

La moral anarquista y el trabajo moralizador

Kropotkin, en «La Moral Anarquista» plantea, desde el mismo comienzo, la cuestión cimera de todos los pensadores: «¿Por qué he de ser moral?».

Hace, acto seguido, desfilan la Biblia, el «imperativo categórico» de Kant, el utilitarismo de Bentham y Mill, el materialismo de Büchner, el nihilismo ruso, la educación recibida, todo ello en un par de páginas, para ya mucho más adelantada la lectura ¹ señalar que «*La idea del bien y del mal existe en la humanidad. El hombre, por ínfimo que sea el grado de desarrollo intelectual a que llegara, por oscuras que sean sus ideas respecto a los prejuicios y al interés personal, considera generalmente bueno lo que es útil a la sociedad en que vive, y malo cuanto le es perjudicial*» y en torno a lo cual edifica su tesis cimentada, mayormente, en el pensamiento de Jean Marie Guyau.

Kropotkin ha sido el anarquista que más obsesionalmente se ha sumergido en la historia y en la filosofía ² para dar con fundamentos morales que le permitieran al anarquismo un cayado cónsono con su estructura igualitaria y antiestatal siendo, su aportación, tan mastodónica que ello ha originado, inclusive, cierta paralización en la continuidad de la búsqueda por parte de los idealistas libertarios que han

1. Cap. V, p. 119. Obra recopilada, junto con su definición del Anarquismo de la Enciclopedia Británica, traducida y publicada por primera vez en español por RUTA de Venezuela en 1965; y *Las Prisiones, El Salariado y Más allá de la Moral*, Ediciones Vértice, Caracas 1972.

2. A pesar de que Angel J. Cappelletti, en su reciente estudio sobre el pensamiento kropotkiniano, señala que Kropotkin niega una relación entre filosofía e historia: «Al negar toda intrínseca relación entre filosofía e historia, elimina también Kropotkin el problema mismo de la praxis, problema que se plantea el pensamiento marxista». *El Pensamiento de Kropotkin*, Editorial Zero-ZYX, Madrid 1978, pp. 141 y 142.

seguido, cronológicamente hablando, ante el temor de no poder alcanzar los hitos logrados por el sabio ruso.

Kropotkin dejó interminado, sin embargo, su monumento a la moral. Su «Ética» tenía que componerse de dos partes, pero las precarias condiciones a las que fuera sometido nuestro revolucionario por parte del régimen del binomio Lenín-Trotsky y su avanzada edad no permitieron el logro de este objetivo.

Nos dio el diagnóstico de las relaciones humanas y, a través de su otro gran libro, «El Apoyo Mutuo», el origen de las mismas en las sociedades animales, en el seno de las cuales conviven los primeros hombres antes de formar, a imagen y semejanza de la sociedad de los primates, su propia entidad biológica. De ahí su aseveración de que la sociedad precedió al hombre en la tierra ³.

Kropotkin, en su «Ética», transita a lo largo de todo el pensamiento humano desde la misma prehistoria. Reconoce los méritos de todos los pensadores moralistas y hasta halla materiales aprovechables en los filósofos furibundamente estatales como Hobbes y Hegel, la ruptura con la religión y la metafísica, por parte del primero ⁴ y los balbuceos evolucionistas en el segundo ⁵.

Nos interesa, sin embargo, el testimonio de Feuerbach cuando, siempre según Kropotkin, señala que «la revelación en la cual se funda la religión no deriva de la divinidad, sino de la expresión de un vago sentimiento de lo que es útil al conjunto del género humano. Los ideales y los preceptos religiosos son expresiones de los ideales del género humano que los hombres han escogido como guía entre ellos en sus relaciones particulares. Este es un pensamiento muy justo —sigue Kropotkin—; en caso contrario ninguna religión habría adquirido la fuerza que de hecho tiene» ⁶.

