El Trabajo se afirma la procedencia animal del hombre:

"En Anthropología (sic) han destruido la idea de que el hombre fuera el objeto de toda la creación y han sentado que solo era el más perfecto, porque era el último y más complicado y que provenía de otros más imperfectos, en línea ascendente."¹³⁹

Curiosamente, sin embargo, en el año de 1882 (año de la muerte de Darwin), Ángel de Villalave afirmaba que no se sabía nada con seguridad, no ya sólo sobre el origen del hombre, sino sobre el origen de las especies¹⁴⁰. Pero mismo año, se puede ver

del ordinario..." Lorenzo, A. (1901)a., El hombre y la sociedad, Barcelona, p.7.

¹³⁹ Redacción, (1872), "La Ciencia en la Revolución.", El Trabajo, 1; 1; p.1. Obsérvense tres rasgos importantes: a) la perfección no se hace derivar de ser "imagen y semejanza de Dios"; b) el progreso se entiende como un progreso en complejidad creciente; c) la vieja imagen de la escalera ascendente que culmina en el hombre persiste (tema al que nos referiremos luego), no existiendo ninguna referencia al proceso de ramificación propio de la imagen darwiniana del proceso evolutivo. Hay que señalar que en La Humanidad nueva, publicación librepensadora en la que colaboraban entre otros, Gaspar Sentiñón y Teobaldo Nieva, ya se habla de la cuestión de si el hombre procede directamente del mono o de otra especie extinguida. Vid: G.S. y J.M.B (1871), "Crónica", La Humanidad Nueva, 6, 45; p.45.

¹⁴⁰ "Nada se sabe con certeza, ni del origen del hombre, ni del elefante, camello, caballo y otros seres irracionales." Sobre el origen del hombre hace referencia a la cuestión del eslabón perdido: "De una u otra manera tampoco sabemos de donde procede nuestra especie. En la cadena que relaciona al ser humano con el orden animal con el más inteligente de los irracionales, faltan muchos eslabones, hay un abismo insondable, que intelectualmente

un punto de inflexión en lo referente a la penetración de las ideas darwinistas. En La Revista Social se hace, por primera vez, una conexión explícita entre teoría darwinista y origen animal del hombre¹⁴¹. En este texto se atribuye a Darwin, el mérito de eliminar la separación entre especie humana y el resto del mundo vivo. El hombre no es más que un "género de animales perfeccionados (...); no consistiendo este perfeccionamiento más que en una adaptación más perfecta al medio ambiente y un desarrollo de facultades y estructura favorables en su lucha por la vida" El emparentamiento entre monos y hombres esta basado en el hecho de que "descienden de antecesores comunes."¹⁴²

Es por tanto, a partir de 1882 cuando se puede decir que se produce una identificación en los medios libertarios entre el descubrimiento de los orígenes animales del hombre y lo que se

separa al hombre del bruto, siquiera éste sea el orangután, el jockó o el gorila, que física e intelectualmente más se le asemejan." Villalave (1882), pp. 27 y 69.

¹⁴¹ Se hace, años antes, una referencia aislada e indirecta a Darwin, y a su teoría del origen simiesco del hombre. Sin embargo, no se vuelve a tratar el asunto en los años sucesivos: "...Lambotte dio en su cátedra, mucho antes de la publicación de los trabajos de Darwin, las razones científicas más plausibles en pro de la doctrina de la variabilidad de las especies y del origen probablemente *simienne* del hombre." Redacción (1874)a., "Un proletario de la ciencia", La Revista Social, 75, 299; p.299.

¹⁴² Redacción (1882)a., "Arte y Ciencias. Carlos Darwin", La Revista Social, 50, 3; p.3. Se hace también una curiosa referencia a la analogía darwiniana entre selección natural y selección artificial. Lo que ha hecho la selección artificial para producir "el perro de aguas y el perro de Terranova (...)" el desarrollo natural lo ha hecho para producir estas dos especies, el hombre y el mono." Redacción (1882)a., p.3.

empezó a llamar teoría de Darwin¹⁴³. La penetración de este tipo de ideas, no solo refuerza la negación del origen divino del hombre, sino que altera la imagen misma de este último. De la continuidad genealógica no es difícil pasar a la continuidad corporal y mental entre especie humana y especies animales próximas. No hay diferencia cualitativa entre hombres y animales. Tárrida del Mármol lo afirma ya en 1885:

"Cuanto más adelantan los estudios fisiológicos, más nos convencemos que no existen, ni corporal ni moralmente, diferencias absolutas o de calidad entre el hombre y los animales superiores; dichas diferencias son sólo relativas o de cantidad."¹⁴⁴

¹⁴³ En 1883 Josep LLunas habla de la "...teoría de Darwin sobre el origen del hombre (...) que consiste en creer al ser humano descendiente de especies animales infinitamente inferiores, y que incesantemente, durante muchos miles de siglos fueron perfeccionándose por la acción combinada del combate por la existencia, de la variabilidad, de la transmisión hereditaria y de la selección natural..." LLunas, J. (1883), Estudios filosófico-sociales, Barcelona, pp. 21 y 22. Este mismo año, en La Propaganda se vuelve a conectar teoría de Darwin con origen animal del hombre. Redacción (1883)a., pp. 3-4. Tárrida del Mármol, en el Primer Certamen Socialista afirma que "...Darwin, deduce que el hombre es el resultado de la modificación natural del mono..." Tárrida del Mármol, F. (1885), "Ateísmo, anarquismo y colectivismo", en Primer Certamen Socialista, Reus, 87-104; p. 101. Prueba de que a mediados de los años ochenta del siglo pasado, la idea del origen simiesco del hombre había penetrado, nos la da Anselmo Lorenzo, que llega a hacer bromas con respecto a lo que parece ya un lugar común: "Por más que repugne a la justicia, el último mono se ahoga, adagio cuya exactitud se comprueba cada momento en la sociedad humana y que quizás haya inspirado a algunos sabios para resolver el problema del origen del hombre." Lorenzo, A. (1884), "Apuntes ortográficos", La Asociación., VIII, 3-4; p.3.

¹⁴⁴ Tárrida del Mármol (1885), p. 101. Para Tárrida si existe una "superioridad" del hombre sobre el resto de los animales. Pero esta diferencia entre hombre y animal no se deriva de otra cosa sino de un alto desarrollo de aptitudes ya presentes en los animales, y no de la posesión de una cualidad distintiva. Para el las "...ventajas del hombre sobre los animales estriban en que el primero tiene algunos órganos o funciones animales importantes

Para demostrar esa continuidad desde el punto de vista de las características físicas o corporales se combinaban las virtualidades de una perspectiva reduccionista con los argumentos tomados de la anatomía comparada. Desde este punto de vista, se trataba de hacer ver cómo la física y la química y la teoría celular demostraban la "identidad sustancial" entre especie humana y el resto del reino animal¹⁴⁵. En algunos casos el recurso a la anatomía comparada y a la teoría de la recapitulación tiene un inequívoco sabor haeckeliano:

"...sabido es que durante la fase embriológica de su desarrollo cada hombre recapitula la historia genealógica de su especie a partir de la célula original(...) Más aún; la anatomía comparada demuestra que la conformación del cuerpo del hombre y de los monos antropoides es la misma, y que si entre unas especies hay diferencias de tamaño y forma, también las hay entre las diversas razas, entre los individuos en general y aun entre hermanos."¹⁴⁶

sumamente desarrolladas, esto es, que reúne el sólo varias propiedades que en los animales se hallan separadamente." Tárrida del Mármol (1885), p.102. La influencia de Haeckel es clara: "Según Haeckel, lo que constituye toda la ventaja del hombre sobre los animales es que el primero reúne muchas propiedades sobresalientes, que no se encuentran sino separadamente en el animal." Büchner, L. (s.f.)b., El hombre ante la ciencia, Barcelona, p. 108, nota 38.

¹⁴⁵ "Según Letourneau, entre el tipo humano y el conjunto de las especies zoológicas existe identidad fundamental (...) En todo el reino animal la sustancia es química y biológicamente la misma(...) Haeckel afirma que en el hombre, como en los demás animales, todos los tejidos se componen de elementos microscópicos idénticos, las células..." Lorenzo (1905), p. 24. (cf. Haeckel (1903), p.24). Para Pellicer Paraire, tanto el hombre como el resto de los animales "es un compuesto de células" Pellicer Paraire (1900)a., p.25.

¹⁴⁶ Lorenzo (1905), P. 24. Cf. Haeckel (1903), p.83. Aparte del papel probatorio concedido a la ley de la recapitulación (a la que en un capítulo posterior nos referiremos), es interesante señalar cómo el texto se hace eco de la importancia que confería Haeckel al método comparado. Radl lo atribuía a la persistencia de la metodología de la morfología idealista en Ernst Haeckel: "En su nueva morfología "darwinista" no sugiere que los animales o las plantas estén emparentados por que hayan sido formados por

Pero era el problema de la continuidad mental y moral, el que ocupaba, desde un punto de vista antirreligioso, el lugar principal. De hecho de que el que el nombre no sea el resultado de un acto especial de Creación no excluye la posibilidad de intervención divina. La más "amenazante" para los anarquistas es la posible implantación por Dios de las cualidades tenidas como distintivamente humanas: la Razón, el Espíritu, la Moralidad. Es entonces cuando postular la no diferencia cualitativa entre instintos animales, razonamiento y sentido moral se convierte en una verdadera necesidad. De hecho, la afirmación de la continuidad mental y moral entre animales y hombres tiene una gran importancia estratégica. Por una parte, el hecho de que hubiera "algo" especial en las facultades humanas podía favorecer la sospecha -siempre desde una perspectiva mecanicista- de que se trataba de incluir algo "milagroso" o no integrable en las leyes universales y uniformes que rigen el cosmos. De otro lado, y esto es algo que desde luego los anarquistas no estaban dispuestos a aceptar, la intervención divina aunque exclusivamente ceñida a la implantación de facultades superiores,

la acción de las mismas fuerzas mecánicas, ni porque hayan crecido en un medio semejante, sino porque sus estructuras, tanto las del embrión, como las del adulto son análogas. ¿No es éste (...)el antiguo 'método comparado'? Haeckel usaba todas estas ideas sin dotarlas de un sentido nuevo. Afirmaba que el parentesco de forma significaba tan solo "semejanza" en el pasado y que, si seguimos a Darwin, ésta significará ahora una verdadera consanguinidad". Radl (1988), pp. 205 y 206. La diferencia con la morfología idealista reside precisamente, en opinión de Mario Di Gregorio, en que Haeckel confiere a la morfología una interpretación materialista (Di Gregorio (1992), p.242; Coleman, W. (1976), "Morphology between Type concept and Descent Theory", Journal of the History of Medicine, 31, 149-175). En cualquier caso, el compromiso con esta metodología contribuía a mantener una perspectiva resueltamente tipológica en su evolucionismo. Cf. Mayr, E. (1982), The Growth of Biological Thought, Cambridge (Mass.).

pone en peligro cualquier explicación científica al respecto¹⁴⁷.

A la inversa, la afirmación de que las cualidades más elevadas del hombre tienen un origen no divino, será ampliamente celebrada por los libertarios. En el enciclopédico libro Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX (1889), se atribuye a Darwin el mérito de haber descubierto que "la ley moral que los antiguos filósofos creían rasgo privativo del hombre, deja ya percibir debilísimos aunque perceptibles destellos en ciertas especies muy dadas a vivir en sociedad". En la medida que este descubrimiento supone una desfundamentación de las bases ideológicas sobre la que se sustenta la sociedad presente, se piensa que ha de ser punto de partida del cambio social¹⁴⁸.

La aplicación de la lógica del principio de continuidad, por otro lado, modifica la imagen esencialista de las "facultades intelectuales": de la existencia de un continuum genealógico entre la actividad instintiva y las formas más elevadas de la conciencia se deduce la no diferencia cualitativa entre una y

¹⁴⁷ Este era uno de los problemas que preocuparon a Darwin. Según Gruber: "Una vez que hubiera admitido que Dios podría haber intervenido en un acto especial de creación para dar vida a la mente humana, otros podrían aducir: en este caso, ¿por qué no invocar la ayuda de Dios para explicar los gusanos?", Gruber, (1984), p. 253.

¹⁴⁸ "...¿qué inmensas consecuencias no ha de producir la demostración de un hecho que modifica en su mismísima raíz las ideas sobre que están fundadas la mayor parte de las actuales instituciones sociales!" Pastor Péllico (1889), p. 2094. Este texto nos muestra una vez más el idealismo que subyace a gran parte del entramado doctrinal del anarquismo. Se piensa que la fuerza de las instituciones sociales descansa casi exclusivamente en el entramado ideológico explícito, y que sólo basta quebrar este entramado para modificarlas o suprimirlas.

otras¹⁴⁹. Así, en palabras de Anselmo Lorenzo (1905), (quien se apoya en George Romanes¹⁵⁰), si la ciencia "ha destruido la valla psicológica que se suponía existía entre el hombre y otros animales", había que suponer que existía "un enlace natural entre los instintos más sencillos y los más perfectos fenómenos de la conciencia y la razón en el otro, no habiendo, pues, entre instinto e inteligencia más que una diferencia circunstancial de grado en manera alguna esencial"¹⁵¹

¹⁴⁹ Según Otto Gaupp, refiriéndose a Spencer: "...expresiones, como instinto, percepción, representación, memoria, razón, voluntad, etc., no pueden representar para una psicología evolucionista, como es natural, sino clasificaciones más o menos superficiales de los fenómenos del espíritu, ya que para ella no ofrece el espíritu en ningún caso gradaciones profundamente separadas ni facultades recíprocamente independientes." Gaupp (1930), pp.189-190

¹⁵⁰ Según Romanes: "...creo haber demostrado: primero, que no existe entre el instinto y la razón una diferencia tan grande como se admite generalmente fundiéndose frecuentemente la segunda en el primero; y en segundo lugar, que todos los animales superiores manifiestan en grados diferentes la facultad de inducir. *Esta facultad es la razón propiamente dicha...*" Romanes, G. (1906), La evolución mental en el hombre. Origen de la facultad característica humana, Madrid, p.13. La primera edición inglesa es de 1884.

¹⁵¹ Lorenzo (1905)a., p. 25. Tárrida del Mármol -apoyándose en la "autoridad científica"-, se expresa en parecidos términos: "Hace poco, el Dr. Guerin ha publicado un libro magistral sobre las diferentes manifestaciones del pensamiento, en que estudia su funcionamiento, lo mismo que el de la conciencia y la voluntad; concluyendo de sus observaciones que no hay diferencia de naturaleza entre las manifestaciones del pensamiento del hombre y el de los animales, existiendo solamente la diferencia de cantidad, de complicación..." En este mismo artículo, para desacreditar cualquier tentación dualista, se ligaban los fenómenos tradicionalmente más relacionados con el cuerpo (la sensación), con las manifestaciones mentales que suelen ser presentadas como prueba de la existencia de un yo autónomo (la voluntad): "Para dicho autor hay, además, una estrecha relación entre el pensamiento, la conciencia y la sensación, como ha sido demostrado por Ramón y Cajal en España y por Kropotkine en Inglaterra, en una excelente colección de artículos publicados por la Nineteenth Century. Según Guerin la voluntad, como la conciencia, es el producto de las sensaciones y la resultante de

Sin embargo, en nuestra opinión, los anarquistas españoles no son muy consecuentes al respecto. Así, por ejemplo, la adhesión nominal al principio de "continuidad" no afectó a la creencia esencialista y sacralizada en el "Hombre". El principio de continuidad podría haber llegado a poner en suspenso el propio concepto de especie, la propia convicción de que "hombre" no era otra cosa que una etiqueta conveniente¹⁵². El hombre no es un "nombre", una designación arbitraria. Como luego veremos, cuando hablemos de las distintas versiones del proceso emancipatorio que nos conduce a la plena humanidad, nuestra especie tiene un punto de "arranque", un punto "cero" en que se la puede distinguir del "animal"¹⁵³. Es decir, el proceso de

las fuerzas almacenadas en el cerebro." Tárrida del Mármol (1900)a., p. 640.

¹⁵² En palabras de Piaget, ya con Lamarck la "realidad de la especie desaparece como totalidad objetiva." Piaget, J. (1977), Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre regulaciones orgánicas y procesos cognoscitivos, Madrid, p. 80. Sin embargo, dentro de la comunidad científica, la irrupción del evolucionismo no determinó inmediatamente la eliminación de una visión tipológica de las especies. No es por ello sorprendente que tal visión se preserve dentro de los medios libertarios, tal como lo ejemplifica, a la perfección, el siguiente texto: "Los animales no son otra cosa que el tipo de sus diferentes especies, poseyendo costumbres e instintos comunes en sus respectivas razas." Alarcón, J. (1906)a., "Necesidad de la cooperación", El Porvenir del Obrero, 274, 2; p.2.

¹⁵³ Existe un ejemplo aislado que contradice lo que afirmamos. Anselmo Lorenzo en 1901 cita un texto de "un autor alemán" (¿Büchner?), en que se dice lo siguiente: "<<Entre las formas animales de más alta organización, los *deciderados* (animales de diez dedos en las manos y en los pies), que pueden considerarse los abuelos del hombre, ocupan indudablemente una posición superior (...) Sólo un perfeccionamiento continuado por miles de años, (...) podía transformar aquellos animales en verdaderos hombres, que habían de surgir tan imperceptiblemente y por evoluciones tan lentas, que ya existían cuando no existían aún, por manera que la frase el *primer hombre* es absurda; No hubo jamás tal *primer hombre*...>>" Lorenzo (1901)a., p.8.

desprendimiento de la animalidad como "humanización", la tendencia de la humanidad a la identificación con la idea -verdadera causa final- de Hombre, se hace a partir de un punto en que, bajo criterios difusos, ya se puede hablar de una "humanidad" que se decanta de lo animal. Como consecuencia la idea de humanidad, de manera análoga a la noción "realista" de especie, se impone como "forma" a todos los individuos y variedades¹⁵⁴.

Otro tanto ocurre con el concepto de "Razón". La continuidad es afirmada, como hemos visto en el caso anterior, pero eso no lleva a preguntarse por cuál sea la diferencia cualitativa entre actividad "instintiva" y "racional", o lo que viene a ser lo mismo: si sólo hay una diferencia de "grado", ¿qué significa exactamente la "actividad racional"?. La distinción instinto¹⁵⁵

¹⁵⁴ Como veremos más adelante, cuando hablemos de como afrontan los libertarios españoles las espinosas cuestiones que suscitan las diferencias entre razas y la unidad psíquica de la especie, este es un permanente foco de contradicciones. La afirmación de la existencia de diferencias psíquicas y mentales entre las distintas variedades raciales de hombres tratará de ser compensada con la afirmación de la comunidad en los orígenes, es decir, la procedencia del mismo tronco simiesco.

¹⁵⁵ Si en no pocas ocasiones se ofrece una versión negativa del "instinto" (como parte animal opuesta a la parte humana), en otras -pocas- se lo representa como condición necesaria de supervivencia del hombre incipiente, como indispensable -y única- fuente de información: "El instinto de conservación, único libro de que podía disponer (...), le enseñó a construir habitaciones lacustres, es decir, encima del agua, por el medio de palafitos o pilotes..." López Montenegro, J. (1884)a., "A donde va el proletariado", Los Desheredados, 132, 1-2; p.1. Esta imagen del instinto presenta analogías con la descrita por Kant en 1786 en su Comienzo presunto de la historia humana en que se habla de éste como una voz de Dios que "...debe conducir al novato en sus comienzos." Kant, I. (1985), Filosofía de la historia, México,

/inteligencia aparece a veces como la distinción entre lo ancestral animal y lo adquirido a lo largo del proceso evolutivo. La "inteligencia", en efecto, se adquiere pero no se pone en cuestión cuál sea su característica distintiva (aparte de ser el reverso negativo de lo que define "mentalmente" a nuestra "parte animal"). Por tanto, no parece claro qué es lo que permita detectar una actividad inteligente. En realidad, la mayoría de las veces, instinto e inteligencia aparecen como dos polos opuestos y "dados". Si lo más característico del hombre es el raciocinio y la perfectibilidad, la "humanización" consistirá en una progresiva emancipación del instinto. La scala naturae no hace sino dar muestras de este hecho:

"Aquella insignificante fuerza instintiva que se manifiesta en los animales rudimentarios, adquiere proporciones más sensibles a medida que el animal se presenta más perfeccionado, y cuando la fuerza instintiva ha adquirido su desarrollo máximo, es cuando aparece el raciocinio en su desarrollo mínimo. Siguiendo aquella evolución del instinto hacia el raciocinio hallaremos un animal que posee iguales grados de inteligencia que de instinto, y así que iremos continuando nuestra investigación, veremos comprobado que todo lo que irá ganando el raciocinio lo perderá el instinto..."¹⁵⁶

p.70.

¹⁵⁶ Montseny (1896), p. 184. Como vemos en el caso de Montseny, aunque se admite que en el "animal" se puedan dar señales de actividad racional, la polaridad razón-instinto se da por válida, y lo que es más importante, se establece una distinción cualitativa neta entre ambas. En nuestra opinión lo que se sustancia aquí desde el punto de vista del racionalismo libertario, es la de hasta que punto la razón, y sólo la razón, se ha convertido en nuestra guía de conducta. En la medida en que nos emancipemos del instinto la razón se apoderará de los resortes de nuestro comportamiento. Sin embargo, este es un proceso que todavía no está acabado: "No existe el animal del todo emancipado del instinto, y no existe, porque hasta el animal más perfecto le es imposible obrar siempre bajo la influencia de un pensamiento." Montseny (1896), p.183.

La "razón", por otra parte, no es estática, varía y se perfecciona, de forma análoga a la humanidad que se dirige hacia el Hombre. La "naturaleza humana" avanza en un sentido perfectivo como un despliegue hacia su ser verdadero, lo cual significa que lo que le caracteriza, la razón, también lo hace. En el caso de Montseny, esta división adquiere el ropaje cientifista de la concomitancia entre evolución de la estructura craneal y mental:

"Al compás de esta evolución que en todo se manifiesta, evoluciona nuestra estructura, nuestro cráneo pierde su forma cónica, se redondea, el ángulo facial alcanza más grados y cuando esto sucede nuestros pensamientos adquieren mayor perfección, el raciocinio nuestro cuenta con más recursos."¹⁵⁷

Como vemos, sucede algo análogo a lo que observaremos con la idea de Hombre. También aquí, hay un punto de arranque en que se puede intuir el descubrimiento de "algo" cualitativamente distinto del "instinto": el raciocinio. Pero ese "raciocinio" aunque se perfecciona, ha de tener una "forma típica" no precisada. La "razón" cambia en un sentido perfectivo, pero no

¹⁵⁷ Montseny, (1896), p. 116. El recurso a la correlación entre "progreso" en la conformación craneana y evolución mental no es casual. No sólo porque pueda revelar una influencia en Montseny de las tesis de los frenólogos, sino, sobre todo por sus virtualidades antirreligiosas. Sólo puede evolucionar lo que es de naturaleza "material". Por tanto, el espíritu o alma no puede evolucionar. El espíritu se descalifica como origen del pensamiento: "¿Por qué el hombre desde que es hombre no tuvo igual aspiración que hoy?. Porque la faltaba la evolución que se ha operado en el después, cosa que no hubiera podido suceder si el alma fuera la causa del pensar. El alma o el espíritu como cosa inmaterial no puede perfeccionarse. Los pensamientos nuestros hubieran habido de ser tan perfectos hoy como ayer, tan imperfectos ayer como hoy." Montseny (1896), p.116

por eso deja de ser una "variedad" de la Razón, verdadera esencia del Hombre.

Surge, por otro lado, del hecho del origen no divino un problema que afecta a la "imagen del mundo" en un sentido literal. Si los hombres no están hechos "a imagen y semejanza de Dios", si sus cualidades distintivas son compartidas -en mayor o menor grado -por los animales superiores, ¿cuál es el lugar del hombre en el cosmos?, ¿qué legitima el orgullo de nuestra especie?. En nuestra opinión, la manera en que sortearon los anarquistas españoles esta cuestión tiene mucho que ver con la persistencia consciente y -sobre todo- inconsciente, de la que sin duda fue una de las ideas fundamentales que vertebraron durante siglos la imagen del Cosmos en la cultura occidental: nos referimos a la Gran Cadena del Ser. Esta idea, que una y otra vez reaparece en el pensamiento occidental, veía el Universo, en palabras de Arthur O. Lovejoy, como "la Gran Cadena del Ser, compuesta por una inmensa o bien -según la estricta, pero rara vez aplicada con rigor, lógica del principio de continuidad- por un infinito número de eslabones que ascendían en orden jerárquico desde la clase más ínfima de lo existente, que escapaba por muy poco a la no existencia, pasando por 'todos los posibles' grados, hasta el ens perfectissimus"¹⁵⁸

¹⁵⁸ Lovejoy (1983), pp. 74 y 75. Obviamente los anarquistas rechazan la existencia de un ens perfectissimus. Pero, es significativo señalar que ya en el XVIII se observaba que "la idea de Dios se iba volviendo predominantemente de este mundo, tendiendo a fundirse con la concepción de la 'Naturaleza' infinitamente variada en sus manifestaciones e interminablemente activa en la producción de distintas clases de seres." Lovejoy (1983), pp. 410-411.

Ciertamente, éste puede parecer, a primera vista, un esbozo de hipótesis atrevido. En los últimos años, se ha consolidado la convicción -debida en gran parte a lo expuesto por Michel Foucault en Las palabras y las cosas (1966)- de que el pensamiento evolucionista moderno tuvo como precondition, precisamente, la ruptura con esta visión de la Naturaleza como una Gran Cadena¹⁵⁹. El protagonista principal de esta ruptura sería, paradójicamente, el anatomista y paladín de la fijeza de las especies George Cuvier (1769-1832). Según esto, Cuvier, habría destruido la "vieja idea de un modelo lineal de relaciones naturales"¹⁶⁰. La liquidación de esta visión permitió, en palabras de Michel Foucault, que se pudiera "sustituir la historia natural por una 'historia' de la naturaleza gracias al discontinuo espacial, gracias a la ruptura del cuadro, gracias al fraccionamiento de esta capa en la que todos los seres encontraban su lugar ordenadamente.¹⁶¹" La obra de Cuvier simboliza, en consecuencia, como se establecieron las condiciones de posibilidad de una historicidad de lo vivo: se pasa de un sistema artificial de objetos racionalmente ordenado, donde el devenir no "hacía otra cosa que asegurar un recorrido sobre el cuadro discretamente anterior de las variaciones posibles"¹⁶², a una visión más flexible y abierta de las relaciones naturales,

¹⁵⁹ El que mas ha insistido en desarrollo de esta punto de vista ha sido Peter J. Bowler. Vid: Bowler (1989), pp. 51 y 54; Bowler (1992)a., pp. 49-50.

¹⁶⁰ Bowler (1992)a., p. 50.

¹⁶¹ Foucault, M. (1988), Las palabras y las cosas, México, p. 270.

¹⁶² Foucault (1988), p. 270.

en que ya es posible pensar -como lo hizo Darwin- que las especies existentes son el "producto de un proceso azaroso de adaptación y migración..."¹⁶³

Probablemente sea cierto que en los medios que pudiéramos llamar científicos "pasara a ser crucial la necesidad de representar de una forma nueva la diversidad orgánica"¹⁶⁴, una vez que Cuvier rechazara fundamentadamente la *scala naturae*. Sin embargo, no es tan claro que fuera de estos medios científicos se popularizara rápidamente una visión de la Naturaleza alternativa¹⁶⁵. Y es aún menos claro cuando se piensa en

¹⁶³ Bowler (1992)a., p. 49.

¹⁶⁴ Mayr (1992), p.35.

¹⁶⁵ ¿Es tan claro en los propios medios "científicos"? Bowler, de hecho, defiende la tesis del abandono progresivo de la Gran Cadena como forma de descripción de las relaciones naturales. También habla de cómo "un sorprendente número de biólogos del diecinueve continuaron la búsqueda de un patrón subyacente en la naturaleza, más complejo que la cadena del ser pero de una estructura igualmente rígida." La aceptación relativamente generalizada de la teoría de la recapitulación, basada en la "asunción de que el embrión en desarrollo recapitula los pasos de la historia de la vida revelados por el registro fósil", animó a pensar que así "como el embrión se desarrolla inevitablemente hacia su forma madura, también la historia de la vida asciende a través de una jerarquía fija de estadios hasta su objetivo." Bowler (1992)a., pp. 50-51. Hay dos cuestiones que no nos parecen del todo claras: ¿Se pasa de la Gran Cadena a la teoría de la recapitulación sin ninguna transición?, ¿se constituyeron en visiones de la naturaleza incompatibles, o se puede hablar de una complementariedad aunque sea precaria?. Yvette Conry, por su parte, señala la gran influencia de la idea de un <<avance de la naturaleza>>, derivada en gran parte de de la *scala naturae* en la biología predarwiniana y no darwiniana del XIX. Conry, Y. (1987), Darwin en perspective, París, pp. 9-61. La pregunta es clara: ¿cabe plantearse que la recepción de la "revolución darwinista" haya sido distorsionada o limitada por la persistencia de tal visión de la naturaleza?. En una transcripción al español de un artículo de la Westminster Review se puede leer lo siguiente sobre la hipótesis darwinista del origen simiesco del hombre: "...Mr. Darwin afirma atrevidamente que el hombre desciende, no en verdad de las especies de monos

aquellos -como los anarquistas españoles entre otros muchos- que estaban más interesados en asignarle un nuevo lugar al Hombre que en representar adecuadamente la diversidad de lo vivo.

Teóricamente, para una ideología política que tenía como pilares fundamentales tanto la sacralización del Hombre y la Razón como la fe en el Progreso, la scala naturae tenía considerables ventajas comparativas frente a otras representaciones del orden natural (en especial el árbol ramificado de Darwin). Lo que facilita (aunque no lo implica de manera absoluta) la idea de una cadena o escalera perfecta como imagen privilegiada de la Naturaleza o del mundo más restringido de lo orgánico es: a) la idea de una Naturaleza jerárquica donde el homo sapiens ocupa a la vez, una casilla necesaria y la cima del mundo natural;¹⁶⁶ b) La justificación más o menos naturalista, aunque también con explicaciones de índole ética,

existentes, sino de una criatura semejante al mono, cuyo tipo ha desaparecido; y que, por lo tanto, forma el último eslabón de la cadena de progreso en que la vida, originándose en nuestro globo de una manera indeterminada hasta ahora, ha continuado desenvolviéndose en nuevas formas, siempre avanzando en la escala del ser y culminando al presente en el hombre" E.G. (1876)a., p.406.

¹⁶⁶ La imagen de una cadena ascendente, si se prefiere de una "escalera", favorece la idea de un proceso cósmico que se dirige "hacia" o culmina necesariamente en el Hombre. Eso no se deriva ni mucho menos de la idea darwiniana de evolución. El hombre, o lo que conocemos actualmente como tal, no pasa de ser un resultado azaroso; el hombre no es un peldaño o una casilla "necesaria". Según la visión darwiniana "...si el azar no hubiera dado lugar al homo sapiens, un progenitor similar al nuestro hubiera evolucionado en un homínido inteligente, debido a que las condiciones evolutivas lo hubieran favorecido. Al destacar que esta hipotética criatura no hubiera sido el hombre tal como lo conocemos, Darwin alude a la idea de que el azar desempeña un gran papel en la evolución", Gruber (1984), p. 265.

de la creencia en un progreso inevitable¹⁶⁷; c) La mayor posibilidad de evaluar ese "progreso" en términos antropomórficos o psicomórficos (un despliegue de una mayor racionalidad o moralidad claramente identificables en su forma típica).¹⁶⁸

¹⁶⁷ La idea de la evolución como "una" escalera ascendente (luego unidireccional) frente a un árbol ramificado, ofrece una visión que es más fácilmente identificable con la idea de progreso. De hecho la ramificación presenta problemas prácticamente insolubles. Michel Ruse es claro al respecto: "Se pregunta una y otra vez sobre el curso de la evolución ¿es progresiva?. ¿Hace que las cosas en algún sentido, vayan mejor? (...) La ramificación que es una de las características más salientes del registro fósil plantea la cuestión de adónde lleva ese supuesto progreso. Hoy, toda clase de organismos prosperan: grandes y pequeños, rápidos y lentos, prolíficos y poco reproductivos, simples y complejos. ¿Cual de éstos ha de ser tomado como el punto final de la evolución?." Ruse (1987), pp 12 y 13. Por otro lado, la propia idea de un progreso inacabable tiene parte de sus raíces en una reflexión sobre las consecuencias de los principios de plenitud y continuidad consustanciales a la Gran Cadena del Ser. Esto es especialmente claro cuando nos referimos al principio de plenitud. El mundo no puede ser perfecto desde un principio porque eso equivaldría al Mal permanente: "Si el bien universal requería todos los males parciales y si el universo es, y siempre ha sido, perfectamente bueno, no podemos confiar en la desaparición de ninguno de los males parciales." Lovejoy (1983), p. 319. Era preferible, pues, admitir una parcial irracionalidad del mundo, y un desarrollo inacabable que tomara la dirección de un despliegue de mayor racionalidad tanto en el orden de la Naturaleza como en el mundo humano.

¹⁶⁸ La Gran Cadena puede habilitar un terreno menos espinoso que el darwiniano para cuestiones como las del significado y alcance de la evolución mental. En los autores que han utilizado versiones modificadas o encubiertas de la *scala naturae*, la evolución de la "mente" se singulariza en un proceso único fácilmente descriptible en términos de perfeccionamiento. El caso paradigmático es Herbert Spencer quien "se ocupó de la evolución del sistema nervioso, no del diverso modo en que han evolucionado las diferentes formas de organización nerviosa y en paralelo con lo anterior, de la evolución de la mente. Para él, pues, la "continuidad mental" se refería a un continuo único desde el condicionamiento de un reflejo simple a la inteligencia humana", Boakes (1989), p. 34. Se evitaba, consciente o inconscientemente, un cuestión embarazosa que se planteaba una vez que se aceptaba la visión darwiniana de un proceso evolutivo irregular y azaroso. ¿Si el Hombre es "contingente, no lo es de la misma manera la "Razón"?". Si el hecho de la "continuidad mental" por sí mismo implica un replanteamiento o un esfuerzo de definición de lo "racional" , aquí la amenaza se centra en la pretendida

Pero más allá de conjeturas teóricas, parece cierto que la imagen de la Naturaleza como una Gran Cadena, persiste y goza de buena salud entre los libertarios españoles que tocaron la cuestión. Al respecto, hay que decir, que se hacen referencias mas o menos explícitas -y en una diversidad de contextos dispares- a los principios que según Lovejoy, sustentaban la lógica específica de la idea de la Gran Cadena del Ser. Nos referimos a los principios de plenitud¹⁶⁹ (la Naturaleza reúne o tiende a reunir todas las variedades de seres posibles), ,y de manera bastante más clara, el de continuidad¹⁷⁰ (la idea de que

universalidad de la Razón. Porque, si el homo sapiens es el resultado de millones de años de mutaciones azarosas, ¿cómo es posible creer que los procesos que nosotros llamamos "racionales" sean la forma única de lo "racional"? Sobre este último aspecto de la cuestión vid. Ruse, (1987), pp. 202-204.

¹⁶⁹ Las referencias aquí son bastante más oscuras que con respecto al principio de continuidad. Existe una alusión aislada en que Urales habla de unas leyes de la evolución que trabajan incansablemente para conseguir la "variedad y unidad absolutas" Urales (1900)a., p.468.

¹⁷⁰ Una de las fuentes posibles puede ser el propio Bakunin: "...en la serie ascendente de los seres, es imposible mostrar por ejemplo el punto en que acaba el reino vegetal y comienza el reino animal, donde cesa la bestialidad y donde comienza la humanidad." Bakunin, M. (1977), Obras, Vol.III, Madrid, p.64. En el anarquismo español encontramos ejemplos de la aplicación de esta principio de continuidad para toda clase de fines. Un ejemplo es la descalificación de la existencia del alma inmortal: "Si concedemos alma inmortal al ser humano, habremos de concedérsela también a todos los seres orgánicos, incluso a las plantas; pues, sabido es que, descendiendo en la escala de los animales, se llega a un punto en que es imposible establecer una división completa entre el reino animal y el vegetal; pero hay seres que no han podido ser clasificados ni como animales ni como plantas, por presentar caracteres de ambos géneros." J.M.G. (1889), "La otra Vida", El Productor, 151, 1; p.1. O para establecer por analogía -como es el caso de Montseny- una especie de "zoología política". Para él, lo mismo que sucede con las especies animales ocurre en el mundo de las ideas: "La evolución es una cantidad continua que aumenta agregando a las cantidades recorridas partes millonésimas de las que faltan a recorrer, y

existe un continuum -natura non facit saltum- sin fisuras entre todas los seres naturales). Pero es claramente más significativo -al margen de las alusiones aisladas- observar cómo la propia evolución es entendida como una continua cadena ascendente que culmina en el hombre. En Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX (1889), se afirma, de manera bastante paradójica -pero altamente ilustrativa- que "Darwin" había demostrado que "la evolución se verifica por selección en la cadena de los seres organizados", demostrando "su continuidad ascendente ya prevista por Leibnitz y Linneo..."¹⁷¹ Ciertamente esta cadena no es un todo estático: nos encontramos con una *scala naturae* temporalizada¹⁷². Existe, pues, una jerarquía espacial (en cuyo

en el raciocinio del ser humano, es imposible distinguir dónde empieza tal o cual especie intelectual, como en zoología lo es determinar, de una manera absoluta, dónde principia esta o aquella especie". Urales (1900)a, p. 465. Si esto se puede decir de las ideas en general, también es predicable para las ideas políticas: "En el reino social hay clases y especies, como en el reino intelectual y en el animal. Las clases representan sistemas de vida. Como en la naturaleza, (...) en cada especie un ser que apenas se distingue de la especie superior en la evolución. Y lo mismo ocurre en la política. La idea más liberal que pudo concebir el grupo de nobles más perfecto, sirvió de enlace con el grupo más conservador que formó la clase media." Urales, F. (1903)a., "Anarquismo. La anarquía es el orden.", La Revista Blanca, 119; 703-706; p. 706. (esta curiosa interpretación ya es utilizada anteriormente por el anarquista catalán: Montseny (1896), pp. 160-1, 182 y 186-7).

¹⁷¹ Pastor Péllico (1889), p. 2094.

¹⁷² La idea de una Gran Cadena del Ser temporalizada aparece ya en el XVIII: "Una de las principales ocurrencias del pensamiento del siglo XVIII fue la temporalización de la Cadena del Ser (...) Si bien todo lo posible exige su realización no a todos se les concede el mismo tiempo". Lovejoy (1983), p. 318. Lo que nos interesa aquí es que esta "temporalización" es visible en las fuentes ilustradas del pensamiento anarquista español. Tal es el caso del barón de Holbach o de Diderot (vid. Lovejoy (1983), p. 349). Para el caso específico de Holbach, vid. Negri, A. (1986), "La cosmologie matérialiste de Holbach", en Bloch, O. (ed), Epistemologie et matérialisme, París, 72-102; p. 80.

pináculo está el Hombre), que se desarrolla en una sucesión temporal ordenada, "ascendente" y sin fisuras. Y sobre todo, reaparece -más o menos enmascarada- una visión teleológica del mundo vivo, como es visible en las recomendaciones al profesor de Ciencias Naturales de la Escuela Moderna quien "hará ver cómo los animales constituyen una cadena ininterrumpida que, partiendo del microbio, se va acercando cada vez más al hombre."¹⁷³

Encontramos, pues, un nuevo lugar para el hombre. Lo que le hace único no es ser el objeto privilegiado de la obra del Creador, sino el situarse en el pináculo de una cadena ascendente. El hombre, en palabras de Anselmo Lorenzo (1901), tiene merecido "no el vano título del rey de la creación dado por los poetas, sino ser clasificado por los naturalistas en un orden único puesto en la cima de la escala zoológica..."¹⁷⁴

2.2. El progreso inevitable: emancipación de la animalidad y aparición de la raza humana.

No solamente la Naturaleza se despliega en una escala ascendente que culmina en el homo sapiens, sino es el propio homo sapiens el que asciende por esa escala. En palabras de Teresa

¹⁷³ Redacción (1902), "Curso medio", Boletín de la Escuela Moderna, 4, 48-50; 50. La autora del texto fue, casi con toda probabilidad, la primera directora de la Escuela Moderna, la francesa Cleménce Jacquinet. Vid. al respecto: Solà i Gussinyer, P. (1980), Educació i moviment llibertari a Catalunya (1901-1939), Barcelona, pp. 97-98.

¹⁷⁴ Lorenzo (1901)a., p. 21.

Mañé, el ser humano, "en constante movimiento ha ascendido desde su forma primitiva (...) hasta nuestro ser con tendencias magníficas, para la perfección ética, intelectual y material"¹⁷⁵ Se trata de un proceso de perfeccionamiento que no tiene porque detenerse. Montseny (1893), por ejemplo, afirma que "Darwin y Spencer han demostrado hasta la saciedad" que no "existe el tipo perfecto y último del hombre."¹⁷⁶

Se trata, como vemos, de la versión "biologizada" de la idea ilustrada de la perfectibilidad del género humano. Pero todo ello hace que el hombre se convierta en una criatura ambigua. Por un lado se sitúa en lo más alto de la jerarquía de los seres. Pero por el otro, por su propia condición de "ser" un ser en

¹⁷⁵ Gustavo (1889), p.2.

¹⁷⁶ Montseny (1893)a., p.13. Algo parecido decía Bakunin: "¿Será el hombre el último y el más completo producto orgánico sobre la tierra? ¿Quién podrá responder y jurar que dentro de algunas decenas o centenas de siglos no pueda derivarse de la más alta variedad de la especie humana una especie de seres superiores al hombre y que tendrían la misma relación con él que tiene hoy el hombre con el gorila?" Bakunin (1977), Vol. III, p. 103. En alguna ocasión se habla incluso del "superhombre". Urales precisa el uso del vocablo deslindándolo de connotaciones que la puedan acercar al pensamiento de Nietzsche: "El hombre no ha descubierto aún los mundos que existen ocultos en la evolución de la especie. En este sentido se puede creer en la formación del hombre superior, en el superhombre, porque la vida no ha de estancarse en el estado actual de las criaturas (...) Pero para evitar que esta concepto del superhombre caiga en el ridículo, no hemos de apreciarlo en las teorías de un filósofo que se considere superior a los demás hombres (...) Hemos de verlo en la evolución de la especie humana producto hermosísimo de una renovación de la vida y de sus medios de desenvolvimiento. Urales, F. (1903)b., "Anarquismo. Más allá de la anarquía", La Revista Blanca, 737-738; p.737. Lorenzo, por su parte, habla de manera algo oscura de la terminación del doloroso "período constituyente de la Humanidad", y su sustitución por la "vida del superhombre" Lorenzo, A. (1913) Hacia la emancipación, Mahón, pp. 156-157.

"perfeccionamiento", es decir, en cierta manera "inacabado", siempre se puede temer de él un resurgir de la animalidad primitiva, de la irracionalidad. Sin embargo, los aspectos turbadores de la imperfección en el Origen, pasan a ser beneficiosos cuando se piensa que constituyen uno de los mejores testimonios contra el relato del Génesis:

"...si el hombre fuera el producto final del Génesis, hubiérase presentado perfecto desde el momento de su creación."¹⁷⁷

Así, frente a la idea de una caída, de una degradación por el pecado original, se afirma la gran imagen de un progreso continuo desde nuestros orígenes animales:

"Lo misticisme suposá que l'home, creació predilecta d'un Deu omnipotent y omniscient descendí al abim del pecat, ab lo que insulta al creador, y senta la absurda teoría del retrocés. Lo racionalisme, fundat en la observació y en l'estudi de la mecánica universal enalteix al home demostrant que procedeix d'organismes inferiors, ab lo que li dona un merit llegítim y funda la verdadera doctrina de la vida y del progrés."¹⁷⁸

¹⁷⁷ Lorenzo (1905), p. 24. La idea de la imperfección en el origen también es compartida por Joan Montseny: "... éramos más imperfectos, y lo éramos no tan solo moral e intelectualmente considerados, lo éramos también físicamente." Lo que es llamativo de la posición de Montseny, es cómo reconoce explícitamente, que lo importante es la desacreditación de la versión religiosa de nuestros orígenes y no tanto la "cuestión del mono": "La evolución orgánica es tan innegable como la evolución intelectual. Podemos no ser un mono perfeccionado; pero también podemos serlo y tanto si lo somos como si no lo somos cosa es esta que nos ha de traer sin cuidado. Lo que conviene a nuestra moral, a nuestra dignidad humana, a nuestra bondad es no creer que seamos obra perfecta de un ser sobrenatural, por las consecuencias pobres y tristísimas que surgen de tal creencia." Montseny (1896), pp. 117 y 118.

¹⁷⁸ Redacción (1890)a., "La Lluyta per la existencia", la Tramontana, 460, 2; p.2.

La afirmación del progreso, además, al ser concomitante con la negación de un hombre originario perfecto, también lo es con la negación de la imagen paradisiaca de nuestros orígenes. De hecho, ya en el XVIII, la mayor parte de los filósofos habían rechazado la identificación de los estadios iniciales de la especie humana con el Paraíso. Antes del XVIII, cuando la Biblia todavía era la obra de referencia por excelencia, el mito de la felicidad original proporcionaba el elemento clave de todo relato histórico. Pero tal mito podía ser fácilmente interpretado como un elogio de la pasividad: al hombre sólo le quedaba esperar pacientemente que el Apocalipsis reestableciera el Paraíso. La Ilustración opone a esta imagen la idea de que el hombre y la sociedad tienen una tendencia natural a perfeccionarse. Frente a la inercia, se hace el elogio de la vida activa. La Historia comienza a entenderse como un progreso desde el estado de salvajismo a la civilización. La civilización se convierte en la nueva Creación. El actor fundamental de este nuevo Génesis sería el propio hombre, que se convierte en el creador en lugar de Dios. Se niega, en definitiva, la Edad de Oro primigénea, pero se preserva en cierta manera el concepto mismo de Paraíso. La imagen de los tiempos primitivos se convierte en una especie de Edad de Oro al revés. Así, frente a la idea de una naturaleza hospitalaria y una alianza con los animales, se proyecta la imagen de una naturaleza sin piedad y de una guerra perpetua contra las bestias feroces. Al mito de un hombre cuasi todopoderoso y señor de lo creado, se opone la triste visión de

un ser débil y sin recursos¹⁷⁹.

Los anarquistas, en esto, no se diferencian gran cosa de los ilustrados. Anselmo Lorenzo (1901) también niega la hipotética existencia de una Edad de Oro primigénea. Para apoyar dicha afirmación recurre Lorenzo citando a un autor alemán sin hacer mención de su nombre:

"<<Quien se dedica a la investigación de los estados primitivos del género humano, debe, ante todo, armarse formalmente contra el error que tanto tiempo ha privado de haber existido en los tiempos primitivos un pueblo primitivo también perfecto (...) los poetas hablan de una edad de oro, más la ciencia enseña lo contrario (...) Ningún pecado pudo arrebatarse al hombre primitivo una felicidad que nunca poseyó; antes al contrario, con indecible lentitud, con inmenso trabajo, logró elevarse de principios meramente animales a lo que hoy ha llegado a ser. Por donde quiera se tienda la vista no se ve indicio alguno de descenso de primitiva altura; no se ve más que ascenso, constante progreso.>>"¹⁸⁰

Lorenzo, por su parte, concluye que ese "paraíso" se ha de encontrar necesariamente en el futuro. La formulación específica de esa idea, por otra parte, recuerda mucho a otro fragmento de Luis Büchner:

"La razón es sencillísima y de potente evidencia: todo en la historia humana va de lo menor a lo mayor, de lo simple a lo compuesto (...), de lo malo a lo bueno (...), y siendo esto así, esa edad de oro que uno infundadamente suponen pasada es racionalmente futura."¹⁸¹

¹⁷⁹ El contenido del párrafo inspirado en Stockzokowski (1994), pp. 29-32.

¹⁸⁰ Lorenzo (1901)a., p. 14.

¹⁸¹ Lorenzo (1901)a., p. 14. Es posible que el autor alemán que cita anteriormente sea Luis Büchner. El texto que a continuación vamos a citar parece estar en la misma dirección

No hay felicidad primitiva y tampoco hay primitivos perfectos. La confirmación científica de que el hombre tiene un origen animal reactiva imágenes e ideas ya arraigadas con bastante anterioridad. De hecho, la idea de la condición bestial de los hombres primitivos forma parte, según Wiktor Stockzkowski, del patrimonio clásico de la antropología ingenua. La tendencia a comparar a los primeros hombres con los animales se mantiene desde la Antigüedad. Por tanto, si existe una yuxtaposición entre el hombre primitivo, y el "animal", los atributos del último nos definirán en gran medida lo que fue el primero. La visión de la animalidad, viene dada por la simple negación de la imagen que se haga de los hombres, definidos ellos mismos según las normas de una cultura particular: los antropólogos del XIX, por ejemplo, identificarán la promiscuidad con la animalidad, en oposición al principio de monogamia que decían practicar¹⁸².

Por tanto, a un origen imperfecto "inferior", "animal", corresponde un tiempo definido por las carencias, la ignorancia, y sobre todo por la brutalidad y la crueldad. El hombre primitivo, al decir de Villalave, no es el ser "cándido,

argumental, tanto del fragmento de autor "alemán" desconocido, como de las líneas que hemos transcrito del propio Lorenzo: "A medida que el hombre progresa, por esta vía, se aleja de su pasado bestial, de su subordinación a las fuerzas naturales y a sus inexorables leyes para facilitar el desarrollo ideal de la humanidad. Siguiendo este camino el hombre hallará ese paraíso(...), ese paraíso que según la leyenda, el pecado quitó al hombre, con la diferencia, no obstante, de que el paraíso futuro no es imaginario, sino real, y que no se halla en los orígenes; sino al fin de la evolución humana..." Büchner, L. (1893), "Cómo debe entenderse la lucha por la vida", El Productor, 369, 1; p. 1.

¹⁸² Stockzkowski (1994), pp. 53-55.

sencillo, inocente, dispuesto siempre a las acciones generosas" que nos pintan algunos "tratadistas"¹⁸³. La "ferocidad originaria" se convierte en un tópico al uso, tanto por la lógica de la interpretación particular que se hace del relato evolucionista, como por los estereotipos difundidos por la comunidad científica del momento¹⁸⁴. En 1884, en la publicación dirigida por José López Montenegro, Los Desheredados aparece la siguiente descripción de los tiempos y los hombre primitivos:

"Cuando allá hace más de dos mil siglos (...), apareció el hombre en diversos continentes a un mismo tiempo y como producto seleccionado de animales anteriores, (...)no había inteligencia, ni dios, ni alma; solo discurrían por los intrincados bosques y profundas cavernas unos seres que han sido nuestros padres, de raza mongoloide, de fiero carácter y rudo y feísimo aspecto, en cuyos esqueletos (...) se ven las huellas del canibalismo y en sus moradas trogloditas o subterráneas, los testimonios de su bárbara y salvaje (sic) existencia. Sin lenguaje, sin agricultura ni artes, pues nada de esto y, ni siquiera el fuego, conoció el hombre durante los primeros 1500 siglos de vida, solo tuvo por oficio devorar o ser devorado, reproducirse al estilo de las fieras y disputar el terreno palmo a palmo a los monstruos que cubrían la superficie del planeta."¹⁸⁵

¹⁸³ Villalave (1882), p.76.

¹⁸⁴ Por ejemplo, el prestigioso antropólogo, John Lubbock: "...los salvajes son más inocentes, y, sin embargo, más criminales que los pueblos civilizados;..." Lubbock, J. (1912), Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre, Madrid, p. 463. El famoso fisiólogo Du Bois Reymond es aún mas contundente: "... la realidad nos presenta hordas asquerosas y groseras luchando con el hambre,(...), sumergidas en repugnante sociedad, en una ignorancia estúpida y en un egoísmo cruel..." Du Bois Reymond, E. (1877), "La historia de la civilización y la ciencia de la naturaleza. La época primitiva o la edad de las ideas inconscientes", Revista Europea, 236, 257-260; p.257

¹⁸⁵ López Montenegro (1884), p.1. No sólo se destaca la rudeza de las condiciones de vida en que se desenvolvía el hombre-animal, sino que se solía señalar como una característica sobresaliente su ferocidad y su miseria moral. Así el propio López Montenegro: "Mas cuando el hombre apareció a la vida (transformación de plantas y animales), era el tipo más fiel del egoísmo, era bestia feroz, era salvaje. López Montenegro (1902),

Por otra parte, es lógico pensar que si todo va de lo peor a lo mejor, el "lugar histórico" más propicio para cualquier tipo de mal que afecte al desarrollo posterior de la humanidad es el más primitivo. La injusticia, la división de clases, la guerra constituyen el triste legado del salvaje, una especie de lesión primitiva que hay que superar. Villalave, por ejemplo, habla de cómo en las instituciones actuales pervive "la esencia del salvajismo, que de generación en generación, de siglo en siglo, ha llegado hasta nuestros días sin que podamos precisar la época en que se extinguirán por completo." Se trata de "un legado (...) común a todas las razas" constituido por "la guerra y los dogmas religiosos (...) que aún tienen convertida a la humanidad en dos bandos; uno que domina, otro que obedece."¹⁸⁶

Llegamos pues al problema clave de la explicación del origen del mal en el mundo. Según Alvarez Junco cuando los anarquistas se enfrentaron con la gran cuestión del origen de los conflictos, es decir, de la ruptura de la armonía primitiva, recurrieron en la mayoría de las ocasiones a factores subjetivos (ya contenidos en la mayoría de los casos en la obra de Volney Las ruinas de Palmira). Por un lado nos encontramos narraciones que "aluden al egoísmo mal entendido, a la codicia y a los deseos desenfrenados

p.33. En Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX, se cita el famoso texto de Darwin sobre los fueguinos (Pastor Péllico, p. 2103). Según Anselmo Lorenzo nada "...puede compararse a la miseria física de los primeros hombres como su miseria moral;..." Lorenzo (1901), p.7. Los niños de La Escuela Moderna leían en sus libros que "los hombres primitivos eran verdaderas fieras..." Jacquinet, C. (1901), Compendio de Historia Universal, Barcelona, p.221.

¹⁸⁶ Villalave (1882), pp. 82-83.

que primaron en algunos individuos e impulsaron a los fuertes a arrojarse sobre los débiles para aprovecharse de su trabajo." Por el otro en no pocas ocasiones se acude a la "ignorancia del hombre primitivo", interpretación que "además de preservar la el principio de la no-maldad del hombre natural y de la armonía, tenía las ventajas de ser conciliable con la teoría del progreso -pues la ignorancia es superable; y gracias, precisamente como interesaba, a la cultura- y de permitir atribuir a la religión el atraso de la humanidad."¹⁸⁷

¹⁸⁷ Alvarez Junco (1991), pp. 185 y 186. Volney afirmaba que "...la ignorancia y la codicia son los dos manantiales de todas las miserias de la vida humana." Volney, C.F. (1985), Las ruinas de Palmira, Madrid, p. 34. Alvarez Junco cita numerosos fragmentos tomados de Prat, Anselmo Lorenzo, LLunas, etc., que siguen esta misma línea, con lo que sería ocioso abundar en todo ello. Nosotros añadiremos un interesante ejemplo recogido en las páginas de El Productor en 1888 donde se superpone la explicación "clásica" de la "caída" (la tomada de los textos de Volney) con la influencia -más reciente y que luego se consolidará- de la antropología evolucionista (en este caso francesa). La narración de cómo se forma la sociedad remite a la influencia del antropólogo Charles Letourneau. La sociedad se forma como la unión instintiva de pequeños grupos ante la amenaza que suponían sus competidores animales: "En los primeros tiempos de existencia de los seres humanos, los mamíferos racionales, más débiles y peor armados que muchos de sus competidores del reino animal se reunieron instintivamente en pequeños grupos, tratando de formar una fuerza colectiva por la unión de varias debilidades que aisladas resultaron impotentes." (Redacción (1888)b., "Orígenes de la sociedad", El Productor, 121, 1, p.1.). De hecho, el fragmento no es más que una traducción directa de La Sociologie de Charles Letourneau (vid. Letourneau, Ch. (1884), La Sociologie d'après l'Ethnographie, París, p. 545.). Pero poco después se impone la sutil pero decisiva desviación con respecto a la argumentación del antropólogo francés. El último argumenta que la tendencia a la sumisión presente en el cerebro humano procede del hábito creado en las expediciones cinegéticas o guerreras de nombrar un jefe provisional (Letourneau (1884), p.546). Poco a poco se va creando una especie de jerarquía en la tribu. En las páginas de El Productor se acude, sin embargo, a la consabida combinación de mala fe, imposición por la fuerza e ignorancia: "...pero la ambición ayudada de la fuerza y por otra parte la ignorancia ayudada de la cobardía, hicieron que allí también unos individuos lograran imponerse y que se implantase en el cerebro humano la tendencia a doblegarse ante un amo." Redacción (1888)b., p.1. A partir de ahí se precipitan los acontecimientos.

Una tercera explicación, a la que se refiere Alvarez Junco, es la de las precarias condiciones en que vivían los hombres primitivos, cuando "la necesidad era ley suprema". Sin embargo, esta gozó de poca popularidad, porque supondría "aceptar el origen <<natural>> e incluso objetivo, ajeno al individuo, de los males sociales"¹⁸⁸. Esta puede ser también la razón fundamental de que comparativamente se hagan pocas referencias a la animalidad primitiva: nuestra ferocidad primitiva es también natural. Pero también es cierto, que, obviando este inconveniente, el primitivo hombre-animal, en su doble faceta de ser feroz e ignorante (luego en gran parte "irresponsable"), parece el sujeto de imputación perfecto a la hora de buscar un "causante" de la lesión original.

En 1886, encontramos en la publicación anarco-comunista, La Justicia Humana, una de las ocasiones en que se desarrolla más netamente este punto de vista. La ley del mundo animal es la "lucha por la existencia" (entendida como conflicto violento entre series irracionales): "...cuando los primeros seres organizados, después de una no interrumpida serie de transformaciones y de adaptaciones sucesivas, aparecieron sobre la tierra, es bien evidente que, entre todos estos organismos sin

El dominio por la fuerza se consolida y aparece la propiedad. Pero este dominio sólo se consolida cuando se fortifica a través de los códigos legales y cuando los primeros sacerdotes inventando "fábulas y brujerías (...) dominan las conciencias". Redacción (1881)b., p.1. Estamos, pues, ante una explicación bastante tradicional -pero con el ropaje de la antropología evolucionista- de cómo se constituye el "triumvirato formado por el Estado, la religión y la propiedad." Redacción (1888)b., p.1.

¹⁸⁸ Alvarez Junco (1991), p. 196.

razonamiento (...) hubo de existir una guerra incesante y sin piedad para los vencidos..." En la medida en que no hay fractura entre mundo animal, y los balbucientes comienzos de la sociedad humana, es plausible pensar que "en las primeras sociedades humanas (...) los más débiles fueran sacrificados a los más fuertes..." Y esto se hace más evidente si se tiene en cuenta que "el hombre, que sólo entonces empezaba a diferenciarse del resto de los animales, había amontonado en sí mismo -por causa y consecuencia de esta lucha incesante (...)- una cantidad inmensa, hereditaria, de instintos de lucha y de dominación..." Así, pues, los más "inteligentes" se aprovecharon de los más "débiles (...)" para establecerse a modo de parásitos sobre este nuevo organismo: la Sociedad.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Redacción (1886)b., "La sociedad al día siguiente de la Revolución (1)", La Justicia Humana, 5, 2; p.2. El autor de este texto es casi con toda seguridad el francés Jean Grave. Un texto casi idéntico se recoge en su libro La sociedad futura (Grave, J. (s.f)a., La sociedad futura, Valencia, Tomo I, 37.) Como vemos en esta explicación de la "caída" se hace hincapié, fundamentalmente, en la ferocidad animal primitiva. Tres años después, en Tierra y Libertad (también anarco-comunista), se insiste en la misma línea. Existía una continuidad durante las generaciones que vivieron en la época del "salvajismo" entre la forma de vida animal y la humana: "...aquellas generaciones (...) hambrientas, desnudas y sin albergues, luchaban por la existencia y por la reproducción de la especie, con las grandes dificultades que les oponía la naturaleza..." Redacción (1889)b., "Progreso humano.I", Tierra y Libertad. Quincenario anárquico-comunista, 18, 2; p.2. Por tanto si "...en el período de salvajismo...", la humanidad estaba "...concretada a la vida animal..." (entendida de esta particular manera) la pregunta es clara: "...¿qué sentimientos de razón y de justicia podían desarrollar en aquellas generaciones? Redacción (1889)c., "Progreso humano.II", Tierra y Libertad. Quincenario anárquico-comunista, 19, 1; p.1. Anselmo Lorenzo, por su parte, nos ofrece el paradigma de como en la triple referencia a la animalidad primitiva, a la incipiente humanidad y a la ignorancia inicial, se encuentra un útil expediente que reúne a la vez explicación y exculpación: "Desgraciadamente no fue posible al hombre recién salido de la evolución de especies inferiores, hallar la fórmula de la sociedad perfecta, y formó unas agrupaciones rudimentarias, incapaces de facilitar el progreso y desconocedoras de toda

La "brutalidad", la "animalidad" aparece, en cualquier caso, connotada con una pluralidad de significaciones. Por una parte es una "mancha", herencia de un origen imperfecto, de la que nos vamos desprendiendo progresivamente. De otro lado, aparece en algunas ocasiones, como hemos visto, como la causa profunda del mal existente. Pero, también es un "estado". Un estado abstracto (sin tener en cuenta cuál la diversidad de conductas de los animales), al que se atribuyen cualidades opuestas punto por punto a las supuestas en una humanidad arquetípica. Se aprecia como línea divisoria fundamental la ya aludida entre Razón e Instinto (en contradicción flagrante con la continuidad esgrimida anteriormente entre estas dos facultades con fines antireligiosos). Razón e Instinto, que representan en su división estricta, la tradicional visión del hombre escindido entre una parte "natural, física, biológica, animal, instintiva y previsible", y otra "cultural, suprabiológica, humana, moral y sumisa al pensamiento, por tanto arbitraria e imprevisible"¹⁹⁰. Escisión que, en cierta manera, se veía

noción de justicia." Lorenzo, A. (1887)a., "Caridad y solidaridad", Acracia, 15, 191-192; p. 191.

