

Código:	2	0	1	7	0	8	4	1	
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	--

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESTUDIOS GENERALES LETRAS

TRABAJO INDIVIDUAL

Título: Despertar al individuo: El anarquismo de Manuel González Prada

Nombre: Sebastián Ulises Blanco Salazar

Tipo de evaluación: Monografía final

Curso: Investigación Académica

Horario: 0674

Comisión: 674B

Profesor: Julio César del Valle Ballón

Jefe de Práctica: Christian Hanzlicek Belaunde

SEMESTRE 2019-1

Despertar al individuo: El anarquismo de Manuel González Prada

HARRY HALLER

Resumen

Esta investigación busca demostrar la influencia que tuvieron los principales ideólogos anarquistas en el pensamiento del ideólogo, poeta y polemista Manuel González Prada. A partir de este influjo, Prada articuló una doctrina con seis planteamientos centrales que, a su vez, garantizaron su legado en la generación siguiente de intelectuales peruanos, entre los que destacaron Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Además, sentó las bases del anarcosindicalismo y el indigenismo, al promover la reivindicación de los obreros y de los indios. El trabajo consta de dos partes: la primera analiza las principales influencias que recibió el ideólogo peruano, y la segunda revisa estos seis planteamientos mencionados, comparados con las propuestas de sus precursores. Asimismo, en esta parte se describe el impacto que tuvieron sus premisas en Haya y Mariátegui, así como en los dos movimientos posteriores. Se concluye, de esa manera, que Manuel González Prada fue un precursor que conectó las ideas europeas con la realidad peruana a partir de su anarquismo y dio el primer paso para el desarrollo de los planteamientos nacionales de revolución social.

Tabla de contenidos

Introducción	4
Capítulo 1: Las influencias anarquistas de Manuel González Prada	9
1.1. Pierre-Joseph Proudhon	10
1.1.1. El anticristianismo	12
1.1.2. La propiedad	13
1.1.3. La búsqueda de la justicia y la libertad	16
1.1.4. La revolución intelectual	19
1.2. Mijaíl Bakunin	21
1.2.1. El abandono de las religiones	23
1.2.2. La abolición del Estado	25
1.2.3. El comunitarismo	27
1.2.4. La libertad y la revolución social	32
1.3. Piotr Kropotkin	35
1.3.1. La justicia	37
1.3.2. La abolición del Estado y la libertad	39
1.3.3. El apoyo mutuo	42
1.3.4. La revolución social	45
1.4. Otras influencias intelectuales	48
1.4.1. Positivismo	49
1.4.2. Godwin	51
1.4.3. Stirner	54
Capítulo 2: El pensamiento anarquista de Manuel González Prada	61
2.1. Los seis planteamientos centrales de Prada	62
2.1.1. El individualismo y la libertad	66
2.1.2. La búsqueda de la justicia	71
2.1.3. El anti clericalismo y el abandono de las religiones	78
2.1.4. La abolición del Estado y sus estructuras	84
2.1.5. La desaparición de la política	88
2.1.6. La necesidad de revolución	91
2.2. Consecuencias de sus planteamientos	98
2.2.1. Influencia en el anarcosindicalismo peruano	98
2.2.2. Influencia en el Indigenismo	104
2.2.3. Influencia en pensadores posteriores: Mariátegui y Haya	107
Conclusiones	118
Bibliografía	121

Introducción

El 5 de enero de 1844 nació un hombre que cambiaría radicalmente el pensamiento peruano. En aquellos tiempos, muy remotos para cualquier mentalidad moderna, el mundo observó el surgimiento de intelectuales muy diversos, brillantes y explosivos, quienes dedicaron sus vidas a intentar transformar y crear nuevas doctrinas para alcanzar un mismo objetivo: una renovada sociedad libre. Estos personajes, convencidos de la importancia de la lucha política, emergieron desde cada rincón del planeta, todos con un hambre voraz por derrumbar a los Estados que desatendían y vulneraban los derechos de sus poblaciones. Sus doctrinas fueron recordando y adaptando las necesidades que había manifestado el hombre desde las primeras civilizaciones sumerias, hasta la revolución francesa, un momento crucial en la historia humana. Bajo la necesidad de cambio y la búsqueda de la sociedad prometida, aparecieron el marxismo, el socialismo y el anarquismo, tres doctrinas que se respaldaron en la búsqueda de justicia y libertad. Sin embargo, el marxismo y el socialismo tomaron un camino partidario, mientras que el anarquismo renunció, en la gran mayoría de los casos, a formar agrupaciones que tuvieran una finalidad distinta a la de buscar la desaparición de la opresión de los Estados.

Entre los hombres que guiaron el anarquismo a un máximo apogeo en las últimas décadas del siglo XIX, destacaron tres: el francés Pierre-Joseph Proudhon, y los rusos Mijaíl Bakunin y Piotr Kropotkin, reconocidos como los más importantes anarquistas de todos los tiempos. Distintos entre sí, fueron sucediendo la tradición de este movimiento uno tras otro, bajo una misma premisa: la libertad del individuo y la búsqueda de una sociedad justa. A muchas millas de distancia, bajo estas ideas se formó Manuel González Prada, un hombre que nació en 1844 en el lejano Perú, quién desde su juventud mostró un incomparable espíritu de rebeldía que lo condujo a sentirse y reconocerse como un libre pensador o un libertario. Su vida transcurrió entre comodidades, pues su origen aristocrático y prominente le permitió tal lujo. Sin embargo, llegó el año 1879, que marcó un antes y un después en la historia peruana, y que llevó al cambio ideológico y doctrinal de Prada. La derrota en la Guerra del Pacífico transformó la percepción que tenía de su país y lo condujo a identificarse con los sectores oprimidos. En paralelo, Europa vio con fuerza el avance del marxismo y el anarquismo. Tras la muerte de Proudhon, fueron Bakunin y Kropotkin quienes se encargaron de transformar la idea de libertad en la doctrina de un cambio revolucionario y masivo.

La guerra terminó, y con ella se desvaneció el incipiente matiz libertario en Prada para dar paso al hombre de pensamiento radical que, espontáneamente, tomó un barco rumbo a Europa junto a su esposa, en 1891, tan solo un mes después de haber fundado el partido Unión Nacional y luego de haber escrito sobre la importancia de la renovación y reivindicación social. Sus ideas se enriquecieron en suelo europeo con el avance ideológico y la cercanía de intelectuales afines a su pensamiento. En la última década decimonónica, cuando el anarquismo perdía la batalla ideológica contra el marxismo comunista, Prada supo encontrar la base necesaria para crear su propio pensamiento. Regresó siete años después al Perú, convertido y convencido de una palabra: anarquía.

La motivación para este trabajo surgió a partir de una inquietud personal: desde hace varios años encontré referencias a una doctrina en la que se resaltaba la libertad, la dignidad y la voluntad humana, algo que no ocurre en el sistema cada vez más neoliberal que rige actualmente a la humanidad. Conforme avanzó el tiempo, fui profundizando en lecturas literarias y filosóficas, y encontré menciones esporádicas a esta doctrina, denominada Anarquía. Pero fue un regalo el que me impulsó a adentrarme totalmente en la fascinante doctrina libertaria. El libro *La anarquía según Bakunin* (2017), del norteamericano San Dolgoff, fue mi primer acercamiento teórico a la doctrina anarquista de Mijaíl Bakunin y, a partir de ese momento, busqué más información sobre la ideología anarquista. Rápidamente concluí que esa doctrina digna de admiración no podía haber sido ajena al continente americano, y recordé a Manuel González Prada, un pensador poco estudiado hoy en día, que alguna vez mencionó un profesor de colegio y que llamó mi atención por sus ideas vanguardistas para la época, que fueron identificadas por este docente como anarquistas. ¿Era Prada el gran anarquista peruano?, ¿en sus palabras se encontraban los conceptos que, a tanta distancia, habían ya esbozado los rusos?

Ante esas interrogantes surgió mi inquietud por conocer de qué manera el contacto con los planteamientos de los anarquistas europeos influyó e impactó en el pensamiento ideológico de Prada, al punto de permitir la creación de una propuesta anarquista particular para la realidad nacional. Entender esto es importante para comprender el cambio ideológico en el Perú, pues fue el primer pensador que intentó plasmar una doctrina a nivel nacional. Varias de sus ideas sirvieron, a su vez, para la formación ideológica de la generación siguiente de intelectuales, reconocida por comprender a los pensadores y políticos más importantes del siglo XX en el país.

En ese sentido, para entender las posturas anarquistas de Prada, radicales y revolucionarias, es necesario identificar el origen de estas, el cual no fue otro que la doctrina de pensadores como William Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, el individualismo de Max Stirner y el positivismo de Auguste Comte. Esa fue la problemática de investigación.

La influencia de los pensadores europeos en Prada fue clara, a tal punto que estos permitieron al peruano proporcionar forma y fondo a seis planteamientos centrales en su anarquismo: el individualismo y la libertad, la búsqueda de la justicia, el anticlericalismo y el abandono de las religiones, la abolición del Estado y sus estructuras, la desaparición de la política, y la necesidad de revolución. Por ese motivo, este trabajo tiene como objetivo demostrar la afirmación anterior: comprobar que Proudhon, Bakunin y Kropotkin tuvieron una influencia fundamental en Prada. Además, este pensador dejó como legado su voluntad de rebeldía, pues sus ideas impactaron en movimientos como el anarcosindicalismo y el indigenismo peruano, y en pensadores trascendentales del siglo XX como Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.

Este trabajo está dividido en dos partes. La primera, dedicada a desarrollar los planteamientos más importantes de los pensadores europeos, y, la segunda, centrada en las ideas anarquistas de Prada. Estos dos capítulos se entrelazan en el segundo, donde los planteamientos del ideólogo peruano se comparan con los mencionados en el primero. De esa manera, en la primera parte de este se analizan los planteamientos centrales de Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Para esto, se describen y explican sus principales ideas divididas en cuatro aspectos esenciales para cada uno. Posteriormente, en la segunda parte del capítulo se profundiza en las otras influencias europeas que recibió Prada, también muy importantes para su anarquismo, como el positivismo de Comte, las ideas del precursor anarquista Godwin y el individualismo de Stirner. Los planteamientos de estos tres últimos pensadores se describen brevemente con el objetivo de entender su importancia e impacto en el contexto decimonónico.

El segundo capítulo se centra en analizar los seis planteamientos anarquistas de Prada. Para esto, primero hago una contextualización de la vida del pensador y, luego, describo sus propuestas en comparación constante con las de sus precursores. Tras analizar y contrastar la anarquía del ideólogo peruano, profundizo en la influencia, ya mencionada, que ejerció en los movimientos anarcosindicalista e indigenista, así como en Mariátegui y Haya de la Torre.

En esta investigación confluyen distintos estilos de fuentes. Se encuentran desde libros principales de los intelectuales sobre los que se desarrolla el trabajo, escritos durante el siglo XIX e inicios del XX, hasta artículos y tesis realizados en años recientes. De esta forma, para desarrollar los planteamientos anarquistas recurro a diversos especialistas en las obras de los pensadores europeos y de Prada: Jöel Delhom, Sam Dolgoff, Jim Mac Laughlin, Heleno Saña, Luis Alberto Sánchez y Hugo García Salvatecci son algunos de los tantos nombres que abarcan la construcción de este trabajo académico. Libros, artículos y tesis componen la totalidad de las fuentes secundarias. Asimismo, sería imposible desarrollar un trabajo sobre ideólogos sin utilizar las palabras reales de los pensadores, por lo que las fuentes primarias están presentes a lo largo del trabajo. Resaltan aquí los libros de Prada *Páginas Libres* (1894), *Horas de Lucha* (1908) y *Anarquía* (1936), vitales para entender su pensamiento.

Es necesario apuntar que este trabajo se concentra en la obra anarquista del pensador peruano, por lo que su faceta puramente literaria es dejada de lado. Asimismo, los más importantes años de su vida para los fines específicos de este ensayo son los que transcurrieron desde el fin de la Guerra del Pacífico (1883) hasta su muerte, en 1918, un tiempo en el que se consolidó como intelectual anarquista. Por esta razón, la gran mayoría de sus posturas previas al autorreconocimiento anárquico son dejadas de lado. Asimismo, las teorías de sus precursores europeos solo son detalladas en lo que concierne a sus planteamientos centrales, ya que especificar cada una resultaría en un trabajo enciclopédico. Finalmente, la obra de sus sucesores nacionales es abordada solo en relación con lo que propuso Prada, por lo que tampoco se desarrollarán a profundidad el anarcosindicalismo, el indigenismo, el socialismo o el aprismo peruano, ya que son tareas secundarias para este ensayo. Con todo esto, la propuesta es sintetizar alrededor de cien años de planteamientos ideológicos nacionales e internacionales con la finalidad de señalar por qué el pensamiento anarquista no debería ser despreciado ni dejado de lado, ya que renovó el contexto intelectual mundial. Eventualmente, también aparecen comparaciones con otros pensadores o sistemas ajenos a la doctrina anarquista, debido a su relevancia para el contexto decimonónico en el que se desarrolló gran parte de la doctrina “gonzález-pradiana”. Esta investigación también busca convertirse en un punto de partida para próximos proyectos que profundicen en aspectos marginados en este ensayo respecto a la doctrina anarquista de Prada, así como en su relación con otros pensadores europeos, sobre todo de carácter filosófico.

Es importante señalar que el período histórico específico en el que se desarrolló el anarquismo de Prada abarca las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, lo que implica las dos últimas etapas de vida del pensador. Finalmente, el término anarquía (*anarchie*), alrededor del cual orbita todo el trabajo, no tiene una definición particular o específica, pues cada pensador le otorgó su propia interpretación y carácter, como se verá en el transcurso de la investigación. Sin embargo, hay dos principios elementales en los que se puede condensar esta ideología: la libertad máxima del individuo y la sociedad verdaderamente justa. Con esto, una definición apropiada para el anarquismo sería la de una doctrina filosófica y política surgida desde las inquietudes primitivas humanas que encontró su explosión ideológica en el siglo XIX y que se caracterizó por pregonar la lucha por la libertad máxima de los hombres y una sociedad realmente justa, igualitaria y digna, ajena a toda sociedad reinante en ese momento. La anarquía fue una doctrina que rechazó la autoridad y buscó convertir la utopía revolucionaria en realidad. De esta definición autónoma parte el trabajo y la identificación de Prada como anarquista.

Capítulo 1

Las influencias anarquistas de Manuel González Prada

En este capítulo expondré las teorías y planteamientos centrales de los principales ideólogos anarquistas. Ellos conformaron el grupo de intelectuales fundadores de este movimiento, que tuvo gran alcance a mediados del siglo XIX y quedó desarticulado en los años treinta del siglo XX, tras el triunfo del marxismo, el pensamiento rival por excelencia, y de las nuevas tendencias comunistas.

De los cinco pensadores que abarcará el capítulo (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Godwin y Stirner) pondré énfasis en los tres primeros, considerados como la base fundamental de todo el movimiento y pensamiento anarquista. El francés Pierre-Joseph Proudhon y los rusos Mijaíl Bakunin y Piotr Kropotkin marcaron un antes y un después en el escenario europeo, ansioso por una forma libertaria de vida. Sin estos tres brillantes personajes no se podría hablar del anarquismo y su impacto en la sociedad de su época, así como de su posterior desarticulación, tras quedar relegado a la posición de una simple utopía.

Por ese motivo, me enfocaré en explicar de manera detallada, mediante una descripción e interpretación personal, los principales planteamientos de los tres pioneros de esta corriente, y, luego, desarrollaré, de forma más resumida, las ideas de otros dos intelectuales que también influyeron en la aparición del anarquismo: William Godwin y Johann Kaspar Schmidt, conocido como “Max Stirner”.

Es importante destacar la influencia del positivismo tanto en estos seis pensadores como en Manuel González Prada, el pensador peruano en el que se centra este trabajo. Debido a esto, los esfuerzos de este capítulo girarán en torno a la descripción y explicación de todos los planteamientos trascendentes y novedosos que conformaron el anarquismo del siglo XIX, convulsionado por las independencias americanas así como por las sublevaciones populares que se presentaron a lo largo y ancho del continente europeo. El anarquismo emergió como una respuesta positivista y revolucionaria ante la opresión y la desigualdad que se extendía en gran parte de Europa.

Aunque será en el segundo capítulo donde desarrollaré la influencia de los pensadores anarquistas en la adopción de esta corriente por parte de Manuel González Prada (el intelectual peruano más importante de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX: un hombre que

revolucionó las ideas en torno a la sociedad, y marcó un antes y un después en la política nacional), en el presente me adentraré en esa doctrina del amor al individuo y la plena libertad (tal como la denominó Prada), que convenció a muchos hombres y mujeres de que el cambio social era necesario, se encontraba al alcance de sus manos y podía conducirlos a una sociedad verdaderamente justa, libre y democrática.

Esta doctrina tuvo como representantes a pensadores muy diversos y en este capítulo exploraré, precisamente, sus planteamientos más influyentes. A su vez, no faltarán las contrastaciones entre lo que propuso uno, y lo que enriqueció, o rebatió, otro. Esto demostrará que el movimiento anarquista, como tantos otros movimientos, no fue una corriente de una sola doctrina, sino todo lo contrario, ya que contaba con múltiples interpretaciones y caminos. Aunque, claro está, siempre existió un punto en común entre sus diversos exponentes: la idea de la libertad del individuo.

En ese sentido, Manuel González Prada tuvo en estos precursores a ilustres maestros, todos con ideas novedosas y vanguardistas para su época: distintas, divergentes, contrarias, pero siempre unidas por un mismo principio, el hilo conductor que buscaba concretar un gran esfuerzo de cambio social.

1.1. Pierre-Joseph Proudhon

El filósofo Pierre-Joseph Proudhon nació en Besanzón, Francia, en 1809, y falleció en 1865 en la también ciudad francesa de Passy. Fue uno de los tres padres fundadores del anarquismo (junto con Mijaíl Bakunin y Piotr Kropotkin), y muchos lo consideran el teórico más importante de este movimiento. El filósofo español Heleno Saña asegura en su importante libro *EL ANARQUISMO, de Proudhon a Cohn-Bendit*, que las obras de Proudhon ejercieron una influencia vital en el movimiento obrero internacional y enriquecieron ideológicamente a varias generaciones de anarquistas e internacionalistas (Saña 1970: 27).

Cabe destacar que Proudhon fue el primer intelectual en utilizar el término anarquía (*anarchie*), aunque posteriormente se distanció de este vocablo y prefirió emplear el de mutualismo (Saña 1970: 28). En ese sentido, no es exagerado afirmar que fue el pionero en tomar la bandera del anarquismo, puesto que gracias a él aparecen tanto el término que define la corriente, como el acercamiento a una necesidad de liberación popular y colectiva, en manos de

la misma sociedad. La órbita intelectual del siglo XIX vio en él la primera expresión de lo que significaría la doctrina de libertad del individuo.

Tuvo un origen humilde, un aspecto que lo separa de muchos otros pensadores de su época, la mayoría provenientes de los sectores aristocráticos de sus países. Una contextualización importante para este punto es mencionada por el intelectual aprista Hugo García Salvatecci quién en su libro *El anarquismo frente al marxismo y el Perú*, resume la importancia del contexto en el cual desarrolló su tarea: “El pensamiento de Proudhon se formó en una Francia todavía ampliamente artesanal y campesina, anterior a la gran expansión industrial del segundo imperio. Este punto tiene mucha importancia ya que, como señala Jean Servier, la filosofía social de Proudhon pretende proceder directamente del impulso revolucionario del pueblo y no de una iluminación divina ni de la influencia de otros pensadores” (García 1972: 37-38).

Como vemos, se debe resaltar que el filósofo centró su trayectoria política e ideológica en aproximarse a las necesidades populares para, a partir de estas, proponer su teoría, en la cual el Estado solo cumpliría la función de guía y supervisión ante las decisiones organizacionales de los individuos autónomos. La sociedad que buscaba Proudhon era una mutualista, denominada en términos económicos como federalista. Este aspecto de la teoría “proudhoniana” es de suma importancia, por lo cual será comentado con mayor detalle en párrafos posteriores.

El anarquista francés desarrolló sus trabajos en una amplia gama de textos, entre los cuales destacan *¿Qué es la propiedad?* (1840), *Sistema de contradicciones económicas o Filosofía de la Miseria* (1846), *De la justicia en la Revolución y la Iglesia* (1858), *El principio federativo* (1863) y *Teoría de la Propiedad* (1866). De todas estas obras principales, así como de textos menos conocidos, se desprenden las bases de su teoría anarquista. Estas no siempre son consecuentes y, como se podrá apreciar a lo largo de este subcapítulo, muchas de las ideas originales en las que hizo hincapié fueron poco a poco transformándose en otras que, en ciertos casos, serían diametralmente distintas. Bajo un criterio de organización, he distribuido estas teorías en cuatro grandes planteamientos: el anticristianismo, la propiedad, la búsqueda de la justicia y la libertad, y la revolución intelectual.

1.1.1. El anticristianismo

En primer lugar, Proudhon, como el resto de los intelectuales de su época, tuvo una formación profundamente religiosa, específicamente cristiana. Esto se trasluce en ciertos planteamientos que pueden ser catalogados como “conservadores” ante lo que proponían otros pensadores anarquistas, sobre todo los referidos al amor libre, aspecto con el cual estuvo en total desacuerdo. Aunque esta desaprobación no fue formulada de manera explícita, sino más bien tácita, se respaldó en una base religiosa, ya que era defensor de la monogamia, del matrimonio tradicional y de la familia, entre otros aspectos. Sin embargo, desde el inicio de su trayectoria anarquista, buscó distanciarse del cristianismo para adoptar el ateísmo, debido a una razón sencilla: lo consideraba necesario para atender las exigencias del humanismo.

En este sentido, García Salvatecci usa las palabras precisas para detallar este aspecto: “Para él el hombre debe sustituir a Dios, y la fe en la providencia debe ser suplantada por la creencia en el dogma del progreso. Para Proudhon, Dios es el fantasma de nuestra conciencia”, y añade que “en su *Sistema de contradicciones* nos dice que todo progreso es una victoria en la que aniquilamos a la deidad. La providencia divina, señala Proudhon en otro momento, no es más que el instinto colectivo, o la razón universal del hombre en cuanto ser social” (García 1972: 41). De esa manera vemos que el filósofo tuvo en claro que la figura de una divinidad solo podía representar un estancamiento para el progreso humano. Lo que debía guiar al individuo era su propia figura, la creencia en los propios hombres y el progreso orquestado por estos.

Al situar al ser humano en el centro de todo su sistema, Proudhon fue un humanista que consideró la imposibilidad de tener como eje a una divinidad en una sociedad renovada, por lo que llamó al dios cristiano como el «X eterno» o «el Gran Desconocido» (Saña 1970:38). Además, combatió con efusividad todo intento de explicación y organización del progreso histórico humano a través de un principio sobrenatural. Por esta razón, afirmó: “La sociedad avanza sola, fundada en la reciprocidad del respeto y del servicio; toda intervención del Padre Supremo es inútil, peligrosa, inmoral; no tiene sentido” (Proudhon 1868: 89. La traducción es mía). Es indudable que sentó las bases de un progreso anárquico apartado de toda religiosidad, centrado en el humano autónomo, respetuoso y servicial.

Es esta idea una gran representación de lo que quiso inculcar y promover, y que no solo se quedó en el anticristianismo, sino que fue más allá, al profesar un claro anticlericalismo unido

con una idea importante surgida en el siglo XIX: el espíritu racionalista y positivista (que será detallado en el inciso 1.4 de este capítulo). Esto lo llevó a afirmar que la figura de Dios era un obstáculo para el progreso y que, por tanto, debía ser erradicada y combatida con efusividad por cada individuo. Sin embargo, su fuerte postura anticristiana se fue moderando con el correr de los años e incluso llegó a utilizar, hacia el final de su vida, el testimonio de la religión como un refuerzo de sus tesis centrales (Saña 1970: 40). Añadido a esto, la idea de justicia que manejó estuvo marcada, en muchos aspectos, con tintes provenientes de su formación cristiana.

Como se ha podido apreciar estamos ante un personaje contradictorio que, por momentos, asumió el rol de anti teísta, y, en otros, admitió la religión como una forma de fundamentación de la libertad, pero luego consideró al cristianismo y al clericalismo como un mal que debía ser olvidado ante una idea de progreso fundamentada en las teorías positivistas de su siglo. De una manera u otra, la idea que primó más tiempo a lo largo de su vida -por más contradicciones que haya presentado- fue la de una sociedad que no necesitaba de un dios para avanzar, sino más bien de una creencia en sí misma, en sus libertades y en su progreso. Es desde este eje que se hace posible denominarlo como un anarquista ateo y anticristiano, por sobre todas las cosas.

Para finalizar este punto, García Salvatecci ofrece una síntesis adecuada en la siguiente apreciación: “Proudhon señala insistentemente que la Humanidad para efectuar su último avance, que considera en lograr “la adecuación del hombre con la humanidad”, debe reanudar la lucha eterna entre el hombre y Dios y decidirla. Para Proudhon, Dios es el mayor obstáculo para el progreso humano, al mismo tiempo que la fuente de todos los absolutismos sean económicos, políticos o religiosos” (García 1970: 42). Esta cita demuestra dos aspectos importantes en el pensamiento del francés: por un lado, la lucha humana hacia el progreso era contra el dogma religioso, y, a su vez, este era el fruto de todos los males de la sociedad, que se debían erradicar para llegar a una verdadera igualdad.

1.1.2. La propiedad

En segundo lugar, se encuentra la teoría que construyó alrededor de la propiedad. Es este aspecto el más importante de toda su filosofía y política anarquista, ya que aquí desarrolló el concepto que más repercusión tuvo entre intelectuales y diversos movimientos posteriores: la teoría del federalismo.

En esto también es posible encontrar un cambio en sus ideas bastante polarizado, ya que, en un comienzo, condenó tajantemente la propiedad, reconociéndola como incompatible con la sociedad. Sin embargo, en sus últimos escritos se contradijo totalmente, al argumentar que la propiedad era la única forma de defensa y/o garantía contra el poder estatal. Debido a esto, es sumamente complicado tener una sola postura respecto a lo que Proudhon opinaba sobre la propiedad, por lo cual resumiré brevemente la transición de un planteamiento a otro y derivaré hacia la teoría federativa que propuso.

En un inicio, condenó tajantemente la propiedad. El sociólogo mexicano Mario González Abrajan precisa este punto en su artículo *Proudhon, o los principios de autoridad y libertad*: “En sus proposiciones sobre la propiedad señala que ésta es imposible, porque es homicida. La propiedad también es imposible, entre otras cosas, porque es madre de la tiranía o la negación de la igualdad” (González 2011: 260). Vemos que para el Proudhon inicial no existía manera de relacionar la libertad y el desarrollo con la propiedad, ya que esta siempre significaría una posición jerárquica y opresora.

Además, veía en la propiedad una forma totalmente opuesta a la sociedad, llegando a afirmar: “La propiedad y la sociedad son cosas que se repelen invenciblemente, es tan imposible asociar a dos propietarios como unir dos imanes por sus polos similares. Es necesario que la sociedad perezca o que esta mate a la propiedad”, (Proudhon 1873: 45. La traducción es mía).

Con estos ejemplos queda claro que, durante los primeros años, para Proudhon la propiedad generaba un conflicto que se debía resolver necesariamente. Sin embargo, no siempre tuvo la misma postura sobre este aspecto. Ya desde 1841 declaró que en realidad quería arremeter contra el abuso de esta y, en 1848, comentó que “la propiedad no puede faltarle a nadie, por cuanto su base y contenido constituye la personalidad humana” (citado en García 1972: 50). El teórico anarquista justificó su contradicción asumiendo que lo que negaba en un inicio no era la propiedad en conjunto, sino su exceso. De hecho, lo que pasó a condenar fue el centralismo económico.

En ese sentido, respaldó su idea en estas palabras: “Para que el ciudadano sea algo en el Estado, no basta con que su persona sea libre; es preciso que su personalidad se apoye, como la del Estado, en una porción de materia que él posea en plena soberanía, de la misma manera que el Estado dispone de la soberanía sobre la vida pública. Esa condición es cumplida por la

propiedad” (citado en Saña 1970: 63-64). Consecuentemente, propuso que la libertad y la propiedad eran dos principios que aportaban una representación a cada individuo en el Estado. De esto se desprende que para él la propiedad tuvo un carácter positivo e inclusive esperanzador.

Profundizando en este aspecto, aunque consideró que si bien el origen de la propiedad era negativo, y a través del tiempo no había hecho otra cosa más que producir explotación y miseria, era posible que la propiedad purificada y organizada de una manera correcta se convirtiera en una “fuente de libertad y bienestar” (Saña 1970: 64). En este contexto, el Estado no era asumido como absolutamente negativo, sino todo lo contrario, era inclusive necesario, pero como regulador y no como una fuerza social dominante. Así, la propiedad garantizaba un aporte individual que el Estado simplemente debía supervisar. Y fue precisamente esta concepción la que llevó a Proudhon a formular su teoría federativa.

El cambio de concepción frente a la propiedad derivó en su aporte más trascendente a lo largo de los años: el concepto de federalismo. El filósofo lo definió como “la forma política de la humanidad” y señaló que “trasladado a la esfera política, lo que hasta ahora hemos llamado *mutualismo* o *garantismo*, toma el nombre de *federalismo*” (Proudhon 1989: 183).

La intención de Proudhon fue establecer un sistema que, como menciona el sociólogo y jurista ruso Georges Gurvitch, fuera “la realización de los equilibrios que estaba buscando entre la unidad de la sociedad global y la multiplicidad de las agrupaciones particulares entre los grupos y los individuos, entre la autoridad y la libertad” (citado en González 2011: 262).

El ideólogo consideró que, de esta manera, se garantizaba un trato igualitario entre autoridad y libertad, un aspecto elemental para una sociedad avanzada en su pensamiento anarquista. Añadido a esto, la teoría federativa intentó presentar una alternativa a la centralización - repudiada por el francés- de los estados-nación, un sistema que representaba una amenaza permanente para la paz internacional y un obstáculo primario ante la libre asociación de los individuos (González 2011: 263). De esta forma, queda claro que su propuesta conllevó a una relación dual entre los individuos y un Estado director.

La teoría federativa se transformó en una idea aún más innovadora: la de una federación agrícola-industrial. El investigador mexicano Ignacio Carrillo Prieto explica en su artículo *Proudhon, revolucionario marginado por la revolución* que “la sociedad imaginada” por el filósofo “surgida de la revolución social, adoptará la forma de federación agrícola-industrial. La

propiedad deviene un concepto y una institución jurídica relativizada por el juego de las fuerzas sociales y por el influjo de las relaciones entre los hombres, que llevan a concebirla federada” (Carrillo 2017: 443). De esta manera vemos que la sociedad federativa llegaría luego de una revolución social y que sería resultado de una fusión entre la agricultura y la industrialización. De estas dos ideas, se desprende que la propiedad sería el eje de las relaciones sociales y la organización del nuevo Estado.

Gracias a todo lo explicado, queda en claro la concepción camaleónica que tuvo Proudhon a lo largo del tiempo sobre la propiedad, y, a su vez, podemos conocer la importancia que tuvo esto en la posterior sustentación de la teoría federativa. A modo de conclusión recurro a una cita del filósofo argentino Ángel J. Cappelletti, quien afirma que la concepción del federalismo “pretende no sólo descentralizar el poder político y hacer que el Estado central se disgregue en las comunas, sino también, y ante todo, descentralizar el poder económico o poner la tierra y los instrumentos de producción en manos de la comunidad local de los trabajadores. Este concepto del federalismo es quizá el que mejor resume esa totalidad móvil que es el pensamiento de Proudhon” (citado en González 2011: 263).

Quedan, así, detallados los rasgos generales de la idea federalista que sostuvo Proudhon: la descentralización, la disgregación y el paso del poder económico a manos de las comunidades locales guiarían a una sociedad federada hacia un estado de libertad política sin igual. No hay forma de negar el impacto que tuvieron estas ideas en el movimiento anarquista posterior y siempre es posible profundizar en estos planteamientos, pero eso bien puede ser tarea de un trabajo posterior, dedicado exclusivamente al federalismo. Para los fines específicos de este ensayo, la explicación del federalismo ha sido suficiente.

1.1.3. La búsqueda de la justicia y la libertad

En tercer lugar, tenemos dos conceptos muy importantes, no solo en la filosofía de Proudhon, sino también para los demás exponentes del anarquismo: la justicia y la libertad. Se trata de dos valores base que conectan a todos los anarquistas a lo largo del tiempo, más allá de sus diferentes realidades nacionales –y que forman, precisamente, el pensamiento de González Prada, como se verá en el próximo capítulo-. De hecho, un pensador no podría ser considerado anarquista si principalmente no toca estos dos aspectos y propone una forma de alcanzarlos.

En el caso de Proudhon, la búsqueda de la libertad y de una colectividad justa fue de importancia prioritaria. Precisamente, al referirse a la libertad planteó como fundamental otro valor: el de la dignidad. De esta manera quiso “fundamentar toda su doctrina en el valor de la dignidad de la persona humana que, según él, es lo único sagrado que existe. Y la persona humana manifiesta su dignidad cuando se rebela y subleva contra todo lo establecido” (García 1972: 40). Esto hace posible entender que, para este filósofo, la dignidad iba de la mano con la rebelión ante el orden establecido y era un valor que debía prevalecer por sobre todas las cosas. Solo se garantizaría la plena autonomía del individuo si la libertad y la dignidad se expresaban mediante una necesidad de rebelión o sublevación.

Para precisar mejor esta idea, que puede parecer confusa, es preferible usar sus propias palabras: “El hombre es libre, egoísta por naturaleza, digamos también legítimamente egoísta, capaz de sacrificarse por amor y amistad, pero rebelde a toda dominación, cual corresponde a todo ser racional y digno” (Proudhon s/f: 101). Vemos, de esa manera, que para el ideólogo la libertad radicaba en sublevarse ante las formas de dominación, y que consideraba que esto convertiría a la persona en un ser racional y, sobre todo, digno. Añadido a esto, también es importante la referencia a aquel “egoísmo natural” que arrastra cada sujeto que, sin embargo, puede ser dejado de lado por amor o amistad. Con esto, hizo una inteligente fusión entre el individualismo y la capacidad de vivir en sociedad, un aspecto que contiene la teoría federalista que detallé en líneas anteriores.

Helena Saña agrega que “Proudhon no se limita a afirmar la libertad del hombre, en el sentido formal y jurídico de la palabra, sino que pide una libertad orgánica que incluya también la justicia económica y el fin de la explotación de clases”. De inmediato, el filósofo español sostiene que su originalidad “estriba en el hecho de que él quiere realizar la emancipación socioeconómica de la humanidad partiendo del individuo y de la comunidad natural”, (Saña 1970: 37). Como se puede apreciar, Proudhon propuso una conexión explícita entre la libertad y la justicia, valores que no se podían quedar en la esfera política sino que debían trascender a la económica, lo que derivaría en la denominada “libertad orgánica”. La libertad del individuo, entonces, se alcanzaría a partir de su emancipación en todas las esferas de la vida: política, económica y social.

Añadido a esto, es importante profundizar en el concepto de justicia que planteó Proudhon. Para el pensador francés se trataba de la fuerza motora de todo movimiento social. Ella, consecuentemente, traía la libertad del individuo y, por eso, consideró que era la fuerza social generadora de los principios de igualdad y de solidaridad. El hombre contaría con la capacidad de sentir su dignidad en los otros individuos, cualidad elemental de la justicia (García 1972: 44). Era el elemento que apuntalaba la existencia de la dignidad y la libertad. El filósofo justificó así el devenir de una sociedad igualitaria, digna y solidaria, alcanzada mediante la sublevación de individuos ansiosos de lograr una verdadera justicia y libertad.

Estos valores fundamentales de la filosofía anarquista de Proudhon compusieron las ramas de un término ya mencionado varias veces en el presente trabajo: el mutualismo. Como indiqué al referirme a la propiedad, el mutualismo era similar al federalismo, pero con una diferencia mínima que se debe destacar: mientras este se refería al ámbito económico de la sociedad, el mutualismo profundizaba en el aspecto social, por lo cual fueron términos íntimamente relacionados y tratados como similares; sin embargo, es necesario remarcar que no significan lo mismo.