3. «Así pues, hasta un darwiniano tan sabio como Huxley no tenía ninguna idea de que la sociedad, lejos de haber sido creada por el hombre, existía entre los animales mucho antes de que el hombre apareciera sobre la tierra; tal es la fuerza del prejuicio corriente». De *La Ciencia Moderna y el Anarquismo* citado por el autor de este ensayo en *Kropotkin, la sociedad fue primero*, RUTA 21, Caracas, 1 de noviembre de 1974, pp. 8 y 9.

4. «La emancipación de la ética y la filosofía de la tiranía religiosa fue un gran paso hacia adelante y los escritos de Hobbes contribuyeron a ello bastante». *L'Ética*, Edigraf, Catania 1969, p. 152.

5. «La concesión de la evolución en las ideas morales de Hegel tiene afinidades, incontestablemente, con las de los filósofos franceses que desde fines del siglo XVIII sentaron las bases de la teoría evolucionista». Cf. *Ibid.*, p. 216.

6. Cf. *Ibid.*, p. 243.

La moral pasaría a ser, siguiendo esta trocha que se nos abre, una «regla de juego» imprescindible para la estabilidad de la sociedad. Una «regla de juego» que cambia a medida que la humanidad avanza, desprendiéndose del arcano y su círculo reducido en el que el miedo, la ignorancia y la superstición dan origen a una secuencia de religiones igualmente cambiantes (las rígidas y renuentes al cambio son rebasadas por las aptas a marcar el paso de la técnica, la ciencia y el pensamiento humanista).

El miedo puede hallarse, pues, en el origen de la moral, como señala Hobbes; la fuerza interna que desde nuestras entrañas nos obliga a hacer una acción o no hacerla —el *imperativo categórico* de Kant—; la educación que nos transmitimos de padres a hijos, convertida en segunda naturaleza con genes específicos y localizables también es factor de conducta; la satisfacción que tenemos actuando de una manera en lugar de otra —el hedonismo y el pensamiento de Epicuro ayudan para este particular—; el propio «qué dirán» que podríamos integrar en la misma moral genética ya apuntada...

Todo ello conduce a la «regla de juego» que hay que acatar so pena de ver la sociedad resquebrajada lo que, dicho sea de paso, pareciera esbozarse en nuestros días.

Hasta que surge Guyau en la palestra y nos dice que la moral no precisa ni de obligación ni de sanción. Fue, para Kropotkin, un asidero único e irremplazable que en su «Ética» le ocupa todo un capítulo, el último, y que hubiera desarrollado al máximo en la segunda fase de su obra si la hubiera continuado.

La coacción es reemplazada por Guyau por el entusiasmo: «El promotor de todas las empresas pequeñas o grandes, de casi todas las obras humanas, es el entusiasmo, que ha desempeñado un papel tan importante en las religiones. El entusiasmo supone la creencia en la realización posible del ideal: creencia activa que se manifiesta por el esfuerzo»⁷. «En moral —dice más adelante Guyau—, como en economía política, es necesario que algo de nosotros circule en la sociedad; que mezclemos un poco de nuestro ser propio y de nuestra vida en la de la humanidad entera —la generosidad siendo la piedra sillar en el edificio ético de Guyau— ...Y este sentimiento de generosidad en cuyo fondo se encuentran la humanidad y el universo, es el que

7. JEAN MARIE GUYAU, *La Irreligión del Porvenir*, Editorial Americalee, Buenos Aires 1947, p. 240.

constituye la base sólida de las religiones, como la de todos los sistemas de moral...»⁸.

La moral de Guyau es consecuencia directa de la edad de su autor: Guyau muere a los 34 años, es decir, en plena juventud, y sus obras reflejan la generosidad de todo organismo joven y exuberante empezando con «La Moral de Epicuro» que la escribe teniendo, tan sólo, 19 años y después siguieron «La Moral Inglesa contemporánea», «Esbozo de una moral sin obligación ni sanción» y «La Irreligión del porvenir».