¹⁹⁰ Stockzokowski (1994), p. 159. Esta escisión remite a una viejísima tradición cultural que remita tanto a la filosofía griega como a la teología cristiana. La cuestión clave es la de decidir quien está en la base, si nuestra parte "animal" o nuestra parte "cultural. En el caso de una ideología que sobresale por su esencialismo racionalista de los ácratas la cuestión en principio, parece clara. Como señala Alvarez Junco este esencialismo racionalista enlaza con el pensamiento aristotélico y cristiano tradicional, en donde la racionalidad se convertiría en el principio de contención y equilibrio de las pasiones, es decir, en un principio que procuraría aquello que nos aleja de la <<animalidad>>. Vid. Alvarez Junco (1991), pp. 118-119. En lo referente a esta cuestión Urales nos ofrece un ejemplo de cómo se pueden decir cosas distintas jugando con las

confirmada por la visión que tradicionalmente se tenía del hombre

posibilidades de un esquema operativo que permanece idéntico. De una posición nominalmente monística, se pasa a un dualismo de hecho. La oposición radical entre "la carne" y "el Espíritu" se disfraza a veces como la lucha que se establece entre el cerebro y el cuerpo, pero forma parte del mismo campo de oposiciones que materia-inteligencia, animalidad-racionalidad, fuerza-derecho. Así lo expresa en La ley de la vida (1893)a.: "La materia que forma nuestro ser, como toda materia organizada, asiste a una transformación que no se realiza en beneficio de la materia, sino en beneficio de la inteligencia, no se realiza en beneficio de la fuerza (sic.), sino en beneficio del derecho (...) A más fuerza corporal corresponde más debilidad de inteligencia (...) pues el cerebro y el cuerpo son las facultades, facultades que pugnan por dominar el organismo humano, facultades que respectivamente representan la animalidad y la racionalidad de aquél. He aquí la lucha..." Montseny (1893)a., pp. 38-39. Curiosamente, seis años después (la primera época de La Revista Blanca), la reivindicación vitalista de los instintos tomará la forma de la reivindicación del "cuerpo" y del "animal". La influencia de Guyau, o del nietzschianismo y la penetración de las corrientes naturistas y vegetarianas tendrá su respuesta en Urales en una inversión de la oposición carne-espíritu (sobre la influencia de las tendencias vitalistas en Montseny y Teresa Mañé, vid. Alvarez Junco (1991), pp. 122-123.). En primer lugar, la necesidad orgánica ofrece un criterio de verdad incontestable frente a una "razón convencional": "Verdad es que el cerebro se adapta más fácilmente al medio (...), pero el medio sobre no ser una obra modelo (sic.), es una obra puramente convencional, mientras que el hambre y la sed, y todas las necesidades orgánicas, son existencias reales, sin cuya satisfacción la vida no sería posible, y las personas que aman la realidad sobre todas las cosas deben amar aquellas que no transigen con los convencionalismos" Urales, F. (1899)a., p. 638. Esto es así porque "somos" en el origen y en nuestro sustrato último animales. No hay que avergonzarse de devolver el fundamento primitivo de nuestro ser: "Ya se alcanza que a lo hablado por nosotros podía llamarsele 'Tratado simple de una vida esencialmente rudimentaria' (...) Al fin y al cabo animales somos, y como los animales vivimos, aunque no por la semejanza que sería de desear y que desearíamos si no nos avergonzásemos de nuestro humilde origen." Urales (1899)a., p. 638. Por eso mismo las solicitaciones de la carne, del cuerpo/animal, son invencibles y la religión se ve impotente para controlarlas: "Siempre creí que la religión no podría vencer a la carne." Urales (1899)a., p. 638. Urales, como vemos, ejemplifica dos tendencias potencialmente contradictorias: perfeccionamiento humano como alejamiento de la animalidad, o retorno al primitivo fundamento "natural".

dentro de la Gran Cadena del Ser.¹⁹¹

En cualquier caso es claro que la "animalidad" -como sustrato oculto, o como estado anterior al de la plena "humanidad"- se ve envuelta, en la mayoría de las ocasiones de connotaciones claramente negativas. La cuestión es clara: ¿Qué es lo que hizo que el hombre saliera del dominio absoluto de esta "animalidad"?; ¿qué le permitió poder llamarse a sí mismo "hombre"?

Desde luego la narración que solían ofrecer los anarquistas de este proceso tenía muy poco que ver con un enfoque darwinista. Y esto es así porque existían discrepancias fundamentales en lo referente al concepto mismo de la evolución. Discrepancias que afectaban decisivamente a la cuestión de cómo se diferenció la especie humana de sus parientes animales más próximos. Ya hemos visto cómo la *scala naturae* gozaba de buena salud entre los

¹⁹¹ Al respecto, es tremendamente ilustrativo el siguiente texto de Lovejoy : "El reconocimiento del hecho de que el hombre era una criatura que no estaba en armonía consigo misma, desde luego no se debió originalmente a la influencia de la Cadena del Ser. Otros elementos del platonismo y, dentro del cristianismo, la radical oposición paulina entre "la carne" y "el espíritu" habían hecho de esta teoría dualista de la naturaleza humana una de las concepciones predominantes en el pensamiento occidental (...) Pero el lugar asignado al hombre en la escala de los grados que constituye el universo prestó a esta concepción todavía mayor sutileza y un aire de necesidad metafísica. En algún lugar de la escala debía existir una criatura en la que terminara la serie meramente animal y donde tuviese su confuso y rudimentario comienzo la serie "intelectual"; y esa criatura es el hombre. Por tanto (...) debido a las exigencias del esquema universal de los seres, es presa de propensiones y deseos encontrados; como miembro de los dos órdenes del ser al mismo tiempo, fluctúa entre ambos y no se siente completamente bien en ninguno de los dos." Lovejoy (1983), pp. 254 y 255.

libertarios españoles. La imagen del árbol ramificado, como representación del proceso evolutivo, les era completamente ajena. Paralelamente a esto, y parafraseando a Ernst Mayr, podemos decir que, a grandes rasgos, los anarquistas suscribían un concepto de la evolución biológica de carácter fundamentalmente "transformacional", frente al concepto "variacional" defendido tanto por Darwin como Wallace. ¿Qué queremos decir con esto? Desde el punto de vista de una evolución "transformacional", la especiación significa el cambio gradual de una especie en otra distinta dentro de la misma estirpe filética. Es decir, se produce, "el paso gradual de una cosa desde una condición a otra." La "evolución variacional", supone, por su parte, la aparición de nuevas variaciones en cada generación. De estas variaciones sólo llegan a sobrevivir un pequeño número. Por tanto, "no es un objeto concreto el que se transforma como ocurre en la evolución transformacional, sino que hay un nuevo comienzo en cada generación." En este sentido, la evolución darwiniana es a la vez continua -porque postula un continuum genealógico-, y discontinua, porque cada generación supone "un nuevo comienzo."¹⁹²

¹⁹² Mayr (1992)a., pp. 56-57. Mayr, cuando se refiere a un ejemplo de evolución "transformacional" cita como ejemplo más claro el de Lamarck. Curiosamente la influencia de Lamarck se hace explícita en la primera directora de la Escuela Moderna, la francesa Clemence Jacquinet. Jacquinet es un exponente perfecto de cómo se aplicaría un concepto de evolución "transformacional" al origen del hombre: "Sucedió con los hombres lo que ocurre con todas las cosas, que pasaron de una clase a otra superior, de una manera insensible como lenta, en una palabra, evolucionaron", Jacquinet, C. (1903)a., "La primera humanidad", *Natura*, 6, 81-85; p.82. Ciertamente Lamarck veía la evolución como un proceso en que los organismos (todos ellos) pasaban de una forma inferior a otra más alta. El problema se planteaba cuando se trataba de explicar la existencia de organismos "inferiores". Se acudía entonces a la generación espontánea. (Vid. Gruber (1984), pp.

¿Cómo afecta esto a la cuestión del origen del hombre? Desde el punto de darwinista entre el *homo sapiens* y el resto del mundo animal existe una continuidad genealógica, pero también discontinuidad, en el sentido de que se resalta su singularidad azarosa. La historia de la aparición de la raza humana no es simplemente la de la "transformación" gradual del "mono" en hombre, sino la del éxito circunstancial de una variación producida al azar. Dicho de otra manera, el hombre no es la culminación inevitable de la evolución progresiva, sino el producto impredecible -y único- de una combinación relativamente improbable de circunstancias que afectaron a los ancestros de la humanidad. Por otro lado, una teoría de la evolución divergente constituye el marco adecuado a partir del cual se puede establecer la pregunta de porqué la línea de desarrollo que ha llevado a la raza humana se ha movido en una dirección que difiere tanto de la tomada por los simios¹⁹³. De esta manera, en

243-244.)

¹⁹³ Mucho se ha discutido sobre hasta que punto el Descent of Man no traicionó, en cierta manera, el camino iniciado en el Origen. John Durant habla de un claro anticlimax tras la publicación del Descent of Man, decepción que continua aún hoy (cita como ejemplo el artículo de Jones, G. (1978), "The Social History of Darwin's Descent of Man", Economy and Society, 7, 1; p.1.). Durant, por su parte, destaca la falta de originalidad del libro de Darwin. Durant, J. (1985)b., "The ascent of Nature in Darwin's Descent of Man", en Kohn (ed.), The darwinian heritage, Princeton, New Jersey, 283-303; pp. 293 y 294. Más allá de la acusación de falta de originalidad, Yvette Conry habla de una obra "desviacionista" en el que una ideología europocéntrica, junto con ciertas componentes darwinianas anteriores al Origen de las especies, infligen una distorsión ideológica decisiva al programa "científico" desarrollado en esta última obra. Conry (1987), pp. 63-82. La cuestión central, en cualquier caso, es la de hasta que punto Darwin compartía la visión "progresista" de una evolución que culminaba necesariamente en el hombre. Nosotros, suscribimos aquí la tesis de Bowler al respecto. Ciertamente en el Descent of Man abundan pasajes que revelan cierto nivel de compromiso con una visión "progresista" de la

una paradójica coincidencia con la mayoría de los mitos que se refieren a los orígenes humanos, todo intento de explicación de la aparición del homo sapiens, desde el punto de vista darwinista, ha de tener una estructura narrativa. Esto es así porque la aparición del hombre y de sus cualidades "distintivas", son el fruto de una determinada serie de circunstancias y eventos "únicos", y no del desarrollo de una tendencia progresiva

evolución. Pero ello no debe desviar la atención de la aportación netamente original de Darwin con respecto a la evolución humana. Darwin, de hecho aplicó su propio modelo de evolución ramificada y se dio cuenta de la trampa en que podía caer si hacía uso del esquema que ya estaban utilizando antropólogos y arqueólogos. Si el progreso mental, era, simplemente inevitable, ¿porqué los simios no han evolucionado al igual que nuestros ancestros hasta alcanzar el mismo nivel de desarrollo mental?. En un modelo de evolución ramificada, por el contrario, no se evade la verdadera cuestión: es esencial especificar porqué dos ramas procedentes de un mismo ancestro llegaron a diverger. En el caso del hombre sólo la referencia a las condiciones que afectaron a nuestros ancestros pueden dar la solución de la diferencia entre los poderes mentales de los simios y los hombres. La solución de Darwin fue la de relacionar nuestra mente con otras características distintivamente humanas: la postura erecta y el bipedalismo. Los simios siguieron siendo simios porque conservaron su tipo de vida ancestral en los árboles y sus extremidades adaptadas a ese estilo de vida. Nuestros ancestros, por el contrario, mediante el bipedalismo y la postura erecta, se adaptaron a la vida en las llanuras abiertas. Esto, a su vez, liberó a las manos para explorar el ambiente y para usar palos y piedras como herramientas primitivas. Darwin sugirió -lo cual era y es uno de sus hipótesis más difíciles de digerir-, que nuestra inteligencia es un "derivado", un "subproducto", de un giro único en el estilo de vida de nuestros ancestros: sin la adopción de nuevos medios de locomoción no se hubiera producido el desarrollo del nivel humano de inteligencia. Bowler, P.J. (1995), Charles Darwin. El hombre y su influencia, Madrid, pp. 216-217. Hay que decir, por otra parte, que Darwin no reflexionó concienzudamente sobre la causa de que los ancestros del hombre adoptaran la postura erecta. Wallace completó el elemento que faltaba en la explicación de Darwin al argumentar que ese cambio fue la adaptación a un nuevo medio: quizás en respuesta a un cambio climático, los ancestros del hombre se vieron obligados a abandonar los árboles en dirección a las llanuras abiertas donde el bipedalismo era una forma más apropiada de locomoción. Bowler (1992)a., p.146.

preestablecida¹⁹⁴.

En contraste con todo ello, en el tipo de evolución "transformacional" suscrito por los anarquistas, se pasa del mono al hombre (el paso de una "cosa" de una condición a otra) en un trayecto ascensional casi insensible, y, sobre todo, prácticamente inevitable. En las páginas de La Propaganda (1883), encontramos un texto tomado de los Bosquejos históricos de James Guillaume, que ilustra lo que queremos decir. En un principio, hubo un tiempo en que la especie humana "no existía, y en que el tipo más elevado de los mamíferos estaba representado por seres análogos a los que hoy designamos con el nombre de monos." Estos monos, procedían de formas "inferiores", es decir, más simples. Por otra parte, es lógico pensar, que los resortes que movían el proceso ascensional, no tenían porque suspender su actividad: "es claro que las leyes de variabilidad y selección natural (...) no podían suspender de golpe sus efectos y detenerse allí; debían por el contrario, continuar su acción."¹⁹⁵

¹⁹⁴ La conexión entre enfoque darwinista-estructura narrativa en lo referente al origen del hombre la hemos tomado de Peter J. Bowler. Bowler hace el comentario a partir de algunas observaciones de la antropóloga Misa Landau. Ella ha señalado que muchas de las últimas teorías de los orígenes humanos parecen tener una estructura parecida al relato: ello sugiere un interesante paralelo con los cuentos populares tradicionales y los mitos referentes a la creación (Landau, M. (1984), "Human Evolution as Narrative", American Scientist, 72, 262-268 y Landau, M. (1991), Narratives of Human Evolution, New Haven). Bowler, afirma, que este es también una característica darwinista, porque "representa un intento de explicar eventos que no pueden ser deducidos en base a una tendencia preestablecida." Bowler, P.J. (1992)a., p. 146.

¹⁹⁵ Redacción (1883)a., p.3.

Sin embargo, el proceso concreto al que se refiere el texto, está más próximo a una hipotética versión lamarckiana del paso del simio al hombre, que del resultante de la acción combinada de la variación y de la selección natural. De hecho, aunque el autor, en una concesión aparente al lenguaje darwiniano, hable de una individuos "más felizmente dotado que otros", el mecanismo concreto que explicaría que se pasara de un escalón a otro, de una especie menos perfecta a otra más perfecta, es el de que la "diferencia" que les distingue del resto de los individuos de esa población (aquella que les hace "más felizmente dotados"), se incrementara a lo largo de las generaciones mediante la acción persistente del uso-herencia. Así, en primer lugar, las "circunstancias exteriores" harían que "se estimule con más actividad el ejercicio de ciertas facultades", con lo que, supuestamente, "esta diferencia se pronunciará aun más". Este ejercicio a su vez, en segundo lugar, generaría la adquisición de un carácter positivo nuevo ("nuevas facultades"), que sería transmitido a los descendientes. Finalmente, dadas las mismas circunstancias ambientales ("bajo la influencia de las mismas causas"), el resultado es claro: la acción acumulada (de presunta significación "positiva") del uso-herencia determinaría la aparición de una variedad nueva "superior", más inteligente. Insensiblemente, nos acercamos, gracias al mismo "movimiento" - inherentemente progresivo- que dio lugar a los "monos", a la aparición del homo sapiens sobre la tierra:

"...¿no se ve que al cabo de un cierto número de generaciones se habrá producido así una variedad nueva, distinguiéndose por una organización superior, por una mayor inteligencia, de las variedades dejadas atrás? Por prolongado que sea el tiempo en que las mismas causas

obren, el movimiento de la transformación ascendente no se detendrá, y bien pronto la posteridad de estos individuos, en vía de progreso continuo comenzara a revestir alguno de los caracteres que constituyen el animal que llamamos hombre.¹⁹⁶

Ahora bien, la idea de un progreso unilineal inevitable que soslaya la radical contingencia que introduce un concepto de evolución variacional y ramificada, suscita otras cuestiones anejas. Así, si se trabaja dentro del marco de una escala ascendente continua, la única forma de identificar el paso del simio al hombre, es el establecimiento más o menos convencional de un "umbral", un punto de arranque, a partir del cual ya se puede hablar de *homo sapiens*. Por otra parte, es evidente que hay que tratar de explicar el amplio golfo existente entre las habilidades y aptitudes de los humanos y la del resto de sus parientes simios. Aquí hay que tener en cuenta, que desde el punto de vista suscrito, la aparición del *homo sapiens* no constituye un giro singular en el proceso evolutivo, sino que se constituye en una suerte de culminación en el proceso unilineal e inevitable de transformación gradual. Lo que se trata no es de especificar el escenario adaptativo, sino de señalar los agentes

¹⁹⁶ Redacción (1883)a., p.3. Siendo el texto aparecido en La Propaganda, un ejemplo de evolución "trasformacional" aplicado a los orígenes humanos, hay fragmentos, sin embargo, que llevan a la perplejidad. En especial éste: ">>Al afirmar que las especies han salido unas de otras por vía de transformación, es preciso ponerse en guardia contra una manera errónea de considerar la teoría de Darwin: no se debe uno figurar que todos los seres animados, forman de abajo a arriba, más que una sola serie, de la que el hombre es el término superior;..." Redacción (1883)a., p.4. Sin embargo, el autor no explicita cual es la imagen que tenía Darwin del mundo orgánico. Y, sobre todo, no explora las consecuencias que podría tener la aplicación consecuente de la ramificación del proceso evolutivo en el caso del *homo sapiens*.

responsables (por ejemplo, la sociedad) de la aceleración decisiva que hacen que el hombre se distinga del resto del reino animal o de que sus ancestros no hayan quedado en un estado estacionario.

Uno de los puntos de referencia clásicos a la hora de establecer una distinción entre el hombre y el resto del mundo animal fue el lenguaje. La aparición del lenguaje articulado fue, para autores como Ernst Haeckel, la verdadera clave de la emergencia de la mente humana¹⁹⁷. Además, en el caso de los anarquistas españoles, hay que tener en cuenta el papel clave asignado por Bakunin al lenguaje en el proceso de emancipación de la animalidad¹⁹⁸. Teobaldo Nieva sigue este camino. Para él existió una escala ascendente que conduce al hombre actual que

¹⁹⁷ La tendencia a tratar el lenguaje como una condición indispensable del desarrollo de las facultades humanas siempre fue una de las convicciones más profundas del pensamiento antropológico. En el XVIII (un ejemplo clásico es Herder) esta idea estaba bastante generalizada (véase Stockzokowki (1994), p. 108). En el caso de la biología evolucionista decimonónica el que más contundentemente se pronunció sobre el tema fue Haeckel. Para el alemán el lenguaje articulado es "sin duda alguna lo que más aleja al hombre del animal, esto es lo que determina el progreso más importante en la actividad intelectual y por consiguiente en la actividad cerebral" Haeckel, E. (1905), Historia de la creación de los seres según las leyes naturales, Valencia, p. 289. Haeckel, en principio, apoyó el punto de vista de Darwin de que la postura erecta fue el primer carácter que distinguió los ancestros del hombre de los simios. Pero, según Bowler, no hizo ningún esfuerzo para identificar los beneficios conferidos por el bipedalismo, y "simplemente asumió que el subsiguiente desarrollo del lenguaje hablado fue la verdadera clave en la emergencia de la mente humana." Bowler, (1992)a., p. 146.

¹⁹⁸ Según Velasco Criado, "Bakunin, fiel a la tradición occidental, va a definir al hombre como <<animal político>>, en el sentido clásico del término, porque es un <<animal lógico>>, porque tiene palabra." El lenguaje se convierte en condición necesaria del "lento camino hacia el humanamente saliendo del animalmente." Velasco Criado, D. (1993), Ética y poder político en M. Bakunin, Bilbao, p.87.

pasa por dos eslabones fundamentales: los "catarrinos" o "animales de fosas nasales próximas o distintas del mono, con cola", y los "antropomorfos superiores sin ella, mezcla del orangután, chimpancé y gorilla (sic)", que serían los "hombres primitivos" o "antropiscos". Pero el punto clave, en el que ese hombre primitivo dejó de serlo, diferenciándose definitivamente de sus predecesores, fue cuando comenzó a hablar:

"Este animal dejó de ser *antropisco* y desatándosele la lengua, -tal vez por la pavorosa impresión que le produjera el rayo y el trueno, dándole a conocer el instrumento de viento y cuerda que existía en su garganta y que se llama voz-, rompió por fin a hablar, comenzando por sonidos guturales y monosilábicos como los que produce el animal, con lo que se diferenció de sus predecesores, en grandes y largos intervalos de tiempo, por los que el *homo sapiens* de Linneo, se ha ido metamorfoseando..."¹⁹⁹

Como se empieza a intuir aquí, la distinción neta entre "umbral" y "agente" no es siempre clara: el lenguaje señala un punto de no retorno en el camino a la "plena humanidad", y es, a su vez la condición básica de la progresiva diferenciación del ser humano incipiente del resto del mundo animal. Algo análogo sucede con el descubrimiento del fuego. Este descubrimiento puede ser, a la vez, un punto cero a partir del cual se puede hablar de la humanidad y, también, una condición tecnológica decisiva que permite la emancipación del dominio absoluto de las fuerzas de la Naturaleza. Esta versión del proceso de emancipación ya aparece en 1889 en Garibaldi, Historia liberal del siglo XIX:

"Para nuestros ascendientes, que no paraísos sino cavernas habitaron, fue un descubrimiento portentoso el hallazgo del fuego, que puso a su servicio un poderoso elemento de la

¹⁹⁹ Nieva (1886), p.9.

naturaleza, siendo el primer eslabón de la cadena emancipadora que la humanidad empezaba a recorrer."²⁰⁰

Anselmo Lorenzo, por su parte, confiere a la "domesticación del fuego" el carácter de "acontecimiento" de "alcance incalculable", ya que sin el fuego, "el hombre se hubiera estacionado en el principio de la evolución"²⁰¹. Sin embargo,

²⁰⁰ Pastor Péllico (1889), p. 2103. En un texto aparecido en Los Desheredados (con toda probabilidad de López Montenegro) cuatro años antes, el descubrimiento del fuego también tenía un papel fundamental. Para el, autor su generación había tenido la dicha de "haber averiguado" que "el hombre, animal procedente de otros animales", que "estuvo sin saber hablar cerca de 150.000 años", no "comenzó a constituir sociedad ni familia hasta el descubrimiento del fuego." Redacción (1885)b., "Cárcel de Tarrasa. 2 de Mayo de 1885", Los Desheredados, 154, 1-2; p.1.

²⁰¹ Lorenzo (1909), El pueblo, Valencia, p. 58. Un texto prácticamente idéntico en Letourneau, Ch. (1905), Psicología étnica, Cuarta Parte, Barcelona, p. 102. De hecho, la asimilación acrítica de las lecturas conducían a Lorenzo a una posición no muy clara en lo referente a la prelación de los factores determinantes en la antropogénesis. En otras ocasiones, como veremos posteriormente, se menciona a la vida social como el factor decisivo que impidió que la especie humana quedara en un estado estacionario. De hecho, en un mismo libro o folleto se pueden superponer versiones distintas, en que se alude como instancias igualmente decisivas a los descubrimientos tecnológicos y de las virtualidades de la vida social. Tampoco es claro como llegaron a interaccionar vida social y el proceso de innovación tecnológica. Por otro lado, no siempre se señaló la domesticación del fuego como único punto de arranque "tecnológico" de la humanidad. En otras ocasiones los momentos decisivos vienen marcados por los progresos en la industria lítica. En esto la influencia del antropólogo Charles Letourneau, se hace una vez más patente. Un ejemplo de lo que decimos lo encontramos en El Banquete de la Vida (1905). Lorenzo, en primer lugar, intenta hacer ver la continuidad entre homo sapiens y simios, afirmando que nuestros "primitivos antepasados no haría sino perfeccionar las prácticas habituales de los monos." Luego, el anarquista toledano, señala las fases de ese perfeccionamiento, destacando, como punto de arranque de la "industria humana", la aparición de la piedra pulimentada: "...los monos, (...) ya sabían abrir los frutos duros con una piedra, o servirse de ella como proyectil para su defensa. De esto a utilizar un pedernal cortante no hay más que un paso; otro paso más difícil condujo a hacer cortante una piedra que no lo era o tenía corte insuficiente, y el antropopiteca o salvaje

aunque la aparición del lenguaje articulado o el dominio del fuego son señalados como jalones fundamentales en el proceso de emancipación de la animalidad, en los textos consultados se da mayor importancia a algo que en bastantes ocasiones aparece como el acicate subyacente a todo progreso: nos referimos a la "necesidad". La "necesidad", ofrece el estímulo imprescindible que posibilita bien el desarrollo emancipador de cualidades específicamente identificable con lo "humano" (la inteligencia, la conciencia, o la tecnología), bien la aparición de agentes de "humanización" (la sociedad).

En esto los anarquistas españoles tampoco se separan de las versiones más tradicionales de la antropogénesis basadas en un utilitarismo radical. De hecho, la explicación del origen de las cosas por su utilidad, o más precisamente por su capacidad para subvenir necesidades elementales, está profundamente anclada en el pensamiento occidental. Se puede encontrar en Hobbes, Diodoro de Sicilia o en los Padres de la Iglesia. En el folklore europeo se conservan multitud de expresiones que hacen referencia a la necesidad como madre de la invención. Hay que tener en cuenta, además, que la explicación se hace bastante plausible teniendo

inferior que lo dio fue el iniciador de la industria humana" Lorenzo (1905), p.25. (texto prácticamente idéntico en: Letourneau (1905), Cuarta Parte, p. 150). Años después (1912), en una conferencia titulada "El derecho a la salud", la rehabilitación de utensilios aparece no sólo como el punto de arranque de la tecnología humana, sino de la propia humanidad: "El día en que, por escasez de materiales o por un destello racional, no deshecharon sus utensilios inutilizados, sino que los compusieron y rehabilitaron, quedó iniciado el progreso industrial que en el día alcanza tan asombrosa altura. De aquella primera determinación de la voluntad, y no de la legendaria creación arranca la humanidad." Lorenzo (1930), p.117.

en cuenta al escenario y al protagonista. El medio es hostil, el primitivo es comparativamente débil cuando se le compara con las fieras. El hombre necesitó un "suplemento", "algo más" que le permitiera sobrevivir: aparecen los útiles, el desarrollo mayor de la inteligencia, la sociedad, etc. La aparición de estos "inventos" está ligada siempre a una razón pragmática y a la subvención de necesidades primordiales, no a algo relacionado con un beneficio no indispensable o a factores culturales. Aquello que ha llegado a existir, es porque es o ha sido útil²⁰².

Por otro lado, la polisemia de la palabra "necesidad" no puede ser más conveniente desde el punto de vista de las vacilaciones del supuesto materialismo de los libertarios españoles. Evocador tanto de un proceso de carácter determinista como de un resorte psico-fisiológico que impulsa a la acción, el término puede contentar tanto a los que quieren ver la evolución hacia el hombre como un proceso "inevitable", como a los que desean ver al Hombre -y su inteligencia incipiente- como al actor principal de su propia Historia. Conviene, antes de seguir adelante, que indagemos sobre el significado que dieron algunos de los libertarios españoles a este término.

²⁰² Vid. Stockzokowski (1994), pp.95, 161, y 162. Aunque la explicación por "necesidad" remite a una tradición cultural ancestral, esto no quiere decir que no fuera fundamental en casi todas las explicaciones usuales de la antropogénesis tanto en el XIX como en el XX. De hecho, según la tesis defendida por el citado Stockzokowski, determinadas explicaciones causales del origen del hombre no serían más convincentes por ser verificables, sino por estar incrustadas en el imaginario occidental. Stockzokowski, W. (1992)a., "Los orígenes de l'homme", Gradhiva, 11, 67-80; p.75.

Anselmo Lorenzo nos ofrece un primera aproximación a este evasivo concepto. En primer lugar habla de la "necesidad" como "desequilibrio vital", como estímulo "interno" a la acción. La necesidad es pues: "un desequilibrio vital, de índole material o moral, que impulsa la actividad humana". Pero también, aparece el concepto de "necesidad" en un sentido casi metafísico, como "motor universal", como "fuerza motriz de todo tiempo y lugar..."²⁰³

En Urales observamos cómo el concepto de "necesidad" viene mediado decisivamente por la idea spenceriana de la evolución social entendida como la modificación correlativa y constante de la naturaleza humana y la sociedad (idea a la que nos referiremos posteriormente con más extensión). En un primer momento el hombre sufrió un cambio por la influencia directa del medio:

"Merced a aquella evolución que hace cambiar las condiciones atmosféricas, modifícase la vegetación y también el hombre. Hubo de alimentarse de sustancias que no había probado antes y modifícase su estómago y su sangre y la composición de sus células y cerebro."²⁰⁴

La modificación que sufrió el organismo humano para ponerse "en relación" con su nuevo medio, impone también un cambio en aquellas disposiciones psico-fisiológicas especialmente adaptadas

²⁰³ Lorenzo (1905), p. 40. Lorenzo cuando habla de la "necesidad" como motor universal, introduce elementos que rozan el panteísmo: "...; porque la necesidad es la vida misma distribuida en la inmensidad infinita del ser, animándose a sí propia, siendo agente y paciente, y dando muestra patente a todo observador despreocupado de errores tradicionales, de que la substancia y la energía son todo,..." Lorenzo (1905), 40.

²⁰⁴ Montseny (1896), p. 143.

para estimular la actividad humana: cambian pues las "necesidades". Nuevas necesidades que para ser satisfechas requieren nuevos patrones de comportamiento que a su vez producirán cambios en ese organismo. Vemos aquí un curioso ejemplo de aplicación del lamarckiano uso-herencia, donde el carácter adquirido es fruto de una modificación de la estructura corporal provocada por la adopción de un patrón de comportamiento nuevo que implica ejercitar el cuerpo de una manera diferente:

"Hubo de sentir nuevas necesidades y el organismo todo se modificó al buscar la manera de satisfacerlas y después de satisfechas." ²⁰⁵

El hecho de que el hombre mediante la tecnología pudiera hacer menos dependiente el cambio cultural del biológico, no alteraba la esencia del mecanismo. Las transformaciones producidas por el hombre en el ambiente vuelven a reabrir el proceso. La espiral de causas y efectos sigue hasta el infinito:

"Multiplíquese el hombre y ya la naturaleza no bastaba para su alimentación -pero fue cuando la especie humana ya estaba dispuesta para la industria- y se inventaron los más rudimentarios útiles de agricultura. Con el artificio del hombre las materias que servían para su nutrición no tenían el mismo sabor porque no influían las mismas causas, y esto acompañado siempre de la evolución atmosférica, motivó que el organismo evolucionara hasta ponerse en relación con el cambio del medio ambiente (...) Nuevas industrias, nuevas influencias en el organismo, nuevas necesidades y nuevas ideas, y así, siempre hasta lo infinito siguiendo una sucesión de causas y efectos..." ²⁰⁶

Como vemos, la "necesidad" es algo "dado" (natural). Sin

²⁰⁵ Montseny (1896), p. 144.

²⁰⁶ Montseny (1896), p. 146.

embargo, es función de una transformación previa del organismo con un significado adaptativo: en definitiva, la "circunstancia" es la que establece la nueva relación organismo-medio, y por tanto lo que es "necesario".

Para Vicente March, las inclinaciones o hábitos se reducen a formas particulares (dados los diversos "caracteres" determinados por la influencia del medio ambiente) de la satisfacción de necesidades:

"Las inclinaciones del hombre son el resultado inevitable de sus necesidades, que le empujan a buscar los medios de satisfacerlas de una manera cómoda y apropiada a las circunstancias."²⁰⁷

Aquí la "necesidad" aparece como una determinación absoluta y previa de la propia naturaleza: "La naturaleza humana se determina por las necesidades inherentes a la propia naturaleza..."²⁰⁸

En el caso de las ideas pedagógicas del círculo de Francisco Ferrer la idea de "razón natural" está íntimamente ligada con la de "necesidad natural", como elemento conceptual opuesto a la "razón artificial"²⁰⁹. La sustitución de una educación basada en

²⁰⁷ March, V. (1899), "Inclinaciones habituales o pasiones", La Revista Blanca, 16, 45-446; p. 445.

²⁰⁸ March (1899), p.445.

²⁰⁹ Cambra Bassols ve en esta manera de formular la cuestión la influencia del evolucionismo spenceriano y del darwinismo: "Veamos otro elemento básico de los presupuestos ferrerianos, que emana de su aceptación de las tesis evolucionistas spencerianas complementadas por la concepción darwinista de la naturaleza. Ferrer recoge estas ideas a través de las influencias personales de Elisée Reclus y Ernst Haeckel. Se trata de la asimilación de

una disciplina impuesta (un deber abstracto o razón artificial) por otra en la que la base sea la "imposición" natural de los "hechos"²¹⁰ (necesidades y deseos o razón natural), fue uno de los ejes de las ideas pedagógicas del grupo. Así pues, la educación ha de estar basada en las "necesidades naturales" (al igual que la organización del trabajo). La "necesidad natural" es concebida -en un argumento tautológico- como necesidad de lo "necesario", de lo que hace falta para sobrevivir en un medio concebido como hostil. Este estímulo ha sido determinante en la evolución. Las formas específicas de organización del trabajo han sido impulsadas por la lucha colectiva contra un medio hostil²¹¹.

lo racional a lo natural, de tal manera que la razón natural se opone a la razón artificial o falsa razón. La razón natural es, precisamente, aquélla que se deduce de las verdaderas necesidades humanas." Cambra Bassols (1981), p.60.

²¹⁰ En esto se aproxima en cierta manera a Spencer: "El principio general de la educación moral, según Spencer, es que se debe dejar a los niños sufrir las consecuencias de sus actos. El castigo debe ser natural, y, en cuanto sea posible, forzosamente impuesto por el acto cometido (...) El niño adquiere de este modo ideas claras de las causas y efectos, aprende a conocer la invariabilidad de las leyes de la naturaleza, aprende también a juzgar las cosas por sus consecuencias, y este es un procedimiento que podrá servirle durante toda la vida (...) Entre las ventajas que ofrece este sistema se encuentra en primer lugar que lleva al entendimiento esa noción justa del bien y el mal en materia de conducta, que se desprende de la experiencia de los buenos o malos efectos" Paulhan, F.(1878), "La educación según Herbert Spencer", Revista Europea, 229, 33-37, p. 36.

²¹¹ En un texto traducido aparecido en el Boletín de La Escuela Moderna se habla de cómo la necesidad ha impulsado el progreso desde el salvajismo a la civilización: "Se trata de fundar todo sobre la razón natural. Para esto nos bastará recordar que el hombre primitivo ha comenzado su evolución hacia la civilización por el trabajo determinado por la necesidad de lo necesario; el sufrimiento le ha hecho crear medios de defensa y de lucha, de donde han nacido poco a poco los oficios." Citado en Ferrer, F. (1976), La Escuela Moderna, Madrid, p. 171.

Nos encontramos, pues, con tres oposiciones que definen el sentido de lo que se quiere decir en cada momento. En primer lugar, lo necesario como disposición natural interna del organismo que contrasta con la coacción externa de lo convencional o artificial. En segundo lugar, lo necesario frente a lo contingente. Y en tercer lugar, la necesidad como sensación de la carencia física o el dolor que "requiere" satisfacción.

Curiosamente, en este último sentido, que es el que más frecuentemente se usó, nos aproximamos a un punto de vista tradicional, que ejemplifica a la perfección el reverendo Malthus. Para Malthus la "necesidad corporal" era un "mal necesario" que nos hace salir de la indolencia y posibilita la actividad del espíritu y la invención²¹². Irónicamente, esta aproximación no difiere mucho a la defendida por Anselmo Lorenzo en su alegato antimalthusiano El banquete de la vida, cuando se refiere a las razas que "por no sentir la necesidad en un medio plácido y tranquilo han permanecido estancadas en cierto grado primitivamente progresivo". No en vano para él, "la pena producida por la necesidad, la aspiración formulada por el deseo y la satisfacción consiguiente a ver realizada la aspiración, dan

²¹² "Las primeras grandes causas del despertar del espíritu parecen ser las necesidades del cuerpo. Ellas son los primeros estimulantes que hicieron brotar la actividad en el cerebro del hombre niño, (...) El salvaje dormiría para siempre al pie de su árbol si la llamada del hambre o los pinchazos del frío no le sacaran de su torpor (...) Por todo lo que la experiencia nos ha enseñado sobre la estructura del espíritu humano, si se suprimiesen de la masa de la humanidad esos estimulantes al esfuerzo que nacen de las necesidades del cuerpo, tenemos muchos motivos para pensar que los hombres descenderían al nivel de las bestias..." Malthus, T.R. (1985), Primer ensayo sobre la población, Barcelona, p. 168.

la norma de la vida de la humanidad, desde aquellos inciertos tiempos del hombre-mono o del mono-hombre hasta nuestros días"²¹³. La diferencia entre Malthus y Lorenzo es que el primero presupone que la Providencia ha dispuesto que para que hubiera cierta constancia de la necesidad como estímulo contra la indolencia: "la población aumentará más rápidamente que los alimentos"²¹⁴, mientras que para Lorenzo la armonía básica preestablecida en y por una Naturaleza Providente -definición además de la justicia- exigía la correspondencia exacta de la necesidad y la satisfacción. Por otra parte, debía de existir correspondencia entre necesidad y satisfacción como corolario de otro presupuesto básico del anarquismo hispano, el famoso "derecho a la vida", o como dice Lorenzo, "inmanencia del derecho a ser que tiene el ser."²¹⁵

Entremos ya de lleno en cómo la necesidad subyace al proceso de aparición de las características distintivamente humanas. Para López Montenegro, por ejemplo, el desarrollo de la "reflexión"

²¹³ Lorenzo (1905), pp. 72- 73.

²¹⁴ Malthus (1985), pp. 169 a 170

²¹⁵ Lorenzo (1905), p.44. Sobre el "derecho a la vida": Alvarez Junco (1991), pp. 27-29. Es claro que la contradicción no se salva. Según Stockzokowski el denominador común de casi todas las representaciones "del momento crucial de la antropogénesis", es "la visión de una transición entre el estado estático de una naturaleza paradisiaca (...) y el estado dinámico de una naturaleza hostil." Stockzokowski (1994), p. 71. En el caso de los anarquistas no hay tal transición porque no hay conexión entre dos visiones de la naturaleza fundamentalmente discrepantes. Por una parte, se habla sin más de una naturaleza hostil como escenario de la antropogénesis. Por la otra, como hemos visto en el capítulo anterior, se ofrece, en las más variadas ocasiones, la imagen de una naturaleza maternal, pródiga y abundante.

tiene su causa en una "respuesta" del hombre primitivo ante la presión de un medio hostil. El "ejercicio" mental (en una peculiar versión del lamarckiano uso-herencia) produce un aumento de la "materia pensadora" frente a la "no pensadora". Aparece finalmente el hombre "civilizado":

"Presa de terrores e incertidumbres, sin artes ni mucho menos ciencia; sin otras armas defensivas que los dientes, las uñas sus fuerzas musculares (...), el hombre primitivo se vio obligado a obtener su alimento y conservar la existencia por medio de la astucia y la reflexión (...) Esa gimnasia intelectual que las circunstancias le impusieron, sublimó su potencia imaginativa, dotándole tan precioso elemento, de las más favorables condiciones para suplir con ideas o esencia de materia, lo que en materia no pensadora le faltaba (...) Y así lentamente, aquél ser mamífero bimanos, cuyo organismo de 1,50 a 2 metros, contenía a modo de lámpara que transporta luz un cerebro (...), hoy a fuerza de selecciones y ejercicio pensador, se halla constituido en el civilizado, aurora de otras razas que superarán a la presente humanidad."²¹⁶

El mismo José López Montenegro nos proporciona páginas después una detallada, confusa -pero también sintomática- versión antirreligiosa de la emergencia del "alma" desde sus orígenes animales. En esos fragmentos se combinan, a partes iguales, el acicate imprescindible de la "necesidad" con los efectos decisivos de la vida social. Para López Montenegro, la estructura psicológica de los animales se caracteriza no sólo por la posesión del "instinto" (identificado con lo "innato"), sino también por la existencia de actividad inteligente (una inteligencia "adquirida por necesidad" en los primeros años de

²¹⁶ López Montenegro (1902), pp. 196-197.

vida)²¹⁷. En el caso del hombre, la vida en sociedad -aunque no queda muy claro porqué- supuso un desuso progresivo de los órganos corporales, que implicó a su vez la disminución -se puede decir "atrofia"- tanto de los sentidos como del "instinto natural". Proporcionalmente, esa misma vida en sociedad, y la "necesidad" -al debilitarse esa fuente de información interna que constituye el instinto- determinó un uso creciente del intelecto. Como la función hace el órgano, este ejercicio tuvo efectos somáticos (aumento masa encefálica, etc.)²¹⁸. Por tanto,

²¹⁷ La realidad primaria es el instinto; la inteligencia se convierte en lo "adquirido": "...tienen los hijuelos, el instinto (alma o pensamiento que llama el hombre) innato a su ser, que por herencia le vino, como la forma, después adquiere la inteligencia en el gran colegio de la necesidad..." López Montenegro (1902), p. 200. Aunque el instinto es innato, esto no significa que se necesariamente "fijo". El "instinto de conservación" -identificado con los conocimientos relativos a las primeras necesidades vitales- puede transformarse en virtud de una especie de ley de asociación psicológica: "...la mayor parte de los humanos conocimientos, relativos a la primera de sus necesidades, que es vivir, la poseen aquellos a quien tan neciamente llamamos irracionales. Esa cualidad susceptible de modificarse o transformarse por medio de la observación y recuerdo de sucesos siempre repetidos,..." López Montenegro (1902), p. 201. Conviene señalar dos aspectos importantes que se reflejan en los textos citados. En primer lugar, la idea de que el instinto se transmite por herencia junto con la forma, y que, como ésta, está sometido a transformación. Se trata aquí de desacreditar la idea de que el instinto fuera una disposición implantada (una "voz de Dios") con algún propósito dentro del plan de un hipotético creador. Por otra parte, se deja entrever, o se sugiere de manera implícita, que forma e instinto no deben ser de naturaleza esencialmente distinta. En segundo lugar, que la transformación del instinto se produzca por "medio de la observación y recuerdo de sucesos siempre repetidos" nos remite a una epistemología empirista de carácter asociacionista. Hay que señalar que la transformación del instinto se produce ante un cambio de la estimulación ambiental y no por un proceso de selección natural o una modificación endógena sin relación con el medio.

²¹⁸ La disminución de la influencia del "instinto" lleva a un aumento -probablemente proporcional- de la actividad intelectual: "...disminuyendo su instinto natural tanto como se debilitan los sentidos corporales, por efecto de la vida de sociedad; es decir, por causa del cambio depresivo que sufren los

concluye Montenegro, se puede dar una explicación naturalista de la emergencia de las facultades superiores, demostrándose "la falsedad de las hipótesis del espíritu increado y de su origen, la divinidad."²¹⁹

Vemos como aquí se asigna un rol clave a la sociedad. De hecho, la influencia decisiva de la sociedad en el desarrollo de la inteligencia humana fue un lugar común para los filósofos, biólogos o psicólogos que trataron la cuestión²²⁰. Un punto de

órganos al realizar menos gimnasia o ejercicio, pero, en cambio, adquirió el hombre, también por ejercicio, aumento en su masa encefálica, aumento de fósforo que la ilumine y aumento de medios morales (que, luego, se traducen en físicos) para perfeccionarse." López Montenegro (1902), p. 201. Es interesante observar que en el texto de López Montenegro, se mezclan elementos novedosos con otros que no lo son tanto. Hemos visto como admitía cierto grado de actividad inteligente en los animales (lo cual rompía con la dicotomía tradicional entre una conducta animal guiada por el instinto, y una conducta humana guiada por la razón). Sin embargo, creía que existía una relación inversa (en esto coincide con Montseny) entre instinto y actividad inteligente. Esto último no estaba nada claro desde un enfoque darwiniano: "Consideraba Darwin en primer lugar la objeción de que entre el hombre y el resto de los animales existe una diferencia cualitativa que puede expresarse diciendo que la conducta de los últimos se guía por el instinto, mientras que la del primero se guía por la razón. Darwin argumentaba, primero, que en casi todos los individuos la conducta es en parte instintiva y en parte dependiente de la experiencia anterior del propio individuo. Las apariencias, eran, además, que el instinto y el aprendizaje no se hallaban inversamente relacionadas en las distintas especies...". Boakes (1989), p. 25.

²¹⁹ López Montenegro (1902), p.201.

²²⁰ Tanto Herbert Spencer como George Romanes manifestaron que existía una conexión entre desarrollo mental y social. El caso de Romanes es algo más complejo. El, en un principio, (especialmente en su libro Mental Evolution in Man (1888)), adoptó una posición similar a la de Ernst Haeckel en lo referente al origen de la mente humana: el lenguaje es la clave en el desarrollo del pensamiento racional. Especuló sobre si los simios encontraron bloqueado el camino a ese pensamiento racional a causa de sus órganos vocales inapropiados. Sin embargo, Romanes no fue consecuente. Posteriormente, pasó a asumir que los

vista, que, por cierto, no suscribió el propio Darwin²²¹, pero que si siguieron -con bastante entusiasmo- los libertarios españoles²²². Montseny, por ejemplo, ve el proceso de creciente influencia de la sociedad, a lo largo de generaciones, como un proceso concomitante con la "expulsión" de nuestra parte animal-instintiva:

"...la bestia perdió su poderío al ganarlo la sociedad. Perdió su poder el instinto al ganarlo la razón y el instinto es la bestia, la razón la sociedad."²²³

ancestros humanos ya eran humanos en forma, y, sobre todo, hacían herramientas (lo cual implicaba un considerable grado de desarrollo mental), antes de que hubieran desarrollado el habla. Es entonces cuando se aferró a la creencia común de que la vida social había ayudado a desarrollar la mente humana. Bowler (1992)a., pp. 146-147.

²²¹ Darwin se daba cuenta de que los simios y otros muchos animales vivían en grupos familiares, y que la creciente socialización, per se, no había implicado un desarrollo de la inteligencia análogo al del homo sapiens. Bowler (1995), pp. 217-218.

²²² Y del extranjero. Tal es el caso del italiano Malatesta quien destaca como factores principales de la <<salida>> de la animalidad, la vida social y el lenguaje: "El hombre, aunque descendiente de los tipos inferiores de la animalidad, débil y desarmado (...) pero con un cerebro capaz y de gran desarrollo, un órgano vocal apto para expresar (...) las diferentes vibraciones cerebrales, y manos adecuadas para dar formas a voluntad a la materia, debía sentir bien pronto la necesidad y las ventajas de la asociación; así se puede decir que sólo entonces pudo abandonar la animalidad, al hacerse social y adquirir el uso de la palabra..." Malatesta, E. (1893), La anarquía, Barcelona, p.24.

²²³ Montseny (1896), p. 146. El proceso de expulsión del bruto es concomitante con un proceso de apropiación de la sociedad. Un proceso que se acelera a medida que las relaciones sociales se hacen crecientemente complejas, y el hombre queda sujeto a los dictados del medio social: "Se forma la familia, la sociedad, se adquieren relaciones al perfeccionarse las vías de comunicación, los conocimientos se generalizan, las preocupaciones también por la tradición primero, por el libro después, se forma la ciencia, viene la educación y el hombre desde que nace queda sujeto al medio ambiente; la sociedad se lo apropia." Finalmente, la "brutalidad del hombre primitivo pierde

Montseny se remite a la versión de la emancipación de la "animalidad" como "proceso continuo" (un proceso inacabado). Sin embargo, existe otra versión, la que ve la animalidad como un estado abstracto -definido por la "irracionalidad" y connotado con rasgos negativos- del que los hombres en un momento dado salieron. Aquí la sociedad juega el rol de *conditio sine qua non* de esa salida. En el caso de Anselmo Lorenzo (1887), la "necesidad" ejerce de elemento mediador imprescindible. Los hombres formaron la sociedad para subvenir unas necesidades que de otra forma no se hubieran asegurado. Y la sociedad se convirtió en la condición de que los ancestros humanos se convirtieran en aquella especie, el *homo sapiens*, caracterizada, frente al resto del mundo animal, por ser "esencialmente progresiva"²²⁴:

"La Sociedad es un medio hallado por el hombre para completar la satisfacción de sus necesidades. Sin ella, falto de los poderosos recursos de la ciencia, del arte y de la industria, vegetaría el hombre ignorante, rudo y miserable, como uno de tantos seres de la escala

su influencia, y al sucederse las generaciones se pierde grado a grado lo que en el hombre es origen de la Tierra." Montseny (1896), p.146.

²²⁴ Si observamos el texto de Lorenzo que citamos a continuación, una de las características negativas principales de la vida del resto de las especies animales de las que nos hemos diferenciado, es la de "vegetar", es la de vivir en tanto que sujetos al yugo del instinto, una historia "congelada". Eso es algo que ya había señalado Bakunin. Las especies animales sólo progresan, en tanto que "las organizaciones más inteligentes y más enérgicas reemplazan sucesivamente a las inferiores,...". Pero en "el seno mismo de las especies, de las familias y de las clases de animales, no hay ninguno o casi ninguno." El hombre, por el contrario, saliendo de la Naturaleza, se impone a ésta, y perfecciona sus productos y a sí mismo. Por tanto el "progreso es precisamente la ley natural fundamental y exclusivamente inherente a la humana sociedad." Bakunin (1977), pp. 228 y 235.

zoológica."²²⁵

2.3. Volver al primitivo fundamento: esbozos de una teoría endógena del origen de la Sociedad.

La sociedad, es, como vemos en la condición fundamental de la antropogénesis. Esto deja otra cuestión en el aire: ¿qué originó la sociedad?. La sociedad en no pocas ocasiones se convierte en un "artificio", en un instrumento creado por los primitivos para hacer frente a un medio hostil. La sociedad es, pues, función de la cooperación; una cooperación reducida a las necesidades de defensa y subsistencia²²⁶. El salvaje es, en un principio, no sólo un ser feroz, sino un ser asocial. La sociedad

²²⁵ Lorenzo (1887)a., p. 191. Reproducido en Lorenzo, A. (1894), "Caridad y solidaridad", La Idea libre, 12, 1; p. 1. Para López Montenegro, la sociedad también fue condición indispensable de la salida de la animalidad: "La felicidad humana supone socialismo, agrupación de personas que, aisladas nunca hubieran podido salir de la animalidad o carácter irracional que distinguió a los hombres primitivos." López Montenegro (1902), p. 195. También la primera directora de La Escuela Moderna: "Mientras los hombres vivieron aislados unos de otros, no pudieron salir decididamente del estado animal." Jacquinet (1903), p.82.

²²⁶ La unión hace la fuerza: "...desde la infancia de la humanidad, tuvo que luchar nuestra raza no sólo contra los elementos, sino contra los antiguos habitantes irracionales del planeta, que acorralados y batidos por la inteligencia, arma de más temple que las garras y los dientes de las fieras, impulsó al hombre a constituirse en Sociedad." López Montenegro (1886), p.3. La sociedad nace, desde el punto de vista psicológico, de la cooperación. En esto se coincide con Spencer: "Aunque el simple instinto de sociabilidad lleva ya a los hombres primitivos a vivir agrupados, no obstante, el impulso principal nace de las ventajas que ven es posible obtener con la cooperación (...) esta únicamente puede ser deseada cuando aquellos que unen sus esfuerzos encuentran en ella un provecho individual." Spencer, H. (s.f)a., El individuo contra el Estado, Valencia, pp. 196-197.

es un fruto tardío:

"Por desgracia la edad de oro (...), no puede admitirse como existente en aquellas primitivas épocas, en que los azares de la vida tropezarían a cada paso con mortales peligros y en que todas las manifestaciones del yo tendrían forzosamente a cada semejante un concurrente, y, por tanto, un enemigo. Con el paso del tiempo se formaron las agrupaciones sociales..."²²⁷

El salvaje es la contraimagen del civilizado. Por tanto, si el civilizado es un <<zoon politicón>>, el hombre primitivo se convierte en su contrario. La sociedad, pues, no emerge de las disposiciones esenciales del salvaje, es más bien, una invención que se impone por la fuerza de las cosas. Como dice López Montenegro: "...comenzó la agrupación de los seres más que por amor, por conveniencia;..."²²⁸. El progreso va, como dice Anselmo Lorenzo, desde la nada al todo, desde la ferocidad primitiva al amor, del reino de la necesidad al reino de la abundancia:

"Veréis primero al individuo solo, aislado, cruel, desconfiado, en lucha perpetua con cuanto le rodea (...) Después al sucesor de aquél individuo feroz, vémosle sentado en una mesa (...) rebotando alegría. Primero el odio, obligado conservador de la vida. Después el amor, consecuencia de la exhuberancia de vida contenida en el arca, en el almacén..."²²⁹

²²⁷ Lorenzo, A. (1900)a., Las Olimpiadas de la Paz y el trabajo de mujeres y niños, Madrid, p. 17. También para López Montenegro existió un estado pre-social: "¿Cómo vivió el hombre? Individualmente y del todo salvaje, antes de la edad de piedra sin pulimentar." López Montenegro (1902), p. 154.

²²⁸ López Montenegro (1902), p. 275.

²²⁹ Lorenzo (1901)a., p.12.

Sin embargo, esto plantea una dificultad añadida. Si la "edad de oro" es "racionalmente futura", ¿desde donde hay caída?, ¿que se puede perder de los tiempos primitivos, si los tiempos primitivos son definidos como una ausencia, como un reverso negativo?. Una posible explicación nos la da Anselmo Lorenzo en Acracia en 1886. El salvaje es un ser "que desconoce totalmente la solidaridad", pero que, y este es el elemento clave, "vive en absoluta libertad". Es un ser, como pensaba Rousseau, autosuficiente, "que trabaja exclusivamente para si". La formación de la sociedad, coincide con la aparición de la "autoridad": "...la autoridad es el pecado original de la sociedad humana." Por tanto, el ideal se constituye en "el restablecimiento de la libertad primitiva."²³⁰

Independientemente de la dificultad de conciliar la imagen del primitivo débil, y el salvaje autosuficiente, tal explicación genera problemas de gran calado desde los presupuestos fundamentales de la ideología libertaria. En primer lugar, si la

²³⁰ Lorenzo, A. (1886)b., "Libertad y autoridad", Acracia, 11, 131-132; pp. 131-132. Las coincidencias con Rousseau no son pocas. Para el filósofo ginebrino, el hombre atravesó una fase pre-social de desarrollo. Para él, el primitivo tenía -como para Lorenzo- la capacidad de satisfacer sus necesidades gracias a sus propios esfuerzos. Existía una igualdad sustancial porque los hombres se relacionaban fundamentalmente con las cosas, y nadie se veía favorecido a expensas de los demás. Por el contrario, en la sociedad, la gente se veía obligada a competir entre si, de forma que los débiles se encuentran a expensas de los fuertes: la desigualdad adquiere una importancia primordial con efectos permanentes. La sociedad pues, como para Lorenzo, nace con un defecto congénito. En lo referente a Rousseau, vid. Grimsley, R. (1988), La filosofía de Rousseau, Madrid, pp. 46-48. Una visión reciente del tema: Moran III, F. (1993), "Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's *Second Discourse*", Journal of History of Ideas, 54, nº1, 37-58.

lo natural, es no sólo "el modelo permanente" y "el ideal futuro", sino también la situación "históricamente anterior a la caída"²³¹, es muy difícil pensar desde una perspectiva libertaria que el "estado de naturaleza" no incluyera desde el principio la existencia en sociedad. En segundo lugar, se hace prácticamente imposible conciliar la visión del salvaje aislado, con la creencia de que la sociedad es una realidad previa a la autoridad política o al estado²³². Más grave, es admitir que la aparición de los orígenes de esta autoridad política coinciden en el tiempo y tiene el mismo origen que la primera agrupación social: todo hace pensar que la dominación es la expresión espontánea de la naturaleza misma de la sociedad, o incluso de la naturaleza del hombre²³³. Finalmente, nos encontramos con

²³¹ Alvarez Junco (1991), p.97.

²³² Vid. Alvarez Junco (1991), p. 226.

²³³ Esta es, según el antropólogo Marshall Shalins, la filosofía del poder que domina en el mundo occidental, aunque no siempre ha sido así: "Esta no fue siempre la opinión erudita media. La teoría del origen del Estado en la conquista famosa por los estudios de Gumpnowickz y Oppenheimer, era al menos fiel a la antigua doctrina europea -la leyenda de Rómulo, por ejemplo- en el sentido de que podía comprender el poder sólo con la condición de que se originara fuera de la sociedad y que se impusiese violentamente a la voluntad general." Shalins, M. (1988), Islas de historia, Barcelona, p.82. Bakunin, curiosamente, coincide en gran parte con el planteamiento inicial de Anselmo Lorenzo. Según Velasco Criado, la política en Bakunin es una enfermedad congénita (luego de origen natural) de la que el hombre se ha de liberar. En alguna ocasión habla de el "instinto de mandar a los demás" que tiene su base en "un instinto carnívoro, completamente bestial y salvaje". La cuestión es la de cómo hace compatible Bakunin esta suposición con su denuncia del principio de poder, como un principio de carácter <<artificial>> y contingente. Según Velasco Criado, la respuesta a esa cuestión viene determinada por su concepción de la realidad. Desde esta concepción, permeada fuertemente de la influencia hegeliana, "no todo lo existente es real cuando se trata de definir lo auténticamente humano." Por tanto el "poder", es una de las "etapas necesarias en la evolución de la humanidad", pero no pertenece "a su realidad auténticamente

otra dificultad, que no se deriva del texto citado de Lorenzo, pero si con la imagen del primitivo expresada en multitud de ocasiones: ¿como conciliar la "ferocidad primitiva" con el axioma de la bondad natural del ser humano?²³⁴.

Lo que requerían todos estos presupuestos ideológicos era un cambio de enfoque total con respecto a los tiempos primitivos. Suponía, ante todo, una modificación radical con respecto a la imagen que se tenía del salvaje. Esto empieza a ser perceptible entre los anarquistas españoles en los primeros años del siglo XX. Hemos visto como el hombre primitivo era hasta entonces definido por negación, por la ausencia de los rasgos típicos de la "cultura". Con el cambio de siglo, no sólo se empiezan a extender la sospecha sobre la validez universal de las normas prescritas por esa "cultura"²³⁵, sino que se comienza a ver al primitivo como un "arquetipo", un ser en que en vez de un contenido vacío encontramos el núcleo primordial en que están inscritas todas las tendencias humanas. Algunas de ellas se han

humana." La "progresiva emancipación del hombre", su "mayoría de edad", le va "mostrando como extrañas, artificiales y <<antinaturales>> realidades que, en otro momento de menos desarrollo, de minoría de edad, eran contempladas como necesarias y naturales." Velasco Criado (1993), pp. 170 y 172-173.

²³⁴ Según Alvarez Junco el axioma de la "bondad natural del ser humano" procede de "Rousseau", y fue recibida por los anarquistas españoles "a través de Proudhon." Alvarez Junco (1991), p.49.

²³⁵ "El Hombre actual (...) se ha habituado a mirar con demasiado desdén, desde lo alto de la civilización moderna, las mentalidades de los tiempos que fueron, las maneras de sentir, de obrar, de pensar que caracterizaron a colectividades anteriores a la nuestra y ha llegado hasta creer que no hay más inteligencia que la nuestra, otra moralidad que la que se acomoda a nuestras fórmulas..." Redacción (1904)b., p.1.

atrofiado, y otras se han desarrollado, pero no parece que el civilizado haya avanzado gran cosa con respecto al primitivo en el plano moral²³⁶. Volver al primitivo fundamento consiste entonces en retomar, por decirlo de alguna manera, la línea buena de la historia, aquel carril abandonado a consecuencia de la "caída". En el texto que citamos la conocida analogía entre el salvaje y el niño se convierte en un magnífico instrumento retórico:

"El hombre primitivo era un niño, un niño todo primavera y todo esperanza. Pero el hombre hecho -dice el etnólogo Elías Reclus- ¿mantiene aquellas primeras promesas?. De todo lo que pudo ser ¿que ha realizado?. La menor parte... Y ¿quién sabe! acaso haya desarrollado lo peorcito de aquellas lejanísimas épocas y atrofiado lo mejor que contenían. Ya la sociología nos hace entrever la posibilidad de que la humanidad se emancipe de ciertas instituciones actuales que tienen sus orígenes en lo más bárbaro del pasado y vuelva a un punto de partida en que desarrolle otras que estaban en germen, si así podemos decir, en los primitivos."²³⁷

²³⁶ "Y creemos aún más. Creemos que lo bueno y lo malo que nuestra civilización encierra, no es más que el desarrollo de la bondad y de los errores de los primitivos, sin que la humanidad, moralmente hablando, haya avanzado gran cosa." Redacción (1904)b, p.1. Esta idea no es exclusiva de los anarquistas. La encontramos en científicos del prestigio de Wallace: "...aunque hemos progresado inmensamente más allá del estado salvaje en la parte intelectual, no ha sucedido lo mismo en la moral." Wallace, A. (1889), "Lo que nos enseña el hombre incivilizado", El Socialismo, 2-3; p.2.