El mutualismo para Proudhon era lo mismo que la anarquía (*anarchie*) y no representaba un estado de caos y desorden deliberado. Al contrario, “la anarquía mutualista es entendida por el filósofo francés como un estado de armonía y equilibrio entre los diversos grupos sociales e individuos de la sociedad. [...] Una armonía basada en el sentido de responsabilidad y en la conciencia de cada individuo” (Saña 1970: 50). De esta manera vemos que el mutualismo no significaba un estado de vida en el cual cualquier acción podía ser válida independientemente de su resultado, sino que, más bien, implicaba vivir en un estado armónico y equilibrado, donde el valor prioritario era la responsabilidad y la conciencia de la individualidad. En este sentido, propuso una individualidad que respondiera a la colectividad: ese fue el pilar que fundamentó el mutualismo.

Es necesario finalizar este punto con una reflexión brillante de Saña respecto a la libertad y el aporte que otorgaba asumir el mutualismo: “Frente a las estructuras verticales, jerárquicas, Proudhon opone el autogobierno, la libre asociación, la libertad individual, y ello no por indisciplina, sino porque Proudhon está convencido de que toda organización autoritaria o jerárquica conduce inevitablemente a la alienación del hombre [...]. Se distanciará

categoricamente de todo exceso libertario o individualista” (Saña 1970: 51). Como vemos, esta cita precisa más el panorama libertario e igualitario que propuso el anarquista: la libertad era necesaria porque, de lo contrario, una organización jerárquica conduciría nocivamente a la alienación del hombre. Sin embargo, esto no podía derivar en ningún tipo de exceso o radicalismo, ya que no se respetaría la justicia, valor central de la filosofía anarquista.

1.1.4. La revolución intelectual

En cuarto, y último, lugar, se encuentra el planteamiento de revolución intelectual. Claramente, y de acuerdo a lo visto anteriormente, Proudhon consideró que la revolución social era necesaria para llegar a la sociedad federalista y mutualista. Sin embargo, su forma predilecta fue la intelectual, por lo que planteó que se enfocara, sobre todo, en las bases ideológicas y en el trabajo formativo. Argumentó que se debía conseguir que los hombres que llegaban a conocer la verdad convencieran al resto de que el cambio era exigido por el valor de la justicia misma (García 1972: 51). De esta manera, aportó una idea fundamental: la verdad debía ser enseñada a los demás. Esto se debe a una sencilla premisa: para Proudhon el hombre era y debía ser el protagonista de la sociedad. Entonces, toda sublevación debía partir de convencer a todos los hombres, para que luego estos, basados en su propia fuerza y convicción, orquestasen y empujasen una revolución social.

Esta propuesta conllevó una idea importante en su pensamiento: la unidad, un valor que colocó intrínsecamente relacionado con la libertad, puesto que la existencia de una no podía ser viable sin la otra y se debía lograr el equilibrio entre ambas. Asumió entonces que la revolución era la respuesta necesaria ante la opresión generada por un sistema estratificado y el camino de lucha para conseguir tanto la libertad, como la unidad. Así, esta se respaldaba -una vez más- en los principios federativos y mutualistas de una sociedad libre, en cuanto a lo individual y la elección refiere. Sin embargo, esta sociedad emancipada sería solidaria y organizada en colectivos.

García Salvatecci sintetiza que “para Proudhon la revolución es la destrucción de los obstáculos que impiden la llegada de la igualdad reclamada por los hombres y que no está reñida con la paciencia, pues presupone la espera del momento oportuno. La revolución -dice Proudhon- ‘es el acto quirúrgico que libera una sociedad dispuesta a afirmarse y no aventura de

consecuencias problemáticas” (García 1972: 51). A pesar de ello, el filósofo no pretendió quedarse en las bases sociales de la revolución, todo lo contrario, buscó la forma de generar una base teórica para esta. Y esto se debe -como ya mencioné- a que consideró que la matriz de todo descansaba en la intelectualidad. Esta revolución intelectual no solo generaría cambios en la esfera política, sino también en la económica y la social. Y esto “señalará el fin de la época aristocrática, supersticiosa y burguesa” (García 1972: 51).

Es incuestionable que, en lo que refiere a la revolución, sus ideas fueron muy claras: se trataba de aprovechar el momento justo, de buscar la unidad y reclamar la idea de justicia, todo esto asentado en unas bases ideológicas que la fundamentarían, y que se propagarían desde los conocedores de la verdad hasta cada uno de los individuos que urgían del cambio social. Asimismo, el sistema político más favorable en que resultaría el triunfo de la revolución anárquica o mutualista era una nueva república, que era el más verosímil para el pensamiento de Proudhon.

Hasta este punto, he explicado los cuatro principios elementales de su teoría anarquista y ahora es necesario presentar algunas conclusiones generales. Es innegable que la figura del filósofo francés se basó en la contradicción. Como se ha demostrado, muchas de sus posturas iniciales se convirtieron en totalmente opuestas con el transcurso del tiempo y el alcance de su madurez intelectual. Hubo, además, otros aspectos desarrollados a lo largo de su vida. Proudhon fue un ateo no delimitable dentro de los principios comunes de esta concepción, puesto que no dejó de tener cierta cercanía con su formación juvenil religiosa y de presentar rasgos conservadores. A su vez, fue también un estudioso ejemplar de la propiedad, que a pesar de haber propuesto una idea inicial radical, fundamentó y excusó una nueva postura reformulando las ideas sobre su necesidad y labor en el aspecto social.

Por otro lado, relacionó claramente los conceptos de igualdad y libertad con la teoría federativa de la propiedad, y justificó la necesidad de un humanismo centrado en la presencia y el protagonismo del individuo por sobre cualquier dogma y figura religiosa. Añadido a esto, los tres puntos anteriores (anticristianismo, propiedad y libertad e igualdad) solo podrían ser plenamente instalados luego del triunfo de una revolución de carácter intelectual, que derivaría en una transformación social. De esa manera, su figura sentó las bases de todo el gran panorama que seguirían o, en algunos casos, combatirían y reformularían los anarquistas posteriores. Por

todo eso, hay estudiosos que pretenden catalogarlo como un proto-anarquista, debido a sus contradicciones y a la fuerte influencia que tuvo en él la formación conservadora de su época.

Sin embargo, considero importante finalizar afirmando que Proudhon fue el primer anarquista, con toda la connotación que engloba la palabra. Y esto se debe a una simple razón: logró vencer su conservadurismo y sus contradicciones para llegar al punto más claro de su filosofía y definir la base anarquista de los siguientes cien años: la libertad y el cambio social eran el motor imparable de la sociedad. La necesidad de justicia, y de una propiedad útil y equitativa con cada colectivo, eran las que conseguirían una distribución realmente sostenible. La revolución, y la rebeldía, fundamentaban la existencia humana. Estas fueron las palabras de un anarquista en constante lucha contra las desigualdades de su época. Entonces, restar mérito a su trabajo y relegarlo a una posición de predecesor es, más que un error, un descredito a todo el anarquismo formulado a partir de la visión que dejó como herencia este notable intelectual francés.

1.2. Mijaíl Bakunin

Mijaíl Aleksándrovich Bakunin nació 1814 en Tver, Rusia, y falleció en Berna, Suiza, en 1876. Fue uno de los fundadores del pensamiento anarquista y figura central del anarquismo militante. En ese sentido, Heleno Saña considera que transformó al anarquismo en un movimiento histórico cohesivo (1970: 97). Este intelectual marcó un punto de inflexión en el movimiento anárquico internacional y fue, principalmente, un hombre de acción, un organizador y teórico de las necesidades populares - se distanció en esto de Proudhon, que fue más un ideólogo que un hombre de actividad -, y “quien nos proporciona el primer esquema teórico del anarquismo revolucionario” (Saña: 1970: 100). Sus postulados anarquistas fueron muy diversos y abarcaron casi todos los aspectos sociales, económicos y políticos, por lo que es complicado brindar una definición sencilla de ellos. Sin embargo, se puede afirmar, sin temor a caer en el error, que se trata del primer teórico de la revolución anarquista.

El estadounidense Sam Dolgoff, su más importante biógrafo en el siglo XX, sintetiza el camino que siguió el ruso para llegar a un anarquismo total, en su indispensable obra *La anarquía según Bakunin*: “Si bien podemos señalar varios indicios libertarios en el pensamiento de Bakunin antes y después de su fuga de Siberia en 1861, hasta el período, que va de 1864 a

1867, durante su estancia en Italia, sus ideas anarquistas no tomaron la forma definitiva. En este período Bakunin dio el último paso de transición de un nacionalismo revolucionario al maduro anarquismo revolucionario que se refleja en el final de su agitada vida” (2017: 79). De esta forma, es indispensable resaltar que no fue un anarquista de “nacimiento”, sino que llegó a esta doctrina guiado, sobre todo, por su exacerbado nacionalismo revolucionario, que lo llevó a seguir un camino de progreso intelectual que, poco a poco, lo acercó a los postulados ya antes presentados por Proudhon y le permitió convertirse en el teórico más combativo, constante y popular de esta corriente filosófica e ideológica.

En ese sentido, la evolución personal de Bakunin como anarquista se asemejó mucho al posterior recorrido del pensador peruano Manuel González Prada, cuyo nacimiento intelectual también se fundamentó en un nacionalismo extremo y en una idea de libre pensamiento que luego lo convirtieron en el más importante ideólogo anarquista en el país.

Bakunin tuvo una labor ideológica destacable en la creación de la Primera Internacional de trabajadores (fundada en Londres en 1864) y sostuvo una rivalidad ideológica muy conocida con Karl Marx, quien había sido su amigo, pero poco a poco vio en él a un potencial peligro para el establecimiento de sus planteamientos comunistas, por lo cual lo atacó constantemente, hasta conseguir su expulsión de esa organización revolucionaria, en 1872. Asimismo, en 1864, fundó la Asociación Internacional Revolucionaria, una sociedad secreta en la que propuso tres de sus documentos fundamentales: *La familia internacional*, *el Catecismo Revolucionario* y *el Catecismo nacional*, en los que planteó, de manera progresiva, la idea de la revolución y de las federaciones que se iban a construir en el futuro, así como su estructura, además de los deberes y obligaciones de todo miembro de una sociedad anarquista. Fueron muchas las obras que desarrolló a lo largo de su vida; sin embargo, la mayoría de estas quedaron inconclusas o no fueron publicadas, por lo que su discípulo y amigo James Guillaume las difundió en grandes ediciones completas luego de su fallecimiento.

Entre las numerosas obras de Bakunin destacaron *Federalismo, socialismo y antiteologismo* (1867); *Dios y el Estado* (1871) y *Estatismo y anarquía* (1873). En estas condensó su pensamiento anárquico, que fundamentó en cuatro principios fundamentales: la antirreligiosidad, expresada en la necesidad del abandono de las religiones; la abolición de las estructuras estatales; el comunitarismo federativo -un aspecto recogido de los planteamientos de Proudhon-;

y, la libertad que conllevaba a la revolución social. En las líneas siguientes, describiré y explicaré con la mayor claridad posible estos principios que, poco a poco, le hicieron ganar popularidad y seguidores.

1.2.1. El abandono de las religiones

En primer lugar, Bakunin tuvo una fuerte postura antirreligiosa y promovió la necesidad de abandonar toda creencia en la divinidad. Así, siguiendo la línea humanista que adoptó Proudhon, se reconoció como un ateo. Su pensamiento también incluyó un sesgo claramente evolucionista. Estas dos ideas son explicadas por García Salvatecci quien dijo que su filosofía “se funda en un materialismo ateo y evolucionista, y en la tesis de la unidad del mundo físico y del mundo social”, tras lo cual “[Bakunin] considera que la ley suprema que debe regir a los hombres es la ley del progreso evolutivo de la Humanidad. Esta evolución perfectiva conducirá a la Humanidad -dice Bakunin, del estado animal al estado de existencia humana, trayendo consigo la desaparición del derecho legislado y el estado” (1972: 56). De esa manera, el ateísmo y la necesidad de abandonar las religiones fueron aspectos centrales en el pensamiento “bakuninista”. El evolucionismo - una teoría recogida a partir de los planteamientos de Charles Darwin - planteó relacionar el mundo físico con el social para, solo así, llegar a una verdadera existencia humana. A su vez, también garantizó otro punto fundamental de la doctrina del ruso: la abolición del Estado.

Saña enriquece esta idea afirmando: “Si hay algo que caracterice al pensamiento de Bakunin es su vehemencia humanista, su culto a la libertad y a los valores humanos” (1970: 118). Entonces, la prioridad para el ruso fue el humanismo, un aspecto que consideró que conduciría a la sociedad hacia dos valores fundamentales para el anarquismo en general (y aquí se manifestó nuevamente la influencia de la teoría “proudhoniana”): la libertad y la igualdad. Para aclarar este punto, no hay mejor alternativa que recurrir a los términos del propio intelectual anarquista: “Nosotros somos hijos de la revolución y hemos heredado de ella la religión de la humanidad, [...] nosotros creemos en los derechos del hombre, en la dignidad y en la necesaria emancipación de la especie humana; nosotros creemos en la humana libertad y en la humana fraternidad fundada sobre la humana justicia; nosotros creemos, en una palabra, en el triunfo de la humanidad sobre la tierra” (citado en Saña 1970; 118).

Sus emocionadas palabras nos muestran que el humanismo era para el pensador ruso la única forma de progreso, quitando de en medio cualquier idea de religiosidad. Bakunin propuso un abandono de las formas religiosas que habían guiado la moralidad de la sociedad hasta entonces y consideraba necesario asumir el humanismo como una forma de reivindicación social, como un camino hacia la dignidad y la verdadera justicia. Es innegable que su ateísmo se fundamentó en la teoría libertaria de Proudhon, ya que involucró los mismos aspectos: libertad, dignidad, justicia y revolución.

García Salvatecci aporta más herramientas para comprender el ateísmo y la idea del abandono de la religiosidad que apoyó el ideólogo al decir que “para Bakunin, la base de todos los absolutismos, y por consiguiente, de todas las violencias contra el individuo, está en la creencia en una divinidad”. Añade que, para el pensador, la teología “tiene el privilegio de ser absurda, y de creer en las cosas precisamente porque son absurdos”, la que ha creado los dos mayores instrumentos de alienación: la concepción inmortal del alma humana y el absurdo de la divinidad. Es por eso que señala que “de todos los despotismos, el de los doctrinarios o de los inspiradores religiosos es el peor” (García 1972: 56-57).

Vemos, entonces, que Bakunin señaló que las ideas dogmáticas eran, más que un obstáculo, un ataque al avance en libertad del individuo. Por ese motivo, el libertario y revolucionario debía combatir la religión hasta conseguir que esta fuera abandonada, como único camino para garantizar el fin de la autoridad, que muchas veces se representó a partir de la trascendencia divina. Fue precisamente esto lo que propuso en *Dios y el Estado* (1882), como tarea inmediata en una sociedad que buscaba un progreso ideal, al señalar que “toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o más bien la ficción de dios, es, pues la consagración y la causa moral de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa más que cuando hayan aniquilado completamente la ficción nefanda de un amo celeste” (Bakunin 1971: 21).

Para finalizar este aspecto, cabe decir que el énfasis en la necesidad de abandonar las religiones demostró el combativo ateísmo de Bakunin, al punto de considerar que en ese punto debía iniciarse la tarea más importante para el anarquismo militante: la revolución. No hay forma de concluir este primer planteamiento sin reconocer la clara influencia de Proudhon en esta antirreligiosidad. Sin embargo, su propuesta fue mucho más sostenida y justificada por el

proyecto revolucionario de Bakunin. Hablar de su doctrina sin destacar su planteamiento de renunciar a todas las formas de religiosidad sería olvidar uno de los principios elementales de su anarquismo.

1.2.2. La abolición del Estado

En segundo lugar, Bakunin planteó la abolición de las estructuras estatales existentes. Compartió, en ese sentido, el desprecio que casi todos los pensadores libertarios sintieron por el Estado. Así, exclamó: “Yo no dudo en decir que el Estado es el mal. [...] El Estado es la negación más flagrante, más cínica y completa de la humanidad. [...] Por muy popular que se haga sus formas, será siempre una institución tiránica y explotadora, y por tanto, una fuente permanente de esclavitud y miseria para el pueblo” (citado en Saña 1970: 108-109). Para Bakunin era clara la opresión que representaba el Estado y era un instrumento de dominación, ya que consideró que “ha sido siempre claramente el patrimonio de una clase privilegiada cualquiera: clase sacerdotal, clase noble, clase burguesa o clase burocrática, en fin, cuando, agotadas las otras clases, el Estado desciende o se eleva a la condición de máquina” (citado en Saña 1979: 109). Debido a lo anterior, el ideólogo pasó, poco a poco, de una crítica del Estado como estructura direccional, a la afirmación de su desaprobación y de la necesidad de combatir las figuras estatales.

En el libro *Estado y anarquía*, publicado en 1873, el ideólogo argumentó que los anarquistas revolucionarios eran también defensores de la educación para toda la población, de la emancipación y de la expansión lo más extensa posible de la vida social. De esta manera, para Bakunin, los revolucionarios debían ser enemigos del Estado y de toda forma de principio estatal (Bakunin 2006: 160). Y añadió que, por ese motivo, se declaraban “los enemigos de todo poder gubernamental y estatista”, ya que pensaban que el pueblo no podría “ser feliz y libre más cuando, organizándose de abajo a arriba por medio de asociaciones independientes y absolutamente libres y al margen de toda tutela oficial, pero no al margen de las influencias diferentes e igualmente libres de hombres y de partidos, cree el mismo su propia vida” (2006: 161).

Bakunin también consideró que el Estado siempre conllevaría esclavitud, ya que este era el principio que fundamentaba su propia existencia. Y que, pese a haber sido un mal históricamente

necesario, la necesidad de combatirlo era demandante, porque su intervención en las relaciones sociales nunca sería positiva, con voluntad de aporte; sino, todo lo contrario, una forma de control y de opresión sobre los individuos. Es por esto mismo que afirmó: “El proletariado debe realizar una revolución para conquistar el Estado, medio heroico. Según nosotros, una vez en posesión del Estado, deberá destruirlo inmediatamente, [pues actúa] como prisión eterna de la masa laboriosa” (2006: 214). En este punto se distingue claramente el distanciamiento ideológico entre los antiguos compañeros y amigos Bakunin y Marx, que generaría una ruptura en la izquierda europea y que, poco a poco, desencadenaría la debacle del anarquismo internacional, al perder terreno contra el marxismo. Para Marx, el proletariado debía hacer la revolución para tomar el poder del Estado y, a partir de ese punto, crear una propia y mejor sociedad; mientras que, para Bakunin, el Estado debía ser tomado por el proletariado y, una vez conseguido ese objetivo, debía enfocar sus esfuerzos en abolir todo el aparato estatal. Solo con eso la sociedad anárquica sería posible.

Sin embargo, uno de los aportes más importantes del anarquista fue reconocer que esta tarea no era inmediata en el orden de prioridades del cambio social. De hecho, consideró que lo importante era cambiar la actitud respecto a la organización social, lo que haría más sencilla la rebelión contra el Estado (García 1972: 59). En ese sentido, afirmó, también en *Dios y el Estado*: “La rebelión es mucho más fácil contra el Estado, porque hay en la naturaleza misma del Estado algo que provoca la rebelión. El Estado es la autoridad, es la fuerza, es la ostentación y la infatuación de la fuerza. No se insinúa, no procura convertir; y siempre que interviene lo hace de muy mala gana; porque su naturaleza no es persuadir, sino imponer, obligar” (Bakunin 1971: 23). De esta forma, señaló que la abolición del Estado se haría de manera progresiva, partiendo por el convencimiento de los individuos; luego, tomando medidas transitorias; y, una vez organizada y preparada la población, desencadenando la revolución para tomar posesión de todas las formas estatales históricamente opresoras y limitantes. Por último, se procedería a destruir el Estado, favorable siempre a jerarquías y privilegios.

Para cerrar este aspecto, es destacable que el proyecto de abolición estatal que propuso fue nítido desde su formulación hasta su implementación final. Por ello, su teoría llegó a ser considerada viable en cierto momento, en medio de las revueltas populares que se presentaron en Europa; y, con esto, el anarquismo militante obtuvo un enriquecimiento exponencial en el

número de sus integrantes. No existió otro anarquista que planteara tan claramente su oposición a la estructura estatal y que propusiera un plan para combatirla. Finalmente, el convencimiento con el que difundió sus teorías demostró que, para él, la utopía se encontraba más cerca que nunca, al alcance del propio espíritu de rebeldía. Aquí residió el distanciamiento más grande con Proudhon, ya que se dispuso a combatir con ideas, y luego con armas, al Estado, para poder destruir hasta sus últimos cimientos; mientras que el segundo consideró necesaria solo la transformación de la estructura estatal hasta conseguir una relación de soporte entre los individuos, su libertad y la organización económica. Se trató de ideas distintas que fueron respaldadas, otra vez, por la misma premisa: la necesidad de vivir en libertad.

1.2.3. El comunitarismo

En tercer lugar, se encuentran los planteamientos que desarrolló Bakunin respecto al comunitarismo. Este aspecto está muy relacionado con la abolición del Estado, ya que el ruso construyó su idea de comunidad y federación partiendo de la victoria del proletariado. Él, definitivamente, fue un federalista -una teoría planteada por Proudhon- y, como tal, estuvo a favor de la organización libre y autónoma de los individuos. Por eso desarrolló una teoría de Federación Internacional con lujo de detalles. Sin embargo, este fue el aspecto más criticado por sus detractores, ya que sus planteamientos estuvieron muy cargados de un positivismo que, en muchos casos, dejó de ofrecer una visión esperanzadora para convertirse en una teoría utopista, dotada de un carácter de virtud y compromiso humano que, como se comprobó durante en el siglo XX, dista mucho de la realidad. Sin embargo, con su planteamiento hizo un aporte más que trascendental para la sociedad y las reformas organizacionales: fue uno de los pioneros en la teoría sindicalista, que adoptarían luego los movimientos obreros.

Para comenzar, la premisa de la comunidad fue una reformulación de lo que ya antes había considerado Proudhon. Heleno Saña comenta que Bakunin no hizo “más que seguir los pasos de su maestro”, aunque remarca que sus tesis sobre el federalismo “constituyen una pieza maestra de visión política y se han evidenciado como proféticas”, porque fueron “consecuencia inevitable de su concepción internacionalista o universalista de la existencia”, al rechazar al Estado “como factor de regulación en la vida interior de los pueblos, se opone enérgicamente

también a la existencia de Estados nacionales en los que ve una fuente de rapiña y explotación” (Saña 1970: 113).

Entonces, el colectivismo que pretendió establecer debía asumir la forma de una organización internacional. Propuso que esto se debía alcanzar, sobre todo, mediante una fuerte oposición a todos los Estados. A partir de esta visión -ciertamente utópica-, consideró verosímil afirmar que los individuos iban a buscar asociarse, por voluntad propia y de manera pacífica, en formas comunales hasta construir pequeñas federaciones. Definitivamente, su idea involucró un optimismo exagerado en la voluntad humana. García Salvatecci afirma que de la misma forma que ocurrió con Proudhon, “trata fundamentalmente la convivencia social en una sola norma jurídica: la obligación de cumplir los contratos. Para él, la propiedad de los medios de consumo deberá continuar, pero la propiedad del suelo, de los instrumentos de trabajo y de toda clase del capital será sólo colectiva (punto de diferencia de Proudhon). La sociedad del futuro, será pues, colectivista” (García 1972: 63). En la mirada del anarquista ruso la obligación de todo individuo implicaba cumplir los contratos, única norma de convivencia. Esto aseguraba la permanencia de la propiedad, pero únicamente de uso colectivo, al servicio de las propuestas federativas. Es precisamente esto lo que distanció a Bakunin de su predecesor francés y lo que permite afirmar que el sistema de organización que promovió fue, ante todo, una gran comunidad.

A lo largo de su trayectoria política, Bakunin promovió y mejoró estas ideas, para postular el programa y las bases de lo que el mismo denominó la Federación Internacional de los pueblos revolucionarios, que derivaría en un Estado revolucionario Mundial. Una federación que solo podía ser alcanzada luego de la sublevación de la humanidad entera. Debido a esto, “Bakunin se declara partidario de la revolución permanente a escala mundial” (Saña 1970: 115). Fue entonces, un precursor de la teoría trotskista de la revolución permanente, por muy paradójico que resulte. Para profundizar en este punto es necesario conocer que “en 1864 [...] fundó la Asociación Internacional Revolucionaria (más conocida como la Fraternidad Internacional) que publicó su programa y estatutos en 1865-1866 en tres documentos vinculados entre sí: La Familia Internacional, el Catecismo Revolucionario y el Catecismo nacional, en los que Bakunin expresa los principios básicos de su doctrina” (Dolgov 2017: 79). Durante su vida, el ruso mejoró, pulió y perfeccionó estas teorías, aunque nunca las descartó o apartó de su ideología,

por lo cual estos tres documentos fueron la base de toda su doctrina del anarquismo militante. Además, su importancia radicó en que fueron los estatutos de la Fraternidad que formó y, en otro ámbito, propusieron el camino a seguir por los proletarios para alcanzar una organización a escala internacional.

En su *Catecismo revolucionario*, publicado en 1866, dedicó sus esfuerzos a detallar las tareas de la revolución: “Intentaba proponer a los nuevos...miembros de la Fraternidad Internacional un esbozo tanto de los principios fundamentales libertarios como de un programa de acción. El Catecismo revolucionario no procura trazar las líneas de una perfecta sociedad anárquica. Bakunin concebía más bien una sociedad de transición hacia la anarquía. Ponía la construcción de una sociedad anárquica completa en manos de las futuras generaciones” (Dolhoff 2017: 81-82). Como se puede apreciar, propuso no solo la teoría federativa sino, también, desarrolló todo un programa para esbozar los fundamentos libertarios de dicha federación. Su objetivo no fue, simplemente, promover un sistema organizacional, sino también atraer seguidores que se unieran a su Fraternidad Internacional y fundamentaran la existencia de este futuro sistema.

Las propuestas de Bakunin en el *Catecismo revolucionario* fueron muy interesantes y completas: desarrolló desde el remplazo del culto a Dios hasta el derecho de libertad de todos los individuos -donde es importante la participación que otorga a la mujer -, así como la idea de justicia y la necesidad de un trabajo colectivo. En lo que refiere a la organización federativa, Bakunin comentó: “La nación no debe ser otra cosa que una federación de provincias autónoma”. Y luego explicó que “[...] La Federación Internacional de los Pueblos Revolucionarios, con un Parlamento, un Tribunal y un Comité ejecutivo internacional está naturalmente basada en los principios de la revolución” (citado en Dolhoff 2017: 92). Son muchas las características que enumeró para el funcionamiento de la Federación, por lo que explicarlos sería alejarse de los fines específicos de este trabajo. Sin embargo, lo más destacable fue el carácter totalmente voluntario que le otorgó a su asociación. Bakunin consideró que los individuos iban a organizarse voluntariamente en comunidades, provincias y, luego, federaciones nacionales, hasta conseguir una federación que cubriera todo el planeta.

Esta idea fue muy similar, en tanto lo referido a organización, a la propuesta comunista de Marx, distinguiéndose ambas en que la “bakuninista” no contempló un Estado permanente, sino con estructuras móviles en constante formación; mientras que el sistema marxista planteó la

necesidad de un Estado central, con toda su fuerza operativa habilitada. Además, la propuesta federativa descansaba, sobre una base muy frágil, la creencia de que cada individuo tiene la capacidad y la voluntad de respetar y seguir cada principio de la federación, desde el momento del inicio de la revolución hasta el establecimiento permanente del sistema.

En 1867, Bakunin publicó *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, un documento que presentó ante el Comité Central de la Liga por la Paz y la Libertad. Este texto es descrito por Dolgoff como “una obra de importancia teórica en la que se analizan muchos conceptos apenas mencionados en el Catecismo. Bakunin introduce la idea de una etapa de transición en la cual la realización completa del socialismo ‘será sin duda una labor de siglos’ que la historia ha puesto en la agenda y que ‘nosotros no podemos darnos el lujo de ignorar’”. También confirmó su “protesta contra cualquier cosa que de algún modo se parezca al comunismo o socialismo estatal” (Dolgoff 2017: 110). Lo original del socialismo que propuso Bakunin fue que era totalmente adverso a una idea estatal y a la política comunista. Aquí se hace necesario recurrir a una conocida frase del filósofo ruso, expuesta en *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*: “La libertad sin el socialismo es el privilegio, la injusticia; y el socialismo sin la libertad es la esclavitud y la brutalidad” (Bakunin 1979: 77). Entonces, su socialismo era claramente anti estatal y democrático, opuesto al que asentaba sus bases teóricas en la iniciativa gubernamental, más que en la sociedad misma.

Debido a lo descrito, el socialismo que aprobó y justificó el ruso implicó un retorno a las ideas de la Revolución Francesa: “Lo que pedimos es proclamar de nuevo ese gran principio de la Revolución francesa: que todo hombre debe disponer de los medios materiales y morales para desarrollar toda su humanidad. Para ello es necesario organizar la sociedad de tal manera que todo individuo, hombre o mujer, al venir a la vida, encuentre los medios más o menos iguales para el desarrollo de sus distintas facultades y para el aprovechamiento de su trabajo” (citado en Saña 1970: 117-118). Es así como Bakunin prácticamente estableció el concepto de igualdad de oportunidades, incluyendo a la mujer, la gran marginada en la sociedad del siglo XIX. Consecuentemente, la postura socialista que construyó fue totalmente compatible con su premisa de igualdad de oportunidades y, a su vez, funcionó dentro de los márgenes delimitados por la teoría federativa.

El último punto por tratar sobre la propuesta federativa es la importancia que le otorgó al sindicalismo. Existió una fuerte postura a favor en su obra, dedicó gran parte de su energía a agilizar el movimiento obrero. Dirigiéndose a los trabajadores, afirmó que trabajan para la humanidad. Para él, la clase trabajadora era el único representante de la santa causa por la humanidad. “El futuro pertenecía a los obreros: a los trabajadores campesinos, fabriles y urbanos” (Saña 1970: 124). Al igual que Marx, Bakunin asumió, desde el inicio de su doctrina, la tarea de convencer, principalmente, al proletariado. Reconoció así la importancia de su labor y lo llamó a luchar por la sociedad libre. En un discurso referido a la Primera Internacional afirmó: “La internacional dará a la agitación obrera de todos los países un carácter esencialmente económico, siendo su meta: reducción de la jornada de trabajo y aumento de los salarios y su medio: la asociación de las masas trabajadoras y la formación de cajas de resistencia” (citado en Saña 1970: 124-125). Por ese motivo, es innegable la importancia que brindó al movimiento obrero, ya que propuso un sindicalismo horizontal, preocupado por los problemas concretos de cada profesión y adaptado, localmente, a las particularidades de cada sindicato.

Con lo descrito, queda claro todo el ámbito comunitarista de la teoría de Bakunin. Su idea de colectividad por sobre todas las cosas se respaldó en la teoría federativa adaptada de la propuesta de Proudhon y, a su vez, descansó en una idea de socialismo libre y democrático. Sin embargo, si bien esta teoría fue muy importante por el carácter de libertad que otorgó a cada uno de los individuos, esferas y escenarios a los que se refirió, reposó en una cualidad demasiado frágil: la libre elección. Bakunin remarcó muchas veces el carácter voluntario y autónomo de este proceso, pero casi en ningún momento estableció una lista de obligaciones o deberes de los colectivos y las comunas para que funcionen apropiadamente. Siempre usó la frase “porque los individuos así lo desearán”, nunca “porque estas medidas son necesarias”. En ese sentido, en todo momento tuvo una idea positivista y demasiado optimista de la integración voluntaria de los individuos, y no consideró que la lucha en muchos casos no sería solo contra el Estado, sino también contra los individuos que estaban de acuerdo con esta estructura y los beneficios que proveía o, simplemente, que no consideraban a la anarquía como un sistema positivo. Además de esto, asumió que las reformas que se darían en un país serían aceptadas en otros, sin contemplar las diferencias sociales, económicas y las necesidades de los diferentes contextos. Por todo esto, muchos intelectuales atacaron su idea federativa, considerándola improbable e irrealista, dada la gran importancia que él mismo le otorgó a su optimismo.

Sin embargo, esta teoría no debió ser descartada totalmente, sino que bien pudo ser reformulada y replanteada, ya que son rescatables los avances que hizo al reconocer la libertad de todos los individuos, incluyendo a la mujer, y la importancia que le otorgó al sindicalismo obrero. Es necesario mirar más allá de la corteza para entender las aspiraciones de este pensador ruso.

1.2.4. La libertad y la revolución social

En cuarto y último lugar, Bakunin desarrolló los dos aspectos que más impacto tuvieron en su teoría (y que más trascendencia le otorgaron a su figura y su doctrina a lo largo del tiempo): la libertad y la revolución social. Como pensador fue un libertario y, de esa manera, planteó la necesidad de la revolución. Estos dos aspectos se relacionaron directamente con los otros tres puntos ya descritos de su teoría, por lo que habrá varias menciones a todos ellos.

La libertad que planteó fue en contra de una idea individualista y así justificó su proyecto comunitarista o federativo, así como la revolución colectiva. Según Bakunin, la moral convierte al hombre en un sujeto libre. “Pero, por otra parte, el hombre es sólo libre en la sociedad, no hay libertad anterior a la sociedad. Para Bakunin es una ingenuidad el considerar que el Estado se organizó debido a un libre contrato social. No, para él, el fenómeno originario es el social. La labor del revolucionario es sólo luchar para que cese la sociedad “represiva” y surja la auténtica comunidad de iguales” (García 1972: 62). De esta manera, queda más clara la unión entre libertad y revolución. Y puesto que el Estado siempre ha sido una estructura opresora, es necesario abolirlo mediante la revolución violenta, para conseguir una verdadera sociedad de hombres y mujeres iguales. Es esta la fuente del pensamiento anarquista de Bakunin, y la conexión explícita entre sus ideas.

Las premisas que aportó en el *Catecismo revolucionario* (1866) son la mejor fórmula para entender la libertad que buscó difundir: “La libertad es el derecho absoluto de todo hombre adulto y de toda mujer adulta de no juzgar sus actos más que según su propia conciencia y su propia razón, haciéndose responsables primero de sí mismos y luego de la sociedad que ellos han aceptado voluntariamente” (Bakunin 2013: 6). Ya que, para él, la revolución era una necesidad, pero no una urgencia, y debía comenzar con un proceso de concientización, siempre la mantuvo como una tarea presente. Consideró que estaría “a la orden del día para muchas docenas de años.

Más tarde o más temprano nos alcanzará: preparémonos, pues, purifiquémonos” (citado en Saña 1970: 101). Entonces, asumió que la revolución era imparable e irreversible y llegaría en cualquier momento. Curiosamente, esta definición dotó de un grado de misticismo a su idea revolucionaria.

El ideólogo también afirmó que la revolución sería de carácter violento. Acerca de esto, Heleno Saña comenta: “En Bakunin encontramos ya ese inconfundible elemento agónico, esa actitud desesperada que va a caracterizar a todo el anarquismo histórico, y que explica en cierto modo la tendencia anarquista a la improvisación, al heroísmo y a la mística terrorista” (1970: 101). El filósofo español remarca que el ruso fue uno de los primeros anarquistas que esgrimió la idea de una revolución violenta. Como mencioné anteriormente, también consideró la revolución como una tarea permanente, por lo que claramente puede ser catalogado como un precursor del italiano Errico Malatesta (1853- 1932), cuyas ideas tuvieron mucho impacto en Latinoamérica - sobre todo en Argentina- y que propuso una lucha contra el Estado basada en actos terroristas. En ese sentido, la necesidad de una rebelión violenta distanció a Bakunin de Proudhon y lo convirtió en precursor del anarquismo radical, una corriente muy desaprobada por no guardar coherencia con la función elemental de la filosofía que defendía: respetar y preservar la libertad de todos.