«Sentimos —dice Kropotkin al sintetizar el pensamiento de Guyau—, especialmente en una cierta edad, tener más fuerza de la que precisamos para nuestra existencia personal y la ofrecemos generosamente para beneficio de los demás. De esta conciencia de una sobreabundancia de vida, tendiente a manifestarse en la acción, proviene lo que comúnmente se ha dado en llamar sacrificio. Nos damos cuenta que tenemos más energía de la estrictamente necesaria para la vida de todos los días y entonces ofrecemos esta energía a los demás. Emprendemos un largo viaje, fundamos una obra educativa, consagramos el valor, la iniciativa, la perseverancia y la capacidad del trabajo a no importa qué obra común.

«Lo mismo sucede con la compasión que brota en nosotros y por el dolor de los demás. Nos sentimos conscientes de poseer una exuberancia de pensamientos en el espíritu, al igual que una exuberancia de compasión e, inclusive, de amor, de alegría, de lágrimas, además de las estrictamente necesarias para la conservación, por cuyo motivo hacemos donación de ello a los otros, sin preocuparnos por las consecuencias. Es la naturaleza que lo exige, de la misma manera en que la planta está obligada a florecer a pesar de que al florecimiento seguirá la muerte»⁹.

La moral anarquista se ha ido forjando poco a poco, a lo largo de los pensadores ácratas, comenzando con el *iluminismo* de Godwin, continuando con el concepto de la justicia de Proudhon, la *solidaridad social* de Bakunin¹⁰, y, sobre todo, por el llamado de Kropotkin

8. Cf. *Ibid.*, p. 326.

9. *L'Ética*, pp. 297 y 298.

10. «La ley de solidaridad social es la primera ley humana; la libertad es la segunda ley. Ambas leyes se interpenetran y, siendo inseparables, constituyen la esencia de la humanidad. Así, la libertad no es la negación de la solidaridad; por el contrario, es su desarrollo y humanización. Ser libre en el aislamiento absoluto es un absurdo inventado por los teólogos y los metafísicos». *La Liberté* (Choix de textes), Ed. J. Pauvert, Holanda 1966,

a las ciencias naturales de las que supo extraer las coordenadas necesarias para la confección de un sólido andamiaje moral. Su hurgar a través del pensamiento del hombre, y ello desde el mismo comienzo, permitió el legado que los anarquistas organizativos aceptaron con júbilo ¹¹.

A los individualistas, contra los cuales tanto despotricara Kropotkin, les quedaron trincheras todavía sólidas —pensamos en Schopenhauer y en su «pesimismo» que influencia enormemente a Max Stirner y al propio Nietzsche pero, sobre todo, en los dos últimos— que han resistido hasta nuestros días, ayudando en ello la desintegración que en la sociedad actual se manifiesta y que Roszak atribuye al comportamiento de la sociedad industrial y de masas que conlleva un deslizamiento de los cánones morales, de las normas de conducta y, sobre todo, de la inversión de las tablas de valores ¹².

p. 43. Citado por Carlos Díaz en *El Anarquismo como fenómeno político-moral*, Edimex, México 1975, p. 91.

11. Hay que hacer salvedades, sin embargo. El optimismo de Kropotkin y su entrega incondicional a la ciencia merecían objeciones. Malatesta fue uno de los objetores que no aceptaba la definición kropotkiniana del anarquismo: «El anarquismo es un concepto del universo basado en la interpretación mecánica de los fenómenos que abarcan a toda la naturaleza, incluyendo la vida social y sus problemas económicos, políticos y morales» (KROPOTKIN, *Modern Science and Anarchism*, recopilado en *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, por Roger N. Baldwin; Dover Publications, New York 1970, p. 150). De ahí que Malatesta criticara a su amigo en su concepción mecanicista del Universo porque lo conducía, imperceptiblemente, al campo fatalista contra el cual estaba en abierta lucha. «El anarquismo, por el contrario —dice Malatesta—, es una aspiración humana que no está fundada sobre una verdadera o supuesta necesidad natural y que podrá realizarse según la voluntad del hombre. Aquella utiliza los medios que la ciencia ofrece al hombre en la lucha contra la naturaleza y contra las voluntades contrastantes; puede aprovecharse de los progresos del pensamiento filosófico cuando aquellos sirven para enseñar a los hombres a razonar mejor y a distinguir más agudamente lo real de lo fantástico; pero el anarquismo no puede ser confundido, sin caer en el absurdo, ni con la ciencia, ni con lo importa que sistema filosófico: (*Linee per una Rivoluzione Libertaria, "Pensiero e Volontá"*, I-VII-1925).