²³⁷ Redacción (1904)b, p.1. La cita de Elie Réclus se puede cotejar en Réclus, E. (s.f.) Los primitivos. Estudios comparados Valencia, p.6. Lo primero que hay que decir al respecto, es que la analogía entre el salvaje y el niño, era, en esa época de uso común. Se la solía fundamentar "científicamente", asociándola a lo que denominaba Haeckel como ley biogenética fundamental, según la cual, la ontogénesis reproduce en resumen las mismas fases por las cuales ha pasado la filogénesis, es decir, el desarrollo de la especie. Desde el punto de vista de la explotación ideológica hay que tener en cuenta la ambigüedad intrínseca de la analogía entre el salvaje y el niño. Por un lado, el hombre primitivo es, como los niños, inferior e inmaduro. Por el otro, en la medida que se cree que el fin está inscrito en el principio, el salvaje-niño, aquél en el que están en germen todas las disposiciones

Prueba de la tensión entre dos formas discrepantes de contemplar a nuestros antepasados prehistóricos nos la ofrece Ricardo Mella, cuya visión sobre la cuestión cambia radicalmente en pocos años. En el Segundo Certamen Socialista de Reus (1889), Mella, postuló como deseable una sociedad futura "despojada de todos los atributos legados por los tiempos primitivos."²³⁸ Esto se justifica porque la característica más sobresaliente del hombre primitivo era su "crueldad". Mella utiliza una cita de Herbert Spencer como argumento de autoridad:

"<<Está demostrado, dice a este propósito, que los individuos son el resultado de adaptaciones al medio en el que viven. El salvaje se caracteriza por la crueldad como resultado de la lucha permanente en que se agita... >>"²³⁹

Mella en este primer momento piensa en términos netamente spencerianos: el ser hombre primitivo es un ser asocial y agresivo, los agregados sociales en los que vive son precarios y caóticos hasta el momento en que algunos individuos someten a los demás a lazos coercitivos²⁴⁰. La historia desde este punto

esenciales, <<primitivas>>, aparece, paradójicamente, como instancia crítica y normativa. Vid. al respecto Pautrat (1992), p.33.

²³⁸ Mella (1890)a., p. 66.

²³⁹ Mella (1890)b, p.66. Un texto casi idéntico al citado por Mella en: Spencer, H. (1880), Les bases de la moral évolutioniste, París, pp. 159-160. En esta misma línea: Spencer (1883), Tomo I, p.126.

²⁴⁰ Según Spencer la "sociabilidad, fuerte en el hombre civilizado, todavía lo es mucho menos en el salvaje. Entre los tipos más inferiores, los grupos sociales son muy débiles, y los lazos que unen sus unidades son relativamente flojos." Spencer (1883), Vol.I, p.82. En este aspecto, Kropotkin señaló cierta contradicción en la filosofía de Spencer, especialmente en su obra ética. Por un lado, en el capítulo de los Principle of

de vista -esto también Mella sigue a Spencer- no es otra cosa que el progreso desde las sociedades guerreras primitivas a otra donde las relaciones sociales son cada vez más pacíficas. Dicho en términos spencerianos -como lo hace Mella en 1891 en Evolución y revolución- se pasa del estado militante al estado industrial:

"La evolución va, no obstante, siguiendo la línea de menor resistencia, a la sustitución del militarismo y de la cooperación forzosa por el industrialismo y la cooperación voluntaria, como ha hecho ver claramente Spencer."²⁴¹

Expliquémoslo con más detalle. El estado de guerra es la condición universal del hombre primitivo. El origen y desarrollo,

Ethics dedicado a la justicia, dedicaba una referencia a la sociabilidad animal, a la <<ética animal>> y a la justicia <<infra-humana>> (vid. Spencer, H. (s.f)b., La justicia, Valencia, pp. 6 a 18.) Pero, por el otro, como ya señaló en su momento Kropotkin, esta referencia no guarda ninguna conexión orgánica con el resto de la ética spenceriana. Es decir, no se conectan ética animal y ética humana, y se preserva la visión del hobbesiana del hombre primitivo como un ser asocial y agresivo. Por tanto, dada esta fractura, no es posible entender el sentido moral del hombre como el desarrollo de los sentimientos sociales de sus ancestros prehumanos. Vid: La Vergata, A. (1992), "Les bases biologiques de la solidarité", en Tort. (ed.), Darwisme et société, París, 55-87; p.75.

²⁴¹ Mella, R. (1934), 86. En 1896, en Lombroso y los anarquistas encontramos la misma formulación con una nota adicional bien significativa. Se vincula expresamente la animalidad originaria con el "Mal" existente encarnado en el autoritarismo y la desigualdad: "La historia entera de la humanidad prueba, y el positivismo lo reconoce, que han sido las necesidades de la guerra producto de la animalidad primitiva, las que originaron las instituciones autoritarias y la desigualdad económica. Prueba asimismo que todo el proceso evolutivo no es más que la gradual sustitución del estado de guerra por un estado industrial más perfecto, de la desigualdad originaria por la libertad igual para todos según la gráfica expresión de Spencer." Mella, R. y Lombroso, C. (1978), Los anarquistas, Madrid, p. 113. (el folleto original fue publicado por la editorial de la revista Ciencia Social en 1896 en Barcelona). Bastantes años después, en el contexto de un clima prebélico, Mella vuelve a recoger la misma afirmación: "...la serena, irrefutable filosofía de (...) Spencer muestra que la humanidad evoluciona rápidamente del estado guerrero al estado industrial." Mella, R. (1912)a., "Literaturas bélicas", EL Libertario, 1, 1; p.1.

tanto de la cooperación social como de las organizaciones estatales hay que encontrarlo en la guerra²⁴². Las necesidades generadas por los conflictos bélicos generan un tipo de sociedad: el tipo militante, es decir, "aquél en el que cual el ejército es la nación movilizada."²⁴³ En dicho tipo, existe una fuerte analogía entre organización militar y organización social: la autoridad está fuertemente centralizada y la cooperación es siempre una cooperación obligatoria²⁴⁴. Como Spencer, y con el Mella, pensaban que existía una interacción mutua entre disposiciones individuales y sociedad, es lógico pensar que el estado de guerra inicial generara aquellas disposiciones "políticamente" adecuadas al tipo de sociedad militante. A la inversa, a medida que se desarrolla el "industrialismo", caracterizado por la creciente descentralización de la autoridad y por la cooperación voluntaria²⁴⁵, se desarrollan costumbres

²⁴² Según J. Rumney, Spencer, creía que el "origen y desarrollo de las organizaciones estatales hay que encontrarlo en la guerra." Guerra que el consideraba "como Hobbes antes que él" como "la condición universal del hombre primitivo." De hecho el conflicto bélico ha sido, según Spencer, un factor determinante en el desarrollo de la sociedad. Rumney cita aquí un texto tomados de los Principles of Sociology: "...las luchas por la existencia entre la existencia han sido el instrumental de su evolución (...) La cooperación social se inició en la unión para la defensa y agresión..." Rumney, J. (1944), Spencer, México, pp. 132-133.

²⁴³ Spencer (1883), Vol.II, p.521.

²⁴⁴ Spencer (1883), Vol.II, p.527.

²⁴⁵ La referencia al tipo "industrial" no es casual en Spencer. Lo que entiende que son las relaciones sociales propias de este estadio social parten de un concepto falsamente idealizado de las relaciones laborales y comerciales: "Estos rasgos generales que hacen diferir tan profundamente el tipo industrial del tipo depredador, toman origen en las relaciones de individuos que la actividad industrial entraña, relaciones completamente diferentes de las que entraña la actividad depredatriz. Todas las operaciones industriales, ya se traten

completamente opuestas. Mella vuelve a citar literalmente a Spencer:

"Mientras el estado de guerra prevalece, la obediencia se hace indispensable y se tienen como virtudes la fidelidad y la sumisión de los esclavos. A medida que la guerra va desapareciendo de nuestras costumbres, y la vida del trabajo y de la cooperación se desenvuelve, los hombres, se habitúan más y más a defender los derechos propios, respetando a la vez los ajenos, la fidelidad al jefe se debilita y se acaba por negar la autoridad."²⁴⁶

La correlación entre desarrollo social y cambios en la naturaleza de las unidades sociales tiene implicaciones psicológicas y éticas indudables que van en la dirección de la desaparición progresiva de la crueldad primitiva y su sustitución por sentimientos altruistas especialmente adaptados al nuevo estado social²⁴⁷. El objetivo es un estadio social en que, como veremos en un capítulo posterior, gracias a una especie de "internalización" absoluta de la conducta moral (como

entre patronos y obreros, ya entre compradores y vendedores, o ya entre las personas dedicadas a las profesiones liberales y sus clientes, se realizan por medio del cambio libre (...) Esa relación en la cual el cambio mutuo de servicios no es obligatorio, en la que ningún individuo está subordinado, se hace predominante en la sociedad a medida que la actividad industrial prepondera (...) La cooperación que desempeñan las funciones multiformes se convierte en una cooperación voluntaria." Spencer (1883), Vol.II, pp. 531-532.

²⁴⁶ Mella (1890)a., p. 60.

²⁴⁷ Al respecto Spencer afirma "...que sólo cuando la lucha por la existencia ha dejado de causar estragos bajo su forma de guerra, pueden alcanzar su pleno desarrollo los sentimientos sociales más elevados." Spencer, H. (s.f)c., Principios de psicología, Madrid, Tomo. IV, p.314. Mella citando a Spencer afirma esta tendencia a la aparición de sentimientos más elevados: "Hoy hay, muchos hombres que practican el bien con verdadera ternura, y se comprende que al paso que las cosas se modifiquen por el progreso y la civilización, la bondad reemplazará a los sentimientos rudos y crueles" Mella (1890)a., p.66.

consecuencia de un cambio de naturaleza), la coerción se hace innecesaria, y el sentimiento de obligación -como eco interiorizado de esa coerción- desaparece.

En 1899, en el folleto La ley del número observamos el comienzo de un cambio significativo. El verdadero "principio" social se encuentra ahora en las sociedades primitivas, y se halla oscurecido, corrompido por un estado de guerra "actual". Para Mella, el hecho de que las propuestas anarquistas puedan parecer un "retorno" al Origen no supone una descalificación:

"Podrá argüírse nos que pretendemos la vuelta al estado primitivo, al estado salvaje. A esto contestaremos que nuestra flamante civilización tiene mucho que envidiar a este estado primitivo del que se habla con desprecio y ligereza nada justificados (...) Aparte del hecho de que la organización que defendemos corresponde bien a la heterogeneidad indefinida de la vida actual; aparte asimismo la evidencia de que nuestros adelantos no permiten la vuelta al salvajismo (...), poseemos un buen número de datos para afirmar que se encuentra latente en las sociedades primitivas el verdadero principio de la vida social, oscurecido o anulado en la nuestra por la guerra permanente en la que nos debatimos."²⁴⁸

Curiosamente, Mella en este caso se vuelve a apoyar en Spencer:

"<<En las pequeñas sociedades no desarrolladas -dice Spencer-, donde ha reinado por espacio de siglos una paz completa, nada parecido existe a lo que llamamos gobierno; no hay en ellas ninguna organización coercitiva, sino todo lo más alguna supremacía honoraria. En estas comunidades excepcionales, que no son agresivas y que por causas especiales se ven libres de toda agresión, son tan raras las desviaciones de las virtudes fundamentales, veracidad, honradez, justicia y generosidad, que basta para contenerlas con que la opinión pública se manifieste de vez

²⁴⁸ Cano Ruiz, B. (comp.) (1979), El pensamiento de Ricardo Mella, México, pp. 211 a 212.

en cuando en asambleas de ancianos convocadas a intervalos regulares>>"²⁴⁹

Conviene que distingamos el propósito de uno y otro. Spencer trata de demostrar dos cosas. La primera, que se puede concebir una existencia sin gobierno. La segunda, que el Estado tiene su origen en las necesidades derivadas de la guerra y no en otra cosa, y que, por tanto, "la moral del Gobierno, originariamente idéntica a la moral de la guerra, debe por largo tiempo asemejarse a ella"²⁵⁰. Sin embargo, Spencer no considera en ningún momento a la sociedad primitiva -como ya lo empieza a hacer Mella- como un modelo pertinente, entre otras cosas, porque la aparición del auténtico sujeto moral corresponde a estadios avanzados de evolución.

Un cambio mucho más radical es observable en el folleto Del amor: modo de acción y finalidad social (1900) donde se cuestiona la propia posibilidad de reducir la historia humana a una única ley evolutiva. Lo que trata Mella de desacreditar es la idea de que halla una evolución que vaya desde el comunismo primitivo y que culmine -como signo de una civilización avanzada- en la propiedad privada²⁵¹. Así, lo que el llama "comunidad" y

²⁴⁹ Cano, (1979), p.212.

²⁵⁰ Spencer (s.f)b., p.94.

²⁵¹ "No obstante ser la comunidad la forma de la propiedad generalmente adoptada por los hombres primitivos, buen número de hechos prueban, sin réplica, que la propiedad individual no es en modo alguno el signo o sello de una civilización avanzada". Para probar esta afirmación Mella cita ejemplos de distintas comunidades de "salvajes contemporáneos" en que se da la propiedad privada. Cano (1979), pp. 150-151.

"propiedad privada" se han practicado simultáneamente en todas las épocas; no hay una secuencia fatal²⁵². Propiedad privada y autoridad son las hijas, en todo tiempo y lugar de la imposición violenta²⁵³.

La humanidad, pues, "no obedece a la evolución", sino "a la persistencia de multitud de tendencias derivadas de causas semejantes con resultados análogos"²⁵⁴. No hay progreso, pues, de la nada al todo. No existe la crueldad del salvaje como reverso negativo de las disposiciones altruistas del civilizado:

"Disgregada la actividad de los hombres en multitud de direcciones arbitrarias, puede deducirse aquí o acullá en tal tiempo o en tal otro, una tendencia determinada más o menos constante, pero es verdaderamente temerario intentar la prueba de que la humanidad se haya desenvuelto o se desenvuelva conforme a una misma ley. Para hacer viable semejante ensayo es preciso suponer a priori hechos y juicios que en modo alguno corroboran la experiencia; es necesario suponer, como algunos positivistas, la existencia de un hombre primitivo, cruel, caprichoso, imprevisor, holgazán, misoneísta y, sobre todo impulsivo, como si todos los hombres se pareciesen como juiciosamente hace observar Tarde...";²⁵⁵

Habrá que esperar más de una década para que Mella realice

²⁵² "Practicase indistintamente la comunidad y la propiedad privada, el despotismo y la democracia, la vida nómada y la organizada, la libertad y la servidumbre." Cano (1979), pp. 155-156.

²⁵³ "La propiedad individual existe desde el primer día como hermana gemela de la autoridad. Su génesis es la violencia y el despojo,..." Cano (1979), p.161.

²⁵⁴ Cano (1979), p. 165.

²⁵⁵ Cano (1979), p. 166. Mella llega a hacer una autocrítica al respecto: "Confesamos haber incurrido en el lamentable error de extensión que atribuye a la humanidad entera lo que es producto de un estado mental momentáneo" Cano (1979), p. 167.

su crítica más aguda de la supuesta ferocidad primitiva. Se trata de un artículo aparecido en *Acción Libertaria*, titulado "Salvajismo y ferocidad" (1913). Se critica que bajo "la influencia del postulado evolutivo" se afirme "sin pruebas, la maldad, la bestialidad y la ferocidad del hombre primitivo, reservando para el hombre civilizado una bondad y un humanismo, que si corona triunfalmente la teoría, no por ello está de acuerdo con la realidad."²⁵⁶ Lo original del argumento de Mella es que se añade un argumento al ya manido de la bondad observable en las comunidades primitivas: el de la imposibilidad de agrupar en un solo patrón de conducta (p. ej. "ferocidad") a todas las especies animales. Lo que se denuncia en definitiva es el uso de este prejuicio, junto con el "añadido" del uso abusivo de la teoría de la recapitulación haeckeliana, para justificar un orden social que aparece como la culminación triunfante del progreso en la Naturaleza:

"Por otra parte, animalidad no quiere decir fatalmente ferocidad. Hay animales fieras; hay animales dulcemente pacíficos. No está demostrado que el hombre sea una fiera en evolución o en domesticación humanizadora, aun cuando 'la biología pruebe que somos el resumen biopsicológico por que ha pasado la especie hasta la aparición del individuo'. Todo lo que se quiera, respecto a las fases por las que pasa el embrión de hombre, siempre quedará en pie la dificultad insuperable de unificar todas las especies en una común característica, sea de fiereza, sea de bondad."²⁵⁷

²⁵⁶ Mella (1926), p. 142.

²⁵⁷ Mella (1926) p. 142. Sin embargo, existen indicios claros de que el mito de la animalidad, como reverso negativo del Hombre, sigue operando en el pensamiento de Mella, aunque sea de manera poco consciente. Un año antes afirmaba: "La fiera humana es incapaz de amor, de piedad y de justicia ¿Hasta cuando perdurará la bestia? (...) Trabajadores del mundo: de vuestro seno surgirá el hombre, todo amor, todo abnegación, todo

En cualquier caso, la mera puesta en cuestión de las falsas ideas sobre los primitivos, su presunta ferocidad, resultaba insuficiente. Había que especificar cual era el legado positivo, e indestructible que nos habían dejado nuestros ancestros prehistóricos. Y sobre todo había que fundamentar "empíricamente" la idea de que la sociedad era anterior en el tiempo a la aparición de la autoridad política, la religión y la propiedad. En este sentido, las aportaciones de la Antropología Cultural ofrecieron elementos de inestimable valor, en especial, en lo referente a la conexión entre parentesco y organización social. Al respecto, la aportación del antropólogo norteamericano Lewis. H. Morgan fue fundamental. Fue él, quien en 1877, dio una forma científicamente "aceptable" a la suposición de que el patriarcado pudiera no haber sido la forma originaria de organización social²⁵⁸. Marvin Harris resume la versión de Morgan de la aparición y destrucción de lo que llamaba Engels, "gens de derecho materno"²⁵⁹:

"El clan tuvo que ser inicialmente matrilineal porque, cuando empezó a existir, la familia no había alcanzado la

justicia." Raúl (1912), "Ante la hecatombe de Bilbao", El Libertario, 18, 1; p.1.

²⁵⁸ La promiscuidad primitiva ya había sido afirmada con anterioridad por Bachofen, Mc Lennan Y Lubbock. Sin embargo, no hay que exagerar lo novedoso de este aserto. No sólo se había escrito bastante al respecto en el XVIII, sino que los propias obras antropológicas de la segunda mitad del XIX, se apoyan de manera bastante notable en la cita abundante de textos de la Antigüedad. Véase al respecto Stockzokowski, W. (1992)b., "Essai sur la matière première de l'imaginaire anthropologique", Revue de Synthèse, 3-4, 439-457; pp. 451-453.

²⁵⁹ Engels, F. (1988), El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, Madrid, p. 16

forma sindiásmica o de parejas. Como la paternidad era dudosa, la filiación no podía seguir la línea de los varones. En cambio, sobre la madre de Ego no podía haber duda y por eso la filiación siguió exclusivamente la línea de la mujer. Gradualmente ese matriclán que se había desarrollado en el salvajismo, se convirtió en el elemento central de la organización social primitiva y se mantuvo a través de toda la barbarie hasta los principios de la sociedad política y hasta los primeros estados de civilización. Su desaparición se debió a la misma fuerza que determinó la formación de la familia monógama, la patrilinealidad y la sociedad política, a saber: al desarrollo de la propiedad."²⁶⁰

Como vemos, las ideas de Morgan podían ser fácilmente reutilizadas para justificar la existencia de un comunismo primitivo universal anterior al nacimiento de la propiedad privada. De hecho, la representación que el norteamericano ofreció de los tiempos primitivos gozó de gran influencia. Sus concepciones básicas fueron fundamentales en la imagen que tenía Engels de las culturas primitivas²⁶¹. Pero aquí lo que nos parece más interesante es que tales concepciones formaron parte del armazón teórico desplegado por Kropotkin en su Mutual Aid²⁶². Se podía pensar que la influencia de la obra de

²⁶⁰ Harris (1987), p. 158.

²⁶¹ Para Engels el: "...descubrimiento de la gens de derecho materno, como etapa anterior a la gens de derecho paterno de los pueblos civilizados, tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por Marx, para al Economía política". Engels (1988), p. 16. Sobre la influencia de Morgan sobre sus contemporáneos vid.: Tooker, E. (1992), "Lewis H. Morgan and his Contemporaries", American Anthropologist, 94, 357-375.

²⁶² Kropotkin reconoce la influencia de Morgan de una manera menos entusiasta que Engels: "La primera cosa que nos llama la atención cuando comenzamos a estudiar los primitivos, es la complejidad de su organización de lazos matrimoniales. En la mayor parte de los primitivos, la familia, en el sentido que atribuimos a esta palabra, se halla apenas en germen. Pero no son

Kropotkin podía haber facilitado la penetración de esta tipo de ideas en la década anterior a 1900, teniendo en cuenta que El apoyo mutuo de Kropotkin era bien conocida en España antes de ser traducida completamente por Josep Prat en 1906²⁶³. Sin embargo, aunque la idea de apoyo mutuo gana terreno en los años noventa a las interpretaciones más agresivas de la lucha por la existencia, la cuestión de la conexión entre el origen de la familia en su relación con las formas primigenias de la organización social sólo tendrá un interés negativo -en tanto que deslegitimador de una institución familiar "eterna"- hasta mediados de la primera década del XX. De hecho, la idea fundamentada "antropológicamente" de que la familia no era una institución creada por Dios la encontramos antes de la recepción

en ningún modo vagas agregaciones de hombres y de mujeres uniéndose sin orden según sus caprichos momentáneos. Todos tienen una organización determinada que ha sido descrita, en sus grandes líneas, por Morgan, con el nombre de organización por gens o por clan." Kropotkin, P. (1906)a., El apoyo mutuo. Un factor de la evolución, Valencia, Tomo I, pp. 111 y 112. Aunque Kropotkin, menciona la aportación de Morgan con cierta frialdad, no es menos cierto que le proporciona evidencia "empírica" importante para su principal argumento contra una visión hobbesiana del hombre primitivo. Según Kropotkin, la visión que tenía Huxley de los hombres primitivos, como una "especie de tigres o de leones, privados de toda concepción ética", tenía como base un error que tenía sus precedentes en los filósofos del XVIII: creer que "la humanidad había comenzado bajo la forma de pequeñas familias aisladas, algo parecidas al género de las familias <<limitadas y temporarias>> de los grandes carnívoros." La etnología, en opinión de Kropotkin, había establecido que "la humanidad no ha comenzado bajo la forma de pequeñas familias aisladas." Kropotkin (1906)a, Tomo I, pp. 103-104.

²⁶³ La prueba de la inmediatez de la recepción del Mutual Aid en España es que mientras era publicada en forma de artículos en la revista The Nineteenth Century (septiembre de 1890 a junio de 1896), estaba siendo traducida al español con un pequeño desfase de tiempo. La primera traducción data del 23 de junio de 1892 en El Productor. Vid. Kropotkin, P. "La lucha por la existencia y el apoyo mutuo", en El Productor, números 304-305, 311-312, 314-317, 341-346.

de El apoyo mutuo. Anselmo Lorenzo lo hace ver claramente en el Segundo Certamen Socialista:

"Por más que se escandalicen los hipócritas, o se ofenda el sentimentalismo de los ignorantes, lo cierto es que de esos datos resulta que en los primeros tiempos lo mismo que en las sociedades bárbaras de la actualidad no había o no hay matrimonio en nuestro linaje (...) Aunque al apareamiento de varias especies animales y la consideración de que la promiscuidad perjudicaría a la conservación de nuestra especie se les atribuya fuerza demostrativa, no serviría nunca para sostener la preocupación tan generalizada de que la familia, instituida por Dios en el paraíso terrenal en las personas de Adán y Eva, ha subsistido y subsistirá eternamente como fundamento social y como único medio de propagación del género humano."²⁶⁴

La aparición de una asociación clara entre forma de unión sexual, estadio de evolución y "significado" como primitivo fundamento aparece claramente en los primeros años del XX. La identificación del clan con algo que se podría identificar con el comunismo, o más precisamente, con el "estado de naturaleza igualitario", es clara en el Josep Prat de 1903:

"La organización de las sociedades primitivas, el primer tipo social realizado por los hombres, era comunista. En el

²⁶⁴ Lorenzo, A. (1890)c., "La procreación humana", en Segundo Certamen Socialista, 179- 198; p.184. La idea de una promiscuidad primitiva anterior a la familia monógama la encontramos años antes: "De una necesaria promiscuación de sexos, sin coto ni medida, sin atender a parentesco alguno, ni a otro impulso que la mayor reproducción de la especie, surgió la humanidad..." Montenegro, J.L. (1886)b., "La repartición de bienes y el amor libre", Los Desheredados, 205, 1-2; p.1. Las referencias al tema en esta misma línea son relativamente frecuentes en Anselmo Lorenzo. Vid. como ejemplos: Lorenzo, A. (1894)a., "El individuo y la colectividad", La Idea Libre, 20, 1-2; Lorenzo (1900)a., p. 28. Teresa Mañé introduce como novedad la idea de que las transformaciones de la familia son consecuencia de las transformaciones de la propiedad: Mañé, T. (1898), "La familia", La Revista Blanca, 2, 37-38; pp. 37-38; Gustavo, S. y Urales, F. (1902)a., "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 92, 609-614; p.612.

clan de todos los primitivos, a semejanza de la tribu de los actuales esquimales, la riqueza y la miseria individual no existían (*Les primitifs*, Reclus-*Psychologie ethnique*, Letourneau)."²⁶⁵

Podemos pues hablar, según Prat, de un estado primitivo de comunismo universal, de larguísima duración que ha constituido la primera forma de convivencia social²⁶⁶. Podemos hablar, por tanto, de un primitivo período de igualdad, en que las agrupaciones sociales se han organizado sin necesidad alguna de la autoridad política.

No solo Prat siguió esta vía. De hecho, el que insistió más en la identificación entre el clan y el comunismo primitivo fue Anselmo Lorenzo. Pero, ¿de donde tomó la idea un Anselmo Lorenzo, que todavía en 1901, como hemos visto, defendía la visión del primitivo como un ser fundamentalmente asocial?. La respuesta, en nuestra opinión, tiene que ver tanto con su labor como traductor en La Escuela Moderna²⁶⁷, como con su contacto con la primera directora de la misma, la francesa Cleménce Jacquinet.

²⁶⁵ Prat, J. (1903), ~~¿Competencia o Solidaridad?~~, Barcelona, p.47.

²⁶⁶ Prat dice que el clan, "primera forma de convivencia social" duro, según los cálculos de "Gustavo Le Bon", "más de cienmil años." Prat (1937), pp. 164-165. El texto procede de la conferencia leída el 16 de Enero de 1909 en el Centro Joventut Republicana de Lérida.

²⁶⁷ En estos años Lorenzo estaba absorbido en su trabajo como dirigente de la editorial de "La Escuela Moderna". Son numerosas sus traducciones del francés. Federica Montseny llega a decir que si "Ferrer fue el alma de La Escuela Moderna y su Editorial, puede decirse, sin temor a equivocarse, que Lorenzo fue el cerebro de aquella obra gigantesca." Montseny, F. (1970), Anselmo Lorenzo. El hombre y la obra, Toulouse. pp. 33-34. Para la Editorial de La Escuela Moderna, tradujo, entre otras muchas obras de varios autores, los libros de Letourneau, Psicología étnica (1905), y Génesis y evolución de la moral (s.f.).

Con respecto a lo primero, es indudable, la fortísima influencia que tendrá en su obra, El banquete de la vida (y de ahí en adelante) la Psicología étnica del antropólogo francés Charles Letourneau²⁶⁸, que él mismo tradujo para la Biblioteca de La Escuela Moderna. Con respecto a la posible influencia de Clemence Jacquinet, es evidente que algún tipo debió de existir entre ellos ya que ambos colaboraban con La Escuela Moderna. Ya en 1903, la francesa afirmaba que "la primera forma de sociedad comunista" fue "el clan", cuya "influencia ha sido tan decisiva

²⁶⁸ Sobre Letourneau hay algunos aspectos a resaltar que nos parecen significativos. En primer lugar, su fuerte compromiso con el evolucionismo, no sólo antropológico, sino biológico. No en vano fue uno de los traductores de Haeckel al francés (vid. S.I.D.A., (1982), "Bibliografía hispánica sobre Darwin y el darwinismo", Anthropos, 16-17, 15-54; p. 21). Sin embargo, fue Spencer, el que ejerció la influencia más determinante, en especial su psicología (que el combinaba con la craneología de Broca), y sobre todo, su concepción de la evolución como un proceso de continua diferenciación y creciente heterogeneidad (Vid. Williams, E. (1983), The Science of Man: Anthropological Thought and Institutions in Nineteenth-Century France, Indiana University, pp. 257-259). En segundo lugar que Letourneau estaba dentro del grupo de los "materialistas" (enfrentado a los simplemente positivistas) dentro de la Sociedad Antropológica de París. Existía, en este sentido, una asociación bastante explícita entre materialismo y republicanismo radical (vid. Harvey, J. "La evolución transformada: positivistas y materialistas en la Sociedad de Antropología de París desde el segundo Imperio hasta la Tercera República" en Rupp-Eisenreich, B (1989) Historias de la Antropología (siglos XVI-XIX), Madrid, pp. 354 a 371). Probablemente cierta conexión entre republicanismo radical y anarquismo vino a facilitar el temprano contacto de algunos anarquistas españoles con la obra de Charles Letourneau. Ya en 1886, en Acracia, se habla de la figura de Charles Letourneau, calificándole de "eminente antropólogo." Redacción (1886)c., "Miscelánea", Acracia, 3, 22-23; p.23. La aparición de esta mención no parece casual. En Acracia se discuten textos de La Revue Socialiste, revista que cuenta con la colaboración del antropólogo francés. La influencia posterior parece evidente. Aparecen un fragmento de Letourneau en La Tramontana en 1890, nº 475. En La Idea Libre (1895), nº 40, se hace una recensión elogiosa a su Historia de la Humanidad. Por otra parte hemos visto la influencia de su obra, La Sociologie d'après l'Ethnographie, en el artículo "Orígenes de la sociedad", aparecido en el productor en 1888 (cotejar Redacción (1888)b, p.1. con Letourneau (1884), p.545.)

para la humanidad, que de una bestia feroz y repugnante que ni siquiera el uso de la palabra poseía, ha hecho el hombre capaz de todos los progresos."²⁶⁹ En esto entre Jacquinet y Lorenzo, existe gran proximidad de criterios. Para el Lorenzo de El banquete de la vida (1905), el clan, "primer laboratorio social" pasa a ser el elemento clave de la emancipación de la animalidad, generador de unas creaciones primitivas -los esbozos de la moralidad, el lenguaje- sin "los que la escala zoológica se hubiera detenido en lo que en el día se tiene por especies precursoras."²⁷⁰

²⁶⁹ Jacquinet, C. (1903)b., "Reflexiones", Natura, 4, 56-57; p.56. La aproximación que ofrece Jacquinet al proceso de antropogénesis, dos meses después, es bastante interesante, y manifiesta puntos de vista de una sutileza notable. En primer lugar se hace referencia a un cambio ambiental, como elemento desencadenante. Este cambio obligo a una modificación de la conducta de los "monos": "Es de creer que, a consecuencia de circunstancias imprevistas y múltiples (...) encontrándose los monos en lugares desprovistos de árboles y privados, por consiguiente, de su ordinario ambiente vital, la necesidad de vivir les hizo utilizar los medios que se les ofrecían para conjurar el peligro de muerte y les convirtió de este modo en hombres." El segundo elemento clave en la antropogénesis, es la poca especialización de los monos. La modificación de la conducta exigida por el cambio ambiental, no determino una especialización, al ser el "organismo de los omnívoros" (así consideraba Jacquinet a los "monos") poco susceptible a ella. En principio, esto no supuso una ventaja, porque la no especialización determinó que no adquirieran "la misma seguridad en el cumplimiento de las funciones vitales." Sin embargo, la diversificación "de sus recursos", a los que se vieron "obligados", facilitó "un mayor desarrollo de su inteligencia." Sin embargo, sólo la vida social determinó que pudieran "salir decididamente del estado animal." Y esta vida social se daba en el clan. Jacquinet (1904)a., pp. 81-82. Obsérvese, en todo caso, que a pesar de introducir elementos nuevos -referencia a un cambio ambiental, desarrollo de la inteligencia como consecuencia de la poca especialización- se puede decir que la imagen de la antropogénesis a que nos lleva la formulación de Jacquinet, remite a una evolución de carácter fundamentalmente transformacional.

²⁷⁰ Lorenzo (1905), p.49. La formulación de esta idea tomada, casi con toda seguridad de Letourneau (1905), Segunda Parte, p.66.

La idea tomada de Letourneau de que el "clan" había sido la primitiva célula social²⁷¹ en la cual se habían constituido lo que se consideran características distintivamente humanas, remite, de hecho, a una concepción del proceso de humanización que lo hace idéntico a un proceso de autodomesticación. El clan, como primera forma de vida social, se convierte en un elemento clave en la "educación" del hombre primitivo²⁷². Es el lugar donde el hombre primitivo "sufrió la primera corrección", es decir, donde se han "formado los rudimentos de las lenguas, de los mitos y de la industria", y donde "nuestros más remotos antepasados humanos se adiestraron en la sociabilidad y hasta en

²⁷¹ Según Lorenzo el "clan y no la familia, a pesar de todas las preocupaciones místico jurídicas, es la positiva primitiva célula social." Lorenzo (1905), p.48. En esto Lorenzo no recibe sólo el apoyo de Letourneau, sino que se había convertido en una convicción consolidada en grandes sectores de la comunidad científica del momento. Así Théodule Ribot, un psicólogo francés, de extraordinaria influencia en su momento afirmaba que "la verdadera unidad social que se ha producido afortunadamente en los diversos puntos del globo, es el clan (...) independiente de las condiciones de la familia..." Ribot, Th. (1924), La psicología de los sentimientos, Madrid, p.371. Evidentemente, lo que se sustentaba aquí era una cuestión clave: si la vida en sociedad era un hecho autónomo e irreductible a la vida en familia, o por el contrario era un derivado de la vida en familia.

²⁷² Letourneau es clarísimo al respecto: "Ese clan primitivo ha de considerarse como una escuela de domesticación y educación en que el antropopiteca se hizo hombre, es decir, un ser aparte en el mundo, una especie esencialmente artificial" Letourneau (1905), Cuarta Parte, p.161. La referencia a la domesticación no parece casual. Según C. Blanckaert, la <<problemática>> de la domesticación del hombre, aparece ya en las ideas antropológicas de los misioneros del XVII, produciéndose su laicización pedagógica en la Historia Natural del Hombre del XVIII. Blanckaert, C. (1992), "L'ethnographie de la décadence". Culture moral et mort des races (XVIII-XIX siècles), Gradhiva, 11, 47-66; p.53.

el altruismo."²⁷³ Esta "persistente educación" ha tenido efectos permanentes, es decir -aquí Lorenzo cita expresamente a Letourneau- "ha inculcado a todo el género tendencias las cuales, hasta en los pueblos más civilizados de nuestros días, consituyen el fondo más sólido de la moralidad y del carácter."²⁷⁴ Todo hace pensar, que el clan, no sólo es el "estado anterior a la caída" (aparición de la política, la religión y la propiedad), sino que también ha generado resultados indestructibles que lo constituyen un "modelo permanente". El clan ha creado los fundamentos subyacentes de la vida social: la solidaridad, la sociabilidad, el altruismo. La sociedad burguesa

²⁷³ Lorenzo (1905), p. 47. Texto casi idéntico en Letourneau (1905), Primera Parte, pp. 101-102. Jacquinet da más detalles sobre dos aspectos fundamentales: la aparición del lenguaje, y el adiestramiento en la sociabilidad y las cualidades morales. Sobre lo primero, la explicación es simple. La necesidad de comunicación -generada por la vida en sociedad- crea el órgano: "La necesidad de hacerse entender de sus compañeros en la vida social, le hizo modular este gesto primitivo, al que agregó (...) la expresión móvil de su fisonomía, la mímica, y por último logró formular sílabas y asociarlas en palabras." En cuanto al adiestramiento en las cualidades morales y simpáticas, es la necesidad, una vez más, el principio clave. La solidaridad es la consecuencia de una praxis determinada por la necesidad de una concentración de esfuerzos que asegura la supervivencia: "En el clan primitivo la vida no era posible sino a condición de que todos sus miembros concentrasen sus esfuerzos en un trabajo común; la solidaridad estrecha, era, pues, la consecuencia de esta necesidad que todos tenían del vecino." Dicha "necesidad" tiene efectos mas propiamente pedagógicos cuando nos referimos a la cuestión de la continencia moral. Acaba de por imbuir a los primitivos de un criterio moral -utilitario- que permite al primitivo distinguir lo bueno de lo malo: "Esta estrecha necesidad de la asociación por la vida (...) enseñó a los hombres a no entregarse impulsivamente a todas sus sensaciones ni a todos sus deseos; les enseñó a distinguir lo que era bueno, es decir, útil para todos, de lo que era malo, es decir, perjudicial a la comunidad." Finalmente, nuestra pedagoga introduce un elemento nuevo. Se trata de la coacción de la opinión publica: "Bastaba la pública opinión para mantener a cada uno en su deber." Jacquinet (1904)a., p.84.

²⁷⁴ Lorenzo (1905), ;Cf. Letourneau (1905), Cuarta Parte, p. 163.

simplemente los recubre:

"Ha existido, existe aún (...), un período sociológico que puede denominarse edad del clan (...), y los beneficios de aquella primitiva institución quedarán permanentes en el planeta hasta el término de su existencia (...) Hoy, que al comunismo del clan ha sucedido en la civilización moderna el individualismo burgués, la solidaridad subsiste."²⁷⁵

Hay que advertir, que el clan, por decirlo de alguna manera, es un modelo a pequeña escala. Es decir, que las disposiciones <<simpáticas>> sólo tenían validez dentro de los límites estrechos de cada agrupación social, ya que "más allá de donde llegaba la posibilidad de practicar la solidaridad no había cubierto para nadie en el banquete de la vida..."²⁷⁶ Lógicamente, si no hubiera habido "caída"²⁷⁷, el progreso

²⁷⁵ Lorenzo (1905), pp. 48 a 49.

²⁷⁶ Lorenzo (1905), p. 47. Cf. Letourneau (1905), p. 102. Por otra parte, el miedo a la escasez generaba prácticas poco ejemplares: "En el clan, aunque no siempre, era frecuente el abandono y aun el exterminio del niño poco viable, del inválido o del anciano: aquél comunismo tenía un reverso espantoso, motivado por el miedo a la escasez." Lorenzo (1905), p.49.

²⁷⁷ Para Cleméncé Jacquinet, el origen de la "caída" se justifica, precisamente por la combinación de la ferocidad latente y lo limitado de la solidaridad. Los sentimientos de altruismo se limitaban a los clanes amigos: "Desgraciadamente estos sentimientos de altruismo, de solidaridad, solamente existían entre los miembros de los clanes amigos, y todas las comunidades que no formaban parte de la alianza eran considerados como enemigos y tratados con toda aquella ferocidad que dominaba aún en los primitivos." La división entre clanes y el estado de guerra consiguiente, aprovechado lógicamente por los más fuertes y brutales, alteró lo que debiera haber sido el curso una historia basado en el progreso técnico y la extensión de los sentimientos de justicia y solidaridad: "Si en lugar de dividirse los clanes en grupos enemigos hubieran sabido extender su asociación (...) Los esfuerzos intelectuales empleados en el ataque y la ferocidad (...) se hubieran empleado en descubrimientos útiles (...) Los sentimientos de justicia y solidaridad se hubieran robustecido y los hombres en lugar de caer por derecho de conquista bajo el poder de los más fuertes,

hubiera consistido (aparte del desarrollo tecnológico) en el ensanchamiento progresivo -a la nación, a la humanidad- de los principios permanentes instaurados en esta era del clan. Sin embargo, es claro que no ha sido así. La historia tiene que volver a retomar la "línea buena".

Anselmo Lorenzo, finalmente, llega a una especie de síntesis. La historia constituye, a la vez un progreso en el alejamiento/desprendimiento de la animalidad y un retorno en el sentido de que ese progreso será en el futuro un perfeccionamiento dentro de los moldes indestructibles establecidos en el Origen. Restauración y Progreso aparecen así como dos caras de la misma moneda:

"Así continuará la sociedad, satisfaciendo deseos hijos de necesidades hasta crear una especie de mecanismo sociológico perfecto, en armónica concordancia con el individuo y la colectividad, que desvanezca todo antagonismo, y vuelva a la humanidad al clan primitivo perfeccionado y adornado con todas las maravillas del arte y la ciencia (...) Y por esta vez la previsión poética sufrirá tremenda corrección; porque no es la edad de oro un estado de inocencia primitiva, ante el cual toda variación y progreso supondría malicia y dolo, sino por el contrario, una constitución social futura en que, por un desbaste de la animalidad heredada, por un perfeccionamiento sucesivo y una organización científico-armónica (...), adquirirán los hombres y las mujeres el equilibrio fisiológico-racional que les corresponde..."²⁷⁸

Pero es en su libro, El Pueblo (1909), donde Anselmo Lorenzo explota las consecuencias <<políticas>> que se pueden extraer

de los más brutales, hubieran vivido más felices bajo el régimen comunista que garantizaba su libertad y favorecía su evolución." Jacquinet, C. (1903)a., pp. 84-85.

²⁷⁸ Lorenzo (1905), p. 48.

de la idea de la agrupación social como agente decisivo de la antropogénesis. Se puede decir que se llega a una inversión total de los planteamientos defendidos en Acracia en 1886: pasamos de Rousseau a Bakunin (al que cita literalmente). Nunca existió el primitivo aislado²⁷⁹, de hecho la Sociedad es anterior al ser humano mismo. No existe pues un *homo sapiens* "íntegro", que pueda ceder una parte de su libertad²⁸⁰, porque la Sociedad es la condición misma de la aparición y desarrollo de las cualidades distintivamente humanas que la hacen posible:

"Por el contrario, los hechos, las demostraciones de lo que sucede en el mundo real, establecen que la libertad individual de los hombres procede de la Sociedad como una consecuencia necesaria del desarrollo colectivo de la humanidad. Procedentes, no de un Adán y Eva, tipos perfectos de la especie (...) sino de un gorila, el hombre no llega sino con dificultad suma a la conciencia de la humanidad y de su libertad, bestia feroz en un principio, se humaniza en el seno de la Sociedad, que es necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; de donde se sigue que el hombre no realiza su libertad individual o su personalidad sino completándose con la de todos los individuos que la rodean y sólo en virtud del trabajo y de la potencia

²⁷⁹ "Si suponemos al hombre primitivo aislado, viviendo sin sociedad ni solidaridad (...) nada hubiera progresado. Allá en ciertos territorios y climas a propósito, se vería una especie de monos con tales o cuales semejanzas con los existentes en la actualidad, en estado de ascendientes y no de descendientes de la legendaria pareja del paraíso terrenal; pero la humanidad no hubiera empezado aún." Lorenzo (1909), p.131.

²⁸⁰ Bakunin, y con él Lorenzo, manifiestan su total desacuerdo con la teoría del contrato, ya que supone que la Sociedad es la negación de la libertad: "Conocida es la frase sacramental usada por todos los partidarios del Estado y del derecho jurídico: el individuo en posesión de una libertad completa, en estado de naturaleza, es decir, antes de formar parte de ninguna Sociedad, al asociarse sacrifica una parte de esa libertad para que la Sociedad le garantice el resto (...) el individuo humano aparece como un ser absolutamente libre únicamente en cuanto se le considera fuera de la Sociedad de donde resulta que la Sociedad (...) es la negación de la libertad..." Lorenzo (1909), p.82. Cf. Bakunin (s.f), Dios y el estado, Barcelona, p.14. (traducción de Núñez de Prado).

colectiva de la Sociedad, fuera de la cual hubiera quedado reducido a la mísera condición de bestia."²⁸¹

Esta cambio de perspectiva, en definitiva, le permite resaltar un detalle importantísimo que no se destacó suficientemente en El banquete de la vida: el comunismo del clan, gracias al cual "ascendimos en la escala zoológica", es lógicamente, y por definición, "prehumano"²⁸². Se impone, en El Pueblo, por otra parte, una alteración sustancial con respecto a la versión que se daba en El banquete de la vida de los resortes psicológicos subyacentes a la vida en sociedad. En El banquete de la vida la práctica del "apoyo mutuo" aparece como el resultado de la imposición externa de las circunstancias, de la "necesidad", y no tanto como la puesta en marcha de cualidades morales intrínsecas²⁸³. En El Pueblo, por el contrario, cuando se discute sobre los cimientos sobre los que descansa el "comunismo prehumano", antes que a las circunstancias externas, se hace referencia a móviles internos que compartimos con el resto del mundo animal: la influencia de Kropotkin se hace notoria. Nuestra conducta altruista se explica por resortes psíquicos completamente análogos a los de ciertas especies sociables. Así, lo que mueve a una persona arriesgar la vida por un desconocido "es algo semejante a lo que impulsa a una agrupación de solípedos a formar un círculo, a los lobos a formar

²⁸¹ Lorenzo (1909), p.82. Cf. Bakunin (s.f), p.14.

²⁸² Lorenzo (1909), p.137.

²⁸³ "...aquellos pobres primitivos, sintiéndose impotentes, desarmados y desprovistos, se imponían la ayuda mutua más como necesidad que como deber". Lorenzo (1905), p.48. La idea, una vez más, tomada de Letourneau: Letourneau (1905), Primera Parte, p.102.

cuadrilla para cazar."²⁸⁴ La Sociedad no se impone por circunstancias externas, sino que es la emanación de las disposiciones internas inscritas en la naturaleza humana:

"La Sociedad está basada en la conciencia de la solidaridad humana, sobre el sentimiento más o menos consciente de la fuerza que da a cada uno la práctica de esa solidaridad en la forma de la ayuda mutua, sobre el sentimiento de la estrecha dependencia de la felicidad de cada uno con la de todos y sobre una idea de justicia y de equidad que induce al individuo a considerar los derechos de cada uno como iguales a los suyos."²⁸⁵

Es sin embargo, el amigo y discípulo de Ricardo Mella, Josep Prat, el que afirma con más claridad la continuidad entre la solidaridad humanas, y la sociabilidad animal como resorte "interno", o base biológica de la sociedad humana. Aquí se hace una referencia clara a la herencia:

"De hecho, la asociación está ya en los animales inferiores al hombre (...) El hombre no hecho más que agrandar, perfeccionándolo, este espíritu de solidaridad que se halla ya en los demás animales inferiores, antepasados suyos, de

²⁸⁴ Lorenzo (1909), p.138. Anselmo Lorenzo cita aquí un fragmento extraído de El apoyo mutuo (vid. Kropotkin, (1906)a., Tomo.I, p.X)

²⁸⁵ Lorenzo (1909), p.139. Texto casi idéntico en Kropotkin (1906), Tomo.I, p.XI. Lorenzo, como vemos lo que hace en realidad, es reutilizar un texto tomado del Apooyo mutuo de Kropotkin. Conviene precisar la intencionalidad primigénea de Kropotkin. Kropotkin lo que intenta demostrar es que el apoyo mutuo no sólo está en la base "de los instintos morales" sino que es una "ley de la Naturaleza y un factor de la evolución". En este sentido, las aportaciones de Lanessan, Espinas y Büchner la parecen insuficientes. La de Büchner especialmente, porque "reduce" la "sociabilidad animal al amor y a la simpatía", lo cual reduciría asimismo "su generalidad y su importancia". Aquello que impulsa a formar un círculo a una agrupación de solípedos, no es el amor o la simpatía, sino un "instinto" que "se ha ido desarrollando entre los animales y hombres, en el curso de una evolución extremadamente lenta,..." Por tanto, la sociedad humana no se edifica sobre el amor o la simpatía, sino sobre "la conciencia de la solidaridad humana", "el sentimiento inconsciente de la fuerza que da a cada miembro la práctica del apoyo mutuo", etc. Kropotkin, P. (1906)a., Tomo I, pp.IX-XI.

los cuales ha surgido, y de los cuales lo heredó."²⁸⁶

Así, podemos afirmar, que al menos en el caso de Prat, y en el de Lorenzo, la penetración de las ideas kropotkinianas estaban facilitando la justificación biológica de una teoría endógena del origen de la sociedad. Esta es anterior a la constitución de la autoridad política y el sistema legal y constituye, por así decirlo, una emanación de las disposiciones <<simpáticas>> del ser humano²⁸⁷. El homo sapiens, además, de esta manera, responde a la ley inmanente del universo de lo vivo, llámese este apoyo mutuo, asociación o solidaridad²⁸⁸. Existe,

²⁸⁶ Prat, J. (1920), Necesidad de la Asociación, Barcelona, p. 5. Este folleto es la transcripción de la conferencia leída en el Centro de la Federación Metalúrgica de Barcelona el 31 de Octubre de 1903.

²⁸⁷ Como dice Prat: "La sociedad nacía a medida que se manifestaba la solidaridad." Marsillach, A. y Prat, J. (1919), Una polémica, Barcelona, p.28. Este folleto es una recopilación de artículos polémicos aparecidos en El Diluvio y El Progreso en 1901. En ellos el republicano Adolfo Marsillach por un lado y el anarquista Josep Prat por el otro, confrontan sus puntos de vista sobre la viabilidad del anarquismo.

²⁸⁸ El apoyo mutuo es una ley universal que ha permitido el progreso de la especie humana: "Todo el progreso de la especie se ha efectuado obedeciendo la ley del apoyo mutuo, de la solidaridad..." Marsillach y Prat (1919), p.28. La asociación, de hecho, está presente entre los animales: "Observando las organizaciones y las costumbres de los animales, vemos, en primer término, imponerse la asociación familiar como complemento necesario de la vida individual y para la propagación de las especies, y en segundo lugar, ensancharse este agrupamiento hasta constituir verdaderas sociedades,..." Pellicer Paraire, A. (s.f), Análisis de la cuestión de la vida, Barcelona, p.38. Pero no sólo entre los animales. El principio de solidaridad lo descubre "la observación científica (...) en las células del organismo individual." Jóvenes, C. (1903)a., "La nueva mesa de valores", Natura, 39-41; p.41. Prat encuentra la asociación incluso en lo inorgánico, llegando a una conclusión de cierto sabor panteísta: "Consciente o inconscientemente somos los asociados del gran todo llamado universo. Ni con el suicidio podemos escapar a esta inmensa asociación." Prat (1920), pp.3- 5.

pues, verdadera continuidad entre Hombre, Sociedad y Naturaleza (la segunda, como dice Lorenzo "no es obra autoritaria"²⁸⁹, sino que, como escribe Pellicer Paraire "se fundamenta en la naturaleza"²⁹⁰). Se trata, en definitiva, de justificar la distinción neta entre Sociedad y Estado. La primera se explica enteramente en el plano natural, mientras que el otro surge como una entidad patológica superpuesta cuya aparición resulta difícil explicar²⁹¹. Y por otra parte, la idea de que el principio de

²⁸⁹ Lorenzo (1909), p.139.

²⁹⁰ Pellicer Paraire, (s.f), Barcelona, p.38.

²⁹¹ Sobre la distinción sociedad-estado vid. Alvarez Junco (1991), pp. 226-228. Conviene hacer alguna matización. No todos comparten el mismo enfoque ejemplificado aquí por Anselmo Lorenzo y Josep Prat. Existe una excepción significativa que conviene comentar. Nos referimos a Antoni Pellicer Paraire. El afirmaba, en la misma línea que sus dos compañeros anteriormente citados, que la asociación era un principio natural. Sin embargo, afirmar una cosa, no implica necesariamente negar la otra. Dicho con más claridad, si la tendencia a vivir en sociedad es una ley natural, y es irreductible a las tendencias que hicieron posible la aparición de la autoridad política, esto no quiere decir que esta última no pueda tener un origen también "natural". Pellicer Paraire, de hecho, pensaba que la implantación de la autoridad se debió a que en la "sociedad salvaje", no podía "imperar más que la animalidad pura, la brutalidad..." Pero Pellicer no se limitó a ofrecer una argumentación abstracta, y trata de detallar una explicación. En primer lugar, establecía que las primeras sociedades se hallaban constituidas, "poco más o menos, como nuestros parientes simios..." La idea de que estas primeras sociedades se constituyeran de esa manera se refuerza al observar a los <<salvajes contemporáneos>>, "las tribus africanas y australianas subsistentes", que, "apenas se diferencian de las hordas de gorilas y chimpancés". El problema radica en que estas hordas de simios "son gobernadas por los individuos de más fortaleza y energía; es decir por el derecho brutal de la fuerza." Por tanto, la autoridad tiene un origen "natural". Pero en la medida, en que la historia es progreso, un proceso de negación de nuestra animalidad primitiva, no tiene sentido que el principio que rigió en nuestros comienzos bestiales rija también en el estado de civilización: "Por muy natural que el hecho sea, siempre resulta que el autoritarismo es la brutalidad del más fuerte, y la razón de la fuerza no puede constituir un título para la sociedad civilizada, que debe tener por lema la fuerza de la razón." Pellicer Paraire (s.f), pp. 38 y 54-55.

solidaridad ha sido condición suficiente para la aparición y sostenimiento de la Sociedad, parece abonar la convicción de que la ley y la religión no sólo son innecesarios²⁹², sino que acaban por distorsionar los verdaderos principios subyacentes de la vida social²⁹³.

Sin embargo, aunque sutilmente estaba penetrando la imagen de que nuestra conducta social se explicaba, en parte, por la historia evolutiva de la especie, no se aclara suficientemente la manera en que nuestro pasado animal "actúa" en nosotros. Los anarquistas españoles hablan más del cumplimiento de una ley universal que de otra cosa. Hay que tener en cuenta que la obra ética de Kropotkin supone una auténtica rehabilitación del instinto no muy fácil de digerir desde una perspectiva racionalista: las bases de la moral hundían sus raíces en lo

²⁹² Las especies animales sociables sirven como ejemplo demostrativo: "La idea de justicia se aprende observando como viven y conviven los demás animales sociables de nuestro globo. Para defenderse no tienen necesidad de escribir código alguno (...); les basta, como las hormigas, la posesión en común de las riquezas acumuladas por el voluntario esfuerzo de los individuos de una misma especie; les basta el apoyo mutuo que sostiene y desarrolla la especie; les basta, en una palabra, con la solidaridad..." Marsillach y Prat (1919), p.8.

²⁹³ La idea de que los sentimientos sociables son previos y superiores a la ley y la religión es un argumento típicamente kropotkiniano al que tuvieron acceso muy tempranamente los anarquistas españoles. Como hemos visto, ya en 1884 en La loi et l'autorité. En 1887, en una serie de artículos titulados "Bases científicas de la anarquía", se afirma como la religión y la ley se limitan a dar sanción a lo que ya está en germen en el espíritu humano: "...la humanidad, ha desarrollado durante su larga carrera (...) un núcleo de hábitos sociales, de hábitos morales que no pueden desaparecer mientras haya sociedades humanas; (...) La ley y la religión no hacen más que darles fórmula y sanción para encarecer su cumplimiento." Kropotkin, P. (1887)a., "Bases científicas de la anarquía. II. La anarquía se impone", Acracia, 24, 412-426; p. 425.

afectivo, y más aún que en lo afectivo, en lo instintivo e inconsciente. El sentimiento de solidaridad al radicar en esas disposiciones inconscientes, al abrigo del poder disolvente de la reflexión, rebasa el cálculo utilitario. Y, en nuestra opinión, no parece que los anarquistas españoles abandonaran del todo la explicación del origen de la sociedad por su utilidad²⁹⁴.

²⁹⁴ La crítica a la ética utilitaria desde la perspectiva de la moral evolucionista es bastante temprana en Kropotkin. El ejemplo es muy conocido: "Suponed que un niño se está ahogando en un río a cuyas orillas se hallan tres individuos, el moralista religioso, el utilitario y el hombre del pueblo llano y liso. El hombre religioso se dirá que el salvar al niño le traerá dicha en esta vida o en otra (...) El utilitario raciocinará de la siguiente manera: los goces de la vida pueden ser de clase inferior o inferior; salvar al niño me proporcionaría un gusto superior (...) El tercero, finalmente, no se mete a calcular (...) Obrar conforme a sus sentimientos es su segunda naturaleza. Oye el grito de la madre, ve al niño luchando por la vida y se tira al río como un buen perro y salva la criatura gracias a la intensidad de sus sentimientos. Y al darle las gracias la madre, le contesta: <<pero si no podía dejar de hacer lo que he hecho.>> Kropotkin (1887)a., p. 425. El ser humano actúa de esta manera, independiente de todo cálculo o conveniencia "porque toda la evolución del reino animal (...) habla en nosotros; y ella es muy antigua, contando centenares de miles de años." Kropotkin, P. (1890) "La moral anarquista", El Socialismo, 71; 1; p.1.

3. Economía de la Naturaleza y economía de la Sociedad: la lucha por la existencia.

¿Cómo aparecen y se transforman las especies? La respuesta a la cuestión de los mecanismos evolutivos está indisolublemente unida a las implicaciones sociales del darwinismo. Existen pocas cuestiones más abiertas a la polémica historiográfica que la implicación mutua entre darwinismo y darwinismo social. Una montaña bibliográfica inmanejable y compleja da testimonio de ello. Sería, por tanto, muy pretencioso intentar liquidar el tema de una vez para siempre. Sin embargo, no por ello es menos imprescindible intentar acotar el terreno y establecer una posición básica al respecto. No se trata de dilucidar aquí la mayor o menor responsabilidad de Darwin, sino de saber exactamente qué rechazan o aceptan los anarquistas españoles. Y más importante todavía que esto, de intentar establecer el marco de referencia a partir del cual los libertarios españoles articulan esa aceptación o rechazo. Podemos anticipar algunas conclusiones al respecto. En primer lugar, los anarquistas responden más al <<darwinismo>> que a Darwin, es decir, a un producto complejo, heterogéneo y polimorfo, cuyo rasgo unificador es la integración del vocabulario y conceptos darwinianos en el cuadro general de un evolucionismo finalista. En segundo lugar, ese evolucionismo finalista, en el que se apoyan casi todos los <<darwinismos>>, es el punto de partida no discutido a partir del cual articulan los libertarios españoles todas sus respuestas. En tercer lugar, los libertarios españoles, como la mayoría de

sus contemporáneos, discuten sobre temas <<darwinianos>> -lucha por la existencia, competición, supervivencia del más apto- aislándolos de un entramado teórico complejo -la hipótesis de la selección natural-, cuyas implicaciones últimas no fueron desarrolladas ni por la Biología del momento, ni por el pensamiento social de la época.

Estas conclusiones parten de una premisa fundamental: no existe un continuum perfecto entre Malthus, Darwin y el darwinismo social. Sin duda esta afirmación, aunque nada novedosa, sigue levantando polémica. Una parte muy influyente de la historiografía ha querido ver, en los intentos de disociar a Darwin y al darwinismo social, otra intención subyacente: la de establecer una distinción neta entre las verdades objetivas de la Ciencia (ejemplificadas por la obra de Darwin), y el mundo impuro y distorsionador de la ideología (el socialdarwinismo)²⁹⁵. Ciertamente, es una ilusión peligrosa la de separar la Ciencia de sus determinantes sociales e ideológicos. No tratamos aquí de defender un darwinismo "libre de valores", que ha "sido corrompido por aquellos que desean apoyar sus visiones políticas haciendo mal uso de la autoridad

²⁹⁵ Tal es el caso de J. Moore, que llega más allá. Habla del socialdarwinismo como el artefacto de un discurso profesional que trata de disociar ciencia e ideología: Moore, J. (1986)a., "Socializing Darwinism: Historiography and the Fortunes of a Phrase", en Levidow, L. (ed) Science as Politics, Londres, 38-80; p.39. En la misma línea se pronuncia R.M. Young: Young, R.M. (1985), "Darwinism Is Social", en Kohn, D. (ed), The Darwinian Heritage, Princeton, 609-638.

de la ciencia"²⁹⁶ La obra de Darwin, en muchos aspectos, no era neutral desde un punto de vista ideológico-político. El naturalista británico, por ejemplo, era abiertamente racista y aceptaba como inevitable la supremacía de la raza blanca²⁹⁷. No cabe duda, por otro lado, que los valores dominantes en la época victoriana²⁹⁸, el propio mundo de la Economía Política (Malthus, Adam Smith), la tradición de la teología natural (William Paley) o la versión inglesa del positivismo (el evolucionismo de Herbert Spencer), tuvieron un papel relevante en la elaboración de su teoría. Pero esto no quiere decir que se puede reducir la teoría de Darwin a las ideologías que lo prepararon o canalizaron²⁹⁹. Existen elementos originales y básicos -la naturaleza azarosa de la variación, el carácter puramente local del proceso de adaptación, la tendencia a la ramificación en la evolución

²⁹⁶ Jones, G. (1994), "Social Darwinism Revisited", History of European Ideas, 19, 769-775; p.769. Greta Jones define así una posición que no comparte (ejemplificada por: Degler, C. (1991), In Search of Human Nature, Cambridge.). Prefiere ver a un Darwin parcialmente responsable del socialdarwinismo, en concordancia con la posición mantenida por J. Moore y A. Desmond (Moore, J. y Desmond, A. (1991), Darwin, Londres.)