En ese contexto, su propuesta de una revolución violenta es explicada por García Salvatecci, quien señala que Bakunin “preconiza, incluso, el desencadenamiento de las peores pasiones de las masas al ir al encuentro revolucionario”, a pesar de lo cual insiste “en manifestar el deseo que la revolución no desencadene sus furores contra los hombres, sino contra el orden de cosas que combate”. (García 1972: 63). Vemos que para el ideólogo la revolución violenta no era algo agradable, pero sí un mal necesario, ya que consideraba que los hombres solo podían conseguir el cambio social mediante ella. Reconoció que en el trayecto de estas luchas muchos individuos iban a caer en las peores pasiones –algo comprobado, por ejemplo, durante la Guerra Civil Española, donde las fuerzas anarquistas también cometieron, junto con socialistas y comunistas, un sinnúmero de atrocidades, como la destrucción de iglesias, ataques, violaciones y asesinatos de religiosos, y fusilamientos masivos de prisioneros considerados “fascistas”, como en Paracuellos del Jarama, donde participaron integrantes de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), de ideología anarcosindicalista -. Sin embargo pecó, otra vez, de optimista, al mostrar su deseo de

que el revolucionario no cayera precisamente en esos arrebatos. No se puede saber si realmente fue tan iluso y lindó con un utopismo absurdo o si, simplemente, buscó justificar una idea que en el siglo XX fue tan efusivamente defendida por los seguidores de su histórico rival: que el bien mayor o el fin supremo justificaba toda la sangre y la violencia que se desencadenaría en el trayecto de la revolución.

También es importante destacar que Bakunin planteó la necesidad de formar “revolucionarios profesionales”, al proponer “la idea de crear una sociedad revolucionaria secreta, cuya misión sería organizar y dirigir la revolución popular” (Saña 1970: 104). Esta se concretó al formar la ya mencionada Fraternidad Internacional (1864) y la Alianza Socialista (1868). Ambas organizaciones se crearon bajo la idea de funcionamiento secreto para poder dirigir las venideras revoluciones. De esta forma, el ideólogo no fomentó una revolución social pavorosa y desordenada, sino que la preparó y planeó dirigirla mediante una élite revolucionaria.

Para finalizar con este punto es muy importante aportar algunas interpretaciones. La idea de Bakunin sobre la libertad fue positiva, ya que escapó del carácter egoísta que en muchas ocasiones ha guiado la voluntad humana, para adoptar una postura colectivista. Sin embargo, este mismo aspecto implicó la debilidad de su doctrina. La creencia en que todo individuo iba a sentir la necesidad de luchar por los demás miembros del colectivo y que, luego, iba a tener la predisposición de hacerlo mediante una revolución violenta, fue excesivamente utópica e idealista, incluso en el contexto en el que se planteó. Y fue así, precisamente, por olvidar la dimensión egoísta que todo ser humano posee. Fue incluso ingenuo asumir que la lucha sería solo contra la figura estatal, sin reparar en que siempre habría oposición de diversos sectores, desde los favorecidos por el Estado hasta los que simplemente no consideraban a la anarquía como una buena alternativa.

Por último, es necesario reiterar el desmesurado optimismo de su doctrina, la excesiva utopía que representó el sistema de la Federación Internacional de pueblos revolucionarios y la contradicción entre la intención de conducir el cambio por medio de la revolución violenta y una ideología que, precisamente, cuestionaba los planteamientos que, en ese sentido, esgrimía el marxismo. Sin embargo, hay un aspecto que no se puede negar: este ideólogo fue persistente a lo largo de toda su trayectoria. La única diferencia entre el Bakunin de los primeros años y el de los últimos tiempos fue que refinó y perfeccionó sus planteamientos. En ese sentido, pese a mostrar

en sus postulados la importancia que tuvo Proudhon para él, se distanció del francés, quien justificó la existencia de su doctrina en su propia contradicción y cambió de ideas constantemente.

Tras describir y explicar los cuatro planteamientos centrales de Bakunin, se puede afirmar que el anarquista ruso se vio obnubilado por su propio optimismo y olvidó plantear soluciones eficaces frente a las formas de resistencia que encontraría su sistema humanista y federativo. Sin embargo, no dejan de tener mucha importancia los aportes que hizo sobre el sindicalismo, el socialismo anarquista –que luego Prada adaptó y denominó socialismo libertario- y la libertad igualitaria entre sexos, una idea revolucionaria para el siglo XIX. Por todo esto, su doctrina es muy importante, y no puede ser simplemente descartada, ya que fue la primera que propuso un Estado conducido por la propia colectividad luego de abolir al Estado tradicional.

Sin embargo, no todos sus planteamientos fueron positivos, ya que la idea de una revolución violenta y permanente influyó en las alas radicales del anarquismo, que tuvieron gran responsabilidad en la formación de la imagen popular de que todo anarquista era un terrorista. Incluso, el grupo extremista que encabezó Malatesta en Italia fue responsable de la pérdida de seguidores y la fragmentación doctrinaria que, a la postre, llevaría al debilitamiento del anarquismo militante a nivel internacional, lo que permitió que el comunismo marxista se impusiera como la fórmula factible de cambio social, a pesar de que la propuesta de Bakunin llegó en un determinado momento a ser la más popular entre todas las ramas anarquistas de Europa.

1.3. Piotr Kropotkin

Piotr Alekséyevich Kropotkin fue un filósofo y geólogo ruso nacido en Moscú, en 1842, y fallecido en la ciudad de Dmítrov, en 1921. Reconocido como la última de las tres figuras clásicas del movimiento anarquista, representó la base intelectual que solventó a gran parte de la tradición de ese movimiento. Sin él es imposible entender el impacto que tuvo esta doctrina a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, ya que fue el propulsor de varias teorías vanguardistas, como el anarquismo científico o el apoyo mutuo. En ese sentido, destacó por dotar a sus propuestas de bases históricas y científicas, y por dedicar su obra a proveer al anarquismo de una solidez teórica arraigada en mucho más que el positivismo y las expectativas

idealistas, sustentando sus teorías en investigaciones prolongadas y en el uso de “verdades” científicas, a partir del empirismo que bebió de Auguste Comte.

Su acercamiento a las clases populares y la renuncia a su posición aristocrática, ya que fue un príncipe, implicaron un primer paso hacia la gran popularidad que obtuvo gracias a la difusión de sus teorías libertarias. Su experiencia juvenil como militar en Siberia lo llevó a desarrollar sus dos pasiones: la geografía y la política, e hizo que reparara en el abandono que sufrían las poblaciones más alejadas de Rusia. Esto lo condujo a tomar, poco a poco, una postura a favor de los vulnerables, los más pobres y los necesitados. De esa manera fue construyendo su teoría, la cual llegó a ser la última sobreviviente cuando su país ya había sido conquistado por el leninismo. Con su muerte, la tradición anarquista rusa iniciada por Bakunin fue diezmada paulatinamente por la represión comunista y comenzó el ocaso de esta gran doctrina internacional.

Kropotkin planteó y desarrolló una serie de importantes teorías enfocadas, sobre todo, en intentar mejorar la situación de la población rusa que se encontraba en un claro atraso para su época y era víctima de un abandono sin igual por parte del zarismo y sus representantes. Entre todos sus planteamientos destacaron cuatro principales: La idea de justicia, la abolición del Estado y la búsqueda de la libertad, el apoyo mutuo y la revolución social. En este subcapítulo se desarrolla la importancia que tuvo la teoría de Kropotkin no solo en Europa, sino también para el pensamiento anarquista latinoamericano, encabezado en nuestro país por Manuel González Prada.

García Salvatecci remarca que el filósofo austríaco-israelí Martín Buber (1878-1965) considera que “Kropotkin ‘adopta y simplifica a Proudhon. Lo simplifica atenuando su visión de las contradicciones, y eso es una pérdida; pero, al propio tiempo, lo traslada al ámbito histórico, y eso es un beneficio’” (citado en García 1972: 68). De esa manera, vemos que el ruso trató de atenuar las contradicciones de la teoría “proudhoniana” para proponer una que estuviera al alcance del pueblo que quería defender y reivindicar.

Hay que indicar que desde su niñez el pensador mostró una inclinación hacia el lado más olvidado de la sociedad. En *Kropotkin y la tradición intelectual anarquista*, Jim Mac Laughlin, un reconocido biógrafo estadounidense del anarquista ruso, afirma que “parece haber adquirido sus convicciones populistas y su preocupación por los pobres desde una infancia que pasó entre

los siervos de su familia” (2017: 70). A esto se suma las ya mencionadas experiencias que obtuvo durante su formación militar. Mac Laughlin dice al respecto: “Los orígenes privilegiados de Kropotkin, junto con sus experiencias de la vida militar en la Siberia Oriental a principios de la década de 1860, sirven para explicar su maduración como uno de los principales intelectuales anarquistas de Europa en el último cuarto del siglo XIX” (2017: 71). Queda claro que su proceso intelectual fue continuo, desde su infancia privilegiada hasta la etapa de sus trabajos científicos, sobre todos geográficos, ya que fue un gran exponente de esta disciplina en el siglo XIX.

Entre las obras que escribió destacan *La Comuna de París* (1880), *La expropiación* (1882), *El gobierno durante la revolución* (1882), *Lo que debe ser la geografía* (1885), *Las bases científicas de la anarquía* (1887), *Trabajo intelectual y trabajo manual* (1890), *La conquista del pan* (1892) y *El apoyo mutuo* (1902). En estos trabajos y ensayos cimentó las bases de su perspectiva anárquica, a propósito de la cual Mac Laughlin propone una síntesis ejemplar al decir que “concebía una sociedad anarquista en la que las relaciones mutuas de sus miembros individuales estarían reguladas no por leyes, ni siquiera por autoridades electas, sino por las costumbres sociales y los acuerdos entre individuos libres. De este modo, su anarquismo se arraigaba en una tradición antitética que cuestionaba la naturaleza misma del Estado” (2017: 75). La base de la doctrina que propugnó reposó en relaciones mutualistas –con una clara influencia de Proudhon-, dirigidas por costumbres y acuerdos. Esta idea contradujo la existencia de un Estado regulador -tal como planteó Bakunin- y fomentó la organización autónoma de los individuos. Si esto ocurría, debía asegurarse la justicia para todos.

1.3.1. La justicia

Esta introducción permite llegar al primer gran planteamiento de Kropotkin: la idea de justicia. Es cierto que este fue uno de los valores fundamentales para cualquier ideólogo anarquista, sin embargo, el ruso le imprimió un carácter totalmente personal, al hacerlo reposar sobre varias premisas: la propiedad atentaba contra la justicia, era necesaria una sociedad comunista -diferente a la que planteaba Marx-, existía una moral que debía ser respetada por todos los anarquistas, y se debía promover una relación igualitaria entre el trabajo intelectual y el manual.

Según Kropotkin, la propiedad privada era una ofensa para la justicia, por lo que era necesaria su desaparición (García 1972: 72). Propuso que la única forma posible era una propiedad social y, consecuentemente, creyó en una sociedad o comunidad que se asemejaba al proyecto comunitarista de Bakunin. Afirmó que "... no será el comunismo de los conventos, ni el de los cuarteles como algunas veces se ha predicado, sino el comunismo libre que pone los productos comunes a disposición de todos, pero donde a cada cual se le deja en libertad de consumirlos a su arbitrio en familia" (Kropotkin s/f: 194). De modo que la idea que sostuvo fue la de una comunidad libre que repartía los productos equitativamente, pero que, a su vez, dejaba a los individuos la libertad de decidir de qué forma los dividía al interior de su estructura familiar. Así se pueden apreciar los primeros esbozos de la idea de libertad, y de un Estado director renovado, que desarrolló el intelectual ruso.

La noción de justicia que planteó tuvo una dimensión relacionada a la moral anarquista. En *La moral anarquista*, panfleto político que publicó en 1898, escribió: "Al proclamar nuestra moral igualitaria y anarquista, rechazamos adjudicarnos el derecho que los moralistas siempre han pretendido ejercer: el de mutilar al individuo en nombre de determinado ideal que creían bueno. Nosotros no reconocemos ese derecho a nadie, no lo queremos para nosotros" (2008: 43). Entonces, vemos que la justicia para Kropotkin tenía una dirección igualitaria. Debido a lo anterior, en esa misma dimensión fundamentó la antirreligiosidad, y la necesidad de abolir el Estado, elementos centrales de la teoría anarquista en general.

En ese aspecto, la última arista que abarcó fue la de la relación igualitaria entre el trabajador intelectual y el trabajador manual. Kropotkin mencionó en *El apoyo mutuo, un factor de la evolución* (1902), que el anarquismo haría desaparecer la división marcada entre el trabajo intelectual y el manual. La norma será: "cada uno trabaje según sus esfuerzos, dese a cada uno según sus necesidades" (1970: 85). El ideólogo ruso fomentó, entonces, la desaparición de la división del trabajo y el recibimiento de una recompensa calculada según los esfuerzos y las necesidades de cada persona. Esta fue una propuesta a favor de la equidad más que de la igualdad, pero no dejó de enriquecer la idea de justicia. Es importante resaltar que Kropotkin planteó, en esta desaparición de la línea divisora del trabajo, otorgar el mismo nivel de importancia a la labor intelectual y la corporal o manual. Así, lo que propuso fue un trato

horizontal entre uno y otro, que consideró indispensable tanto para la revolución, como para el sistema posterior a esta. Una no podía existir sin la otra, y ninguna debía estar por encima.

Como se ha podido apreciar, la justicia en Kropotkin abarcó muchos aspectos, pero todos contribuyeron a la misma idea: entenderla como uno de los valores elementales de una sociedad verdaderamente anárquica, libre e igualitaria; y no era posible hablar de cambios en la estructura social sin tratar de obtenerla.

1.3.2. La abolición del Estado y la libertad

En segundo lugar, Kropotkin desarrolló sus planteamientos sobre la abolición del Estado y la libertad. García Salvatecci comenta: “[...] Considerando que el anarquismo es la inevitable, próxima y superior forma de evolución de la sociedad, Kropotkin señala la necesidad de la abolición del Estado. Pero el Estado no sólo desaparecerá por ser una etapa de la humanidad, sino porque se opone a la ley de la evolución que busca la mayor libertad posible” (1972: 70). Cabe mencionar que sostenía que el progreso evolutivo humano había sido guiado históricamente por la necesidad de encontrarse en libertad. Entonces, la idea anárquica de libertad se fundamentó en una base evolutiva y científica – un aspecto novedoso que presentó su filosofía - y no dejó margen a los cuestionamientos. Si el hombre buscaba históricamente ser libre, y la evolución siempre procuró que esta libertad sea la mayor posible, entonces la existencia del Estado encargado de regular, exigir, castigar y someter, era claramente un atentado contra esa libertad. Ahí residió la justificación que propuso para abolir el Estado, y la relación explícita entre esa necesidad y la búsqueda de la libertad.

Es muy importante destacar que su propuesta fue similar a las construidas, primero, por Proudhon y, luego, por Bakunin. Sin embargo, se distanció de estas porque contó con una justificación evolutiva e histórica. Kropotkin siempre buscó proveer a sus planteamientos de un sustento más allá de la ideología: quiso otorgar un contexto histórico real y argumentos científicos que permitieran afirmar que el camino anarquista era el más viable. Esto generó la aparición del “anarquismo científico” que promovió -y no fue otra cosa que la búsqueda de un respaldo de las bases ideológicas en las teorías evolutivas y sociales de progreso humano- y, a su vez, lo distanció de otros intelectuales que construyeron sus teorías a partir de una base metafísica e idealista. Mientras que sus dos precursores se restringieron a buscar las formas de

convencimiento por la palabra, la ideología y la oferta de futuras libertades, su propuesta ofreció todas estas cosas sustentadas con verosimilitud académica e histórica y, en el contexto en el cual se desarrolló, fueron valores que le otorgaron credibilidad.

Sin embargo, Kropotkin consideró posible la existencia de un gobierno, pero cuyas funciones fueran reducidas al mínimo. Entonces, al igual que Proudhon, buscó abolir el Estado para formar uno nuevo que soportase la organización de todo el sistema anarquista. Mac Laughlin dice sobre esto: “Junto con los representantes más avanzados del radicalismo político, Kropotkin sostenía que en la forma ideal de organización política las funciones de gobierno se reducirían al mínimo. Sólo entonces, afirmaba, podría el individuo recuperar su plena libertad de iniciativa y acción para satisfacer, mediante grupos y federaciones libres -libremente constituidos-, todas las necesidades infinitamente variadas del ser humano” (2017: 173). El ideólogo ruso propuso un sistema mutualista basado en la formación de federaciones libres –en una clara reformulación del federalismo de Proudhon y de Bakunin-, que solo podría implementarse cuando las funciones del gobierno fueran las mínimas posibles. Esto quiere decir que, en cierto punto, esas funciones deberían llegar a ser cero o nulas. A propósito de esto, el mismo Mac Laughlin remarca que Kropotkin argumentaba que “para lograr este objetivo, los anarquistas (...) sencillamente debían seguir el curso señalado por la moderna filosofía de la evolución, estudiar la sociedad humana tal como era en ese momento y lo había sido en el pasado; y no atribuir, ni a la humanidad como un todo ni a algunos individuos separados, cualidades superiores que no poseen”. (2017: 173-174).

Como mencione antes, el objetivo final era que las funciones del Estado fueran inexistentes y el camino para conseguirlo era seguir el curso de la sociedad humana sin atribuir a un individuo ni a todo el colectivo alguna distinción de superioridad. Esta premisa aportó -otra vez- un soporte a la postura igualitaria y garantizó, a su vez, la libertad que tanto se buscaba, al ser todos iguales y no tener un gobierno dirigente. Pero la propuesta de Kropotkin implicaba también una elección entre la muerte o la renovación. Sobre esto argumentó que se debía elegir entre el Estado “para siempre”, que aplastaba la vida individual y local, se adueñaba de la actividad humana y traía guerras y luchas por el poder, y, por consiguiente, la muerte, “o bien la destrucción de los Estados, y una nueva vida que vuelve a empezar en miles de centros según el principio de la iniciativa dinámica del individuo y los grupos y del libre acuerdo” (citado en Mac Laughlin 2017: 184).

Por supuesto, esta abolición debía ser transicional y necesitaba del otro postulado básico de los anarquistas: la revolución, que conseguiría la tan ansiada libertad, esa búsqueda histórica de la humanidad, fundamentada en la propia evolución. Por ese motivo, el príncipe ruso consideró que detenerse a delimitar cada detalle de la formación futura que seguiría a la abolición del Estado era inútil. Argumentó que dedicar tiempo a esta tarea era insensato debido a que la formación de la vida pública era tarea de las comunidades, por medio de contratos –en una clara influencia de Proudhon- (García 1972: 71). De esta forma, el enfoque que propuso estuvo centrado en la lucha contra la figura estatal y la búsqueda de la libertad. Era decisión de comunidad la organización que debía seguir esa consigna, mediante el uso del mutualismo y los contratos que se pudieran establecer.

Añadido a lo anterior, la organización posterior a la abolición estatal que propuso era una forma de autogobierno. Al respecto, Mac Laughlin explica: “Al defender el autogobierno radical como ideal social para el futuro, Kropotkin también reconocía a éste como un rasgo progresista de la sociedad europea en el pasado. Era una fuerza constructiva que fomentaba el desarrollo de instituciones de derecho consuetudinario para proteger a la mayoría frente a una minoría dominante” (2017: 187). Reconociendo la importancia que tuvo el autogobierno en las sociedades del pasado, el anarquista consiguió validar históricamente su propuesta. Además, si fue progresista ese autogobierno anterior, no habría razón para que no lo fuera en ese presente (los últimos años del siglo XIX en los que desarrolló este argumento). El éxito de esta forma de organización política solo era tarea de las generaciones producto de la libertad futura.

Para finalizar, queda totalmente clara la conexión que impuso Kropotkin entre la libertad y la abolición del Estado: aquella era el fin supremo de la humanidad, y solo podía ser garantizada por la sociedad libre; lo que quiere decir que el Estado debía desaparecer paulatinamente. A su vez, su desaparición también implicaba el fin de todas las otras formas de opresión o de obstáculos para el progreso social: la religión y las leyes. La base de todo este proyecto era científica, comprobada por la experiencia histórica humana, cuya evolución había tratado de guiar al individuo a la máxima libertad posible. Entonces era descabellado ir en contra de la evolución y la naturaleza.

Fue aquí donde residió el triunfo de este ideólogo frente a sus dos precursores. Mientras Proudhon sentó las bases de la teoría federativa y Bakunin la desarrolló a partir de un

humanismo excesivamente optimista, Kropotkin propuso un soporte académico, acorde con su anarquismo científico e hizo lo impensable: sustentar la doctrina de la libertad con argumentos hallados en la historia y la ciencia. Fue, de esa manera, el único de los tres pensadores clásicos del anarquismo que propuso una teoría construida a partir de la conducta evolutiva humana. No dejó toda la responsabilidad a la divagación intelectual, sino que buscó siempre una base racional, científica, con la que pretendió convencer hasta a los más escépticos acerca de la validez de la doctrina anarquista.

1.3.3. El apoyo mutuo

En tercer lugar, es necesario explicar el planteamiento más original que propuso: el apoyo mutuo. En 1902, publicó su obra más icónica *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*. Al respecto, comenta Mac Laughlin: “Éste se convertiría en un texto canónico del anarquismo científico, y hasta hoy sigue siendo una de las obras anarquistas más consultadas. [...] Esta obra trataba de la ley del apoyo mutuo considerado como uno de los factores principales de la evolución” (2017: 132). Estamos, pues, ante el aporte más importante a la base científica que propuso, junto con la sociabilidad, el otro factor más destacado para el anarquismo de Kropotkin.

El apoyo mutuo se refirió a un soporte entre ciudadanos que respondería a un estado -entendido como una fase natural- de equilibrio entre el colectivo humano y la naturaleza que lo rodeaba. Esta premisa se basó en dos factores: la formación y el trabajo geográfico que realizó Kropotkin -que en determinado momento lo llevó a plantear una suerte de geografía anarquista-, y la concepción de progreso evolutivo tomada de las teorías positivistas de Auguste Comte (1798-1857), el máximo exponente de esta corriente filosófica.

Al respecto, García Salvatecci argumenta que “Kropotkin, al igual que Comte, consideraba que el hombre no debe preocuparse tanto por la inmortalidad objetiva (subsistir en la otra vida) cuanto por la inmortalidad subjetiva (vivir en el recuerdo agradecido de la humanidad). Esta última es la auténtica inmortalidad, y nos obliga a cuidar más nuestras ideas que nuestras vidas” (1972: 75). La inmortalidad, una idea que ha atormentado a la humanidad desde su nacimiento, es siempre un valor importante a la hora de establecer un proyecto ideológico. En el caso del anarquismo científico, estuvo relacionada con la labor humana en vida. Lo que se buscó fue la trascendencia del recuerdo de un hombre y su labor en vida. Esta solo podía conseguirse

mediante el apoyo mutuo que sustentó Kropotkin, por lo que se fundamentaba en la idea positivista de progreso asumida por el intelectual ruso.

Es muy interesante acotar que el apoyo mutuo, en cuanto a la labor humana refería, exigía el trabajo en comunidad –es decir, una propuesta mutualista- que conseguiría el progreso y la realización del individuo (García 1972: 71). De esta manera, la propuesta científica de Kropotkin también consiguió respaldo en promover la comunidad, puesto que contaba con un carácter histórico y necesario. El ideólogo ruso desarrolló constantes estudios sobre las sociedades primitivas y medievales para rescatar las propuestas que luego adaptó y empleó como prueba efectiva de la inexistente necesidad de un Estado. A partir de sus estudios, pretendió demostrar la posibilidad de sostener una sociedad mediante el apoyo mutuo -colectivo humano y entorno natural- y dotó de una base histórica a todo el ámbito de evolución, que siempre buscó la libertad del individuo.

Mac Laughlin afirma que “el apoyo mutuo, por tanto, era un factor fundamental del desarrollo humano, al modo en que el innato sentido moral de los seres humanos era la fuente de todos los sentimientos altruistas. En ese nuevo guión, la ética nacería y se desarrollaría a partir del crecimiento natural de la cooperación social en todas las facetas de la vida humana” (2017: 167). Es de esta forma que se relacionó con otro concepto ya visto: la idea de una moral específicamente anarquista. El apoyo mutuo permitiría el desarrollo humano, un objetivo de todo individuo desde los orígenes de la humanidad, y la cooperación social debía ser hecha de manera voluntaria –algo que recuerda la postura “bakuninista”- y tendría un crecimiento natural y extensible a todas las facetas de la vida.

Por otro lado, para el pensador ruso era imposible ignorar la dimensión de naturaleza humana que sustentaba el apoyo mutuo. Debido a esto sugirió que sería una contradicción con todo lo que “sabemos de la naturaleza el que los humanos constituyeran una excepción a la ley del apoyo mutuo. También contradiría la naturaleza el que una criatura tan indefensa como el hombre encontrara su protección y su modo de progresar no en el apoyo mutuo, como otros animales, sino en la competición implacable en busca de ventajas personales [...] sin tener en cuenta el interés de la especie” (Mac Laughlin 2017: 175). Evidentemente, la definición de naturaleza con la cual se construyó la teoría mutualista fue referente no solo al entorno en el que se desarrollaba la sociedad, sino también trató sobre las costumbres y prácticas comunes –

“naturales”- del ser humano. El ejemplo que propuso para validar el apoyo mutuo fue que precisamente esa era la forma de relación y subsistencia que empleaba el resto de animales. Si todos buscaban progresar a partir de la colectividad, entonces era inverosímil que el humano pretendiera buscar un desarrollo individualista, un aspecto que no aprobó Kropotkin y por el cual se asemejó a Bakunin. Lo que debía hacer el humano era seguir las leyes naturales que proporcionaba la evolución: trabajar, progresar y protegerse en conjunto.

A su vez, es necesario acotar que si bien el concepto de apoyo mutuo fue la novedad más grande que presentó el anarquismo de Kropotkin frente a otros planteamientos similares, no fue totalmente original. Al detallar esto, Mac Laughlin comenta que el pensador “se había topado por primera vez con el concepto apoyo mutuo en un artículo del zoólogo ruso K. Kessler que había publicado la Sociedad Naturalista de San Petersburgo en 1880”. Por ese motivo, el biógrafo remarca que “fue Kessler, no Kropotkin, el primero que señaló que los individuos de una especie, cuanto más se mantengan juntos, cuanto más se apoyen mutuamente entre ellos [...] mayores serán las posibilidades de la especie de sobrevivir [y] seguir avanzando. Todas las clases de animales, sobre todo la más elevada, argumentaba Kessler, practican el apoyo mutuo” (2017: 217).

Entonces queda claro que Kropotkin adaptó la propuesta de Kessler para convertirla en una de las bases fundamentales del anarquismo científico que propugnó, por lo que es necesario reconocer la importancia del verdadero creador de la teoría del apoyo mutuo. La adaptación que hizo el pensador anarquista no tuvo muchas diferencias respecto a la propuesta inicial. Sin embargo, la dimensión nueva que aportó, al amoldarla al proyecto anarquista, fue la de “demostrar que la propensión humana al mutualismo y la cooperación constituían, además, el cimiento de toda ética social” (Mac Laughlin 2017: 218).

Para finalizar con este aspecto, Kropotkin describió que los anarquistas conciben una sociedad en la cual “todas las relaciones mutuas de sus miembros están reguladas, no por leyes, no por autoridades, sean electas o impuestas, sino por el acuerdo mutuo entre los miembros de esta sociedad”, así como por los usos y costumbres sociales “en desarrollo y reajuste continuos, según los requisitos siempre crecientes de una vida libre, estimulada por el progreso de la ciencia, la invención y el crecimiento constante de ideas más elevadas” (citado en Mac Laughlin 2017: 221).

Vale, pues, decir que el concepto de apoyo mutuo de este ideólogo sintetizó la importancia que tenía el proyecto mutualista, desarrollando la concepción anarquista sobre este principio. Así, argumentó que solo mediante los acuerdos mutuos entre todos los miembros de la colectividad y las costumbres de la sociedad futura, sería posible vivir en un verdadero estado natural, cuyo desarrollo continuo y estímulo debía ser conseguido por los valores científicos que recubrían esta doctrina: la ciencia, la evolución, la invención y el crecimiento de las ideas. Finalmente, el ruso construyó una base sólida que apeló a la razón, a respetar la naturaleza humana y el entorno que rodeaba a la sociedad. Esta propuesta perduró muchos años después de haberse planteado e hizo de este pensador el más atractivo de la doctrina anarquista europea.

La razón fue simple. Kropotkin logró lo que sus antecesores no pudieron: construyó una realidad histórica y evolutiva que venció a la connotación utopista de la gran mayoría de planteamientos anarquistas, para convertirla en una propuesta sólida y prolífica, por supuesto, dentro de su contexto. El gran cuestionamiento es por qué se negó a profundizar en la organización social futura y solo propuso la forma de llegar a ella. Dejó esta tarea en manos de las generaciones futuras, aunque claramente quiso promover un anarquismo total.

1.3.4. La revolución social

El último punto fundamental de su doctrina fue la revolución social. Como el resto de anarquistas, consideró que era el mecanismo de cambio necesario hacia la transición mutualista, libre de Estado, religión y leyes. La revolución -al igual que en el caso de Bakunin- conllevaba inevitablemente al uso de la violencia, aunque Mac Laughlin matiza que el príncipe “creía que la violencia estaba justificada en ciertas circunstancias, y que tal vez podría ser la única vía para consumir la revolución”. Sin embargo, la idea que orquestó fue más allá de su simple empleo ya que, según argumenta su biógrafo, “Kropotkin creía que para conquistar se requiere algo más que guillotinas”. Consideró, en ese sentido, que la idea revolucionaria sería lo que “reduciría a la impotencia a los enemigos de los trabajadores y los campesinos inutilizando todos los instrumentos con los que han gobernado hasta ahora”. Por eso, el papel del pueblo en toda lucha revolucionaria debía “ser creativo a la vez que es destructivo. Los anarquistas, insistía, preferían confiar en el talante rebelde del pueblo alzado antes que permitir que lo guiaran revolucionarios violentos o intelectuales disidentes” (2017: 148).

Sin embargo, García Salvatecci agrega que aunque “para Kropotkin, el cambio se efectuará por medio de una revolución social, que implica un cambio violento que se realizará por su propio peso”, también consideraba que “solo una minoría selecta tiene conciencia que este cambio es resultado del proceso evolutivo; a ellos les incumbe concientizar al pueblo haciendo conocer el fin de la revolución y despertando el espíritu de rebelión en los demás” (1972: 72). En ese sentido, la visión del ideólogo asumió que el cambio social era una necesidad no solo cultural, sino también evolutiva. Esto respaldó la propuesta que construyó a partir de su anarquismo científico, acerca de buscar permanentemente la libertad, por ser una necesidad evolutiva e histórica, lo que hacía innegable que el cambio social -en una visión netamente anarquista- derivaría en un acercamiento a esta libertad. Por consiguiente, era labor fundamental de los conocedores de esta verdad intachable informar y convencer al resto de la población. En conjunto, el pueblo podía destruir los muros que bloqueaban la libertad, a la par que construía una verdadera sociedad respetuosa y comunitaria.

El ideólogo también vio en la revolución una oportunidad de promover la autogestión. Al respecto, Mac Laughlin afirma que “daba la bienvenida a la revolución porque podía liberar la capacidad reprimida de la gente para la autoorganización. De un modo semejante, mientras los intelectuales del siglo XIX podían despotricar contra la multitud y temer la llegada inminente del sufragio universal, Kropotkin apreciaba mucho más positivamente el potencial constructivo de las masas” (2017: 154). Esto se dio porque observó en la revolución la liberación de las masas a favor de un potencial constructivo. Para el ruso, permitía el ascenso de la autogestión, un elemento básico para el funcionamiento de la sociedad venidera. Era necesaria porque la autoridad corrompía a los individuos, los seducía con la ilusión de poder y los guiaba a fines netamente egoístas. Y dado que la sociedad futura era libre, pero también de subsistencia, el trabajo en conjunto o apoyo mutuo era necesario. Para concretar este principio sostuvo que elemental luchar contra la perversión que representaba el Estado.

Finalmente, consideró que solo un anarquista podía guiar la revolución, debido a su desacuerdo con los principios de autoridad -lo que recuerda la idea de una élite revolucionaria propuesta por Bakunin-. Al respecto Mac Laughlin dice que para Kropotkin todos los anarquistas compartían “una característica que los distinguía del resto de la humanidad. Ese punto de unión era su cuestionamiento del principio de autoridad en las organizaciones sociales y su oposición a

todas las restricciones impuestas por instituciones fundadas sobre los principios de la autoridad. Sobre todo era eso lo que daba cuenta de la originalidad del anarquismo: su dinamismo, espontaneidad y vitalidad” (2017: 237).

Es destacable que este pensador consiguiera, mediante la difusión de sus cuatro ideas principales, proporcionar una base para la tradición anarquista que promovió a lo largo de su vida. Kropotkin fue un personaje que abarcó muchos campos en su afán de consolidar la doctrina que promovía como idónea para el desarrollo humano. En su figura, se resumió el proceso de maduración del movimiento anarquista. Desde las ideas iniciales de Proudhon, seguidas por los planteamientos utopistas de Bakunin, Kropotkin recogió las propuestas de sus antecesores, las adaptó y buscó justificar mediante rigurosidad académica. Desde su mirada, para que la doctrina anarquista pudiera ser exitosa debía estar fundamentada en una base científica sólida. Es por esto que dedicó mucho tiempo a encontrar las justificaciones históricas, científicas y evolutivas para cada uno de sus postulados. Lo que consiguió fue un ejemplo para futuras generaciones de intelectuales, independientemente de la doctrina, ya que logró sostener sus teorías de manera uniforme, clara y progresiva, en un pensamiento consecuente.

Kropotkin también destacó entre el grupo de intelectuales decimonónicos por su acercamiento voluntario, desde su juventud, a las clases que quería ayudar. Renunció a su título de noble, decidió pasar su formación militar en la remota Siberia y dedicó gran parte de su vida a desentrañar los secretos geográficos que escondía su amada Rusia. Todas sus pasiones, sus trabajos y sus teorías apuntaron a un mismo objetivo: construir un sistema que permitiera al individuo vivir en la forma más cercana de libertad que se pudiera obtener, respetando y siendo parte del entramado de contratos y costumbres sociales que vinculaban el apoyo mutuo que tanto defendió. Aunque con él se marcó el fin de los principales pensadores anarquistas, también fue la máxima expresión del apogeo que llegó a tener este movimiento.

El día de su funeral fue la última vez que el anarquismo mostro su presencia y poder en la Rusia conquistada por el leninismo. Después de ese acontecimiento, pasó a ser combatido con ferocidad por el gobierno comunista, hasta su caída en desgracia y desintegración. Fue Kropotkin el último intelectual disidente del comunismo que obtuvo el respeto de los máximos representantes de esa ideología, así como el máximo exponente del impacto del positivismo en el anarquismo. Con él emergió la posibilidad de mirar a la anarquía como un proceso histórico. Sin

embargo, se debe subrayar que cayó en los mismos errores que sus antecesores: en algunos casos expresó un excesivo utopismo; en otros, una injustificable aceptación del uso de la violencia como medio de choque contra el Estado.

Más allá de ello, el príncipe anarquista equilibró perfectamente su vida con su teoría. Fue hombre de ideas y de acción, defensor de los oprimidos y negacionista del privilegio. Fue científico, académico e ideólogo. En conclusión, fue el anarquista más completo y, como militar, geógrafo o pensador, buscó siempre obtener la libertad, tanto a nivel personal como para la gran masa de marginados sociales de finales del siglo XIX.

1.4. Otras influencias intelectuales

Alrededor del movimiento anarquista existe un amplio repertorio de pensadores y corrientes que fueron sus precursores directos o desarrollaron ideas afines a esta doctrina. El anarquismo recogió planteamientos centrales de varias corrientes filosóficas y científicas, entre las que estuvieron el hegelianismo, humanismo, evolucionismo y positivismo. De todas, la más importante fue el positivismo, una escuela cuyo máximo exponente fue Auguste Comte y que apareció también en el siglo XIX. Sin ella, el anarquismo no habría tenido una base científica en la cual apoyar sus propuestas.

Asimismo, entre tantos nombres que podrían ser mencionados como importantes para el anarquismo, destacan los de William Godwin y Johann Kaspar Schmidt, quien se hizo conocido como Max Stirner. Godwin (1756-1836) fue un precursor doctrinario al presentar planteamientos que servirían de inspiración a los tres grandes pensadores clásicos de la anarquía. En su obra ofreció una visión particular sobre la sociedad y esto contribuyó, en gran parte, a la aparición de pensadores vanguardistas del siglo XIX, que fundarían sus propias doctrinas libertarias. Por otro lado, Stirner estuvo rodeada de excentricidades. Poco conocido durante su corta vida (1806-1856), la mayoría de sus escritos no fueron concluidos y se publicaron después de su muerte. En *El único y su propiedad* (1844), construyó un pensamiento egoísta, individualista y violento. Articuló, de esa manera, una filosofía única que tuvo repercusión sobre todo en el ala radical del anarquismo.