12. «La escala de los valores, decapitada de los valores generales (libertad, desenvolvimiento de la persona, fraternidad, progreso espiritual, solidaridad, felicidad, bondad, etc.), se ve sumergida por los valores secundarios asumiendo condición de primordiales (eficiencia, progreso material, progreso tecnológico-científico, bienestar) respecto a los cuales otros valores meramente instrumentales (riqueza, poder) tienden a pasar, también ellos, a la condición de primordiales, en un circuito cerrado y vicioso que, cancelando toda jerarquía de valores, aplasta a éstos reduciéndolos a simples normas de comportamiento». TEODORO ROSZAK, *La Nascita di una controcoltura. Riflessioni sulla Società tecnologica e sulla opposizione giovanile* (1968), Feltrinelli, Milano 1971, p. 138.

Tanto énfasis han volcado los anarquistas en una conducta moral que se llegan a invertir los términos —de sustantivo a adjetivo y viceversa— y el anarquismo moralista pasa a ser la moral anarquista. Carlos Díaz define el anarquismo como «una filosofía del apoyo mutuo», «una ética comunitaria»¹³. Octavio Alberola sostuvo, en las columnas de «Tierra y Libertad» de México el concepto de que el anarquismo era una actitud frente a la vida en abierta polémica —que duró bastantes meses— frente a Benjamín Cano Ruiz que defendía el concepto de cuerpo de doctrina social y filosófico.

La tesis de que el anarquismo es «una conducta frente a la vida» es genuinamente moralista pero limita, a nuestro modo de ver, la visión anarquista que debe ser eminentemente social, amén de que tanto la etimología como la semántica salen bastante mal paradas.

Todo ello es consecuencia de la entrega completa que a fines de siglo pasado, a comienzos del presente, hacía la militancia anarquista en defensa de sus ideas. Es de nuevo Kropotkin quien introduce el término «La propaganda por el hecho» —que luego quedara desprestigiado con las actuaciones de ciertos anarquistas franceses —Ravachol, Bonot, Jacob...— «en el sentido de que los anarquistas tienen el deber de predicar con el ejemplo. Es decir, que en el terreno de la militancia pura la moralidad del militante debe corresponderse con las palabras»¹⁴. Toda una epidemia de puritanismo afectó a las huestes anarquistas y para muchos el ser anarquista resultaba ser algo inaccesible —por lo que había tendencia en auto-calificarse de «aspirante a anarquista»— porque serlo entrañaba, según el decálogo de turno, ser un individuo sin vicios, vegetariano, esperantista, amante de la naturaleza sin pararse en meditar que anarquista lo es, sencillamente, todo aquel que lucha y desea una sociedad sin Estado y sin autoridad. De donde, dicho sea de paso, el perfecto derecho de los individualistas en el uso del atributo, independientemente de todo lo negativo que entraña un autocratismo solitario, la afirmación nietzschiana declarando que la guerra purifica y ennoblece, y que sólo el débil quiere la paz y que las virtudes del futuro están integradas en la trilogía crueldad, valor y resistencia¹⁵.

13. *Op. cit.*, pp. 46 y 160.