²⁹⁷ Bowler (1995), p.218. Vid. también: Greene, J.C. (1977), "Darwin as Social Evolutionist", Revue de Synthèse, 107, 201-228.; Greene. J.C. (1981), Science, Ideology and World View. Essays in the History of Evolutionary Ideas, Berkeley, pp. 95-127.

²⁹⁸ Sobre esos <<valores morales>> victorianos han sido publicados una serie de trabajos colectivos. En todos ellos se contienen trabajos sobre la influencia recíproca entre estos valores y las distintas teorías evolucionistas: Marsden, G., ed., (1991), Victorian Values: Personalities and Perspectives in 19th Century Society, Londres; Sigsworth, E., ed., (1988), In Search of Victorian Values: Aspects of 19th Century Thought and Society, Manchester; Smont, T.C. ed., (1992), Victorian Values: A Joint Symposium, Oxford.

²⁹⁹ Tal es la posición defendida por Becquemont: Becquemont, D. (1992)b., Darwin, darwinisme, évolutionisme, París.

orgánica- que casi nunca fueron tomados en serio por el pensamiento biológico y social del momento. Como afirma Peter J. Bowler, el darwinismo fue 'social', pero esto no justifica que el socialdarwinismo sea una categoría adecuada para designar toda la gama de ideologías deterministas que surgieron desde mediados del XIX³⁰⁰.

Sin lugar a dudas, uno de los puntos donde se ha centrado preferentemente la discusión historiográfica ha sido la significación de las ideas de Malthus, y de la economía política en general en la obra de Darwin, y en especial, en la articulación de su teoría de la selección natural. En no pocas ocasiones se ha visto a la selección natural como una "simple proyección de la ética capitalista en la naturaleza"³⁰¹ Esta visión -en cierta forma anticipada por Marx y Engels³⁰²-, parece

³⁰⁰ Bowler (1992)a., p.156.

³⁰¹ Bowler (1992)a., p.34.

³⁰² Marx, en una carta enviada a Engels (1862), constataba que "Darwin reconocía, entre las bestias y las plantas, su sociedad inglesa, con su división del trabajo, su competencia, sus conquistas de nuevos mercados, sus <<invenciones>> y la lucha por la existencia". Engels, en la Dialéctica de la naturaleza era aún más claro: "Toda la teoría darwiniana de la lucha por la existencia es simplemente la transferencia, de la sociedad a la naturaleza viviente, de la teoría de Hobbes de la guerra de todos contra todos y de la teoría económica burguesa de la competencia así como la teoría de la población de Malthus." Textos citados en Moutaoux, J. (1986), "Machine et matérialisme", en Bloch, O. (ed.), Epistémologie et matérialisme, París, 249-289; p.281. En cualquier caso, la relación entre el pensamiento de Marx y el de Darwin sigue siendo una cuestión abierta a debate. Algunos autores han afirmado, que si bien Marx no fue un <<socialdarwinista>>, sí existen importantes conexiones entre su pensamiento y el de Darwin (Taylor, A. (1989), "The Significance of the Darwinian Theory for Marx and Engels", Philosophy of the Social Sciences, 19, 409-423). Mark Pittenger, sostiene que tanto Marx como Engels, a pesar de determinadas críticas ocasionales, apreciaban positivamente la obra de Darwin (Pittenger, M. (1993),

casar muy bien con la de aquellos sociólogos de la Ciencia que piensan que el conocimiento científico se construye enteramente a partir de relaciones sociales³⁰³.

Dentro de la historiografía marxista contemporánea, el que más ha insistido en la continuidad entre Malthus, Darwin y el darwinismo social ha sido R. M. Young³⁰⁴. Para Young, tanto el principio de Malthus, como el darwinismo, eran la expresión de un "contexto común" proporcionado por las actitudes sociales de

American Socialists and Evolutionary Thought, Madison, pp. 15-17.) Otros han visto una influencia mucho más clara de la biología alemana, en especial en lo referente al concepto de organización (Wooters, A. (1993), "Marx Embriology of Society", Philosophy of the Social Sciences, 23, 147-149). Sobre la cuestión se pueden consultar además: Colp, R. (1974), "The Contacts between Karl Marx and Charles Darwin", Journal of History of Ideas, 35, 329-338.; Núñez, D. (1980), "Marxismo y darwinismo", en VV.AA, El científico español ante su historia, Madrid, 519-526; Heyer, P. (1982), Nature, Human Nature and Society: Marx, Darwin, Biology, and The Human Sciences, Westport; Wiltgen, R. (1990), "The Darwinian Evolutionary Perspectives of Engels and Veblen", International Journal of Social Economics, 17, 4-11.

³⁰³ Una visión bien representada por el llamado <<hard programme>> de David Bloor (Bloor, D. (1982), Knowledge and Social Imagery, Londres.). Vid. también: Barnes, B. y Shapin, S. (1979), Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture, Beverly Hills; Shapin, S. (1982), "The History of Science and its Sociological Reconstruction", History of Science, 20, 157-211.

³⁰⁴ Young ve a Malthus, como "la fuente de la visión de la naturaleza que llevó al socialdarwinismo..." Young, R.M. (1985)b., Darwin's Metaphor, Londres, p.25. Una revisión relativamente reciente sobre la obra de Young: Bohlin, R.M. (1991), "Robert M. Young and Darwin Historiography", Social Studies of Science, 21, 597-648. Vid. también: Golinski, J. (1989), "Lost in Mediation: The Social Components of Darwin's Science", History of Human Science, 2, 95-103.

su tiempo³⁰⁵. La obra de Darwin, según su punto de vista, se inserta en un proceso de cambio generalizado y continuo en las filosofías del siglo XIX de la naturaleza, el hombre y la sociedad. Un proceso caracterizado por el desarrollo de una perspectiva naturalista y reificadora que empieza por abrazar la historia de la tierra, después la de la vida, y, finalmente la de la mente y la sociedad. El punto culminante en este desarrollo, es, como cabe suponer, el debate victoriano sobre el lugar del hombre en la naturaleza. Las conclusiones son claras: a) la moralidad y la teoría social podían y debían ser ciencias naturales; b) la pobreza y la desigualdad y las divisiones jerárquicas del trabajo estaban fundadas en natura, y no eran fenómenos políticos. Ahora bien, este proceso hay que entenderlo dentro de un contexto de cambio social generalizado. La teología natural británica, que destacaba la armonía del hombre, la naturaleza, y la sociedad, era apropiada para un mundo "pastoral, agrario, y aristocrático." Sin embargo, no lo era tanto, para uno, que era cada vez más "competitivo, urbano e industrial." Así, de un orden social "divinamente ordenado" pasamos a otro biológico, donde el progreso se produce a través de la lucha, y la división jerárquica del trabajo se hace depender de la *división fisiológica del trabajo*³⁰⁶

³⁰⁵ Young, R.M. (1969), "Malthus and the Evolutionist: The Common Context of Biological and Social Theory", Past and Present, 43, 109-145.

³⁰⁶ Young (1985)b., pp. 216 y 240. Sobre la legitimación darwiniana de la división del trabajo: Young, R.M.(1972)a., "Darwin and the Division of Labour", The Listener, 37, 202-205. Young, en definitiva, ve el darwinismo como una parte del "establishment", una sutil acomodación al cambiante orden imperial: Young, R.M. (1989), "Charles Darwin: Man and Metaphor", Science as Culture, 5, 71-86.

En nuestra opinión, que en esto suscribe plenamente la de P.J. Bowler, hay un aspecto del enfoque de Young que es fundamentalmente correcto: el éxito y popularidad de la obra de Darwin sólo se puede explicar porque situó sus propios intereses "dentro de una corriente intelectual victoriana, corriente que reflejaba la poderosa estructura de cambio de la sociedad británica y también de la occidental." La clase media, "cuyo bienestar derivaba de la reciente industrialización", estaba empeñada en "arrancar el control de la sociedad de los seculares intereses de los terratenientes." La ciencia era, desde esta perspectiva, un "importante campo de batalla", en la medida que podía poner en cuestión la autoridad de la escritura, es decir, "la base conceptual del estamento dominante según la cual la estructura imperante de la sociedad estaba establecida por la divinidad." El evolucionismo era, además, una importante innovación científica porque podía ser usado para sugerir que la naturaleza era un sistema intrínsecamente progresivo. El progreso social, en la medida que era continuación de la evolución natural, podía verse como "la inevitable sustitución de las formas trasnochadas por las más avanzadas"³⁰⁷

³⁰⁷ Bowler (1995), pp. 169-170. Según Young, que en esto se hace eco del argumento anticipado por J.W. Burrow (Burrow, J. W. (1966), Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory, Cambridge), uno de las razones fundamentales del éxito del evolucionismo es que proporcionaba la garantía de un progreso inevitable, mientras que la filosofía utilitaria de Bentham o Mill sólo proporcionaban la expectativa de su posible <<construcción>> mediante la ingeniería social. Young (1985), p.17.

Ahora bien, la clase media emergente, aunque estaba interesada en socavar los fundamentos ideológico-políticos de los intereses de la tierra, no quería caer en un radicalismo que pudiera amenazar las bases de una riqueza recientemente adquirida³⁰⁸. Desgraciadamente, desde es punto de vista particular, el concepto de evolución había adquirido a lo largo de la primera mitad del XIX en la Gran Bretaña, connotaciones <<peligrosas>> desde el punto de vista político. Adrian Desmond ha mostrado cómo en los primeros años del siglo, algunos grupos radicales (inspirados en la Revolución Francesa) habían utilizado la obra de Lamarck para apoyar su ataque a la Iglesia y aristocracia británicas³⁰⁹. Había dos aspectos de la teoría lamarckiana de los que se podían derivar claras connotaciones materialistas: a) los primeros seres vivos aparecieron por <<generación espontánea>>, es decir, por la transición natural de materia inerte a viviente; b) las formas simples ascendieron por una escala de creciente complejidad que culminó

³⁰⁸ Creemos que Bowler lo expresa a la perfección cuando se refiere al ambiente familiar donde creció el propio Darwin: "...los Darwin no tenían complacencia para el privilegio aristocrático. Apoyaban el sistema de libre empresa y confiaban que produjera un progreso ilimitado al expandirse por la economía. Sin embargo, una vez obtenida la riqueza esperaban consolidarla y no llegaron al tipo de radicalismo que ahora llamamos <<socialismo>>." Bowler (1995), p.51.

³⁰⁹ Desmond, A. (1982), Archetypes and Ancestors: Paleontology in Victorian London (1850-1875), Londres; Desmond, A. (1984), "Robert E. Grant: The Social Predicament of a Pre-Darwinian Evolutionist", British Journal of History of Science, 17, 189-223; Desmond, A. (1987), "Artisan Resistance and Evolution in Britain, 1819-1848", Osiris, 29, serie 3, 77-110; Desmond, A. (1989), The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London, Chicago. La última obra mencionada ha tenido especial impacto. Reseñas y comentarios en: Porter, D. (1992), "Book Reviews", The Journal of Modern History, 4, 790-791.; Richards, E. (1991), "Essay Review", Isis, 82, 152-153.

-inevitablemente- en el hombre³¹⁰. Vemos en estas dos afirmaciones, la recusación clara tanto del creacionismo como del origen divino del hombre, lo cual era intolerable para los sectores más conservadores o apegados a la tradición religiosa.

Aunque la propagación vulgarizada de las ideas de Lamarck no fue, en este primer momento, obra de la comunidad científica, no por ello la consecuencia fue menos clara: se generó una asociación entre evolución, materialismo y revolución social que perduró durante las cuatro primeras décadas del XIX.³¹¹ Esto implicaba que aquellos biólogos que propusieron aproximaciones radicales en el tema de la evolución fueran estigmatizados política y científicamente³¹². Los intentos de mediados de los años cuarenta (R.A. Chambers y su obra de 1844, Vestiges of the Natural History of Creation) y principios de los cincuenta

³¹⁰ Bowler (1995), p.32.

³¹¹ Lo cual no quiere decir que la obra de Lamarck no fuera conocida y valorada dentro de la comunidad científica. Pietro Corsi ha mostrado cómo en los años anteriores a la publicación del Origen, la influencia de Lamarck -incluyendo su pensamiento transformista- fue mucho mayor de lo que normalmente se ha considerado. Vid. al respecto: Corsi, P. (1978), "The Importance of French Transformist Ideas for the Second Volume of Lyell's Principles of Geology", The British Journal of the History of Science, 11, 221-244; Corsi, P. (1988), The Age of Lamarck, Berkeley. En el caso francés, la presencia creciente de los problemas "transformistas" planteados por Lamarck ha sido destacada por Gouldven Laurent: Laurent, G. (1987), Paleontologie et évolution en France de 1800 a 1860, París.

³¹² Este fue el caso de Robert Edmond Grant, quien tuvo contactos con Darwin en la época en que este último estudiaba en Edimburgo (sobre la posible influencia de Grant sobre Darwin: Sloan, P.R. (1985), "Darwin's Invertebrate Programm, 1826-1836: Preconditions for Transformism", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, Londres, 71-120). Grant había declarado su apoyo a la obra de Lamarck, y entró en contacto con medios médicos radicalizados. A lo largo de los años 1840 fue marginado profesional y socialmente. Vid: Bowler (1995), pp. 33 a 35.

(Herbert Spencer y su ensayo de 1851, The Developmental Hypothesis), de producir una versión de la evolución aceptable para un público de clase media fracasaron. La situación, según la interpretación de Bowler, había llegado a un callejón sin aparente salida. Existía, en cierta manera, una <<demanda>> - tanto política como científica- de una visión procesual de la naturaleza. Por un lado, había científicos -incluidos algunos conservadores- que ante la avalancha de nueva información sobre el registro fósil, se daban cuenta de las insuficiencias de un creacionismo simple. Por el otro, pensadores más radicales, deseosos de arrebatarse del control eclesiástico sobre la explicación del origen de la vida y del ser humano, reclamaban una filosofía popular del progreso en que la reforma futura pudiera presentarse como el porvenir inevitable de una corriente universal. Pero tanto en un caso como en el otro el camino estaba bloqueado. El problema no era tanto el de la evolución, sino el de *cómo* se realiza esta transmutación. La mayoría de los científicos no estaban dispuestos a arrostrar los peligros de enfrentarse a los teólogos, a no ser que se propusiera un mecanismo respetable que explicase la evolución. Y en ausencia de un mecanismo respetable no se podía desencadenar la revolución científica que respaldara decisivamente la transición a una concepción progresista del mundo. El colapso político y científico del lamarckismo -no hay que olvidar las feroces críticas de Charles Lyell y George Cuvier- se había convertido en un formidable obstáculo³¹³.

³¹³ El contenido del párrafo inspirado por Bowler (1995), pp.30 a 40.

Darwin, por tanto, no introduce por sí sólo el concepto de evolución. Por el contrario, debía desactivar las connotaciones <<peligrosas>> que ese concepto había adquirido a lo largo del tiempo. El origen de las especies (1859) tuvo una enorme importancia no tanto porque introdujera una nueva visión del mundo, sino porque allanó parte de los obstáculos que se interponían para su triunfo. Ciertamente, esto implicó que el naturalista británico introdujera una explicación de cómo se originan las especies distinta a la propuesta por Lamarck. Pero también implicó un tremendo trabajo <<político>> dentro y fuera de la comunidad científica. Hoy se sabe, por ejemplo, que previamente a la publicación de su obra capital, Darwin tejió una extensa red de contactos entre los naturalistas jóvenes que estaban preparados para hablar del tema de la transmutación. Ello le permitió no sólo contar de antemano con una crítica privada, sino la de formar un pequeño aunque influyente grupo de simpatizantes, identificados, en el terreno político, por la común aceptación de los principios básicos de la ideología liberal, y, en lo filosófico-científico, por la creencia en que los procesos naturales estaban regidos por la ley natural y no por el designio divino³¹⁴. Ahora bien, esto no hacía menos temibles las consecuencias a las que podía haber llevado un enfrentamiento directo contra el pensamiento religioso tradicional. Al respecto hay que decir, que, frente a la imagen

³¹⁴ Sobre esta red de contactos: Bowler (1995), pp. 116-118, 171 y 174. Vid. también: Gale, B. (1972), "Darwin and the Concept of the Struggle for Existence: A Study in the Extra-scientific Origins of Scientific Ideas", Isis, 63, 321-344.; Ruse, M. (1983), La revolución darwinista-La ciencia al rojo vivo, Madrid.

convencional difundida ya en el XIX por J.W. Draper en su Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia (1874), el debate sobre el Origen de las especies no debe ser visto como un episodio más de la guerra entre la Ciencia y la Superstición. En primer lugar, el naturalista inglés, plenamente consciente de que su teoría podía ser extendida a la humanidad³¹⁵, hizo grandes esfuerzos para minimizar los aspectos materialistas presentes en el Origen, a la vez que trató de preservar, en lo posible, la idea de que el desarrollo natural representa la manifestación del propósito divino³¹⁶. En segundo lugar, el

³¹⁵ Aunque existen dudas de que hablara explícitamente sobre el origen animal del hombre en la primera edición de El origen de las especies: Bajema, C. (1988), "Charles Darwin on Man's in the First Edition of the Origin of Species", Journal of the History of Biology, 21, 3, 403-410; Bowler, P.J. (1989), Darwin on Man in the *Origin of Species*. A Reply to Carl Bajema", Journal of the History of Biology, 22, 497-500; Cooke, K.J. (1990), "Darwin on Man in the *Origin of Species*. An Addendum to the Bajema-Bowler Debate", Journal of the History of Biology, 23, 517-521; Bizzo, N.M.V. (1992), "Darwin on Man in the *Origin of Species*: Further Facts Considered", Journal of the History of Biology, 25, 137-147.

³¹⁶ Bowler (1995), p.147. El intento de preservar algún lugar a la divinidad puede explicar, en parte, la paradoja entre un lenguaje saturado de referencias antropomórficas y una teoría en que el azar y la carencia de propósito juegan un papel tan relevante (J.C. Greene ha visto esto como síntoma de la debilidad fundamental de la empresa darwiniana y del materialismo en general: Greene, J.C. (1986), "The History of Ideas Revisited", Revue de Synthèse, 107, 221-228). Ciertamente, hay algunos autores que han visto como irrelevante esta paradoja y han destacado el contenido de la teoría en sí (p.ej: Ghiselin, M. (1969), The Triumph of the Darwinian Method, Berkeley, p.240). Sin embargo, no deja de ser sorprendente, como ha observado Robert M. Young, encontrar tal grado de antropomorfismo en una teoría científica. Esto es especialmente cierto en lo referente a la expresión *selección natural*. Según Young la forma de escribir de Darwin sobre la cuestión permitió que aquellos que interpretaron a Darwin para la intelligentsia pudieran presentar la teoría de la evolución de una forma lo suficientemente cercana a sus creencias teológicas como para que fuera aceptada la uniformidad de la naturaleza aplicada a la historia de la vida. Estas interpretaciones del lenguaje darwiniano eran, evidentemente, incongruentes con una teoría del azar y la prueba

debate posterior, aunque atañía a cuestiones extremadamente sensibles para el pensamiento religioso, no fue tan polarizado como se ha querido presentar³¹⁷.

Pero si todo esto es cierto, no lo es menos que la teoría de la selección natural no es la *simple* proyección -más o menos consciente- de una determinada visión ideológica a la naturaleza coherente con los intereses, los valores y la cauta estrategia de la clase media ascendente. Ciertamente Darwin se apoya decisivamente en Malthus³¹⁸, pero lo hace de una manera en que

y el error, pero ayudaron decisivamente al triunfo del evolucionismo. Vid. Young, R.M. (1971), "Darwin's Metaphor: Does Nature Select?", Monist, 55, 442-503. Por otra parte, la cuestión de hasta que punto Darwin preservó elementos de su fe religiosa, y, sobre todo, hasta que punto estaban presentes en su obra dichos elementos, se ha convertido en un problema que ha dado lugar a multitud de estudios. Vid. entre otros muchos: Kohn, D. (1989), "Darwin's Ambiguity: the Secularization of Biological Meaning", British Journal of History of Science, 22, 215-244.; Brown, "The Evolution of Darwin's Theism", Journal of the History of Biology, 19, 1-45.; Brooke, J.H. (1985), "The Relations Between Darwin's Science and his Religion", en Durant, J. (ed.), Darwinism and Divinity, Oxford y Londres, 40-75.; Moore, J. (1989), "Of Love and Death: Why Darwin Gave up Christianity", en Moore, J. (ed.), History, Humanity and Evolution, Cambridge, 195-229.

³¹⁷ Vid: Moore, J.R. (1979), The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Britain and America, 1870-1900, Cambridge. Sobre la campaña a favor de las tesis de Darwin: Caudill, E. (1994), "The Bishop-Eaters: The Publicity Campaign for Darwin and *On the Origin of Species*", Journal of the History of Ideas, 55, 441-460.

³¹⁸ Cuando Darwin se refería a la lucha por la existencia afirmaba que es "la doctrina de Malthus aplicada al conjunto de los reinos animal y vegetal." Darwin, Ch. (1980), El origen de las especies, Barcelona, p.44. Ahora bien, no existe hoy en día un consenso historiográfico sobre el significado de la influencia de Malthus en Darwin. En 1984 D.R. Oldroyd, publicó una extensa revisión crítica sobre la literatura científica existente sobre la elaboración de la teoría de Darwin (Oldroyd, D.R. (1984), "How did Darwin arrive at his Theory? The Secondary Literature to 1982", History of Science, 57, 325-374). En ella constató la

no la había hecho ninguno de sus contemporáneos. La aplicación de las leyes de población malthusiana se insertan en El origen de las especies dentro de un enfoque específico fundamentalmente biogeográfico. Véamoslo con más detalle.

diversidad de criterios entre aquellos que concedían muy poca significación a la obra de Malthus (De Beer, G. (1963), Darwin, Londres), o los que ya sea desde una perspectiva internalista (Vorzimmer, P.J. (1969), "Darwin, Malthus and the Theory of Natural Selection", Journal of the History of Ideas, 30, 527-547), o externalista (Young (1969) y (1972)), destacaban su aportación. En 1985, Antonello La Vergata detectaba un desacuerdo fundamental en la historiografía sobre la influencia de Malthus en la teoría de Darwin (La Vergata, A. (1985)a., "Images of Darwin: a Historiographic Overview", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, 901-972; p.954.). Un desacuerdo, cuya línea divisoria se puede trazar entre los que veían una profunda continuidad entre Malthus, Darwin y el socialdarwinismo (Young), y los que, con diversos argumentos, creían que Darwin había utilizado el principio de Malthus de manera creativa (Schweber, S.S. (1980), "Darwin and the Political Economist: Divergence of Character", Journal of the History of Biology, 12, 175-192; Manier, E. (1978), The Young Darwin and his Cultural Circle, Dordrecht; Limoges, C. (1975), La selección natural, Madrid). Más recientemente se ha señalado que no sólo Darwin fue poco influido por la Economía Política, sino que incluso no conocía en profundidad este tipo de literatura: Gordon, S. (1989), "Darwin and Political Economy: the Connection Reconsidered", Journal of the History of Biology, 22, 437-459 (en especial pp. 456-457.). Argumento que está muy en consonancia con el de Mayr, que frente a los que sostienen que la lectura de Malthus significó un hecho dramático para Darwin (Limoges (1975) y Kohn, D. (1980), "Theories to work by: Rejected Theories, Reproduction, and Darwin's Path to Natural Selection", Studies in History of Biology, 4, 67-170.), afirma que "fue simplemente la culminación del desarrollo gradual del pensamiento de Darwin, un pequeño impulso que empujó a Darwin a través del umbral que ya había alcanzado." Mayr (1992), p. 84. Un punto de vista que no comparten recientes trabajos basados más en el análisis de texto que en la exploración teórica: Shaw, I. (1993), "On Plain Signification": Darwin's World in the First Edition of *The Origin of Species*", University of Toronto Quarterly, 62, 356-374. En cualquier caso, como afirma D.R. Weiner, la cuestión sigue siendo objeto de un fortísimo debate internalista-externalista. Weiner, D.R. (1993), "Essay Review", Isis, 84, 113-127; p.121.

La lucha por la existencia³¹⁹ entre los individuos de una misma especie es el resultado de la tendencia de todas ellas a sobrerreproducirse. La competencia es el resultado de la escasez de alimento y de espacio, y es más dura dentro de cada especie o entre variedades emparentadas porque los individuos están compitiendo por los mismos recursos. Ahora bien, mientras que en Malthus las leyes de población se convertían en un poderoso factor limitativo de la mejora social, en Darwin forman parte de un argumento que explica el cambio adaptativo³²⁰. Aclarémoslo. La lucha por la existencia sólo tiene un significado evolutivo si se tiene en cuenta la naturaleza no necesariamente adaptativa de la variación. Las variaciones³²¹ -las pequeñas diferencias que sirven para identificar a animales y humanos como individuos-

³¹⁹ La expresión <<lucha por la existencia>> hace referencia a una noción que no tiene nada de nuevo en el mundo de los naturalistas. Una noción, según Conry, dominante en las doctrinas de la economía natural de tradición linneana, y que se vuelve a encontrar a principios del XIX en Lyell. Conry (1987), p.95. Vid. también Gruber (1984), p.209. Malthus, por su parte, sólo la emplea cuando se refiere a la competencia entre tribus primitivas, no en el contexto de las sociedades modernas. Bowler (1995), p. 103. Vid. también: Bowler, P.J. (1976), "Malthus, Darwin, and the Concept of Struggle", Journal of the History of Ideas, 37, 631-650.

³²⁰ Vid. Lennox, J.G. y Wilson, E.B. (1994), "Natural selection and the Struggle for Existence", Studies in History and Philosophy of Science, 25, p.69.; Gruber (1984), pp. 108-109. Algunos autores han querido ver, a grandes rasgos, a la obra de Darwin como la síntesis de una dialéctica generacional. Al argumentar en favor del cambio orgánico el naturalista británico compartiría el optimismo de los primeros años 1790 (Godwin, Condorcet, y su propio abuelo, Erasmus Darwin). Pero al poner el acento en los límites (la lucha, la extinción), compartía también el pesimismo que dominaba a la generación posterior (Malthus, George Cuvier y Charles Lyell). Vid. Porter, R. (1987), "Malthus and Darwin", History of Science, 25, 215-216.

³²¹ Las causas de la variación eran desconocidas para Darwin: "Nuestra ignorancia de las leyes de la variación es profunda." Darwin (1980), p.236.

son azarosas y no están dirigidas a ningún fin³²². Ahora bien, si las distintas variaciones no respondían de manera finalista a los desafíos ambientales, ¿cómo explicar entonces la adaptación de los seres vivos a su medio? Es aquí donde entra el argumento básico de la selección natural. Aquellas variaciones mejor adaptadas para sostener la lucha por la existencia en determinadas condiciones ambientales específicas sobrevivirán y dejarán descendencia, mientras que las otras no tan adaptadas serán eliminadas. Es decir, dado que las variaciones son independientes de las necesidades de los organismos, y que no todos pueden sobrevivir y reproducirse, cabe esperar, que, como promedio, la supervivencia y reproducción diferencial de algunos de ellos dependiera, en parte, de que sus características distintivas fueran más adaptativas que las de los otros³²³. La aparición de una especie nueva se explicaría entonces por el reforzamiento de esa característica distintiva a lo largo de generaciones, hasta el punto que una nueva población de individuos fuera incapaz de cruzarse con la especie ancestral³²⁴.

³²² Bowler (1992), p.9; Gruber (1984), p.

³²³ Ruse (1987), p.16. Ya que la variación obedece al azar, la selección natural es el único agente que explica el cambio adaptativo: "Si la variación sólo es materia prima causal, que no se manifiesta en dirección favorecida alguna con respecto a las ventajas que pudieran resultar de ella, entonces alguna otra fuerza debe tomar este potencial carente de forma y transfigurarlo en cambio adaptativo. La materia prima aleatoria precisa de otro mecanismo que la dote de dirección, a través del modelado y la preservación de la variación ventajosa; y en el sistema de Darwin, es la selección natural la que desempeña este papel." Gould (1994)b., Ocho cerditos, Barcelona, p.345.

³²⁴ Bowler (1992)a., p.9.

Si se estudia con atención, pronto se advierte que el enfoque específico desarrollado por Darwin sobre los mecanismos evolutivos tiene consecuencias teóricas extraordinariamente radicales³²⁵. En primer lugar, hay que destacar el considerable

³²⁵ La apelación a los aspectos radicales presentes en la teoría de Darwin, es frecuente entre aquellos que prefieren ofrecer una explicación "internalista" a la hora de explicar la génesis de la teoría de la selección natural. La oposición generalizada a los aspectos radicales de la selección natural, se convierte en un magnífico testimonio a aducir contra aquellos que ven a dicha teoría como una manifestación más de la ideología liberal-burguesa dominante, o dicho de otra manera, contra aquellos que tienden a subrayar decisivamente el papel determinante del contexto social "externo" en la producción de la Ciencia. El caso de Ernst Mayr, en este sentido, es paradigmático. Para Mayr hay más evidencia para pensar que las ideas dominantes en una época (el zeitgeist), son un obstáculo para la innovación científica, que para suponer que estas tengan alguna virtualidad innovadora. La oposición a la teoría de la selección natural -según él, una de las más vehementes en la Historia de la Ciencia- se deriva de su carácter abiertamente contradictorio con respecto a algunos de los supuestos básicos sobre los que descansaba la visión del mundo dominante en la época. El enfoque desarrollado por Darwin sobre la cuestión entra no sólo en conflicto con la teología natural, sino también contra el determinismo -al dar una papel tan relevante al azar en su teoría- y contra el esencialismo inherente a una visión tipológica de las especies. Vid: Mayr, E. (1991), "The Ideological Resistance to Darwin's Theory of Natural Selection", Proceedings of the American Philosophical Society, 135, 123-139; pp. 123, 128 y 132-133. Nosotros, ciertamente, no compartimos el punto de vista desarrollado por Mayr. Las ideas dominantes (el zeitgeist), sí jugaron un papel determinante, aunque complejo, en la construcción, elaboración y difusión de la teoría de Darwin. Es muy difícil pensar en la selección natural sin Malthus, y en el principio de divergencia sin el concepto de división del trabajo desarrollado por Adam Smith. Por otra parte resulta muy artificioso establecer una distinción neta entre el contenido de una teoría científica y la forma en que esta es presentada al público. En este sentido, es clarísimo cómo Darwin fue influido por determinantes sociohistóricos muy concretos: Darwin hizo todo lo posible para expurgar los elementos de los que se pudiera derivar conclusiones excesivamente radicales, tanto en lo político como en lo ideológico. Además, el naturalista británico asoció sus intereses específicos a los de un grupo de naturalistas jóvenes, uno de cuyos rasgos unificadores era el sostenimiento de una visión del mundo en que los principios del liberalismo tenían un lugar eminente: este marco de referencia, evidentemente, podía tener sus efectos en el lector a la hora de intentar extrapolar consecuencias políticas de su teoría. Los llamados factores "externos", por

papel asignado al azar. Si el proceso de aparición de las distintas variedades es fundamentalmente azaroso, esto hace el curso de la evolución básicamente impredecible. Como afirma Bowler, este modelo hace posible que dos poblaciones idénticas expuestas al mismo ambiente (por ejemplo, en dos islas muy parecidas), se adapten de manera distinta, ya que diferentes clases de variaciones favorables han aparecido en cada grupo³²⁶.

En segundo lugar, el poner el acento en la adaptación como

tanto, sí tuvieron un papel fundamental en la construcción, presentación y difusión de la teoría de la selección natural. Cosa distinta es afirmar que El origen de las especies no es más que un mero reflejo del ethos victoriano. Evidentemente, Darwin no era el héroe de la Ciencia, que, inmune a las excitaciones del medio social, construye una teoría científica "objetiva" a partir de la mera acumulación y registro de información fáctica sobre el mundo natural. Pero tampoco es un personaje cuyo único interés es proyectar una determinada imagen -previa- de lo que era o debía ser la sociedad, a la naturaleza. El científico no es un personaje aislado de su contexto social, pero esto no quiere decir que sea exactamente lo mismo que un publicista, un teólogo o un político. Probablemente, determinar epistemológicamente una distinción neta entre Ciencia e ideología sea una tarea estéril, pero no es menos cierto que la actividad científica, en tanto que práctica social, se distingue claramente por unos rasgos característicos; está sometida a un método, y, sobre todo a un régimen de verdad muy distinto que el que se utiliza en política o en discusiones teológicas. Darwin podía estar interesado en defender sus intereses como miembro de la clase media británica, pero también tenía un interés muy específico en resolver un problema científico muy concreto: el de proponer un mecanismo plausible -plausibilidad medida en términos científicos- que explicara como se originan las especies. Ciertamente, para resolver ese problema concreto acudió a fuentes ajenas al campo de la Biología, y con claras determinantes ideológicas: la Economía Política. Pero utilizó esas aportaciones de manera extraordinariamente creativa, y no se limitó, como se pretende, a la mera transposición de la economía malthusiana al mundo natural. Esta aproximación original, en efecto, podía tener consecuencias extraordinariamente radicales o conflictivas, como con justicia afirma Mayr, pero no se puede derivar de ello, la presunción de que las ideas dominantes en el mundo victoriano no tuvieran un papel relevante en la construcción de la teoría de la selección natural.

³²⁶ Bowler (1992)a., p.9.

principal agente evolutivo, hace extraordinariamente difícil ofrecer una definición válida del progreso evolutivo. La selección natural no produce organismos más "aptos", si tomamos más apto en términos absolutos. Tiende, eso sí, a que los organismos se adapten mejor a su entorno local, es decir, a "crear" organismos mejor "diseñados" para hacer frente a las complejas relaciones que mantienen con un medio en continuo cambio. Pero entonces estamos hablando de un "mejora" relativa: una adaptación puede ser beneficiosa en un determinado medio (p.ej. pelo largo en un clima ártico), pero ser extraordinariamente perjudicial en otro distinto (ese mismo pelo largo en el trópico o cuando se está sufriendo un proceso de calentamiento global)³²⁷.

En tercer lugar, una definición operativa de ese progreso biológico es directamente amenazada por la imagen darwiniana de una evolución orgánica como un proceso de creciente ramificación divergente. La emigración de las distintas poblaciones explica

³²⁷ La cita de Gould es tremendamente ilustrativa al respecto: "El criterio independiente de adaptación de Darwin es, efectivamente, el de 'diseño mejorado', pero no 'mejorado' en el sentido cósmico que era favorecido en Gran Bretaña en sus tiempos. Para Darwin, mejorado significaba tan sólo 'mejor diseñado' por un entorno inmediato, local (...) el pelo de un mamut no es progresista en ningún sentido cósmico." Gould, S.J. (1983), Desde Darwin. Reflexiones sobre Historia Natural, Madrid, p.48. Este rasgo de la teoría darwiniana no siempre pasó inadvertido en su época: "Toda disposición, aptitud, instinto o facultad, no es buena sino relativamente. Así un animal de gran potencia digestiva y gran fuerza muscular, cualidades buenas para su desarrollo y conservación cuando el alimento no escasea, cuando este falta se muere de hambre...Y lo que sucede con este sucede con los instintos y aptitudes." Nota del traductor (¿Pompeu Gener?) a: Büchner, L. (1871)a., "Sección doctrinal. La teoría darwiniana", La Humanidad, 41, 321-324; p. 323.

en parte este proceso. Si algunos grupos de una especie original emigran a distintos lugares, cada uno de ellos se adaptará a su nuevo ambiente de una manera diferente, pudiendo, incluso, formar especies distintas aunque relacionadas. Cada una de estas nuevas especies, de esta manera, continuarán su propio proceso evolutivo, dependiendo de las oportunidades que una ulterior emigración y adaptación pudieran abrir³²⁸. Por otra parte, desde el punto de vista darwiniano, competencia y divergencia van de la mano: la divergencia "tendrá lugar más activamente donde haya un más alto nivel de competencia por los recursos". Esta es una aplicación particular del principio de división del trabajo tomado de la Economía Política³²⁹. Darwin "vio que un área

³²⁸ Bowler (1992)a., p.7.

³²⁹ La influencia de Adam Smith es patente aquí. De hecho, algunos autores han visto mucho más importante la impronta de Adam Smith sobre el planteamiento de Darwin que la del propio Malthus. Según Gould, la metáfora de la *mano invisible* subyace a todo el sistema de Darwin, y es decisiva a la hora de liquidar la imagen payleyana de un relojero (Dios), responsable de las bellas adaptaciones presentes en la naturaleza: "En el sistema de *laissez-faire*, y para alcanzar el objetivo de una economía ordenada, no se legisla desde arriba mediante la adopción de leyes explícitas encaminadas a establecer un orden. Se hace algo que, a primera vista, puede parecer completamente contrario al objetivo deseado: sencillamente, se deja que los individuos luchan con libertad por su provecho personal. En esta pugna, los ineficientes son eliminados y los mejores se contrarrestan unos a otros hasta constituir un equilibrio que redunde en beneficio de todos. El sistema de Darwin opera exactamente de la misma forma, sólo que resulta más implacable. Ningún tipo de regulación emana de un nivel superior; ningún relojero supervisa el funcionamiento de su creación. Los individuos luchan por el éxito reproductivo, analogía natural del beneficio económico. Ningún otro mecanismo está activo, no hay nada <<superior>> o más fuerte. Y sin embargo, el resultado es adaptación y equilibrio; y su coste, hecatombe tras hecatombe." Gould (1994)b., pp. 139-140. Opiniones muy parecidas fueron sostenidas con anterioridad por Schweber: Schweber, S.S. (1977), "The Origin of the 'Origin' Revisited", Journal of the History of Biology, 10, 299-316. Vid. también: Gould, S.J. (1980), "Darwin's Deceptive Memories", New Scientist, 85, 577-579; Gould (1984), p.11; Gould (1994)a., pp. 58-60.

determinada de terreno podía soportar un mayor volumen de vida si los habitantes estuvieran especializados para explotar los recursos disponibles en una variedad de aspectos". La selección natural, de esta manera, favorecería "niveles crecientes de diversidad aún en un medio físico perfectamente estable"³³⁰

Desde este punto de vista, no es difícil comprender las dificultades que encuentran los modernos biólogos darwinistas a la hora de identificar, en el proceso evolutivo, algo parecido a un progreso biológico con una dirección significativa³³¹. Ahora bien, Darwin no valoró enteramente este aspecto de su teoría. El naturalista inglés sí creía en el progreso, y pensaba que, a la larga, la selección natural debía generar niveles más altos de organización y complejidad³³². Pero, a diferencia de la

³³⁰ Bowler (1995), p.125. Sobre el proceso que lleva a Darwin a establecer el principio de divergencia: Kohn, D. (1985), "Darwin's Principle of Divergence as Internal Dialogue", en Kohn, D (ed.), The Darwinian Heritage, Princenton, 245-257.; Mayr, E. (1992)b., "Darwin's Principle of Divergence", Journal of History of Biology, 25, 343-359.

³³¹ Vid. al respecto: Castrodeza, C. (1988)a., Ortodoxia darwiniana y progreso biológico, Madrid.

³³² Bowler (1995), p.128. Vid. al respecto: Ospovat, D. (1981), The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology and Natural Selection (1839-1859), Cambridge, 128-157; Greene (1981), 128-157; Moore, J. (1979), pp. 158-160; Mandelbaun, M. (1971), History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought, Baltimore, pp. 77-88. La cuestión no es tanto si Darwin creía o no creía en el progreso, sino determinar hasta que punto el progreso biológico formaba parte integral de su teoría. Esto ha sido un foco de polémica relativamente reciente. Autores como R.J. Richards, han presentado los intentos de destacar los aspectos antiprogresistas de la teoría de Darwin (se refiere aquí a Bowler, Gould y Mayr) como una forma de expurgar los aspectos "políticamente incorrectos" de la obra de éste. El fin de todo ello, según Richards, es la de establecer una falsa continuidad entre un Darwin supuestamente antiprogresista, y la teoría neodarwinista de Mayr y Gould que rechaza expresamente cualquier noción

mayoría de sus contemporáneos, se resistía a pensar que la evolución era inherentemente progresiva³³³, y, desde luego, descartaba que estuviera dirigida a ningún fin preciso: el hombre no es la culminación de un proceso unidireccional e inevitable. Por el contrario, es el resultado azaroso de una evolución, que, aunque progresiva, permanecía abierta, inacabada y divergente. Como vemos, Darwin fue un hombre de su tiempo, es decir, creía en alguna forma de "progreso". Pero era un "progresista" muy peculiar desde el punto de vista típico de su momento. Por otra parte, existían aspectos fundamentales de su teoría que podían ser especialmente disolventes. Un potencial que, en muy pocas ocasiones, fue desarrollado.

Paradójicamente, lo que se entendió como "darwinismo" en la segunda mitad del XIX tiene mucho más de pacto en torno la

teleológica en la evolución. Esta maniobra tomaría uno de sus fundamentos, en el establecimiento de una falsa distinción entre los biólogos que toman el crecimiento del embrión como un modelo que revela la <<línea central>> de la evolución (la teoría de la recapitulación de Haeckel), y aquellos que permanecen fieles a una imagen arborescente, abierta, y no teleológica del proceso evolutivo (Darwin). Richards, J. (1992), The Meaning of Evolution. The Morphological Reconstruction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory, Chicago, pp. 176-179; Nitecki, M. ed., (1988), Evolutionary Progress, Chicago. Nosotros, como queda patente en lo expresado hasta ahora, apoyamos un punto de vista distinto al de Richards y, en parte, similar al de Bowler (Bowler (1992)a., pp. 7-14 y 76-90.). Darwin creía en la existencia de un progreso biológico, pero su teoría de la selección natural, como hemos visto, tenía un fuerte potencial disolvente con respecto a cualquier idea de progreso significativa.

³³³ Aspecto de la teoría que no pasó necesariamente inadvertido. Tal es el caso de Büchner: "Este orden de cosas, según Darwin, no implica en sí el progreso ni el perfeccionamiento y sí solamente la mutabilidad constante. De manera que las especies pueden variar, sin perfeccionarse necesariamente." Büchner (s.f.)b., p.143 (nota 55).

aceptación general de la idea de la evolución³³⁴, que con el supuesto triunfo del enfoque particular desarrollado por Darwin³³⁵. Dicho pacto, fue, de hecho, tan extremadamente laxo, que hoy en día resulta sumamente difícil ofrecer una definición conceptual rígida de lo que se entendía por "darwinismo" en ese momento³³⁶. Lo que si parece claro es que la teoría de la

³³⁴ Aproximadamente, tres cuartas partes de la comunidad científica británica parece haber aceptado el evolucionismo durante los años 1859-1870. Vid. al respecto: Hull, D.L., Tessner, P.D., Diamond, A.M. (1978), *Do Younger Scientists Accept New Ideas with Greater Alacrity than Older Scientists?*, Science, 202, 717-723. Vid. también: Hull, D.L. (1973), Darwin and his Critics, Cambridge, Mass.

³³⁵ El núcleo central del darwinismo se identifica, más que con la selección natural, con una teoría de la *descendencia*. Tal es el caso de Haeckel: "La idea fundamental del darwinismo (...) consiste en afirmar que todas las diferentes formas animales y vegetales proceden de un corto número de formas en extremo sencillas, o tal vez de una sola..." Haeckel (1878)b., p.44.

³³⁶ Se ha señalado, en repetidas ocasiones, la imposibilidad de establecer una base conceptual común para todos los darwinistas. David Hull, por ejemplo, ha definido el darwinismo no en función de la asunción de un corpus científico o teórico concreto, sino de la lealtad personal a la figura de Darwin: Hull, D. (1985), "Darwinism as a Historical Entity: A Historiographical Proposal", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, Princeton, 773-812. En la misma línea, J. Moore, llega a decir sobre el darwinismo de los años 1860: "...la palabra 'darwinismo' llegó a ser usada de tal manera que incluso un reputado archidarwinista podría disociarse de ella." Moore, J. (1991), "Deconstructing Darwinism: The Politics of Evolution in the 1860's", Journal of the History of Biology, 24, 353-408; p. 355. Vid. también: Recker, D.A. (1990), "There's More than One Way to Recognize a Darwinian: Lyell's Darwinism", Philosophy of Science, 57, 459-478; Kitcher, P. (1985), "Darwin's Achievements" en Rescher, N. (ed.), Reason and Rationality in Natural Science, 127-189. Otros autores sí establecen una creencia compartida por todos los darwinistas: el rechazo de la creación especial y la afirmación de que el origen de las especies puede ser explicado por la acción de la ley natural. Bowler, por su parte, define el darwinismo británico de los años 1860 como "una combinación de dos programas diferentes, uno basado en una expansión directa del enfoque del mismo Darwin y el otro en la explotación de un modelo desarrollista de evolución que (...) estaba más en consonancia con la concepción progresista del mundo de las clases medias victorianas." Según este autor, el elemento que unía a los defensores de ambas perspectivas era la lealtad a la figura de

selección natural distó mucho de ser aceptada, al menos, hasta bien entrado el siglo XX³³⁷. Y también parece claro que en el período entre 1859 y 1880, el enfoque específico de Darwin se disolvió en una visión del mundo que podríamos llamar "evolucionista". El darwinismo, como afirma Daniel Becquemont,

Darwin y la fe en el naturalismo y la filosofía social liberal del progreso. Por tanto, los "darwinistas" no permanecieron unidos por participar en un único programa de investigación, sino por el compromiso con la "creencia de que la naturaleza está gobernada universalmente por la acción de la ley natural..." Bowler (1995), pp.172 y 174. Mayr participa de ese punto de vista: "Si alguien pensaba que el origen de la diversidad de la vida se debía a causas naturales, entonces era un darwinista. Pero si alguien creía que el mundo viviente era producto de la creación, entonces era un antidarwinista." Mayr (1992), p.113.

³³⁷ Así de claro lo expresa Carlos Castrodeza: "La teoría transformista se expandió rápidamente, pero no la teoría de DARWIN (...) desde el momento en que miembros prominentes de la comunidad científica (...) defendían la tesis transformista en sus diferentes versiones generales (...) (direccionalista la de Lyell, saltacionista la de Huxley, teológica la de Gray), los demás, en cierto modo, no tuvieron más remedio que aceptarla porque sus líderes lo habían hecho (...) Pero DARWIN estaba frustrado, prácticamente nadie admitía su teoría de la selección natural como tal." Castrodeza, C. (1988)b., Teoría histórica de la Selección Natural, Madrid, p. 273. La oposición a la selección natural, según Mayr, "siguió viva durante unos ochenta años después de que se publicara el *Origen*." Según este mismo autor, durante ese lapso de tiempo "apenas había un solo biólogo, y con seguridad ningún biólogo experimental, que admitiera la selección natural como la única causa de la adaptación." Mayr (1992), p.143. Esto no sólo ocurría en la comunidad científica. El trabajo clásico de Ellergard (Ellergard, A. (1958), Darwin and the General Reader. The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859-72, Goteborg.) muestra como en la prensa popular británica se termina por aceptar el evolucionismo, pero no existe gran entusiasmo respecto a la selección natural. Aparte de la resistencia ideológica a la selección natural, existían muy buenos motivos "científicos" para oponerse a dicha teoría. La discontinuidad del registro fósil, el problema de la existencia de estructuras no adaptativas, la regularidad artificial que mostraban algunos mecanismos evolucionistas, la inexistencia de una teoría adecuada de la herencia que dejaba inexplicado el origen de las distintas variaciones y de cómo se transmitía un carácter adaptativo a la siguiente generación, la aparente incompatibilidad de un lento proceso evolutivo con los hipótesis existentes entonces sobre la edad de la Tierra, solían ser las objeciones más frecuentes a la teoría darwiniana. Vid. Bowler (1985), pp. 32 a 34.

se convirtió en sinónimo de "evolucionismo", es decir, tomó cada vez más el sentido de una ley de sucesión en que la finalidad- -más evidente en autores como Spencer, más discreta en otras- es la llegada a un estadio superior de civilización. Probablemente, una de las causas que explican este proceso, como bien señala este mismo autor, son las vacilaciones del propio Darwin con respecto a la selección natural. Presionado por las críticas, y, sobre todo, interesado en mantener un frente evolucionista unido contra los adversarios fijistas, el naturalista británico concedió cada vez más un rol mayor a la acción directa del medio y a la herencia de los caracteres adquiridos, disminuyendo paralelamente el papel de la selección natural³³⁸. Esta creciente inclusión de elementos lamarckianos en su teoría, venía a facilitar la reintroducción de una teoría finalista de la evolución, en la que la originalidad de Darwin se disolvía en la visión metafísica de un progreso de la razón y la cultura programado por las leyes de la naturaleza³³⁹. Por otra parte, no debemos despreciar los factores socio-políticos "externos": la teoría de la selección natural, al menos tal como la entendió en un primer momento Darwin, no era, ni mucho menos, la mejor opción posible para fundamentar una filosofía naturalista del progreso congruente con los intereses de la clase media británica en ascenso. El potencial de explotación ideológica de la obra de

³³⁸ Esto se hace especialmente patente en On the Variation of Animals and Plants under Domestication (1868) y en The Descent of Man and Selection in Relation to Sex (1871). Loren Eiseley afirma que en esta última obra se llega, prácticamente, a abandonar la teoría de la selección natural: Eiseley, L. (1958), Darwin's Century: Evolution and the Man who Discovered It, Nueva York, p.209.

³³⁹ Becquemont (1992)a., pp. 147-148.

Darwin, se basaba, precisamente, en la utilización de aquellos aspectos de su obra científica que pudieran ser más fácilmente integrados en un cuadro general "progresista", en donde el cambio social apareciera como el producto inevitable de un proceso natural y continuo (es decir, no revolucionario)³⁴⁰

³⁴⁰ Peter J. Bowler es el autor que ha derivado consecuencias más radicales de la paradoja de un "darwinismo" aparentemente triunfante, y una teoría -la selección natural- raramente aceptada en la comunidad científica del momento. Según afirma este autor en The-Non Darwinian Revolution (primera edición en 1988), la expresión "Revolución Darwinista", (vid: Himmelfarb, G. (1958), Darwin and the Darwinian Revolution, Nueva York; Ruse (1983)), no refleja adecuadamente el impacto real que tuvo la teoría de Darwin en la biología, la cultura y el pensamiento social del momento. El naturalista inglés no produjo una revolución científica en el sentido kuhniano del término, es decir, ni la obra de Darwin condujo al derribo del viejo paradigma biológico -basado en gran medida en una visión teleológica de la naturaleza-, ni la aplicación de la teoría de Darwin al terreno social (el socialdarwinismo), dominó el pensamiento social del fin del XIX (aquí se opone explícitamente a Hofstadter: Hofstadter, R. (1959), Socialdarwinism in American Thought, Boston.). El impacto real del Origen fue mucho más limitado. La obra de Darwin contribuyó decisivamente a la transición a un punto de vista evolucionista, pero, y ésta es la clave, bajo una estructura fundamentalmente no darwiniana. Se pusieron en cuestión aspectos fundamentales del creacionismo pero se preservó y modernizó la visión teleológica de las cosas. La historia del evolucionismo del XIX, por tanto, no debe centrarse en el darwinismo, sino en la emergencia de un modelo "desarrollista" de la evolución. Este modelo "desarrollista", basado en gran medida en el establecimiento de una estrecha analogía entre el desarrollo del embrión humano y la evolución, preservó ciertos aspectos de la visión tradicional del mundo: representar la historia de la vida en la Tierra como un proceso continuo, ordenado, y, sobre, todo dirigido hacia un objetivo definido -el hombre civilizado- resultaba tranquilizador. Sin embargo, esto tenía muy poco que ver con la imagen darwiniana de una evolución como un proceso de continua ramificación irregular y divergente, impredecible, y, por tanto, no dirigida a ningún fin predefinido. Desde este punto de vista cabe decir que algunos de los más significados "darwinistas" -T.H. Huxley, Ernst Haeckel- eran, en realidad "pseudodarwinistas", ya que estaban postulando modelos de desarrollo evolutivo en que la adaptación jugaba un escaso papel, y que tenían muy poco que ver con el aspecto abierto, contingente y carente de dirección del modelo darwiniano. Por otra parte, las versiones alternativas de la evolución explícitamente antidarwinistas -neolamarckismo, teorías ortogenéticas- empezaron a gozar de un crédito creciente en las décadas anteriores al 1900, pudiéndose hablar de un auténtico

¿Qué decir entonces del "darwinismo social"? La definición aceptada en la mayoría de los manuales de historia social actuales no es muy diferente de la ofrecida por el que, al parecer, fue el primero que usó la expresión, el anarquista francés Emile Gautier (1879)³⁴¹: el darwinismo social sería la

eclipse del darwinismo en torno los años 1890. Este verdadero colapso solo pudo ser superado a partir de los años 1930/40 con la llamada "síntesis moderna". Por otra parte, la visión teleológica del mundo orgánico y la creencia en el progreso, sólo empezó a agrietarse cuando en las primeras décadas del XX la genética mendeliana puso en cuestión la plausibilidad de la analogía entre el desarrollo del embrión y la evolución. Bowler (1992), pp. 1-20 y 72-152. Vid. también: Bowler, P.J. (1989)b., The Mendelian Revolution: The Emergence of Hereditarian Concepts in Modern Science and Society, Londres. La tesis de Bowler ha sido criticada especialmente por Mayr (Mayr, E. (1990), "The Myth of the Non-Darwinian Revolution. (Review of Peter J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution*)", Biology and Philosophy, 5, 85-92.) y Borlingame, quien acusa a Bowler de hacer "whig history", al elaborar su definición del "darwinismo" a partir de las evaluaciones de lo que es más relevante para los modernos biólogos (Borlingame, L.J. (1990), "Book Reviews", Isis, 84, 309, 784-785; p.785.). Weiner, en 1993, señalaba que Bowler había matizado sus puntos de vista iniciales, y ya no hablaba más de una revolución no darwinista (Weiner (1993), p.118.) Nosotros creemos que las alteraciones que ha ido introduciendo Bowler en su hipótesis inicial, tendientes a atenuar una distinción excesivamente rígida entre Darwin y sus contemporáneos, no afectan al núcleo central de su tesis, y que, en nuestra opinión, sigue siendo en gran medida válida. No cabe duda que Darwin era también un "progresista", que maniobró en la comunidad científica dentro de un grupo de conocida adscripción política liberal y que era racista en los términos comúnmente reconocidos en su época. Ahora bien, es claro que la teoría de Darwin era una anomalía dentro de los parámetros habituales manejados por sus contemporáneos y, sobre todo, no cabe duda que las distintas variantes del evolucionismo finalista que se desarrollaron a lo largo de la segunda mitad del XIX, o debían muy poco al enfoque específico que en un primer momento había desarrollado el naturalista inglés, o tomaban los aspectos de su teoría más coherentes con una visión teleológica de las cosas.

³⁴¹ En 1879, con ocasión de una serie de conferencias pronunciadas en el «Cercle d'études sociales du Panthéon» de París, Emile Gautier utiliza la expresión «darwinismo social». Dicha expresión aparecerá dos años más tarde en italiano y posteriormente en otras lenguas. Según André Béjin no está claro -aunque sea probable- que Emile Gautier sea el inventor del

transposición por analogía del darwinismo al terreno político-social. Una transposición ilegítima porque la ley de selección tiene -o debiera tener- su marco estricto de aplicación en la naturaleza y no en las sociedades humanas. Esta extrapolación indebida pretende que el progreso humano implica, necesariamente, el aniquilamiento de los débiles y es sostenida por aquellos, como Ernst Haeckel, interesados en la justificación de la desigualdad social³⁴². Dos notas definen, por tanto, el "darwinismo social" La primera, y más importante, es "una falacia ontológica", es decir, "un patente fraude metafísico de tipo reduccionista que asimila el desarrollo humano al natural"³⁴³. La segunda es su objetivo ideológico: la justificación, por la acción de la ley natural, de la estructura desigual de la sociedad y del sufrimiento de los débiles, es decir, de la clase obrera y los pobres en general.

concepto. Pero lo que si es cierto, es que el libro que recoge los textos de las conferencias es el primero en llevar el título Le darwinisme social. Béjin, A. (1992), "Evolution du darwinisme social en France", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 353-360; p.355.

³⁴² Vid. Becquemont (1992)a., p. 138; Béjin (1992), p.355. Frente al "darwinismo social", Gautier desarrolla un punto de vista alternativo. La "ley de Darwin" no es inalterable. A medida que el proceso civilizatorio avanza se hace cada vez más patente la acción de un factor nuevo: el desarrollo prodigioso de la inteligencia y actividad humanas. La ley de Darwin se modifica entonces. En vez de sufrir pasivamente las fatalidades de la naturaleza, el hombre reacciona contra ella y la domina cada vez más. Por tanto, aquello que se nos quiere presentar como fruto de la acción de leyes naturales -la desigualdad- no es más que el producto de la sociedad, es decir "obra humana y revisable." Gautier, E. (1880), (1880), Le darwinisme social, París, pp. XV-XVI.

³⁴³ Núñez, D. (1982), "El impacto del naturalismo y del evolucionismo en el pensamiento liberal y socialista", Anthropos, 16-17, 66-72; p.68.

Esta definición, como vemos, tiene una gran ventaja, como es la de tener un sólido fundamento en las fuentes de la época. Ahora bien, en nuestra opinión adolece de serias deficiencias si se la quiere introducir sin reservas en nuestro utillaje conceptual. Plantea, a primera vista, problemas sobre el papel. No parece muy plausible pensar que el darwinismo social sea la mera transposición de la teoría de la selección natural a la sociedad humana. La selección natural no produce, como hemos visto, individuos más aptos en términos absolutos. Produce "diseños mejorados" en términos relativos, es decir, mejor adaptados a un medio específico y en continuo cambio: no parece que represente muy bien el pensamiento de la época la idea de que el bosquimano está tan bien adaptado a su medio desértico como el ciudadano europeo a la vida urbana. Parece, por tanto, que la condición sine qua non de que la selección natural pueda ser introducida en el cuadro general de un evolucionismo finalista es la de disfrazar, ocultar o simplemente soslayar su carácter regional y temporal. Por otra parte, aunque la expresión supervivencia del más apto puede llevar a grandes equívocos, no es menos cierto que la lógica específica de la selección natural, tal como fue concebida inicialmente, no lleva, al menos *directamente*, a la justificación de la estructura desigual de la sociedad burguesa. El premio -metafórico- del vencedor en la lucha por la existencia, no es escalar o mantener posiciones sociales privilegiadas, sino dejar descendencia. Y en estos términos, al menos durante las últimas décadas del XIX, parecían

mucho más aptas las clases inferiores que las superiores³⁴⁴. La idea de que la estructura jerárquica de la sociedad no es más que la proyección del desigual reparto de dones naturales entre los diversos individuos, debe más, en nuestra opinión, a una posición hereditaria "fuerte", (el desarrollo de la vida de cada individuo se reduce, en gran medida, a la manifestación de sus capacidades innatas), que a la lógica específica de la selección natural³⁴⁵.

³⁴⁴ Raquel Alvarez expresa con claridad las dificultades que encuentra una instrumentalización burguesa de la selección natural, al contrastar la posición de Darwin con la de su primo y creador de la eugenesia, Francis Galton: "El concepto de *fit* de Galton es de adaptación a la sociedad. El bien adaptado, el que consigue elevadas posiciones en la sociedad es el *fit*. Para Darwin los animales eran eficaces en relación con su posibilidad de procrear y dejar descendencia. Cuanto más reproducción, más eficacia, más peso del individuo en la especie, sin juicio de valores sobre la bondad o maldad, sobre la inteligencia o falta de inteligencia de lo que se reproducía. Para Galton este proceso no era así, sino que los eficaces eran los sobresalientes de la sociedad. Pero el problema es justamente que las clases superiores se reproducían menos que las inferiores." Alvarez, R. (1985), Sir Francis Galton, padre de la eugenesia, Madrid, pp. 97-98.