En el siguiente sub capítulo describiré y explicaré a rasgos generales los planteamientos centrales del positivismo, así como los postulados más destacables de Godwin y Stirner. Todos

ellos componen un grupo de influencias secundarias sin las cuales sería imposible entender el impacto que tuvo el anarquismo en la sociedad, así como en la figura de Manuel González Prada que, como se verá, sostuvo durante su larga trayectoria como anarquista varias posturas con clara influencia de Proudhon, Bakunin y Kropotkin, así como de sus precursores y del positivismo.

1.4.1. Positivismo

En primer lugar, es necesario mencionar por qué el positivismo fue una corriente fundamental para el mundo académico del siglo XIX. El positivismo surgió a partir de las propuestas del filósofo francés Auguste Comte, nacido en Montpellier, Francia, en 1798 y fallecido en Paris, en 1857. Comte fue el máximo exponente de esta teoría y su pensamiento influyó en diferentes corrientes, entre las cuales se encuentra el anarquismo y, específicamente, el anarquismo científico que propuso Kropotkin.

La académica venezolana Marta de la Vega ofrece en su artículo, *La filosofía política de Comte y su proyecto social* (1991), una definición inicial del significado extendido del positivismo: “En su sentido lato, "positivismo" significa un modo convergente de asumir el conocimiento, una común filiación, un "estilo de pensar" semejante a pensadores muy diversos, en épocas, escuelas y posturas filosóficas” (1991: 72). Se trató, entonces, de una corriente que trató de promover la adquisición del conocimiento mediante el uso de la ciencia.

De la Vega acota, sin embargo, que como teoría y sistema de filosofía “el término "positivismo" debe ser referido sólo al pensamiento del filósofo francés y al de sus discípulos "ortodoxos", los únicos que él consideró auténticamente como tales” (1991: 72). Entonces, vemos que esta corriente tiene una definición dual: por un lado, como encargada de promover el conocimiento, y, por otro, como una doctrina filosófica a partir de los planteamientos de su fundador, Auguste Comte.

Asimismo, no cualquier forma científica podía ser asociada al positivismo. En una explicación de lo que significó el positivismo en sus primeros años de formación, José Pérez Villamar argumenta en su artículo *El Positivismo y la Investigación Científica* (2015) que “para el positivismo clásico, toda ciencia para ser considerada así, debe adaptarse a los paradigmas de las ciencias naturales, el cual se caracterizaba por el monismo metodológico, el método físico-matemático, la explicación causal y la predicción” (Pérez 2015: 30). De esta forma se destaca

que esta corriente debía ser cercana a las ciencias naturales y su metodología. Una doctrina que logró seguir esta idea fue el “anarquismo científico” que propuso Kropotkin, el cual buscó sustentar mediante las explicaciones científicas de causalidad y de predicción la necesidad de libertad y cooperación que guiaron la evolución de todas las especies animales, incluida la humana.

Son diversos los planteamientos que esbozó Comte alrededor de la teoría positivista. Esta corriente filosófica y científica puede ser catalogada como “crítica” y su fundador colocó su punto de partida en la “filosofía natural” desarrollada a partir de Newton, ya que planteó una teoría que “1) se apega sólo a los hechos y afirma la relatividad del conocimiento. 2) Renuncia *a priori* a todo en filosofía y en ciencia. 3) Sostiene que el entendimiento no puede aprehender sino relaciones y leyes. 4) Considera que el criterio de verdad es la verificación positiva y empírica” (De la Vega 1991: 72).

De esta manera, el positivismo partió del rechazo hacia la filosofía “abstracta” (que también reprobaba Hegel) y las divagaciones metafísicas (presentes en Proudhon y Bakunin), y se negó a aceptar la existencia de verdades o la veracidad de ciertos hechos si no era solo a través del empirismo, es decir, de la experiencia. Comte pretendía otorgar rigurosidad científica a cada planteamiento presentado, en contraposición con las voluntades metafísicas que formaban las bases de otras corrientes filosóficas.

Sin embargo, la labor del filósofo francés y su positivismo no se detuvo en una simple propuesta científica. El teórico “buscó la "sistematización" y "ordenación" del saber en una perspectiva "positiva", no sólo por una necesidad de carácter metodológico sino, sobre todo, de carácter político y moral” (De la Vega 1991: 73). Por consiguiente, su principal objetivo fue reorganizar la sociedad en la que vivía. Tenía la finalidad de superar “el viejo orden "teológico", retrógrado, y el espíritu "revolucionario", negativo, en una dimensión "positiva", de superior racionalidad que condujera al "progreso" de acuerdo con un "orden natural", es decir, según los principios enunciados en la "física social" o "sociología”” (De la Vega 1991: 93). Comte, entonces, era también un detractor de la religión, pero a su vez del espíritu revolucionario, idea central de la doctrina anarquista clásica. Curiosamente, los anarquistas ya mencionados en este ensayo no atacaron a Comte, sino más bien trataron de usar sus planteamientos (sobre todo

Kropotkin) como herramientas de conexión entre el Estado natural y la sociedad humana para, de esa manera, dotar de veracidad a sus ideas.

Al respecto, Pérez Villamar ofrece una cita ideal para sintetizar el pensamiento positivista que articuló Comte -quien también fue el fundador de la disciplina sociológica-, al comentar que “marcó un hito en la concepción de la ciencia, en el modo de construcción de la ciencia. Según su perspectiva, se debía construir un modelo que incluyera todas las ramas del saber. Comte propuso un sistema unitario de conocimiento científico y una teoría orgánica basada en el método baconiano (Casal & Vilorio, 2002)” (2015: 30).

Auguste Comte presentó una teoría con un nuevo método científico, basada en una estrategia científica innovadora. Sin embargo, no pretendió simplemente abandonar las bases metafísicas y concentrarse en la validez del empirismo. Lo que quiso fue establecer una corriente que, a la par de servir como un nuevo método científico, consiguiera una sociedad en la cual primara la razón y la metodología empleada en las ciencias naturales. Comte fue ateo porque no concibió una verdad que no se pudiera comprobar mediante la experiencia. Sus teorías y su filosofía fueron la base que muchos pensadores libertarios buscaron utilizar como respaldo de sus propias doctrinas.

Dentro del anarquismo, las ideas positivistas tuvieron un fuerte impacto. Es cierto que Comte reprobó su idea de rebelión violenta y, sobre todo, que fueran extremadamente “metafísicos”; sin embargo, los anarquistas vieron en la teoría “comteana” la oportunidad de sustentar muchas ideas bastante idealizadas. De todos ellos, el único que pudo aplicar fructíferamente el positivismo fue Piotr Kropotkin, quien en sus teorías sobre el “anarquismo científico” y el apoyo mutuo empleó la relación entre el método científico, el proceso histórico y las ciencias naturales a favor de la sociedad libre.

1.4.2. Godwin

En segundo lugar, es necesario hablar del escritor, político y filósofo inglés William Godwin, nacido en Wisbech, en 1756, y fallecido en Londres, en 1836. Fue uno de los primeros autores en rechazar al Estado y distinguirlo de la sociedad, y en atacar la propiedad y las leyes establecidas. Considerado como el precursor inglés del anarquismo, Godwin fue más recordado por su carrera literaria y por ser padre de la famosa escritora Mary Shelley (la autora de *Frankenstein, o el moderno Prometeo*), que por sus planteamientos políticos. Al respecto, Mac Laughlin dice:

“Cayó casi en el olvido hasta finales del siglo XIX, cuando su antiautoritarismo atrajo a los anarquistas que buscaban doctrinas racionales que justificaran la edificación de una sociedad sin Estado. Sus textos son un recordatorio de lo que el anarquismo le debe a la Ilustración” (2017: 41). La conexión inicial de Godwin con el anarquismo partió de la premisa de la anti-autoridad, un pensamiento que sería central en la doctrina clásica anárquica.

El intelectual inglés articuló un pensamiento que claramente influyó en los anarquistas del siglo XIX y por esto muchos estudiosos lo han catalogado como el primer pensador de esta corriente; sin embargo no considero adecuada esta postura. Godwin fue, en realidad, un precursor incipiente, ya que si bien habló de una necesidad de colectividad, de la justicia y de abandonar el Estado, sus ideas no tuvieron un impacto real en la sociedad en la cual se desarrollaron y fueron dejadas de lado por varias décadas. Solo cuando los anarquistas adaptaron sus propuestas, su figura fue ganando reconocimiento, pues no se sabía mucho sobre él fuera de Inglaterra (a diferencia de los tres grandes anarquistas que adquirieron reconocimiento por méritos propios, sobre todo, en el continente europeo).

De las diversas obras que publicó, las más destacadas fueron *De la impostura política* y *Justicia política*. Kropotkin consideró que Godwin sentó las bases del anarquismo, tal como recuerda Mac Laughlin al señalar que el ruso le atribuyó “el mérito de sentar las bases del anarquismo en su “más notable” *Justicia política*”. El pensador anarquista destacó que, en esa publicación, su antecesor “con valentía” atacaba la ley, demostraba la inutilidad del Estado y defendía que “solo con la abolición de los tribunales podría hacerse posible la verdadera *justicia*” (citado en Mac Laughlin 2017: 42).

Vemos que el planteamiento central que articuló el inglés fue el bien de la comunidad. Al respecto, García Salvatecci explica: “Para Godwin nuestra ley suprema es el bien de la comunidad. [...] Para poder conseguir el bien de la comunidad rechaza de un modo general y total el Derecho, considerando que cuando se comienza a dar leyes, no es ya fácil dejar de darlas, lo que produce un monstruoso número de prescripciones jurídicas con el consiguiente desconocimiento de las mismas” (1972: 17). Entonces, el filósofo propuso la desaparición de las leyes ya que las consideró una trampa para los individuos. En sus propias palabras, “el verdadero principio que debe colocarse en lugar del derecho es la soberanía ilimitada de la razón” (citado

en García 1972: 17-18). Godwin sostuvo que junto con la desaparición de las leyes y el derecho, debía usarse la razón -en una idea profundamente hegeliana- por sobre todas las cosas.

El uso de la razón debía ser ilimitado, libre, práctico, por lo que la existencia de un Estado que regulara al individuo diezmaba profundamente esta capacidad de razonamiento y, a su vez, oprimía el desarrollo de ese bien supremo que el ideólogo expuso: la comunidad. En ese sentido, atacó el imperio de la ley que construyó el Estado contemporáneo por beneficiar solo a un grupo privilegiado y consideró que había “motivos de sobra” para considerar que las leyes tenían por objeto “beneficiar a unos pocos”. Agregó que “la impostura política fue creada, sin duda, por aquellos que ansiaban obtener ventajas para ellos mismos y no contribuir al bienestar de la humanidad” y que, por ese motivo, “lo que exigís de mí, sólo es justo en tanto que es razonable. [...] Las razones que nos inducen a preferir la virtud al vicio no son abstrusas ni complicadas. Cuanto menos se las desvirtúe mediante la arbitraria interferencia de las instituciones políticas, más fácilmente asequibles se harán al entendimiento común y con más eficacia regirán el juicio de todos los hombres” (Godwin 1993: 39-40).

Por otra parte, es importante destacar la diferenciación que hizo entre la sociedad y el Estado que buscó abolir. Así, afirmó: “La sociedad es un producto de nuestras necesidades, el Estado es un producto de nuestra maldad. La sociedad en todo caso es una bendición; el Estado es en el supuesto más favorable, un mal necesario.” (citado en García 1972: 18). Godwin consideró que el Estado siempre ha sido un mal, pero lo asumió como necesario. En este sentido, se adelantó a lo que después diría Bakunin sobre el carácter negativo, pero necesario, de esa organización política.

En contraposición, propuso una sociedad sin una forma estatal, pero señaló que antes de esa etapa debía desarrollarse una labor de ilustración y educación (Mac Laughlin 2017: 47). Para Godwin, la sociedad sin Estado garantizaría el triunfo de la razón y de la comunidad. Era lógico, desde su mirada, que así como el Estado representaba una opresión hacia el desarrolló comunal, lo mismo ocurría con la Iglesia, por lo que también promovió su desaparición. La iglesia era un impedimento para el uso ilimitado del razonamiento, al caer en la misma opresión que el Estado; guiaba y determinaba lo que era virtuoso y apto para un individuo dentro de los márgenes de la sociedad. Por ese motivo, afirmó que “nada puede ser más contrario a una justa estimación de la naturaleza humana que el suponer que mediante esos dogmas especulativos podría lograrse que

los hombres fuesen más virtuosos de lo que serían sin la existencia de tales dogmas”. Para Godwin, los seres humanos se hallaban “en medio de un orden de cosas cuyas partes integrantes están estrechamente relacionadas, constituyendo un todo armónico en virtud del cual se hacen inteligibles y asequibles al espíritu [...] Las fábulas pueden agradar a nuestra imaginación, pero jamás podrán ocupar el lugar que corresponde al recto juicio y a la razón, como guía de la conducta humana” (1993: 35-36).

De esa manera, el filósofo inglés redujo la religión al nivel de fábulas que no podían eclipsar el lugar del juicio y la razón, y argumentó que el dogma religioso no podía de ninguna forma dar mayor virtud a los hombres. Fue así como orientó su teoría hacia la búsqueda de una forma de cambio social que, desde su postura, solo podía obtenerse por el convencimiento de la gran mayoría privada de su mayor capacidad de raciocinio. Los encargados de convencer al grueso de la población eran los conocedores de la verdad absoluta. Sobre este punto, García Salvatecci dice: “[Godwin] Considera que el cambio social se debe efectuar haciendo que aquellos que han llegado a conocer la verdad convenzan a los otros de la necesidad del cambio para promover el bienestar de la comunidad. De este modo quedarán abolidos el Derecho, el Estado y la propiedad privada, dejando el campo libre para el nuevo orden de cosas” (1972: 18).

Por estas razones, no solo fue un predecesor de las necesidades que planteó el anarquismo, sino que también asentó un precedente directo del utopismo ingenuo que años después empañaría la doctrina “bakuninista”. También fue antecesor de la excesiva “fe” anarquista en la voluntad de asociación humana, olvidando que, en muchos casos, en el individuo prima el egoísmo antes que la búsqueda de un apoyo comunitario, o que este podía considerar necesario al Estado. Finalmente, fue Godwin una figura que no tuvo impacto en su sociedad de su tiempo, ocupada en lidiar con las grandes transformaciones sociales que significó la Primera Revolución Industrial. Tuvieron que pasar varias décadas para que los anarquistas clásicos emplearan varias de sus ideas y poco a poco, dieran a conocer la importancia que tuvo para su sistema y el mundo intelectual de la primera mitad del siglo XIX.

1.4.3. Stirner

En tercer y último lugar, se encuentra Max Stirner, un intelectual poco conocido, radical e innovador. Sus propuestas se dieron en la primera mitad del siglo XIX e incluyeron un

individualismo radical, con un pensamiento netamente egoísta. Se trató de precursor de muchas corrientes filosóficas y políticas muy divergentes entre sí, de las cuales destacan el nihilismo, el anarquismo, el fascismo y el existencialismo.

Johann Kaspar Schmidt nació en Bayreuth, Alemania, en 1806; y falleció en Berlín, en 1856. Adoptó el seudónimo de Max Stirner y vivió la mayor parte de su existencia casi en completa soledad. Fue un hombre que resistió la compañía y articuló un pensamiento radical, precisamente, por su rechazo hacia los demás individuos. Su pensamiento estuvo enfocado en lo que él denominó como el “Único”. Su obra más importante fue *El único y su propiedad* (1844), y gracias a ella se conoce gran parte de las principales ideas que articuló con vehemencia.

Con su propuesta antecedió a corrientes como al irracionalismo moderno y a uno de los filósofos más conocidos de todos los tiempos, el también alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), como comenta Heleno Saña, quien señala que “este abanderado del inconformismo, que practicará todas las formas de la irreverencia y de la rebelión, es una de las figuras más alucinantes del pensamiento moderno” (1970: 73). Stirner asumió una posición a favor del inconformismo y la rebeldía total frente a todo lo establecido en el contexto decimonónico. Debido a esto, postuló un conjunto de ideas cargadas de violencia, egoísmo y radicalismo filosófico.

Por ese motivo, comúnmente se le asocia con la filosofía anarquista, pero esta afirmación no es del todo cierta. Al respecto, el filósofo argentino Ángel J. Cappelletti, en su libro *La ideología anarquista* dice que “no es, en rigor, un filósofo anarquista, por más que así se empeñen en considerarlo los manuales. Es más bien, un solipsista moral”. Sin embargo, agrega que, al igual que los socialistas utópicos, “hay en su pensamiento muchos elementos que serán fundamentales en la constitución de la filosofía social del anarquismo. En particular, su crítica del Estado y de la burguesía, de las instituciones políticas y de la escuela, pueden considerarse como adecuado presupuesto para Proudhon y para Bakunin” (2010: 69).

Por consiguiente, Stirner fue, en cierta medida, más un precursor del anarquismo radical, aunque su pensamiento también dejó un aporte importante para las críticas sociales de los primeros intelectuales anarquistas. En contraposición, difirió del proyecto anarquista en el aspecto de la libertad, ya que propuso que la única importante era la individual. Mientras que los anarquistas buscaron la libertad para una convivencia social, Stirner criticó tanto al Estado como

a la sociedad que lo sostenía y aseguró que lo único que debía importarle al individuo era él mismo, nadie más.

Al respecto, Cappelletti recuerda que “para Bakunin o Kropotkin, el individuo humano constituye un valor supremo (...), pero el concepto de individuo no excluye sino que, por el contrario, exige la convivencia permanente con los demás individuos, esto es, la sociedad”. Por el contrario, según Cappelletti, Stirner “se complace en afirmar *Volksfreiheit ist nicht meine Freiheit* (La libertad del pueblo no es mi libertad)” y que la individualidad “se funda en sí misma o, por mejor decir, en nada: *Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt* (He fundado mi causa en nada)” (2010: 64).

Queda claro que para el intelectual alemán el concepto de individuo era excluyente, solo importaba la figura personal. Al considerar la libertad una búsqueda individual, encaminó su ideología hacia una característica que los anarquistas aseguraban que el humano iba a olvidar (voluntariamente) a favor de la comunidad: el egoísmo. Sin embargo, al oponerse al Estado también aportó planteamientos para el futuro anarquismo tradicional, ya que para él representaba una negación de la personalidad del individuo -idea que después sostendrían Bakunin y Kropotkin-, por lo que se deduce que consideró necesario luchar contra este sistema. En su filosofía también hubo una tendencia a expresar las inquietudes del ser, similar a la que articularía un siglo después el existencialismo francés. Precisamente en los años en los cuales Stirner desarrolló su teoría egoísta, el existencialismo vio su nacimiento en las peculiares obras del danés Søren Kierkegaard (1813-1855)

Por otro lado, el gran aporte que dejó a la filosofía fue la idea del “Único”, desarrollada sobre todo en su libro *El único y su propiedad*. Ahí afirmó: “Dueño y creador de mis derechos yo no reconozco otra fuente de derecho que la mía, ni Dios ni el Estado ni la naturaleza, ni aun la misma humanidad con sus eternos derechos humanos, ni derecho divino ni derecho humano” (citado en Saña 1970: 82). Añadido a esto, antes de que Nietzsche escandalizara a la sociedad de fines siglo XIX con la famosa frase “Dios ha muerto”, Stirner afirmó “La verdad ha muerto” (citado en Saña 1970). Queda claro, entonces, que su pensamiento fue muy semejante al existencialismo y a la doctrina “nietzscheana”. En él se presentó una clara rebelión ante todo lo establecido, desde Dios hasta la humanidad y sus valores.

El “Único” de Stirner es el individuo, el hombre, al que no le interesa nada más que él mismo y vive aislado. Como el “Único” no estaba interesado en nada más que en sí mismo, debía vivir en un Estado de rebelión absoluta, necesariamente metafísica. Al respecto, García Salvattecci afirma que Stirner “llega incluso a rebelarse contra el pensamiento en cuanto tal. Recuerda que una sola cosa nos salva del pensar y es la ausencia de pensar. Su rechazo al intelectualismo, y con él, al incipiente cientismo, le hacen postular a un voluntarismo naturalista” (García 1972; 33). Para este filósofo la rebelión era contra todo lo existente, negando incluso la necesidad de pensar.

Para que el “Único” subsista, el ideólogo promovió por primera vez la idea de violencia y guerra permanente -algo que años después Bakunin reformularía-, sin tregua y sin esperanza (Saña 1970: 86). Consideró que el “Único” tenía derecho “a todo aquello para lo que tenga poder. Yo tengo derecho a derribar a Zeus, a Jehová, a Dios, etcétera, si puedo, si no puedo, estos dioses conservarán siempre sus derechos y su poder sobre mí” (citado en Saña 1970: 87). Promovió de esta forma, una necesidad de matar o morir, casi por supervivencia, de tener la voluntad absoluta de hacer lo que sea simplemente por el hecho de la auto legitimación. Otra de sus frases más radicales fue: “Yo estoy autorizado por mí mismo a matar” (citado en Saña 1970: 93). Es claro que para este intelectual nada importaba sino la voluntad propia y, en este sentido, fue un gran exponente de lo que Iván Turguénev (1818-1883) llamaría por primera vez “nihilismo”. Stirner fue un radical por donde se vea, y en sus fundamentos hubo cierta similitud más con el ala violenta del anarquismo, que encabezaría Errico Malatesta, que con el anarquismo clásico de Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Para él, la unicidad del hombre es lo que lo convertiría en libre, en apto para hacer lo que quisiera, con lo que claramente priorizó la existencia antes que la esencia, como lo haría Jean Paul Sartre un siglo después.

Precursor del nihilismo, del existencialismo, incluso del fascismo y en cierta forma, vulgar y errada, del anarquismo, Stirner fue una figura extravagante incluso para el contexto decimonónico, lleno de personajes de este tipo. Recuerda más a un personaje literario de Fiódor Dostoyevski que a un intelectual decidido a conseguir la aceptación de su pensamiento. Johann Kaspar Schmidt planteó destruir absolutamente todo, para priorizar al hombre único y su decisión de hacer lo que quisiera sin importar nada. Existió en él una idea de amoralidad latente que se llevó a la práctica, casi un siglo después, a manos del fascismo. Y esta amoralidad lo

distancia de la doctrina clásica anarquista, para acercarlo a uno de los radicalismos más violentos que un pensador pudo articular. Sin embargo es necesario recordar, que pese a los términos de su doctrina, también existió en él una crítica al Estado y a la sociedad que influenciaría a los primeros anarquistas y, en el inicio del siguiente siglo, al peruano González Prada.

Para cerrar este subcapítulo, puedo señalar que ha quedado demostrado que el positivismo y los planteamientos de pensadores como William Godwin y Max Stirner tuvieron mucha importancia en la aparición del movimiento anarquista, así como en varias de sus posteriores vertientes. Los tres pensadores anarquistas identificados como pioneros del movimiento tuvieron diferentes acercamientos hacia el positivismo. Para justificar proyectos e ideas de una sociedad renovada a partir de la misma ciencia y el progreso humano, el positivismo produjo una base más allá de la teórica y la ideológica: brindó un respaldo científico y racional. Ya en Proudhon hubo pequeñas muestras de esta idea, pero fueron más que nada esbozos generales, puesto que la teoría del filósofo francés se guió por el humanismo. En el caso de Bakunin fue, precisamente, la falta de fundamentos científicos e históricos lo que debilitó su doctrina, guiada simplemente por la premisa de “voluntad” de asociación humana. Por último, Kropotkin fue el pensador anarquista que más cercanía tuvo respecto a las teorías de Comte y el que mejor supo aplicarlas. El intelectual ruso aprendió de los errores de sus dos predecesores y buscó dotar a sus teorías de una base con la rigurosidad académica empleada en las ciencias naturales, así como de una dimensión histórica ligada a la evolución humana, que le permitió justificar como necesarias sus ideas sobre la mejor forma de alcanzar la libertad humana: por medio de una sociedad anárquica posterior a una revolución social.

Asimismo, las ideas que sostuvieron Godwin y Stirner fueron bastante particulares. El primero, definitivamente, precedió a las teorías de los anarquistas clásicos, al situar el bien de la comunidad o colectividad por sobre todas las cosas, al hablar de la necesidad de justicia y al promover el abandono de las estructuras estatales; en los tres casos como necesidades fundamentales. Es totalmente factible considerar que inspiró a Proudhon, Bakunin o Kropotkin ya que, como vimos en líneas anteriores, este último reconoció su importancia. Sin embargo; la poca acogida que tuvo a finales del siglo XVIII y en las primeras décadas del siglo XIX, lo relegaron a la posición de un precursor poco conocido.

Stirner, por su parte, fue contemporáneo de Pierre-Joseph Proudhon, aunque pasó su vida prácticamente como un desconocido y en las sombras de la sociedad. Utilizó conceptos sumamente radicales y concibió una rebelión violenta y permanente, sin restricciones y sin necesidades, lo que recuerda mucho a lo que más adelante Bakunin propondría como revolución permanente. Sin embargo, su labor no se quedó en brindar algunos fundamentos que emplearían los anarquistas radicales en varias ciudades europeas y latinoamericanas durante las tres primeras décadas del siglo XX. Stirner precedió al nihilismo, al existencialismo e incluso al radicalismo fascista y, más curiosamente, a la filosofía de Nietzsche. Su obra representó una idea de “anarquismo salvaje”, con libertad absoluta sin consecuencia alguna o sin importar si había muertes y violencia de por medio. En este sentido, se aleja de los anarquistas clásicos, que pese a la larga cantidad de desaciertos que tuvieron siempre pregonaron una idea: la libertad es en conjunto y no se le puede buscar atentando contra los demás individuos de la comunidad. Entonces, el individualismo radical, egoísta y violento de Stirner iba en contra de todo lo que buscaba el anarquismo del siglo XIX.

Un último punto que es necesario precisar es el impacto que tuvieron estos pensadores en Manuel González Prada. Si bien en el segundo capítulo profundizaré en este aspecto, es innegable que los anarquistas clásicos manifestaron su influencia en las seis ideas principales que propuso el peruano. En estas propuestas también es identificable cierta inspiración tanto del positivismo de Comte como de Godwin y de Stirner. Es debido a esto que los planteamientos de todos ellos han sido detallados en este primer capítulo.

Concluir una exposición sobre personajes tan importantes para el movimiento anarquista del siglo XIX es tarea compleja: Proudhon fue el primer anarquista como tal, a pesar de sus contradicciones. Bakunin fue un anarquista utópico encandilado por su optimismo, lo que debilitó e hizo fracasar a su doctrina. Finalmente, Kropotkin fue el anarquista científico, el que propuso las bases de una teoría apoyada en un proceso histórico y evolutivo. Los tres se sucedieron cronológicamente y los aportes de uno fueron rebatidos o enriquecidos por el otro. Sin embargo, siempre existió una idea común, prioritaria a todas las demás: la única forma de vivir es por medio de la libertad, y esta solo se consigue mediante la transformación de la sociedad. No existió en el pensamiento clásico anarquista un afán de liberar a cada individuo y

dejarlo a su propia voluntad; por el contrario, se planteó una liberación individual que permitiera vivir en una sociedad colectiva, igualitaria y equitativa.

La anarquía reposó sobre una idea demasiado noble y demasiado honesta, y equivocó los caminos para conseguir ese objetivo. Falló al postular lo mismo que pregonaron otras doctrinas revolucionarias: el uso de la violencia; y erró al creer en la “bondad” moral de cada individuo. La experiencia posterior demostró que hace falta mucho más que voluntad e ideas para conseguir cambios sociales, y que estos muchas veces parecen positivos cuando, en el fondo, conducen a la misma opresión que se combatió en el sistema derrocado.

Capítulo 2

El pensamiento anarquista de Manuel González Prada

El primer capítulo de este ensayo académico se centró en describir y analizar los principales planteamientos de Pierre Joseph Proudhon, Mijaíl Bakunin y Piotr Kropotkin, los tres anarquistas clásicos, así como del positivismo desarrollado por Auguste Comte, el “pre-anarquismo” de William Godwin y la doctrina individualista de Max Stirner.

Una vez conocidas las propuestas de estos pensadores, en este nuevo capítulo se cumplirán varios objetivos. En primer lugar, expondré las ideas anarquistas de Manuel González Prada, desarrolladas en seis planteamientos centrales. Para esto, presentaré una breve contextualización sobre la vida del pensador peruano y el desarrollo de sus ideas radicales. En segundo lugar, analizaré las similitudes o diferencias que tuvo con el pensamiento de los ideólogos europeos, con el objetivo de reafirmar mis hipótesis de investigación: las teorías de estos anarquistas llegaron a Prada, quien las adaptó y reformuló para crear su propio pensamiento libertario. En tercer lugar, detallaré el impacto de los planteamientos de este pensador en generaciones posteriores, desde los movimientos anarcosindicalistas e indigenistas, hasta en intelectuales como Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, los fundadores de las doctrinas sociales más importantes en el país durante el siglo XX: el aprismo y el socialismo.

De esta forma, la contextualización, descripción y comparación de las ideas de Prada, a partir de las influencias que recibió y el impacto que tuvo en pensadores posteriores, conducirán a la premisa más importante de este trabajo: fue el pensador peruano más importante de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, ya que las posturas anarquistas que recogió a partir de su viaje a Europa implicaron un primer acercamiento a un proyecto de cambio social que, años más tarde, ampliarían y reformularían los ya mencionados Haya y Mariátegui. En ese sentido, la importancia de su pensamiento residió en ofrecer una visión de libertad, individualidad y cambio social, desarrollada en marcadas fases a lo largo de su vida: la Guerra del Pacífico, sus siguientes años de formación, su viaje posterior a Europa y su retorno al país, hasta su fallecimiento.

Prada volvió de Europa convencido de que los cambios sociales debían ocurrir por medio de la revolución, la lucha y la liberación de las diferentes clases sociales en simultáneo. Si bien

formuló a lo largo de su vida varias ideas que denominó “libertarias”, fue a partir de su regreso del viejo continente que se identificó plenamente como anarquista y centró sus esfuerzos en la difusión de esa doctrina, siempre bajo la perspectiva de las necesidades de la sociedad peruana. De esa forma, las ideas que formuló antes de su viaje adoptaron un carácter más radical, ya que a finales del siglo XIX aún estaban en auge los planteamientos lanzados décadas antes por Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Además, la influencia del positivismo fue vital para el desarrollo de su pensamiento anticatólico, una postura que ya estuvo presente desde sus años juveniles, cuando huyó de escuelas religiosas.

Es importante resaltar que Prada no solo fue un ideólogo sino que, también, fue un importante exponente de las letras nacionales. De hecho, muchos de los estudiosos de su obra lo consideran un literato antes que un político o un pensador de alcance vital. Además, a lo largo de este capítulo se verá que muchas veces fue enneguido por su occidentalismo (debido a su origen aristocrático) o por el racismo típico entre las clases sociales altas de su época. Que no haya sido más que un precursor de muchas corrientes y movimientos nacionales tiene que ver con sus propios errores, una situación similar a la que ocurrió con la doctrina anarquista internacional. Sin embargo, su importancia reside en que fue el primero en esgrimir un pensamiento que iniciaría una larga tradición de ideas revolucionarias y emancipadoras dirigidas hacia las clases olvidadas y despreciadas en el Perú. Es probable que sin este intelectual, un erudito en las letras europeas, las ideas revolucionarias hubieran tenido un desarrollo más tardío en el país y de menor impacto en la política nacional.

En síntesis, veremos que su doctrina encontró una indudable inspiración en las ideas anárquicas europeas (con las que llegó al apogeo de su radicalismo) y encerró un deseo frustrado de transformar la realidad nacional. Fue Manuel González Prada el fin de una era, la decimonónica, y el inicio de otra: la del socialismo y el aprismo peruano del siglo XX, que fundaron parte de su doctrina en las ideas de este “librepensador”, como gustaba llamarse a sí mismo.

2.1.: Los seis planteamientos centrales de Prada

Manuel José de los Reyes González de Prada Álvarez de Ulloa, conocido como Manuel González Prada, nació el 5 de enero de 1844 en Lima. Hijo de Francisco González de Prada y

Marrón de Lombera y de María Josefa Álvarez de Ulloa, fue uno de los personajes más influyentes de las letras peruanas. Como señala Walter Olivari, magister en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia, en su artículo *Manuel González Prada: Un anarquista Sui Generis*, se le considera “sin lugar a objeción alguna... como el iniciador y mejor representante del anarquismo en el Perú” (2017: 146). No hay cuestionamiento válido a esta afirmación: Prada introdujo en el Perú las ideas anarquistas tras conocerlas de primera mano en Europa. Sin embargo, durante su trayectoria intelectual desarrolló diferentes facetas: fue un notable poeta, un ensayista combativo y el fundador de una agrupación (el Círculo Literario) que terminaría convertida en un partido radical, la Unión Nacional, a la espera de una oportunidad de acción revolucionaria. Encarnó labores desconocidas o despreciadas por el grueso de los aristócratas de su época, y su necesidad de reivindicar al Perú, y a sus clases sociales, lo llevó a radicalizarse paulatinamente, hasta que asumió la posición de un ideólogo anarquista listo para guiar la revolución popular, obrera e indígena.

En Prada convergieron influencias de todo tipo: romanticismo, positivismo, modernismo, socialismo, racionalismo y anarquismo, entre otras corrientes. Su pensamiento expresó un conjunto de ideas nuevas a partir de una lista interminable de lecturas, literarias y de transformación social, de autores prominentes. Con todo esto, estuvo en constante evolución y llegó a un nivel de eclecticismo (en el sentido filosófico de procurar conciliar doctrinas procedentes de diversos sistemas) que lo llevó a englobar ideas que en cualquier ámbito podrían parecer incompatibles, pero que se las ingenió para convertir en una doctrina propia e innovadora.

Para entenderlo, es necesario ir por partes, por lo que conviene hablar primero de su vida privilegiada. De su apariencia se pueden decir muchas cosas: era un hombre alto, blanco, aristocrático y “refinado”. Fueron características que, en una sociedad profundamente clasista como la peruana, permitieron que sus ideas no fueran descartadas desde un inicio en los círculos que frecuentaba. Al respecto, el político e intelectual aprista Luis Alberto Sánchez, quien fue su biógrafo más importante, afirma en *Mito y realidad de González Prada*, que “su hogar fue aristocrático: así justifican a plenitud sus ataques a los aristócratas de la época” (1976: 11). En otra parte del mismo texto agrega que “la arrogancia de porte de Prada, su atildamiento en el vestir, denuncian al “fashionable”, “dandy” o elegante de vieja cepa. Su pulcritud en el hablar, el

escribir, el juzgar y el escoger lecturas, comprueba su refinamiento” (1976: 13). Se trató, pues, de un personaje de clase alta, como la gran mayoría de hombres de letras de su época, y físicamente muy distante de la población marginada de indígenas y proletarios que durante toda su vida trató de reivindicar y mostrar como la fuerza principal de su doctrina libertaria. Esta posición privilegiada fue un gran impedimento para la consolidación de su proyecto anarquista, ya que, por más intentos que hizo, no pudo nunca dejar de ser o actuar como un aristócrata, a pesar de que recurrió al curioso gesto de retirar la preposición “de” de su apellido, que era una característica de las familias prominentes.

Al respecto, Sánchez relata en su libro *Don Manuel* esta anécdota: “Manuel metió en un sobre varios poemas y, en una hoja, escribió su autobiografía. “Nací en Lima. Son mis padres don Francisco González Prada y doña Josefa Ulloa de Prada”. Nada más. Había suprimido la partícula nobiliaria “de”. Para confirmar aquel renunciamiento a sus heráldicos cuarteles, firmó concisamente, tal como lo haría en adelante, en un acto de ruptura absoluta con el suntuoso pasado de su casa: “Manuel G. Prada (Sánchez 1968: 60)”. Solo un aristócrata pudo creer que ese gesto consagraría su ruptura con su origen prominente, lo que nos permite entender la forma en que el pensador buscó alejarse de su linaje.