14. Cf. JOSÉ PEIRATS, *La CNT en la Revolución Española*, Vol. I, Ruedo Ibérico, París 1971, p. 4.

15. Cf. John David Mabbot en su definición de *History of Ethics*. *Enciclopedia Británica*, Vol. 8, Ed. 1959, p. 774.

Se produjo una palmaria bifurcación: los menos se fueron por la vía de Marx Stirner, Nietzsche, Emile Armand, Tucker, Galleani, mientras que los más se aferraron al anarquismo societario y, en consecuencia, a este lubricante genuino de la sociedad que resulta ser la moral y, para una sociedad sin Estado, la moral anarquista.

Aún siendo la moral el lubricante de las relaciones humanas, tenemos que, de la misma manera que coliden los cuerpos de doctrina social arquistas y anarquistas, también coliden ambas morales. El Estado desea una moral que sirva a sus fines y la inculca al ciudadano a partir de la infancia de éste. La función de la educación, precisamente, es la de proporcionar a la sociedad servidores que permitan su buen funcionamiento y la perdurabilidad de las estructuras actuales¹⁶ y es esta gota de agua diaria penetrando en el cerebro del infante la que va formando la legión de servidores estatales, desde el policía al científico atómico pasando por el agente de la C.I.A., el burócrata de ministerio, el fiscal del impuesto y el educador castrante.

Esta obra de años, de siglos, reclama un esfuerzo sobrehumano para destruirla. Hay en nuestras entrañas genes que el Estado —«El más frío de todos los monstruos fríos» según Nietzsche— ha logrado elaborar para que el hombre acepte su condición de determinado y de pieza de engranaje de la inhumana maquinaria estatal. Ayudado por el axioma de la Física que señala el repudio de los cuerpos al vacío, el Estado, a través de sus intelectuales, ha creado, a su vez, el axio-

16. No resisto la tentación de citar algo significativo al efecto. Jacques Dreze y Jean Debello, en *Conceptions de l'Université*, transcriben las declaraciones de M. A. Prokofiev, siendo éste Ministro adjunto de la Enseñanza Superior en la URSS: «Hay la opinión de que las universidades deben ser autónomas, según dicen en algunos medios extranjeros. Que deberían poder propagar conocimientos con independencia de la sociedad y del Estado y sin preocuparse por saber a quién sirven. Allí se encuentra el hecho de que ciertas investigaciones chocan con la doctrina oficial de la burguesía. La idea de la autonomía es más bien una abstracción, llena de retórica florida. Los hechos confirman que en esas universidades autónomas dominan las directivas de la clase dominante. Siempre habrá influencia del Estado en la Universidad de todo tipo. Lo que importa no es que haya o no influencia, es en qué sentido se ejerce esa influencia. Lo que no debe haber es oposición entre el Estado y el pueblo, entre el Estado y la ciencia, entre el Estado y la Universidad» (Cita J. F. Reyes Baena, *El Nacional*, Caracas, 14-XII-1969).

Y en lo que respecta del lado de acá de la Cortina de Hierro, Georges Vadel, en *Le Monde* del 14 y 15 de abril de 1970 escribe: «Toda sociedad, de derecha o de izquierda, socialista o capitalista, se da las instituciones que ella precisa para asegurar su existencia. Si la Universidad se niega a ceder frente a las leyes de la sociedad ésta prescindirá de ella».

ma de que su desaparición provocaría el vacío que la sociedad debe repudiar.

Regresar a los orígenes, replantear de nuevo, sin los ropajes para la galería, la idea del bien y del mal y sacar a la sociedad de este callejón sin salida en el que se halla, es empeño libertario. La unión sagrada entre la religión y el Estado, a partir de Constantino, resultó negativa.

Resultó negativa y, paradójicamente, para uno de los *socios*, resultó también nefasta. Poco a poco el Estado ha ido absorbiendo la función religiosa en detrimento de la religión. La religión suprema de la sociedad contemporánea es la del Estado omnipotente y omnipresente. Una religión con sacerdotes a todos los niveles, servidores que suman legiones y que han constituido una nueva clase social que, en los países llamados socialistas, ha pasado a ser la clase ductora y determinante de la sociedad.