³⁴⁵ El problema entonces es claro: ¿aplicó de la misma manera Darwin el principio de la selección natural al mundo animal y al hombre? Aunque Darwin fue extremadamente cauteloso a la hora de expresar opiniones personales sobre la evolución humana y es patente, por tanto, cierta confusión sobre lo que el naturalista británico pensaba sobre la cuestión (vid: Herbert, S. (1977), "The Place of Man in the Development of Darwin's Theory of Transmutation" Journal of the History of Biology, 10, 155-227.), sí se pueden consultar algunas aproximaciones relativamente recientes respecto a este problema. Se puede decir que The Descent of Man se ha convertido, para parte de la historiografía, en una obra claramente sospechosa de "socialdarwinismo". Greta Jones ha defendido esta posición. Según ella, en el Origen de las Especies existía una tensión entre un lenguaje saturado de referencias a la Providencia y el Designio, y una teoría -la selección natural-, que postulaba un modelo de evolución no dirigido a ninguna dirección concreta. El lenguaje subterráneo en la primera obra se hace manifiesto en El origen del hombre: existe en ella la idea "del ordenamiento providencial de las relaciones sociales por naturaleza". De esta manera, según Jones, Darwin "aseguraba que las instituciones británicas eran las más progresivas, las más desarrolladas moralmente (...), dijo a la Gran Bretaña victoriana que su dominación sobre el mundo era

inevitable, que sus divisiones de género eran naturales..." Ciertamente estas ideas no eran originales de Darwin (el Descent está saturado de textos de Galton, Tylor y Bagehot), pero también es verdad que les dió legitimidad científica. Jones (1994), P.771. Yvette Conry, como hemos señalado en una nota del capítulo anterior, piensa que el Descent es una obra "desviacionista" con respecto al Origin. En el Descent se encuentran la apología del matrimonio, la justificación de la propiedad privada, la movilización de los mitos colonizadores y de la soberanía de lo tecnológico como medida del progreso civilizador. Pero, sobre todo, se hace patente una regresión tanto filosófica como epistemológica en cuanto a la aplicación del concepto de selección natural. Desde el primer punto de vista, en el Descent se vuelve, en cierta manera, a la ideología del XVIII: a una economía de la naturaleza donde la extinción aseguraba la "policía" de las poblaciones. Ahora bien, no estamos hablando ya del orden estático del XVIII, sino de la evolución: el papel de la selección natural es el de eliminar a todos los desviantes, a todas las "inferioridades" que se oponen a la marcha del progreso. Desde el punto de vista epistemológico, donde se hablaba de un "principio" (vocablo frecuente en el Origin), se habla de una ley inflexible: la selección natural funciona en el Descent como una auténtica ley del progreso. Conry (1987), pp. 169-171. Patrick Tort desarrolla una perspectiva explícitamente opuesta a lo afirmado por Conry. Afirma que es precisamente en el Descent, donde se establece una distinción radical entre el darwinismo y todas las "sociobiologías" que se apoyan en mayor o en menor medida en la obra del biólogo inglés. Tort, de hecho, habla de una segunda revolución darwiniana que ha pasado prácticamente inadvertida (Tort, P. (1992)b., "La seconde révolution darwinienne", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, Paris, 2-7; p.3.). Según dicho autor, en el Descent, se moviliza una paradoja que denomina ético-civilizacional: "...la selección natural, principio director de la evolución de lo viviente que implica la eliminación de los individuos menos aptos en la lucha por la existencia, selecciona en la humanidad una forma de vida social en que la marcha progresiva hacia lo que se llama <<civilización>> tiende a excluir cada vez más, a través del juego relacionado de la moral y las instituciones, los comportamientos eliminatorios. En términos simplificados, la selección natural selecciona la civilización que se opone a la selección natural." Dicho de otra forma, la selección natural, en la medida que ha favorecido el desarrollo de los instintos sociales, selecciona su contrario, es decir, comportamientos anti-eliminatorios, una ética antiseleccionista que se traduce en el estado de civilización en reglas de conducta individuales y leyes. Ciertamente, esto nos aleja grandemente de la imagen de un Darwin socialdarwinista. De hecho, la posición política de Darwin -una posición claramente "burguesa" y paternalista, pero también claramente reformista y ética- se opone nítidamente a la posición ultraliberal de Spencer. Tort (1992)a., pp. 26-27 y 44. En nuestra opinión, en la medida en que en el Descent se asume como propio el esquema director de la evolución cultural que estaban popularizando los antropólogos, es decir, como una marcha

Las cosas se complican mucho más cuando se ahonda en la realidad del conglomerado de teorías y aproximaciones que han sido tildadas de "darwinistas sociales". Y decimos tildadas porque el término, como afirma Daniel Becquemont, fue empleado de manera crítica, y los tachados de ser "darwinistas sociales" solían rechazar ser calificados de esa manera³⁴⁶. Y es que, como señala este mismo autor, casi ningún pensador asimilaba simplemente leyes sociales y leyes naturales. Spencer, por ejemplo, que llegaba a afirmar que la sociedad era un organismo, no sólo establecía ciertas articulaciones entre <<naturaleza>> y <<cultura>>, sino también mediaciones complejas entre objeto y sujeto y concedía un mínimo de especificidad a las leyes de la sociedad³⁴⁷.

Pero las ambigüedades no acaban en la articulación entre

preordenada y paralela de diversos grupos humanos desde el estado de salvajismo hasta el de civilización, no cabe duda que el principio de selección natural o no fue utilizado prioritariamente (los elementos lamarckianos se hacen evidentes), o cuando fue utilizado, se hizo de manera muy distinta a la desplegada en el Origen. Darwin era un *socialdarwinista* en el sentido en que pensaba que existían grupos humanos que estaban en estadios bioculturales retardados (por tanto inferiores), con respecto a los que representaban la cumbre de la civilización: los miembros de las clases altas de la Gran Bretaña. Pero no era *socialdarwinista* en el sentido en que, en el estado de civilización, se invierte la lógica eliminatória presente en todo el resto del mundo de lo vivo. De esta manera, y paradójicamente, se explica "naturalmente" la discontinuidad entre naturaleza y sociedad.

³⁴⁶ Según afirma Donald Bellomy, los seguidores de Spencer rechazaban ser calificados de esa manera: Bellomy, D.C. (1984), "'Social Darwinism' Revisited", Perspectives in American History, n.s.1, 1-129.

³⁴⁷ Becquemont (1992)a., pp. 138-139.

naturaleza y sociedad. Algunos de los frecuentemente calificados de "darwinistas sociales" eran, en realidad, escasamente darwinistas. El concepto de evolución progresiva en Ernst Haeckel se apoya, en realidad, mucho más en Lamarck que en Darwin³⁴⁸. Por otra parte, se ha señalado que buena parte del sistema sociológico de Herbert Spencer, descansaba, en realidad, en lo que podríamos llamar un "lamarckismo social", al que, en gran medida, ya había llegado años antes de la publicación del Origen de las especies³⁴⁹.

En concordancia con este lamarckismo, que nunca abandonó Spencer, se encuentra su particular uso de la metáfora de la lucha por la existencia. El filósofo inglés, al contrario que Darwin, no pensaba que la eliminación selectiva del desadaptado fuera un elemento fundamental en la explicación del cambio evolutivo. Aunque admitía cierto peso de la selección natural, ésta última sólo tenía un efecto negativo en la especie humana: la eliminación de los débiles y enfermos. La gran mayoría de los humanos, sin embargo, tenían capacidad de reaccionar positivamente ante las alteraciones ambientales. La lucha, en este sentido, no era importante porque eliminara al desadaptado, sino "porque estimulaba a todos los organismos" a "adaptarse mejor con vistas a librarse del sufrimiento que es consecuencia del fracaso." La presión demográfica, era fundamental porque

³⁴⁸ Vid: Di Gregorio (1992), p.241; Bowler (1985), pp. 81-82; Uschmann, G. (1971), "über das Verhältnis Haeckel zu Lamarck und Cuvier", en Eulner, H.H. y Mann, G. (eds.), Medizingeschichte in unserer Zeit, Stuttgart, 422-433.

³⁴⁹ Sobre esta cuestión: Conry (1987), pp. 90-91; Bowler (1985), p. 84; Bowler (1995), pp. 38-39.

conducía a esa "lucha", a esa competencia interindividual que se convertía en el aguijón decisivo que empujaba a los organismos a adquirir caracteres nuevos útiles que puedan "pasar a las generaciones futuras." Esta forma de entender la lucha por la existencia se articulaba con la defensa del *laissez faire*. La intervención del Estado en favor de los débiles e inadaptados interfería en el sistema de libre competencia, anulando, por tanto, el estímulo que hace que los individuos maximicen sus esfuerzos e iniciativa, y alterando, negativamente, el proceso natural de adaptación que debiera conducir a una forma de humanidad biológicamente superior. Por otra parte, la visión spenceriana de la cuestión era enteramente coherente con la ética protestante del trabajo y los valores de la clase media británica, cosa que no puede decirse con la misma seguridad con respecto a la perspectiva desarrollada por Darwin. La teoría de la selección natural, al destacar claramente los límites hereditarios, no permitía al "individuo libertad para mejorar mediante el propio esfuerzo". Spencer, por el contrario, tiende a pensar en "individuos que pueden trascender los límites de la herencia si son estimulados por la amenaza del sufrimiento"³⁵⁰. La lucha por la existencia se convierte aquí en el estímulo para el autodesarrollo y la autopromoción personal. La naturaleza, en definitiva, acababa por premiar siempre el trabajo duro, el ahorro y el espíritu emprendedor³⁵¹. Todas estas observaciones

³⁵⁰ Bowler (1995), pp. 228-229.

³⁵¹ Jim Moore ha destacado la afinidad de la visión del mundo spenceriana con los valores de la clase media y, en general, con diversas ramas del protestantismo. El sistema sociológico spenceriano, se podía definir, simplificando, como "la economía política del disenso de la clase media inglesa con un sesgo

sobre las discrepancias entre Darwin y Spencer, adquieren más importancia si se tiene en cuenta que no son pocos los autores que han afirmado que los fundamentos teóricos del "darwinismo social" hay que buscarlos más en el sistema spenceriano que en la obra del naturalista de Down House³⁵².

Los problemas de definición se hacen aún más patentes cuando se trata de buscar una asociación íntima entre un darwinismo social definido como un bloque y una política concreta. De hecho, al darwinismo social se le ha asociado, a la vez, con la

evolucionista". La Naturaleza, que incluía al hombre y la sociedad, era un sistema ordenado y legal de castigos y recompensas que promovía, inevitablemente, "el progreso material y moral". La pobreza resultaba de la "imprevisión", y la riqueza era un signo de la "valía individual". Moore, J.R. (1985), "Herbert Spencer's Henchmen: The Evolution of Protestant Liberals in Late Nineteenth Century America", en Durant, J. (ed.), Darwinism and Divinity, Nueva York, 76-100;p.80.

³⁵² Ya es casi un tópico historiográfico el denunciar la confusión entre el evolucionismo spenceriano y el darwiniano (Hoffstadter (1959), Green (1981), Bannister (1979), Social Darwinism, Science and Myth in Anglo-American Social Thought, Filadelfia). Incluso, algunos autores prefieren hablar de spencerismo que de darwinismo social (Freeman (1974)). Yvette Conry afirma, por su parte, que los ingredientes conceptuales y la temática general del <<darwinismo social>> están presentes antes de Darwin, en los componentes mismos de la sociología de Spencer. Conry (1987), p. 87. El papel de Spencer para Patrick Tort no es mucho menor: "El sistema liberal tiene, efectivamente, necesidad de una teoría del progreso y de una economía dinámica del devenir, así como una justificación naturalista de las relaciones de producción, del individualismo y del triunfo de los <<mejores>>: los filósofos economistas del siglo XVIII, la embriología de Von Baer, la termodinámica, y, de una manera globalizante, el evolucionismo psico-biológico-sociológico de Spencer, le aportarán (...) todos aquellos ingredientes, que el último citado ordena en el interior de su <<sistema filosófico sintético>>, primera <<sociobiología>> constituida en el Occidente liberal y matriz ideológica de las siguientes." Tort (1992)a., p.2. La sustitución de "darwinismo social" por "spencerismo social" ha sido, sin embargo, puesta en cuestión en el caso alemán. Britta Rupp-Eisenreich ha manifestado que la recepción de Spencer en Alemania no fue comparable a la de Darwin. Rupp-Eisenreich (1992), p.203.

justificación del *laissez-faire*³⁵³, el imperialismo o la apología de la guerra. Sin embargo, Herbert Spencer se declaró explícitamente anticolonialista. Lo mismo se puede decir de su opinión de la guerra. Lejos de hacer una apología de ella, piensa que en el estado de civilización se tiende relaciones cada vez más pacíficas entre los grupos humanos. Se restringe, por tanto, la intensidad de la lucha, disminuye el peligro de conflicto bélico y se acaba por engendrar una mayor tolerancia entre los distintos grupos³⁵⁴. Muy distinta, ciertamente, es la visión generada por lo que se llamó <<sociología de la lucha>>, y que - posiblemente bajo la influencia de Jacques Novicow³⁵⁵- se fue identificando, ya en los años alrededor de 1900, con el "darwinismo social". En vez de la lucha interindividual se postula como positiva la lucha entre grupos humanos, articulándose teorías que hablan abiertamente de la dominación necesaria de la raza "aria", "caucásica" o "germánica" sobre las demás. Por otra parte, ya no se cree ciegamente en el poder autorregulador del mercado y en el rol progresivo de la libre competencia entre individuos. Al contrario: estos "darwinistas sociales" abogarán por una vuelta al proteccionismo y serán

³⁵³ Ejemplos en: Hofstadter (1959); Persons, S. (ed.), (1950), Evolutionary Thought in America; Young (1969).

³⁵⁴ Becquemont (1992)a., p.144. Vid. también: La Vergata, A. (1985)b., "Guerre, biologie et évolution", en Viallaneix, P. y Ehrard, J. (sel.), La bataille, l'armée et la gloire, Clermont-Ferrand, 433-438.

³⁵⁵ Novicow (1849-1917), sociólogo ruso afincado en Francia, afirma en su muy difundido libro Le critique du darwinisme social (1910), que el darwinismo ve en el homicidio colectivo la causa del progreso de la raza humana. Un buen resumen de la crítica de Novicow al darwinismo en: Landucci, G. (1992), "Darwinismo et nationalisme en Italie", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 285-351, pp. 289-293.

favorables a la intervención del Estado³⁵⁶. Como se ve, el darwinismo social no sólo se ha sido asociado a programas políticos diversos, sino abiertamente contradictorios entre sí. La misma confusión es patente en la historiografía actual cuando se trata de establecer una conexión unívoca entre darwinismo social y una corriente ideológica concreta. Este ha sido repetidamente vinculado -en combinación estrecha con el racismo- con los fundamentos de la ideología nazi³⁵⁷. Pero también se ha

³⁵⁶ Becquemont, D. (1992), p.138 y 155. En la misma línea, Greta Jones, señala que a medida que nos acercamos a las postrimerias del siglo XIX, surge un nuevo "socialdarwinismo" que muestra su desconfianza en que la evolución progresiva se seguiría del libre curso de las leyes de la evolución social, mostrándose claramente partidario de la intervención del Estado en la esfera económica." Jones (1994), p.772. Se suelen citar como darwinistas sociales de este tipo, los nombres de Walter Bagehot, Ludwig Gumplowicz y Howard Stewart Chamberlain. Pero incluso aquí hay discusión. Según Britta-Rupp Eisenreich, la sociología de Gumplowicz, puramente teórica, es cierto que "se encuentra inmersa en el contexto socialdarwinista", pero no se la puede tomar "como su expresión más típica." Rupp-Eisenreich (1992), p. 221. Incluso se ha llegado a negar que Gumplowicz fuera un socialdarwinista: Torrance, J. (1976), "The Emergence of Sociology in Austria", Archives européennes de sociologie, 17, 185-219. Daniel Becquemont, por su parte, ve a Walter Bagehot como uno de los precursores de la <<sociología de la lucha>> (refiriéndose a su libro Physics and Politics (1867)), en la medida que pensaba que existía una lucha entre naciones y razas. Pero, no veía esta lucha como esencial (era esporádica), y mucho menos como el motor del progreso. De hecho, el criterio de base de la superioridad de una nación no era establecido en función de los combates que sostenga con otras naciones o razas, sino en función de la intensidad del conflicto interindividual que sostengan los individuos que la componen. Tampoco era un racista típico: afirmaba que la mezcla de razas -en la medida que aumentaba la variabilidad- podía ser un factor favorable de progreso. Por otra parte, según este mismo autor, la teoría de Howard Stewart Chamberlain poco tiene que ver con el darwinismo. Se trataba más bien de un esencialismo racista de fuerte carácter místico en que la lucha por la vida y las leyes generales de la evolución tenían un papel claramente secundario. Becquemont (1992)a., pp. 156 y 159-160.

³⁵⁷ Vid: Prenant, M. (1938), Darwin, París; Michalova, C. (1958), "Sozialdarwinismus und Rassentheorie", Urania, 21, 88-91; Lukacs, G. (1976), El asalto a la razón, Barcelona. La implicación socialdarwinismo/nazismo dista mucho de estar clara.

podido afirmar su "afinidad electiva" con el liberalismo³⁵⁸, o, incluso, se llega a hablar de un socialismo socialdarwinista³⁵⁹.

De hecho, existen muy buenas razones para asumir como propio el guiño irónico de Antonello La Vergata: "El socialdarwinismo, todo el mundo está de acuerdo, es una mala cosa. Sin embargo, no

Un ejemplo es la figura de Ernst Haeckel. Desde hace tiempo se ha tomado al naturalista alemán como un proto-nazi (Brücher, H. (1936), Bluts-und Geites-Erbe, Munich; Altner, G. (1968), Weltanschauliche Hintergründe der Rassenlehre des Dritten Reichs, Zurich; Gasman, D. (1971), The Scientific Origins of National Socialism, Londres y Nueva York.). Una imagen muy distinta del monismo haeckeliano nos la ofrece ya en 1981 Alfred Kelly (Kelly, A. (1981), The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914, Chapel Hill). La idea de un Haeckel como precursor directo del nacional-socialismo ha sido descalificada como antihistórica por Di Gregorio (Di Gregorio (1992), p.279.), para quien Haeckel tiene que ser comprendido en los términos de su propia cultura profundamente anclada en el siglo XIX. De la misma opinión es Peter Weindling, quien afirma que Haeckel utilizó la biología para apuntalar una forma de pensamiento corporativista social que era completamente diferente de la preocupación por las patologías sociales hereditarias corriente bajo los nazis. Weindling (1989)a., p.324. Mas compleja aún parece la cuestión de la relación entre eugenesia (en Alemania toma el nombre de <<higiene racial>>), neodarwinismo (la teoría seleccionista <<dura>> de August Weissmann), teoría racial, socialdarwinismo e ideología nazi. Sobre este último aspecto: Weingart, P., Kroll, J. y Bayertz, K. (1988), Rasse, Blut, Gene. Eine Gestchitche der Eugenik und Rassenhygiene in Deustchland, Frankfurt; Weindling, P. (1989)b., Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870-1945, Cambridge.

³⁵⁸ Löwy, M. (1992), "L'affinité électiv entre social-darwinisme et libéralisme. L'exemple des Etats-Unis à la fin du XIX siècle", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et societé, París, 161-167.

³⁵⁹ Vid: Bulferetti, L. (1951), La ideologie sozialistiche in Italia nell'età del positivismo evolucionistico (1870-1892), Florencia; Semmel, B. (1958), "Karl Pearson: Socialist and Darwinist", British Journal of Sociology, 9, 111-125; Benton, T. (1982), "Social Darwinism and Socialist Darwinism in Germany, 1860 to 1900", Rivista di Filosofia, 22-23; 79-121.

tenemos una definición comunmente aceptada de él."³⁶⁰ Nos encontramos, desde luego, con una categoría de difícil manejo, que, en la medida que se ha extendido enormemente su uso, sería

³⁶⁰ La Vergata (1985)a., p. 948. Intentos de definición o, al menos, de delimitación, ha habido muchos. Entre otros se pueden citar: Halliday, J. (1971), "Social Darwinism: A Definition", Victorian Studies, 14, 389-405; Rogers, J. (1972), "Darwinism and Social Darwinism", Journal of History of Ideas, 33, 265-280; Soltax y Krucoff, L.S. (1974), "Darwinismo social" en VV.AA., Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Madrid, 654-659. Algunos autores prefieren utilizar la categoría más laxa de "biologismo": Di Siena, G. (1969), "Ideologie del biologismo", Ideologie, 9-10, 69-138; Mann, G. (ed.), (1973), Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart. Una vía aparentemente más provechosa parece la de establecer una definición restrictiva del darwinismo social. Pero los criterios para establecerla tampoco generan consenso. Se ha intentado restringirlo al marco de la eugenesia (Martius, C. (1955), Utopien der Menschen-Züchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen, Munich). Sin embargo, autores como Daniel Becquemont, aunque reconocen que el pensamiento eugénico estaba bañado de darwinismo social, rechazan el establecimiento de una identidad entre uno y otro. El criterio para Becquemont es el uso de la lucha por la existencia. El padre de la eugenesia, Francis Galton, no consideraba a la lucha entre individuos o entre razas como el motor de la mejora de la raza. Por el contrario, el eugenismo galtoniano pretendía sustituir la selección natural por una selección artificial que se consideraba más dulce, más progresiva con respecto a la primera. Becquemont (1992)a., p. 158. Mas sugerente parece el análisis de Britta Rupp-Eisenreich sobre las definiciones dadas al socialdarwinismo para el caso alemán. Frente a una definición amplia del darwinismo social, entendido éste como toda tentativa de transferir la teoría darwiniana a las diferentes, que tendría como fecha aproximada de comienzo los años 1860 y como cabeza visible la figura de Ernst Haeckel, se define un darwinismo social "estricto" que, correspondiendo a la época post-bismarckiana de Guillermo II, toma como fundamento científico el seleccionismo "puro" de August Weissmann (un seleccionismo que pone en primer plano el problema del carácter contra-selectivo de la civilización -degenerador- y que pretende expurgar al darwinismo de los elementos lamarckianos iniciales). Este "darwinismo social" en sentido estricto, que estaba teñido de un fuerte pesimismo, surge en Alemania en los años 1890. Nace, al parecer, en abierta confrontación con la variante "socialista" del darwinismo. Rupp-Eisenreich (1992), pp.177-180. Esta forma de enfocar la cuestión es realmente atractiva ya que parte de un análisis muy concreto de la realidad histórica. Ahora bien, es muy dudoso que lo que puede parecer válido para las condiciones muy específicas del caso alemán, deba ser extrapolado a otras naciones europeas.

inútil pretender denunciar³⁶¹, pero que debe ser utilizada con extremada cautela.

Ahora bien, a pesar de todas estas dificultades, se puedan establecer algunas líneas básicas destinadas a aclarar algo el confuso panorama de ese conglomerado llamado "darwinismo social". En primer lugar, se debería abandonar la pretensión de intentar definir el darwinismo social como un bloque con una estructura conceptual y, sobre todo, unos fines ideológicos estables. Por el contrario, la obra de Darwin fue sometida entre 1860 a 1914 a interpretaciones sociopolíticas plurales, e incluso, abiertamente contradictorias entre si. Es cierto que una gran parte de la historiografía existente está de acuerdo en el peso determinante que tuvo la Economía Política (Malthus, Adam Smith) en la construcción de la teoría darwiniana. Y no parece dudoso el hecho de que Darwin se apoyara científica y políticamente en sectores de reconocida filiación liberal. No parece extraño, por tanto, que su teoría fuera asociada con determinantes sociales e ideológicos muy concretos. Pero esto no cancela, en absoluto, la capacidad de clases, individuos y grupos políticos, con intereses y fines diversos, de interpretar, usar o simplemente manipular una teoría científica en provecho propio³⁶². En este

³⁶¹ Se ha llegado a sugerir la abolición del término: La Vergata, A. (1982), "Biologia, scienze umane e 'darwinismo sociale': riflessioni contro una categoria storiografica dannosa", Intersezioni, 2, 77-97.

³⁶² Es importante señalar aquí que esa utilización plural del darwinismo fue claramente percibida en la época. Tal es el caso del filósofo francés Célestin Bouglé, que en su intervención en las celebraciones del centenario de Darwin en Cambridge (1909), señalaba como los conceptos darwinianos habían sido utilizados por "escuelas muy diferentes de filosofía social". Señalaba que

sentido, la afirmación de Diego Núñez de que "marxistas y anarquistas van (...) a debatir los problemas sociales en el mismo terreno de juego marcado por el darwinismo social"³⁶³ no deja de ser significativa. Por otra parte, los determinantes geográfico-culturales y temporales, no animan precisamente a establecer una definición unívoca y coherente del darwinismo social. Empecemos por el principio: la recepción desigual en las comunidades científicas nacionales la teoría de Darwin. La historiografía actual ha puesto de manifiesto que la obra del naturalista de Down no generó, ni mucho menos, el mismo entusiasmo en los distintos países europeos³⁶⁴: la desconfianza, por ejemplo, hacia la teoría darwiniana en Francia fue patente³⁶⁵. Es más, las condiciones culturales y políticas específicas de cada país sobredeterminan la interpretación misma del vocabulario darwiniano. Britta-Rupp Eisenreich señala, por ejemplo, como en Alemania la expresión darwiniana *struggle for life* -a la que el naturalista inglés había dado un amplio, aunque problemático, sentido metafórico- solía ser traducida de manera

los sistemas "pesimista y optimista, aristocrática y democrática, individualista y socialista" decían apoyarse en "los objetivos del darwinismo." Citado en Molina, G. (1992), "Le savant et ses interprètes", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 361-386; p.383.

³⁶³ Núñez (1982), p.71. Algunos autores prefieren hablar de una variante socialista del darwinismo, más que hablar de un socialismo que "responde" al socialdarwinismo a partir de unas categorías predefinidas de antemano. Vid: Rupp-Eisenreich (1992), p.189.

³⁶⁴ Un trabajo colectivo clásico referente a la diversa recepción del darwinismo en cada país: Glick, T.H. (ed.), (1974), The Comparative Reception of Darwinism, Austin.

³⁶⁵ Sobre la introducción de la teoría darwiniana en Francia: Conry, Y. (1974), L'Introduction du darwinisme en France au XIX siècle, París.

excesiva por el vocablo *Kampf* que sugiere agresión y guerra al pie de la letra. Ahora bien, nada de extraño tiene que una interpretación sesgada y equívoca de la lucha por la existencia haya tenido éxito en un contexto nacional -el de la Alemania de la segunda mitad del XIX- en que aparecían en un primer plano las amenazas de guerra, los conflictos de tipo nuevo venidos con la industrialización y la urbanización, y la estructura antagonista de un Estado que declara como "enemigos del Reich" a grandes capas de la población -católicos (*Kulturkampf*) y socialistas (*Rote Gefahr*)-³⁶⁶. Por otra parte, el darwinismo social no es un ente conceptualmente "estable" que se mantiene fijo a lo largo del tiempo. Se ha señalado repetidamente, y en contextos nacionales diversos, como a lo largo del periodo 1860-1914, las distintas versiones del darwinismo social se hicieron cada vez menos liberales y más partidarias del proteccionismo y del intervencionismo económico³⁶⁷.

En segundo lugar, las distintas versiones del "darwinismo social" tienen su punto de partida, en la mayor parte de los casos, más que la teoría de Darwin en si misma, el darwinismo, es decir, lo que hemos definido más arriba como un consenso laxo en torno a la aceptación general de un evolucionismo finalista. Con esto queremos llamar la atención sobre dos cuestiones básicas: a) este evolucionismo finalista pone, de manera mucho más clara que Darwin, la cuestión del progreso en un primer

³⁶⁶ Rupp-Eisenreich (1992), p.184.

³⁶⁷ Jones (1994), p. 772; Béjin (1992), p.357. Becquemont (1992), 155-160.

plano; b) el darwinismo, no es sólo la teoría de Darwin, sino también la serie de interpretaciones sucesivas de la obra de Darwin que se han convertida en legatarias más o menos autorizadas del pensamiento del naturalista británico. Lo primero, en nuestra opinión, parece un elemento clave. Tanto en el caso de los darwinismos sociales optimistas (aquellos, que como Spencer, creen que el progreso se derivará del libre decurso de las leyes de la evolución social), como en el caso de los socialdarwinismos pesimistas (que están preocupados por los efectos degeneradores de la vida urbana y la industrialización o de la civilización en general), el punto de partida solía ser, casi siempre, el mismo: asegurar las condiciones sociopolíticas propicias para que la evolución progresiva siga su curso en el mundo humano produciendo organismos más "aptos", es decir, mejores según criterios definidos de antemano. Sobre lo segundo, es importante dilucidar en cada caso hasta que punto lo que se ha llamado darwinismo social tiene como fundamento una interpretación directa de la obra de Darwin o, más bien, una versión vulgarizada de la obra del naturalista inglés³⁶⁸. Pietro Corsi y Peter Weindling han destacado, por ejemplo, como la defensa del darwinismo en Italia y Francia era muy frecuentemente

³⁶⁸ Hay que tener en cuenta que ni El origen de las especies, ni El origen del hombre eran obras de fácil lectura y comprensión. En las fuentes de la época esto se menciona expresamente. Así se expresa John Tyndall sobre El Origen: "...de cada veinte personas que lo haya abierto, apenas habrá una que haya leído todas sus páginas concienzudamente o que pueda comprender su significación, en el supuesto de que las lea." Tyndall (1874), p.504.

asumida en terminos netamente haeckelianos³⁶⁹. Por otra parte, el darwinismo biológico era una entidad dinámica. Hemos indicado anteriormente que el darwinismo original fue extraordinariamente flexible. Pero la situación empieza a cambiar en las dos últimas décadas del siglo. El biólogo alemán August Weissman elaboró en los años 1880 una teoría de la herencia "dura" que expurgó del darwinismo todos los elementos lamarckianos originales: el cambio evolutivo se explica exclusivamente por selección natural. La difusión de esta teoría provocó la división de la comunidad científica en facciones hostiles, y la desaparición, por tanto, del antiguo consenso darwinista³⁷⁰. La aparición de un seleccionismo estricto, y de una teoría de la herencia <<dura>>, no dejó de tener efectos a la hora de articular las interpretaciones sociopolíticas del darwinismo. Esto es especialmente patente en el caso de Alemania, donde la teoría neodarwinista de Weissman sirvió de apoyo científico, a partir de los años 1890, a un socialdarwinismo pesimista, enemigo declarado de la variante "socialista" del darwinismo, que pone en un primer plano los temas de la justificación biológica de la desigualdad, la degeneración y el efecto contraselectivo de las normas humanitarias puestas en marcha por la civilización³⁷¹.

³⁶⁹ Corsi, P. y Weindling, P. (1985), "Darwinism in Germany, France and Italy", en Kohn (ed.), The Darwinian Heritage, Princeton, 683-729; p.684.

³⁷⁰ Vid. Bowler (1985), pp. 49-51.

³⁷¹ Vid. Rupp-Eisenreich (1992), pp. 179-182. Ahora bien, esto no significa que una teoría de la herencia "dura" deba llevar necesariamente a este tipo de socialdarwinismo: "...la teoría de Weissman podía autorizar dos posiciones incompatibles: a) la negación de la mejora de la especie humana, llegando a un pesimismo de la decadencia ineluctable, solamente contenida por una técnica política de los emparejamientos sanos (eugenismo) o

En tercer lugar, la relación entre un corpus científico más o menos definido -el darwinismo- y una diversidad de filosofías sociales que buscan una fuente de legitimación en éste, no puede reducirse a la supuesta aplicación, en una sola dirección, de un esquema teórico biológico -la selección natural- a la sociedad. Los modos de empleo del entramado darwiniano no se redujeron, ni mucho menos, a la transposición de una teoría *tal cual* al mundo humano: la referencia nominal, la analogía, el uso fraccionado, en definitiva, de un vocabulario antropomórfico y polisémico que, por cierto, ofrecía una ancha banda a la interpretación, describe, en muchos casos, de mejor manera la situación real. Este vocabulario darwiniano, o si se quiere, biologizante, fue insertado de muchas maneras en una gran variedad de dominios y contextos diversos, como pueden ser la expansión colonial, el conflicto de clases o la decadencia de las naciones³⁷². Por otra parte, los distintos "socialdarwinismos" se alimentan de fuentes

una preservación cuidadosa de las variaciones (mas tarde, mutaciones) fortuitas ventajosas; b) la primacía de los factores culturales sobre los factores biológicos en la historia humana, admitiendo que el progreso de la especie humana tenía lugar a pesar de su imposibilidad biológica." Molina (1992), p.381.

³⁷² Giovanni Landucci ofrece un catálogo de como se acaba por elaborar un flujo de expresiones tomado de las ciencias naturales y médicas que acaba por invadir todos los dominios sociopolíticos: "No se habla de grupos nacionales, sino de troncos, de razas, de mezclas de sangre; no de tradiciones o de historia de la civilización, sino de raíces, de genealogías y de evolución del alma nacional; no de individuos, de grupos o de sociedad, sino de átomos, de moléculas, de agregados, de árboles y ramas, de células, de miembros, de organismo y de anatomía; no de expansión económica, de colonialismo y de imperialismo, sino de fisiología, de crecimiento y de expansión orgánica; no de lucha entre clases y naciones, sino de lucha por la existencia y de selección natural; no de crisis y transformación, sino de enfermedad, de degeneración, de patología; no de trabajo, sino de energía vital."

intelectuales múltiples que entran en un compleja relación con el vocabulario y entramado teórico darwinianos, haciendo muy difícil definir el darwinismo social como una mera explicación a lo social de un esquema teórico biológico predefinido. El nombre del naturalista inglés apareció ligado no sólo a los de Spencer o Lamarck, sino también a los de Marx, Renan, Taine o Nietzsche³⁷³.

Podemos establecer, finalmente, una serie de conclusiones - aunque ultrasimplificadas- sobre la implicación entre Darwin, darwinismo y darwinismo social en el periodo entre 1860 y 1914. En primer lugar, aunque no se puede explicar el triunfo del darwinismo más que en un contexto sociohistórico específico -el desafío de la clase media británica a las bases ideológicas del poder de la aristocracia de la tierra-, esto no quiere decir que la teoría de Darwin se pueda reducir a una mera aplicación a la naturaleza de la Economía Política malthusiana enteramente coherente con la visión y los intereses de las clases dominantes. En segundo lugar, Darwin y su grupo de simpatizantes allanan los obstáculos político-científicos para el triunfo de una visión

³⁷³ Según Novicow, "Darwin ha sido el colaborador de Marx: la lucha de clases ha sido consagrada, verdaderamente, como un hecho cósmico." Citado en Landucci (1992), p.290. Por otra parte, el positivista italiano, Enrico Ferri declaraba en Socialismo y ciencia positiva (1895), que el socialismo marxista era el "complemento práctico y fecundo en la vida social, de aquella moderna revolución científica, que predeterminada en los pasados siglos por la renovación italiana del método experimental en todos los ramos del saber humano, fue en nuestros días resuelta y disciplinada por las obras de Carlos Darwin y Heriberto Spencer." Citado en Núñez (1982), p. 71. Los intentos de crear la ficción de una aparente continuidad teórica entre Nietzsche y Darwin fueron múltiples. En Alemania destaca la figura de Alexander Tille y su obra Von Darwin bis Nietzsche (1895). Vid: Rupp-Eisenreich (1992), p.182; Di Gregorio (1992), p. 276.

procesual del mundo orgánico. Pero este triunfo, se hace, en gran medida, a costa del enfoque específico desarrollado por el propio Darwin. El darwinismo se define a lo largo del periodo 1860-1880 como un evolucionismo finalista bastante laxo en que se acaban por soslayar los aspectos claramente antiteleológicos implícitos en la teoría de la selección natural. En tercer lugar, las distintas interpretaciones "sociales" del darwinismo, que en líneas muy generales, tienen su punto de partida y base conceptual en este evolucionismo finalista y en el establecimiento de una diferencia mínima entre naturaleza y cultura³⁷⁴, no pueden definirse como un bloque coherente, ni desde el plano político, ni desde el plano teórico. El evolucionismo, inicialmente ligado a los intereses de la clase media británica en ascenso, se convertirá muy pronto en una forma inexcusable de legitimación científica de las más variados sistemas filosóficos y sociales, incluidos aquellos que se oponen más directamente a la visión del mundo liberal. En cuarto lugar, se puede distinguir una tendencia -muy general- en cuanto al desarrollo de las distintas interpretaciones "sociales" dominantes del darwinismo y que viene a ser coherente con los cambios socioculturales que se producen en el mundo occidental a lo largo del periodo estudiado: se pasa de una interpretación individualista y optimista del darwinismo, que confía en el poder

³⁷⁴ El establecimiento de una distancia mínima entre naturaleza y cultura o entre procesos naturales y procesos sociales, que en muchísimas ocasiones ha sido mencionado como uno de los criterios decisivos que definen el darwinismo social, no caracteriza, ni mucho menos a todo el panorama del evolucionismo. Según Daniel Becquemont, en el mundo anglosajón, por ejemplo, el "darwinismo social" así definido no es más que un polo minoritario del evolucionismo. Becquemont (1992), p.148.

auterregulador del mercado y en la inevitabilidad del progreso social y biológico (que puede ser muy bien caracterizado por el Spencer de los años 1850 a 1870), a otra pesimista (dominante entre los años 1890 y 1914) que, poniendo el acento en la lucha entre grupos humanos (clara metáfora de la creciente competencia económica entre naciones) ya no cree en la inevitabilidad del progreso derivado del libre funcionamiento de las leyes de la evolución social, y que, por el contrario, postula la intervención del Estado para paralizar o atenuar el supuesto efecto degenerador de la industrialización y la vida urbana.

¿Que impacto tuvo el darwinismo sobre los anarquistas españoles? Comencemos por lo que parece más obvio. Se puede afirmar que los libertarios hispanos fueron "darwinistas" en el sentido que lo fueron durante mucho tiempo buena parte de sus contemporáneos, es decir, eran "evolucionistas": a) creían que el origen de la vida, de la diversidad de las especies y del mismo hombre se explicaban exclusivamente por la acción de la ley natural; b) asumían como propio el esquema de una evolución progresiva y unilineal que culminaba inevitablemente en el hombre civilizado. Incluso, en un sentido muy amplio, se puede decir que incurrieron en lo que frecuentemente se ha llamado "darwinismo social", ya que no solían establecer una distinción neta entre naturaleza y cultura. Esto último, desde luego, no es extraño, si se tiene en cuenta que el propio Pedro Kropotkin, autoridad insustituible para estos temas, forjó una visión fuertemente

naturalista de los procesos sociales³⁷⁵.

Pero, por otro lado, los anarquistas españoles no responden bien a la imagen habitual del "darwinismo social", en la medida en que rechazaban lo que ellos llamaban "teoría de la lucha por la existencia". Según José Alvarez Junco, se pasa de una recepción entusiasta de la obra de Darwin a principio de los años 1880 (La Revista Social en 1882), a un rechazo progresivo -ya patente a partir de mediados de los años 1880- que llega a alcanzar "a la ley misma de la lucha por la existencia", y, en especial, a "su aplicación al mundo humano"³⁷⁶. El motivo subyacente de este rechazo es la incompatibilidad entre el armonicismo anarquista (la creencia en la armonía entre las fuerzas cósmicas y entre las exigencias individuales y sociales), y una teoría (la darwiniana) que al hablar de la lucha por la vida pone en un primer plano la existencia de "conflictos esenciales e insuperables en la realidad."³⁷⁷

Analícemos la cuestión con más detenimiento. El año 1882

³⁷⁵ Diego Núñez, hablando de las obras del socialista Enrico Ferri (Socialismo y ciencia positiva) y del anarquista Pedro Kropotkin (El apoyo mutuo), afirma que "apelan continuamente a los hechos naturales para reforzar el nivel científico de sus ideas sociales", cometiendo así, la misma aberración gnoseológica que los socialdarwinismos de carácter liberal. Varía sólo la "lectura social que se suele hacer de la teoría darwinista." Núñez (1982), p.71.

³⁷⁶ Alvarez Junco (1991), p.142. Diego Núñez

³⁷⁷ Alvarez Junco (1991), p.139. Diego Núñez detecta en los anarquistas una tensión entre una teoría darwiniana que no casa bien con la "concepción armonicista del anarquismo" y la percepción de las virtualidades secularizadoras de esa misma teoría. Núñez (1977), p.56.

marca el momento en que las publicaciones libertarias españolas empiezan a discutir seriamente sobre la teoría de Darwin. En este momento -un año después, recordemoslo, de la vuelta a la actividad legal de los anarquistas a través de la F.T.R.E.³⁷⁸- aparecen en La Revista Social dos artículos sobre la obra de Darwin. Ya desde este primer momento se detecta, por así decirlo, un vicio en el uso del darwinismo: Darwin se ha convertido en manos de la burguesía en un arma contra el socialismo. Los argumentos "darwinistas" que usa la burguesía se especifican en los artículos que aparecen a lo largo de 1886 en las publicaciones libertarias Acracia, La Asociación y La Justicia Humana. Se advierte en ellos que la llamada <<teoría de la lucha por la existencia>> se estaba convirtiendo en manos de algunos científicos burgueses en la forma privilegiada de justificar la desigualdad y de desacreditar al socialismo. El punto de partida -sobre todo en los artículos firmados por Anselmo Lorenzo- es un eco parcial del famoso debate Rudolf Virchow-Ernst Haeckel que

³⁷⁸ En 1881 el anarquismo hispánico abandona el insurreccionalismo y la actividad clandestina que caracterizó al periodo comprendido entre 1874 a 1880. Las causas de ello parecen claras. Por un lado, la subida al poder de los liberales de Práxedes Mateo Sagasta en 1881, que facilitó en un primer momento la actividad legal del movimiento obrero. Por el otro, el triunfo del sector anarcosindicalista barcelonés (Farga Pellicer, Pellicer Paraire, LLunas i Pujals, etc.) partidario de la acción pública frente al clandestinismo nihilista que propugnaba García Viñas (vid: Termes (1972), pp.266-276). No parece extraño, por otra parte, que en el periodo de clandestinidad no encontremos casi ningún rastro de asimilación de las tesis darwinianas por parte de los anarquistas españoles. Ciertamente éstas ya empezaron a ser ampliamente conocidas y discutidas a partir de 1868 (vid: Glick (1982), p.13.). Y no cabe duda que personajes como Gaspar Sentiñón, íntimamente ligados al movimiento libertario, y traductor, entre otros, de Büchner, conocían por esas fechas las tesis darwinistas. Sin embargo, no parece que sea la clandestinidad el medio más propicio para discutir las implicaciones sociales de una teoría científica.

tuvo lugar en el "Congreso anual de médicos y naturalistas alemanes" en 1877³⁷⁹. En él, ante la acusación de que el darwinismo pudiera tener algo que ver con el socialismo³⁸⁰, Haeckel declara el carácter "aristocrático" del primero. Las jerarquías sociales no son más que la proyección de las jerarquías naturales. La modificación o supresión de las primeras, tal como pretende el socialismo, establecería un equilibrio "artificial" entre los fuertes y los débiles que acabaría por llevar a la degeneración de la especie. La respuesta libertaria a tal aserto es bien conocida, y la refleja bien Alvarez Junco. No existe tal isomorfismo entre naturaleza y sociedad: "la burguesía no ha demostrado ser la más apta en la lucha por la existencia, sino que compete desde una posición privilegiada."³⁸¹ Dicha afirmación solía ser acompañada, además, con la descalificación de la aptitud "orgánica" de esas clases dominantes, haciendo hincapie en los claros signos degenerativos -físicos y morales- que supuestamente presentaban los individuos pertenecientes a ellas.

Ahora bien, en esta parte de la tesis doctoral no nos

³⁷⁹ Sobre el debate Haeckel-Virchow: Rupp-Eisenreich (1992), pp. 192-193 y 206-207; Di Gregorio (1992), p.276.

³⁸⁰ No hay que olvidar que entonces se estaba bajo el impacto de los sucesos de la Comuna. Por otra parte, la acusación no tiene nada de extraño. Según Britta Rupp-Eisenreich, autores próximos al movimiento obrero, o militantes pertenecientes a la socialdemocracia alemana se interesaron grandemente por el darwinismo desde el momento en que Friedrich Albert Lange trató, en su difundidísima obra Geschichte des Materialismus, und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1865)) la "cuestión obrera" en términos darwinianos. Rupp-Eisenreich (1992),

³⁸¹ Alvarez Junco (1991), p.144.

interesa tanto el organismo individual como índice de una superioridad o una inferioridad, como la Naturaleza como sistema global, como punto de referencia "primitivo" y modelo moral. Desde este punto de vista, la "teoría de la lucha por la existencia" presentaba un uso potencial todavía más amenazador. Como afirmaba Kropotkin, "cuando Darwin puso en circulación la idea de la <<lucha por la existencia>>, representado esa lucha como el gran impulso de la progresiva evolución, agitó la antiquísima cuestión de los aspectos moral e inmoral de la Naturaleza"³⁸². Ciertamente, como bien señalaba el anarquista ruso, la cuestión venía de lejos. Y no cabe ninguna duda que la retomaron gran parte de las interpretaciones sociales del darwinismo que florecieron a lo largo de las últimas décadas del XIX y los primeros años del XX. Según Antonello La Vergata, para la teología del XVIII, la cuestión del equilibrio y el orden de la Naturaleza permaneció íntimamente ligada a la cuestión sobre la bondad de la creación. Los aspectos negativos de la realidad (el sufrimiento, el gasto inútil de vida) -tanto en la Naturaleza como en la Sociedad- trataron de ser racionalizados y justificados dentro del marco general de un orden armónico y justo. Este estilo de pensamiento, según este mismo autor, revivió en los darwinismos sociales de fines del XIX.³⁸³

Ciertamente, el pensamiento social de Spencer responde muy

³⁸² Kropotkin, P. (1905)a, "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 158, 422-425; p.423.

³⁸³ Vid. La Vergata, A. (1991)a. L'equilibrio e la guerra della natura, Nápoles. En especial el capítulo VIII, "Darwinismo e dolore", pp. 515-614.

bien a la tesis de La Vergata: aquí también se tratan de justificar los aspectos negativos de la realidad social y natural. El sufrimiento y la miseria visibles en la sociedad presente, desde el punto de vista del filósofo inglés, no eran gratuitos. Se derivaban de las leyes de población malthusianas y tenían, en definitiva, un papel positivo: forzaban a todos los individuos a competir, a luchar, adquiriendo gran parte de ellos una creciente aptitud mensurable en términos de una mayor iniciativa y dominio sobre si mismos. Una aptitud creciente que, transmitida a los descendientes, hacía que la especie siguiera su marcha progresiva hacia formas de humanidad superior. Por otra parte, en el esquema spenceriano la lucha por la existencia así entendida no era eterna, sino que tenderá a atenuarse hasta desaparecer en las formas más elevadas de la evolución humana. Pero mientras tanto, hay que aceptar el sufrimiento y la miseria de los débiles e incapaces. Este es el precio necesario a pagar si se quiere que prosiga el proceso de adaptación que conduce al progreso evolutivo de la especie.

La crítica al socialismo -y en general a toda forma de intervención del Estado en favor de los débiles- se basaba en el hecho de que alteraba el ritmo y la naturaleza de ese proceso de adaptación. Esa crítica se hace especialmente virulenta en El Individuo contra el Estado (1884). Intentar mejorar las condiciones de existencia por decreto no podía ser más contraproducente porque suponía actuar contra las leyes de la naturaleza. La miseria de los pobres era el producto de su mala conducta. Toda criatura que no tenía suficiente energía o

carácter para sufrir debía desaparecer. La propagación de los ineptos suponen una carga para la humanidad y para si mismos, y no contribuye en nada a la felicidad del mayor número³⁸⁴. Las líneas generales del argumento spenceriano empiezan a ser conocidas por los anarquistas españoles en 1886³⁸⁵. Y, en general, empieza a ser conocida una forma de crítica más genérica contra el socialismo, conectada en gran medida con el argumento spenceriano básico y que preocupa especialmente a los libertarios españoles: la organización de una sociedad futura en que todas las necesidades humanas estuvieran cubiertas, supondría la vuelta a la barbarie y a la decadencia biológica al faltar el estímulo - el sufrimiento, la miseria- que hace que los individuos compitan -luchen por su existencia- y que constituye la garantía misma de todo progreso humano.

Los anarquistas españoles respondieron a esto, en primer lugar, negando la realidad en el mundo humano de las leyes de población malthusianas: la miseria no era el necesario cortejo de la libre y "natural" actuación de éstas, sino el fruto de la monopolización de los medios de subsistencia por unos pocos. Pero, en segundo lugar, se acogieron -al menos durante los años 1880-, a la forma más habitual de soslayar los aspectos brutales de la metáfora de la lucha por la existencia, y que, paradójicamente, coincide en gran medida con el espíritu del esquema spenceriano: los procedimientos sangrientos han podido jugar algún papel en las fases primitivas del proceso evolutivo

³⁸⁴ Becquemont (1992)a., p.150.

³⁸⁵ Vid. en Aeracia los números 2, 3, 7,

pero a medida que nos acercamos a los estadios más avanzados de la evolución humana la lucha se dulcifica o, incluso, se transfiere a otros campos. El civilizado ya no lucha como los animales o los primitivos. La sociedad no es, como la Naturaleza, un campo de batalla donde el progreso biológico se deriva del combate feroz entre individuos. La lucha se convierte en una lucha colectiva de la especie entera contra la naturaleza: si la guerra se encuentra al principio del camino, la solidaridad -y las formas más elevadas de la moralidad- se encuentran al final de éste.

Como vemos la discrepancia con Spencer, no estriba en el esquema de evolución humana que se estaba manejando -el filósofo inglés preveía también una tendencia hacia un estadio final en que la guerra y las formas violentas de la lucha por la existencia dejaran paso a las formas más elevadas de la moralidad y la cooperación-³⁸⁶. Se derivaba, más bien, de una diferente interpretación a la hora de determinar la fase del progreso humano en que se encontraba la sociedad europea de finales del XIX. Spencer creía que todavía era necesario aceptar cierto nivel de competencia interindividual, y por tanto de desigualdad y sufrimiento, que asegurara la prosecución del progreso social y biológico. Los anarquistas españoles, por el contrario, solían ver el combate interindividual existente en las sociedades contemporáneas como la perpetuación "artificial" de una forma rudimentaria -propia de animales inferiores- de la lucha por la existencia. Lo que llamaban "lucha social por vivir", no era, por

³⁸⁶ Vid: Becquemont (1992)a., p.145; La Vergata (1992), p.83.

tanto, la manifestación de una ley natural que dominaba el universo de lo vivo. Era, por el contrario, la manifestación patológica, antinatural y contingente de una organización social viciosa e injusta.

En el caso específico de la ortodoxia anarcocolectivista - hablamos aquí de Josep LLunas y del Ricardo Mella de los años 1880- las coincidencias con Spencer son aún mayores. Esto explica, en parte, que utilicen la expresión "lucha por la existencia" sin ninguna reserva crítica. De hecho, la "necesidad de la lucha por la existencia" es uno de los argumentos en que apoyan su pretensión de una sociedad futura fundada sobre el anarcocolectivismo. Para entender esto hay que ir al núcleo central de la discusión entre comunismo libertario y colectivismo anárquico que recorre los años 1880: la cuestión del criterio que debe determinar en la sociedad futura el reparto del producto entre los individuos³⁸⁷. Los colectivistas pensaban en un horizonte postrevolucionario donde la propiedad de las instrumentos de producción debía ser colectiva pero no así el producto. Este último se repartiría en lotes individuales equivalentes al trabajo íntegro realizado por cada uno. Los comunistas libertarios, deseosos de eliminar todo rastro de competitividad en la sociedad futura, querían que tanto los instrumentos de producción como los productos del trabajo colectivo fueran de propiedad común. En un hipotético mundo nuevo, donde el progreso tecnológico promueve la abundancia, el trabajo es agradable y la duración de la jornada escasa, no

³⁸⁷ Sobre esta cuestión nos hemos apoyado en Alvarez Junco (1991), pp. 341-374.

parece ni mucho menos forzoso el establecer una vinculación necesaria entre trabajo y consumo: al principio de cada uno según su trabajo, propio del anarcocolectivismo, le sustituye, en el comunismo anárquico, el de a cada uno según sus necesidades.

Los anarcocolectivistas tratarán de desacreditar el planteamiento de los comunistas libertarios denunciado su gran ingenuidad antropológica. Si se eliminara la vinculación entre trabajo y consumo, ¿qué motivación tendría para trabajar el individuo de la sociedad futura?. Sin un estímulo, una "recompensa" que satisficiera el interés individual, la actividad humana cesaría y se detendría definitivamente el progreso. El argumento se reforzará mediante expedientes biologizantes que nos llevan a una concepción de la lucha por la existencia no muy distinta a la de Spencer. Hemos visto como en la sociología spenceriana la contemplación de los males que entraña el fracaso (la miseria) se convierte en el aguijón que empuja a los individuos a luchar, a competir, y, de esta manera, adquirir una suma creciente de "aptitud". Los anarcocolectivistas como Josep LLunas cambian el tipo de estímulo, pero no la naturaleza del proceso. Ciertamente un anarquista no puede concebir una sociedad futura en que la miseria -derivada en última instancia de las leyes de población malthusianas- sea la encargada de asegurar el progreso social y biológico. En el mundo nuevo el estímulo que impulsará a los seres humanos a adquirir una creciente suma de aptitud será la "recompensa", es decir, la previsión, por parte del individuo, de que será propietario de una parte del producto estrictamente equivalente a la cantidad de trabajo realizada. En

otras palabras, sólo el establecimiento de una relación necesaria entre el trabajo realizado y percepción individual (a mayor trabajo mayor participación en el producto), puede asegurar en la sociedad futura el marco de motivación psicológica adecuado para que los humanos de la sociedad futura "luchen por la existencia", promoviendo así los esfuerzos necesarios que determinan el progreso social y biológico de la especie. El comunismo libertario, por el contrario, al pretender anular dicho estímulo, no sólo promueve la holgazanería, sino que elimina aquello que ha determinado y determina la evolución progresiva de la especie: el combate por la vida.

Ahora bien, el esquema de evolución compartido por anarcocolectivistas y anarcocomunistas en los años 1880 -un progreso desde las formas feroces de la lucha por la existencia hasta las formas más elevadas de cooperación e incluso solidaridad- plantea inquietantes problemas a una ideología donde la Naturaleza ocupa un lugar sacralizado. Si lo anterior, lo primitivo, "lo natural", puede ser descrito como un entramado de procesos brutales, donde el conflicto ocupa un lugar preeminente, ¿cómo preservar la imagen de una Naturaleza justa, providente y armónica que se opone al caos visible de la sociedad presente? La cuestión de la bondad o la maldad de la naturaleza no preocupó sólo a los libertarios españoles. Una parte muy importante de los naturalistas rusos (con Karl Fiodorovic Kessler a la cabeza) se opuso a la idea de una Naturaleza inmoral o amoral. Por el contrario, pensaban que la moralidad, lejos de ser un fruto tardío que aparecía en los últimos estadios del proceso

evolutivo, era, por si misma, un factor determinante de la evolución progresiva desde sus escalones más bajos. Uno de estos naturalistas rusos fue el anarquista Pedro Kropotkin. Y fue sin duda Kropotkin, el que más contribuyó a que los anarquistas españoles asimilaran -y fundamentaran "científicamente"- la idea de que la solidaridad -y no el feroz combate interindividual- era el hecho dominante en la Economía de la Naturaleza.

Ciertamente es en su obra Mutual Aid. A Factor of Evolution, donde el anarquista ruso expone con más extensión su ideas con respecto a las implicaciones sociales y éticas del evolucionismo. La obra de Kropotkin, de hecho, hay que inscribirla dentro de un debate sobre esa cuestión. El Mutual Aid es una réplica a un artículo de T.H. Huxley aparecido en 1888 y que se tituló <<The Struggle for Existence: A Programm>>. En él, Huxley empezaba a consolidar una posición sobre la relación entre evolución y ética en la que ahondará en los años posteriores. Según el británico, la Naturaleza, lejos de ser una totalidad armoniosa, podía ser descrita como un conjunto de procesos violentos y brutales. La Naturaleza no es moral o inmoral, es simplemente amoral. Nada hay en ella que nos permita fundamentar nuestras concepciones morales sobre la misma. Es más, existe una oposición entre proceso natural y proceso social. El comportamiento social, o lo que es lo mismo, el comportamiento ético, no sólo se caracteriza por poner límites a la amoralidad de los procesos naturales, sino en oponerse a ellos.

Kropotkin, al contrario que Huxley, no quería renunciar a

una fundamentación naturalista de la ética. Sin embargo, el anarquista ruso, en los artículos que aparecen entre 1890 y 1896 en The Nineteenth Century (reunidos luego en un volumen aparecido en Londres en 1902), no se limita a replicar a Huxley. Critica, de manera más genérica, a los discípulos de Darwin que sólo han sabido ver los aspectos más brutales de la lucha por la existencia, entendiéndola, exclusivamente, como un combate de exterminio mutuo. Kropotkin reconoce que este tipo de lucha existe, pero advierte que Darwin también hablaba de una lucha metafórica por la vida³⁸⁸, viendo en ella, el combate colectivo que sostiene cada especie contra las circunstancias adversas que le opone al medio. De hecho, este último tipo de lucha tiene un peso mucho más importante en la Economía de la Naturaleza que el

³⁸⁸ Ahora bien, Darwin no oponía un sentido "literal" y otro "metafórico". La lucha por la existencia debía ser entendida siempre, o casi siempre, en un sentido metafórico: "Debo señalar ante todo que uso esta expresión en un sentido amplio y metafórico, que incluye la dependencia de un ser respecto de otro y -lo que es más importante- incluyendo no sólo la vida del individuo, sino también el éxito al dejar descendencia. Dos caninos, en tiempo de hambre, puede decirse que luchan entre sí por cuál conseguirá comer y vivir; pero de una planta en el límite de un desierto se dice que lucha contra la sequedad, aunque más propio sería decir que depende de la humedad." Darwin (1980), p.114. Lo que en nuestra opinión quiere decir Darwin es que lo el entendía como lucha por la existencia trascendía en muchísimas ocasiones la imagen literal de ésta, ya sea como combate, conflicto o guerra. Dicho de otra forma, sólo podemos establecer una relación entre la situación en que se encuentra una planta en el desierto y luchar, si trascendemos el significado habitual que se atribuye a la palabra lucha. Como dice Paul Ricoeur: "...podemos decir de una manera general que la estrategia del discurso por la cual el enunciado metafórico obtiene su efecto de sentido es el absurdo. El ángelus no es azul si el azul es un color; el dolor no es un manto, si el manto es una vestimenta material. Así, la metáfora no existe en sí misma, sino en una interpretación. La interpretación metafórica presupone una interpretación literal que se excluye." Ricoeur, P. (1988), Hermeneútica y acción, Buenos Aires, p. 11. Por otra parte, hay autores que han destacado como el "struggle for life" era una construcción teórica polisémica y compleja: Manier (1978); La Vergata (1990a., capítulo IV.

combate *directo* que sostienen unos individuos contra otros. Ahora bien, en el combate indirecto o *metafórico*, es decir, en la lucha colectiva que sostienen las distintas especies contra el medio hostil, las más aptas son aquellas que desarrollan en más alto grado los instintos sociales que conducen a la práctica del apoyo mutuo, es decir, a la práctica de la *solidaridad*. Por otra parte, la sociabilidad facilita decisivamente el desarrollo de las facultades más elevadas (la inteligencia y la conciencia moral). Las conclusiones son claras: a) la lucha entre semejantes no es el hecho dominante en la Naturaleza, sino la solidaridad (el apoyo mutuo), que es el arma privilegiada en la lucha que sostienen las distintas especies contra las condiciones hostiles del medio; b) el apoyo mutuo es el factor progresivo de la evolución, ya que la sociabilidad promueve el desarrollo de las facultades más elevadas.

Aunque es perceptible la progresiva introducción de las ideas kropotkinianas sobre la cuestión en España a lo largo de los años 1880 y 1890 (aparecen artículos suyos en Acracia (1887) El Socialismo (1890), y se traducen en el El Productor (1982), partes importantes de El apoyo mutuo), hay poca evidencia de que sus ideas sobre Biología hayan sido incorporadas al discurso político de los anarquistas españoles. A partir de 1900 empieza a hacerse perceptible una asimilación más profunda de las teorías de Kropotkin. Los libertarios españoles retuvieron dos aspectos fundamentales del entramado kropotkiniano: a) la solidaridad tiene mayor peso en la Economía de la Naturaleza que la lucha de exterminio entre individuos; b) el apoyo mutuo -la solidaridad-

es el verdadero factor progresivo de la evolución. La recepción de El Apoyo Mutuo, por otra parte, estimuló una revisión positiva de la obra de Darwin. Por un lado, se critica a los "darwinistas", por no haber advertido el sentido "metafórico" que Darwin había dado a la lucha por la existencia. Por el otro, se restringe el potencial de sentido de esa metáfora y se le confiere uno "adecuado", cuasi normativo: el combate por la vida se debe entender como la lucha de la especie entera contra los obstáculos del medio. Esto permite articular un nuevo eje de discontinuidad entre sociedad presente y naturaleza: se establece un contraste entre una organización social viciosa, que provoca que los individuos luchen hasta el exterminio mutuo, y un orden natural donde las distintas especies de seres vivos combaten colectivamente -mediante mecanismos "solidarios"- las dificultades que les oponen el medio físico y otras especies.

Todo este entramado de ideas se moviliza -por decirlo de alguna manera- cuando entran en conflicto el sector mayoritario del anarquismo -defensor de una ética basada en el principio de solidaridad- y el pequeño grupo de libertarios que fue atraído por el nietzschianismo. El conflicto empezó a hacerse patente a partir de los años 1903-1905, en un momento en que el cientifismo propio de las décadas anteriores estaba siendo sometido a una profunda revisión crítica. De hecho, como luego trataremos con más detalle, Kropotkin vió la difusión de corrientes tan aparentemente opuestas como el neomisticismo y el nietzschianismo como una especie de sobrerreacción ante la crisis de la fe en la

Ciencia. Ahora bien, es Nietzsche el que, según este mismo autor, plantea una verdadera "cuestión palpitante" desde el punto de vista de la fundamentación científica de la ética. El filósofo alemán rechaza el esquema director de una evolución que va de las formas más feroces de la lucha a la atenuación de ésta o incluso a su desaparición en el estado de civilización. Según Kropotkin, Nietzsche y sus seguidores piensan que la cesación del combate por la vida llevaría a la decadencia biológica. Es más, afirman que si la lucha por la existencia es buena en sí misma y es la fuente de todo progreso, habría que poner en cuestión todos aquellos valores morales que preconizan la atenuación de su intensidad.

Esa nueva conexión entre "darwinismo" y el ultraindividualismo nietzschiano no pasará inadvertida para los anarquistas españoles. La difusión de este individualismo radical se percibirá como una filtración burguesa en campo libertario que tiene como fin primordial atacar la base del verdadero socialismo: el principio de solidaridad. En la defensa y el ataque a ese principio de solidaridad la interpretación de lo que era el "verdadero" sentido de la obra de Darwin jugó un papel muy relevante. Un ejemplo claro de ello lo encontramos en el debate que sostuvieron en las páginas de la revista Natura (1905) los miembros de la redacción de ésta y el ultraindividualista nietzschiano José Comas Costa. El planteamiento básico del último no puede ser más provocador: siendo la lucha por la existencia un valor *per se*, es decir, un principio de exaltación de la personalidad, la solidaridad -en su versión "biológica", el apoyo

mutuo- no es más que una "idea" que aprisiona el libre desarrollo de la individualidad y de los instintos. Por otra parte, a medida que subimos en la scala naturae el combate por la existencia, que es la condición de todo perfeccionamiento, se hace más intenso e "integral". La respuesta de los redactores de la revista está inspirada, claramente, en una versión kropotkiniana del darwinismo: a) la solidaridad no puede obstruir unos supuestos "instintos pujantes", porque es la condición misma (también "instintiva") de la supervivencia del individuo y la especie; b) la lucha por la existencia no ha de entenderse como un conflicto brutal, sino en el sentido *metafórico* del combate colectivo que sostiene la especie contra las dificultades que le opone el medio; c) el apoyo mutuo -es decir, la solidaridad- es el factor progresivo en el desarrollo evolutivo tanto en la naturaleza como en la humanidad. Sobre el desarrollo de este debate, y, en general, de la posición de los anarquistas españoles ante el "darwinismo", hablamos con más detalle en las siguientes páginas.