Es importante señalar que Prada fue una persona marcada profundamente por el episodio más impactante de su época: la guerra con Chile, que selló un antes y un después en su pensamiento, que ya se proyectaba como radical, pero que a partir del conflicto encontró la vía para desarrollar un camino revanchista y de reivindicación nacional. Sin embargo, su vida intelectual no empezó después de ese episodio, ni con el famoso discurso leído en 1888 en el teatro Politeama (en el que adoptó una postura a favor de una renovación radical en el país). Ya en poesías y prosas que escribió en su juventud dio indicios de un pensamiento “libertario” y reivindicador.

Estas dos premisas fueron la base de su doctrina a lo largo de su vida, que en su imprescindible libro *Visión de un apóstol: pensamiento del maestro González Prada*, Hugo García Salvattecci divide en cuatro etapas: la primera transcurrió desde su nacimiento hasta el inicio de la guerra con Chile, es decir desde 1844 hasta 1879; la segunda se prolongó de 1879 a 1891, desde la Guerra del Pacífico hasta su partida a Europa; la tercera abarcó desde 1891 hasta 1898, mientras duró su estadía en el Viejo Continente; y, finalmente, la cuarta etapa se dio desde su regreso al país, en 1898, hasta su muerte, el 22 de julio de 1918 (1990: 44-46).

A lo largo de sus 74 años de vida, Prada escribió numerosos ensayos y artículos que fueron publicados en periódicos y folletos de poca tiraje y circulación, por lo que muchos solo se conocieron en conjunto después de su muerte, gracias al esfuerzo de su hijo Alfredo. Entre sus obras destacaron *Páginas libres* (1894), *Horas de lucha* (1908), *Bajo el oprobio* (1933), *Anarquía* (1936) y *Propaganda y ataque* (1938). Es importante resaltar que *Páginas libres*, *Horas de lucha* y *Anarquía* fueron las más importantes para la exposición de su pensamiento anarquista y presentaron notablemente los tintes radicales que asumió. Sin embargo, durante las etapas previas a su viaje a Europa manifestó ideas afines a lo que después identificaría como anarquismo, solo que, al no conocer la doctrina, no pudo denominarlas de esa manera. Ya que se reconoció como un “libertario”, es necesario observar que, a pesar de sus diferentes facetas, su obra fue la de una persona en búsqueda constante de respuestas.

Con lo expuesto anteriormente, queda claro que “Don Manuel”, como lo llamó Sánchez, fue un hombre de ideas revolucionarias para su tiempo, un inconforme que buscó nuevas soluciones que llegarían a él después de abandonar el país y el partido que fundó, la Unión Nacional, ante la incredulidad de sus seguidores. LAS (como se conoció a Sánchez) comenta que esa agrupación se fundó en mayo de 1891, pero “[...] antes de los treinta días de haber sido electo Presidente del nuevo partido, Prada abandona el Perú y no regresa hasta siete años después” (1976: 18). Comenzó un largo exilio voluntario hacia tierras europeas, del cual volvería convencido de que la anarquía era el sistema ideal para lograr el cambio. Para entender este aspecto, es necesario explicar brevemente qué fue la Unión Nacional.

Esta agrupación nació de la transformación del Círculo Literario, fundado en 1886 por un grupo de intelectuales y opuesto al famoso Club Literario que encabezó Ricardo Palma (un antiguo amigo que luego se convertiría en rival irreconciliable de Prada). Sin embargo, en 1891 se transformó en el partido Unión Nacional, cuyos objetivos se pueden resumir en la premisa de ser “los conductores de la patria”, tal como menciona Emilio Rosario en su *tesis Manuel González Prada, el político (1886- 1909)* (2016: 88). El proyecto se vio frustrado porque Prada decidió repentinamente dedicar los siguientes siete años de su vida a nutrir su pensamiento en Europa, donde también transcurrieron los primeros años de Julio Alfredo González Prada Verneuil, su amado tercer hijo (los dos primeros fallecieron antes de cumplir un año).

De su estadía en Europa mucho puede decirse. Llegó a Francia y fue discípulo del célebre filósofo e historiador francés Ernest Renan, convivió de cerca con las ideas anarquistas de Proudhon, Bakunin y Kropotkin, todavía en auge, y, a su vez, consideró que el positivismo era una herramienta necesaria. Su obra se vio nutrida, como sostiene García Salvatecci, por “el naturalismo, el romanticismo, el paganismo de Ménéard, el positivismo de Comte, el vitalismo de Nietzsche, el historicismo de Renán, el anarquismo de Proudhon, Kropotkin y Bakunin [...]” (1990: 44). Queda claro que, sin su viaje a Europa, el acercamiento a estas fuentes hubiera sido muy limitado. Incluso llegó a estar cerca de anarquistas españoles, un suceso que nutrió su postura, como afirma LAS: “El anarquismo de Prada se fortaleció durante su permanencia en España. Allí se vinculó con anarquistas y algunos miembros de la generación del 98, que se cernía ya en el horizonte. Prada termina su visita a España en 1897” (1976: 42). De esta manera, consiguió la base intelectual necesaria para desarrollar su proyecto de reivindicación nacional y, con esto, asumió a la anarquía como su doctrina.

Fueron seis los aspectos más resaltantes de su doctrina anarquista: el individuo y la libertad; la búsqueda de la justicia; el anti clericalismo y el abandono de las religiones; la abolición del Estado y sus estructuras; la desaparición de la política, y la necesidad de revolución. Si bien creó su propia doctrina, en muchas partes de ella es notoria la influencia de Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Asimismo, el positivismo es identificable en sus ideas de progreso (y también fundamenta su anticlericalismo, como se verá más adelante), mientras que Godwin y Stirner tuvieron una influencia secundaria en ciertos aspectos de su teoría.

A partir de esto, describiré y explicaré en las siguientes líneas, punto por punto, las ideas centrales que sostuvo Prada en torno al anarquismo. Sin embargo, no solo me centraré en sus años en Europa y su posterior retorno a Lima, sino también en algunos planteamientos que ya había esbozado en su faceta anterior de “libre pensador” o “libertario”, y que contribuyeron a la doctrina anárquica que desarrolló luego. Es importante acotar que los seis aspectos se entrelazan mucho entre sí, por lo que durante su desarrollo se mezclarán y servirán para detallar uno a otro.

2.1.1: El individualismo y la libertad

En primer lugar se encuentran el individualismo y la libertad, las dos premisas que guiaron la teoría anarquista de Prada. Al respecto, el escritor y filósofo peruano Alberto Benavides Ganoza

comenta, en su artículo *Vigencia de Don Manuel González Prada*, que su obra “señala a la necesidad de una calidad superior de la vida y la sociedad humanas. El individuo y la libre asociación de los individuos es el eje de este pensamiento: liberar a la especie, aspirar con la inteligencia y el corazón a un hombre superior que escape a todo oscuro dogmatismo” (2014: 37). Como ya expuse a lo largo del primer capítulo, la búsqueda de la libertad fue el valor básico de Proudhon, Bakunin y Kropotkin, un planteamiento que también esbozó Godwin y en, cierta medida, el muy radical Stirner.

Con todo esto, Prada garantizó una conexión indudable con la teoría anarquista. Es preciso recordar las palabras que emplea en *Horas de lucha*: “Todo ser humano tiene derecho, no sólo al agua y al pan, al aire y al abrigo, sino al amor, al *confortable*, al goce, al saber en resumen, a la vida más intensa y más extensa” (1989: 116). Con esto, se refirió a la libertad de vivir, a tomar las decisiones propias y a responder a la voluntad, más allá de las necesidades básicas de todo ser humano. Y esta idea recuerda mucho al concepto de voluntad que asumió Stirner, indexado en su doctrina individualista egoísta.

Aunque, a partir de este individualismo, podría parecer que la relación entre el concepto de libertad que asumió Prada fue cercano a la idea de libertad individual absoluta que esbozó Stirner, las palabras del intelectual peruano refutaron totalmente esta premisa. En *Anarquía*, dijo: “[...] ¿nada se vislumbra fuera de individualistas y socialistas? Lejos del socialismo depresor que, sea cual fuere su forma, es una manera de esclavitud o un remedo de la vida monacal; lejos también del individualismo egoísta que profesa el *Dejar hacer, dejar pasar, y el Cada uno para sí, cada uno en su casa*, divisamos una cumbre lejana donde leemos esta única palabra: *Anarquía*” (1940: 22-23).

Esto nos permite determinar que Prada estuvo en contra del socialismo, un punto que lo distanció de varios de sus predecesores europeos, que vieron en ciertas formas de esa doctrina un camino idóneo para la implementación de la anarquía. Por otro lado, reprobó totalmente el individualismo egoísta que había sido defendido y asumido como vital por Stirner. Para Prada, la anarquía era la única forma de combatir este egoísmo y la esclavitud que representó el socialismo, por lo que es totalmente verosímil señalar, como indica el investigador francés Joël Delhom en su artículo *Aproximación a las fuentes del pensamiento filosófico y político de Manuel González Prada*, que el ideólogo vio en ella “la síntesis de la máxima libertad individual

con la máxima justicia social” (2011: 38). Esta relación forjó todo su pensamiento desde su estancia fuera del Perú.

Asimismo, si bien la idea de labor individual no se centró en una actitud egoísta, sí planteó la tarea solitaria de una especie de guía. Prada consideró que los grandes cambios sociales ocurrían a partir de un individuo a la cabeza de todo el movimiento revolucionario y libertario. Respecto a este punto, Sánchez mencionó: “Usando la palabra “subordinación”, e “imposición”, levantaba el pendón libertario de la independencia individual y señalaba como fuente de todas las grandes transformaciones, la acción de grandes y solitarias individualidades” (1976: 42). Esto evidencia que en su pensamiento primaba la individualidad y, con ella, la labor de personas “selectas”. Al ser él quien debía guiar su doctrina, se reconoció como el líder de la transformación social. LAS enriquece esto al afirmar: “Un aspecto esencial del pensamiento de Prada: su concepto sobre su propio oficio, su propia misión, su propio metier: el de escritor. En él se compendia su radical divorcio con las generaciones anteriores y su nexo con las siguientes” (1976: 43). De esa manera, comprobamos que, pese a rechazar el egoísmo que defendió Stirner, asumió una posición a favor de la exclusividad que se acercó a fronteras egocéntricas.

Su posición de “escritor” fue un privilegio, un punto de distanciamiento con Proudhon, quien consideró al pueblo el lugar de origen de los cambios, y que no tenía que haber una “cabeza”. Sin embargo, su posición a favor de una jerarquía, si bien reforzó su origen aristocrático (en su época se consideraba que solo un hombre de “clase” podría conducir cambios, al punto que los partidos predominantes en el país eran el Civilista y el Demócrata), lo acercó a la doctrina de Bakunin y Kropotkin. El primero propuso una “élite revolucionaria” secreta que dirigiera a la sociedad, y, el segundo, afirmó que solo un anarquista podía guiar una revolución social. Para complementar esta idea es necesario señalar que Sánchez, en su libro *Nuestras vidas son los ríos, biografía completa sobre la familia González Prada*, afirma que el ideólogo peruano pensaba “que la *anarquía no es fruto del pueblo, sino de una minoría pensante y abnegada, una elaboración de hombres nacidos fuera de la masa popular: viene de arriba [...]*” (1977: 380).

Aquí, más allá de la cercanía con Bakunin y Kropotkin, se puede ver que esa idea occidentalizada de cambio social fue, precisamente, una traba para la aceptación del anarquismo “gonzalezpradista” en el país. Además, él se reconoció, ante todo, como un hombre de ideas, un punto que, contradictoriamente con lo anterior, lo acercó a Proudhon, quien planteó una

revolución intelectual, y lo alejó de los anarquistas rusos, hombres decididos, de acción. Para cumplir con sus planteamientos, fue esa élite la que Prada trató de crear al fundar la Unión Nacional. Pero, como se verá más adelante, esa agrupación no tuvo mayor impacto en la sociedad peruana.

De otro lado, la idea de individualidad que sostuvo Prada también contó con un aspecto evolucionista, cuya premisa englobó un progreso continuo, que superaba al individualismo estéril. Asumió al hombre como un instrumento de avance colectivo, lo que justificaba el ciclo de vida y muerte individual (Delhom 2004: 6). En *Páginas Libres*, señala lo siguiente: “No pedimos la existencia; pero con el hecho de vivir, aceptamos la vida. Aceptémosla pues, sin monopolizarla ni quererla eternizar en nuestro beneficio exclusivo; nosotros reímos y nos amamos sobre la tumba de nuestros padres; nuestros hijos reirán y se amarán sobre la nuestra” (1983: 197-198). De esta cita se obtienen varias ideas: él habló sobre el progreso y la aceptación; a la vez, fue un individualista consciente de la idea de vida completa y plena, predicó la libertad de las personas y, por último, fue un escritor literario en su máxima expresión, lo que llevó a que muchos minusvaloraran su obra ideológica por considerarlo demasiado “fantasioso” y “novelesco”. En ese aspecto, otra vez marcó distancia de los teorizadores Proudhon y Kropotkin; sin embargo, se acercó a Bakunin y Stirner, quienes también (como se pudo ver en el primer capítulo) expresaron regularmente sus ideas con tintes literarios.

Asimismo, García Salvatecci propone una síntesis de la base anárquica de Prada: “Para Don Manuel, el ideal anárquico se puede resumir en dos postulados: la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo. [...] El anarquista, ensanchando la idea cristiana, mira en cada hombre un hermano; pero no un hermano inferior y desvalido a quien otorga caridad, sino un hermano igual a quien debe justicia, protección y defensa” (García 1990: 320). Vemos que no había forma de desligar el individualismo de la libertad, pues una idea respaldaba a la otra. Además, la identificación de todos como iguales contradujo la preponderancia que, en un principio, le otorgó Prada a una minoría pensante y fuera de la masa popular. De esta forma, las premisas de individuo y libertad fundamentaron su sistema pero, a la vez, lo hicieron reposar en una base muy frágil, como fue el caso de Bakunin.

Por otro lado, el lingüista y crítico literario Eugenio Chang Rodríguez remarca, en su artículo *El ensayo de Manuel González Prada*, que el escritor tuvo la necesidad de “facilitar la marcha

del individuo hacia la completa emancipación; anarquía es para él revolución en el terreno de las ideas y en el campo de los hechos” (1976: 244). El deber anárquico identificado por Prada residió en proveer las herramientas para la emancipación. Por este motivo, también pregonó la unión entre intelectuales y obreros, vital para alcanzar un sistema renovado socialmente. Pero esta idea fue un plan a futuro, por lo que afirmó en *Anarquía*: “La anarquía es el punto luminoso y lejano hacia donde nos dirigimos por una intrincada serie de curvas descendentes y ascendentes” (1940: 19). Claramente, al igual que Proudhon, Bakunin y Kropotkin, estimó que el proceso de búsqueda de libertad individual se vería en constante transformación y modificación, y se conseguiría en un plazo relativamente prolongado. Para concretar esto, como veremos más adelante, propuso una idea al estilo europeo de revolución.

Entonces, para finalizar con su opinión sobre la libertad y la individualidad, se ha podido apreciar que Prada destacó la labor de un grupo minoritario encargado de guiar la aplicación de las ideas anarquistas, por supuesto, encabezado por él mismo. Como deja vislumbrar el título del libro de García Salvattecci, estamos frente a la *Visión de un apóstol*. Aunque no necesitó denominarse como tal, se hace evidente que se asumió como el encargado de promover y guiar a las masas hacia un mejor porvenir, a pesar de que intentó negar esas ideas con muchas palabras y frases que promovieron la igualdad. Don Manuel buscó equiparar a todos los hombres como individuos libres y hermanos, pero nunca pudo dejar de lado las ideas (probablemente hasta inconscientes) que lo condujeron a reconocer una labor privilegiada. La formación europea que tuvo durante siete años lo acercó a los principales pensadores anarquistas que, debido a la forma en que plantearon sus doctrinas, casi se auto reconocieron como los predestinados para cambiar sus sociedades. Prada no lo dijo textualmente (de hecho, ningún anarquista lo hizo), pero es obvio que en su pensamiento integró las tareas de maestro, líder o apóstol. Más adelante, se verá que este es uno de los aspectos en los que más influyó a Haya de la Torre, ya que ambos dejaron ver ciertas actitudes de liderazgo casi “profético”.

En conclusión, en este primer planteamiento, la individualidad “gonzalezpradista” por momentos se acercó al egocentrismo de Stirner y, en otros, al principio de libertad de Kropotkin. Su idea de libertad se asemejó a la de los tres ideólogos clásicos, y con ellos, a su predecesor Godwin. Por todo esto, con solo un aspecto desarrollado, es más que evidente que sin las lecturas

de estos pensadores Prada no habría podido consolidar sus ideas juveniles de libertad y cambio social, tan poco frecuentes en las clases sociales en la que se desarrolló su vida.

2.1.2. La búsqueda de la justicia

En segundo lugar, es necesario explicar su idea de justicia, vital también para cualquier pensador que se reconozca como anarquista. Esta premisa se relacionó, sin duda alguna, con las dos expuestas en el primer punto, y con la necesidad de abandonar las religiones tradicionales (que se desarrollará en el siguiente punto). La justicia fue un aspecto central en las doctrinas anarquistas europeas, aunque Proudhon, Bakunin y Kropotkin plantearon diferentes sistemas en torno a ella. En el caso de Prada, también se presentó en diferentes formas: en la búsqueda de un horizonte humanitario, en el rechazo a la caridad católica, en el rol que le otorgó a la mujer, en la relación con el reino animal y natural, y en la necesidad de hacer la revolución, entre muchas otras ideas.

Un primer aspecto que resalta es su idea humanitaria. Ya en 1888, fecha del famoso discurso del Politeama y tres años antes de partir a Europa, Prada se presentó como un universalista que propugnó a la humanidad por encima de cualquier idea de “patriotismo”. Aunque, consideró que este era necesario a favor de una revancha frente a los sucesos de la Guerra del Pacífico, pensó que era más importante un proyecto de convertir a la humanidad en una unidad y un solo pueblo. De esa manera, cayó en una contradicción: humanismo sí, pero patriotismo de acuerdo a las circunstancias. Al respecto, Sánchez señala: “Era ya un universalista acrático, es decir, un anarquista, que ponía la Humanidad sobre las patrias; pero que, en vista de las circunstancias y de que el territorio de su patria había sido mutilado por la violencia y aún existía el riesgo real o supuesto de que todo el Perú pudiese caer de nuevo bajo una conquista, lo obligaba a postergar la vigencia del culto a la humanidad para abrir paso al lema de ‘patria en peligro’ ”(1977: 160). En 1888, Prada asumió el rol revanchista y de enemigo de Chile, con lo que su idea de humanitarismo quedó relegada.

Esta afirmación se complementa con lo que escribió en el ensayo “*Perú y Chile*” (1888), incluido en *Páginas libres*:

“Nada tan hermoso como derribar fronteras y destruir el sentimiento egoísta de las nacionalidades para hacer de la tierra un solo pueblo y de la Humanidad una sola familia. Todos los espíritus

elevados y generosos convergen hoy al cosmopolitismo, todos repetirían con Schopenhauer que el patriotismo es la pasión de los necios y la más necia de las pasiones. Pero, mientras llega la hora de la paz universal, mientras vivimos en una comarca de corderos y lobos, hay que andar prevenidos para mostrarse corderos con el cordero, y lobo con los lobos. Tenemos que cerrar el paso a la conquista y defender palmo a palmo nuestro territorio, porque la patria no es solo el pedazo de tierra que hoy bebe nuestras lágrimas y mañana beberá nuestra sangre, sino también el molde especial en que se vacía nuestro ser, o mejor dicho, la atmósfera intelectual y moral que respiramos” (González Prada 1983: 53).

Esa cita deja en claro que la nueva idea que Prada asumió como necesaria fue, en ese momento, la de una justicia “vengativa”, la de un odio justificado. Se hizo visible así, su nacionalismo producto de la indignación frente al sufrimiento del Perú. Sin embargo, fue modificando su postura paulatinamente (lo que reafirma que fue un intelectual en constante evolución). Poco a poco, cuando ya se asumió como anarquista pleno, consideró al patriotismo como un impedimento para la realización de la justicia y retomó el proyecto humanitario que propuso en 1888. Sobre esto, García Salvattecci comenta: “En *‘La rebelión de un soldado’*, escrito en 1906, explica que su cambio se dio cuando tomó conciencia que el internacionalismo era inconciliable con el patriotismo. Señala también que, al igual que la religión, la noción de patria es instrumentalizada para continuar la explotación y la injusticia” (García 1990: 340). Entonces, Prada terminó viendo en el concepto de patria, que tanto había defendido, el impedimento para la realización de la justicia y que, paradójicamente, perpetuaba la injusticia contra la cual luchaba.

De esta forma, pasó de un nacionalismo exacerbado a un proyecto internacionalista y contrario a la idea de patria. Un camino que se asemejó mucho al que años antes transitó Bakunin, quien pasó de un nacionalismo radical a un proyecto de Federación mundial. Ambas posturas incorporaron el término justicia como el garantizador de sus proyectos. Para Prada, esta no podía conseguirse existiendo una patria, por lo que propuso una humanidad global. Para el anarquista ruso, era el elemento base de una sociedad igualitaria, que solo podía alcanzarse en una organización autónoma y federativa internacional. Por todo esto, es posible considerar que, incluso antes de viajar a Europa, Prada ya pudo tener un contacto, aunque fuera incipiente, con algunas propuestas anarquistas clásicas. Si no fuera el caso, existe una coincidencia extraordinaria.

El segundo aspecto importante es el rechazo a la caridad cristiana, y con ésta, al catolicismo. Prada vio en la caridad un fruto de la injusticia. En *Horas de Lucha* afirmó que los católicos “inventarían la pobreza y las enfermedades para tener el orgullo de gritar: Admire el mundo la manera como auxiliamos al pobre y asistimos al enfermo. Tal caridad parece negocio leonino, más que acción desinteresada: el te doy uno en nombre de Dios para que él me recompense con mil, vale menos que el te socorro en nombre de la Humanidad, sin pedir agradecimiento alguno ni aguardar recompensa de nadie” (1989: 106). De esta forma, acusó a la caridad católica de falsa, interesada y presuntuosa. Y no solo eso, sino que también consideró que propiciaba la injusticia, al inventar la pobreza y la enfermedad. Entonces, el catolicismo no tenía para él más que un carácter negativo, egoísta y vanidoso.

Este punto evidencia que Prada demostró un desprecio y hasta una ferocidad combativa hacia la doctrina católica, a pesar de haber recibido una formación de este tipo desde su infancia. En otro fragmento de *Horas de lucha*, afirmó: “la religión en vez de actuar como fuerza motriz en el sentido de la perfección interna, sólo sirve de barniz externo para disimular los vicios o de contraseña para adquirir un bono en la repartición de los honores, el poder y la riqueza” (1989: 107). Y añadió: “La moralidad requiere más elevación de alma que la religiosidad, así mientras en los hombres de gran cultura florece una moral sin religión, en las mujeres y en los hombres incultos abunda una religión sin moral” (1989: 108-109). El pensador desplegó todos los ataques posibles contra el catolicismo y concluyó que era necesario combatir la moral religiosa (una clara muestra de la idea que tuvo sobre el abandono de las religiones) porque la consideró solo una fachada para ocultar los vicios. Y, para él, esto fue un atentado contra la justicia, que representaba una moralidad trascendente a las ideas religiosas, cuya existencia florecía en hombres cultos.

Es posible agregar, sin temor a equivocaciones, que cuando Prada publicó *Horas de lucha* (1904), las palabras que destinó a combatir la injusticia de la caridad católica las formuló bajo la influencia de los pensadores europeos, puesto que para entonces ya había regresado al país. Es necesario recordar que los anarquistas clásicos, como su precursor Godwin, el radical Stirner y la doctrina positivista “comteana”, aborrecían a las religiones y las atacaban severamente. Asimismo, resulta destacable la intensidad con la que Prada atacó al catolicismo e intentó alejarse de él, en una posición similar a la de Proudhon. Ambos, formados en ideas católicas,

buscaron esa distancia sin éxito, ya que en varios momentos de sus vidas se apoyaron en las mismas ideas que combatieron efusivamente, por lo que sus intentos de abandono religioso representaron una contradicción latente.

Ya que los postulados de Prada de rechazo al catolicismo se relacionaron estrechamente con los de justicia (pues consideró inverosímil que esta se basara en la caridad cristiana), también alcanzaron a las ideas de libertad individual, que en cualquier sistema libertario es garantizada por la justicia. Al respecto, Walter Olivari señala que su anarquía “va más allá del formulismo religioso o su recusación, tiene que ver con la fuerza del espiritualismo interior, desligada y lejos del poder de la Iglesia y del Estado” y siempre entendiendo “que su pensamiento ácrata se forma al margen e independiente de la religión o de su ausencia, teniendo como meta última y anhelada un sujeto que pueda ser capaz él mismo de crear su propio destino” (2017: 151)

Olivari aclara el panorama. Es importante mencionar que pensadores ácratas como Prada, Proudhon o Bakunin negaron la necesidad de las formas de autoridad. La importancia del espiritualismo, que recogió de sus lecciones en Francia con el filósofo Renán, y, las ideas de abandonar la Iglesia y el Estado, tomadas, sin lugar a dudas, en el acercamiento a las posturas de Bakunin y Kropotkin, demuestran, una vez más, que en los planteamientos de Prada hubo numerosos elementos de la anarquía europea. Asimismo, la idea de un sujeto capaz de construir su propia vida, recuerda a la individualidad de Stirner, pero en un tono menos radical que el que propuso el filósofo alemán.

Finalmente, en cuanto a este aspecto de justicia, se puede afirmar que para Prada el individuo debía guiarse por su bondad, no por una moralidad cristiana o una justicia católica, sino por su propia voluntad (Olivari 2017: 157). Esta idea se asemejó mucho a la doctrina de apoyo mutuo de Kropotkin, que propuso una voluntad de progreso entre individuos. Y recuerda también a todo el sistema federalista de Bakunin, cuya base reposó en la voluntad de asociación. Por ello, en esta parte de la justicia que planteaba, como sus predecesores rusos y la gran mayoría de anarquistas, Prada fue un idealista y, sobre todo, un utopista. Una característica que, definitivamente, impactó en la pérdida paulatina de la fuerza de su doctrina. Al entrar en contacto con los anarquistas clásicos, Don Manuel creyó que la voluntad humana era suficiente para combatir todos los elementos de la sociedad que se debían erradicar, y ese fue un gran error.

Un tercer aspecto en la justicia de Prada versó sobre el rol de la mujer. Consideró que la mujer era el origen de la creación de un nuevo hombre que sería el producto de las ideas de cambio y, junto con los demás individuos, empujaría a la transformación social. El filósofo peruano Luis Alberto Bretoneche Gutiérrez, en su tesis *La concepción del hombre en el pensamiento de Manuel González Prada*, comenta que “González Prada creyó que la mujer jugaría un papel muy importante en la búsqueda de la justicia y felicidad de la Humanidad; pero no sólo eso, sino también en el origen del hombre nuevo” (2008: 149). Entonces, la mujer garantizaba una nueva arista de la justicia, relacionada con la búsqueda de la felicidad, que solo podía ser conseguida por medio de la libertad, por lo que en *Horas de lucha* sostuvo que “la felicidad no se aguarda en el cielo ni se mendiga de otros; se persigue por sí mismo, se conquista con sus propios esfuerzos”. Agregó que esto se conseguiría “violando leyes canónicas y civiles, arrojando preocupaciones burguesas, constituyendo un hogar libre cuando el hogar católico encierra oprobio, desesperación y muerte la mujer realiza tres obras laudables: busca la felicidad donde piensa encontrarla, enseña el camino a las víctimas de ánimo débil y ofrece un alto ejemplo de moralidad” (1989: 79).

La mujer representó el principio de cambio para Prada y, como tal, consideró que debía liberarse de la opresión del hogar católico. Ella enseñaba y ofrecía un ejemplo de moralidad y hacía uso de la justicia, pues nada más justo que proporcionar nuevas formas de vida con el ejemplo. Además, era la única que podía dar vida al hombre nuevo, por lo que era necesario que se emancipara de la religión tradicional, que le otorgaba un lugar errado. Por eso afirmó que “el menosprecio a la mujer y la creencia en la superioridad del hombre, han echado tantas raíces en el ámbito de las gentes amamantadas por la Iglesia que muchos católicos miran en su esposa, no un igual sino la primera en la servidumbre, a no ser una máquina de placeres, un utensilio doméstico”; además, sentenció que “la elevación moral de un hombre se mide por el concepto que se forma de la mujer: para el ignorante y brutal no pasa de ser una hembra, para el culto y pensador es un cerebro y un corazón” (1989: 70). Es sorprendente la crítica que desarrolló Prada en una época en que la mujer era considerada casi como un objeto.

Sin embargo, no se quedó en eso, la equiparó a los hombres que lucharían por cambiar la sociedad. Prada consideró “que los primeros enemigos de la mujer son la Iglesia y el marido porque la esclavizan y la embrutece por medio del dogma y la ignorancia” (Bretonche 2008:

150). Para redondear esta idea, quedaron sus propias palabras: “Concluyo señores, diciendo algo que desearía grabar en el cerebro de todas las mujeres y también de muchos maridos: los pedagogos elaboran pedantes, los sacerdotes fabrican hipócritas, sólo las verdaderas madres crean hombres” (1989: 80). Definitivamente, al otorgar la mayor importancia a la mujer, nuevamente cuestionó los dogmas religiosos y la formación estatal. Por todo eso, su idea de una mujer libre y digna de respeto sintonizó con los planteamientos de igualdad de oportunidades de Bakunin.

Un cuarto aspecto importante referido a la justicia tiene que ver con el trato hacia los animales. Al respecto, García Salvattecci dice: “Uno de los rasgos más saltantes de la personalidad de González Prada y que mejor expresa su espíritu de finura, es el cariño que sintió por los animales” (1990: 278). Prada argumentó que, al igual que los humanos, merecían un trato respetuoso y justo, pues los consideró como iguales. En *Horas de lucha* mencionó: “En una sociedad inhumana y egoísta, nunca se repetirá demasiado que los animales son nuestros conciudadanos en la gran república de la Naturaleza, nuestros compañeros en el viaje de la vida, nuestros iguales en el dolor y en la muerte [...]. Todos -los animales lo mismo que las plantas- somos hermanos en nuestra madre común, la célula del mar primitivo” (1989: 180-181). Esta fue la idea más original que planteó Prada: la del respeto e igualdad entre humanos y animales, y, en general, entre todos los seres vivos. Sin embargo, no fue del todo propia, pues recordemos que Kropotkin ya había formulado su teoría de apoyo mutuo, en la que no solo habló de individuos humanos, sino también de una convivencia con la naturaleza y un respeto hacia esta.

No puedo cerrar mejor este aspecto que citando las palabras del pensador peruano: “Quién no ama ni compadece a los animales tal vez ni compadece mucho a los hombres. Huyamos de la casa donde no hay bocas inútiles, quiere decir, donde no trina un pájaro, no salta un gozque ni se despereza un gato. [...] El animal completa la familia. Guardémonos del individuo que nunca tuvo un perro o que, teniéndole, se goza en atormentarle y descarga en él los ímpetus de cólera” (1989: 181). Así, explicó que la justicia hacia los animales era una garantía de la justicia entre los humanos. Un individuo cariñoso, respetuoso y justo con una mascota lo era también con los demás ciudadanos. Y, por el contrario, uno que no tuviera cariño hacia un animal, sería igual de injusto con los hombres. La idea del animal que “completa la familia” es común hoy, pero en los primeros años del siglo XX el trato que se daba hacia los animales importaba poco.

El último punto sobre la justicia “gonzalezpradista” tiene que ver con un pensamiento que dirigió todas las doctrinas anarquistas decimonónicas: la idea de la revolución como una herramienta de cambio social. Más adelante, desarrollaré detalladamente los planteamientos de Prada sobre este aspecto. Ahora, solo mencionaré aquellos que tienen que ver con la idea de justicia. Jöel Delhom afirma que, “como Proudhon, su principal referencia, el ensayista peruano se opone a la religión y aboga por la revolución social contra la política; ambos erigen la justicia en virtud suprema y enfatizan la cuestión ética. También comparte la aspiración a la libertad, la igualdad y la solidaridad” (2011: 32). Delhom expone claramente las similitudes entre Proudhon y Prada. Sin embargo, estas no pueden catalogarse solamente como similitudes sino que hubo, más bien, inspiración del primero sobre el segundo. Asimismo, la idea de la justicia como virtud suprema, no se encontró solo en los planteamientos del francés, sino que también fue vital para las doctrinas de Bakunin y Kropotkin. De esta manera, los tres anarquistas clásicos influenciaron en Prada en la búsqueda de la justicia como valor supremo y, por supuesto, mediante una revolución.

Prada dijo en *Anarquía*: “Nada pidamos a la caridad ni a la filantropía: se hallan en bancarrota; esperémoslo todo de la justicia; pero no de la justicia armada con los simples argumentos del sociólogo, sino de la justicia encarnada en el brazo de las muchedumbres” (1940: 168). De esta forma, asumió a la justicia, encarnada en la sublevación popular, como el máximo nivel a alcanzar. De ahí que fuera uno de los valores centrales de su doctrina. Sobre este aspecto, Olivari afirma que Prada sostuvo “que la cualidad más luminosa de la sociedad anarquista es la justicia. Pues escribe al respecto, con ilusión juvenil” (2017: 158). Definitivamente, al igual que sus predecesores europeos, el peruano vio en este aspecto el hilo conductor de casi todas sus ideas: el ataque radical a la religión, la necesidad de una revolución, la lucha contra el Estado, la reivindicación de los sectores oprimidos de la sociedad, la búsqueda de libertad. Todos estos valores se vieron fundamentados por la justicia, de una forma u otra.

Prada partió de la siguiente afirmación: “Todos los privilegios y todos los abusos se basan en la fuerza; con la fuerza tienen que ser destruidos” (1940: 167). Esta idea enriqueció una anterior que afirmó que “la revolución podría llamarse una evolución acelerada o al escape, algo así como la marcha en línea recta y con la mayor velocidad posible” (1940: 111). Claramente, vemos que sus concepciones revolucionarias fueron influenciadas por Godwin, Proudhon,

Bakunin, Kropotkin, e, inclusive, Stirner. Todos estuvieron de acuerdo, de alguna manera, en que el uso de la violencia era inevitable. Y, con ellos, Don Manuel consideró que la revolución era la garantía para lograr la justicia, por lo que afirmó:

“Mañana, cuando surjan olas de proletarios que se lancen a embestir contra los muros de la vieja sociedad, los depredadores y los opresores palparán que les llegó la hora de la batalla decisiva y sin cuartel. [...] Al ver que el auxilio no llega y que el oleaje de cabezas amenazadoras hierve en los cuatro puntos del horizonte, se mirarán a las caras y sintiendo piedad de sí mismos (los que nunca la sintieron de nadie) repetirán con espanto: ¡Es la inundación de los bárbaros! Mas una voz, formada por el estruendo de innumerables voces, responderá: No somos la inundación de la barbarie; somos el diluvio de la justicia” (1940: 77-78).

Con esta cita, literaturizada y bastante idealista, se refuerza mi afirmación anterior. Prada vio en la revolución la llegada definitiva de la justicia. Y como todos los pensadores anarquistas que lo precedieron, cargó de utopismo sus ideas sobre este planteamiento.

Hasta este punto he explicado las cinco aristas que tuvo la premisa de justicia en el anarquista peruano. Todas fueron claramente influenciadas por sus antecesores y representaron ideas innovadoras para la realidad nacional, lo que permite confirmar la importancia que tuvo su estadía en Europa. Asimismo, muchas de sus ideas sobre este tema tuvieron una clara visión occidentalizada, pues hicieron referencia a figuras clásicas de ese continente y fueron escritas con recursos literarios propios de movimientos como el romanticismo o el modernismo. Por esta razón, y sin saberlo, él mismo dificultó que sus ideas se difundieran entre las diferentes clases sociales, y llevó a que fueran poco entendibles para la gran mayoría de la población.