En todo caso dicha clase es eminentemente parasitaria, además de represiva, engreída y dominante. Su improductividad, por un lado, y sus ingentes necesidades prosaicas las suple la clase trabajadora.

Llegados aquí podemos engarzar con la moral de nuevo acudiendo al concepto de Guyau y su pensamiento que tan cercano se halla de una moral libertaria. Guyau, como hemos visto, coloca a la generosidad como uno de los puntales cimeros de su ética. El hombre es poseedor de energías que le permiten la sobrevivencia y queda todavía con saldo favorable para ofrecerlo a sus semejantes. Este superávit, convertido en plus-valía por el capitalismo, resulta ser el monstruoso diezmo que los sacerdotes de la nueva religión, el Estado, perciben para su sustento. Diezmo que dista mucho de ser la discreta *décima parte* percibida por los sacerdotes de las religiones suplantadas. La mayoría de los seres humanos no se para en meditar en la mecánica de su explotación. La técnica y la ciencia aportan mejoras en el trabajo, en la vivienda y en el confort material de los ciudadanos y de todo esto algo les llega a los trabajadores a los que la inmensa maquinaria propagandística estatal ha convencido de que han ingresado en la sociedad de consumo a nivel y en condiciones con los ciudadanos de los estratos superiores a ellos. No se dan cuenta que continúan siendo los principales aceiteros de la máquina y el aparato del Estado y que sus mejoras, sus viviendas y su confort resultan ínfimos comparados a la suntuosidad y al poder de adquisición del resto de la ciudadanía no laboriosa.

El tránsito del esclavo al siervo no significó ningún cambio social ni económico mientras que el advenimiento del proletariado sí produjo una *revolución* cuyos beneficios son goce privado del Estado y de la clase capitalista. Fue, la presencia del proletariado, la bendición del gran patrón, el Estado, y su poderío quien produjo la decadencia de la religión. Poseedor, a través de los impuestos, de todas las plus-valías de la sociedad, ha podido enrollar bajo sus órdenes a cuantos técnicos, científicos, profesores, carcelarios, verdugos, policías, agentes de espionaje, intelectuales, escritores ha estimado conveniente para reprimir, «educar», suprimir, coaccionar, ordenar, condenar al ciudadano renuente a someterse a una trayectoria emanada de la cúspide.

El propio trabajador, al pasar de la condición de esclavo y siervo a la de proletario, es motivado por factores inexistentes hasta entonces. Mientras los primeros se sabían condenados fatalmente a ser propiedad del señor y no tenían más recompensa que la merma del castigo sobre la gleba, el proletario está motivado por el incentivo que ha resultado mucho más rentable, para el explotador, que el castigo. El aumento del sueldo, con todo lo que significa de mayor poder adquisitivo, logra lo que el castigo más sádico no alcanzará jamás: un esfuerzo complementario, un empeño de mejorar el trabajo, una condición de sometimiento que niega, de hecho, la libertad del trabajador.

Si hay alguien, en la escala social, que resulta ser el paradigma de Guyau en el empeño de éste de mostrar que la generosidad y el entusiasmo son los motores supremos de la moral, este alguien es el trabajador que convierte, como consecuencia, en inmorales al resto de los mortales dado que su entusiasmo y su generosidad no se apoyan en el trabajo, única fuente de riqueza absoluta, justa y moral.

De ahí la inclinación anarquista hacia las clases menesterosas y productoras, las primeras a ser rescatadas de la alienación y de la indiferencia en las que están sumergidas y ello con la finalidad revolucionaria de que pasen a ser determinantes en sus propios destinos y en los de una sociedad que ellas nutren, mantienen y cargan sobre sus sufridas espaldas.