3.1. La evolución progresiva: de la lucha sangrienta a la cooperación.

En 1882, en La Revista Social, encontramos la primera discusión seria en la prensa libertaria sobre la teoría de Darwin. La obra del naturalista inglés es valorada positivamente. Darwin ha dado una dirección científica a las investigaciones "sobre las leyes de desenvolvimiento de los seres", y ha "contribuido poderosamente, aunque sin quererlo, a destruir las

preocupaciones religiosas"³⁸⁹. Sin embargo, y aunque el darwinismo ha tenido "una influencia deletérea sobre la ciencia de los sabios oficiales"³⁹⁰, la burguesía ha sabido utilizar los descubrimientos científicos en provecho propio. Así pues, la denuncia de la instrumentalización burguesa del darwinismo³⁹¹

³⁸⁹ Redacción (1882)a, p.3. Su capacidad de ser utilizada como arma contra la religión no pasa inadvertida. Sus ideas pueden ser llevadas más allá de lo que lo hizo el propio Darwin: "Como sabio Darwin no ha llegado hasta las últimas consecuencias de sus investigaciones. Pero otros han desenvuelto sus ideas y explicado su verdadera significación, y sus ideas han dado un nuevo vuelo al movimiento ateo." Redacción (1882)b., "Arte y ciencias. Carlos Darwin", La Revista Social, 52, 3-4; pp. 3-4. En La Propaganda se celebra la teoría de Darwin, ya que demuestra "cómo el origen del hombre según las religiones es un error." Redacción (1883)a., p.4. Según Tárrida del Mármol, "los cimientos de la tradición caen bajo el peso de las investigaciones de Darwin", Tárrida del Mármol, F. (1886)b., "La cuestión social ante la ciencia", Acracia, 2, 9-10; p.9. En las páginas de La Tramontana se celebra que se haya encontrado una teoría científica que sustituya la explicación providencial del curso de la historia: "Los avensos de la ciencia han donat per resultat una nova teoria de la societat coneguda ab le nom de la lluyta per la existencia. Ja no son los individuos, las collectivitatats ni las institucions lo que una providencia extranatural vol que sigan, sino lo que per sa propia essencia y per son natural desentrollo poden ser." Redacción (1890)a., p.2.

³⁹⁰ Redacción (1882)b., p.4.

³⁹¹ Hablamos de instrumentalización porque se percibe, en líneas generales, como tal. Existe una tendencia muy marcada a establecer una distinción muy clara entre Darwin (símbolo de la ciencia), y sus comentaristas burgueses. Es decir, por un lado están "las teorías del célebre naturalista inglés Darwin", y del otro, los "comentaristas de la teoría de Darwin", que pretenden sacar consecuencias "completamente erróneas, hijas del refinado egoísmo burgués." Unos comentaristas que no están interesados en la verdad de sus teorías, sino que "no han visto en ella más que una palanca, por medio de la cual buscan la afirmación del derecho en la sociedad presente." Redacción (1890)b., "Darwinismo social", La Alarma, 19, 1; p.1. Se llega a afirmar, incluso, que la teoría de Darwin, "no puede atribuirsele, como pretenden sus comentaristas burgueses, una tendencia aristocrática, sino socialista." Redacción (1890)c., "Darwinismo social", La Alarma, 21, 1-2; p.1. Existen excepciones. Montseny, en La ley de la vida (1893)a., afirma que Darwin se equivoca porque "la lucha por la existencia" no reconoce "un fin humano, no tiene por consecuencia el estado de perfección que busca la misma teoría..." Montseny

comienza al mismo tiempo que la difusión de la teoría de Darwin entre los círculos anarquistas:

"La burguesía ha tratado de hacer de la *lucha por la existencia* un argumento contra el Socialismo. Esto se comprende: ella echa mano de todo género de armas. Pero (...) basta con decir que los hechos establecidos por Darwin son contrarios de todo punto a las teorías que quiere sostener la burguesía. Los mejor adaptados al medio son los que más sobreviven en la lucha por la existencia, dice la ciencia. Pero, ¿quien está mejor adaptado al medio? ¿aquél que produce todo, que inventa, que es capaz de trabajar intelectual y materialmente, de proveer el mismo a su subsistencia y desenvolvimiento; el obrero, en una palabra, o bien, ese otro ser abyecto que no sabe producir nada, que desprecia el trabajo y que no sabe más que derrochar lo que otros han producido? Esta está condenado por la Naturaleza a perecer, y él perecerá. He ahí lo que la ciencia dice"³⁹²

Se observan aquí varios aspectos que se harán constantes a partir de este momento. Por un lado, la identificación del punto

(1893)a., p.37. Cleménce Jacquinet, primera directora de La Escuela Moderna, haciendo una apología de Lamarck, llega a afirmar que "Darwin tuvo la suerte de ser traducido en francés por Clemencia Royer" y que "la obra filosófica (sic) de Darwin ha sido nefasta entre todas..." Jacquinet (1904)a, "Ciencia falsa", El Productor, 59, 1; p.1. Sin embargo, en la mayoría de los casos se preserva esta distinción entre Darwin y aquellos que manipulan su teoría. En 1891, en La Anarquía, se hablaba de cómo la teoría de Darwin "ha sido falseada" Redacción (1891)a., "El grabado", La Anarquía, 21, 1; p.1. La distinción se hace más evidente cuando la influencia de El apoyo mutuo de Kropotkin se hace notar. Así, Anselmo Lorenzo, habla de "una burguesía que ha truncado con miras egoistas de clase el pensamiento de aquel gran hombre, como ha demostrado Kropotkin con su Entr'aide (Ayuda Mutua)..." Lorenzo (1928), p.24. Incluso encontramos, en publicaciones próximas a círculos libertarios, adhesiones incondicionales: "El día 12 de Enero de 1809 nacía el célebre naturalista Carlos Darwin, autor de la teoría de la <<transformación y selección natural>> por la cual nos explicamos el origen de las especies, teoría que aceptamos sin duda de ninguna clase, por creer que es la única, verdadera, científica, racional e incontrovertible." Redacción (1909)a., "Carlos Darwin. Número extraordinario de HUMANIDAD NUEVA", Humanidad Nueva, 1, 10; p.10.

³⁹² Redacción (1882)a., p.3.

central de discusión: la <<lucha por la existencia>> como forma de descripción de la economía de la Naturaleza. Por otra, una de las más frecuentes respuestas a dicha instrumentalización burguesa: la mayor aptitud en la lucha por la existencia de los trabajadores frente a la burguesía.

Ya a mediados de los años ochenta se ha consolidado la idea de que la llamada <<teoría de la lucha por la existencia>> se estaba utilizando para justificar el dominio de clase. Sin duda, existía cierta justificación para los temores. Sobre todo si - como es el caso de Anselmo Lorenzo en 1886- se tenía acceso a la siguiente afirmación de un sabio eminente como Ernst Haeckel:

"La Naturaleza ha llegado al perfeccionamiento relativo de las especies por la eliminación sucesiva de los individuos mal conformados. Esta eliminación se efectúa principalmente por medio de la lucha por la existencia; en la cual los seres mal dotados son vencidos y suprimidos por los más fuertes e inteligentes. Las especies mejor apropiadas al medio en que viven, han reemplazado a las otras, y en estas especies mismas los individuos robustos e industriosos han tenido mayores probabilidades de perpetuar la raza; luego los socialistas que quieren establecer un equilibrio artificial entre los débiles y los fuertes, favoreciendo ello con la reproducción de los primeros, van contra las leyes naturales y solo pueden conseguir la degeneración de la especie humana"³⁹³

³⁹³ Citado en Lorenzo, A. (1886)c., "Refutación de un sofisma", Acracia, 7, 57-64; p.58. Esta cita de Haeckel tiene su pequeña historia. Provocó una reacción inmediata de Lorenzo, que tuvo su primer reflejo en un artículo publicado en el órgano de la Sociedad de Obreros Tipógrafos, La Asociación en 1886. Este artículo fue reproducido en 1904 en La Revista Blanca con la siguiente aclaración: "El presente escrito se publicó en La Asociación, órgano de la Sociedad de Obreros Tipógrafos de Barcelona, en 1886 (...) El pensamiento citado de Haeckel me fue conocido casualmente por imprimirse en la imprenta de La Academia, donde yo trabajaba, en una edición española de la Morfología General, traducida por Sentiñón. Ese mismo pensamiento me inspiró el artículo <<Refutación de un sofisma>> publicado en el número 7 de Acracia." Lorenzo, A. (1904)a., "Pasado, presente

Anselmo Lorenzo, como otros, percibe el peligro, de que "frente a la invasión socialista" se levanten "algunos pensadores eminentes a oponerse a sus progresos" de tal manera que se "forme una escuela conservadora en nombre de la ciencia"³⁹⁴. Y más que de una escuela conservadora, se habla de un dogma apoyado en la Ciencia. Un dogma que viene a sustituir a la religión como elemento justificador de la desigualdad y la explotación. Un dogma, que además, no es sino una de las manifestaciones intelectuales de la "traición" de la burguesía a su propia misión histórica. Si en un primer momento la burguesía había destruido las preocupaciones metafísicas, mediante la crítica y las demostraciones del positivismo científico, cambiando el objeto de los conocimientos desde lo teológico a lo científico, luego "vinculó" la ciencia a su clase (encerrándola en la Universidad)³⁹⁵, y creó, a semejanza del poder teocrático, un nuevo dogma, una "ortodoxia": la justificación de la desigualdad

y porvenir", La Revista Blanca, 149, 129-135; pp.129-130 y 134. El artículo original aparece entre Abril y Agosto de 1886 en La Asociación (números XXXII, XXXIII, XXXIV y XXXV).

³⁹⁴ Lorenzo (1886)c, p.7.

³⁹⁵ "Las falsedades teológicas que dominaban en el mundo antiguo y servían de base a las desigualdades sociales han sido destruidas por los ataques de la crítica y por las demostraciones del positivismo científico (...) "Pero esa misma burguesía que ha tenido poder para cambiar el objeto de los conocimientos, que ha abandonado los estériles temas teológicos substituyéndolos por investigaciones científicas, ha dejado esa ciencia en la universidad vinculándola a su clase y haciéndola inasequible a los trabajadores." Lorenzo (1904)a, p.130.

a través de la "lucha por la existencia"³⁹⁶.

Pero, ¿cómo se ha convertido la <<lucha por la existencia>> en un arma en manos de las clases dominantes? En primer lugar, porque se ha convertido en un formidable instrumento de legitimación de la estructura de la <<sociedad presente>>. Aquellos que gozan de la riqueza y el poder no lo son por ninguna circunstancia exógena, sino por que son los más aptos en la lucha por la vida. Se trata de dar un fundamento <<científico>> a la ficción meritocrática: las jerarquías sociales no son sino la proyección de las jerarquías naturales. La distribución de recursos según el "mérito" no puede, y, sobre todo, no debe, ser

³⁹⁶ Un dogma que sustituye a la religión: "Contenta y satisfecha de su triunfo la burguesía, a semejanza de los dominadores de todas las épocas, ha establecido un dogma para su beneficio particular, y ya que no puede rodearle del prestigio de la revelación divina procura darle el de la ciencia..." Un dogma que tiene en común con los anteriores la justificación de la explotación: "Por supuesto que el dogma burgués es tan falso como todos los dogmas y tiene de común con los establecidos por los dominadores de tiempos pasados, que sirve, como sirvieron aquellos, para justificar la iniquidad (...); en nombre de la ciencia se quiere justificar hoy el despojo que sufre el proletariado de la parte que le corresponde en la riqueza pública y aún de la esperanza de conquistarla..." Lorenzo (1894)b. "El dogma burgués", La Idea Libre, 23, 1; p.1. El anarquista toledano seguirá en años posteriores en esta misma línea (Lorenzo (1900)a., pp. 18-19; Lorenzo (1908)a, "Opinión autorizada", Tierra y Libertad, 53, 1; p.1; Lorenzo (1928), pp. 21-22 y 24). Pero esa continuidad entre religión e instrumentalización de la ciencia como justificación de la explotación no sólo será percibida por Lorenzo. Ya en 1885 se habla de los economistas burgueses que antes "apelaban al derecho divino" y "ahora apelan a la <<lucha por la existencia.>>" Redacción (1885)c., "Los productos de la tierra", Bandera Social, 6, 1-2; p.1. Urales ve un paralelo entre los cristianos y determinados científicos: "...unos y otros dirigen sus esfuerzos a perpetuar las injusticias reinantes, amparándose unas veces en Jesús y otras en Darwin..." Urales, F. (1899)b., "Socialismo y cristianismo", La Revista Blanca, 14, 387-390; p.387.

alterada³⁹⁷. Los libertarios españoles trataran de romper el círculo éxito social=aptitud orgánica, resaltando el origen histórico-contingente del dominio de clase, y la degeneración evidente de aristócratas y burgueses. Sobre esta cuestión profundizaremos en un capítulo posterior.

Pero, en segundo lugar, no sólo se trataba de legitimar la estructura social basándose en un supuesto isomorfismo entre sociedad y naturaleza, sino también el hecho mismo de la explotación y del sufrimiento de los débiles: nos encontramos con toda una teoría de la justificación del mal menor. Aquí hay que referirse, ineludiblemente, a la que con toda probabilidad es la fuente más importante del confuso universo de los <<darwinismos sociales>>: los trabajos seminales del Spencer de los años cincuenta (Social Statics (1851), y el artículo aparecido en la

³⁹⁷ Si la distribución de los recursos fuera igualitaria, la especie degeneraría. Spencer lo expresa diciendo que el régimen de la familia no puede ser el mismo que el de la sociedad. En los animales de desarrollo lento (en esta caso el hombre), los beneficios están en relación inversa a la destreza del que los recibe. Pero si al adulto se le beneficiase en relación a su inferioridad, la especie degeneraría: "<<Los animales de tipo superior, más lentos en desarrollarse, pueden prestar a sus hijos más auxilios que los animales inferiores (...). Durante la infancia los beneficios recibidos deben estar en razón inversa de la fuerza o destreza del que los recibe; si, en lugar de esto, los beneficios fueran proporcionales al mérito, la especie desaparecería en el espacio de una generación. Ahora bien, si se beneficiase a los individuos en razón a su inferioridad (...), la especie degeneraría progresivamente y desaparecería antes sus competidores en la lucha. Pero como esto no puede suceder (...) los superiores han de dominar necesariamente a los inferiores, y el régimen de familia ha de ser por necesidad diferente al régimen de sociedad, en la cual ha de resultar (...), la pobreza de los incapaces, la miseria de los holgazanes, el aplastamiento de los fuertes por los débiles>>." Citado en Lorenzo, A. (1886)d., "El individuo contra el Estado. Spencer y <<La Revue Socialiste>>", Acracia, 4, 28-30; p.29.

Westminster Review, <<A Theory of Population deduced from the Law of Animal Fertility>> (1852))

Malthus había formulado una ley de población en que se constataba la existencia de una distancia insalvable entre el crecimiento de población -de orden geométrico- y el crecimiento de los medios de subsistencia -de orden aritmético-. El hombre no podía vivir en la abundancia y no todos podían recibir igualmente las prodigalidades de la Naturaleza. Los obstáculos naturales (mortalidad infantil, hambrunas, etc.) reestablecen un punto de equilibrio entre población humana y medios de subsistencia. Pero, el proceso de reequilibración por eliminación de los individuos no implica que los supervivientes sean superiores a los que han sido eliminados: la vida es una lotería. El objetivo del Creador al servirse de esta ley de población, es la de alejarnos del vicio mediante el espectáculo de los males que entraña³⁹⁸.

Spencer transforma la concepción estática de Malthus. Si para Malthus, la ley de población no implicaba ningún progreso de la sociedad o de la especie humana, para Spencer tiene una dimensión progresiva: la presión de la población por encima de los medios de subsistencia se constituye en un estímulo, una suerte de aguijón que demanda el ejercicio constante de la inteligencia y del dominio sobre sí mismo, y por tanto, su desarrollo gradual. Además, la vida no es una lotería: los supervivientes son aquellos que manifiestan tener un poder de preservación superior frente a aquellos que no encontraron su

³⁹⁸ Becquemont (1992), p.140-141.

lugar en el banquete de la naturaleza. El resultado de este esfuerzo de adaptación es una forma de humanidad superior³⁹⁹.

Por tanto, se puede decir que la presión de la población al estimular la competencia interindividual es el motor de la civilización. Se llegará a un estadio final en que el hombre -<<plenamente adaptado>>- escapará a la ley de Malthus⁴⁰⁰. Pero mientras tanto, como se dice en El individuo contra el Estado y se refleja en Acracia, hay "que seguir el proceso y aceptar el sufrimiento"⁴⁰¹. La crítica que se hacía al socialismo, se basaba en la idea de que éste alteraba el ritmo de este proceso de adaptación: forzar la entrada en el Paraíso prometido tenía un reverso negativo. La ausencia de un aguijón, de un acicate, podía llevar a la vuelta a la barbarie y a la decadencia biológica. Las implicaciones sociopolíticas del argumento, son percibidas rápidamente en la prensa libertaria española:

"Los burgueses (...) se han agarrado a esta teoría de <<La lucha por la existencia>> demostrando -así se lo figuran

³⁹⁹ Conry (1987), p.90; Becquemont (1992), pp. 142-143.

⁴⁰⁰ Spencer pensaba que la evolución progresiva se manifestaba en el mundo animal en cerebros cada vez mejores. Ahora bien, también suponía que existía una relación inversa entre el tamaño mayor del cerebro y la fertilidad. Por tanto, la evolución animal, y por tanto la humana, se dirige a la disminución del potencial reproductivo de la especie. Vid: Ruse (1986), pp. 74-75. Existe, por tanto, aunque en un estadio "final", la posibilidad de escapar a la presión de las leyes de la población malthusianas. Este tipo de especulaciones no eran extrañas en la época. La idea de que la fertilidad se adaptaba naturalmente a las demandas del ambiente era uno de los expedientes más comunes a la hora de exorcizar el espectro malthusiano. Vid. al respecto: La Vergata, A. (1990)b., Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della Natura, 1700-1900, Turín.

⁴⁰¹ Citado en Lorenzo (1886)c., pp. 37-38.

por lo menos- que ha causado todos los progresos humanos al obligar a los individuos a tener siempre alerta sus facultades (...) según ellos, este estado de cosas ha de durar siempre, porque si los individuos se viesan puestos en un estado social en el cual pudieran estar seguros de que serían satisfechas todas sus necesidades, y en la cual también fueran todos iguales, no habría ya emulación y, por lo tanto, no habría tampoco iniciativa; una sociedad de esta suerte formada -dicen ellos- no tardaría mucho en caer en rápida decadencia, mientras que, por el contrario, en la sociedad, tal como se encuentra en el estado actual, los individuos obligados a luchar para vivir, se ven en la precisión de desarrollar progresivamente una suma de aptitud y de inteligencia que por lo que en si vale aumenta de otro tanto las fuerzas que concurren a la marcha progresiva de la Humanidad..."⁴⁰²

Una de las posibilidades ante todo esto, es, sin duda alguna la de negar la mayor: el desequilibrio malthusiano entre población y recursos alimenticios no es inevitable. Frente a Malthus y sus secuaces, los libertarios sacarán a colación la fe en la abundancia (en la inagotabilidad, por ejemplo, de los recursos alimenticios procedentes de la tierra⁴⁰³), la superior

⁴⁰² Redacción (1886)b, p.2. Se trata, casi con toda seguridad, de una traducción de un texto de Jean Grave (Grave (s.f)a., Tomo I, pp. 31-32.). Lorenzo también se refiere al tema: "...aquí se presenta otra preocupación que no quiero dejar sin correctivo. Dícese universalmente: la lucha es la condición esencial de la vida y progreso; (...) Esta lucha mantiene la actividad y la vida, y el día que esta lucha no fuese necesaria, por haberse alcanzado la sociedad perfecta, la holganza nos volvería a la barbarie." Lorenzo (1904), p.135. Curiosamente, Ramón y Cajal expresa, en la prensa libertaria, el mismo punto de vista que se le atribuye a la burguesía: "Desterrada la injusticia ¿no habrá cesado de funcionar el mejor resorte de la evolución mental de la Humanidad...?" Ramón y Cajal, S. (1905), "Prólogo a evolución super-orgánica", La Revista Blanca, 164, 619-623; p.620.

⁴⁰³ Una tierra fecundada por el trabajo humano: "Como dijo ha ya tiempo Malthus <<en el gran banquete de la sociedad actual no hay asiento para el pobre>>. Pero ¿debe ser forzosamente así? ¿y estaremos condenados nosotros, como los animales que no tienen nada para su subsistencia a devorarnos los unos a los otros?. Esta vieja tierra que nosotros hemos rejuvenecido con nuestro sudor (...) ¿no puede darnos absolutamente todo aquello que nos es necesario, y sin que sea obligatorio haya una parte de la

capacidad de las especies que practican el apoyo mutuo de hacer frente a las deficiencias del medio⁴⁰⁴, el papel maternal y previsor de la Naturaleza⁴⁰⁵, o el famoso, derecho a la vida⁴⁰⁶. La conclusión en todos los casos es clara: la carencia de subsistencias no es el inevitable corolario de una ley natural sino de la monopolización de la riqueza pública por unos pocos⁴⁰⁷.

humanidad que sufra y muera de hambre para que la otra pueda vivir?..." Redacción (1885)c., pp.1-2. Un recurso, que además, está insuficientemente explotado: "Precisamente investigando se ha encontrado que en la tierra hay aún muchos millones de leguas de terreno inculto..." Redacción (1895)b., "La ley de Malthus", La Nueva Idea, 3, 1-2; p.1. "...-¿no les dice nada a los malthusianos el cultivo intensivo?-..." Prat (1903), p.27.

⁴⁰⁴ Prat piensa que, con el apoyo mutuo, "el hombre corrige continua y gradualmente" las "deficiencias del medio físico en que vive", y de la misma manera "que dominado las epidemias con la higiene, puede dominar el azote de la pretendida carestía malthusiana..." Prat (1903), p.26. Ya en 1887, Kropotkin, afirmaba que una de las fuentes del error tanto de Spencer, como de Malthus, es el de no haber advertido "la diferencia que hay entre la lucha que tiene lugar entre los organismos que no cooperan a la provisión de los medios de subsistencia y los que cooperan a ella." Kropotkin (1887)b, "Bases científicas de la anarquía", Acracia, 23, 387-391; p.385.

⁴⁰⁵ El texto aparecido en La Alarma es paradigmático. Malthus habla de una Naturaleza que se "encarga de gobernar y castigar". Denuncia a los que haciendo excesos filantrópicos desobedecen las "leyes de la naturaleza": es decir, aquellos que socorren al "hombre que nace en un mundo ya ocupado", evitando que muera de hambre. Redacción (1890)b., 19, p.1 Tal imagen de la Naturaleza es considerada absurda: "Pretender que la naturaleza no extienda sus cariñosos brazos y cubra bajo su maternal manto a todos sus hijos es pretender lo inconcebible, lo absurdo." Redacción (1890)d., "Darwinismo social", La Alarma, 20, 1; p.1.

⁴⁰⁶ Según Anselmo Lorenzo, en oposición a la teoría malthusiana, y a su complemento, "la interpretación parcial de la teoría darwiniana llamada *lucha por la existencia*", existe, "el derecho a vivir a que todo el mundo está sujeto..." Lorenzo (1905), pp. 7 y 9.

⁴⁰⁷ "Es falsa hasta no caber más, la tan traída y llevada teoría de Malthus, de que el mundo no puede dar de sí los suficientes productos que reclaman las necesidades de todos (...) Lo que hay es que unos cuantos privilegiados, prevalidos de la

Ahora bien, si se admite que la <<lucha por la existencia>> (en el sentido spenceriano del término) ha tenido un papel positivo en el progreso de las especies animales hacia formas superiores, ¿seguirá actuando en la sociedad futura?, y en el caso de que así fuera, ¿cómo y en qué condiciones?, ¿cómo se aseguraría la persistencia de su acción en ausencia del aguijón malthusiano?. Anselmo Lorenzo da una primera respuesta, en 1886, a las dos primeras cuestiones. En la "sociedad justa y perfecta", en "que el hombre será hombre", es decir un ser "no atrofiado por la miseria y la preocupación", la "ciencia será el terreno de la lucha", quedando "asegurada la condición esencial de la vida"⁴⁰⁸.

Pero serán los grandes defensores de la ortodoxia anarcocolectivista (Josep LLunas y Ricardo Mella), los que den respuestas más detalladas a estas cuestiones. La necesidad de la <<lucha por la existencia>> se convierte, en sus manos, en un argumento científico que apoya el principio básico de esa ortodoxia, a la vez que en un criterio de demarcación que los distingue del utopismo de los anarcocomunistas. La referencia, pues, a la necesidad de la <<lucha por la existencia>>, se da en un contexto muy específico: el del debate entre anarcocolectivistas y comunistas libertarios en los años 1880.

ignorancia de la mayoría y del auxilio de las leyes, se han apropiado de lo que a la colectividad humana pertenece..." Alarcón, J. (1906)b., La esclavitud moderna, Madrid, p.6.

⁴⁰⁸ Lorenzo (1904)a, p.354.

Alvarez Junco es el que mejor ha sistematizado la historia del debate entre anarcocolectivistas y anarcocomunistas: a él nos remitimos en lo referente a dicha cuestión⁴⁰⁹. Dicho autor afirma que desde los primeros tiempos de la F.R.E se impuso en España el llamado <<colectivismo>>, de inspiración bakuninista. Según éste, en la sociedad postrevolucionaria la "propiedad de los instrumentos de producción sería común, más no así el producto, que se repartiría en lotes estrictamente individuales equivalentes al trabajo *íntegro* realizado por cada miembro..."⁴¹⁰. Durante los años de clandestinidad (1874-1881), el colectivismo se afirmó como doctrina indiscutible, apoyado en las Ideas sobre organización social de J. Guillaume. En 1881 reaparece la Federación de Trabajadores en el Congreso de Barcelona y se consagra el colectivismo como principio oficial. Los dos años siguientes verán su mas acabado desarrollo teórico en las personas de J. LLunas en Barcelona y el grupo que alrededor de Serrano Oteiza redactaba en Madrid la Revista Social⁴¹¹.

En los mismos años en que la ortodoxia colectivista alcanzaba su apogeo, comenzaba a penetrar el comunismo libertario propugnado por Kropotkin y Malatesta. Kropotkin señaló la

⁴⁰⁹ El a su vez se remite a Nettleau (Nettlau, M. (1928), "Impresiones sobre el desarrollo del socialismo en España", La Revista Blanca; Nettleau, M. (1969), La Première Internationale en Espagne (1868-1888), Dordrecht) y Perez de la Dehesa (Pérez de la Dehesa (1967), estudio preliminar de Urales, F. (1968), La evolución de la filosofía en España, Barcelona)

⁴¹⁰ Alvarez Junco (1991), p. 354.

⁴¹¹ Alvarez Junco (1991), pp.355-356.

imposibilidad de saber cual era la aportación concreta de cada persona o grupo, de donde concluía "la necesidad de declarar de propiedad común no sólo los medios de producción sino los productos del trabajo colectivo". Así, en "vez del principio <<a cada cual según su trabajo>>, en una sociedad libre habría que proclamar el <<de cada uno según sus necesidades>>..."⁴¹². Kropotkin empezó a dar a luz estas ideas en La Révolte a partir de 1879⁴¹³. Las primeras traducciones al español no llegan hasta 1885. Sin embargo, sorprendentemente, en 1882, Miguel Rubio, delegado de Montejaque al congreso regional de Sevilla, defendió la postura comunista, a la que parece haber llegado por su cuenta⁴¹⁴.

Sólo a partir de 1884-5 empiezan a aparecer facciones de inspiración kropotkiniana. Aparece en Madrid el grupo de Vicente Daza, y en Gracia el de Emilio Hugas y el de Martín Borrás⁴¹⁵. A partir de 1885-6 el comunismo libertario empieza a ganar terreno: en el manifiesto de 1886 que intenta la revitalización

⁴¹² Alvarez Junco (1991), p.358.

⁴¹³ Parece ser que Malatesta, desde 1876, venía discutiendo con Cafiero soluciones similares. Alvarez Junco (1991), p.357.

⁴¹⁴ Alvarez Junco (1991), p.357. No todos piensan que Miguel Rubio hubiera llegado a los postulados anarco-comunistas por su cuenta. Según Francisco Olaya Morales, las primeras manifestaciones de planteamientos próximos al anarco-comunismo en España, tienen muy poco que ver con la posible influencia de las posiciones de Kropotkin y de los italianos. Se trataba, más bien, de una interpretación particular del ideal colectivista difundido por la Alianza de la Democracia Socialista. Miguel Rubio responde, así, a inquietudes que se habían manifestado en los "medios internacionalistas españoles casi desde su origen." Olaya Morales, F. (1994), Historia del movimiento obrero español (siglo XIX), Madrid, p. 615.

⁴¹⁵ Alvarez Junco (1991), p.359.

de la F.T.R.E se evita aclarar el sistema económico del futuro y aparecen las primeras publicaciones anarcocomunistas (La Justicia Humana en 1886 y Tierra y Libertad en 1888)⁴¹⁶. Desde el punto de vista del equilibrio de poder de la F.T.R.E., 1885 señala (Primer Certamen Socialista) las últimas expresiones oficiales de colectivismo indiscutidas. Entre 1886-9 los colectivistas mantienen el control de los órganos importantes del anarquismo español. Sin embargo, en el congreso de 1887 se buscará una fórmula conciliatoria, y, en líneas generales, a partir de esta fecha los anarcocolectivistas se verán forzados a flexibilizar su actitud evolucionando hacia posturas intermedias. Así lo harán viejos colectivistas como Pedro Esteve y Antonio Pellicer. Fernando Tárrida, en el Segundo Certamen Socialista acuña el nombre de esta posición: <<Anarquía sin adjetivos>>. La excepción a esta corriente dominante será la de Ricardo Mella, que influido por el individualismo de Tucker y Proudhon, convierte a La Solidaridad (1888-9) de Sevilla en el último baluarte colectivista. A pesar de ello, se puede decir que hacia 1890 los comunistas han ganado la batalla⁴¹⁷.

En esta batalla, algunos anarcocolectivistas establecerán una conexión directa entre el principio que estaba en discusión -la propiedad individual del fruto del trabajo de cada uno- y la lucha por la existencia. Ya en 1884 (en un texto que creemos se puede atribuir al guardián de la ortodoxia colectivista, Josep LLunas), se afirma la necesidad de la lucha por la existencia

⁴¹⁶ Alvarez Junco (1991), p.360

⁴¹⁷ Alvarez Junco (1991), pp. 362 a 367.

para evitar la degeneración humana. Por tanto, es necesario preservar el estímulo individual que la determina:

"Tenim, donchs que si es veritat lo principi generalment acceptat avuy per totas las escolas científicas de que es necessaria la lluyta per la existencia pera evitar la degeneració humana, resulta també indispensable garantir l'estimul individual qu'engendra'l desitj de un mes enlla que determina la lluyta per la existencia"⁴¹⁸

¿Y cual puede ser en la sociedad futura ese estímulo?. Aquello que incita la iniciativa individual solo puede ser en la sociedad futura la "compensació" o "recompensa", es decir, dar "a cada un lo fruyt de sons esforços"⁴¹⁹. La insistencia de LLunas en la <<necesidad de la lucha por la existencia>>⁴²⁰ se

⁴¹⁸ Redacción (1884)a., "A `El Obrero'", La Tramontana, 148, 2-3; p.2. En cuanto la autoría del texto, creemos que se trata de Josep LLunas, director de la publicación en estos años. El fragmento citado procede de un debate sostenido con la publicación de la Federación de las Tres Clases de Vapor, El Obrero, sobre el contenido de las propuestas del Partit Obrer Espanyol (se trata sin duda del P.S.O.E.). Al respecto hay que decir, que a partir de 1881 y hasta 1886, es clara la penetración de una tendencia marxista dentro de dicha Federación y en El Obrero. Véanse al respecto: Izard, M. (1970), Revolució industrial i obrerisme. Les "Tres Clases de Vapor" a Catalunya (1868-1913), Barcelona, pp.84 y 85; Cuadrat, X. (1976), Socialismo y anarquismo en Cataluña (1899-1911). Los orígenes de la C.N.T., Madrid, p. 25.; Casterás, R. (1985), Actitudes de los sectores catalanes en la coyuntura de los años 1880, Barcelona, p.139.

⁴¹⁹ Redacción (1884)a., p.2.

⁴²⁰ Imprescindible, si tenemos que es la fuente de todos los progresos en el mundo animal y humano: "Hemos dicho que la lucha por la existencia (...) es fuente de vida y de civilización. Y así es en efecto. En la escala zoológica de todos los seres animados, vemos que sólo han subsistido, se han perfeccionado y han ido cambiando su estructura inferior por otras sucesivamente más superiores, las especies que han resistido la lucha por la existencia (...) Y así mismo ha sucedido con el ser humano. Las razas que más combates han tenido que librar por la vida, o han desaparecido sus especies, o resistiendo la lucha por la existencia han ido perfeccionándose más rápidamente por efecto de las leyes de transformación de los seres organizados." LLunas, J. (1890)a., "Bases científicas en que se funda el colectivismo",

convierte, de esta manera, en una especie de metáfora del pesimismo antropológico de los anarcocolectivistas. Ellos pensaban que era poco probable que el hombre de la sociedad futura fuera a ser fundamentalmente distinto que el de la actual. Creían, por tanto, que era una ingenuidad el establecimiento de la distribución según el criterio de la necesidad, porque anularía la motivación para trabajar⁴²¹: en palabras de LLunas en 1890, los comunistas, al creer "poder prescindir del estímulo basat en la recompensa material", ponían demasiada confianza en "los impulsos bondadosos del cor"⁴²². Dicho argumento se reforzaba, si dicha "recompensa" se convertía además en el requisito indispensable del bien biológico de la especie. El comunismo, de esta manera, no sólo es <<utópico>> por su ingenuidad antropológica, sino porque no garantiza las condiciones de desarrollo de la lucha por la existencia:

"Lo falansterime de Fourier, lo comunisme de Cabet, de Saint Simon, y tant altres comunismes coms fins avuys'han pretingut desenvolupar, han resultat sempre útopichs per no garantir la lluyta per la existencia al tractar de fer produir y consumir en comú al individu,..."⁴²³

en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 328-361; p.335.

⁴²¹ La idea la hemos tomado de Piqué i Padró, J. (1989), Anarco-col-lectivisme i anarco-comunisme. La oposició de dues postures en el moviment anarquista català (1881-1891), Barcelona, p.71. Alvarez Junco habla también del "mayor pesimismo antropológico" de los anarcocolectivistas y de como pensaban que "la naturaleza humana es <<esencialmente egoista>>" e "inclinada a la holganza." Alvarez Junco (1991), p.362.

⁴²² LLunas, J. (1890)b., "Qüestions socials. VI. Comunisme y colectisme", La Tramontana, 478, 2; p.2.

⁴²³ Redacción (1884)a, p.2. En este momento no se refiere de manera específica a los comunistas libertarios. Pero el argumento es el mismo, al existir una continuidad entre el viejo comunismo y el nuevo: "Per nosaltres lo comunisme, modern y científich y tot, adoleix encara dels defectes d'antich comunismes, no tenint prou en compte l'estat de las passions y la necessitat de la

La "necesidad de la lucha por la existencia" se convierte en manos de LLunas en un criterio claro que permite distinguir una organización de la sociedad futura fundada en la Ciencia, (el anarcolectivismo) de otra utópica, (el comunismo libertario)⁴²⁴. Ricardo Mella también se referirá a los fundamentos científicos del colectivismo. Sin embargo, mientras LLunas vincula el tema de la <<lucha por la existencia>> a la conexión necesaria entre trabajo realizado y consumo⁴²⁵, Mella, en el Segundo Certamen Socialista⁴²⁶, lo vincula al de la oposición individualidad-

lluyta per la existencia..." LLunas (1890)b., p.2.

⁴²⁴ El uso del argumento de la lucha por la existencia se convierte en un criterio que distingue netamente a los anarcocolectivistas de los comunistas: "Nostre principal argument per no ser comunistas ha sigut sempre la necessitat de la lluyta per la existencia" Redacción (1884)b., "A 'El Obrero'", La Tramontana 163, 1-3; p.2. (también: LLunas, J. (1891)a., "Los partits socialistas espanyols.I. Lo que son", La Tramontana, 533, 2; p.2. Un argumento, que frente al de los comunistas, se apoya en la Ciencia: "Aceptado el principio científico de la necesidad de la lucha por la existencia, y sabido que las pasiones son condición de vida y de progreso en la personalidad humana, no puede concebirse como bueno un sistema que tiende a anular las pasiones y a suprimir la lucha por la existencia." LLunas, J. (1892), "Sobre anarquismo. Consideraciones a vuela pluma.", La Tramontana, 566, 2-3; p.3.

⁴²⁵ Es muy ilustrativa la observación de Piqué i Padró al respecto: "Sembla com si, per als anarco-collectivistas, entreveure una societat futura en la qual el consum sigui independent del treball efectuat, resulti insoportable i provoqui una certa angoixa en els treballadors qualificats..." Piqué i Padró (1989), p.72.

⁴²⁶ Mella, dos años antes, intentaba precisar el sentido de la lucha por la existencia dándole un sentido netamente bélico. Tratava también de definir que significaba la victoria del más fuerte: "La lucha es la existencia y la guerra es la vida, porque la naturaleza alienta eternamente el principio de contradicción (...) Vence siempre el más fuerte, si, pero el concepto de la fuerza no es que pudiera dársele materialmente, es la fuerza intelectual, es la fuerza artística, la fuerza moral, la fuerza política, dialéctica, filosófica, la fuerza de la materia también, la fuerza, en fin, en su más lata expresión." Mella, R.

colectividad. Desde este punto de vista, el combate por la existencia es la causa eficiente de un proceso de diferenciación, de progreso en la acentuación de los caracteres individuales:

"Es ley general a los seres vivientes, que los organismos todos tengan por condición de existencia la necesidad de diferenciación individual. Cada organización particular de la materia, se desarrolla precisamente por este medio. Al par que se enriquece en sus elementos componentes, que se hace más heterogéneo, se esfuerza en distinguirse radicalmente de sus contrarios acentuando los caracteres especiales de su individualidad. Este hecho de experiencia, comprobable en toda ocasión, tiene su origen en el principio llamado del *combate por la existencia*"⁴²⁷

¿Pero qué es ese combate por la existencia?. En manos de Mella, la lucha por la existencia se convierte en una metáfora de la competencia interindividual y del sentimiento de emulación como fuentes del progreso humano:

"Por él tiende el hombre, por naturaleza a la diferenciación, a la individualidad en frente de la individualidad. Por él se verifican todos nuestros adelantos, se producen nuestras mejores obras. Sin la lucha por la vida, sin ese sentimiento que nos coloca en la necesidad de sobrepajar al que va al lado o delante, nuestras pasiones dormirían y la actividad progresiva sería nula. Es preciso que el hombre entre en lucha con el hombre y la naturaleza, es decir, con todo lo que no es su *yo*, para que el trabajo, la ciencia y el arte se produzcan adornados con todas las maravillas que hoy conocemos"⁴²⁸

Por tanto, si el combate por la existencia es,

(1887), "La reacción en la Revolución. III.", Acracia, 23, 391-395; p.393.

⁴²⁷ Mella (1890)b, p.324. Es perceptible el uso del lenguaje spenceriano (p.ej. el uso del término "heterogéneo"). Y más allá de esto, se puede pensar en un punto de vista similar. Ya en su Social Statics (1851) cree ver un movimiento general hacia la individuación como el modo general de manifestación de la vida. Conry (1987), p.88.

⁴²⁸ Mella (1890)b, p. 324.

fundamentalmente, la puesta en marcha del sentimiento de emulación individual, si tiene como resultado una mayor diferenciación de la individualidad, si además "la invención, el mejoramiento, el adelanto, proviene siempre de la espontánea iniciativa individual", es lógico pensar que "el elemento comunista no tenga parte alguna en la evolución"⁴²⁹

De esta manera, el uso que Mella hace de la famosa metáfora darwiniana, es un buen indicio de algo que autores como Alvarez Junco han señalado: la impronta del anarquismo individualista anglosajón (fundamentalmente de Tucker), y del pensamiento de Proudhon en el pensamiento de Mella⁴³⁰. Más genéricamente es el indicio de la continua persistencia de determinados tópicos de la ideología liberal: el papel determinante de la libre iniciativa individual, de la competencia como factor de progreso, etc.⁴³¹. Pero esa misma continuidad podía ser explotada por los enemigos de la ortodoxia colectivista. Es el caso de los anarcocomunistas Hugas y Serrano, que en su famoso Diálogos del calabozo (1890)⁴³² denuncian cómo, los "socialistas colectivistas", al insistir en la necesidad de la lucha por la existencia, están, en definitiva, utilizando los mismos

⁴²⁹ Mella (1890)b, p.324.

⁴³⁰ Alvarez Junco (1991), pp. 141 y 365.

⁴³¹ Alvarez Junco ha estudiado la relación estrecha entre anarquismo e ideología liberal en múltiples aspectos: Alvarez Junco (1991), pp. 19-22, 25-7, 105-6, 203-4, 226-7, 234, 238-9, 240, 398, 584-5,

⁴³² Según Alvarez Junco, la mejor exposición española de la polémica entre anarcocomunistas y anarcocolectivistas "aunque desde el ángulo comunista". Alvarez Junco (1991), p.361.

argumentos que los que tratan de legitimar la explotación y el dominio de clase:

"El socialismo colectivista aspira a fundar un organismo en el cual los hombres, debiendo todavía medir sus fuerzas y luchar entre si, perciben el premio destinado al vencedor. Nada por el vencido (...), el socialismo no ve hombres, sino fuerzas distintas, gladiadores o competidores, luchando entre si con tanto o mayor encarnizamiento, cuanto más incitante parece el premio que aguarda al vencedor. Todo a fin -y esta es la eterna letrilla de todas las escuelas basadas en la conveniencia de los menos- de que el progreso no se estacione"⁴³³

Sin duda, LLunas y Mella verían como injusta esa crítica. Fundamentalmente porque no concibieron la lucha por la existencia en el mundo humano como un combate de gladiadores. Para LLunas, la lucha por la existencia en la sociedad futura no implicará de ninguna manera la destrucción mutua, sino que será encauzada a una lucha contra la naturaleza. Ya en 1887, en un debate celebrado en el Ateneo Barcelonés⁴³⁴, LLunas afirmaba que el

⁴³³ Hugas, E. y Serrano, V. (1890), Diálogos del calabozo. El socialismo colectivista y el comunismo anárquico, Barcelona, pp. 29-30. Curiosamente, aquellos que defendían posiciones eclécticas en el debate entre colectivistas y comunistas, también harán referencias a la lucha por la existencia a la hora de expresar su posición. Tales el caso de Tárrida del Mármol, quien habla de una sociedad futura en que se pondrán en práctica "aquellos sistemas momentáneos y transitorios de producción y consumo que podrán parecerse más o menos al colectivismo, al comunismo o a otro sistema, según sean las dos fuerzas componentes, esto es, el temperamento de los individuos, y la índole de las condiciones en que se verifica la lucha por la existencia." Tárrida del Mármol, F. (1888)c., "Economía política y economía acrática", Acracia, 27, 518-520; p.519.

⁴³⁴ La Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo Barcelonés inició, a principios de 1887, un debate sobre el socialismo. A el acudieron Josep LLunas (director de La Tramontana) y Anselmo Lorenzo (en nombre de la Federación Barcelonesa de la F.T.R.E.). Sobre este debate: Nettleau, M. (1969), La Première Internationale en Espagne (1868-1888), Dordrecht, pp. 526-527; Casterás (1985), pp.345-346.

establecimiento del colectivismo modificará las condiciones de vida hasta convertir la lucha en "lucha contra la naturaleza"⁴³⁵. En el Segundo Certamen Socialista LLunas será más explícito. La lucha en el mundo humano ya no impone la destrucción mutua. El hombre, a diferencia del resto del mundo animal, al explotar la Naturaleza mediante el arte y la ciencia supera el azote de la escasez malthusiana:

"La lucha por la existencia en el ser racional, ya no impone la necesidad de destruirse unos a otros como en las especies inferiores, por cuanto en la ciencia y el arte el hombre puede arrancar de la Naturaleza mucho más de lo que necesita para su vida material, moral e individual"⁴³⁶

En este sentido, son injustos, "antinaturales", los sistemas sociales existentes. Lo son porque promueven la monopolización de la riqueza en manos de unos pocos y la miseria de la mayoría, haciendo que se destruyan "unos individuos a otros", conservando "la lucha por la existencia en las condiciones de los seres inferiores." El colectivismo, en la sociedad futura, también la preservará, pero en las "condiciones

⁴³⁵ Redacción (1887)a, "En l'Ateneu dels senyors", La Tramontana, 293, 2; p.2. Argumento repetido años después: LLunas, J. (1890)a., p.333; LLunas (1892), p.3. En un texto que se puede atribuir a LLunas, se explica lo que significa esa lucha contra la Naturaleza: "...aprofitarse tan sols dels sers d'estructura inferior, apropiantse y millorant los que li sigan favorables y combatin ó destruhint los que pujan serli contraris." Redacción (1890)a., p.2. Tárrida del Mármol ofrece dos años antes una definición similar de la lucha por la existencia: "El animal, hasta el de organización más sencilla, lucha por la existencia, a cuyo efecto se defiende contra los agentes exteriores que le son contrarios y se aprovecha de los que son útiles para la vida y el desarrollo de sus facultades." Tárrida del Mármol, F. (1888)b., "Economía política y economía acrática", Acracia, 26, 482-484; p.484.

⁴³⁶ LLunas (1890)a., p.335.

que corresponden al ser pensante"⁴³⁷. En primer lugar, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción impedirá la excesiva aglomeración de riqueza y la miseria, encauzando la lucha por la existencia a la medida del hombre. En segundo lugar, la propiedad privada del fruto del trabajo individual, sustituye al <<aguijón malthusiano>> como el estímulo necesario del combate por la vida:

"Con la *propiedad individual* del esfuerzo de cada uno, que consagra el Colectivismo, se mantiene el estímulo, el combate por la vida, la lucha por la existencia, necesario a todas las especies para ir perfeccionándose, y con la abolición de la propiedad individual de la tierra y de los grandes instrumentos de trabajo, así como la explotación del hombre por el hombre, se evita la aglomeración de riqueza para unos a costa del esfuerzo de otros que quedaron en la miseria cortándose de este modo el medio de destrucción que hoy existe entre el hombre, y encauzando por tanto esa lucha por la existencia a los verdaderos límites a que ha de quedar reducida para el ser racional"⁴³⁸

Por su parte, Mella será aún más explícito en la oposición hombre-animal. La evolución -como hemos visto en el capítulo segundo- se entendía, con bastante frecuencia, como un proceso de alejamiento y desprendimiento de la animalidad, entendiendo esa animalidad como el reverso negativo de las características que definen a lo humano. El <<irracional>> es, pues, el polo negativo, y el estado normal de estos seres irracionales, es, en opinión del Mella del Segundo Certamen Socialista 1889, el de una feroz guerra de destrucción recíproca:

⁴³⁷ LLunas (1890)a., p.335

⁴³⁸ LLunas (1890)a., pp. 335-336.

"Los irracionales, y aún hoy los seres humanos, en parte, viven a expensas de esa ley en lucha abierta de destrucción recíproca y total. Sólo algunas especies llegan a comprender la necesidad de asociación para el combate. Los más tienden a la conservación individual, con exclusión de todo sentimiento de reciprocidad que no sea el de la guerra feroz y permanente"⁴³⁹

Se observan en texto citado dos cuestiones que no se pueden soslayar: a) la afirmación de que la lucha interindividual de destrucción total persiste, en gran medida, en el mundo humano; b) la introducción de la expresión <<asociación para el combate>>. Con respecto a lo primero, Mella es claro. En la sociedad presente persiste esa guerra intestina, porque "es una sociedad rudimentaria donde domina casi exclusivamente el elemento negativo de la humanidad, el animal". Sin embargo, no hay que perder la esperanza, porque, "a medida que nuestros conocimientos se multiplican, al par que el desarrollo biológico va adquiriendo cuerpo, el elemento humano se extiende a la guerra salvaje propia de la bestia, sustituye la noble contienda de la razón, del arte, del saber, del trabajo"⁴⁴⁰. Es decir, a medida que se va produciendo el acercamiento al polo positivo (el Hombre), se produce un movimiento tendente a la dulcificación de la lucha y a la transferencia de esta a otros campos.

Más relevante aún es la introducción de la expresión <<asociación para el combate>>, muy similar, por cierto, a la expresión acuñada por el biólogo Jean-Louis de Lanessan,

⁴³⁹ Mella (1890)b., p.323.

⁴⁴⁰ Mella (1890)b., p.325.

<<association pour la lutte>>⁴⁴¹. Según Mella, a medida que crece la consciencia entre los humanos se produce una sustitución progresiva de la lucha interindividual por la asociación para el combate. Esa "idea general de la asociación para el combate" nace cuando el hombre comprende que los esfuerzos empleados en la destrucción recíproca⁴⁴², sería mejor "dirigirlos contra la naturaleza, asociando todas las fuerzas opuestas entre sí"⁴⁴³.

⁴⁴¹ Sin poder haber encontrado pruebas de una influencia directa de Lanessan sobre Mella, creemos que no debe descartarse la idea de una influencia indirecta, al menos en el nivel del vocabulario. Jean-Louis de Lanessan fue uno de los primeros biólogos que prestaron su voz al <<credo solidarista>>, unos de los temas ideológicos dominantes en la Tercera República (al respecto de ese <<credo solidarista>> véase Clark, L. (1984), Social Darwinism in France, University of Alabama.). En Sociología y Biología generó una fuerte aversión por la doctrina darwiniana de la lucha por la existencia, considerada como la manifestación de una mentalidad individualista y agresiva típicamente británica, y por tanto, extraña a los ideales de la Revolución Francesa, al espíritu francés, y a la misión civilizadora de Francia. Acuñó la expresión a la que hacemos referencia en una conferencia en 1880 (Lanessan, J.L. (1881), Etudes sur la doctrine de Darwin: la lutte pour l'existence et l'<<asociation pour la lutte>>, París.) en que opuso al principio de la lucha por la existencia el de la <<asociación para la lucha>>. Sobre Lanessan: La Vergata (1992), pp.78-81.

⁴⁴² "Comprende el hombre que el principio antes dicho, es un elemento negativo del individuo frente al individuo..." Mella (1890)a., p.325. Vemos, pues, que el desarrollo de la consciencia es un elemento fundamental en la transformación. La consciencia es también un elemento clave en Lanessan, para quien el auxilio para la lucha y la asociación "son manifiestamente conscientes; podemos atribuir su producción a que los individuos que se agrupan comprenden, si no perfectamente, al menos en cierta medida, la necesidad de la vida social." Citado en La Vergata (1992), p.80.

⁴⁴³ Mella (1890)b., p.325. Es en otro texto de Mella, también presentado en el Segundo Certamen Socialista (1889), donde se ofrece una versión algo más detallada del por qué de la utilidad de esa asociación de esfuerzos. En "La nueva utopía" se nos explica cómo, en la sociedad futura, se realizará "el perfeccionamiento evolutivo de la sociedad y el individuo por la doble compensación de la lucha por la existencia y la cooperación para la lucha." La lucha por la existencia preservará el estímulo necesario para "la multiplicación de los productos". La cooperación para la lucha evitará la perversión de ésta,

Se distingue así una tendencia irreversible en la historia humana:

"Allí donde no había más que la guerra de hombre a hombre, vemos surgir la sociedad frente a frente de la Naturaleza"⁴⁴⁴.

Los anarcocolectivistas, suscribían, de esta manera, una de las formas más habituales de eludir los aspectos desagradables que planteaba la imagen literal de la lucha por la existencia, ya sea como combate de gladiadores, o simplemente como guerra. Se trataba de mostrar como a medida que la evolución progresaba hacia formas superiores, la lucha sangrienta daba paso formas

conservando "la energía", es decir, que hará converger "los opuestos estímulos a un mismo fin, el del mayor bienestar posible mediante el menor esfuerzo necesario." Mella, R. (1991), "La nueva utopía", en Gómez Tovar, L. y Paniagua, J. (eds.), II. Utopías libertarias españolas. Siglos XIX y XX, Madrid, 119-138; p.130.

⁴⁴⁴ Mella (1890)b, p.325. Pero se trata de un proceso inacabado. En un artículo aparecido en Ciencia Social en 1896, se aprecia cómo se considera que todavía no se ha consumado el paso del código de guerra a la asociación para la lucha. En él, Mella denuncia a los que pretendiendo "organizar un mundo de animales" pretenden hacer aparecer como "de orden natural", la "subordinación entre los hombres" y "la lucha continua entre sus opuestos intereses." Al contrario de lo que dicen los partidarios de la animalidad eterna, el anarquista gallego ve "un constante proceso de hominización." En el futuro, esto significará que la mayoría de los hombres se darán "cuenta de la perentoria necesidad de la asociación para la lucha por la vida." Sin embargo, la "solidaridad", no se realizará de golpe, frenada "por las preocupaciones y costumbres heredadas." De hecho, la solidaridad plena pertenece al mundo nuevo: "La práctica total de la solidaridad pertenece a la evolución del porvenir, a un mundo nuevo en que ante el espíritu creciente de abnegación, retrocederán todos los egoísmos primitivamente animales y socialmente tradicionales." Mella, R. (1904)b., "De la solidaridad", El Rebelde, 31, 1; p.1. (reproducción del artículo Mella, R. (1896), "De la solidaridad", Ciencia Social, 6, 167-170)

menos violentas e incluso a la cooperación⁴⁴⁵. Era este un punto de vista compartida por el propio Bakunin⁴⁴⁶ y otros autores

⁴⁴⁵ Según La Vergata, las "obras consagradas, en esta época, por los biólogos, sociólogos y autores venidos de horizontes directos, a mostrar que los aspectos brutales de la evolución, después de haber jugado un rol benéfico en el pasado lejano, habían gradualmente cedido el paso a métodos menos sangrientos, son innumerables." La Vergata (1992), p.83. Otra forma de hacer más digeribles estos aspectos brutales de la evolución, era la de afirmar su existencia como mal parcial dentro de una totalidad armoniosa, racional y justa. Evidentemente este procedimiento no gozó del favor de la mayoría de los libertarios porque podía ser claramente contraproducente. Sin embargo, encontramos un ejemplo en 1885. La selección natural presenta aspectos claramente negativos "ya que significa el desarrollo de las más perfectibles y perfeccionadas, a expensas de las que lo están menos" lo cual implica "el que se note en la acción anárquica de la naturaleza, (...) un hecho contrario a la equidad y la justicia..." Pero, aunque "en la naturaleza observamos, generalmente leyes y fenómenos que, a ser obra de una inteligencia y poder supremos, no podríamos menos de criticarla severamente", no es menos cierto que "aquella siempre resulta perfecta en su totalidad..." Redacción (1885)d., "Doctrinal. Nuestro programa", Bandera Social, 25, 1; p.1.

⁴⁴⁶ Bakunin, según Velasco Criado, acepta sin discusión la teoría de Darwin. La presentación de la lucha por la existencia entre los animales como una sangrienta hecatombe, le permite ridiculizar la idea de una <<creación perfecta>>. En la especie humana se da también esa lucha por la existencia. Pero, a diferencia del resto del mundo animal, la vida humana aunque asume el dato biológico, lo transforma. Es decir, se asume la lucha, pero "para humanizarla". Velasco Criado (1993), pp. 56-58. Los datos básicos de esa posición son conocidos por los anarquistas españoles. En La Solidaridad aparecen textos de Bakunin muy ilustrativos. En primer lugar aparece el mundo natural como una sangrienta hecatombe que testimonia contra la bondad del creador: "¡Cómo es posible que un Dios todopoderoso, infinitamente sabio e infinitamente bueno no haya podido crear otra cosa que un mundo horrible como este! (...) El mundo natural es un teatro de lucha interminable, de lucha para la vida (...) En el mundo natural viven los fuertes y los débiles sucumben, y no viven los unos sino porque perecen los otros." Redacción (1889)d., "Consideraciones sobre la situación obrera", La Solidaridad, 40, 1-2; p.1.(texto de Bakunin muy similar citado en Velasco Criado (1993), p.57). La <<ley de Darwin>> incluye al mundo humano: "Considerando la historia humana bajo este punto de vista, no es otra cosa que este gran combate por la vida, se según Darwin constituye la ley fundamental de la naturaleza orgánica." Redacción (1889)e., "Ideas histórico-sociales", La Solidaridad, 52, 1; p.1. (casi idéntico en Bakunin, M. (1978), Escritos de filosofía política, Madrid, Vol.I, p.203.) Pero en la especie humana se expresa una tendencia positiva que le

dentro de la órbita libertaria⁴⁴⁷. En esto, pues, los anarcocolectivistas españoles no estaban solos. Incluso, en el primer órgano comunista libertario español, La Justicia Humana se maneja en 1886 un punto de vista parecido. Se admite que la lucha por la existencia ha sido en el pasado un factor de progreso. Pero el estado de cosas primitivo no tiene porque seguir. El hombre, un ser consciente, ha de darse cuenta que ha de dirigir sus fuerzas contra la Naturaleza:

"¿Pero, hoy día que el hombre es un ser consecuente (sic), en el día de hoy que el hombre compara y delibera, y que, para transmitir a sus descendientes sus conocimientos y todo cuanto ha descubierto, posee un lenguaje hablado y escrito, es posible que la cosa quede en este estado? Con seguridad que no, y la naturaleza ofrece por si misma bastantes dificultades para que la Humanidad entera dirija sus fuerzas (...) contra las dificultades naturales, a fin de hallar así los elementos de una lucha más ventajosa, sin tener necesidad de desgarrarse ella misma."⁴⁴⁸

Como vemos, una y otra vez se repite el mismo argumento: la

conduce a la asociación universal: "Los hombres, animales de una especie distinta, han empezado su vida por la antropofagia. Tienden hoy a la asociación universal, a la producción y el goce colectivos. Pero entre estos dos extremos ¿qué tragedia tan sangrienta y horrible! Redacción (1889)e, p.1. (muy semejante, en Bakunin (1978), Vol.I. p.205.)

⁴⁴⁷ Por ejemplo, Emile Gautier, creador del término <<darwinismo social>>. La selección natural y la concurrencia vital tienen un papel progresivo en el mundo animal y lo tuvieron sin duda en "la aurora de la humanidad". El hombre primitivo no tenía la capacidad de "contrabalancear las fuerzas naturales por su fuerza e iniciativa", por tanto, la raza mejoraba "gracias a las supresión de los débiles y a la supervivencia de los más aptos..." Pero ahora que, la especie humana ha salido de su "pasividad inicial" y que "puede ejercer conscientemente y libremente su acción propia", la selección natural y la concurrencia vital se han convertido "en obstáculos" a la marcha "ulterior" de la especie humana. Gautier (1880), pp. 29-31.

⁴⁴⁸ Redacción (1886)b.,p.2. Se trata, sin duda, de una traducción de un artículo de Jean Grave (vid. Grave (s.f.)a., Tomo I, pp. 37-38.).

mayor capacidad de reflexión induce al hombre a darse cuenta de las ventajas de transferir los esfuerzos dedicados al exterminio mutuo a la lucha colectiva contra la Naturaleza. En cualquier caso, el elemento clave subyacente es siempre el mismo: el hombre, o mejor dicho, el civilizado, si <<lucha>>, <<lucha>> o debe <<luchar>> de manera diferente que los animales. Afirmación que se podía leer de otra manera. La especie humana -en sus estadios mas avanzados- escapa o tiene la capacidad de escapar al dominio de la ley de exterminio mutuo propia a la que está sometido el resto del reino animal. Así pues, la guerra y la explotación del hombre por el hombre, frecuentemente presentadas como una mera continuación de las formas más rudas del combate por la vida, no son inevitables, tampoco son eternas, ni, por supuesto, deseables⁴⁴⁹.

A partir de aquí la <<sociedad presente>> aparece a una luz distinta. Se puede pensar, como vimos en el caso de L Lunas, que en la <<sociedad presente>> se preserva, artificialmente, una forma rudimentaria de la lucha por la existencia⁴⁵⁰. O mejor

⁴⁴⁹ Es una de las formas -positiva- de responder a la angustiada pregunta planteada en Tierra y Libertad (1889): "La naturaleza viviente, en todas las escalas zoológicas (...) se halla siempre en guerra, en lucha perpetua por la existencia (...); y así como unos seres son sacrificados para la subsistencia de otros, y todos a su vez tienen, necesidad de exterminar a los que le son inferiores, incluso el ser humano que se alimenta en gran parte de sustancias animales, un noventa por ciento de la humanidad, es esclavo del diez restante (...) ¿Será esta fatalidad ley ineludible de la Naturaleza? ¿Será el noventa por ciento de los seres humanos, de condiciones predispuestas a la esclavitud.?" Redacción (1889)c., p.1.