2.1.3. El anti clericalismo y el abandono de las religiones

En tercer lugar, es necesario hablar del anticlericalismo y el abandono de las religiones que propuso Prada. En el desarrollo de esta idea, tuvieron vital importancia el positivismo “comteano”, con el que se familiarizó en Europa, y su deseo de abandonar su formación familiar católica. Sin embargo, aunque luchó arduamente contra el catolicismo, el clero y las religiones en general, nunca pudo desprenderse por completo de estas creencias, tal como ocurrió con Proudhon. Sobre este aspecto, García Salvattecci comenta que las figuras de Proudhon y Prada tienen muchas semejanzas: “Ambos necesitan el ardor de la polémica para poder pensar. Buscan

enemigos en todos los bandos, y no tienen tiempo ni cuidado para ordenar sus ideas en un sistema coherente. Sus obras manifiestan deslumbrantes chispazos en medio de lecturas no digeridas. Además, Proudhon, como González Prada en el Perú, es antes que nada protesta” (1972: 38). Entre los dos anarquistas existieron similitudes que fueron más allá de la doctrina y tuvieron que ver con la forma combativa y agresiva de exigir cambios. Uno de esos aspectos fue, precisamente, el referido a la religión. Prada, al igual que todos los pensadores que lo influyeron, propuso el abandono de las religiones como el camino necesario para una verdadera voluntad y moral (tal como se expresó en torno a la idea de justicia).

Su actitud frente a la religión fue variando a lo largo de su vida. Durante su formación familiar, el catolicismo representó la primera influencia ideológica que recibió, “la cual llevó a una conducta contradictoria que se manifestó de dos maneras. Por un lado, nunca pudo desprenderse de algunas injerencias familiares y, [...] por otro lado, su enfrentamiento con la Iglesia Católica, fue más que evidente” (Bretonche 2008: 70). Desde su infancia, Prada mostró un rechazo a los valores clásicos religiosos. Sin embargo, el foco de sus cuestionamientos estuvo en el catolicismo y el clero, pues no fue tan radical con otras doctrinas. La influencia religiosa fue predominante, ya que creció en un ambiente en el cual era parte de la vida. En ese sentido, Bretonche señala que estuvo “siempre presente a su alrededor con sus amistades, sus familiares y su esposa, quien en un momento de sus memorias afirmará que su esposo fuera poeta y panteísta. Por eso afirmamos que durante la primera etapa de su vida hubo una fuerte influencia del catolicismo, la cual se mantuvo, de un modo u otro, durante las etapas restantes” (2008: 73). Debido a esto, durante la evolución de su pensamiento atacó cada vez con mayor efusividad y radicalismo a la religión.

Sin embargo, la crítica que desarrolló no se dirigió directamente al hombre sino a la institución clerical. Es necesario resaltar que tuvo una actitud contradictoria que impide catalogarlo simplemente como un ateo o un agnóstico. Al respecto, Sánchez enriquece ejemplarmente esta afirmación: “La actitud de Prada, con relación a la Iglesia, es, [...] contradictoria. Oficialmente, sería considerado réprobo, secuaz del “Antipapa” Vigil, pero, en realidad nunca renunció al bautismo, se casó por la Iglesia y mantuvo vínculos personales que lo unían con algunos sacerdotes ilustres e ilustrados, como su condiscípulo Monseñor Agustín Obín y Charún, el teólogo agustino Pedro Martínez Vélez, el poeta agustino e hispano David Rubio”

(1977: 4). Entonces, otra razón más por la cual su anarquismo no tuvo éxito fue su constante contradicción en este aspecto. Si bien rechazó a la Iglesia, y con esta al clero, no dejó de lado ciertos rituales religiosos. Esto se dio a pesar de que buscó revertir esto en sus años previos al viaje europeo y, ya en el Viejo Continente, encontró las herramientas del positivismo.

En la época en la que vio la luz *Páginas libres*, Prada asumió una posición contradictoria frente a la figura divina: “Su actitud frente a Dios era ya ambivalente: lo niega, pero lo invoca. Su voluntad lo empuja a una negación radical; su inteligencia y sus sentimientos, a la duda” (Sánchez 1977: 167). Sin embargo, esta situación varió paulatinamente. En otro fragmento del mismo libro, LAS dice: “Prada no era violento: era de expresión retóricamente lapidaria; pero, a su vuelta de Europa, a veces confunde la firmeza con la agresividad, la ironía con lo chocarrero. Su vigilante buen gusto, desaparece al enfrentarse al tema eclesiástico. Se le ha formado algo parecido a un complejo anticlerical” (1977: 203). De esta forma, asumió una posición más combativa y agresiva que lo hizo perder la objetividad y dedicar mucho tiempo al ataque constante.

Pero, ¿qué propició el discurso feroz en contra del clero o el catolicismo en la madurez de Prada? La respuesta la proporciona Alberto Benavides: “Es a partir de los ideales libertarios que Don Manuel reacciona contra todo dogmatismo, en particular contra el que tiene más cerca: el catolicismo. Defiende los derechos de la mujer y aboga por la anulación del matrimonio no sólo por mutuo disenso, sino por voluntad de un solo cónyuge” (2014: 38). Para Prada fue vital la idea de un amor libre, real y honesto; sin restricciones ni obligaciones, más allá de las establecidas por dos personas en mutuo acuerdo. Por ese motivo, propuso la anulación rápida y fácil de los matrimonios, algo que, a su vez, le permitió atacar al catolicismo y sus ritos. Pero su idea de amor libre contradujo, por un lado, las restricciones que Proudhon propuso para evitar la “desunión familiar” (un pensamiento paradójico para cualquier anarquista); y, por otro, reforzó el acercamiento que tuvo con Bakunin. Además, su idea de voluntad y acuerdos en todos los niveles se asemejó claramente al *apoyo mutuo* de Kropotkin.

Como mencioné previamente, Prada atacó al catolicismo pero era un poco más tolerante con otras religiones, e incluso llegó a vislumbrar al paganismo como la “religión” (una contradicción, otra vez, alarmante) que garantizaría el humanitarismo que asoció a la justicia. El paganismo representó para él un acercamiento, un “himno a la vida”, como menciona Benavides (2014: 41).

A primera vista, al afirmar la necesidad de esto contradujo la máxima del abandono de las religiones, sin embargo, en su mentalidad no fue así. Consideró que el paganismo escapaba a las “religiones nocivas” empleadas en el contexto decimonónico. En *Horas de lucha*, reconoció la importancia y la necesidad de fomentar el paganismo a través de la labor artística: “Nos faltan obras impregnadas de humanidad, quiere decir, de verdadero paganismo. Desde las entrañas del bloque inanimado, el artista de inspiración pagana hace surgir a la superficie una ola de vida que infunde morbideces de carne a la rigidez de la piedra” (1989: 191). Claramente, lo asumió como necesario y trascendió las normativas clásicas de la religión. Pero esta idea suya fue prácticamente autónoma, ya que ninguno de los anarquistas clásicos la mencionó, todo lo contrario, eligieron el positivismo como la forma ideal de progreso. Entonces ¿dónde residió la conexión y, a la vez, originalidad de Prada? Para el ideólogo peruano, en el reconocimiento del paganismo como el científicismo que permitía el uso de la razón y la moral realmente humana.

La base de este planteamiento en Prada fue la idea del amor. García Salvatecci recurre al intelectual y poeta Alberto J. Ureta, quien reflexiona sobre esta relación con lo pagano: “Si González Prada rinde un culto tan fervoroso al amor, no es tanto por creerlo un sentimiento generoso y fecundo, cuanto por considerarlo ante todo, como un atributo universal de la naturaleza. El amor es la suprema fuerza de atracción y afinidad [...]” (citado en García 1990: 306). Esto demuestra que Prada vio en el paganismo a la confirmación del amor como atributo natural. Consecuentemente, cuando reconoció al amor como la base de toda ley suprema natural, se acercó al positivismo. Opuso la ciencia al catolicismo, ya que consideró que para que el “científicismo” emergiera, era necesaria la muerte religiosa. No pudo existir una idea más “comteana” que esta. Prada llegó, de esta forma, a criticar todo tipo de autoridad religiosa relacionada con la figura divina. Por esto, Olivari afirma que “hace una inflexible crítica a cualquier tipo de autoridad, pues la considera perversa y el origen de toda corrupción humana. Afirma que la autoridad implica abuso y que la obediencia es abyecta, reprueba la figura de un Dios-Estado, una Diosa-Iglesia e, incluso, de un Dios-Pueblo” (2017: 157). Esta idea se relacionó notablemente con el planteamiento que se desarrollará más adelante: la abolición del Estado y sus estructuras.

Además, el planteamiento de un progreso anti divino no contradujo lo pagano, porque para Prada el paganismo era una expresión más que de panteísmo, de ausencia de una figura absoluta

divina, lo que quería decir, una laicidad latente. De esta forma, al ser la religión tradicional una fuente de defectos, fruto de ignorancia e instrumento de explotación, alcanzó la relación más importante con sus aprendizajes europeos: el uso de la razón y la ciencia, en otras palabras, llegó al positivismo. Thomas Ward, un reconocido estudioso norteamericano enfocado en la obra de Prada, comenta en su artículo *Hacia el concepto de un Dios científico en el pensamiento de Manuel González Prada*, lo siguiente: “Siendo defensor de la ciencia, cree en lo físico del mundo. Esta creencia lo acerca a un tipo de materialismo positivista que propone la transformación del mundo por medio del esfuerzo individual: el anarquismo. Por otra parte, González Prada no vio ninguna manera de probar la existencia o la ausencia de Dios” (1994: 72). De esta cita se extraen varios aspectos importantes a tratar.

En primer lugar, que Prada defendiera la ciencia y la empleara como forma de transformación del mundo relacionada al proyecto anarquista fue una premisa totalmente derivada de Kropotkin, el único teórico de este movimiento que buscó un sustento sólido para su doctrina a partir del positivismo y el uso de la evolución, el progreso histórico y la razón. En segundo lugar, es destacable que esa idea de ciencia relacionada al progreso tuvo que ver con la teoría de los tres estados de Auguste Comte, que, como se desarrolló en el primer capítulo, iba de un razonamiento teológico, pasando por un estado de razonamiento metafísico, hasta llegar a un estado pleno de razonamiento científico, basado en el empirismo y la evolución. Esa idea, rechazó los dos estados anteriores, pues los consideró simples momentos negativos, pero necesarios, en todo individuo, para llegar al verdadero razonamiento. La relación más importante en este aspecto es que Don Manuel buscó toda su vida abandonar el razonamiento “teológico” de su formación, pasó también por facetas puramente metafísicas, influenciadas por filósofos como Pascal o Descartes, y derivó finalmente en el razonamiento científico, con lo que siguió, exactamente, el camino positivista. La idea final tiene que ver con la incapacidad de Prada para probar o negar la ausencia de Dios, lo que lo acercó a ser más un agnóstico que un ateo, y que se relacionó con su concepto de laicidad pagana.

Sánchez enriquece la perspectiva sobre este tema al afirmar que “en realidad Prada, como retardado positivista sentía adoración por la Ciencia, como si se tratara de una nueva religión; y por el hombre que la elabora, como si estuviese ante otro dios humano” (1976: 37). En líneas posteriores, comenta que “Prada es fundamentalmente un antropólata. Siente, cree y piensa que

el hombre es creador antes que criatura, o que es tanto lo uno como lo otro, y en calidad de creador le presta su respaldo y le defiende con pasión” (1976: 37). Con estas dos ideas, este estudioso da a entender que Prada veía en el positivismo un carácter cercano al religioso, lo que contradijo su lucha personal contra la religiosidad. Esto confirma que nunca pudo desprenderse de su formación y que, a su vez, la experiencia europea lo convenció de la importancia del positivismo para su doctrina. El hombre como creador se asemejó al concepto de *Übermensch* (Superhombre), propuesto por Friedrich Nietzsche, que se refería a un artista, un individuo que se regía bajo sus propios valores y, sobre todo, bajo su exclusiva voluntad de poder. Finalmente, ambas ideas, relacionadas al hombre como creador y, por consiguiente, también como destructor, indudablemente se desprendieron de las propuestas planteadas por Stirner en *El único y su propiedad* (1844).

Prada atacó al clero y a los militares al mismo tiempo, ya que ambos descansaban en dogmas y jerarquías (Sánchez 1977: 382). Diría en *Anarquía*: “Un batallón no difiere mucho de una comunidad; un prior y un coronel se distinguen en que el primero masculla oraciones y el segundo vomita blasfemias. Si el uno traduce a duras penas los latines de su breviario, el otro comprende a medias las jerigonzas de su táctica” (1940: 48)”. Cuando escribió estos textos, Prada ya había recibido todo el influjo de ideas anarquistas y positivistas, por lo que su radicalismo sobre este aspecto se encontraba más presente que nunca. Además, en *Horas de lucha*, confirmó la importancia que le otorgó al uso de la razón y la ciencia: “Erradiquemos de nuestras entrañas los prejuicios tradicionales, cerremos nuestros oídos a la voz de los miedos atávicos, rechacemos la imposición de toda autoridad humana o divina, en pocas frases, creémonos un ambiente laico donde no lleguen las nebulosidades religiosas, donde sólo reinen los esplendores de la Razón y la Ciencia” (1989: 53). No hay duda de que Prada asumió el positivismo como la idea que defendería su anticlericalismo, su anticatolicismo y su necesidad de abandonar las grandes religiones.

Se ha visto, entonces, que aunque a lo largo de su vida trató de desligarse de su formación católica, y combatió ferozmente al clero y todo lo que significaba la doctrina religiosa, nunca se encontró libre de ciertos valores clásicos del cristianismo: se casó, dotó de un carácter lindante con lo divino a la razón y la ciencia, asumió el paganismo como forma religiosa adecuada, se mantuvo bautizado, en fin, mantuvo aspectos que lo ataron de manera permanente a la religión.

Debido a esto, considerarlo simplemente como un ateo es imposible, aunque tampoco puede ser llamado solo un agnóstico o un anti teísta. Es más correcto reafirmar que Prada mantuvo su pensamiento en constante evolución y reformulación, por lo cual fue, por momentos, ateo, agnóstico, laico y hasta creyente. Sus planteamientos sobre el combate religioso se formaron en la contradicción, y encontraron fundamento precisamente en ésta, tal como ocurrió con Proudhon.

A su vez, Prada encontró la forma de mantener una lucha uniforme contra el clericalismo y las religiones a partir del positivismo y las ideas anarquistas. Gracias a esto, se puede afirmar que sin sus precursores no habría convertido su crítica religiosa en una idea de progreso posible. Considero las palabras de Ward apropiadas para concluir este planteamiento de su anarquía:

“Por medio de la ciencia González Prada reduce el dualismo cristiano al monismo protocristiano. Por medio del monismo se establece una cosmovisión basada en el panteísmo. La libertad espiritual provee al individuo de libertad aun cuando las condiciones sociales no lo permitan, como en el Perú de González Prada. La fuerza humana inmanentista tiene que ser más potente que la fuerza humana subyugada a la dualidad cristiana. La fuerza inmanentista, compuesta del espíritu y del cuerpo, estimula el proceso de la Voluntad personal. Es esta Voluntad la que busca la transformación social, aun en las situaciones más opresivas” (1994: 77).

Esta postura resumió todo lo contradictorio de su visión, pero ya que respaldó la voluntad personal que conduciría a la revolución social en la búsqueda de libertad se ve, nuevamente, una influencia notoria de los personajes clásicos del anarquismo y de su más radical antecesor: Max Stirner. Concluyó, entonces, que Prada fue, en relación a los extraños caminos de la fe y los dogmas religiosos, un hombre confundido, en constante búsqueda de respuestas.

2.1.4. La abolición del Estado y sus estructuras

En cuarto lugar, Prada desarrolló una de las ideas que más visiblemente adoptó de su formación europea: la abolición del Estado. Esta premisa fue una de las bases de todos sus antecesores ya citados. Pero él trató de adecuarla al contexto nacional, por lo que fundó el partido Unión Nacional en 1891, como ya se mencionó, y habló de la labor del obrero y del indio en el ámbito de la revolución. El tema respecto al obrero será desarrollado en el punto referente al anarcosindicalismo, y el del indio en el referente al indigenismo, por lo que en este

momento señalaré que para Prada se trataba de dos componentes vitales para la revolución que desaparecería las estructuras estatales. Asimismo, tal como plantearon los otros anarquistas, concibió la abolición del Estado solo a través de la revolución social. A esto hay que agregarle la idea de desaparecer la política, también desarrollada por Prada. Ambas ideas, íntimamente relacionadas con el presente planteamiento, serán desarrolladas detalladamente en líneas posteriores.

Las ideas sobre la desaparición del Estado se encontraron en Prada incluso antes de llegar a la tercera etapa de su vida, por lo que considero posible que haya tenido un primer acercamiento con el anarquismo antes de viajar a Europa. De esa manera se justifica que planteara en las bases de la Unión Nacional la idea de luchar contra el Estado. Sánchez argumenta al respecto que “el anarquista lucha por la libertad total, contra la sociedad, las clases sociales y el Estado. También debe combatir a los partidos políticos. Siendo Prada anarquista, los afiliados a la Unión Nacional debieron abrigar el implícito propósito de destruir los partidos “burgueses”: debían destruirse a sí mismos” (1977: 380). Entonces, incluso antes de tener un acercamiento definitivo con el anarquismo, Prada ya era un convencido de la necesidad de luchar contra el Estado. Para esto, creo un partido con el objetivo paradójico de luchar contra los partidos. Pero al dejar esa agrupación tan solo un mes después de fundada para emprender un largo viaje de siete años, evidentemente su conducción política cambió y se desvirtuó totalmente. Hecho que condujo a Prada, tras regresar al país, en la cuarta etapa de su vida, a renunciar a ese grupo político.

Para luchar contra el Estado era necesario, como planteó Kropotkin, movilizar a la gran masa poblacional. Precisamente, bajo esta idea, tras regresar de Europa, Prada propuso una unión entre intelectuales y obreros, una idea que desarrolló en su artículo “El intelectual y el obrero”, incluido luego en *Horas de lucha*. Sobre este tema, Sánchez comenta:

“Si el intelectual, generalmente miembro de la alta clase media o de la aristocracia funde sus anhelos con el obrero, es decir, el proletario, de hecho desaparece una de las más profundas divisiones clasistas y se abre la perspectiva de una sociedad sin clases, atendida sólo a la ocupación o deberes de sus componentes. Ambos conceptos (el de “propaganda y ataque” unido al de “El intelectual y el obrero”) constituyen los fundamentos de una sociedad anarquista, sin Estado y sin clases, el desiderátum de Don Manuel” (1976: 45).

Claramente, Prada propuso una lucha de las dos clases en simultáneo, una idea que después reformularía Haya de la Torre. Abolir el Estado resultaba una tarea solo posible si las clases se unían dejando de lado sus intereses individuales. Quizá esa premisa podría haber funcionado, en algunas circunstancias particulares, en el Viejo Continente, pero plantear en el país (en el contexto decimonónico) una unión entre la clase aristocrática, llena de privilegios, y la clase trabajadora, explotada y desatendida por el gobierno, era imposible.

Primero: los aristócratas no tenían nada que reclamar, ya que no afrontaban problemas que su riqueza no pudieran solucionar. Segundo: eran quienes dirigían al gobierno (recordemos la importancia del Partido Civil en el último cuarto del siglo XIX y el primero del siglo siguiente) y con esto, modificaban las políticas a su antojo. Tercero: despreciaban a todas las clases sociales que no fueran la suya, cargados sobre todo de tintes racistas y clasistas. Y, por último, era difícil que un aristócrata se uniera a una masa popular que veía como inferior por todos los factores mencionados anteriormente. Los obreros, como parte de la masa popular, estaban hartos de la explotación y el menosprecio que recibían del Estado, dirigido por la misma aristocracia con la cual se planteaba forzarlos a unión. Entonces, plantear una unión entre obreros e intelectuales, no solo fue una utopía, sino una idealización sesgada e inalcanzable. Es importante acotar que se trató de un error garrafal de Prada querer aplicar muchas de las ideas europeas sin antes analizar o contemplar las realidades diametralmente opuestas, que hacían que su desarrollo no pudiera ser similar ni automático, sino parte de una reformulación. Pero es innegable que esa tarea no pudo ser asumida por una aristócrata convencido de tener “algo de alma francesa”. De esta forma, su muy arraigada visión aristocrática imposibilitó el progreso de otro de sus planteamientos anarquistas.

Para retomar su planteamiento sobre la abolición del Estado, se aprecia que consideró que vencer a esta estructura significaría alcanzar la igualdad. Es por esto que Eugenio Chang afirma que “su anarquía busca la igualdad social, política y económica y por eso combate todas las formas de autoridad. [...] La multitud simplifica la cuestión: no desata el nudo, lo corta de un sablazo, nos dice el Maestro” (1976: 244). Bajo esa inspiración, al mejor estilo ruso de Kropotkin o Bakunin, Prada dijo en *Anarquía*: “En el concepto de los hombres libres la cordura de un pueblo estriba en el menosprecio a la autoridad” (1940: 42). Y en otro fragmento afirmó que “el hombre verdaderamente bueno y libre no pretende mandar ni quiere obedecer: como no

acepta la humillación de reconocer amos ni señores, rechaza la iniquidad de poseer esclavos y siervos” (1940: 43). La abolición del Estado representó un rechazo a toda forma de autoridad, en el significado acrático que acompañó a los anarquistas.

Además, la autoridad no se limitaba al Estado, sino que abarcaba otras esferas sociales como el hogar o el trabajo. Es por eso que su meta fue abolir el Estado y todas sus estructuras, de tal forma que se alcanzara la igualdad en cada esfera existente. Señaló, entonces, que “el Estado con sus leyes penales, la Iglesia con sus amenazas póstumas, no corrigen ni moralizan; la Moral no se alberga en biblias ni códigos, sino en nosotros mismos: hay que sacarla del hombre” (Prada 1940: 158). Si consideró que la moral habitaba en el hombre, como trató de demostrar con los tres puntos anteriores, entonces no se necesitaba un Estado y este debía reducirse al mínimo. Se trató de una premisa extraída del anarquismo de Kropotkin.

Es importante mencionar que, al igual que el ruso, Prada planteó la abolición estatal mediante una revolución, pero que, antes de esta, debía darse una transformación paulatina. Sin embargo, también afirmó que en el Perú ya existía un espíritu anárquico que permitiría la sublevación y la abolición estatal:

“Aquí no existen las arraigadas tradiciones que en las viejas sociedades oponen tanta resistencia a la germinación de todo lo nuevo; aquí la manía de pronunciamientos que agitó a nuestros padres y abuelos se ha trocado en espíritu de rebeldía contra todo poder y toda autoridad; aquí, habiéndose perdido la fe en los hombres públicos y en las instituciones políticas, no queda ni el freno de la religión, porque todas las creencias van desapareciendo con asombrosa rapidez. Muchos peruanos son anarquistas sin saberlo; profesan la doctrina pero se asustan con el nombre” (1940: 46).

Para finalizar este punto, Prada pensó que la sociedad estaba lista para el cambio. Incluso, asumió que muchos peruanos tenían algo de anarquistas, como si estuviesen a la espera de un guía para luchar y destruir todo impedimento hacia la conquista de la libertad. De esta manera, fue claramente un idealista utópico, al mismo estilo que sus predecesores. Propuso también que la revolución, como mecanismo de cambio, debía ser violenta. Asimismo, justificó la futura desaparición del Estado bajo la premisa de que la moralidad que buscaba regular la estructura gubernamental se encontraba fuera de su alcance, ya que únicamente residía en la voluntad de cada individuo y el uso de su razón. Por último, afirmó que la igualdad, valor incluido en la idea

de justicia, era una meta primordial del anarquismo, y puesto que el Estado representaba un ataque contra esta, era inverosímil preservarlo. Con todo lo anterior, se puede apreciar claramente que las ideas del positivismo y los anarquistas rusos fueron la base de estas posturas.

El problema con la premisa de abolir el Estado residió en un detalle importante: este era controlado por los miembros de la aristocracia y al invocarlos como necesarios para la lucha, su idea original se desvirtuó totalmente. Fue un grave error de Prada confiar demasiado en su visión de bondad y compañerismo entre los peruanos. Definitivamente, no fue muy consciente de las desigualdades sociales o, simplemente, se dejó engeuecer por las bonitas palabras que recubrían su doctrina “del amor y la piedad”, en un tono definitivamente bakuninista.

2.1.5. La desaparición de la política

En quinto lugar se encuentra la necesidad de desaparecer la política, conectada con el planteamiento descrito anteriormente y con el que seguirá, la revolución. La reformulación o la desaparición de la política fue una idea clave en el pensamiento anarquista. La explicación sobre este punto será breve ya que detallarlo en demasía implicaría ser repetitivo con los anteriores. En el contexto peruano, Prada adaptó esta idea y propuso desaparecer la política. Sánchez comenta al respecto que “terriblemente insatisfecho, atacó las bases de todos los partidos políticos existentes a su regreso de Europa incluyendo al propio: su renuncia al Partido fundado y presidido indica mucho: no aceptaba su propio liderato”. A esta idea añade que “todo lo dicho demuestra que no tenía pasta de política porque carecía de capacidad para la transacción, le faltaba flexibilidad, era demasiado apostólico e intransigente” (1976: 34). Con estas citas se demuestra que planteó abolir la política luego de regresar del exilio europeo, por lo que claramente se inspiró en las propuestas anarquistas.

Añadido a esto, atacó a su propio partido, por haber desvirtuado los objetivos trazados al momento de su fundación (como vimos anteriormente, la Unión Nacional debía luchar contra todos los partidos políticos). Además, existió en él una tentación de ser un apóstol, un guía incuestionable, y puesto que la política representaba estar expuesto a reproches constantes, rápidamente se decepcionó de ella. Un detalle importante sobre este aspecto es que nunca pudo ser un orador exitoso. Normalmente encargó a otras personas la lectura de sus discursos, como el famoso del Politeama, que fue leído por un escolar.

Con las precisiones anteriores queda claro que Prada tenía muchos motivos para aborrecer la política. A esto hay que sumarle que “siendo anarquista tenía que propugnar la eliminación de todos los partidos políticos, no por decreto, sino por natural evolución social, como residuos de la corrupción y el egoísmo burgueses” (Sánchez 1976: 41). Entonces, la idea de revolución social respaldó la necesidad de desaparecer las políticas obsoletas, ejemplos del privilegio que tanto daño hacía a la mayoría de los peruanos. Prada, a su vez, consideró que la política era un impedimento para conseguir una sociedad justa e igualitaria, ya que retrasaba las reformas sociales. González Prada diría: “¡Fuera política, vengan reformas sociales!” (1989: 36). Consecuentemente, se manifestó también en contra de las elecciones o la representación gubernamental.

Asimismo, trató de demostrar a los trabajadores que la política implicaba una degradación de la clase proletaria, debido a que la “debilita dividiéndola por asuntos meramente adjetivos, que sólo le hace perder tiempo y energías” (García 1990: 348). Por esto trató de incentivar la unión entre obreros y aristócratas, base de la lucha a favor de una sociedad libre de política, de Estado, de opresión. Los partidos políticos para Prada no fueron más que “hordas que peleaban por conquistar el derecho de acampar en el Palacio de Gobierno, de ahí que las revoluciones peruanas no fueran más que ‘domésticas arrebatañas de estómagos burgueses’ ” (citado en Chang 1976: 241). En una época en la que regía el aristocrático civilismo, indudablemente los sectores más numerosos de la sociedad no se podían sentir representados. Debido a esto, Prada lanzó su grito de “¡Guerra a la política!” (Benavides 2014: 40), y se mostró como un acérrimo anti político.

Por otro lado, vio en el positivismo otro impulso importante en contra de la política. “Influenciado por el positivismo de Comte y el pensamiento de Renan, [...] deseó que la ciencia suplantara la impura política en el gobierno del mundo” (Delhom 2011: 31). Es necesario recordar que Prada utilizó los planteamientos “comteanos” como el mayor punto de referencia para hablar de progreso, razonamiento y voluntad. Esto le permitió afirmar que la ciencia debía gobernar todas las áreas de la vida humana: pensamiento, interrelación, política, entre otras. El “gonzalezpradismo” vio posible aplicar a todos los aspectos la idea de progreso científico, con lo que claramente obedeció a las propuestas positivistas.

Para García Salvattecci, Prada no se contentó con cuestionar la política, sino que también atacó al político de oficio: “Lo considera un cobarde, puesto que tiene que hablar con atenuantes para no herir los intereses personales. En segundo lugar, lo considera el peor de los fanáticos. En tercer lugar, lo considera doblemente fracasado, pues, toda persona que fracasa en alguna profesión, sabe que siempre tiene un último recurso: dedicarse a la política” (1990: 348). A su vez, propuso que no debía permitirse una distinción entre la vida privada y pública, pues para él “entre ambas existe plena identidad: la vida pública es sólo la prolongación de la vida privada” (García 1990: 349). Entonces, un político que hacía la distinción entre ambas representaba una farsa. En *Horas de lucha* afirmó que “si es verdad que la validez de una doctrina en general no depende de la vida del pensador que la formula, no puede decirse lo mismo de la política, pues toda doctrina política lleva el sello de la vida de su autor” (1989: 42). Por esto, consideró que separar ambos contextos era inverosímil, pues se debía conocer a quién se estaba confiando la fuerza, la causa o la vida.

Hasta este punto, he analizado lo referido a la necesidad de abolir la política en el sistema anárquico de González Prada. Se aprecia que el ideólogo vio a la política como una arista más del gobierno que quería abolir y que, a su vez, se oponía a la justicia y la igualdad. Por esta razón, llegó a proponer un remplazo científico de la política y atacó a los hombres dedicados a ella; así pretendió convencer a sus seguidores sobre la urgencia de cambiar esta situación. Por otro lado, en un primer momento, intentó derrumbar la política mediante el uso de esta, con la fundación de la Unión Nacional. Sin embargo, al abandonar a ese partido, sus ideas fueron transformadas, lo que motivó que lo abandonara rápidamente a su regreso al país. Luchó incansablemente para convencer al obrero de la desaparición de la política. Y una vez más, las ideas anarquistas europeas fundamentaron sus posturas. Utópico como los anarquistas rusos, Don Manuel reprodujo el concepto más idealista que estos sustentaron: el progreso debía llegar luego del derrumbe de las instituciones, gracias a la acción voluntaria y bondadosa de los individuos. Claro está, esta idea no funcionó en Rusia ni en Francia y, muchos menos, en el Perú. Sin embargo, abrió el camino para la propuesta más importante que esbozó Prada: la necesidad de revolución.

2.1.6. La necesidad de revolución

De esta forma, se llega al sexto y último planteamiento central que desarrolló el anarquista peruano: la idea de revolución contempló todas las anteriores: la revolución fue para Prada el mecanismo de cambio social, el camino hacia la libertad individual y hacia la garantía de justicia; también fue la forma más cercana de combate contra el poder religioso y la herramienta que conseguiría la tan ansiada desaparición de la política y del Estado. Entonces, la revolución representó la síntesis de la teoría anarquista de este intelectual, al igual que lo fue para Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Los tres anarquistas clásicos también vislumbraron en la revolución la forma de cambio adecuada, necesaria e imparable para la sociedad. Además, Prada justificó (al igual que los dos anarquistas rusos) la necesidad de una revolución violenta; a diferencia de Proudhon, que buscó una revolución de carácter intelectual.

Las similitudes entre Prada y los anarquistas europeos son comentadas por Delhom, quien dice: “De su negativa a pronunciarse en favor del colectivismo Proudhoniano revisado por Bakunin o del comunismo de Kropotkin se puede inferir la confianza de González Prada en la espontaneidad revolucionaria” (2011: 37). Hay que recordar que el peruano estuvo a favor del individualismo, por lo que se distanció del colectivismo de Proudhon y también del federalismo “bakuninista”. Además, menospreció la importancia de Marx, pero no sus palabras, las cuales adaptó para pedir la unión de todos los “desheredados”, un término en el que incluía a obreros, indios y lumpenproletarios. Prada dijo en *Anarquía*: “Uno de los grandes agitadores del siglo XIX no cesaba de repetir: *Trabajadores del mundo, uníos todos*. Lo mismo conviene decir a todas horas y en todas partes, lo mismo repetiremos aquí: *Desheredados del Perú, uníos todos*. Cuando estéis unidos en una gran comunidad y podáis hacer una huelga donde bullan todos — desde el panadero hasta el barredor— ya veréis si habrá guardias” (1940: 109). Claramente, estuvo convencido de una revolución a gran escala, de todas las clases sociales, como forma de conseguir la ansiada libertad y justicia, valores elementales para una nueva y verdadera sociedad.

Por supuesto, su idea fue obtenida, sobre todo, del optimismo de Bakunin, por lo que se ve que por momentos se distanció de él y los otros anarquistas, pero en otros se acercó al grado de prácticamente repetir sus palabras. Nuevamente, ese contraste permite decir que Prada fue un pensador en evolución y totalmente ecléctico, que recogía lo que creía que podía aportar a su doctrina.

Precisamente, al considerar vital la revolución de todas las clases, afirmó que “la emancipación de los obreros tiene que venir de los obreros mismos”, pero agregó que esta “debe ser simultánea con la emancipación de las demás clases”. De inmediato añadió que no sólo el “trabajador sufre la iniquidad de las leyes, las vejaciones del poder y la tiranía del capital; todos somos, más o menos, escarnecidos y explotados, todos nos vemos cogidos por el inmenso pulpo del Estado. Excluyendo a la nube de parásitos que nadan en la opulencia y gozan hoy sin sentir la angustia del mañana, la muchedumbre lucha desesperadamente para cubrir la desnudez y matar el hambre” (1940: 21).

Prada no concibió una revolución excluyente de clases y señaló que todos los individuos eran víctimas de explotación, en diferente medida. Habría que averiguar qué clase de explotación pudo padecer un personaje como él, un miembro de la alta aristocracia peruana. Otro aspecto importante fue que consideró que existían parásitos viviendo en la opulencia. Estos debían ser los beneficiados por el Estado, y no existió otro grupo (como ya mencioné) que pasara por esa situación más que la aristocracia peruana, que Prada propuso como base intelectual de la revolución. Entonces, en este aspecto también cayó en una contradicción. En algunos momentos, predicó la necesidad de unión con este grupo y, en otros, lo clasificó como parasitario; lo que permite concluir que no se reconocía como aristócrata (pese a que nunca pudo dejar de serlo) y que sintió que esta clase podría ser “salvable” mediante la adopción de una mentalidad anárquica. No existió manera posible para que estas contradicciones no estorbaran el impacto de sus ideas. A su vez, los obreros e indios no se sintieron identificados con un aristócrata desconocido, que pregonó una igualdad imaginaria que nunca pudo compatibilizar con estos grupos sociales, como se verá al hablar del sindicalismo y el indigenismo. Aunque sí estuvo cerca: en los primeros años del siglo XX llegó a ser el ideólogo principal del movimiento obrero, hasta que poco a poco fue cuestionado y retirado junto con sus seguidores.

Por otro lado, la idea totalmente utopista sostenida por Prada fue una adaptación de las posturas a favor de la sublevación masiva que propusieron los anarquistas rusos, sobre todo Bakunin. Al respecto, Eugenio Chang dirá: “Como Bakunin, Prada cree que el poder corrompe, por eso lucha por un cambio social total que conduzca a la sociedad del futuro basada en la asociación autónoma de hombres libres. Su política de “propaganda y ataque” es una adaptación del concepto de “propaganda por medio de los hechos” del Catecismo de la Revolución [...]”

(1976: 243). Al plantear la revolución total para acabar con la corrupción que desencadenaba la concentración de poder, Prada dejó ver la influencia que ejerció sobre él Bakunin, quien propuso una asociación de individuos libre de Estado. Sin embargo, no se preocupó por especificar detalladamente cómo sería y cómo se organizaría la sociedad futura, luego del triunfo la revolución, algo que sí fue una tarea vital para Bakunin, quien propuso todo un sistema federativo pos revolución. Por consiguiente, Prada se acercó al ruso en la idea de buscar una revolución que proporcionara a los individuos verdadera igualdad y oportunidades, y la cimentó en especulaciones de asociación netamente utópicas. Sin embargo, no dedicó muchas líneas a hablar del futuro, al igual que el otro anarquista ruso: Kropotkin, quien consideró esta tarea como una pérdida de tiempo.