Naturalmente que la complejidad productiva existente en una sociedad tan tecnificada como la actual en nada ayuda para el deslinde entre los que dan más de lo que reciben y los que reciben más de lo que dan. Un ingeniero, un médico, un profesor universitario, un ar-

tista¹⁷ son, sin la menor duda, productores que inciden muy fuertemente en la ducción de la sociedad y frente a ellos, por el axioma libertario de «A cada uno según sus necesidades, de cada uno según su capacidad», el anarquismo objeta el gran abismo que los separa del obrero manual en lo que a retribución respecta. Existe el convencimiento, en el seno de los estratos menos favorecidos de la producción, que el intelectual, en general, todo y reconociendo que sus aportaciones son apreciables, se está llevando más para su bolsillo de lo que está dando.

Esta cuestión la tuvo muy en cuenta Kropotkin cuando trató, con éxito, de que los anarquistas abandonaran el colectivismo en favor del comunismo libertario: «Hemos dicho que ciertos escritores colectivistas piden que se establezca una distinción entre el trabajo *calificado* o el profesional y el trabajo *simple*. Pretenden que la hora de trabajo del ingeniero, del arquitecto o del médico debe contarse por dos o tres horas de trabajo del herrero, del albañil o de la enfermera. Y la misma distinción debe hacerse entre toda especie de oficios que exijan un aprendizaje más o menos largo y el de los simples jornaleros.

«Pues bien; establecer esta distinción es mantener todas las desigualdades de la sociedad actual, es trazar de antemano una línea divisoria entre los trabajadores y los que pretenden gobernarlos, es decir, la sociedad en dos clases muy distintas: la aristocracia del saber, por encima de la plebe de manos callosas; la una al servicio de la otra; la una trabajando con sus brazos para alimentar y vestir a los que se aprovechan del tiempo que les sobra para aprender a dominar a quienes los alimentan.

»Esto es, además, recoger uno de los rasgos distintivos de la sociedad actual y darle la sanción de la revolución social; es erigir en principio un abuso que se condena hoy en la vieja sociedad que se derrumba.

»Sabemos todo lo que se nos va a responder. Nos hablarán del «socialismo científico». Nos citarán los economistas burgueses —y Marx también— para demostrar que la escala de salarios tiene su razón de ser, puesto que «la fuerza de trabajo» del ingeniero ha cos-

17. Hay una fuerte corriente en el seno de las filas anarquistas, partiría de que el artista sea productor también y que realice su obra artística después de haber cumplido su horario laboral. Se arguye el hecho de que si todos «apoyaran el hombro» en el campo de la producción serían necesarias muy pocas horas —estudios recientes en Francia y en Suecia apuntan tres y dos horas respectivamente— para cumplir el cometido, por lo que el artista podría ampliamente dedicarse a sus inclinaciones.

tado más a la sociedad que «la fuerza de trabajo» del cavador. En efecto, ¿no han tratado los economistas de probarnos que si al ingeniero se le paga veinte veces más que al cavador, es porque los gastos «necesarios» para hacer un ingeniero son más cuantiosos que los necesarios para hacer un cavador? ¿Y no ha pretendido Marx que la misma distinción es igualmente lógica entre las diversas ramas del trabajo manual? Tenía que concluir así, puesto que había aceptado la doctrina de Ricardo acerca del valor y sostenido que los productos se cambian en proporción de la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción. Pero también sabemos a qué atenernos acerca de este asunto. Sabemos que si el ingeniero, el sabio y el doctor son pagados hoy diez o cien veces más que el agricultor y diez veces más que la obrera de una fábrica de cerillas, no es por sus «gastos de producción», sino por un monopolio de educación o por el monopolio de la industria. El ingeniero, el sabio y el doctor explotan, sencillamente, un capital —su diploma—, como el burgués explota una fábrica, o como el noble explota sus pergaminos.