⁴⁵⁰ Se puede afirmar incluso, como se dice en El Productor, que la causa de las revoluciones es, precisamente, la preservación una forma brutal de la lucha por la existencia: "La principal causa de la revolución es la lucha por la existencia

aún, cabe cuestionar, como hizo Ludwig Büchner en L'homme selon la science (1870)-y como reflejó y glosó la prensa libertaria española- la continuidad misma entre leyes naturales y leyes sociales. En la sociedad actual, en efecto, existe una especie de lucha social por la existencia. Pero la analogía entre el combate que se desencadena entre los hombres y la lucha de destrucción recíproca de los animales sólo es superficial. Los animales están sometidos a la fatalidad y los hombres no. La lucha se convierte así en el síntoma de una situación antinatural e injusta:

"Todo progreso político es una quimera en tanto que la sociedad tenga clavado en sus entrañas el aguijón de la miseria (...) Jamás se ha desencadenado en la humanidad la lucha por la vida con más furor que a partir del momento en que se ha transportado sobre el terreno moral e intelectual (...) desgraciadamente nuestros nervios, están, en cierto modo, embotados por la costumbre diaria (...), y de aquí que esa desigualdad y esa injusticia exorbitantes que arrastra la lucha social para vivir apenas nos llame la atención y la creamos tan natural como la guerra atroz y sin cuartel librada en el campo de la naturaleza. Y en esto cometemos notable error, puesto que olvidamos la enorme diferencia que existe entre la ley natural, que no sufre excepción e inflige ordinariamente a su víctima una muerte pronta, inesperada, y la lucha para vivir ciegamente originada por el hombre obedeciendo a instituciones, y por tanto susceptibles de mejora."⁴⁵¹

llevada a su grado más brutal. Modificad el modo de producirse esta lucha, haced que desaparezca la desigualdad de clases, que no exista la acaparación de la riqueza (...) y la era de las revoluciones habrá terminado." Redacción (1891)b., "Revolución", El Productor, 1-2; p.1.

⁴⁵¹ Büchner, L. (1891), "La sociedad", La Anarquía, 24, 1-2; p.1. Mismo texto en Büchner, L. (1870), L'homme selon la science, pp. 329-330. En una línea muy parecida: Mas-Gomeri, E., (1906), E pur si muove, Barcelona, p.33. Ya en 1886, se citaba un fragmento de L'homme selon la science, en que Büchner hacía referencia a los aspectos históricos -y por tanto contingentes- que "sostenían" la "lucha social por la existencia": "<<Todas esas desigualdades, estas monstruosidades, es preciso, (...) atribuir las a la lucha social por la existencia, lucha que no está todavía regulada, por la razón, por la justicia, y se ve

3.2. La Solidaridad como hecho dominante en la Economía de la Naturaleza.

Hemos visto como, en un período de años que se puede identificar con los años 1880, encontramos entre los libertarios españoles claros indicios de una <<línea dominante>> a la hora de paliar los aspectos negativos que presenta la imagen agresiva -literal- del combate por la vida. Línea dominante, que lo es, también, entre los biólogos, sociólogos y publicistas que intentaron llegar al mismo objetivo. La lucha por la existencia se va dulcificando, varía de forma, a medida que el "elemento humano" va ganando peso: la cooperación, la solidaridad, constituyen la fase más elevada de la evolución progresiva. Ahora bien, si la cooperación se encuentra al final del camino, la destrucción y el exterminio se encuentran al principio: el mundo animal es un <<espectáculo de gladiadores>>⁴⁵²

Tal visión de la Naturaleza era difícil de aceptar para una ideología que veía en ella un <<orden>> justo y armónico. Un

particularmente sostenida por los numerosos actos de opresión política, de violencia, de expoliación, de conquistas, que llenan por completo la historia del pasado." Redacción (1886)b., p.2. Cf. Büchner (1870), p.332. Ya hemos señalado en otras notas al calce, que el autor de este artículo aparecido en La Justicia Humana, es, sin duda, Jean Grave. De hecho, Grave, cita varios fragmentos de L'homme selon la science en su obra La sociedad futura (Grave (s.f), Tomo, pp. 32-33 y 58-59). Textos que aparecen repetidos en la prensa libertaria española (La Anarquía, El Productor, La Justicia Social y La Alarma). Todo parece indicar que los anarquistas españoles tuvieron un conocimiento indirecto de la obra de Büchner a través de la prensa libertaria francesa.

⁴⁵² Famosa expresión acuñada en Febrero de 1888 por T.H. Huxley en "The Struggle for existence: a programme" (artículo aparecido en la revista Nineteenth Century).

<<orden>> que, como hemos visto, se solía oponer a la realidad social presente. Un orden, que además, se constituía en la fuente principal de validación de las normas éticas. En este sentido, resultaba especialmente difícil de aceptar, que los rasgos que definen el comportamiento moral y las formas más elevadas de sociabilidad, aparezcan como el fruto tardío de un proceso de emancipación progresiva de la fatalidad de los procesos naturales. Era muy difícil, en definitiva, admitir -en palabras de Kropotkin- "que la única lección que la Naturaleza daba al hombre era la del mal..."⁴⁵³

Los anarquistas, no fueron los únicos que se preocuparon por la cuestión. Un grupo de naturalistas (donde destacaban claramente los rusos) se opusieron a la idea de una Naturaleza amoral⁴⁵⁴. La moral no se desarrolla en oposición a las leyes naturales, sino que posee una sólida base biológica y es, ella misma, un factor de la evolución. Ahora bien, de entre los rusos, fue Pedro Kropotkin, una figura eminente del movimiento libertario, quien dio una forma más acabada a lo que podríamos llamar fundamentación biológica de la solidaridad. Kropotkin

⁴⁵³ Kropotkin (1905)a, p.423.

⁴⁵⁴ Según La Vergata, la "ideología de la ayuda recíproca y de la solidaridad biológica encuentra en Rusia su tierra de elección, hasta el punto de condicionar profundamente las reacciones de los científicos y de los intelectuales de este país al darwinismo, imprimiéndoles una especie de marca nacional." La Vergata (1992), p.66. Sobre la recepción del darwinismo en Rusia: Todes, D.P. (1989), Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought, Oxford; Vucinich, A. (1988), Darwin in Russian Thought, Berkeley; Harvey, J. (1990), "Essay Review: Russian Darwinism", Journal of the History of Biology, 23, 523-527.

abanderó una posición -de la que luego hablaremos con más detalle- que tenía como base un postulado fundamental: en la Naturaleza coexisten la lucha entre semejantes y la cooperación (el apoyo mutuo, la solidaridad), siendo esta última, el hecho dominante en la Economía de la Naturaleza⁴⁵⁵.

Así pues, la primera tarea era la de ofrecer pruebas de la superior virtualidad de la solidaridad. Ya en 1882, en La Revista Social, aparece uno de los argumentos predilectos de Kropotkin. Se trata de la superioridad de las especies sociables - <<solidarias>>- en la lucha que mantienen frente al medio hostil:

"Por otra parte, si Darwin no lo ha dicho, otros, aplicando sus métodos y desarrollando sus ideas, han demostrado que las especies sociables, en la que todos los individuos son solidarios, los unos de los otros, son los que prosperan, se desenvuelven y se propagan; mientras que las que se dedican al robo, como el halcón, por ejemplo, están en decadencia por toda la superficie de nuestro globo. La solidaridad y el trabajo solidario -he ahí lo que consolida las especies en la lucha que sostienen contra las fuerzas hostiles de la naturaleza..."⁴⁵⁶

La introducción de las ideas de Kropotkin en España, parece,

⁴⁵⁵ Según Kropotkin, la "cooperación de los individuos" es "un factor mucho más importante en la lucha por la conservación de la especie que la cacareada lucha física de los individuos por los medios de subsistencia." Kropotkin (1887)a., p.425. Por tanto, el "apoyo mutuo es tan ley de la Naturaleza como la lucha recíproca", pero, el primero tiene mayor importancia porque "representa una gran ventaja en todas las circunstancias de la lucha por la vida." Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 50 y 79. En cualquier caso, la posición que representa Kropotkin distó mucho de ser la más popular a la hora de diluir los aspectos negativos que implicaba la interpretación literal de la lucha por la existencia. La Vergata (1992), p.83.

⁴⁵⁶ Redacción (1883)b., p.3.

pues, que se pone en marcha ya desde esta temprana fecha⁴⁵⁷. Se consolida en los años siguientes. En 1887⁴⁵⁸, se traducen en Acracia una serie de artículos titulados "Bases científicas de la anarquía"⁴⁵⁹, en que se esbozan algunas ideas clave sobre los fundamentos biológicos de la ética⁴⁶⁰. En 1890, aparece otra serie de artículos en El Socialismo bajo el título "La moral

⁴⁵⁷ Aunque no lo podemos asegurar con toda certeza, parece que los artículos aparecidos en 1882 sobre Darwin en La Revista Social pueden ser la traducción de un artículo de Kropotkin aparecido el 29 Abril de 1882 en Le Révolté. Según Woodcock y Avakamovic, en él "Kropotkin esboza las líneas principales de su teoría de la ayuda mutua afirmando que <<la solidaridad y el trabajo comunal son lo que fortalece a la especie en la lucha por mantener su existencia frente a las fuerzas adversas de la naturaleza." Woodcock, G. y Avakamovich, I. (1975), El Príncipe Anarquista, Madrid, p.175.

⁴⁵⁸ Un año antes, en 1886, aparece traducido en El Socialismo de Cádiz, un artículo de Le Révolté. En él se afirma que la lucha por la existencia ha podido tener algún papel en el proceso evolutivo, pero que hay que tener en cuenta "otras leyes coadjuntas..." Sobre todo hay que tener en cuenta que "ciertas especies han debido su persistencia a la sociabilidad." Esto es especialmente cierto en el hombre: "Si tomamos al hombre (...) es indudable que completamente aislado, le hubiera sido imposible sostener la lucha contra las otras especies más favorecidas que el por la naturaleza, en fuerza y medios de ataque." Redacción (1886)d., "La lucha por la existencia", El Socialismo, 11, 2-3; p.3. Aunque estas ideas parecen estar en sintonía con el planteamiento kropotkiniano, no se puede establecer con claridad su autoría.

⁴⁵⁹ Procede de un artículo aparecido en Agosto de 1887 en The Nineteenth Century

⁴⁶⁰ Se introduce, sobre todo, la idea de que los hábitos morales son una condición indispensable en la lucha por la vida de las especies animales: "No hay sociedad animal posible sin que resulten ciertos hábitos morales de socorro mutuo y hasta de abnegación en pro del bienestar común. Estos hábitos son una condición indispensable para la bienandanza de la especie en su lucha por la vida, (...) Los más aptos en el mundo orgánico son los que se acostumbran a la vida social, y ésta implica forzosamente hábitos morales." Kropotkin (1887)a., p.425. Esta afirmación se convierte en un argumento clave a la hora de mostrar cómo la moral tiene una génesis que no debe nada a la acción de la Ley y la Religión.

anarquista"⁴⁶¹. En ellos, Kropotkin, afirma, entre otras cosas, que el principio de solidaridad se encuentra allí donde exista una sociedad animal⁴⁶², actuando bajo cualquier circunstancia bajo la forma de una disposición cuasi inconsciente⁴⁶³. Más importante aún, es la referencia que se hace al zoólogo ruso Kessler, uno de los autores más citados por el anarquista ruso, en todo lo referente al apoyo mutuo y la reciprocidad en la evolución.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Se trata, con toda probabilidad, de los artículos publicados en La Révolte entre Marzo y Agosto de 1890, (luego en Freedom, entre Octubre de 1891 y Julio de 1892), que dieron lugar a un primer folleto en francés en 1891.

⁴⁶² "Hemos visto, pues, que observando las sociedades animales -no como burgueses interesados, sino sencillamente como observadores inteligentes- se llega a hacer constar este principio: <<Trata a los otros como tu quisieras que te trataran a ti en circunstancias análogas>> se encuentra en todas partes donde existe una sociedad." Kropotkin, P. (1890), "La moral anarquista.VI.", El Socialismo, 71, 1-2; p.1. El principio de solidaridad, según Alvarez Junco, había sido elaborado por Kropotkin hacia 1890. Se trataba de una nueva versión de la <<simpatía>> y el <<altruismo>> del dieciocho, o de la <<atracción pasional>> o la <<fraternidad>> del diecinueve (en cualquier caso, expresiones secularizadas de la cristiana <<caridad>>). Kropotkin por su parte defendía, el utilitarismo, "proclamándose continuador de A. Smith, Bentham y Stuart Mill), pero con correcciones sociobiológicas (lo bueno es lo útil para la especie)", y "sentaba como gran principio moral la norma <<trata a los otros como quisieras ser tratado por ellos en análogas circunstancias>>, a lo cual llamaba <<solidaridad>>." Alvarez Junco (1991), p.119.

⁴⁶³ Esto es así, en la medida en que se <<incorporan>> miles de años de evolución animal en que la solidaridad es el principio dominante: "...esa práctica de la solidaridad jamás cesa, ni aún en las épocas más tristes de la historia. Por eso, para la inmensa mayoría de los animales y de los hombres, permanece en estado de costumbre adquirida, de principio siempre presente en el entendimiento, hasta cuando se desconoce con frecuencia en los actos. Es la evolución del reino animal que habla en nosotros; y ella es muy antigua, contando centenares de miles de años." Kropotkin (1890), p.1.

⁴⁶⁴ Tomando como punto de partida a Kessler, el anarquista ruso consolida la oposición entre solidaridad y lucha interindividual: "Y cuando se observa de cerca el desarrollo

Sin embargo, durante los años 1880 no parece que sean las ideas de Kropotkin al respecto las que hayan calado con más profundidad entre los libertarios españoles. Anselmo Lorenzo, por ejemplo, pone en duda en el Segundo Certamen Socialista (1889) la validez de la <<lucha por la existencia>> como mecanismo principal del progreso evolutivo⁴⁶⁵. Pero para ello se apoya en

progresivo (la evolución) del mundo animal, así como la marcha del progreso en las sociedades humanas se descubre (con el zoólogo Kessler y el economista Tchernychenski) que ese principio que se traduce por una sola palabra, solidaridad, ha tenido en el desarrollo del reino animal una parte infinitamente más grande que todas las adaptaciones que pudieran resultar entre individuos de la misma especie" Kropotkin, P. (1890), p. 1. Karl Fiodorovic Kessler fue un zoólogo ruso, alemán de nacimiento, profesor primero en Kiev, y luego en San Petersburgo. Evolucionista convencido desde mediados de los años 1850, aprecia la obra de Darwin, pero considera que la selección natural es un factor secundario. Mantiene una postura ecléctica, privilegiando como factores de la evolución el aislamiento y la acción directa del medio. En Diciembre 1879, en una conferencia leída en la Sociedad de naturalistas de San Petersburgo, titulada, <<Sobre la ley de ayuda recíproca>>, reconoce la importancia de la lucha por la existencia (tanto interespecífica como intraespecífica). Sin embargo, reprocha a Darwin el haber soslayado la importancia de una factor mucho más importante: el apoyo mutuo. La Vergata (1992), p.64. Según Woodcock y Avukamovic, Kropotkin tuvo noticia de las ideas de Kessler en la cárcel francesa de Clairvaux, donde cumplió condena durante tres años (de 1883 a 1886), a consecuencia del llamado proceso de los 66. Woodcock y Avukamovic (1975), p.179. Kropotkin dice, en efecto, que tuvo noticia de las ideas de Kessler en 1883 (Kropotkin (1906), Tomo I, p.VIII.)

⁴⁶⁵ Normalmente cuando se habla de <<falsedad de la lucha por la existencia>>, no se quiere decir que la concurrencia vital entre semejantes no tenga ninguna presencia en la Economía de la Naturaleza. Lo que se afirma es que, comparativamente, la cooperación, el apoyo mutuo o la solidaridad tienen mucha mayor presencia en el reino de lo vivo. Y, sobre todo, que estos últimos, tienen una superior eficacia como mecanismos evolutivos. De hecho, son raros los textos en que se hable de manera estricta de una auténtica <<falsedad de la lucha por la existencia>>. Uno de ellos es La ley de la vida (1893) de Joan Montseny. Para Montseny, la <<lucha por la existencia>> es falsa, porque no explica la Evolución Cósmica. Es necesaria una ley inmutable que alcance lo orgánico y lo inorgánico: "La lucha por la existencia en cuanto significa matar para vivir, no es teoría que explique la causa de la perfección de los organismos desde el momento que no define el porqué de no hallarse la tierra en estado de nebulosa (...). Precisa que exista una ley inmutable que alcance

una serie de argumentos tomados de la obra del francés Louis Dramard, Transformisme et socialisme (1882)⁴⁶⁶. El argumento de Dramard (y por tanto de Anselmo Lorenzo) es claro: si la lucha no es el único, ni el principal mecanismo evolutivo de la especie humana, son falsas las teorías que tratan de apoyar en ella la explotación del hombre por el hombre⁴⁶⁷. Un argumento que se vería decisivamente apoyado, si se demostrará, además, que la

a toda materia..." Montseny (1893), p.36. Clemence Jacquinet opone una falsedad -la lucha por la vida- a una verdad -la asociación para la vida-: "...han incurrido en grave error los que proclaman como verdad científica 'la lucha por la vida'; porque el que investiga hasta el fondo de los organismos encuentra en ellos, por el contrario, la asociación para la vida. Asociación de vegetal con vegetal (...) Asociación de animales entre si (...) He ahí el verdadero principio de la vida; he ahí el medio y el objeto de toda evolución racional." Jacquinet, C. (1903)c., "Inédit", en VV.AA., Cuaderno manuscrito. Recapitulación de pensamientos antimilitaristas, Barcelona, pp. 42-45. En la misma línea: Jacquinet, C. (1904)a., p.1.

⁴⁶⁶ El título completo ya es significativo: Transformisme et socialisme. Concordance des Principales Revendications du Socialisme Contemporaine avec les corollaires de la théorie de l'evolution. La existencia de la obra de Dramard pudo ser conocida por Lorenzo a través de La Revue Socialiste (no hay que olvidar que Lorenzo traduce en Acracia algunos fragmentos tomados de esta publicación). Una publicación que se situaba dentro de la órbita del socialismo reformista (véase al respecto Rebérioux, M. (1985), "El socialismo francés de 1871 a 1914", en Droz, J. (dir.), Historia general del socialismo. De 1875 a 1918, Barcelona, 178-321; p.209). Sin embargo, el propio Dramard se sitúa cerca de la órbita del Partido Obrero de tendencia guesdista. Dramard, L. (1882), Transformisme et socialisme, París, p.24.

⁴⁶⁷ Lorenzo, tomo como punto de referencia privilegiado de lo que el llama "superchería conservadora", un texto de Ernst Haeckel ya citado en 1886 en La Asociación y Acracia (al que ya hemos aludido anteriormente). El argumento haeckeliano según Dramard, "reposa enteramente sobre la eliminación de los débiles por los fuertes, como procedimiento de perfeccionamiento de las especies." Dramard (1882), p.13. Por tanto, según este mismo autor -y como suscribe Lorenzo-, para que fueran ciertas las aseveraciones de Haeckel, "sería necesario probar: 1º Que la lucha es el único procedimiento para llegar al perfeccionamiento de la especie humana. 2º Que no puede existir otro alguno" Lorenzo (1890)a, p.155. (texto idéntico en Dramard, L. (1882), p.13.

lucha no es el principal procedimiento evolutivo en el resto del reino animal:

"Está demostrado, y esto por el mismo Haeckel, principal sostenedor de la teoría en cuestión, que los procedimientos evolucionistas de infinitas especies animales y vegetales son múltiples, frecuentemente antagónicos y difieren según los organismos y las circunstancias y el medio (...) la famosa lucha por la existencia tan invocada por aquellos que viviendo en la esfera del privilegio tienen aún el cinismo de proclamarlo como un derecho natural, no es más que uno de tantos modos practicado por las especies organizadas, y no el único, ni menos el más importante."⁴⁶⁸

Ahora bien, cuando se trata de hablar de la especie humana, se vuelve a un razonamiento ya conocido. La lucha ha podido tener alguna virtualidad en las especies inferiores, pero el hombre, ser consciente, emplea otro medio de perfeccionamiento de mayor utilidad, la solidaridad:

"La lucha por la existencia ha contribuido seguramente al perfeccionamiento de las especies inferiores en la misma medida que los modos de selección indicados y otros muchos, entre los que puede contarse la selección sexual, las modificaciones geológicas, la influencia del hombre; pero la especie humana, capaz de conocer y aprovechar las leyes naturales, ha empleado como medio principal de

⁴⁶⁸ Lorenzo (1890)a., p.155. Texto muy parecido en Dramard (1882), pp. 13-14. El argumento básico de Lorenzo volverá a ser utilizado por otro libertario cuatro años después: "¿Pero es ley fatal, inexorable, fundada en la teoría de la selección, que en la vida de la humanidad, como en la de los animales y plantas, siempre y en todas partes una minoría de privilegiados llegue a vivir sobre el resto de los humanos? (...) No y mil veces no (...) La investigación científica de la selección natural sólo indica un procedimiento de la constitución de las especies. Pero al lado de la selección, y más eficaces y hasta más generales que ella, existen otras concausas de la producción de las especies..." V.M. (1893), "El trabajo. III.", La Anarquía, 142, 1-2; p.2. En cuanto al autor del artículo no tenemos una certeza absoluta (¿Puede ser Vicente March?)

perfeccionamiento la sociabilidad y la solidaridad..."⁴⁶⁹

Así pues, la analogía con el argumento de Kropotkin sólo puede ser superficial: es cierto que se atenúa el peso de la lucha por la existencia, pero la solidaridad no es el hecho dominante del mundo orgánico, sino solamente el de los peldaños superiores de la *scala naturae*⁴⁷⁰. Tendremos que esperar a los primeros años del siglo XX, para encontrar las pruebas de una asimilación profunda de las ideas kropotkinianas. Pero los años 1890 no serán completamente estériles. En 1892 empiezan a ser traducidos en las páginas de El Productor (véase el capítulo anterior), la serie de artículos que Kropotkin estaba publicando desde 1890 en The Nineteenth Century sobre <<el apoyo mutuo>> y que, con algunas correcciones, serán la base de un libro clave: Mutual Aid: A Factor of Evolution⁴⁷¹. Ahora bien, dichos artículos, fueron, en un principio, la réplica kropotkiniana a un texto de T. H. Huxley, publicado en la misma revista en

⁴⁶⁹ Lorenzo (1890)a., p.156.

⁴⁷⁰ Según Dramard "la lucha por la existencia deviene cada vez menos general, a medida que nos elevamos en la serie de los seres." Esto es así, porque, en los escalones superiores, es decir entre aquellos animales dotados de "inteligencia y de consciencia", la "lucha por la existencia" -uno de los "procedimientos de perfeccionamiento" más imperfectos y groseros- resulta "mas perjudicial que útil". Como consecuencia, estos "animales superiores" han "reemplazado la lucha por la asociación", mientras que "la humanidad regenerada la reemplazará por la solidaridad." Dramard (1882), pp. 22 y 16.

⁴⁷¹ Los artículos aparecen desde Septiembre de 1890 a Junio de 1896. Estos artículos dieron origen en 1902 a la primera edición inglesa . Se imprimieron dos ediciones revisadas, una en 1904 y otra en 1915, ésta última con un prefacio nuevo, donde Kropotkin reafirma sus tesis en el contexto de la Primera Guerra Mundial. La primera traducción española fue la de Josep Prat en 1906.

Febrero de 1888. Nos referimos al famoso "The Struggle for Existence: a Programme".

Conviene que resumamos en grandes líneas el argumento de Huxley para poder así situar en su contexto la respuesta kropotkiniana. Según el llamado <<bulldog de Darwin>>, si se observa la Naturaleza desde un punto de vista superior, ésta aparece como una totalidad bella y armoniosa. Sin embargo, si se la mira desde un punto de vista menos elevado, es decir, más humano, dejándonos influir por nuestras <<simpatías morales>>, entonces nuestro juicio no será tan favorable: la naturaleza es un entramado de procesos violentos y brutales que son la causa de una enorme cantidad de sufrimiento seres inocentes. El mundo animal, es, en efecto, <<un espectáculo de gladiadores>>⁴⁷².

El hecho es que el curso de la Naturaleza no es ni moral ni inmoral, es simplemente amoral. Pedir a la naturaleza que de validez a una u otra norma ética no tiene sentido: los deseos, las esperanzas y los valores son una invención humana, un producto de la sociedad y no de la naturaleza. Existe, en este

⁴⁷² Todo el párrafo tomado de La Vergata (1992), p.57. Según G. Lanaro, Huxley no siempre había sostenido este punto de vista. En los años anteriores no tuvo problemas en creer en la justicia de los procesos naturales. Sobre las causas del cambio, Lanaro, habla de la posible influencia de los ensayos póstumos de Stuart Mill, en especial de su escrito Nature, en que negaba que la Naturaleza pudiera ser exaltada como paradigma ético. También se entrecruza una cuestión biográfica: la muerte de su hija predilecta Marian. Pero sin duda lo más importante era "la creciente aversión de Huxley a las varias tentativas de justificar programas de ideologías particulares, asumiendo la naturaleza como fuente de valores y norma de acción." Lanaro, G. (1992), "Il giardino della civiltà: Thomas Henry Huxley e <<l'etica dell'evoluzione>>", Rivista di Storia della Filosofia, 47, 125-166; p.151.

sentido, un contraste entre el <<proceso social>> y el <<proceso natural>>. La Sociedad se diferencia de la Naturaleza en que tiene un objetivo moral preciso. El hombre ético, es decir, el miembro de la sociedad, el ciudadano, imprime un curso a su conducta que es necesariamente contrapuesto al que tiende a seguir el salvaje primitivo, es decir, el hombre en tanto que simple miembro del reino animal. El último libra una guerra por la existencia sin piedad como cualquier otro animal, mientras que el primero dedica la mejor parte de sus energías a imponer límites a esa lucha⁴⁷³.

Por tanto, el comportamiento social, es decir, el hecho de vivir según normas éticas, es el fruto de la resistencia colectiva y organizada que los hombres oponen a las fuerzas naturales que amenazan a la sociedad, ya sea desde el exterior, bajo la forma de un medio hostil, ya sea desde el interior, bajo la forma de instintos agresivos primordiales y persistentes⁴⁷⁴. El planteamiento huxleyano en los años posteriores seguirá estas mismas líneas radicalizándose⁴⁷⁵. Aparece la famosa metáfora del

⁴⁷³ Todo el párrafo sigue, casi literalmente a La Vergata (1992), p.57.

⁴⁷⁴ La Vergata (1992), pp. 57-58.

⁴⁷⁵ En 1892, en un artículo aparecido en la Fortnightly Review ("An Apologetic Irenicon") Huxley niega tajantemente que se pueda hablar de ética de la evolución. No hay rastros de un objetivo moral en la Naturaleza. El proceso cósmico se desarrolla a través de la lucha por la existencia que, moralmente, no es ni más ni menos justificable que cualquier otro mecanismo. De hecho, el <<más adaptado>> no tiene porque ser el <<mejor>>, sino que puede ser el <<peor>>. Existiendo, pues, un radical contraste entre evolución y ética, no extraña que Huxley rechace el optimismo de lo que llama ilusiones populares <<liberales>>, y que declare su simpatía hacia los teólogos que rechazaban las conciliaciones fáciles entre los fines de la Naturaleza y los del

jardín: si la Naturaleza es una jungla, la sociedad es un jardín en la que las malas yerbas no sólo no tienen el campo libre, sino que son extirpadas⁴⁷⁶.

Tomar en serio la concepción de Huxley era, pues, cerrar la puerta a cualquier posibilidad de construcción de una ética naturalista fundada en el proceso evolutivo. Pero no todos

hombre: "...las doctrinas de la supremacía de Satán en este mundo, de la abyección esencial de la materia, de un demiurgo maligno subordinado a un Ser todo poderoso y benévolo que no se revela sino tardíamente; éstas doctrinas (...) me parecen infinitamente más próximas a la verdad que lo son las ilusiones populares <<liberales>> en las cuales los niños nacen buenos, (...) en las cuales todo mal parcial es un bien universal; y todas las fantasías optimistas del género que representan a la Providencia como un filántropo paternal, y que nos quieren hacer creer que todo termina por arreglarse...." En "Evolution and Ethics", la famosa "Romanes Lecture" que Huxley pronuncia el 18 de Mayo de 1893 en Oxford, se culmina este proceso de radicalización. Huxley afirmó que el sufrimiento no es accidental, sino que constituye una parte esencial del proceso cósmico y que al afinamiento de la sensibilidad y la apertura de nuevos campos al intelecto, característicos del progreso social, han estado inevitablemente acompañadas por una amplificación proporcional de la capacidad de sufrir. Existe una oposición radical, pues, entre proceso cósmico y ético. Más aún el progreso de la ética en la sociedad consiste en combatir el proceso cósmico, y no imitarlo o simplemente, sustraerse a su acción. La Vergata (1992), pp. 59-60.

⁴⁷⁶ Huxley desarrolla la analogía en 1894 en "Evolution and Ethics. Prolegomena" (vid: Huxley, T.H. (1894), Collected Essays, Londres, Vol. IX, pp. 1-45). La analogía del jardín, y la obra ética de Huxley en general hay que relacionarlas con su propia visión política. Huxley se opuso radicalmente al liberalismo individualista de Herbert Spencer. Ya en 1871, en un artículo aparecido en la Fortnightly Review titulado "Administrative Nihilism", mostró su discrepancia con Herbert Spencer al respecto de su defensa a ultranza del <<laissez faire>>. En 1888, en el ya mencionado "Struggle for Existence: A Programm", Huxley se pronuncia por lo que Lanaro llama un "reformismo cauto". La Gran Bretaña tenía que afrontar una severa competencia comercial, lo que requería la reforma del sistema educativo y la asunción de medidas tendentes a la búsqueda de la estabilidad social: control salarial, mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores, potenciamiento de los servicios sociales. Lanaro (1992), pp. 145 y 151.

estaban dispuestos a renunciar a tal posibilidad. Esto era especialmente cierto en el caso de Pedro Kropotkin⁴⁷⁷. El anarquista ruso, una vez hubo leído el artículo de Huxley, solicitó al director de la Nineteenth Century, James Knowles, que se publicara su refutación de las opiniones vertidas por el naturalista británico⁴⁷⁸. Sin embargo, en los artículos aparecidos en la revista entre 1890 y 1896, Kropotkin no se limitó a criticar a Huxley, sino que lanzó a un ataque generalizado contra los discípulos de Darwin.

⁴⁷⁷ Según Kropotkin, no había más alternativa que una ética naturalista o una vuelta a las viejas ideas teológicas. Presentar la naturaleza como un campo de batalla invalidaba la primera posibilidad. Si se sostenía que la única la lección que nos da la Naturaleza es el mal, entonces se "tenía necesariamente que admitir de alguna extranatural o supernatural influencia que inspirase al hombre la concepción del <<bien supremo>> y guiase el desenvolvimiento hacia un fin más elevado." Kropotkin (1905)a., p. 423. Spencer compartía, en su crítica específica a Huxley, una posición en cierta forma similar. Separar sociedad y naturaleza era volver a las viejas ideas teológicas: "La concepción de Huxley es en la práctica una rendición de la doctrina general de la evolución en lo que concierne a sus aplicaciones más importantes, y ella se funda en la presuposición ridícula que su aplicación al mundo orgánico se limita a los aspectos más feroces de la lucha por la existencia entre los individuos y que no tiene nada que ver con el desarrollo de la organización social, o con la modificación del espíritu humano (...) La posición que el asume, que quiere que nosotros luchemos contra el proceso cósmico o que lo corriamos, implica que existe en nosotros alguna cosa que no sea un producto del proceso cósmico: se trata de un retorno a las viejas ideas teológicas que establecen una antítesis entre el hombre y la naturaleza..." Carta de Spencer a J.A. Skilton de 1893 citada en La Vergata (1992), p. 61, nota 16.

⁴⁷⁸ Kropotkin (1906), Vol.I, p.XI. Kropotkin, curiosamente, sustituyó a Huxley como comentador de la actualidad científica dentro de la Nineteenth Century. Las relaciones entre Huxley y Kropotkin, en todo caso, no debían de ser especialmente amistosas. Existían precedentes. Cuando fue procesado en 1883 en Francia, se alzaron muchas voces en los medios científicos ingleses en favor de su liberación. Más concretamente se firmó una petición en que aparecen nombres tan significativos como William Morris, H.W. Bates o Alfred Russell Wallace. Huxley no participó en esta iniciativa.

Los seguidores de Darwin, según Kropotkin, empobrecieron su teoría, en especial en lo referente a la concepción de la lucha por la existencia. Los <<darwinistas>> han reducido la lucha por la existencia "a su sentido más restringido". Han visto en el mundo animal "como un mundo de lucha perpetua entre individuos hambrientos, ávidos de sangre..." Erigieron, la "lucha despiadada por las ventajas personales a la altura de un principio biológico, al que el hombre debe someterse so pena de sucumbir en un mundo fundado sobre el exterminio mutuo."⁴⁷⁹

Frente a ello Kropotkin se sitúa a medio camino, es decir, no estaba de acuerdo con Huxley, pero tampoco con un Rosseau, "que en la Naturaleza sólo veía paz y armonía, destruidos por el advenimiento del hombre."⁴⁸⁰ De hecho, en el mundo de lo vivo existe un verdadero combate por la existencia. Según su interpretación particular de Darwin, el naturalista inglés habría distinguido dos clases de lucha: a) la lucha directa o la concurrencia efectiva dentro de cada grupo animal por la alimentación, la seguridad individual y la posibilidad de dejar descendencia; b) la lucha indirecta, la que Darwin veía como metafórica (según el punto de vista, claro está, de Kropotkin), que es la lucha colectiva de la especie contra las circunstancias adversas⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ Kropotkin (1906), Vol.I, p.20.

⁴⁸⁰ Kropotkin (1906), Vol.I, pp. 21-22.

⁴⁸¹ La Vergata (1992), p.71.

Con respecto a lo que él llama <<lucha directa>> Kropotkin no niega que exista cierto grado de concurrencia en el seno de cada especie⁴⁸², pero advierte que no tiene, ni mucho menos, la importancia que le dieron los <<darwinistas>> o el mismo Darwin⁴⁸³. Kropotkin consideraba que la ley de Malthus era falsa e inhumana. Es muy raro que una población alcance el punto de desencadenar una verdadera lucha por la alimentación: una serie de obstáculos naturales frenan su crecimiento⁴⁸⁴. Así el obstáculo principal para la supervivencia no es la escasez de alimento, sino la hostilidad del clima y del lugar. Además, si alguna vez se llegaba al punto de crisis, la emigración a otras

⁴⁸² "Nadie puede negar que haya, en el seno de cada especie, una cierta lucha real por el alimento, por lo menos en ciertos períodos." Kropotkin (1906), Tomo I, p.83.

⁴⁸³ "La idea de que está penetrada la obra de Darwin es ciertamente la de una real competencia que se efectúa en el interior de cada grupo animal por el alimento, la seguridad del individuo y la posibilidad de dejar una progenitura." Kropotkin (1906), Tomo I, p.83.

⁴⁸⁴ "Nos parece que nunca se ha tomado en consideración suficiente la importancia de los obstáculos naturales a la superpoblación y el modo en que estos obstáculos debilitan la hipótesis de la competencia vital." Kropotkin (1906), Tomo I, p.92. Es claro que no se ha entendido bien el pensamiento de Darwin. Según señala acertadamente La Vergata, cuando la población se mantiene lejos de su punto máximo, la selección natural también puede actuar: los factores que son obstáculo al crecimiento de la población serían en estos casos los factores de selección. La Vergata (1992), p.72, nota 56. Como se ha señalado recientemente, Darwin veía la ley de Malthus como una ley <<contrafactual>>: identifica lo que le sucedería a las poblaciones en ausencia de las fuerzas limitadoras que actúan sobre ellas. De hecho, el naturalista británico incluía entre esas fuerzas limitadoras cualquier factor del ambiente que limitara el crecimiento de la población. En este sentido, el clima se convertía en el más importante de los obstáculos, mientras que los efectos de los recursos limitados eran tratados como los menos importantes de los frenos al incremento poblacional. Vid: Lennox y Wilson (1994), pp. 68-69.

zonas relajaba la tensión⁴⁸⁵.

Por otra parte, Kropotkin también hablaba de la lucha por la existencia, como de la lucha por la existencia como una especie de esfuerzo de mejora que tiene como objetivo "la mayor plenitud y mayor intensidad de vida con la menor pérdida de energía"⁴⁸⁶. Admitiendo esa peculiar interpretación, es lógico pensar que los animales que se ven sometidos a duras pruebas y calamidades no debían de ser los que más prosperasen. Nada bueno, ningún progreso de la especie se podía esperar, por tanto, de los períodos en que el azote malthusiano, la escasez, hiciese acto de presencia:

"...cuando los animales tienen que luchar contra la escasez de víveres, a consecuencia de una de las causas que acabo de mencionar, *todos* los individuos de la especie que han sufrido esta calamidad salen de la prueba de tal modo desmejorados en vigor y en salud, que *ninguna evolución de la especie podría fundarse sobre estos períodos de ruda competencia*."⁴⁸⁷

Ahora bien, como hemos visto, además de la lucha <<directa>> entre miembros de una misma especie, existía otro tipo de combate al que Kropotkin daba mucha más importancia. Se trataba, en palabras del anarquista ruso, de "la <<lucha por la vida>>, comprendida ésta, en el sentido amplio de Darwin", es decir, como una lucha contra todas las condiciones desfavorables a la

⁴⁸⁵ Existe una tendencia constante en las especies a la emigración a nuevos territorios: "Cada especie tiende continuamente a ensanchar su territorio: las emigraciones a nuevos dominios son la regla,..." Kropotkin (1906), Tomo I, p.88.

⁴⁸⁶ Kropotkin (1906), Tomo I, p.99.

⁴⁸⁷ Kropotkin (1906), Tomo I, p.VII.

especie."⁴⁸⁸ Pero, en esta lucha de la especie contra otras especies y contra el clima, ¿cual es la mejor arma?. Kropotkin creía, y he aquí la clave, que la asociación, el apoyo mutuo, la solidaridad, eran las mejores armas⁴⁸⁹ en todas las condiciones en que se desarrolla este combate <<metafórico>> por la existencia. Una vez tomada esta posición era fácil responder a una pregunta fundamental: ¿quienes son los <<más aptos>>?. Son, evidentemente, las especies que practican el apoyo mutuo. Las que no lo hacen así, están condenadas a desaparecer:

"Las especies animales en las cuales la lucha individual ha sido reducida a sus límites más estrechos, y en que el hábito de la ayuda recíproca ha adquirido el desarrollo más grande, son invariablemente las más numerosas, las más prosperas y las más abiertas al progreso (...) Las especies que no son sociables están, al contrario, condenadas a perecer."⁴⁹⁰

Claro está que esto nos lleva a otra conclusión correlativa: los instintos sociables subyacentes a la práctica del apoyo mutuo, son siempre favorecidos por la selección natural. Pero hay más. Existe una tendencia general de la vida hacia la <<sociabilidad>>. Como dice Kropotkin, "la necesidad de comunicar sus impresiones, de jugar, de charlar o de sentir la proximidad de otros seres semejantes, se deja sentir en toda la Naturaleza

⁴⁸⁸ Kropotkin (1906), Tomo II, p.171.

⁴⁸⁹ En fin, el hecho mismo de vivir en sociedad: "...la vida en sociedad es el arma más poderosa en la lucha por la vida, tomada en el sentido amplio del término..." Kropotkin (1906), Tomo I, p.79.

⁴⁹⁰ Kropotkin (1906), Tomo II, pp. 171-172.

y es (...) un rasgo distintivo de la vida..."⁴⁹¹ El anarquista ruso ve como causa de ello, no tanto "la necesidad de la mutua protección", como "los placeres que los animales pueden sacar de la vida social"⁴⁹². Pero la asociación no sólo es beneficiosa en un sentido <<utilitario>> -como fuente de bienestar y de <<felicidad>> para la especie- sino que es un factor que indirectamente favorece el desarrollo de las facultades más elevadas. A mayor sociabilidad, mayor inteligencia. La sociabilidad implica comunicación, acumulación de experiencias, mayor longevidad, es decir, proporciona "elementos de progreso intelectual de que está privado el animal que no es sociable."⁴⁹³ Lo mismo se puede decir de los sentimientos morales que son, a la vez, condición y resultado de la vida social.⁴⁹⁴

La conclusión del argumento kropotkiniano es clara. El apoyo mutuo entre los miembros de cada grupo animal aparece como el <<hecho>> dominante en la Naturaleza si se la compara con la lucha entre semejantes: lo prueba el hecho de que es la mejor

⁴⁹¹ Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 75-76.

⁴⁹² Kropotkin (1906), Tomo I, p.66.

⁴⁹³ Kropotkin (1906), Tomo I, p.80.

⁴⁹⁴ El sentimiento de justicia colectiva es condición indispensable de la vida social: "Es además evidente que la vida en sociedad sería completamente imposible sin un desarrollo correspondiente de los sentimientos sociales, y particularmente de un cierto sentimiento de justicia colectiva, tendiendo a convertirse en costumbre." Kropotkin (1906), Tomo I, p.80. La compasión, "es un resultado necesario de la vida social", siendo "el primer paso hacia sentimientos morales más elevados". Es, de hecho, "un poderoso factor de evolución posterior." Kropotkin (1906), Tomo I, p.82.

arma en la lucha por la existencia que mantiene cada especie contra las condiciones adversas del medio⁴⁹⁵. El apoyo mutuo es, además, el factor progresivo de la evolución. Mientras que la competencia entre individuos de la misma especie no lleva sino a la extenuación, la práctica del apoyo mutuo promueve el bienestar colectivo y el desarrollo de las facultades más elevadas⁴⁹⁶.

Los anarquistas españoles comenzaron a asimilar visiblemente el entramado conceptual desplegado en el Mutual Aid en los primeros años del XX⁴⁹⁷. Uno de los jalones importantes en este

⁴⁹⁵ Kropotkin pone el acento en lo que el llama "testimonio indirecto" -la gran ventaja de la sociabilidad en todas las circunstancias de la lucha por la vida- porque se da cuenta que no se puede limitar simplemente a oponer ejemplos de apoyo mutuo frente a ejemplos de ruda competencia dentro de la misma especie: "Muy difícil sería, sin duda, evaluar, siquiera aproximadamente, la importancia relativa de estas dos series de hechos." Kropotkin (1906), Tomo I, p.22.

⁴⁹⁶ Por tanto, según Kropotkin, la Naturaleza nos ofrece un mensaje claro que ha de ser recibido: "<<¡Nada de competencia! ¡La competencia es siempre perjudicial para la especie y hay muchos modos de evitarla!>> (...) <<¡Uníos! ¡Practicad el apoyo mutuo! Es el medio más seguro para dar a cada uno y a todos la mayor seguridad, la mejor garantía de existencia y de progreso físico, intelectual y moral.>> He aquí lo que nos enseña la Naturaleza..." Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 99-100.

⁴⁹⁷ Ya hay indicios de la penetración de las ideas kropotkinianas en los años 1890. Un ejemplo de ello es un artículo publicado en la Idea Libre en 1894. Aparece ya la idea de la ventaja que supone la solidaridad en todas las circunstancias en que se desarrolla la lucha por la existencia: "Los que estudian y enseñan historia natural afirman, y seguramente están en lo cierto, que cuanto más intenso es el espíritu de solidaridad entre los individuos de una misma especie, más ésta se multiplica, perfecciona y vive en ventaja relativa sobre las demás, y menos ruda le resulta, por tanto la lucha por la existencia." De ello se deduce una consecuencia clara: "Si, si, trabajadores: la ciencia, que es la lección sacada de la experiencia, aconseja que sólo hay una manera de ser felices los individuos de una raza, y esta manera consiste en el apoyo mutuo, en la solidaridad entre los mismos.". Ahora bien,

proceso de asimilación fue, sin duda, la publicación en La Revista Blanca del artículo de Anselmo Lorenzo, "Falsedad de la lucha por la existencia" (1900). Se trataba, en gran parte, de la traducción de fragmentos de un artículo de Eliseo Réclus publicado en La Humanité Nouvelle en Febrero de 1898. En él se desarrollan algunos aspectos fundamentales del argumento kropotkiniano. En primer lugar, se hace referencia a la crítica fundamental que hace el anarquista ruso a los discípulos de Darwin: la acusación de haber desarrollado sólo un aspecto -el más cruel- de su teoría⁴⁹⁸. En segundo lugar, y en oposición a

este apoyo mutuo, sólo puede ser el resultado de la comunidad de intereses. Este no es el caso en la sociedad presente, lo cual implica la infelicidad de la especie humana: "La sociedad humana, dividida hoy en propietarios y desheredados, en gobernantes y gobernados, que es igual que estar divididos los hombres en las castas, siendo sólo todos de una no puede multiplicarse, perfeccionarse ni vivir en el bienestar. Como los intereses son opuestos, forzosamente ha de reinar la insolidaridad suicida y la lucha cruel entre hermanos." El deber del proletariado "redentor" es la de establecer las condiciones de desarrollo de ese apoyo mutuo: "¿Qué hacer? Los trabajadores (...) deberíamos rebelarnos resueltamente, esto es, dejar caer la carga que pesa sobre nuestros hombre, y el edificio social quedaría hecho añicos (...) después fundar otro racional, humano, donde caliente ardorosamente el sol de la libertad, igualdad y fraternidad, que es como si dijéramos de solidaridad y de apoyo mutuo entre los individuos de nuestra especie." Redacción (1894)a., "Raciocinios", La Idea Libre, 33, 1; p.1. Años después, Tárrida del Mármol vuelve a usar la imagen del proletariado estableciendo el apoyo mutuo mediante la revolución: "Cuando llegue la hora de la inevitable transformación, los de arriba tratarán de defender lo que creen su interés legítimo, y lucharán por mantener su privilegiada situación -struggle for privilege. Los desheredados se verán obligados a aceptar la lucha por la existencia -struggle for life, a fin de emanciparse ellos mismos primero, estableciendo para todos la cooperación mutua-Mutual Aid." Tárrida del Mármol, F. (1930), Problemas trascendentales, Barcelona, p.108.

⁴⁹⁸ Los discípulos sólo vieron la parte de la teoría de Darwin en que se desarrollaba la idea de una auténtica lucha por la existencia entre semejantes: "<<Cuando en la segunda mitad del siglo XIX, Darwin, Wallace y sus émulos dejaron tan admirablemente expuesto el sistema de la evolución orgánica por la adaptación de los seres a su medio, una multitud de discípulos

los que sólo ven en la Naturaleza una feroz combate entre semejantes, se aducen <<pruebas>> de la superior presencia y virtualidad de la ayuda mutua⁴⁹⁹. En el mundo animal se aportan testimonios directos -la presencia de innumerables ejemplos de ayuda mutua entre los animales⁵⁰⁰- e indirectos -el apoyo mutuo como *conditio sine que non* de supervivencia⁵⁰¹ y la mayor

no se fijaron más que en el lado de la cuestión desarrollada por Darwin con mayor amplitud de detalles (...) no viendo (...) más que la <<lucha por la existencia>>." Sin embargo, Darwin habló también de la reciprocidad por la existencia: "<<Sin embargo, el ilustre autor del *Origen de las especies* y de la *Descendencia del hombre* había hablado también de la <<reciprocidad para la existencia>>; más aún, había celebrado <<las comunidades que, gracias a la unión del mayor número de miembros estrechamente asociados, prosperan espléndidamente y obtienen la más rica progenitura." Por tanto, en la medida que ignoran este aspecto fundamental de la teoría de Darwin, se puede hablar de ellos como de falsos darwinistas: ">>No obstante, hubo muchos falsos darwinistas que se obcecaron en ignorar los hechos de reciprocidad y, poseídos de una especie de rabia, como si la vista de la sangre excitara sus sentimientos sanguinarios, gritaron: <<El mundo animal es un circo de gladiadores... toda criatura nace adiestrada para el combate>>." Lorenzo (1900)b., "Falsedad de la lucha por la existencia", *La Revista Blanca*, 43, 529-533; p.530. Mismo texto en Lorenzo (1901)a, p.7. Un argumento muy parecido en Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 17-21.

⁴⁹⁹ Aunque Réclus, como Kropotkin, no niega cierto nivel de lucha intraespecífica: "<<No hay duda que el mundo presenta al infinito escenas de lucha y carnicería entre los seres que lo habitan, desde las semillas en pugna por la conquista de una porcioncilla de tierra (...) hasta los ejércitos en batalla exterminándose con furor por el hierro y el fuego; pero los cuadros opuestos son mucho más numerosos...>>" Lorenzo (1900)a, p.531.

⁵⁰⁰ "Los ejemplos de ayuda mutua entre los animales citados en las obras de los naturalistas son innumerables (...) Los hay entre los que la solidaridad llega hasta la bondad y el sacrificio, tal como el hombre lo concibe y rara vez la practica." Lorenzo (1900)b., pp. 531-532.

⁵⁰¹ Según Réclus, la "vida sería imposible" sin el apoyo mutuo. Uno de los argumentos es el de la necesidad de algún tipo de cuidado durante las fases en que el individuo no está plenamente capacitado para afrontar la lucha por la vida (p.ej, la infancia): "Toda vez que las plantas, los animales, los hombres han logrado desarrollarse en tribus y en pueblos

<<felicidad>> de las especies que lo practican⁵⁰²-. La especie humana no es una excepción. Un ejemplo contundente nos lo ofrecen los primitivos, para quienes la colectividad es el ser por excelencia⁵⁰³.

A partir de entonces se puede decir que se consolida, entre los anarquistas españoles, la penetración de dos ideas fundamentales del argumento kropotkiniano: a) la solidaridad tiene mayor peso en la Economía de la Naturaleza que la lucha por

inmensos, y que cada ser en particular ha de recorrer un espacio de vida, durante días, meses o años de absoluta incapacidad, es evidente que los elementos de concordia dominan sobre los de lucha." Lorenzo (1900)b, p.531.

⁵⁰² "La mejor prueba de que la lucha por la vida no es la ley por excelencia y que la concordia domina con mucho en la historia del desarrollo de los seres lo suministra el hecho de que las especies más felices en su modo de ser no son las mejor armadas para el robo y el asesinato, sino al contrario, las que en posesión de armas de escaso valor se ayudan mutuamente con más decidido empeño; no son las más feroces, sino las más amantes." Lorenzo (1900)b, p.532.

⁵⁰³ "<<Otro tanto puede decirse de los hombres primitivos o <<salvajes>> (...) El hecho capital de la historia primitiva, tal como se nos presenta en todos los países del mundo, es que la gens, la tribu, la colectividad, es considerada como el ser por excelencia, a la cual cada individuo debe su trabajo y el sacrificio completo de su persona.>>" Lorenzo (1900)b., p.532. En esta misma línea, está el propio Kropotkin. El individualismo feroz es un fruto tardío de la civilización: "El individualismo desenfrenado es un producto moderno y no una característica de la humanidad primitiva." Kropotkin (1906), Tomo I, p.115. También se aducen testimonios filológicos: "...; hasta la palabra <<común>> que el uso del latín y sus lenguas derivadas ha generalizado en el mundo, se aplica a todos los que toman parte en las cargas, es decir, a cuantos se ayudan mutuamente; y de lo común nace la comunión, es decir, la participación en el festín y el cambio de pensamientos íntimos; porque <<el hombre no vive solamente de pan>> y la ayuda mutua no ha cesado de producirse por la comunicación de la ideas, la enseñanza y la propaganda." Lorenzo (1900)b, p.532.

la existencia entre semejantes⁵⁰⁴; b) el apoyo mutuo es el factor

⁵⁰⁴ Claudio Jóvenes hace referencia a la cuestión en 1903: "...se ha proclamado como natural e incontrastable la lucha bárbara por la existencia, negando toda acción social de reciprocidad, cuya superior eficacia en las especies animales, el propio Darwin ciertamente ha constatado." Jóvenes, C. (1903)b., "Comentarios", Natura, 6, 85-86; p.85. En una línea parecida se pronuncian en El Porvenir del Obrero, donde se afirma que el factor lucha por la existencia tiene tanta importancia como el factor apoyo mutuo. Redacción (1906)a., "El apoyo mutuo. Un factor de la evolución.", El Porvenir del Obrero, 263, 3; p.3. Anselmo Lorenzo fue el que más insistió en este aspecto. En 1900 vuelve a hacer referencia al artículo de Réclus: "Réclus ha demostrado que la lucha por la existencia no es la ley predominante en el sistema de la evolución orgánica, según la concepción darwinista, sino aquella que se halla, no ya neutralizada, sino indudablemente superada por su antagónica la reciprocidad por la existencia." Lorenzo (1900)a., p.19. Obsérvese como Lorenzo interpreta el argumento kropotkiniano en términos de una oposición binaria: lucha por la existencia contra ayuda mutua. Esta visión persistirá en los años siguientes. El apoyo mutuo tiene un efecto "neutralizador" sobre los efectos negativos de la lucha por la existencia. Así, en 1905, critica a "los que proclaman el predominio exclusivo de la lucha por la existencia, desconociendo o afectando desconocer el efecto neutralizador de la asociación para la lucha..." Lorenzo (1905), p.59. En una línea parecida: Lorenzo (1909), p.23. Prat en cierta manera preserva esa oposición, añadiéndole un tinte identificatorio. La burguesía se define por la defensa del struggle for life, mientras que el socialismo defiende la asociación para la lucha como factor de evolución: "No; no puede hablar de violencia la burguesía del struggle for life (...) y que no ha sabido elevarse, ni siquiera teóricamente, al científico principio opuesto adoptado por las escuelas socialista de Estado y socialista anarquista: la asociación para la vida, factor de evolución primordialísimo y muy superior al de la lucha por la vida." Prat (1937), pp.112-113. La posición de Mella es bastante más original y no parece tan influida por Kropotkin. Conocemos la lucha como apariencia, pero la solidaridad tiene una mayor <<realidad>>: "La vida, podría decirse en términos algebraicos, es una función de dos principios contrarios, la lucha y la solidaridad, de los cuales conocemos el primero como apariencia y como realidad el segundo." Mella, R. (1905)b., "Por la anarquía", Natura, 46, 343-346; p.346. Existe una evidencia <<contrafactual>>. Si el exterminio mutuo fuera la ley dominante de la Naturaleza hace tiempo que habría desaparecido la vida: "A tener razón los agoreros de la muerte que ensalzan la vida, el universo habría dejado de ser tiempo ha (...) por feroz que sea la lucha entre los seres vivientes, su coexistencia sería imposible (...) sin la coordinación, sin la asociación, sin la solidaridad en fin, de cuanto constituye la naturaleza entera." Mella (1905)a., pp. 326-327.

de progreso de la evolución orgánica⁵⁰⁵. Ahora bien, la introducción de las ideas kropotkinianas, en la medida en que reinterpretaban la obra de Darwin, implicaban una reevaluación de las ideas de éste. Esto es especialmente cierto cuando se trataba de establecer el sentido <<propio>> de la expresión <<lucha por la existencia>>.

El problema que plantea la interpretación de la metáfora darwiniana es detectado en 1904 por Anselmo Lorenzo de manera muy explícita. Un problema que no sería tal si la metáfora no hubiera adquirido, de hecho, un de clase muy determinado:

"¡Lucha! ¡Maldita palabra que de la exposición de una verdad científica en que desempeña parte principal, saca justificación el soldado para la guerra, y el privilegiado para la usurpación y la explotación."⁵⁰⁶

Obsérvese una ilustrativa discrepancia. Para Darwin la utilidad heurística de la expresión <<struggle for life>> tiene como requisito la <<extensión de sentido>> que lleva consigo su empleo metafórico. Lorenzo por su parte, ve precisamente en la polisemia potencial de la palabra <<lucha>> la condición misma

⁵⁰⁵ Así lo ve Tárrida: "...demuestra Kropotkin que tanto como la lucha recíproca, es un factor de la vida la ayuda mutua. Pero así como la primera dirige indiferentemente al progreso y regreso de la evolución, la práctica de la segunda es el gran agente que dirige siempre hacia el desenvolvimiento progresivo." Tárrida (1903)b., p.557. Lorenzo afirma prácticamente lo mismo en 1905 (vid. Lorenzo (1905), p.69.; cf. Kropotkin (1905)a., p.424.).

⁵⁰⁶ Lorenzo, A. (1904)b., "Darvinismo burgués", El Productor, 58, 1; p.1.

de la aparición del error y de su uso para fines perversos⁵⁰⁷: establecer un significado inequívoco se convierte en una cuestión política⁵⁰⁸.

Sin embargo, otros anarquistas españoles tendieron a seguir más de cerca el argumento kropotkiniano, lo que significó el desarrollo de un punto de vista más sutil. Normalmente se partía de la crítica de la visión <<estrecha>> que los darwinistas <<burgueses>> tenían del combate por la vida⁵⁰⁹. Tal es el caso

⁵⁰⁷ "El pobre ha leído la palabra *lucha* ignorando que nuestro idioma por pobreza, como todos los idiomas, dan a una misma palabra significados distintos y aún a veces opuestos, y toma la acepción figurada por la positiva, soltando un disparate en vez de un razonamiento, y aún hay escritores que lo adoptan como lema, para sus demostraciones y enseñanzas: y el error, con todas sus deplorables consecuencias, pasa por verdad comprobada y evidente." Lorenzo (1904)b., p.1.

⁵⁰⁸ Las reflexiones de Lorenzo desencadena un texto en que se establece una identidad de sentido entre *lucha por la existencia* y *guerra*: "Leo sin sorpresa lo siguiente, que he visto reconocido como un pensamiento fundamental: 'Ley del mundo la *lucha por la existencia*, la *guerra* es tan antigua como la *humanidad*.' Según el anarquista toledano, establecer esta identidad es como tomar "una flor de la ciencia para adornar el más repugnante fruto de la ignorancia. Frente a ello, establece el sentido <<verdadero>> de la *struggle for life*: "Lo que racionalmente significa perfeccionamiento individual por selección, evolución y aún revolución dentro de todas las especies, que eso y no otra cosa es la famosa *struggle for life*, es decir, mayor y mejor vida..." Lorenzo (1904)b, p.1.

⁵⁰⁹ Una posibilidad muy persuasiva es la de citar el famoso texto de Darwin (utilizado por Kropotkin en el Mutual Aid) que hace referencia al empleo metafórico de la expresión *lucha por la existencia*: "La *lucha por la existencia* -ha escrito Darwin- ha de concebirse en su sentido amplio y metafórico, comprendiendo la dependencia mutua entre los individuos, y al mismo tiempo comprendiendo no sólo la vida del individuo, sino también la de su progenie." Redacción (1905)b., "Autonomía y solidaridad.", Natura, 36, 178-181; p.178. También se da cuenta de la interpretación que hace Kropotkin de las advertencias darwinianas sobre los riesgos que se derivaban de un entendimiento restringido de la *lucha por la existencia*: "<<Aunque el mismo Darwin, para las necesidades de su tesis especial, haya empleado el concepto <<la *lucha por la existencia*>> en su sentido

de Josep Prat, quien en 1903 censuraba a aquellos que daban a la "darwiniana <<lucha por la existencia>> una interpretación malthusiana (...) tomándola en su sentido más estrecho y brutal de la lucha contra fieras, hasta la extinción completa y forzosa de los débiles..."⁵¹⁰ Es por tanto la extinción, la imagen de una Naturaleza selectiva en la que no todos pueden sobrevivir, lo que resultaba inaceptable para Prat. Ciertamente, el anarquista español no hace sino reflejar la preocupación del propio Kropotkin que llegó a decir que la palabra "exterminio" no "puede tomarse en el sentido literal", sino que "ha de ser comprendida <<en sentido metafórico>>"⁵¹¹.

Ahora bien, el no aceptar el hecho de que en el mundo vivo algunas variedades son exterminadas en un sentido <<literal>> planteaba un serio problema: ¿cómo se explica entonces la aparición y desaparición de las especies?⁵¹² La emigración y el

restringido, advertía a sus continuadores del error y el peligro de exagerar el alcance de esta significación restringida." Lorenzo (1909), p. 132.

⁵¹⁰ Prat (1903), p.26.

⁵¹¹ Kropotkin (1906), Tomo I, p. 87.

⁵¹² Kropotkin establece como condición necesaria de funcionamiento de la selección natural una situación de sobrepoblación (una situación que el anarquista ruso veía como rara y excepcional): "Si partimos de la suposición de que un dado espacio está poblado de animales en tan gran número que no puede contener más y que, por consiguiente, se produce una ruda competencia por los medios de existencia entre todos los habitantes (...) entonces ciertamente la aparición de una nueva variedad triunfante significaría en muchos casos (...) la aparición de individuos capaces de apropiarse más que su parte de los medios de existencia, y el resultado sería que estos individuos triunfarían por el hambre, a la vez que de la variedad ancestral que no posee las nuevas modificaciones, de las variedades intermedias que tampoco las poseen en el mismo grado" Ahora bien, según Kropotkin Darwin se daba cuenta que éste no era

aislamiento aparecían entonces -tanto para Prat como para Kropotkin- como la clave de un proceso de especiación que no necesitaba en absoluto de una situación de sobrepoblación y que alejaba, al menos aparentemente, el espectro de la extinción forzosa:

"...la selección natural no la interpretan los partidarios del transformismo como la muerte forzosa, obligada, de los individuos menos favorecidos para evitar la competencia. Estos pueden emigrar y, separados de la fuente primitiva, no cruzándose con ella, evolucionan insensiblemente y acaban formando un tipo específico diferente. A esto llaman los naturalistas segregación de las especies, y es bien diferente de esta muerte definitiva y forzosa de los individuos condenados por la teoría malthusiana."⁵¹³

Claro está que la emigración y el aislamiento no explican per se la aparición de un "tipo específico" nuevo: ¿en que consiste la evolución "insensible" de la que habla Prat?. Aquí se acude a lo que Kropotkin llamaba "la influencia modificadora de los medios sobre las especies", es decir, a una solución neolamarckiana⁵¹⁴. La lucha por la vida es entendida como una

el único camino para explicar la aparición de nuevas especies: "...Darwin y Wallace conocían demasiado bien la Naturaleza para no darse cuenta de que esta marcha de las cosas no es la única posible y de que ningún modo es necesaria." Kropotkin (1906), Tomo I, p.87.