El anarquista peruano consideró una revolución violenta, necesaria para desaparecer el Estado y sus tentáculos opresores. “La suya no es la revolución de los burócratas y políticos del socialismo, que consolidan estados sino, por el contrario, la que significa la supresión del estado y la liberación del individuo en una sociedad basada en la libre asociación y el auxilio mutuo” (Benavides 2014: 38) La premisa del “auxilio mutuo” no pudo ser otra cosa que el apoyo mutuo de Kropotkin. Sin embargo, él mostró varias diferencias con los pioneros anarquistas. “La propuesta de nuestro personaje, en primer lugar, era concientizar a las masas obreras, interiorizar su posición social y que conozcan por qué peleaban. Ello conllevó a que el anarquismo gonzalezpradista fuera duramente criticado debido a que solo quedó en la agitación, mas no en praxis” (Rosario 2016: 118). Se ve, entonces, que Prada fue ante todo un ideólogo, como Proudhon, y que por más que intentó llegar al campo de la acción, se restringió a las páginas y los discursos, pues no ideó la forma de conectar con el pueblo y movilizar verdaderamente a las masas populares. De ahí su distanciamiento con Bakunin, un hombre que estuvo convencido de la acción de todos y no solo de la oratoria (recuérdese que fundó un par de sociedades secretas para actuar durante una futura revolución).

Por otro lado, Prada afirmó que la revolución debía empezar por una base ideológica, pensante (tal cual orquestó Proudhon), “no debía partir originariamente de un movimiento violentista, sino de formulación pensante, en donde todos los obreros estén conscientes de su objetivo: la derrota del Estado central. Es por ello del papel fundamental del caudillo cultural” (Rosario 2016: 118). Una vez creadas las condiciones para trasladar la conciencia a la práctica,

los obreros tendrían un motivo verdadero por el cual estarían convencidos de la lucha y podrían entregar sus vidas al ideal revolucionario. Se trató de una idea totalmente “proudhoniana”, pero el intelectual nunca pudo convencer plenamente a los obreros, en parte por la lejanía de su posición social, en parte por su incompreensión de su situación real.

La liquidación total del Estado motivó una idea diferente a la que postularían en el siglo XX los pensadores peruanos. Prada afirmó que su revolución sería popular, a la que podía vincularse cualquier movimiento insurgente. Pero hizo una distinción sorprendente, entre un peruano y un europeo, al cual consideró el verdadero revolucionario: “Existe, pues, enorme diferencia de revolucionarios a revolucionarios... Es que de nosotros a las naciones europeas hay separación de épocas geológicas: no producimos al hombre social y revolucionario sino al gorila politicante, pretoriano y montonero” (citado en Bretonche 2008: 113). Estas drásticas afirmaciones lógicamente impidieron que fuera bien recibido, pues, ¿quién aceptaría seguir a un hombre que concebía a los habitantes nacionales como capaces de producir únicamente montoneros en vez de verdaderos revolucionarios? Aun así, consideró que era precisamente esa incapacidad de producir verdaderos “hombres” lo que confirmaba la necesidad de una sublevación. Bretonche afirma que, para Prada, la “única forma” en que el individuo que consideraba salvaje “podría llegar a la condición de hombre sería mediante la rebeldía, rebelándose de su situación doméstica y social. En el Perú de su época, por la situación en que se vivía, esto significaba rebelarse contra el *gamonalismo* o *Caporalismo*, lo cual, implicaba una revolución que, en la concepción de don Manuel, tendría la característica de ser cruenta y popular” (Bretonche 2008: 114).

Claramente, Prada consideró que el progreso humano era alcanzar los ideales europeos de la época, que él ya había absorbido y que era su misión convencer al resto de la población e incentivar la verdadera revolución. No pudo existir en él un error más grande que esta visión sesgada y hasta despectiva de la sociedad peruana; fue, claramente, su occidentalismo un impedimento para la claridad a la hora de trazar una doctrina propia. El obrero no necesitaba sublevarse para alcanzar la condición de “verdadero hombre”, necesitaba cambios para obtener condiciones más justas e igualitarias de recursos, lo mismo que el resto de sectores sociales. Entonces, su visión fue más coherente dentro de la lógica de progreso europea que peruana, y permite conocer un nuevo matiz en la visión “gonzalezpradista”: la importancia de la ilustración y el renacimiento. El político estuvo impregnado de valores franceses, producto de la

ilustración, tales como la idea de superación mediante el conocimiento o el avance del “verdadero hombre”. Asimismo, su justificación de la rebeldía recuerda el concepto de rebelión permanente que esbozó Bakunin, y que Stirner propuso de forma más radical, al hablar de la violencia cotidiana y necesaria.

Hay un aspecto más respecto a la idea de revolución que desarrolló Prada, y fue la del tiranicidio. Delhom comenta que “se sitúa en una tradición del tiranicidio que se remonta a la Antigüedad y pasa por Juan de Mariana hasta llegar al anarquismo decimonónico. Su pensamiento se caracteriza por una mística del sacrificio con apoteosis del mártir, de origen cristiano pero radicalmente laicizada y reinterpretada en sentido evolucionista” (2004: 8) El asesinato político (de un tirano, en su nivel más literal) fue propulsado y utilizado desde la antigüedad, y Prada lo consideró un acto de “justicia” natural, ya que, como también argumenta Delhom, creyó que era “una forma de ahorrar vidas y sufrimientos, que permite además edificar a las masas” (2011: 40). Ya que esta idea de asesinato político lo acercó a las ideas radicales de Stirner y de anarquistas como Malatesta, es mejor recurrir al mismo Prada:

“Mas apruébese o repruébese el acto violento, no se dejará de reconocer generosidad y heroísmo en los propagandistas por el hecho, en los vengadores que ofrendan su vida para castigar ultrajes y daños no sufridos por ellos. Hieren sin odio personal hacia la víctima, por sólo el amor a la justicia, con la seguridad de morir en el patíbulo. Acaso yerran; y ¿qué importa? El mérito del sacrificio no estriba en la verdad de la convicción. Los que de buena fe siguieron un error, sacrificándose por la mentira de la patria o por la mentira de la religión, forman hoy la pléyade gloriosa de los héroes y los santos. Los grandes vengadores de hoy, ¿no serán los cristos de mañana?” (1940: 131).

De esa manera, al aprobar esta forma de terrorismo contradijo, al igual que lo hicieron otros anarquistas, la máxima de la libertad y el derecho a vivir libremente por sobre el resto de cosas, supuesto valor central de la anarquía. Si se suponía que la vida del individuo, por el mero acto de existir, era valiosa, entonces contra esta era una contradicción enorme. Añadido a esto, Prada pregonó una sociedad anárquica en la que se involucraran antiguos representantes del Estado y ciudadanos libres, a modo de una conciliación justa, con lo que contradijo su propia teoría. Pero la contradicción no quedó ahí, sino que progresó hacia una nueva afirmación: “Cuando el tiranicidio implica el término de un régimen degradante y el ahorro de muchas vidas, su perpetración entra en el número de los actos laudables y benéficos, hasta merece llamarse una

manifestación sublime de la bien entendida caridad cristiana” (González Prada 1940: 124). Al justificar la violencia selectiva, recuerda las ideas de Bakunin sobre el “fin justifica los medios”.

En Prada ocurrió lo mismo pero, para él, el tiranicidio iba más allá de ser un mecanismo de la revolución, ya que podía sustituirla. Al respecto, afirmó en *Anarquía*: “El tiranicidio debe sustituir a la revolución... Que se concrete, que se personifique el castigo en los culpables. Esa es la equidad. Prender la guerra civil para derrocar a un dictador vale como pegar fuego a un palacio para matar un ratón.” (Judas Capitolino. Prólogo.)” (1940: 125). Consideró que era la forma ideal para cambiar a la sociedad y, como señala Delhom, que “los rebeldes, y no los más sufridos, son los nuevos santos laicos que anuncia G. Prada para una humanidad sin Dios en busca de justicia terrenal” (2004: 9). De esta forma ensalzó la labor de los rebeldes, y con ellos, de la revolución, pero a su vez ratificó la postura que señaló a lo largo del capítulo: nunca pudo desprenderse de su formación religiosa y la empleó, incluso, cuando estuvo más convencido de su anarquía, para justificar los valores de esta doctrina.

Con esto cierro este planteamiento, tras resumir las ideas principales de la postura anarquista en Prada. Este estuvo claramente ligado a los anarquistas clásicos, al positivismo, a Stirner y a Godwin, solo que en diferentes niveles. En la idea de revolución, los dos pensadores a los que fue más cercano son Proudhon y Bakunin, el primero en tanto ideólogo de la revolución, y el segundo en tanto utopista sobre la libre y voluntaria asociación futura de la sociedad. A su vez, se inspiró en Kropotkin para esbozar ideas similares a las del apoyo mutuo, y fue cercano a Stirner al proponer mecanismos violentos para conseguir los objetivos revolucionarios. En cuanto al positivismo, argumentó a favor del progreso científico y moral, la necesidad de abandonar un Estado represor y la búsqueda de una evolución del obrero de simple montonero o inconforme, a “hombre civilizado”, otra vez, bajo ideas netamente eurocentristas. Por último, la relación con Godwin reposó en su búsqueda de desaparecer el Estado a partir de la idea de un bien elemental comunitario o igualitario, una premisa de la que derivó la idea de justicia de Prada y que implicó la necesidad revolucionaria.

La exposición de los seis planteamientos centrales de Prada permite constatar que la modificación de las teorías de los pensadores europeos fue mínima, ya que en muchos momentos utilizó casi al pie de la letra sus propuestas, con lo que olvidó las diferencias que existían entre el contexto europeo y el nacional. Asimismo, trató a lo largo de su vida de desprenderse de su

formación católica y de su posición aristocrática, pero fracasó en ambos intentos. Esto afectó sus planteamientos, al darle una visión sesgada que, a su vez, impidió que sus ideas fueran bien recibidas y trascendieran del marco de la agitación política. En ese sentido, Prada representó al pie de la letra el rol de un ideólogo netamente teórico, con lo que se acercó a Proudhon, quizá por sus largos años de estadía en Francia, quizá porque ambos sostuvieron durante toda su vida una contradicción constante. De todas formas, las ideas que recogió de los rusos también fueron muy importantes, ya que tomó las que más aportaron a favor de su sistema. Por todo eso, fue un pensador ecléctico y en constante adaptación.

Como señala Emilio Rosario, “la propuesta de González Prada fue teórica antes que práctica” y, al perder apoyo y debilitar su base social, se puede “señalar que su proyecto político fue un rotundo fracaso” (2016: 149). Prada vio frustrado su proyecto por sus propias contradicciones y opiniones profundamente clasistas y occidentalizadas. Sánchez acota que su anarquismo “era de triple alcance: a) doctrinario, humanista y europeo, b) moral y patriótico contra los causantes de la derrota internacional; c) nacional y vindicativo contra los promotores del nuevo caos interno” (1977: 388). Así, planteó ideas innovadoras en el contexto nacional, pero solo quedó como un precursor, ya que no pudo avanzar más allá. Su posición reposó, sobre todo, en la furia ensayística y en la literatura, ya que, como afirmó Mariátegui, “fue más literato que político” (2000: 258). Su lugar es el de un precursor, una inspiración (tal como para él fueron los anarquistas europeos) para las siguientes generaciones de intelectuales que cambiarían el pensamiento nacional, como veremos en el próximo subcapítulo.

Manuel González Prada falleció el 22 de julio de 1918 y se puede afirmar que, con él, también murió la ideología anarquista como tal en el Perú. Es apropiado finalizar este subcapítulo con las palabras de Sánchez sobre las circunstancias finales de su vida:

“Había acaecido el 22. Como de costumbre, don Manuel tomó su frugal desayuno en la cama: acarició a Naní; Doña Adriana leyó los periódicos sentada cerca a él, luego se levantó y almorzaron en el comedor. Eran las doce y media del día. Caminando paso a paso echarían unos buenos veinte minutos hasta llegar a la Biblioteca Nacional. Prada estaba aún en la mesa; de pronto, sin una queja, cerró los ojos y exhaló un profundo suspiro. Adriana acudió al instante. No había nada que hacer” (1977: 279).

De esa manera, su vida acabó como si se tratara de unas líneas literarias, como gran parte de su trayectoria y de su pensamiento político. Y fue, precisamente, esa circunstancia la que más resaltaron sus sucesores: que fue un instante, el de apertura del camino revolucionario en la sociedad peruana.

2.2. Consecuencias de sus planteamientos

En este subcapítulo me enfocaré en la influencia que tuvieron los planteamientos anarquistas de Manuel González Prada sobre dos movimientos y dos pensadores que aparecieron posteriormente en el escenario ideológico peruano y ocuparon un lugar de relevancia en el contexto nacional del siglo XX. Se trata, por un lado, del anarcosindicalismo y del indigenismo y, por otro, de José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Víctor Raúl Haya de la Torre (1895- 1979). Esta separación es compleja, ya que tanto Mariátegui como Haya estuvieron estrechamente relacionados con el indigenismo, pues consideraron que el tema del indio era vital para sus doctrinas revolucionarias, pero resulta necesario referirse a cada uno de los movimientos y los intelectuales para explicar cuál fue la influencia de Prada en cada caso.

En primer lugar hablaré del anarcosindicalismo y cómo surgió involuntariamente del acercamiento de Prada con el movimiento obrero. En segundo lugar expondré la importancia que le dio a la condición del indio, al que le dedicó gran parte de sus reflexiones, que después se convertirían en la base del movimiento indigenista. En tercer lugar, analizaré parte de la obra de Mariátegui, específicamente en la que criticó y valoró la visión del ideólogo, y en la que se evidenció su influencia en la construcción del planteamiento socialista mariateguista. Por último, describiré el impacto que tuvo Prada en Haya, tanto por las claras influencias en el pensamiento de este, como por la relación cercana que tuvieron. Se demostrará así el importante papel que ocupó Manuel Gonzales Prada como precursor de las ideas revolucionarias y reivindicadoras de las clases sociales peruanas.

2.2.1. Influencia en el anarcosindicalismo peruano

Para comenzar, se encuentra la consolidación del anarcosindicalismo nacional. Como describí a lo largo de los planteamientos de abolición del Estado y la desaparición de la política, Prada vio en el obrero el vehículo vital, el grueso de su futuro “ejército” en contra de la opresión. Fue

por esta razón que defendió tan efusivamente la relación entre el intelectual y el obrero, ya mencionada en el subcapítulo anterior. El acercamiento real entre ambas partes tuvo lugar en los primeros años del siglo XX. Al respecto, el filósofo colombiano Juan Guillermo Gómez García, comenta en su artículo *La significación continental de Manuel González Prada*: “... desilusionado de las tradicionales formas de agrupación política, desemboca en el movimiento obrero que se enfila en las luchas sindicales bajo las banderas de anarquismo. El paso del mutualismo de tipo proudhoniano al decisivo anarquismo, inspirado por Bakunin y Kropotkin, ofrece el marco idóneo para la exposición de las ideas de González Prada sobre el papel de los intelectuales” (2010: 226).

Prada atacó a los partidos políticos, por considerarlos un impedimento para el progreso, pero también debido a su propio egocentrismo, pues no pudo convertirse en un buen líder político, como demostró durante su efímero paso por la Unión Nacional. Debido a esto, buscó nuevas formas para lograr la aceptación de sus ideas y así llegó al recién formado Movimiento Obrero Peruano, urgido, coincidentemente, de ideólogos que permitieran justificar y sentar las bases de un grupo de acción listo para luchar por sus derechos y conseguir mejoras.

A modo de enriquecer esta idea, cito las palabras de Emilio Rosario, quién afirma:

“Se conoce que González Prada decide abandonar la escena político-partidaria desde 1903, estableciéndose vínculos con los obreros. La clase asalariada -no solo del Perú, sino del mundo- se organiza frente a los abusos que estaba siendo víctimas por el gran capital (Delhom, 2001). La figura de Manuel González Prada nuevamente resurge al brindar una consistencia ideológica al movimiento obrero; más aún, tenía la seguridad que en dicho espacio no existían los males propios de una organización político-partidaria” (Rosario 2016: 41).

El resurgimiento de Prada en los primeros años del siglo XX ocurrió gracias a que se convirtió en el ideólogo líder del periodo inicial del movimiento obrero, tiempo en el que aún no estaba fragmentado por las constantes luchas internas en las diferentes organizaciones políticas. El movimiento obrero buscaba mejores condiciones para los proletarios por lo que, por primera vez, Prada encontró un espacio uniforme en el que sus teorías fueron bien recibidas. Sobre ello, Sánchez comenta que “los obreros lo buscaban para tenerlo en sus celebraciones” (1977: 381). Fue así como surgió el famoso discurso “*El intelectual y el obrero*”, escrito alrededor de 1905, que creó un lazo (al principio ideal, pero débil en el tiempo) entre su doctrina anarquista y los

primeros miembros del movimiento que buscaba formas de combatir al Estado que los oprimía. Hay que destacar que la unión inicial entre obreros y anarquismo “gonzalezpradista” fue lo que llevó al anarcosindicalismo a lograr la conquista de la jornada laboral de las ocho horas, un hito histórico para los sindicatos peruanos.

El triunfo de la jornada laboral de las ocho horas en Chicago, en 1886, alimentó su propuesta de la creación de un ejército revolucionario basado en la fuerza de los obreros, para contrarrestar y reducir el papel del Estado. Esto quedó claro en las líneas que dedicó en *Anarquía* a lo sucedido en Estados Unidos: “Si la revolución social ha de verificarse lentamente o palmo a palmo, la conquista de las ocho horas debe mirarse como un gran paso; si ha de realizarse violentamente y en bloque, la disminución del tiempo dedicado a las faenas materiales es una medida preparatoria: algunas de las horas que el proletariado dedica hoy al manejo de sus brazos podría consagrarlas a cultivar su inteligencia, haciéndose... conocedor de sus derechos y [...], revolucionario” (1940: 84). Consideró que el proletario podía llegar a “civilizarse” (basándose en sus concepciones de progreso eurocéntrico) si dedicaba esfuerzo a desarrollar su inteligencia para convertirse en un verdadero revolucionario, y no en un simple montonero. Su propuesta, aunque mal orientada, fue la construcción de una especie de “conciencia de clase”, pero que en su visión podía ser efectiva.

El triunfo de la jornada laboral en Perú, logrado en 1919 con la participación de los obreros, probó el planteamiento que Prada había impulsado. Al respecto, García Salvattecci señala que esto solo pudo conseguirse gracias a la contribución del ideólogo: “Otro de sus puntos en pro está en haber organizado, por primera vez, el proletariado peruano y haber logrado que se implante en el Perú la jornada de las ocho horas de trabajo, y la defensa laboral del niño y la mujer” (1972: 125). De esta manera, se reconoce en la figura del intelectual al personaje que encaminó el rumbo del movimiento obrero, hasta ese momento desorganizado. Don Manuel dedicó varias líneas al tema de las huelgas, en las que remarcó la ferocidad con las que debían atacar: “Toda huelga debe ser general y armada. General, para combatir y asediar por todos lados al mundo capitalista y obligarle a rendirse. Armada, para impedir la injerencia de la autoridad en luchas donde no debe hacer más papel que el de testigo” (1940: 97).

En otro momento explicó que lo que necesitaban los obreros para alcanzar la justicia era cohesión, unión y espíritu de lucha: “Ellos son el derecho; ellos son la justicia; ellos son el

número; más, ¿por qué no son el ejército arrollador o la masa de empuje irresistible? Porque viven desunidos; porque frente al bloque homogéneo y compacto de los verdugos y explotadores, forman grupos heterogéneos y fofos, porque se dividen y subdividen en fracciones egoístas y adversas” (1940: 108-109). De esta manera, claramente, asumió la posición de un líder para este movimiento, pese a no pertenecer a él. ¿Quién más podría haber despertado la conciencia de los “desheredados del Perú”, sino el anarquista convencido del cambio social? Esa fue la visión de Prada respecto a los obreros. El anarquista consideró que debía hacer la labor de un ideólogo guía, otra vez en la posición de apóstol que identificó Salvattecci.

Sin embargo, Prada no pudo simplemente acercarse a los obreros con discursos. El primer contacto sólido que mantuvo fue como redactor de *Los Parias*, un diario representativo del proletariado nacional. Este periódico se publicó ininterrumpidamente entre 1904 y 1909, y su público estaba conformado por artesanos, obreros e intelectuales (Rosario 2016: 122). Prada encontró en esta labor el vehículo ideal para difundir sus ideas sobre la importancia del obrero. Como mencioné anteriormente, el primer paso para la cohesión y el equilibrio en el movimiento obrero era la concientización. Pero el ideólogo tuvo que enfrentar un gran problema: la mayor parte de la población peruana en ese momento era analfabeta, por lo que su concientización no pudo llegar a todos los lugares necesarios para generar una verdadera unidad.

Por otro lado, su éxito inicial con los obreros no fue total ni uniforme. Rosario dice que “el movimiento obrero peruano de principios del siglo XX no era unívoco. Existieron diversas facciones en su interior que obstruyeron la expansión de las ideas anarquistas y González Prada no tuvo la capacidad de hacerles frente” (2016: 126). Como ya se ha mencionado, el anarquista solo pudo sostener su liderazgo en el movimiento obrero durante la primera etapa, pues pronto tuvo que enfrentarse a la incapacidad de expandir sus ideas y al rechazo de un sector que no lo aprobaba por ser un aristócrata.

Sus planteamientos tuvieron mayor acogida entre los grupos de panaderos. La Federación de Obreros Panaderos Estrella del Perú (fundado en 1886) fue el principal foco de irrigación de ideas anarquistas. Uno de sus líderes fue el conocido sindicalista Manuel Caracciolo Lévano, muy importante para la conquista de la jornada de ocho horas y seguidor acérrimo de Prada. El sociólogo peruano Luis Tejada Ripalda cuenta la importancia del anarquismo para Manuel Lévano, en su libro *La cuestión del pan*:

“Una de las características de este obrero panadero era que estaba siempre atento a las necesidades sociales y del gremio en particular. [...] Evidentemente era un atento observador de la sociedad y una de las cabezas pensantes del movimiento anarcosindicalista. En el campo doctrinario lo vemos inclinado hacia la corriente bakunista. En efecto, su posición era por momentos insurgente y subversiva, porque aquello que consideraba injusto parecía despertar en él rencores y ansias de justicia; pero no de la justicia de la autoridad, sino la justicia de los hombres que ante los derechos pisoteados recurre a la fuerza como única arma de defensa” (1988: 214).

De esta descripción se desprende que Lévano aceptó las ideas anarquistas de Prada porque concordaron con su necesidad de justicia armada y de cambio social. Además, debido a su cercanía con el “bakuninismo” consideró evidente que la anarquía era el camino más coherente para el obrero. Prada se acercó a esta facción con las propuestas radicales que ellos ansiaban para combatir al Estado. Por eso, su triunfo inicial frente a los postulados del mutualismo o del socialismo tuvo que ver con una idea tentadora: la libertad total del individuo. Es necesario recordar que toda la construcción de su ideología surgió a partir de ella.

Con el paso del tiempo la presencia de Prada en el movimiento obrero y panadero se fue debilitando y comenzó a ser percibida como fastidiosa. “Generaba desconfianza tanto por su origen social como porque no estaba vinculado directamente al sector obrero. Ello se vio reflejado al momento que Lévano buscaba que nuestro personaje sea quien apadrinase el estandarte de la federación, un evento simbólico para los obreros [...] para la búsqueda de la reivindicación de sus derechos” (Rosario 2016: 136). El otrora líder fue rechazado por su origen y por su labor netamente ideológica. Otra razón de su debilitamiento fue que sus ideas no eran tan concluyentes al interior de las filas proletarias. Rosario señala: “si bien su academicismo y la adaptación del anarquismo a la realidad peruana fue una herramienta novedosa, esto no fue del todo contundente porque no establecía una agenda concreta de cuales acciones realizar para derrotar al Estado o adquirir algún beneficio que favoreciera al obrero” (2016: 136). Al igual que Kropotkin, Prada cometió el error de no detenerse a detallar las acciones para conseguir una revolución efectiva sino que la sustentó en la voluntad de los individuos.

De esta manera, la importancia de Prada al interior del movimiento obrero fue decayendo. En ese escenario sus esperanzas de establecer una doctrina anárquica se diluyeron y dieron paso a ideas claramente pesimistas en sus últimos años de vida. En 1912, renunció a seguir luchando contra el sistema y aceptó la propuesta de Augusto B. Leguía (el entonces presidente del Perú)

para dirigir la Biblioteca Nacional en reemplazo de su eterno enemigo, y el más importante director de la institución, Ricardo Palma. Esta decisión lo alejó totalmente de todo lo que trató de defender desde la posguerra con Chile y se convirtió en un empleado público (Rosario 2016: 143-144). Fue así que los pocos líderes del movimiento obrero que aún lo apoyaban, como Manuel Lévano, se vieron desilusionados. Finalmente, el anarquismo que antes se había difundido desde el movimiento obrero, se convirtió en blanco de los ataques de la división interna y colapsó ante una nueva propuesta: el anarcosindicalismo, una fusión de las ideas anarquistas y los movimientos sindicales.

Sobre el arribo del anarcosindicalismo, el sociólogo peruano Denis Sulmont, en su libro *El movimiento obrero en el Perú 1900-1956*, propone una síntesis ejemplar: “Empezó a difundirse en el seno de las células anarquistas la idea de organizar a los obreros en sindicatos. [...] Hubo resistencias por parte de los anarquistas puros partidarios de la acción directa y contrarios a una institucionalización de las luchas obreras. Pero finalmente los principales líderes adoptaron esta nueva línea: el anarquismo [...] se transformó en anarco-sindicalismo” (1975: 84). Estas palabras son idóneas para cerrar la influencia de Prada en torno al anarcosindicalismo.

Como se ha podido observar en estas páginas, Prada introdujo las ideas anarquistas en el movimiento obrero luego de que su proyecto político fracasó. Asimismo, un sector encabezado por Manuel Lévano y los obreros panaderos aceptó de buena forma sus propuestas debido a que tenían inclinación hacia un sistema anárquico. Sin embargo, el grueso del movimiento obrero no disfrutó de la presencia de Prada porque lo consideró un aristócrata que no tenía relación alguna con sus intereses. A esto se sumó la alta tasa de analfabetismo en el Perú, que impidió que sus postulados llegaran a los espacios adecuados y necesarios. Poco a poco, este gran pensador pasó de la aceptación inicial de sus ideas a un fracaso final.

Aun así, la semilla del anarquismo que sembró en el movimiento obrero logró germinar con las primeras formas de sindicalismo en suelo peruano, y terminó convirtiéndose en el movimiento anarcosindicalista. No se puede negar la influencia que tuvieron las ideas de Prada y el lugar de precursor que le corresponde en el devenir del desarrollo ideológico del Perú.

2.2.2. Influencia en el Indigenismo

En segundo lugar, es necesario tratar su relación con el indio, un aspecto que derivó en la corriente indigenista peruana. La primera manifestación de su cercanía se dio durante su retiro a la hacienda de Tutumo, en Mala, entre 1871 y 1879, cuando compuso baladas indigenistas que en su mayoría no publicó. La guerra con Chile cambió radicalmente su pensamiento y le permitió ver el problema de los indios, que tuvieron que participar en este conflicto obligados por un gobierno que protegía a sus opresores, pero sin saber por qué razón luchaban. La guerra interrumpió el retiro de Prada y su quehacer poético, y lo llevó a expresar su indigenismo en prosa (Chang 1976: 242). Desde ese momento, no hizo más que profundizar en la búsqueda de una manera de revertir la situación trágica del indio.

Al igual que ocurrió con el anarcosindicalismo, Prada fue precursor del indigenismo. Fue el primer intelectual en postular la “redención” del indio y en señalar “la culpabilidad de la República en no haber impedido la explotación del indígena” (García 1972: 125). Fue quien dio inicio al análisis riguroso y científicista de la cuestión y sus planteamientos influyeron, al menos, en tres trabajos importantes: “en 1885 Mercedes Cabello de Carbonera publicó el artículo ‘Una fiesta religiosa en un pueblo en Perú’, en el que deplora la degradación del indio causada por el blanco. En 1885 también José T. Itolararres (José T. Torres Lara) dio luz a su novela *La trinidad del indio o Costumbres del interior...* En 1889, Clorinda Matto de Turner, su compañera del Círculo Literario, publicó en Buenos Aires la novela *Aves sin nido* dedicada a don Manuel” (Chang 1976: 242). Desde las últimas décadas del siglo XIX, Prada inspiró las miradas indigenistas que transformarían el contexto nacional.

Para González Prada, la cuestión del indio no podía desligarse del problema nacional. Contempló la liberación económica y social de esta población y precedió, de esta forma, a las rebeliones indígenas que buscaron abolir el gamonalismo. Desarrolló la idea de la revolución de los indios a partir de ellos. Al igual que al obrero, consideró al indígena como un individuo “inferior” con la capacidad de “culturizarse” y transformar su condición a partir de la rebeldía. Existió en su visión un hombre superior que fue el europeo, “civilizado” y de tez blanca. En contraposición se encontraba el hombre incivilizado y de “raza” distinta. Por supuesto, él se incluyó en la capa superior, debido a sus orígenes y formación. Ante su mirada, las características particulares del “ ‘poblador autóctono de nuestras serranías’ ” eran totalmente

negativas. No era ciudadano, es decir, no era libre, por lo tanto no tenía propiedades, no era digno, era cruel, etc; todo esto se puede traducir en una sola palabra: incivilizado” (Bretoneche 2008: 104).

Según el intelectual, la aspiración del indio era la misma que existió durante el virreinato: “blanquearse”. Sobre ello, LAS afirma: “En más de una ocasión, al referirse a ‘nuestros aristócratas’ Prada confunde esta clase social con la condición racial de ‘blanco’. En su artículo sobre ‘Nuestros indios’, si bien descubre con agudeza la condición de ‘raza social’ que se pudiera aplicar al indígena del Perú, agrega que un indio rico ‘se blanquea’ [...]” (1976: 13). No quedan dudas al respecto, Prada desarrolló el problema del indio desde una visión puramente eurocentrista, clasista y racista, propia de la formación decimonónica.

Prada escribió “*Nuestros indios*” en 1904 y, luego, lo incluyó en *Horas de lucha*. En él mostró la importancia del indio que ya había esbozado en sus baladas antes de la Guerra del Pacífico. Al respecto, el académico peruano Martín Paredes Oporto sostiene en *Asedios al indigenismo* que el famoso artículo “cambia de manera radical la visión que de los indios tenía hasta entonces la literatura sociológica peruana; con éste se inicia la temática indigenista desde la perspectiva económica y social” (2017: 2). La afirmación más importante del texto fue que “la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social” (1989: 220). Con esta premisa, inspiró a la generación siguiente de intelectuales, en la que destacaron José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre. Ambos, fundadores del socialismo y aprismo, respectivamente; dos nuevas doctrinas políticas que situaron al indio en una posición central de sus postulados.

Asimismo, Prada reconoció en los indios a los verdaderos ciudadanos de la nación peruana, lo que lo condujo a proponer dos formas de mejora de su condición:

“La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se condele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia [...]” (1989: 220).

De esta manera, incentivó el uso de la violencia para contrarrestar la opresión que ejercía el Estado. Nuevamente, al igual que el obrero, el indio adquirió importancia central en sus

propuestas revolucionarias. Pero consideró que, para conseguir la revolución armada y violenta, era necesario primero lograr la identificación del indio con su doctrina a través de la educación. Según Prada, así se podría alcanzar el espíritu de virtud y lealtad hacia los valores anárquicos por excelencia: libertad y progreso. Sin embargo, al considerar que el indio debía regirse por ideales surgidos en una mentalidad foránea cayó en una nueva contradicción. Sobre esta idea, el lingüista colombiano Víctor Largo Gaviria, en su artículo *El problema del indígena en Manuel González Prada*, afirma:

“La contradicción en la reivindicación gonzález-pradiana radica en la necesidad de imponer una cultura culta que no ‘difiere mucho de la dominación colonial que el ensayista mismo criticó’ y que es producto de la concepción que hasta el momento guió su pensamiento, vale decir, la idea según la cual la autodeterminación del individuo y las condiciones sociales propicias de justicia e igualdad generarán el desarrollo y el progreso, para solo en las condiciones en las que él las encuentra, esto es, en la idea del devenir historicista del positivismo” (2016: 49-50).

Así se manifiesta uno de los principales conflictos internos del discurso de Prada: quiso aplicar una doctrina totalmente ajena a la realidad indígena, postergada y sojuzgada, que no podía identificarse con planteamientos y reivindicaciones a partir de palabras como civilización, conocimiento y desarrollo, pues podían considerarse discriminatorias por su referencia a la cultura europea como el paradigma a alcanzar. La visión de Prada sobre el indígena tuvo tres fases marcadas. En primer lugar, un idealismo poético relacionado con el humanismo; luego, un positivismo anclado en ideas de progreso universal; y, finalmente, un anarquismo de acción violenta (Largo 2016: 55).

Lamentablemente, Prada fracasó al tratar de adherir al indio a su doctrina, pues sus propuestas no presentaron ningún atractivo para este grupo social. Sin embargo, sus postulados en torno a la modificación de la situación indígena fueron un acercamiento inicial al proyecto de reforma política, económica y social que más adelante sostuvieron Mariátegui y Haya. Si bien consideró al indio inferior, al mismo tiempo abrió la posibilidad de que este pudiera “civilizarse” mediante la educación. Al igual que fue un precursor de las ideas de reivindicación obrera, la importancia de su pensamiento fue la de preceder a futuras posturas a favor de la defensa de indígena en la sociedad peruana. Prada visibilizó la situación del indio desde una nueva mirada, con lo que inició el camino de la construcción de una sólida base ideológica a partir de un mejor análisis e interpretación de la realidad nacional. Un aspecto que él no pudo desarrollar correctamente.

2.2.3. Influencia en pensadores posteriores: Mariátegui y Haya

En tercer lugar es necesario hablar de los sucesores de Manuel González Prada. Entre los conocidos nombres que siguieron la tarea de proporcionar una base ideológica para transformar la sociedad, destacaron dos: José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Víctor Raúl Haya de la Torre (1895- 1979), personajes fueron muy importantes para la política nacional del siglo XX. Mariátegui, padre del socialismo peruano y reconocido internacionalmente como el más importante marxista de Latinoamérica, fue muy crítico con la ideología de Prada, de la cual adaptó ciertos aspectos referentes al papel del indígena. Por otro lado, Haya de la Torre fue el heredero de los bienes materiales de la familia Prada, gracias al testamento dejado por su viuda, Adriana por de Verneuil, y articuló muchos planteamientos que reflejaron la influencia que ejerció el anarquista sobre él.

Emilio Rosario comenta que Prada llamó la atención de un grupo de jóvenes intelectuales, entre los cuales destacaban Mariátegui y Haya. Estos personajes entablaron un diálogo directo con el anarquista durante sus últimos años de vida, convirtiendo muchas de las pláticas en notas periodísticas. Varios integrantes de esa juventud lo reivindicaron como su maestro, y más adelante, se convirtieron en influyentes personajes de la “*intelligentsia*” y la política nacional (2016: 27). Prada determinó, sin saberlo, las futuras rutas de la política nacional, sobre todo en dos caminos: “la nación reformista y antioligárquica, al inicio representada por Víctor Raúl Haya de la Torre, y del marxismo revolucionario, introducido en América Latina por Mariátegui” (Olivari 2017: 136). Los caminos de los dos intelectuales comenzaron en sus años juveniles bajo la influencia de Prada, ya mayor, y retirado de la política. En muchos aspectos, el estilo, la ética o el pensamiento anarquista de Don Manuel referenciaron los futuros trabajos de ambos, y es posible afirmar que sin esta influencia, el flujo de sus ideas revolucionarias hubiera sido más tardío.

El historiador peruano José Luis Rénique aporta información sobre este tema en su libro *Incendiar la pradera: un ensayo sobre la revolución en Perú*:

“Entre 1916 y 1918 ambos (Víctor Raúl y José Carlos) habían visitado a González Prada. Breves conversaciones entre un viejo radical en el retiro -quien se había expresado con gran entusiasmo de la “nueva generación”- y jóvenes aspirantes a escritores o activistas. [...] Había sido suficiente para sentirse sus herederos. Cabalgando sobre los legados del arielismo y el gonzalezpradismo

entraban en la naciente era política de masas. Europa les daría el refinamiento ideológico. Como ambos reconocerían, el periplo hacia el Viejo Mundo terminaría siendo una forma de acercarse a lo esencial de ellos mismos y del país del cual partían” (2015: 42).