«...No se nos venga hablando de los «gastos de producción que cuesta la fuerza del trabajo», y diciéndonos que un estudiante que ha pasado alegre su juventud en la Universidad tiene *derecho* a un salario diez veces más alto que el hijo del minero que se ha agostado en la mina desde la edad de once años, o que un tejedor tiene *derecho* a un salario tres o cuatro veces más alto que el de un agricultor. Los gastos necesarios para producir un tejedor no son cuatro veces más considerables que los gastos necesarios para producir un labriego. El tejedor se beneficia, sencillamente, de las ventajas en que se halla la industria en Europa, con relación a los países que aún no tienen industria»¹⁸.

Me he extendido en desmedida, quizás, citando a Kropotkin pero estimo que a casi un siglo de distancia las reflexiones del príncipe ruso guardan toda su lozanía con la ventaja, para el lector, de que el marchamo de Kropotkin da más garantía a la exposición.

El trabajador está consciente, hoy en día, de que una distribución racional y equitativa, entre los humanos, de la tarea de la producción —incluidos los servicios, la educación, el transporte, la administración y todo lo comprendido dentro de la fase terciaria—, gracias a los adelantos técnicos y científicos logrados por la humanidad a lo largo de

18. P. KROPOTKIN, *La Conquista del pan*, Ed. Maucci, Barcelona s/f, pp. 186, 187 y 188.

los siglos —otro aspecto que reclamaría pausa aparte para contestarle al usufructuario de la renta de los progresos e inventos que nos han legado las generaciones pretéritas, la legitimidad de sus *derechos*—, permitiría una drástica reducción del tiempo de trabajo en beneficio de lo que los franceses llaman «loisir», que no es exactamente ocio, como lo define el diccionario ya que no implica inactividad, en beneficio de lo que, también los sociólogos franceses, denominan «calidad de la vida».

Aunque a simple vista no pareciera que existiera relación entre la moral anarquista y este enfoque que los anarquistas se hacen de la distribución del trabajo —habida cuenta, además, que también estamos objetando el despilfarro de nuestra sociedad de consumo, objeción en la que no estamos solos ya que este problema social universal rebasa todos los encasillamientos sociales y todos los niveles económicos que, de ser enjuiciada y suprimida permitiría, a su vez, otra reducción complementaria de las horas de trabajo como tan palmariamente ya se ha demostrado a lo largo de muy prolija literatura— es innegable que sí existe y que la presencia permanente del anarquista en las filas de los trabajadores así lo ratifica.

Aceptemos la aseveración protagórica de que «El hombre es la medida de todas las cosas» pero añadamos que la moral mide al hombre y que en la vida la medida de la moral es el trabajo, puesto que sin transformación de la naturaleza, la roturación del suelo y el esfuerzo productor andaría un exiguo grupo de humanoides recolectando frutos silvestres y cazando algún animal salvaje para el logro de una sobrevivencia más bestial que humana. No participar en la labor cotidiana que nos ha hecho racionales, que nos ha permitido rebasar la fase de «homo faber» para situarnos en la del «homo sapiens», resulta, pues, inmoral puesto que entraña la explotación del hombre por el hombre, lacra suprema y obstáculo máximo para alcanzar una sociedad justa.

Cabe indicar, para terminar, que también hay trabajo inmoral, por lo que no todos los trabajadores, por el hecho de que «dan más de lo que reciben», siempre siguiendo la tónica de Guyau, en cuanto a esfuerzo, pasan a formar parte, automáticamente, del trabajo moralizador. Los trabajadores de los grandes complejos químicos que intervienen en la elaboración del *napalm* y gases tóxicos, los que ofrecen sus esfuerzos para la fabricación de material bélico, los que están conscientes de que su salario está estrictamente ligado a la destrucción de ciudades, de la naturaleza, de la humanidad están salpicados

por el mismo barro del lodazal de los parásitos. Se supone que reciben salarios más ventajosos que los obreros de la industria creadora y que venden su conciencia por la diferencia a su favor del referido sueldo.

VÍCTOR GARCIA