⁵¹³ Prat (1903), p. 27.

⁵¹⁴ El problema de Kropotkin es que presentaba los instintos sociales y el apoyo mutuo como una alternativa contrapuesta a la selección natural. Pero selección y altruismo no son incompatibles: la existencia de instintos sociales no impide que dentro de un grupo de individuos unos sobrevivan -y dejen progenie- y otros no. Es más, la supuesta tendencia a la sustitución de animales menos sociables por otros más sociables se puede explicar desde un punto de vista netamente seleccionista: los individuos más dispuestos a cooperar obtienen mejores resultados en las condiciones específicas en que desarrollan su lucha por la existencia. De hecho, la solución neolamarckiana era la única manera posible de presentar la cooperación y el apoyo mutuo como alternativas contrapuestas a

lucha contra un medio hostil. En este <<combate>> los seres vivos tienen la capacidad de responder de manera finalista a los cambios ambientales. Pueden <<ajustarse>> -consciente o inconscientemente- a las nuevas condiciones del medio. Pero esa capacidad de adaptación es variable y no es igual para todos⁵¹⁵,

la selección natural: "el altruismo podía ser aprendido por todos y heredado como un instinto" Bowler (1985), p.67..De hecho, Kropotkin publicará en The Nineteenth Century and After una serie de artículos que trataban de demostrar la verdad del mecanismo lamarckiano ("The Direct Action of Environment in Plants" en Julio de 1910, "Inheritance of Acquired Characters" en Octubre de 1914, "The Direct Action of Environment and Evolution en Enero de 1919, etc.). En el Mutual Aid, Kropotkin intenta legitimar el recurso al neolamarckismo mediante la referencia a Darwin y Spencer: "Apenas es necesario añadir que si admitimos con Spencer, con todos los lamarckianos y con el mismo Darwin, la influencia modificadora de los medios sobre las especies, menos necesario nos será aún admitir el exterminio de las formas intermedias." Emigración, aislamiento y influencia modificadora de los medios forman un todo cuando Kropotkin trata de explicar en el Mutual Aid la aparición de una especie nueva y la desaparición de la variedad ancestral. El ejemplo de las ardillas es muy ilustrativo: "Las ardillas, por ejemplo, cuando hay carestía de piñas en los bosques se trasladan a los bosques de abetos, y estos cambios de alimento ejercen sobre ellas ciertos efectos fisiológicos bien conocidos. Si el cambio no dura, si la abundancia renace al año siguiente, es evidente que no se producirá ninguna nueva variedad. Pero si una parte del gran espacio ocupado por las ardillas sufre un cambio de condiciones físicas, si el clima, por ejemplo, se vuelve más dulce o si hay sequedad local (...) y si otra causa cualquiera empuja a las ardillas hasta el límite de la región desecada, entonces tendremos una nueva variedad, una especie nueva que comienza, sin que pase nada que merezca el nombre de exterminio de las ardillas. Una proporción cada vez mayor de ardillas de la nueva variedad mejor adaptadas a las circunstancias, supervivirá cada año, y los eslabones intermedios desaparecerán en el curso del tiempo..." Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 88-90.

⁵¹⁵ Si se reconoce a todos los seres vivos una capacidad de adaptación cuasi ilimitada, puede llegarse al punto en que parezca ridículo hablar de cualquier género de <<lucha>>. Tal es el caso de Lorenzo en 1909: "Lo experimental, lo cierto, lo racional, es que todo lo que vive conserva su existencia acomodando su manera de ser al medio en que se halla, buscando un medio más favorable, adaptándose lo que le favorece y puede alcanzar y rechazando, si puede, lo que le perjudica; pero eso no es luchar." Para que haya lucha, según Lorenzo, debe haber una concurrencia efectiva y "consciente" por un bien determinado: "Luchan dos seres o dos colectividades entre si impulsadas por

lo que significa la desaparición gradual de aquellos que la poseen en menor grado:

"Si el medio en que viven los vegetales y animales sufre una variación gradual, gradualmente se adaptan y modifican. Los más favorecidos en esta lucha contra el medio natural, hostil, resistirán más y tendrán mayores posibilidades de adaptarse y modificarse. Los menos favorecidos desaparecerán gradualmente. He aquí como debe interpretarse el *struggle for life*."⁵¹⁶

Sin embargo, más que en un el "esfuerzo de adaptación", donde se suele poner el acento es en la lucha colectiva de cada especie contra un medio hostil. Como se dice en Natura (1905), la "teoría de la lucha por la existencia" de Darwin "no ha de interpretarse en el sentido restringido y egoísta de una lucha de individuos contra individuos, sino en el sentido de una lucha

el deseo o por la necesidad de obtener una cosa única (...); no las cosas y los seres por las adaptaciones y combinaciones de lo inconsciente..." La lucha, en este sentido restringido, es excepcional en la Naturaleza: "Los seres vivientes viven, y no luchan esencialmente por y para vivir, sino excepcionalmente cuando otro ser, rival o concurrente, le disputa algo que considera necesario a su existencia." Lorenzo (1909), pp. 23-24. Por otra parte, el hecho de que la totalidad de los seres vivos posean la capacidad de responder de manera finalista a los cambios ambientales constituye una especie de garantía que refuerza la creencia en una Naturaleza armónica. No sólo "la vida humana es la correspondencia con el medio", como decía Réclus (citado en Lorenzo (1905), p.59.), sino que esta correspondencia se da en todo el universo de lo vivo. La armonía entre los seres vivos y su medio es total porque los primeros tienen la capacidad de reestablecerla continuamente gracias a su capacidad de adaptación ilimitada.

⁵¹⁶ Prat (1903), p.27. Ciertamente la adaptación es la mejor arma en la lucha contra el medio hostil. Pero existen otros recursos como la emigración y el apoyo mutuo: "...en esta lucha por la existencia contra un medio que les sea hostil, tienen los vegetales un arma defensiva, una mayor fuerza de adaptación, la de emigración en busca de un medio más favorable a su existencia y la del apoyo mutuo para resistir a los ataques de sus vecinos diferentes y superiores en fuerza y aún para procurarse el alimento necesario a todos aquellos que viven en sociedad." Prat (1903), p.27.

grandiosa de la especie entera contra los obstáculos que a su vida opone el medio natural."⁵¹⁷. Por tanto, se acude, en definitiva, a una estrategia doble: por un lado se acusa al enemigo de no tener en cuenta el sentido <<metafórico>> y <<amplio>> que Darwin confirió a la <<lucha por la existencia>>, y por el otro, se restringe su potencial de sentido circunscribiéndolo al combate que mantiene cada grupo animal contra las circunstancias adversas.

Es más, el sentido "propio", "canónico", del combate por la vida adquiere, en ocasiones, una dimensión marcadamente normativa. Esto es especialmente cierto desde el punto de vista "deontológico" ya que nada hay que reprochar a un combate que no supone daño alguno al semejante. Nada hay que oponer, dice Prat, "a la *lucha por la existencia* que sostienen el vegetal y el animal contra las deficiencias del medio físico en que viven", ya que la "libertad del individuo no sufre lesión alguna causada por otro individuo", con lo que "no hay crimen, no hay injusticia alguna."⁵¹⁸ Por otra parte, se convierte en un nuevo argumento que ilustra la idea de que hay una fundamental oposición entre el orden de la "sociedad presente" y el de la Naturaleza⁵¹⁹. Un

⁵¹⁷ Redacción (1905)c., "Autonomía y solidaridad.", Natura, 37, 195-198; p. 195.

⁵¹⁸ Prat (1903), p.28. Tal afirmación se vuelve más explicable cuando se conoce cual es el concepto de crimen que maneja Prat: "...el verdadero crimen es todo acto consciente que lesiona la libertad de obrar de un individuo de la misma especie (Hamon, *Determinisme et responsabilité*)..."

⁵¹⁹ Oposición que también puede ser escenificada mediante la oposición entre una sociedad humana -contingente- fundada sobre el dominio de la fuerza y el exterminio mutuo, y una Naturaleza -modelo permanente- donde domina la solidaridad y la cooperación.

ejemplo de ello nos lo ofrece Urales. Según el anarquista de Reus, existe, en efecto, una "repugnante lucha social", pero ésta "es la caricatura de la lucha por la existencia de Darwin." Mientras que entre los animales "el triunfo del más fuerte" es el resultado "de la contienda que sostienen todas las especies contra la naturaleza y unas especies contra otras", en la "sociedad humana la lucha se establece de hombre a hombre", siendo el triunfador "el que tiene más astucia para matar y herir."⁵²⁰

Ahora bien, aunque las disquisiciones sobre el sentido <<adecuado>> del combate por la vida tuvieron cierta relevancia,

En el caso de Ricardo Mella -La ley del número (1899)- el argumento es utilizado para desactivar la idea de que el dominio de la fuerza está fundado en Natura: "No es, por ley de naturaleza, fatal la lucha entre los hombres (...) El dominio de la fuerza es transitorio, porque se deriva de la organización guerrera de la sociedad que proclama el derecho del más fuerte dando al artificio lo que arrebató a la Naturaleza. Si la sociedad se organizase para la paz y el trabajo; si se organizase para la cooperación, en lugar de organizarse para la lucha, ya que en el resto de la naturaleza el mutuo apoyo entre los seres tiene tanta o más importancia que el principio del combate por la vida, la fuerza, a falta de órgano que la expresase, se anularía, dejando ancho campo a la razón..." Citado en Cano (1979), p.206.

⁵²⁰ Urales, F. (1903)c., "Anarquismo. Crítica de la sociedad presente. El exterminio por la vida", La Revista Blanca, 118, 678-681; p.678. Existe discontinuidad total entre Sociedad y Naturaleza. El triunfo en la lucha que se establece en uno y otro ámbito requiere disposiciones opuestas: "Educa lector, a tus hijos, si tienes varios, unos dentro de la moral más perfecta y de las ideas más justas y los demás ejercítalos en la astucia, la hipocresía o la traición en que para vivir exige la sociedad presente; haz que los primeros estén sanos, que reúnan condiciones para adaptarse al medio natural, y no te preocupes de la salud física de los segundos. Ya verás como en la lucha por la vida a que los somete la actual sociedad, en la lucha de adaptación social triunfarán los astutos e hipócritas y traidores, y en la lucha por el adaptación a la naturaleza y para la perpetuación de la especie triunfarán los más sanos y mejores." Urales (1903)c., p.178.

no hay duda de que cuando se quiere ofrecer recomendaciones sobre comportamientos adecuados e inadecuados, se suele acudir a una suerte de polarización simbólica que enfrenta apoyo mutuo y lucha por la existencia. Lucha y ayuda mutua se convierten así en principios opuestos, guías de conducta que representan, respectivamente, todas las formas de egoísmo y altruismo. Esto es especialmente cierto en el caso de Anselmo Lorenzo, quien recomienda en el período prerrevolucionario, una educación basada en el apoyo mutuo:

"Mientras, los niños y las niñas se preparan -no a la lucha por la existencia para vivir encerrados en los castillos del egoísmo, desde los cuales se considera a los hermanos en la gran familia humana como enemigos de quienes hay por lo menos que desconfiar y a quienes se considera lícito explotar y reducir- sino a la ayuda mutua para la vida, a devolver a la sociedad los beneficios recibidos, a la vez que a pagar los que continuamente ha de seguir recibiendo..."⁵²¹

El apoyo mutuo en definitiva, además de ser la mejor arma en el combate por la vida que mantiene la especie⁵²², se

⁵²¹ Lorenzo (1901)a., p.20. El 20 de Abril de 1913, en una conferencia leída en la Sociedad de Cultura Racional del Poble Nou, Lorenzo propugna "una educación que forme individuos que quieran y sepan ser hombres, que sean capaces de realzar la ayuda mutua sobre la lucha por la existencia..." Galfe (1913), "Una conferencia de A. Lorenzo", El Porvenir del Obrero, 353, 2; p.2. Esto es posible porque lucha y apoyo mutuo son principios opuestos, <<ideas>> de las que derivan todo lo malo y todo lo bueno: "De la idea de lucha por la vida nacen el poder político, la autoridad, la propiedad privada, la competencia industrial y comercial, las guerras, todo lo que dificulta el bienestar y la prosperidad de la especie humana. Del principio de apoyo mutuo se derivan los ideales revolucionarios de libertad e igualdad (...). La lucha engendra la infelicidad de todos (...). En cambio el apoyo mutuo habrá de traernos la prosperidad y la paz sobre la tierra..." Juan Cualquiera (1913), p.1.

⁵²² No sólo esto. Se hacen equivalentes apoyo mutuo y asociación de los trabajadores. Es la mejor arma del proletariado frente a sus enemigos de clase: "Y resulta que, contrariando el absolutismo exclusivista de la lucha por la existencia, con que

convierte en manos de Kropotkin y sus intérpretes españoles en "el verdadero fundamento de nuestras concepciones éticas,..."⁵²³ Muy probablemente fue en una serie de artículos de Josep Prat aparecidos en El Progreso (1901) donde se llevaron más lejos las potenciales aplicaciones de la ayuda mutua al dominio de la moral. En dichos artículos se hacía referencia a una creencia básica del entramado doctrinal anarquista: el axioma de la bondad natural del ser humano. La existencia del apoyo mutuo entre los seres humanos testimonia en favor de esta. La práctica continuada del apoyo mutuo a lo largo de generaciones y generaciones hace que se convierta en una costumbre, en un "instinto". El apoyo mutuo, la solidaridad pasa a convertirse en una disposición interna, "latente", permanente⁵²⁴:

la burguesía ha querido aburguesar la ciencia, los pobres, los desheredados, los trabajadores imitando a las especies manifiestamente débiles y mal protegidas para la lucha, se asocian, se solidarizan, crean un gran poder material e intelectual y confían en el triunfo sobre sus enemigos..." Lorenzo (1905), p.69. Un año después el mismo Lorenzo utiliza un ejemplo tomado de Kropotkin para elaborar una especie de fábula ejemplar: "<<Las más fuertes aves de rapiña son impotentes contra la asociación de nuestros más pequeños pajarillos...>>." (cf. Kropotkin (1906), Tomo I, p.44.) La conclusión es clara: "Y si tan brillante resultado obtienen por la fuerza de la necesidad, del pensamiento y de la solidaridad unos animalillos a los que por rutina llamamos irracionales, ¿quién os privará a vosotros, reyes de la creación y fragmento del pueblo soberano, de la fuerza para aniquilar al águila propietaria?" Lorenzo, A. (1906), "Cartas de propaganda", El Porvenir del Obrero, 282, 1; p.1.

⁵²³ Kropotkin (1906), Tomo II, p.177.

⁵²⁴ Quien desarrolló más esta idea fue, como es fácil deducir, Kropotkin. Kropotkin pensaba que el instinto de ayuda mutua era un <<instinto permanente>> aproximándose bastante a la idea que tenía Darwin del instinto social o "simpático": "...el instinto de ayuda mutua ha venido a ser lo que Darwin descubría como <<un instinto permanente>> que siempre existe y trabaja en toda sociedad animal, y es, ciertamente, un instinto profundamente arraigado en los animales inferiores y superiores..." Ese instinto de ayuda mutua es el fundamento del sentimiento moral: "En el mismo instinto tenemos el origen de

"...el apoyo mutuo, la solidaridad, significa una bondad humana innegable, mal que le pese a los que basan la ingénita maldad del hombre en el hecho de que unos cuantos hombres se hayan destacado perversamente, consciente o inconscientemente, durante el curso de la evolución de la especie."⁵²⁵

Ahora bien, si la fuerza del apoyo mutuo se deriva de ser una instancia instintiva -previa a toda reflexión-, es ahí también donde encuentra su debilidad. Nos dirigimos a una reformulación cientifista del gran problema teodiceico del origen del mal en el mundo que permite, en cierta manera, preservar la creencia en la bondad natural del hombre. El hombre primitivo obedecía instintivamente la ley del apoyo mutuo, pero carecía de un conocimiento racional de ella. Esto permite explicar que esa ley se aplicara de manera inadecuada:

"Pero esta ley del apoyo mutuo que no podía conocer el hombre prehistórico, por mucho que la obedeciera instintivamente, por necesidad, a semejanza de los demás animales, que desconoce aún gran parte del género humano actual, que intuyen muchos y conocen pocos, quedó restringida a beneficiar en mayor grado unas determinadas clases sociales. El desigual reparto de los beneficios del apoyo mutuo duran aún."⁵²⁶

Ciertamente, esto es muy parecido a decir que la causa del

todos esos sentimientos de benevolencia y de esa particular identificación del individuo con el grupo que viene a ser el punto de partida de los más elevados sentimientos morales." Kropotkin (1905)a., p.424.

⁵²⁵ Marsillach y Prat (1919), p.28. Prat identificaba apoyo mutuo e instinto de conservación. Por tanto, se hacía referencia a una disposición previa a toda reflexión y a una condición indispensable de existencia: "El apoyo mutuo, que no es más que el instinto de conservación de la especie (...) no ha dejado de demostrar en todo tiempo la bondad natural del hombre." Marsillach y Prat (1919), p.30.

⁵²⁶ Marsillach y Prat (1919), p.30.

mal es la ignorancia. La monopolización de lo riqueza pública por parte de los menos -el "desigual reparto de los beneficios del apoyo mutuo"⁵²⁷- tiene como causa primera el desconocimiento del "espíritu" de la ley de la ayuda recíproca. El mal social se aparece como un producto de la confusión moral. Y la confusión moral se deriva de una interpretación particularista del principio del apoyo mutuo:

"Mientras los hombres han creído que era bueno aquello que únicamente beneficiaba en mayor grado a unos cuantos individuos, la ley de la sociabilidad quedó restringida y las interpretaciones sobre el mal y el bien fueron tantas como intereses de clase ha habido, produciéndose la más espantosa confusión que darse pueda en el terreno de la filosofía..."⁵²⁸

La confusión moral cesará en el momento en que se establezca un único criterio universal de lo bueno y lo malo. Según Prat el eje de ese criterio ha de ser la mayor "felicidad" del género humano en su conjunto. Es decir, los equívocos terminarán cuando comience a "verse que es bueno únicamente que beneficia por igual a toda la especie y malo lo que la perjudica". En ese mismo momento "la línea de conducta para el porvenir social queda trazada con fijeza."⁵²⁹

⁵²⁷ Desigual reparto en el "exterior" y en el "interior" de cada sociedad. Los beneficios del apoyo mutuo "se han aplicado sucesivamente a la tribu, a la comarca, a la nación e interiormente al sacerdote, al guerrero al monarca, a la clase que ella misma se ha juzgado superior al resto de los mortales." Las masas, por tanto, han de luchar contra el medio social que "les arrebatara los beneficios" del apoyo mutuo. Marsillach y Prat (1919), pp. 29 y 30.

⁵²⁸ Marsillach y Prat (1919), pp. 30-31.

⁵²⁹ Marsillach y Prat (1919), p.31. La idea de que el criterio de lo bueno o lo malo se puede establecer en función de aquello que sea beneficioso o nocivo para la especie entera

Vemos aquí lo que podríamos llamar un esbozo de fundamentación naturalista -con correcciones utilitarias- de una ética solidaria. Fue precisamente, la que podríamos llamar corriente "solidaria"⁵³⁰, la dominante dentro del movimiento libertario español. Pero no fue la única. Existió otra corriente -claramente minoritaria-, influida por la obra de Nietzsche, que, desde una posición ultraindividualista y desde la afirmación del egoísmo absoluto, atacó claramente el principio de solidaridad. Lógicamente, se llegó a un enfrentamiento entre una y otra corriente. En ese debate la interpretación de lo que era el

aparece nítidamente La moral anarquista de Pedro Kropotkin (de la cual se habían publicado fragmentos en El Socialismo en 1890): "...veréis al instante que lo que se reputa *bueno* entre las hormigas, las marmotas y los moralistas cristianos o ateos es lo que se considera *útil* para la conservación de la especie, y lo que se reputa *malo* es lo que se considera *perjudicial*; no para el individuo, como decían Bentham y Mill, sino hermoso y bueno para la especie entera." Ahora bien, según el anarquista ruso, es precisamente la extensión del principio de solidaridad a la especie entera, el que ha requiere un grado de conciencia más elevado. Por tanto, es lógico pensar que en los escalones más bajos de la evolución animal y humana sólo se aplicara al grupo inmediato. La comprensión de la necesidad de extenderlo a la especie en su conjunto está, pues, reservada al <<civilizado>>: "Para las hormigas no sale del hormiguero. Todas las costumbres sociales, todas las reglas de bienestar, no son aplicables más que a los individuos del mismo hormiguero (...) El Tchuktche considerará al Tchouktche de otra tribu como un individuo sin derecho a que le sean aplicados los usos de la tribu (...) Y el hombre civilizado comprendiendo, en fin, las íntimas relaciones, aunque imperceptibles al primer golpe de vista, entre si y el último de los papúas, extenderá sus principios de solidaridad a toda la especie humana y hasta los animales." Kropotkin, P. (1978), La moral anarquista, Madrid, pp.31-32. Es muy significativo observar como Prat comparte esta visión kropotkiniana de una extensión progresiva del principio de solidaridad: "En estas diversas interpretaciones de la gran ley del apoyo mutuo, se han producido tantos menos males cuanto más extensión se ha hecho la solidaridad a mayor número de individuos. Del hombre actual al hombre prehistórico media un abismo." Marsillach y Prat (1919), p.31.

⁵³⁰ Solidaria, y, en palabras de Alvarez Junco, "puritana" y "de clara inspiración cristiana." Alvarez Junco (1991), p.124.

"darwinismo", y en particular, todo lo referente a la lucha por la existencia y el apoyo mutuo, ocupó un lugar relevante.

Antes de entrar en ese área específica del debate conviene que hagamos una breve referencia -apoyándonos una vez más en Alvarez Junco⁵³¹- al proceso de introducción de las corrientes ultraindividualistas dentro del movimiento libertario español. Según dicho autor, Stirner, el representante más cualificado del individualismo antisocial penetró tarde en España, con lo que poco pudo influir con anterioridad en los medios libertarios. Cuando lo hizo (a principios del XX), su nombre iba indisolublemente unido al de Nietzsche⁵³². Sin embargo, existen indicios de la presencia incipiente de este tipo de individualismo dentro de las filas libertarias en los años anteriores al principio de siglo: algunos aspectos de las obras de Lluís de Lluís en los años 1882-84, la influencia de Max Nordau a partir de 1887, y, sobre todo, la popularidad creciente a finales del XIX de los literatos "individualistas" como Ibsen, Carlyle, Björnson o Hauptmann.

⁵³¹ Alvarez Junco (1991), pp. 146 a 163. Alvarez Junco, a su vez, hace referencias continuas a Sobejano, G. (1967), Nietzsche en España, Madrid. Sobre el caso español vid. también Rusker, U. (1962), Nietzsche in der Hispania, Berna. Un estudio de la compleja interrelación darwinismo-nietzschianismo-socialismo en: Scarpelli, G. (1991), "L'aquila e il serpente: Darwinismo, nietzschianismo e socialismo", Bolletino Filosofico, 9, 135-150.

⁵³² Tesis compartida por Pere Joan i Tous. De hecho, la recepción de Stirner en España, "como en toda Europa", se "desarrolló a la sombra de la de Nietzsche." Joan i Tous, P. (1995), "Sade y Stirner o la tradición imposible del anarquismo español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 163-175; pp. 164-5.

Fuera de los medios libertarios se empieza a producir -a partir de mediados de los noventa- una identificación creciente entre el anarquismo y un individualismo egoísta y violento opuesto a "cualquier traba social o humanitaria"⁵³³. Por otra parte, a fines de siglo, con la traducción de Nietzsche "la postura individualista encuentra el símbolo y la expresión adecuados"⁵³⁴. Se observa además entre los jóvenes intelectuales españoles una confluencia entre el acercamiento al nietzschianismo y la atracción por el movimiento libertario. Sin embargo, esto no quiere decir que ambas corrientes se identificaran. Intelectuales como Jaume Brossa, Pompeyo Gener, Maeztu, Marquina o Baroja no pueden calificarse como anarquistas, sino, más bien, de nietzschianos o individualistas.

⁵³³ Alvarez Junco (1991), p.147. Adolfo Posada en 1894 conectaba el anarquismo con el "ultraindividualismo rousseauiano, el amoralismo de la sociología contemporánea (Spencer) una interpretación <<naturalista y cruel>> de Darwin". Azcárate dos años más tarde distinguía dos corrientes, la primera "la racionalista, egoísta e individualista, representada por Stirner, y la sentimental, humanitaria y comunista de Kropotkin", y "mencionaba por vez primera a Nietzsche como continuador de la filosofía stirneriana". En 1898, E. Sanz de Escartín, en su famosa conferencia <<Federico Nietzsche y el anarquismo intelectual>>, afirmaba que "Nietzsche y el anarquismo coincidían entre sí y con las corrientes literarias contemporáneas como el modernismo, en su desprecio a los valores morales, especialmente cristianos, y en su intento de fundar una nueva ética -y estética- sobre impulsos y valores meramente humanos y propios de la <<naturaleza inferior>> como la fuerza, el egoísmo, la sensualidad o la <<razón natural>>..." Alvarez Junco (1991), p.147.

⁵³⁴ Alvarez Junco (1991), p.148. El proceso de introducción se inicia en 1893 en el círculo catalán próximo a Maragall. La influencia se intensifica en los últimos años del siglo con traducciones fragmentarias del alemán, alcanzando su punto culminante en 1900 con la primera versión española del Zaratustra, y decreciendo cinco o seis años más tarde. Alvarez Junco (1991), p.148.

Sin embargo, existen figuras aisladas -como la del joven Julio Camba⁵³⁵- en que se da la confluencia entre la impronta stirneriano-nietzschiana y la colaboración comprometida con el movimiento libertario. En una serie relevante de publicaciones - El Rebelde, El Productor Literario, Buena Semilla, Anticristo y Liberación- se observa también esta síntesis. Ciertamente, como afirma Alvarez Junco, existían puntos de convergencia entre las líneas libertaria y nietzschiana: a) la defensa del individualismo y la libertad; b) la reivindicación de las exigencias de los instintos vitales frente a los convencionalismos sociales; c) la exaltación de la acción, de la lucha y de la rebeldía frente a la vulgaridad, moderación y palabrería reinantes, destacando la primacía de la acción sobre la palabra; d) la crítica del cristianismo como rebajador de la dignidad humana.

Teniendo en cuenta estas coincidencias, resulta lógico el apoyo inicial que dispensaron los órganos anarquistas de más prestigio a la difusión del nietzschianismo. Ahora bien, esta situación cambiará a lo largo del tiempo. En La Revista Blanca, por ejemplo, se encuentran rastros de simpatía antes de 1900. Sin embargo, los elogios a partir de esa fecha se llenaron de reservas. En la primavera de 1903 aparecen ya ataques parciales⁵³⁶. Pero, si La Revista Blanca se mantendrá siempre en

⁵³⁵ Julio Camba (1884-1962), mas conocido, según Alvarez Junco, por su obra humorística, fue, entre 1903 y 1906, "devoto acérrimo" de Nietzsche, director de un periódico ácrata y colaborador de otros varios.

⁵³⁶ Sobre la opinión de Federico Urales sobre Nietzsche véase Senabre Llabata, C. (1988), "La estética anarquista a través de <<La Revista Blanca>>", Suplementos Anthropos, 5, 16-72; p. 32.

la ambigüedad, otras publicaciones, entre las que destaca El Porvenir del Obrero, se lanzarán a un ataque directo contra los nietzschianos españoles. Entre 1905 y 1910, se hace evidente "la incompatibilidad de ambas corrientes."⁵³⁷ Y esto era así porque existían puntos de divergencia evidentes: a) el aristocratismo nietzschiano, la proclamación de la superioridad del hombre de voluntad fuerte, podía acabar en una justificación conservadora de la sociedad clasista; b) el egoísmo absoluto proclamado por los individualistas entraba en contradicción con el principio de solidaridad humana (se atacaba al anarquismo, por su culto a la solidaridad y la humanidad, como una simple reencarnación del cristianismo); c) la crítica nietzschiana a la razón, a la ciencia y el progreso, contrastaba con su aceptación fideísta por parte de los anarquistas del XIX; d) el vitalismo, la prédica de la acción y el culto a la voluntad podían llevar a la exaltación de los impulsos primitivos y de la lucha por la existencia⁵³⁸.

⁵³⁷ Alvarez Junco (1991), p.158.

⁵³⁸ Alvarez Junco explica el proceso: "Y el vitalismo, la prédica de la acción y el culto de la voluntad podían llevar a oponer a Prometeo a Cristo, pero también Prometeo a Aristóteles, exaltando los impulsos primitivos, el combate o la violencia en sí misma. De <<la Acción será eterna en la vida social>> y de ahí a <<la lucha es la vida>> formulación que en los anarquistas no pasaría de una exaltación retórica de la rebeldía, pero, que en los nietzscheanos conlleva todo el significado darwinista que expresa literalmente..." Alvarez Junco (1991), p.162. Estaríamos de acuerdo con Alvarez Junco si quiere decir que los nietzschianos cuando hablan de la lucha por la vida están haciendo una referencia explícita o implícita a Darwin o al darwinismo. No lo estaríamos si lo que se desea es dar la impresión de que los nietzschianos se aproximan más a la interpretación que daba Darwin sobre la lucha por la existencia. Muy poco hay en la interpretación darwinista de culto a la violencia o de exaltación de la acción, la Voluntad o la Potencia.

La interrelación entre individualismo nietzschiano y una peculiar interpretación del darwinismo, se hace progresivamente evidente para los anarquistas españoles a lo largo de los primeros años del XX. La sensación de crisis intelectual, en aquellos años, era evidente. En 1901, Anselmo Lorenzo, percibe de una manera difusa los peligros que aparecían en el horizonte del nuevo siglo. Conecta de una manera poco convincente el escepticismo dominante en el fin de siglo y la instrumentalización burguesa del darwinismo (o de lo que pasaba por el):

"Necesito de amparo protector para exponer mis ideas contra cierta vulgaridad científica, o que de tal tiene aspecto, generalmente admitida y corriente como una de tantas mentiras convencionales de nuestra civilización, producto del escepticismo dominante al final del recientemente finado siglo, que dieron lugar a la falaz doctrina denominada el <<nuevo espíritu>> y la <<bancarrota de la ciencia>> y que se expresa en las tertulias burguesas donde gozan de gran predicamento frases como estas: (...) <<la condición predominante de toda existencia es la guerra>>; <<todo cuanto existe lucha por vivir y en esta lucha vencen los fuertes suprimiendo a los débiles>>"⁵³⁹

Es Kropotkin (Agosto de 1904), en una serie de artículos publicados en la revista Nineteenth Century and After titulados "The Ethical Needs of the Present Day" y traducidos casi inmediatamente en La Revista Blanca (1904-5), el que traza un cuadro más clarificador sobre los temores difusos a los que se refería Lorenzo. Uno de los problemas que aborda el anarquista ruso son las causas de la llamada "bancarrota de la ciencia"⁵⁴⁰,

⁵³⁹ Lorenzo (1901)a., p.15.

⁵⁴⁰ La expresión "bancarrota de la ciencia" fue acuñada en 1895 por el crítico literario y editor de la Revue des Deux Mondes, Ferdinand Brunetière tras una visita al Vaticano. Se generalizó en los medios intelectuales franceses una fuerte

la crisis, en definitiva, de una visión del mundo, y de unos sistemas éticos que decían fundarse en ella.

¿Cual es el origen de todo ello? Desde el punto de vista de la moral se observa una fuerte reacción contra los errores de la filosofía naturalista. Kropotkin habla de las posibles causas. En primer lugar del agotamiento de los sistemas éticos del XIX que no han "satisfecho más que a una fracción educada de las naciones civilizadas."⁵⁴¹ Más específicamente, critica la estrechez de miras de Spencer "respecto del problema social", y del repudio por "los recientes positivistas franceses de las teorías humanitarias del XVIII." Es, en en fin, la "terrible interpretación" del darwinismo la que ha dado más fuerza a "una fuerte reacción en favor de una especie de idealismo místico y

controversia sobre el papel de la Ciencia y la Religión, bien reflejada en la novela París de Zola (sobre el debate véase Lanaro, G, (1993), "La controversia sulla 'Bancarotta della scienza' in Francia nel 1895", Rivista di Storia della Filosofia, 1, 47-81). La polémica reflejaba la crisis del positivismo y, en cierta forma, de una visión del mundo concomitante. En España llegaron los ecos del debate. Así, por ejemplo, se explicaba en La España moderna cómo estaba afectando el cambio de clima intelectual a la vigencia del naturalismo de Zola: "Hasta la concepción teórica del naturalismo(...) respondía entonces al estado del pensamiento en el mundo intelectual francés, y aun en el mundo intelectual europeo, a aquél momento de apogeo del agnosticismo y del positivismo, momento de fe en una concepción natural del mundo y de la vida, dentro de la cual todo misterio había de explicarse y todo progreso había de esperarse del juego de las causas físicas o naturales (...). A los positivistas convencidos de entonces han sucedido los voceadores de la bancarrota de la ciencia, los neoidealistas y los neomísticos..." Gómez de Baquero, E. (1898), "Crónica literaria. París por E. Zola", La España Moderna, 112, 141- 156; p. 143.

⁵⁴¹ Kropotkin (1905)b., "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 157, 386-388; p.387.

religioso."⁵⁴²

Ahora bien, con ello, según el ruso, se desborda claramente el propósito inicial -la protesta contra los errores de la filosofía naturalista-, llegándose a una verdadera "campaña contra todo conocimiento positivo" y a la proclamación de la "<<bancarrota de la ciencia>>". A ello ha coadyuvado la pérdida de confianza de los "representantes de la ciencia" a la hora de encontrar "soluciones" para "todos los problemas". Ello se debe a que la Ciencia está "revisando ahora las <<primeras aproximaciones>>" llevadas a cabo entre 1852 y 1862, " respecto a la vida, a la actividad física, a la estructura y evolución de la materia, etc..."⁵⁴³ Como resultado de esa crisis generalizada, la opinión pública oscila "entre dos extremos". Por

⁵⁴² Kropotkin (1905)b., p.388. Una reacción, una vuelta al misticismo, que adquirió carta de naturaleza en Francia a partir de finales de los años 1880. Según Eugene Weber, el "aparente desmoronamiento de los ideales establecidos y la reacción contra el materialismo científico y las explicaciones racionales, se materializaron en un renovado interés por lo misterioso y lo sobrenatural, en una apreciación de la fe por sí misma, y por las sensaciones que la fe es capaz de desencadenar..." Weber, E. (1989), Francia, fin de siglo, Madrid, p.48.

⁵⁴³ Kropotkin (1905)b, p.388. Años antes ya se percibía en España la crisis de las Ciencias Naturales -fundamentalmente la Biología- como fundamento de las aproximaciones sociológicas. Así lo afirma el prestigioso jurista Adolfo Posada: "La sociología biológica evolucionista, fundada en el más puro agnosticismo spenceriano y mantenida por la interpretación materialista del positivismo está en plena decadencia. Como reacción (...) se ha producido una tendencia fundamentalmente psicológica." Posada, A. (1898), "El año sociológico", La España Moderna, 120, 42-69; p. 69. Esa crisis es también comentada por algunos de los colaboradores habituales de los órganos libertarios: "La sociología y la psicología han sustituido a las ciencias físico-naturales en la presidencia del movimiento científico y en la filosofía, y en el arte se han notado ya los efectos de la nueva dirección." Corominas, P. (1896) "Bibliografía crítica", Ciencia Social, 7, 218-222; p. 219.

un lado, se percibe el "desesperado" esfuerzo de los que pretenden "un regreso" a "las oscuras creencias de la Edad Media". Por el otro, hay quien vuelve a una tendencia ya presente en el primer romanticismo: la "glorificación" del "<<amoralismo>>" y la "resurrección de culto a las naturalezas superiores" investidos ahora con "el nombre de <<superhombres>>..."⁵⁴⁴

Ahora bien, estos últimos, en especial Nietzsche, plantean una verdadera "cuestión palpitante". Spencer había pensado en un futuro estado estacionario en que ya no tendría razón de ser la competencia interindividual, ya que el hombre estaría plenamente adaptado a sus condiciones de vida⁵⁴⁵: la lucha por la existencia no es eterna. Sin embargo, según Kropotkin, Nietzsche, plantea una cuestión clave. Si la lucha es condición de progreso, ¿qué sentido tiene desear que cese su acción benéfica?:

"¿Es la lucha por la vida (...) la ley de la naturaleza, y representa la condición de progreso, y no la cesación del estado de la lucha y el <<estado industrial>> que Comte y Spencer han preconizado, el verdadero principio de la decadencia humana, como Nietzsche ha manifestado? ¿Y si tal fin es deseable, no procederá en verdad, la revisión de todos esos <<valores>> morales que tienden a reducir la lucha y a hacerla menos penosa? Tal es el gran problema moderno de la realidad ética que se nos propone..."⁵⁴⁶

De hecho, esta nueva conexión entre nietzschianismo y cierta versión del <<darwinismo>> será percibida claramente por los anarquistas españoles. Más específicamente, se identifica

⁵⁴⁴ Kropotkin (1905)b., p.388.

⁵⁴⁵ Vid. Becquemont (1992), p.145.

⁵⁴⁶ Kropotkin (1905)a., p.422.

crecientemente a la literatura ultraindividualista con una interpretación hobbesiana y malthusiana del mismo⁵⁴⁷. Un tipo de literatura que se acaba percibiendo como una "filtración burguesa" en campo anarquista, que, bajo el disfraz de la negación del Estado y la exaltación de la libertad individual, no hace otra cosa sino atacar uno de los principios característicos del auténtico socialismo: el principio de solidaridad⁵⁴⁸. En el ataque y en la defensa de dicho principio

⁵⁴⁷ Urales establece una inesperada identidad entre el la filosofía social de Malthus y de Nietzsche: "En el fondo Nietzsche no hizo más que llevar al individuo la teoría que Malthus sustentaba para la colectividad. <<La clase que no tiene medios de vida pierde el derecho a vivir>> <<El hombre débil orgánicamente no puede aspirar a cargo genial alguno dentro de una raza de hombres superiores.>> El espíritu es el mismo, la base de ambas es la misma también: en Malthus la creación de una clase superior, en Nietzsche la creación de un hombre superior. Origen filosófico: la selección natural." Urales, F. (1968), La evolución de la filosofía en España, Barcelona, pp. 186-187 (el texto original se puede consultar en Urales, F. (1903)d., "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 109, 385-389). En el Porvenir del Obrero, en un comentario introductorio a la traducción del Mutual Aid de Kropotkin, se dice que los "individualistas puros, (estilo Nietzsche y Stirner)" son en realidad "discípulos de los avejentados Malthus y Hobbes." Kropotkin, P. (1906)b., "El apoyo mutuo. Principal factor de la evolución", El Porvenir del Obrero, 254, 1-2; p.1.

⁵⁴⁸ En El Porvenir del Obrero se habla de cómo se están introduciendo en "campo socialista anarquista ciertos <<burguesismos>> filosóficos que están reñidos con los verdaderos conocimientos científicos modernos." <<Burguesismos>> identificables por dos rasgos correlativos: la exaltación de la lucha entre semejantes y la prédica de la insolidaridad. Es decir, los "individualistas puros" estarían "aconsejando a los trabajadores una insolidaridad y una lucha despiadada que sólo puede dar por resultado el triunfo de los más astutos y los más viles." Kropotkin (1906)b., p.1. Prat establece con toda claridad la línea divisoria entre ese tipo de literatura pseudoanarquizante y la corriente principal del movimiento libertario. El punto doctrinal irrenunciable es la defensa del principio de solidaridad: "Las filtraciones burguesas en el campo socialista son un hecho real (...) Con el nombre de anarquismo se ha deslizado subrepticamente entre el socialismo anarquista una corriente literaria burguesa que está avivando todas las brutalidades del fanatismo (...) todos los equívocos de un yo (...) Ibsen, Max Stirner y Nietzsche, son los principales

los argumentos de tipo biologizante jugaron un papel fundamental. En este sentido, el debate sostenido en 1905 entre la redacción de la revista Natura por un lado, y J. Comas Costa por el otro, nos parece el ejemplo más claro de cómo la reivindicación de la interpretación <<correcta>> del <<darwinismo>> ocupó un lugar preeminente en el debate.

La referencia a Darwin, en efecto, no puede ser más laudatoria en el caso del nietzschiano Comas Costa⁵⁴⁹, para quien el naturalista británico era "el más grande de los revolucionarios habidos", siendo su "<<teoría de la evolución>> la primera piedra fundamental de la moral positiva."⁵⁵⁰ Ahora bien, el Darwin de Comas Costa y el de los redactores de Natura era muy distinto. Esto se explica en gran medida porque los

maestros de esta corriente seudofilosófica, seudocientífica, que no sabe nada de sociología, pero que a última hora pretende la dirección del movimiento proletario; que dice negar el Estado, pero funda la tiranía de un yo metafísico, esencialmente burgués, mezquino y antisocial, que se arroja a una lucha violenta y despiadada contra los demás yo, negando así de golpe y porrazo virtualidad al principio de solidaridad que informa y es característico del verdadero socialismo." Prólogo de Josep Prat a Jacquinet, C. (1907), Ibsen y su obra, Valencia, p.IX. El hecho de que se identifique a los individualistas nietzschianos con una <<corriente literaria>> no es ocioso. Se trata de buscar el descrédito de la nueva generación ultraindividualista a la que se reprocha su esteticismo vacuo y, sobre todo, acientífico. En las páginas de Natura, por ejemplo, se habla de "la actual juventud, ansiosa de renovación artística, más enamorada del bien decir, que del bien pensar". Un grupo de individuos, en definitiva, de los que se puede decir que son "más filósofos y literatos que sociólogos" Redacción (1905)d., "Autonomía y solidaridad", Natura, 39, 225-232; p.229.

⁵⁴⁹ Sobre Comas Costa no tenemos muchas referencias. Núñez Florencio lo considera un "individualista radical y nietzscheano" Núñez Florencio, R. (1983), El terrorismo anarquista, Madrid, p.109, nota 12.

⁵⁵⁰ Comas Costa, J. (1905)a., "La agonía de los dioses", Natura, 12, 190-191; p.191.

puntos de partida desde el punto de vista de la filosofía social no pueden estar más alejados. Si superficialmente se pueden detectar puntos de contacto tales como la afirmación de la irresponsabilidad del individuo⁵⁵¹ o la negación de toda legitimidad a la autoridad del Estado⁵⁵², los puntos de divergencia no pueden ser más evidentes. Comas Costa afirma, frente a la creencia en la armonía de las fuerzas cósmicas y sociales (axiomática entre los libertarios españoles), que la conciliación "entre los intereses del individuo y los de la Sociedad es bajo todo punto de vista imposible"⁵⁵³. Es más, la sociedad no es nada por si misma, sino que es el resultado de la suma de sus componentes (los individuos)⁵⁵⁴. La conclusión es

⁵⁵¹ Comas Costa, J. (1905)b., "El individuo como único valor real", Natura, 34, 150-153; p.152.

⁵⁵² Ahora bien, según Comas Costa la concepción de la anarquía -como afirmación de la voluntad del individuo y la negación del Estado no lleva- "inherente ninguna perfección intelectual y moral." Comas Costa (1905)b, p.152. Esta afirmación era inaceptable para la mayoría de los libertarios.

⁵⁵³ Comas Costa (1905)b, p. 150.

⁵⁵⁴ "¿Existe en realidad esa Sociedad de la Especie humana (...)? La Sociedad es la resultante de sus componentes, los Individuos; es sólo un mero efecto, nunca una causa determinante." Comas Costa, J. (1905)c., "El individuo como único valor real", Natura, 43, 292-296. Para apoyar su argumento Comas Costa llega a poner en duda la <<realidad>> de la especie como tal: "...la Biología toda, de conclusión en conclusión, llega a detenerse en el Individuo, considerando la Especie sólo como un resultado vago del mismo, imposible de determinar." Comas Costa (1905)b., p.150. En nuestra opinión Comas Costa apuntaba a un problema real. En la época posterior a Darwin e inmediatamente anterior al desarrollo de la genética moderna no se había elaborado un criterio claro que permitiera distinguir entre variedades, razas y especies (lo cual era aplicable también a la especie humana). Vid. Dobzhansky, T. (1979), "La idea de especie después de Darwin", en Barnett, S.A. (ed.), Un siglo después de Darwin. 1. La evolución, Madrid, 37-82, p.39.

clara: si la única entidad <<real>> el individuo⁵⁵⁵, la única moral posible es la del egoísmo absoluto⁵⁵⁶.

Si a este individualismo radical le añadimos la glorificación vitalista de los instintos y de la Potencia⁵⁵⁷, no puede sorprendernos que Comas Costa interprete la "<<struggle for life o lucha por la vida>>", como un valor *per se*, es decir, como un "principio vital de exaltación de la personalidad"⁵⁵⁸. La

⁵⁵⁵ Esto le lleva a un subjetivismo gnoseológico extremo: "...sólo como fenómeno puede justificarse la realidad del mundo, fenómeno que tiene su representación subjetiva en el cerebro del individuo (...) ¿Qué resulta ser así pues el Individuo sino Dios mismo (...)? Comas Costa, J. (1905)d., "El individuo como único valor real", Natura, 42, 276-283; pp. 277-278.

⁵⁵⁶ Comas Costa piensa que el *yo para si mismo* es el centro de toda vida. De ahí se desprende la afirmación de la moral del egoísmo absoluto: "La <<moral del egoísmo absoluto>> afirmada por Guyau y tan bien divulgada por Kropotkin en su *Moral anarquista* no a otra cosa conduce esta bella afirmación que acabamos de hacer..." Comas Costa (1905)b, p.150.

⁵⁵⁷ "'La evolución del hombre es por el camino de la Potencia y exaltar al individuo como lo ha hecho Max Stirner es altamente vital y saludable, por cuanto conduce a la realización de la Vida verdadera." Comas Costa (1905)d, p.283.

⁵⁵⁸ Comas Costa (1905)d., p. 279. Se trata de una lucha del individuo contra todo lo que no sea su *yo*. Una lucha encarnizada, que, en la sociedad presente, tiene como escenario privilegiado el terreno intelectual ("A la lucha a brazo partido sucede la lucha de cerebros" Comas Costa (1905)b., p.152. "Lo que por un lado (físico), se ha perdido hasta hoy en lucha, se ha ganado de sobra por otra (intelectual)" Comas Costa (1905)d., p. 279.). A Comas Costa no le cabe ninguna duda que su interpretación es fiel al espíritu de Darwin: "...el struggle for life de Darwin, pese a la mayoría de los anarquistas, aparece aquí en su significado más neto, idénticamente el mismo como lo concibió el gran naturalista." Comas Costa (1905)b., p.152. Ciertamente, esta es una afirmación sin ninguna base. Como vemos, para Comas Costa, (como para Nietzsche) la vida, <<la lucha>>, se constituye por si misma en un <<valor>> (sobre esta cuestión en Nietzsche, véase Quiniou, Y. (1992), "La morale comme fait d'evolution", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 47-54; p.53.). Difícilmente se puede compatibilizar dicha visión del <<struggle for life>> con la propia de Darwin. Como dice Yvette Conry, el combate por la vida en Darwin no es el motor de un progreso

solidaridad, el apoyo mutuo aparecen, por el contrario, como <<ideas>>, <<formas>>, que aprisionan el libre desarrollo de la individualidad⁵⁵⁹ y de los pujantes instintos vitales. La práctica del apoyo mutuo supone la imitación pesimista de la conducta de las especies que ocupan los peldaños más inferiores de la *scala naturae*. De hecho, la lucha es más intensa a medida que nos elevamos en ella⁵⁶⁰.

En definitiva, la respuesta de Comas Costa a la pregunta de si es deseable o no la del <<estado de lucha>> es clara. Si la lucha es la genuina condición de perfeccionamiento, es decir, de <<exaltación de la personalidad>>, no puede haber ninguna duda de la <<necesidad>> de su perpetuación:

inexistente, sino la situación en relación a la cual la variación tiene un sentido de supervivencia. La "lucha por la existencia es condición de existencia, parámetro de una experiencia biológica, pero no punto de valor en sí." Conry (1987), p.85.

⁵⁵⁹ La lucha por la existencia es un principio de exaltación de una personalidad, "estáticamente aprisionada hasta el presente por las arcaicas formas imperativas de Libertad, Igualdad, Fraternidad Universal, Amor al prójimos, Solidaridad, etc., etc...." Comas Costa (1905)d., p.279.

⁵⁶⁰ En este sentido, Comas Costa introduce una crítica a los criterios <<metodológicos>> de los defensores libertarios del principio de solidaridad. En no pocas ocasiones, las corrientes libertarias más influidas por Kropotkin proponen como ejemplo a seguir la conducta de las especies sociables (ejemplos -ya citados- en Lorenzo (1905)a., p. 69; Lorenzo (1906)a., p.1.; Marsillach Y Prat (1919), p.8.). Según Comas Costa esto supone considerar "la estática de la vida en lugar de la dinámica, la expresión en lugar del sentido evolutivo de los seres vivientes." El sentido de esa evolución va, precisamente, en la intensificación progresiva de la lucha. A medida que subimos en la *scala naturae* el combate es más intenso y viceversa: "Cuanto más inferior es la especie vegetal o animal menos intensamente tiene lugar la lucha integral entre sus individuos." Comas Costa (1905)d., p.279.

"No ha sido nuestro amor al prójimo (Solidaridad), sino nuestra dura ascensión (lucha), quien nos ha conducido poco a poco por el camino de una relativa grandeza (...) En tanto que la lucha ha sido continua han existido posibilidades de perfeccionamiento."⁵⁶¹

Obviamente, el argumento de Comas Costa recibió una réplica tremendamente contundente de los redactores y colaboradores de Natura⁵⁶². Probablemente la afirmación que causó mas rechazo fue la afirmación de la incompatibilidad de los intereses de del individuo y la sociedad. Contra ella se utiliza un argumento netamente kropotkiniano: la asociación, el apoyo mutuo es una condición ineludible de supervivencia del individuo y la especie⁵⁶³. La solidaridad no es, por tanto, una forma abstracta que se superpone patológicamente sobre los instintos pujantes.

⁵⁶¹ Comas Costa (1905)d., p.280.

⁵⁶² La redacción no se limita a replicar con una serie de artículos. También reutiliza trabajos de autores extranjeros para apoyar sus tesis: "Pero, como el lector pudiere no ser de nuestro parecer y querer más luz en esta polémica, se la ofreceremos publicando, simultánea y sucesivamente el trabajo del Sr. Comas, el estudio de Fouillée, sobre las falsas consecuencias del darwinismo; de Guyau, que sienta las bases científicas de la solidaridad; de Grave, referente al diletantismo de los individualistas puros; de Dubinsky..." Redacción (1905)e., "Nota de la redacción", Natura, 41, 260-261; p. 261. (muy revelador el artículo de Fouillée -nº 266-). Clemence Jacquinet también toma partido. Critica las "enormidades" que decía Nietzsche sobre las mujeres, ilustra con ejemplos históricos (la Hansa y los Hohenstaufen) la superioridad de la sociedad anarquista basada en la solidaridad y pone en duda la formación biológica de Comas Costa. Jacquinet, C. (1905), "Lección de cosas", Natura, 44, 316-318. Mella, desde un punto de vista más general, identifica el ultraindividualismo como uno de enemigos más peligrosos del anarquismo: "La anarquía oscila entre dos abismos. De una parte el culto a la violencia por la violencia misma; de otra la adoración fetichista del yo escueto en la absurda soledad de una libertad mentida." Mella, R. (1905)c., "Por la anarquía", Natura, 48, 369-372; p.371.

⁵⁶³ "...aún para el triunfo del mejor dotado -bruto o sensible- es necesaria la asociación." Redacción (1905)d, pp. 226-227.

Por el contrario, el "instinto de sociabilidad (...) se ha convertido en una necesidad fundamental de la especie."⁵⁶⁴ En un sentido casi literal, no existe <<realidad>> fuera de la vida social y de los hábitos de solidaridad que la hacen posible⁵⁶⁵. La moral no puede ser, en consecuencia, una moral del egoísmo absoluto, sino que debe tomar como criterio de lo bueno y de lo malo lo útil o lo perjudicial para la especie⁵⁶⁶.

Pero la redacción de Natura no se limita a esto. También cuestiona la interpretación que hace Comas Costa del darwinismo. Comas Costa "discípulo de Nietzsche (sic.) y del paradójal (sic.) Stirner" es situado dentro de la órbita de la "ciencia burguesa", es decir, de la practicada por "aquellos hombres de ciencia más atentos en buscar una interpretación que justifique el dominio de una clase sobre otra que la verdad científica." Ello se hace evidente, cuando se limita "a apoyar la tesis de la lucha por la existencia" prescindiendo "de la misma social interpretación que le dio el propio Darwin."⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Redacción (1905)a., p.213.

⁵⁶⁵ "El Individuo no es, pues, el único valor real. El único valor real es la asociación de individuos conscientes, autónomos y solidarios." Redacción (1905)d., p.226. Mella es aún más claro: "No hay realidad fuera de la vida social. Somos porque coexistimos." Mella (1905)b., p.346.

⁵⁶⁶ Una vez más se vuelve a realizar una referencia a La moral anarquista de Kropotkin: "Bien claro demuestra Kropotkin en dicho folletito como el interés del individuo y el de la especie, considerados de este modo, son idénticos y que todas las nociones del Bien y del Mal, deben interpretarse, no exclusivamente por lo que favorecen o perjudican al individuo, tomado aisladamente, sino en cuanto perjudican o favorecen a la especie." Redacción (1905)a., p.212.

⁵⁶⁷ Redacción (1905)e., p.261.

Contra la interpretación de Comas Costa, se hace alusión a elementos conocidos del entramado conceptual kropotkiniano. La lucha por la existencia ha de entenderse como una lucha de la especie entera contra los obstáculos naturales, es decir, en el sentido "amplio y metafórico" al que había aludido -según Kropotkin- el propio Darwin⁵⁶⁸. En este combate por la vida, los más aptos son "aquellos que saben combinar sus esfuerzos, y apoyarse mutuamente."⁵⁶⁹ El apoyo mutuo, por tanto, y no el combate interindividual, es el factor primordial en el desarrollo evolutivo -progresivo- tanto de los animales como de los seres humanos⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ Existe, pues, una contraposición entre la "literatura conocida por el nombre de 'darwiniana'" que sólo ve en la Naturaleza "la lucha encarnizada y feroz de cada uno contra todos" y los que -acertadamente- conciben el combate por la vida "como una lucha grandiosa de la especie entera contra los obstáculos de toda naturaleza que halla en su camino." Redacción (1905)b., p. 178.

⁵⁶⁹ Redacción (1905)b., p.178.

⁵⁷⁰ "...a la extraña y burguesa interpretación de la darwiniana lucha por la existencia, nosotros oponemos la científica del apoyo mutuo, de la asociación por la vida, base y factor primordialísimo de toda evolución del reino animal y del progreso de las sociedades." Redacción (1905)b., p.178. Para ilustrar la primordialidad y la universalidad del apoyo mutuo y la <<falsedad>> de la lucha por la existencia (en el sentido de una guerra de exterminio entre individuos) se hace referencia a algunos aspectos de la vida social que Kropotkin había destacado. En primer lugar, la existencia de una uniformidad en los hábitos sociales de los primitivos contemporáneos -los salvajes- induce a pensar en una <<ley subyacente>> a todo el género humano: "En cualquier lugar que exploremos (...) encontramos los mismos hábitos sociales..." En segundo lugar, la Historia humana testimonia contra la interpretación burguesa del combate por la vida ya que "en ningún período de la vida del hombre la guerra ha sido el estado normal de su existencia." Finalmente, el carácter subyacente de los hábitos de solidaridad y apoyo mutuo puede ser confirmado observando la vida de las <<masas>>. La moralidad <<natural>> de las <<masas>> subsiste a pesar de la intrusión patológica de las instituciones estatales. Esto se hace

¿Si la solidaridad es la <<norma>> como explicar entonces la lucha, el conflicto abierto que se vive en la sociedad moderna?⁵⁷¹ Se acude entonces a la conocida analogía entre sociedad y organismo individual: el cuerpo social está enfermo. Y la causa de la enfermedad es el dominio -contingente- de una minoría sobre el resto del cuerpo social:

"Este desequilibrio en el organismo Sociedad, llamado 'desigualdad de condiciones' es precisamente, hijo del arbitrario predominio que el individuo o el grupo han ejercido y ejercen sobre la totalidad del cuerpo."⁵⁷²

Se invierte así la fórmula huxleyana: la conflictividad no

evidente al "estudiar los medios por los cuales han mantenido su propia organización social, basada sobre sus propias concepciones de equidad, de protección y de apoyo mutuo (...) aún durante el tiempo que estuvieron sometidas en el Estado a las teocracias a las aristocracias más feroces." Redacción (1905)b., p.180.

⁵⁷¹ "El Sr. Comas puede objetarnos que, de ser cierta la primordialidad del factor apoyo mutuo, no se explica el hecho de unas sociedades en que los individuos se peleen." Redacción (1905)b., p.180.

⁵⁷² Redacción (1905)b., p.181. No se establece ninguna diferencia cualitativa entre el nivel del individuo y el de la sociedad: "Desequilibrio de meses o años en el enfermo organismo individual, o de siglos en el organismo social, es toda la diferencia." Redacción (1905)b., p.181. De hecho, la utilización de la analogía entre sociedad y organismo no es rara entre los anarquistas españoles: "La sociedad, como el hombre, es un organismo. Aquella, como ésta, tiene corazón, cabeza y brazos; infancia, juventud y vejez. El hombre lleva en si un pequeño organismo compuesto de células; la célula de la humanidad es el hombre." Montseny, J. (1893)a., p.10. También se establecen comparaciones entre el ciclo vital y las fases de desarrollo y declive de los pueblos (Ochoa, M, (1899), "La ley biológica de los estados", La Revista Blanca, 31, 191-194; p.191.) Aunque también se perciben los potenciales peligros de una analogía que puede abrir la puerta a la justificación de una sociedad jerárquica: "Es una verdad fisiológica que el organismo no ha precedido a la célula; ésta es anterior al organismo que ha contribuido a formar. El organismo es una resultante y no un creador. Y los que explican la 'sociedad' como un organismo, con cerebro-gobierno -y miembros que obedecen- individuos, mixtifican la ciencia..." Prat, José, (s.f), Crónicas demoledoras, Barcelona, p.114.

es una herencia natural, sino que es un efecto del desarrollo - perverso, patológico- de la sociedad⁵⁷³. Existe una moralidad de la naturaleza obstaculizada por las instituciones políticas⁵⁷⁴. El remedio, la <<medicina>> adecuada a la enfermedad del cuerpo social⁵⁷⁵ no puede ser otra que la Revolución⁵⁷⁶, es decir, la vuelta a regirse por las reglas prescritas por esa moralidad natural:

"Siendo la base moral y jurídica de la economía individualista hoy imperante, un principio diametralmente opuesto al que impera en las leyes biológicas de los

⁵⁷³ Se llega a decir que los que ven sólo el lado patológico de la vida social -el conflicto- son ellos mismos enfermos mentales. Así lo afirma Ricardo Mella: "Es necesaria la neurosis, la impotencia cerebral de composición, para no ver en la existencia más que su lado patológico erigiendo en teoría de la vida la realidad de la muerte (...) La filosofía ultraindividual es diluye en las alucinaciones del misticismo religioso. El pasado y el presente se dan la mano a través de las casas de salud." Mella (1905)c., p.371.

⁵⁷⁴ Creemos que en el caso de la redacción de Natura es plenamente aplicable lo afirmado por La Vergata para el caso de Kropotkin, quien "invierte la fórmula de Huxley: la conflictividad no es una herencia natural, sino el efecto de desarrollo de la sociedad; la evolución ética se funda sobre la evolución orgánica, y ella es la causa, y no el efecto, de la evolución social. En otros términos, existía ya una moralidad en la naturaleza..." La Vergata (1992), p.73.

⁵⁷⁵ Las referencias a la enfermedad del organismo social y sus posibles remedios se hacen, como veremos posteriormente, bastante frecuentes cuando se habla de la presunta degeneración de la especie. En otros países, como Italia, es también usual la metáfora del socialismo como médico de la sociedad-organismo (un organismo que se rige por "las leyes darwinianas de la evolución"). Dominici, S. (1993), "La Cultura Socialiste in Italia nel'età liberale: lineamenti e indirizzi di ricerca", Studi Storici, 1, 235-247, p.240.

⁵⁷⁶ No se puede acudir a una solución reformista ya que a "la enfermedad social, como a la orgánica no se la puede batir en detalle." Helenio (1905), "La ley", El Porvenir del Obrero, 215, 1; p.1.

agregados animales superiores, como la especie humana, la revolución que se presenta fatal en la historia no puede ser más que un resurgir profundo de estas bases morales de la sociedad moderna (instinto de conservación e instinto de procreación)..."⁵⁷⁷

⁵⁷⁷ Redacción (1905)c., p.195. El texto citado es un fragmento de las Bases morales y sociológicas de la anarquía de Pedro Gori. La primera traducción de esta obra aparece en 1908 (Josep Prat). A este respecto, hay que señalar la influencia que tuvo el sindicalismo revolucionario italiano en las reflexiones de Prat (director en estos años de Natura) y que ha sido señalada por Pere Gabriel (Gabriel, P. (1991), "Sindicalismo y huelga. Sindicalismo revolucionario francés e italiano. Su introducción en España", en Bonamusa, F. (ed.), La huelga general, Madrid, 11-45; p.43). Cabe preguntarse si esta influencia se extiende a otros aspectos distintos del anarcosindicalismo.

ABRIR TOMO II