Curiosamente, Mariátegui y Haya pasaron por experiencias en Europa, tal cual ocurrió muchos años antes con Prada. Sin embargo, el acierto de estos dos pensadores residió en adaptar su formación europea a una propuesta acorde con la realidad nacional, diametralmente opuesta a la del Viejo Continente. Esto fue a su vez, el error más grave del anarquismo de Prada y lo que lo relegó al lugar de precursor. Es posible que sus conversaciones incentivaran la necesidad de nutrirse de información disponible en el extranjero. Prada legó a “la generación de Haya y Mariátegui... el encargo de transformar en acción aquella *larga marcha* virtual concebida como el acto fundacional de la nación moderna. Las irrupciones obreras y campesinas acompañaron el inicio del régimen de la “patria nueva” anunciaban las fuerzas que debían movilizarse” (Rénique 2015:45). El líder del aprismo y el fundador del socialismo peruano dedicaron sus esfuerzos a construir la vanguardia que, proveída de la experiencia europea, encontró los elementos científicos que proporcionaron una base sólida al lirismo radical de antecesores como Don Manuel. Asimismo, en la segunda década del siglo XX, el proyecto revolucionario de ambos pensadores ganó vigor en las capas medias de la sociedad que conformarían el “estado mayor” revolucionario concebido por los dos. El “verdadero Perú”, similar a la verdadera “nación peruana” que propuso Prada, estaría conformado por la población indígena, vista como la gran palanca revolucionaria (Rénique 2015: 45-46).

Lo novedoso en las propuestas de Mariátegui y Haya fue la reivindicación del país profundo, enraizado en la sierra norte y central. Buscaron la movilización indígena, al igual que lo hizo Prada, por lo que el indio se convirtió en el personaje central de la revolución que propusieron. Pero es mejor exponer, por separado, las propuestas, críticas y similitudes de ambos con Prada.

Mariátegui, en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, dedicó varias páginas a comentar la obra del anarquista y manifestar la importancia del indio en su doctrina socialista. Reconoció en él el primer momento de lucidez nacional: “González Prada no interpretó este pueblo, no esclareció sus problemas, no legó un problema a la generación que debía venir después. Más representa, de toda suerte, un instante -el primer instante lúcido-, de la conciencia del Perú” (2000: 255). De esta manera, Mariátegui reconoció el error y, a la vez, la relevancia de

su antecesor. En otra parte, Mariátegui comentó que en *Páginas Libres*, estaba el “germen del nuevo espíritu nacional” (2000: 255) y destacó en Prada las primeras líneas revolucionarias para las futuras generaciones. A su vez, explicó su importancia de respecto a la labor literaria y su trascendencia: “como lo denunció González Prada, toda actitud literaria, consciente o inconscientemente refleja un sentimiento y un interés político. La literatura no es independiente de las demás categorías de la historia” (2000: 257). Para el *Amauta* (como conoce a Mariátegui), el valor de Prada residió, sobre todo, en su labor literaria.

Prada fue, ante todo, un literato, y para Mariátegui debía ser conocido como tal. Sin embargo, en esta labor literaria, en la que se unía la política, existió un claro espíritu de rebeldía y, con eso, de peruanidad. “Negar peruanismo a su personalidad no es sino un modo de negar la validez en el Perú a su protesta. Es un recurso simulado para descalificar y desvalorizar su rebeldía” (Mariátegui 2000: 258). Con esta afirmación, Mariátegui reconoció el peruanismo de Prada, un principio que guió, en cierta medida, su anarquía y lo llevó a formular sus posturas respecto a la necesidad revolucionaria en el país. Lo que debe perdurar de Prada es el espíritu, según Mariátegui. Las letras vendrían a ser simplemente el camino para recordar esa característica.

En contraposición, para el *Amauta* fue la anarquía lo que impidió el despegue de sus ideas revolucionarias. Así, afirmó: “González Prada no resistió el impulso histórico que lo empujaba a pasar de la tranquila especulación parnasiana a la áspera batalla política. Pero no pudo trazar a su falange un plan de acción. Su espíritu individualista, anárquico, solitario, no era adecuado para la dirección de una vasta obra colectiva” (2000: 259-260). Mariátegui sostuvo que el individualismo de Prada (que era la base de toda su doctrina anárquica) impidió que formulara una correcta vía de obra colectiva. Es importante recordar que Prada consideró la labor individual y exclusiva del intelectual como el origen de toda forma revolucionaria, de arriba hacia abajo. Esa idea fue incompatible con la formación de un colectivo que acabara con las diferencias sociales y reivindicara a las clases oprimidas, por lo que Mariátegui acertó sobre este aspecto.

Consecuentemente, en otra parte de los *7 ensayos*, afirmó que “la ideología de **Páginas libres** y de **Horas de Lucha** es hoy, en gran parte, una ideología caduca” (2000: 264). Ya en los años 30 del siglo XX, luego de más de una década de fallecido, el pensamiento anarquista que quiso propulsar en el territorio peruano se fue extinguiendo. Además, las propuestas del socialismo y el

aprimo resultaron muchísimo más atractivas para el proletario o el indígena que la idea de una asociación voluntaria basada en concepciones occidentalizadas. Debido a esto, el legado de Prada sobrevivió solo en ciertos planteamientos de socialistas y apristas. Como ya mencioné, para Mariátegui, además de la labor literaria, lo más importante de Prada fue la trascendencia de su espíritu. Las últimas líneas que le dedicó al pensador anarquista fueron elogiosas: “Los hombres de la nueva generación en González Prada admiramos y estimamos, sobre todo, el austero ejemplo moral. Estimamos y admiramos, sobre todo la honradez intelectual, la noble y fuerte rebeldía” (2000: 265). Con estas palabras reconoció en él un primer instante de lucidez nacional y, a pesar de cuestionar muchas de sus ideas, no le restó importancia a su trayectoria literaria revestida de lucha política.

La visión de Mariátegui sobre Prada se basó en su visión socialista, que derivó del marxismo, el enemigo tradicional del anarquismo. A pesar de ello, utilizó sus propias palabras para homenajearlo: “De González Prada debe decirse lo que él, en Páginas Libres, dice de Vigil ‘Pocas vidas son tan puras, tan llenas, tan dignas de ser imitadas. Puede atacarse la forma y el fondo de sus escritos, puede tacharse hoy sus libros, de anticuados e insuficientes, puede, en fin, derribarse todo el edificio levantado por su inteligencia; pero una cosa permanecerá invulnerable y de pie, el hombre’ ” (2000: 265). Mariátegui vio en Prada el camino a seguir respecto a una renovación social, a partir de buscar respuestas fuera del país y construir una doctrina propia, pero cuestionó tajantemente que se le atribuyera mucha importancia política, cuando, en realidad, fue un literato, por encima de todas las cosas. Además, atacó su anarquismo, que consideró obsoleto de acuerdo al progreso ideológico de inicios del siglo XX.

Sin embargo, Mariátegui reconoció la importancia que tuvo el pensamiento europeo en la doctrina de Prada. Bretonche comenta al respecto: “Según el Amauta, don Manuel tuvo influencias de otras doctrinas filosóficas que lo hicieron diferente a otros positivistas cuando asumió la doctrina de Comte; pero, lo principal de su pensamiento fue el racionalismo. [...] Para Mariátegui, el pensamiento de González Prada tuvo principalmente las influencias del racionalismo; pero también destacó las huellas dejadas por diversas doctrinas” (2008: 52). El racionalismo y el positivismo (este segundo, vital para la anarquía de Don Manuel) fueron las influencias que más resaltó Mariátegui.

Si bien el *Amauta* tuvo una postura bastante reacia respecto al anarquismo de Prada, no dejó de mostrar ciertas similitudes con su predecesor, sobre todo en lo referente al problema del indio. Según Martín Paredes Oporto, para Mariátegui: “El problema del indio es el problema de la tierra: con esta frase Mariátegui sintetizó su posición situándola en el aspecto económico. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus orígenes en el régimen de propiedad de la tierra, escribía en su famoso ensayo *El problema del indio* (1928).” (2017: 3). Es destacable que para Mariátegui el aspecto central del problema del indio se encontró en la economía, como antes había afirmado Don Manuel. Sin embargo, rápidamente tomó distancia de la propuesta de Prada, al afirmar que “la fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de ‘occidentalización’ material de la tierra quechua”. Agregó que “no es la civilización, no es el alfabeto blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso” (2000: 35). De esta forma, se distanció totalmente de su precursor y ofreció la revolución socialista, la idea enraizada de rebeldía. Además, la cercanía física del *Amauta* con los sectores que quiso reivindicar enriqueció la aceptación de sus teorías, mientras que con Prada ocurrió todo lo contrario.

A lo largo de su obra, Mariátegui consideró importante el concepto de nación peruana en constante formación. Por lo que señaló que la reivindicación indígena más instintiva partía de la posesión de la tierra. (Paredes 2017:3). Esta claridad la obtuvo gracias al socialismo, según sus palabras: “El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstracto como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado” (2000: 36). La importancia que le otorgó al socialismo fue similar a la que le proporcionó Prada al anarquismo. Sin embargo, Mariátegui tomó la vanguardia al pensar el indigenismo desde la política y considerar que la revolución solo podía realizarla el indio desde sí mismo; mientras que Prada asumió esa reivindicación a partir del espíritu revolucionario surgido de la intelectualidad.

Mariátegui dio mucha importancia al movimiento indígena, que se fue desarrollando en paralelo a sus planteamientos socialistas. Así, señaló que dicho movimiento se manifiesta en el

arte y la literatura “en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes depreciados por el predominio del espíritu y una mentalidad coloniales españolas. [...] Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia. Crece día a día la articulación entre los diversos núcleos indígenas antes incomunicados por las enormes distancias” (2000: 48). De esa manera, proporcionó la base doctrinal y política que no pudo proveer Prada para el indigenismo.

Gracias a todo lo descrito se puede apreciar la importancia que le otorgó Mariátegui a Prada: lo reconoció como el iniciador de las ideas revolucionarias y de cambio social, como el primero en tratar el tema del indio, del cual se desprendió el indigenismo, y como un importante literato. Sin embargo, también fue muy crítico con su anarquismo. Lo consideró un precursor, y nada más, pues a pesar de su cercanía inicial, para Mariátegui el anarquismo era obsoleto, inaplicable a la realidad nacional y profundamente equivocado, sobre todo, al querer reivindicar al “verdadero” Perú con valores occidentalizados basados en la raza y la civilización.

Con todo esto, Mariátegui relegó a Prada a la figura de un literato interesado en la política, que dedicó su vida a buscar nuevas soluciones a partir de las palabras, los versos y las prosas. Y no estuvo equivocado, pues la literatura fue lo que siempre encontró sentido en la obra de Prada, incluso durante su labor ideológica. Considero que Mariátegui acertó al afirmar que el anarquista fue un primer instante de lucidez en el país. No pasó inadvertido, pero tampoco pudo ir más allá. Todos sus años de creación literaria, política e ideológica pusieron la primera piedra para el camino que seguirían otros después. Y no fue la más acertada, pulida o que encajara en la realidad nacional pero, sin duda, fue necesaria para marcar el fin de la visión decimonónica y comenzar con la innovación del siglo más tumultuoso que haya existido, el XX, de los cambios sociales, la violencia y el resentimiento humano.

Para concluir, es necesario explicar la relación e importancia que tuvo Prada para Víctor Raúl Haya de la Torre. Se conocieron un año antes de su muerte: “En 1917 se presentó un joven universitario de traje negro, dientes amontonados, nariz curva y mentón de bauprés. Venía de Trujillo, tenía veintidós años, se llamaba Víctor Raúl Haya de la Torre. Quería conocer personalmente al principal acicateador de sus inquietudes juveniles. González Prada lo citó a la Biblioteca, donde todas las tardes se armaba una pequeña tertulia” (Sánchez 1977: 271). Para ese momento, Prada había renunciado ya a toda labor política e ideológica y estaba totalmente

alejado de los grupos sociales a los que quiso transformar. Por este motivo, el acercamiento entre estos personajes fue próspero y cercano, pues en Prada encontró en el joven político una representación de sí mismo, un recuerdo de la necesidad e inquietud intelectual de su pasado.

Sus conversaciones y entrevistas permitieron que Haya encontrara una influencia muy importante para sus escritos. Según Sánchez, de *Horas de Lucha*, surgió gran parte del programa político e ideológico del Apra y de *Páginas Libres* las Universidades Populares González Prada, fundadas también por Víctor Raúl (1977: 272). Desde sus primeros encuentros, Prada lo inspiró en su búsqueda de crear un proyecto político y social. En 1920, dos años después de la muerte del anarquista, Haya, en el Primer Congreso de Estudiantes del Cuzco, estableció las Universidades Populares que llevarían su nombre, la primera de las cuales fue inaugurada en 1921 (1977: 273).

La importancia de Prada en Haya de la Torre residió principalmente en la intención del aprista de adaptar la propuesta de su predecesor sobre la relación entre obreros e intelectuales. Sin embargo, esta no fue la única influencia, pues también se enriqueció del anarcosindicalismo de las primeras dos décadas del siglo XX (que también fue profundamente influenciado por el anarquista) y por el marxismo primigenio, que se desarrolló de 1905 a 1917 (Sánchez 1977: 380). Con todo esto, sería imposible ocultar la relación entre ambos. Sánchez comenta al respecto: “Por su constante rechazo al predominio de una sola clase, para evitar su dictadura, y por su homologación del trabajo intelectual con el manual, sería necio negar la vinculación entre el pensamiento de Prada y [...] de Haya de la Torre. González Prada tuvo la intuición de la singularidad sociológica del Perú. Haya racionaliza y extiende el concepto de la revolución” (1977: 382). De esta forma, el aprista modificó la propuesta de Prada y la convirtió en una teoría integradora que atrajo a grandes sectores de la población. La fusión de ideas anarcosindicalistas, marxistas y anarquistas convirtió al aprismo en una doctrina que rescató lo “mejor” de cada pensamiento revolucionario.

En *El antiimperialismo y el Apra* (1936), Víctor Raúl propuso la importancia de una relación entre intelectuales y las otras clases sociales. Para el aprista era vital la incorporación de los intelectuales “antiimperialistas” (entendiendo imperio como el sistema capitalista que buscaba expandir sus límites económicos, políticos y geográficos en diferentes partes del mundo) a su sistema. Debido a esto, afirmó que el APRA como partido de “Frente Único” incorporaba desde

su creación al intelectual antiimperialista. “Como ha incorporado al pequeño propietario, al pequeño capitalista, al pequeño comerciante [...], ha incorporado a la “inteligencia”, al estudiante, al profesor, al literato, al artista y al maestro de escuela. Los ha incorporado sin resistencia ni distingos, como aliados de la lucha del obrero y del campesino, como a “trabajadores intelectuales” (2010: 134).

Haya propuso un frente colectivo entre trabajadores intelectuales y manuales. Consecuentemente, su finalidad fue la misma que había sostenido Don Manuel años antes, luchar contra el Estado, solo que en este caso, entró en juego el término el “Estado imperialista”: “Mientras el Estado sea el instrumento de dominio del imperialismo en nuestros países y mientras el poder sea el sancionador de la opresión y de la explotación nacionales por el capitalismo imperialista extranjero, todos los que sufren opresión y explotación deben unirse para vencer al enemigo común” (Haya de la Torre 2010: 134). Se puede apreciar que las bases de estas ideas son muy similares a las de Prada en *Horas de Lucha*. Haya, paradójicamente, unió a dos enemigos irreconciliables desde la segunda mitad del siglo decimonónico: el marxismo y el anarquismo. De esta manera, sostuvo una relación igualitaria entre intelectuales y el resto de grupos sociales, como parte de la población lista para luchar. Ambos tenían el mismo valor, ambos eran trabajadores, de ahí que debía existir un frente único en el que ninguno tuviera más importancia que el otro.

Sin embargo, la importancia de Prada en Haya no se limitó a este aspecto, también englobó el tema del indígena. Haya identificó en la rebeldía de la verdadera mayoría peruana el inicio de la lucha social. Rénique comenta que llamaba a la comunidad indígena como “‘célula’ de una ‘vasta socialización de la tierra’ en el marco de una efectiva abolición de la gran propiedad. La ‘vieja comunidad incaica modernizada’ es la ‘nueva comuna rusa’, diría el líder aprista” (2015: 51). La importancia del indio fue fundamental en el sistema político de Haya, sin embargo, su enfoque fue más marxista que anarquista, a pesar a la clara influencia de Prada. En este aspecto, es mejor recurrir a las palabras del líder aprista: “El indio heredero del comunismo incásico reconoce en la lucha por la tierra, no en la lucha por la propiedad individualista, sino por la posesión social de la tierra, su objetivo primordial de vida y trabajo. Sabe o intuye que la tierra sin dueños y libre y fecunda correspondió a una época en que dominaba un Inca poderoso. Sabe que la mayor parte de sus hermanos está en condiciones semejantes de opresión” (2010: 245).

Como se puede apreciar, Haya retomó la idea del indio y su reivindicación, pero la redireccionó hacia una doctrina comunitarista marxista. A su vez, también consideró fundamental el despertar de la conciencia de los indios, pero, a diferencia de Prada, no quiso guiar este ideal hacia una superación de conocimiento de origen occidental, sino que más bien lo adaptó buscando una sublevación a partir de resaltar las diferencias sociales existentes.

Hay un último aspecto de cercanía entre Prada y Haya, el cual tuvo un carácter profundamente personal. Se reconoce comúnmente al aprismo como el movimiento sucesor de la doctrina anarquista de Prada, por razones como las expuestas en líneas anteriores. Pero es poco comentado que la herencia material de la familia González Prada quedó a disposición de Haya y a la Casa del Pueblo del Partido Aprista, lo que prueba la relación cercana que existió entre estos personajes. En 1946 falleció Adriana de Verneuil de González Prada, la esposa francesa de Don Manuel. Tres años antes, había muerto su hijo, Alfredo González Prada, en Nueva York. Con este antecedente, en el testamento de Doña Adriana destacó como heredero de todos los bienes materiales de su familia a Haya de la Torre. Sánchez proporciona información fundamental sobre este aspecto al presentar la transcripción íntegra del testamento:

“TERCERA.- Declaro que es mi voluntad instituir, como por el presente lo hago, por mi único y universal y universal heredero al Señor Víctor Raúl Haya de la Torre, quien, en consecuencia, a la fecha de mi fallecimiento recibirá todos los bienes inmuebles, muebles, libros, cuadros, objetos de valor, etcétera que pertenecieron a mi esposo don Manuel González Prada y a mi hijo Alfredo González Prada de Verneuil y que hoy me pertenecen exclusivamente. Para el caso de que el señor Víctor Raúl Haya de la Torre falleciera antes que yo, instituyo como heredero al *Partido Aprista Peruano* o Partido del Pueblo”(1977: 335-336).

La finalidad de la viuda de Prada fue garantizar que el patrimonio de su familia se convirtiera en una especie de museo, una tarea que encargó a una persona muy cercana a la familia: Haya de la Torre. El lazo que se formó entre este y Alfredo González Prada justificó esta decisión. “Doña Adriana no quería que sus bienes fueran a parar a manos de alguien que no coincidiera con las ideas de su marido y que no hubiese disfrutado de la amistad de su hijo Alfredo: ambas las reunía Haya de la Torre” (1977: 337). De esta manera, se comprueba la relación cercana que tuvo Prada con el fundador del aprismo, quien lo recordaría como su maestro y mantendría una fuerte amistad con su hijo. Con todo lo descrito, queda claro que Haya adaptó varias de sus ideas y las fusionó con el marxismo, asumió la importancia de los intelectuales, indios y obreros y,

finalmente, sostuvo una relación de discípulo, casi familiar, con el anarquista. Otra vez, Prada tuvo el rol de un precursor importante para el desarrollo de las ideas de Haya, tal como ocurrió con Mariátegui.

Como se ha comprobado con el análisis de sus influencias, Prada fue vital para dos de los movimientos y dos de los más importantes pensadores peruanos que lo sucedieron. Su afán por englobar a todos los sectores oprimidos de la sociedad fue el principal legado que dejó, ya que influyó en el movimiento obrero anarquista, que adoptaría la forma anarcosindical, así como en las manifestaciones indigenistas que serían muy importantes en el siglo XX. Además, con sus planteamientos sobre indios y obreros marcó la pauta que seguirían Mariátegui y Haya. En estos dos pensadores convergieron claramente sus ideas anarquistas con las fórmulas socialistas y comunistas. La distinción más importante fue que Mariátegui fue bastante crítico con la obra de Don Manuel y prefirió resaltarlo como un literato antes que un político, mientras que Haya lo reconoció como un maestro, al haber tenido una relación muy cercana y quedar como el heredero de todo su patrimonio material.

De esta manera, he descrito y analizado los seis planteamientos centrales del anarquismo “gonzalezpradista”, así como el impacto que tuvo esta doctrina en el siglo XX. Se ha demostrado que Prada recibió influencia directa de los anarquistas europeos y los pensadores que enriquecieron este movimiento. Asimismo, que su error más grande fue querer guiar su doctrina a partir de los valores occidentales y no adaptarla a las necesidades y diferencias del contexto nacional. Su anarquismo se diluyó por este error y por su lejanía con los sectores populares que quiso reivindicar, al ser un aristócrata con todos los privilegios recibidos por su origen. Sin embargo, sus errores fueron corregidos por sus sucesores, quienes vieron en el camino que señaló la oportunidad de gestionar sus doctrinas revolucionarias.

Prada marcó el fin del pensamiento decimonónico en el Perú y sentó las bases para el pensamiento vanguardista del siglo XX, que tantos cambios originó en el país. Es imposible negar su importancia y su rol de precursor. Sánchez sintetiza el alcance de su doctrina anarquista, que considera triple: “a) doctrinario, humanista y europeo, b) moral y patriótico contra los causantes de la derrota internacional; c) nacional y vindicativo contra los promotores del nuevo caos interno” (1977: 388). Son palabras precisas que destacan que el espíritu de Prada fue revanchista y reivindicador, pero equivocó el camino al buscar el “progreso” de acuerdo con

la civilización occidental. En conclusión, no se puede negar que prendió la chispa de la disconformidad social, aunque no pudo ver el proceso completo, ya que su doctrina no fue compatible con la realidad del país que tanto amó.

Conclusiones

A lo largo de los dos capítulos se evidenciaron tres cosas: en primer lugar, los principales planteamientos de las teorías de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Comte, Godwin y Stirner. En segundo lugar, la importancia de estas propuestas en la construcción del pensamiento anárquico de Manuel González Prada, que fue dividido en seis ideas centrales. Por último, también se analizó la influencia que tuvo este pensador en el anarcosindicalismo y el indigenismo, así como en Mariátegui y Haya de la Torre.

En la primera sección del trabajo se analizaron los cuatro planteamientos centrales de los ideólogos clásicos anarquistas (Proudhon, Bakunin y Kropotkin), así como las principales propuestas de otros pensadores que influyeron en esta doctrina y, con ello, en Prada: Godwin, Comte y Stirner. Se pudo comprobar que los valores anarquistas residieron principalmente en tres ideas: la libertad, la abolición o renovación estatal y la revolución. Mientras que Proudhon fue el primer anarquista, al cual sucedieron Bakunin y Kropotkin, los planteamientos de Godwin influyeron en la futura doctrina anárquica decimonónica. Destacó su necesidad de un bien comunitario y la de abolir el Estado y, con este, las leyes que consideraba absurdas. Por otro lado, el positivismo de Comte proporcionó la base científica necesaria para la doctrina anarquista y cambió la concepción sobre cómo sustentar cualquier tipo de doctrina, filosofía e ideología, a partir de la búsqueda de la comprobación empírica e histórica, y la ley de los tres estados. Finalmente, Stirner fue un pensador individualista que promovió una libertad absoluta, radical y violenta, un aspecto que retomaron en el siglo XX otros anarquistas europeos y que impactó en la ideología de Prada. Cada uno de estos pensadores innovó su contexto y representó ideas que más adelante adaptaría y transformaría el peruano de acuerdo con las necesidades que consideró urgentes para el país.

En el segundo capítulo, se analizó la obra anarquista de Prada a partir de una contextualización que permitió entender el paso de un pensamiento libertario hacia el sendero anarquista. Asimismo, mediante la comparación hecha entre sus seis propuestas centrales y las de sus predecesores europeos, se pudo comprobar que la importancia de estos en el intelectual peruano no solo fue evidente, sino también vital, puesto que sin el acercamiento a sus ellos, Prada no habría podido reconocerse como anarquista y no habría revolucionado el contexto político nacional. Sus ideas en torno al individualismo y la libertad, la búsqueda de justicia, el

abandono religioso, la abolición del Estado, la desaparición de la política, y la necesidad de revolución estuvieron íntimamente adaptadas de las propuestas europeas. De esta forma, por momentos se transluce la importancia de los tres anarquistas clásicos, por otros, del positivismo, de Stirner y de Godwin. Sin embargo, definitivamente, el anarquista que más impacto tuvo en Prada fue Proudhon.

Asimismo, en la segunda parte del capítulo se analizó la influencia que legó Prada a los dos movimientos y los dos pensadores más importantes del Perú durante los primeros años del siglo XX: el anarcosindicalismo, el indigenismo, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre. Se pudo observar que el anarcosindicalismo fue una consecuencia involuntaria del acercamiento inicial que existió entre Prada y el movimiento obrero. Fue su ideólogo durante el tiempo suficiente para generar unos cuantos adeptos que después tomarían la vía sindical y, con esto, transformarían la anarquía al interior del movimiento obrero en asociaciones de tendencia anarcosindicalista. Asimismo, el indigenismo tuvo su primera expresión en las palabras decididas de Prada, sobre todo en el ensayo *Nuestros indios*, aunque sus manifestaciones a favor de este grupo social se encontraron desde muchos años antes de la publicación de ese trabajo. El intelectual sentó el precedente de una importante inquietud que se desarrollaría luego desde la literatura hasta la política peruana: la reivindicación del indio. Es, precisamente, en ese aspecto que se demostró la influencia que ejerció en Mariátegui, quien pese a criticar la labor ideológica de Prada reconoció sus méritos respecto a la reivindicación indígena y, sobre todo, respetó al hombre. Añadido a esto, la relación entre Prada y Haya de la Torre fue más cercana, pues el patrimonio de la familia del ideólogo luego de su muerte estuvo destinado a ser cuidado por el líder aprista o su partido. Además, Haya sostuvo ideas que recuerdan claramente sus postulados anarquistas, así como los referentes a la cuestión indígena.

Por consiguiente, recordando la pregunta inicial de esta investigación, se concluye que la influencia del positivismo, así como de Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Stirner, en Prada, quedó evidenciada a lo largo de toda su obra anárquica. Cada uno de sus seis planteamientos centrales reflejó una influencia ecléctica de los diferentes pensadores. Asimismo, la importancia de los tres anarquistas clásicos fue tan trascendente que varias de las afirmaciones de Prada incluyeron fragmentos presentados casi con las mismas palabras de sus predecesores. La anarquía del peruano no pasó desapercibida, sino que posibilitó el inicio de las propuestas

revolucionarias que impactarían en el siglo XX en el país, un mérito que le reconocieron Mariátegui y Haya, así como en la adaptación que hicieron de varias de sus propuestas. Por otro lado, el indigenismo y el anarcosindicalismo no habrían surgido sin la explícita necesidad que manifestó Prada por reconocer la importancia del indio y del obrero, ambos indispensables para la revolución que planteó.

Don Manuel fundamentó su teoría a partir de su experiencia europea y, con ella, propuso el trayecto que la *intelligentsia* peruana seguiría. Y esto se evidenció en sus planteamientos, pues fue un acérrimo defensor de la necesidad de reivindicar a los oprimidos para que alcanzaran la “civilización” que representaba Europa. Esa fue su propuesta y la confirmación de su lejanía con la realidad nacional. Es por ese carácter que, a pesar de haber sido el más importante exponente del anarquismo en el Perú, no pudo llegar a ser más que un ideólogo, pues a pesar de la ferocidad de sus escritos, nunca fue un verdadero orador ni un líder de las masas populares, lo que llevó a que el grueso de sus ideas quedase fuera de la *praxis*.

Bibliografía

BAKUNIN, Mijaíl

2013 *Catecismo revolucionario*. s/l: s/e. Consulta: 8 de junio de 2019.
<<https://es.theanarchistlibrary.org/library/mijail-bakunin-catecismo-revolucionario.pdf>>

2006 *Estatismo y Anarquía*. Buenos Aires: Anarres. Consulta: 8 de junio de 2019.
<<https://miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/05/estatismo-y-anarquia1.pdf>>

1979 *Bakunin Obras Completas*. Volumen 3. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

1971 *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Editorial Proyección.

BENAVIDES GANOZA, Alberto

2014 “Vigencia de don Manuel González Prada”. *Boletín IRA*. Lima, número 22 (1995); pp. 37-43. Consulta: 21 de abril de 2019.
<<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinira/article/view/9696>>

BRETONECHE GUTIÉRREZ, Luis Alberto

2008 *La Concepción del hombre en el pensamiento de Manuel González Prada*. Tesis de licenciatura en Filosofía. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Consulta: 10 de abril de 2019.
<http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/2906/Bretoneche_gl.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

BUTLER WARD, Thomas

1994 “Hacia el concepto de un dios científico en el pensamiento de Manuel González Prada”. *INTI, Revista de literatura hispánica*. Connecticut, número 39, pp. 71-79. Consulta: 21 de abril de 2019.
<<https://www.jstor.org/stable/23285743>>

CAPPELLETTI, Ángel

2010 *La ideología anarquista*. Barcelona: El grillo Libertario. Consulta: 25 de mayo de 2019.
<<https://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/254/8/ideologia%20anarquista.pdf>>

CARRILLLO PRIETO, Ignacio

- 2017 “Proudhon, revolucionario marginado por la revolución”. *Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones jurídicas*. Ciudad de México, pp.439-469. Consulta: 21 de abril de 2019.
<<http://biblio.juridicas.unam.mx/bjv>>

CHANG-RODRIGUEZ, Eugenio

- 1976 “El Ensayo de Manuel González Prada”. *Revista Iberoamericana*. Pittsburgh, volumen 42, pp. 239-249. Consulta: 21 de abril de 2019.
<<https://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/download/3106/3289>>

DE LA VEGA, Marta

- 1991 “La filosofía política de Comte y su proyecto social”. *Revistas de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL)*. Bogotá, pp.71-90. Consulta: 24 de mayo de 2019.
<<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/download/18451/19366>>

DELHOM, Joël

- 2011 “Aproximación a las fuentes del pensamiento filosófico y político de Manuel González Prada: un bosquejo de biografía intelectual”. *Revista Iberoamericana*. Volumen XI, número 42, pp. 21-42. Consulta: 10 de abril de 2019.
<https://www.academia.edu/7854474/Aproximaci%C3%B3n_a_las_fuentes_del_pensamiento_filos%C3%B3fico_y_pol%C3%ADtico_de_Manuel_Gonz%C3%A1lez_Prada_un_bosquejo_de_biograf%C3%ADa_intelectual>
- 2004 “Manuel González Prada: el hombre y el revolucionario frente a la muerte”. *Imagen de la muerte. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*. Lima, pp. 263-274. Consulta: 21 de abril de 2019.
<http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/worldwidemovements/peru/muerte.html>

DOLGOFF, Sam

- 2017 *La anarquía según Bakunin*. Madrid: Editorial Planeta.

GARCÍA SALVATECCI, Hugo

- 1990 *Visión de un apóstol: Pensamiento del Maestro González Prada*. Lima: Emilta.
- 1972 *El anarquismo frente al marxismo en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores

GODWIN, William

1993 *De la impostura política*. Madrid: FAL.

GÓMEZ GARCÍA, Juan Guillermo

2010 “La significación continental de Manuel González Prada: sobre la génesis del anarquismo en Hispanoamérica”. *Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia*. Medellín, número 37, pp. 207-232. Consulta: 21 de abril de 2019.

<https://doaj.org/article/a9bc34db042b43a08f73e234e667ce62>

GONZÁLEZ ABRAJAN, Mario

2011 “Proudhon, o los principios de autoridad y libertad. Breve introducción a la teoría del sistema federal”. *Andamios: revista de investigación social*. Ciudad de México, volumen 8, número 17, pp. 259-285. Consulta: 21 de abril de 2019

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/catart?codigo=5374543>

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

1989 *Horas de lucha*. Lima: Peisa.

1983 *Páginas Libres*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

1940 *Anarquía*. Tercera edición. Santiago de Chile: Editorial Ercilla. Consulta: 9 de abril de 2019.

www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/anarquia/

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl

2010 *El Antiimperialismo y el Apra*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. Consulta: 10 de junio de 2019.

http://www4.congreso.gob.pe/comisiones/2009/cem_VRHT/documentos/EL_ANTIPERIALISMO_Y_EL_APRA.pdf

KROPOTKIN, Piotr

2008 *La moral anarquista y otros escritos*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

1970 *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*. Buenos Aires: Editorial Proyección.

s/f *Los tiempos nuevos*. Barcelona: Centro Ed. Press.

LARGO GAVIRIA, Víctor

2016 “El problema del indígena en Manuel González Prada”. *Ogigia: Revista Electrónica de Estudios Hispánicos*. Antioquía, número 19, pp. 41-56. Consulta: 21 de abril de 2019.
<<http://www.ogigia.es/>>

MAC LAUGHLIN, Jim

2017 *Kropotkin y la tradición intelectual anarquista*. Madrid: Editorial Planeta.

MARIÁTEGUI, José Carlos

2000 *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta.

OLIVARI, Walter

2017 “Manuel González Prada: un anarquista *sui generis*”. *Cultura Latinoamericana. Revista de Estudios Interculturales*. Bogotá, volumen 26, número 2, pp. 134-159. Consulta: 21 de abril de 2019.
<https://editorial.ucatolica.edu.co/ojsucatolica/revistas_ucatolica/index.php/RevClat/article/viewFile/1751/1596>

PAREDES OPORTO, Martín

2017 “Asedios al indigenismo”. En *Desco: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo*, pp. 1-7. Consulta: 21 de abril de 2019.
<<http://www.desco.org.pe/recursos/sites/indice/136/599.pdf>>

PÉREZ VILLAMAR, José

2015 “El Positivismo y la Investigación Científica”. *Revista Empresarial: Facultad de Especialidades Empresariales*. Guayaquil, volumen 9, número 3, pp. 29-34. Consulta: 30 de mayo de 2019.
<<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6419741.pdf>>

PROUDHON, Pierre-Joseph

1989 *De la capacité politique des classes ouvrières*. París: Editions Du Trident. Consulta: 8 de junio de 2019
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k7516r>>

1873 *Qu'est-ce que La propriété?* París: Librairie Internationale A. Lacroix, Verboeckhoven et cie, Éditeurs. Consulta: 8 de junio de 2019.
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111212d/f2.item.r=La%20propri%C3%A9t%C3%A9%20et%20la%20soci%C3%A9t%C3%A9%20sont%20deux%20choses%20qui%20se%20repoussent%20invinciblement%20>>

1868 *De la justice. Dans la révolution et dans L' église*. Segundo volumen. París: Librairie Internationale A. Lacroix, Verboeckhoven et cie, Éditeurs. Consulta: 8 de junio de 2019.

<http://cort.as/-JMGD>

s/f *Psicología de la revolución*. Barcelona: Centro Editorial Presa. Consulta: 8 de junio de 2019.

[https://studylib.es/doc/8577584/psicolog%C3%ADa-de-la-revoluci%C3%B3n---actividad-cultural-del-banc...>](https://studylib.es/doc/8577584/psicolog%C3%ADa-de-la-revoluci%C3%B3n---actividad-cultural-del-banc...)

RÉNIQUE, José Luis

2015 *Incendiar la pradera: un ensayo sobre la revolución en el Perú*. Lima: La Siniestra Ensayos.

ROSARIO PACAHUALA, Emilio

2016 *Manuel González Prada, el político (1886-1909)*. Tesis de magistratura en Literatura con mención en Estudios Culturales. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado. Consulta: 21 de abril de 2019.

<http://cybertesis.unmsm.edu.pe/xmlui/handle/cybertesis/5030?show=full>

SÁNCHEZ, Luis Alberto

1977 *Nuestras vidas son los ríos*. Lima: UNMSM - Fondo Editorial.

1976 *Mito y realidad de González Prada*. Lima: P. L. Villanueva. Editor.

1968 *Don Manuel*. Lima: Populibros Peruanos.

SAÑA, Heleno

1970 *El anarquismo de Proudhon a Cohn-Bendit*. Madrid: INDICE editorial.

SULMONT, Denis

1975 *El movimiento obrero en el Perú (1900-1956)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

TEJADA, Luis

1988 *La cuestión del pan*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.