

David Sobrevilla*

NOTAS SOBRE EL ANARQUISMO DE GONZÁLEZ PRADA

En este texto deseamos determinar algunos de los rasgos principales del anarquismo de don Manuel González Prada que, como se sabe, signa el período final de su vida y de su producción (luego de regresar Prada a Lima desde Europa, el año 1898, hasta el año de su muerte, 1918)¹.

Prada, empieza a tratar el tema del anarquismo separando dos significados negativos de la palabra «anarquía»: el habitual de desorden, estado de guerra permanente, vuelta a la barbarie primitiva; y el de acto de violencia individual o colectiva. De estos sentidos hay que distinguir el ideal anárquico que se puede «resumir en dos líneas: la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo, con la abolición del Estado y la propiedad individual» (3, 228). Este ideal tiene un supuesto que quizás sea censurable, escribe el autor: el optimismo y la confianza que el anarquista pone en la bondad ingénita del ser humano.

El anarquista hace una crítica inflexible de toda autoridad, porque ve que su ejercicio es perverso: «Nada corrompe ni malea tanto como el ejercicio de la autoridad, por momentánea y reducida que sea» (3, 251). Y es que la «Autoridad implica abusar, obediencia denuncia abyección» (3, 228). La forma más usual de presentarse la autoridad es la del Dios-Estado (2, 247, 347), pero asimismo conocemos otras formas: la de la Diosa-Iglesia (3, 242, 347). En esta etapa, Prada escribe que «La Anarquía no se declara religiosa ni irreligiosa. Quiere extirpar de los cerebros la religiosidad atávica, ese perverso factor regresivo» (3, 242), la del Dios-Humanidad que predicaba Comte, y hasta la soberanía del pueblo (el Dios-Pueblo), que según el autor, es la más absurda de todas (3, 228).

Pero por otro lado, el anarquista combate asimismo la institución de la propiedad individual, que como ya ha sostenido Proudhon, es un robo (3, 240). Mas ni siquiera se necesita recurrir a un punto de vista tan extremo, pues hasta enemigos declarados de la anarquía niegan hoy el derecho *tradicional y sagrado* del individuo a la propiedad. La razón es bastante simple: si ha sido toda la humanidad la que conquistó y urbanizó la tierra, así como acopió los capitales, es a toda ella en su conjunto a la que le toca recibir la herencia: lo de todos pertenece a todos (3, 240-241). Y así como es ridículo hablar de *mi* vapor, *mi* electricidad, *mi* Partenón, etcétera, es equivocado que la gente se refiera a su bosque, su hacienda, su fábrica y su casa. Por ello es menester criticar y dejar de lado este egoísmo extremo. Mas la anarquía reconoce por cierto los intereses individuales y lo que pretende es sólo organizar armónicamente la propiedad y la sociedad. Su idea de la propiedad es que es una mera función social (3, 239-241).

El anarquismo gonzalespradiano hace un distingo igualmente tajante entre el anarquismo y el socialismo autoritario y «depresor», aunque sostiene que a veces ambos pueden actuar juntos para imponer ciertas reivindicaciones como la jornada de

ocho horas (3, 288).

Las principales diferencias entre el socialismo y el anarquismo son las siguientes: primero, aquél cree que todo se puede cambiar con una gran conmoción súbita e instantánea del orden social –su noción de revolución–, mientras el anarquismo piensa que el fuerte de la sociedad burguesa sólo se puede rendir poco a poco y merced a muchos ataques sucesivos (3, 287 y 239). Segundo, el socialismo es tan opresor y reglamentarista como el Estado, mientras el anarquismo rechaza toda reglamentación y el sometimiento del individuo a las leyes del mayor número (3, 288). Tercero, el socialismo da una preeminencia a lo político, o sea a la captura del poder, en tanto que para el anarquismo lo importante es el vasto proceso de la emancipación humana, dentro del cual, más importante es lo social que lo político (3, 243, 280, 288). Cuarto, el anarquismo no mira la evolución de la historia como una serie de luchas económicas, como sí hace el socialismo (3: 240). Quinto, el anarquismo es enemigo de la idea de patria y por ello genuinamente internacionalista, contrario por principio al militarismo, mientras el socialismo pretende a veces conciliar lo inconciliable: internacionalismo y nacionalismo (3, 293, 288-289). Y sexto, el socialismo predica una revolución violenta y mundial que tiene un carácter casi-religioso, en tanto que el anarquismo sostiene que el proceso de la emancipación humana no presenta estas características (3, 232-233, 236-238).

Luego de efectuados estos deslindes con el individualismo burgués –o sea con el Liberalismo– y con el socialismo «depresor» –es decir con el marxismo– Prada pasa a caracterizar positivamente el anarquismo. Este pretende, como dijimos, la libertad ilimitada del ser humano –vale decir que el individuo no esté sometido ni al Estado, ni a la Iglesia, ni a la Humanidad, ni al pueblo– y quiere su mayor bienestar posible, esto es, la felicidad individual. En efecto, el ser humano tiene un derecho a ella, que no está grabado ni en las biblias, ni en los códigos, pero sí en el corazón de los hombres (3, 242).

La instancia decisiva en el anarquismo es el individuo, que niega leyes, religiones y nacionalidades (3, 228). Hasta ahora el individuo no se ha hecho dueño absoluto de su persona por el exceso de gobiernos, leyes y religiones (3, 244), pero es preciso que llegue a apropiarse de su yo –sostiene Prada haciéndose eco de Max Stirner–, pues no somos de hombre ni de colectividad alguna sino sólo de nosotros mismos (3, 349). Y yendo más allá, señala que podemos vivir egoístamente idolatrándonos y haciendo de nuestro yo el centro del Universo, o altruístamente sacrificándonos por los seres que amamos y a quienes nos damos por voluntad propia. El anarquismo opta por la segunda posibilidad: por el auxilio mutuo, y en este sentido ensancha la idea cristiana y el darwinismo bien entendido –en lo que hay un eco ahora del último Kropotkin– (3, 228-229). Pero dando otro paso más allá de Kropotkin y aproximándose otra vez a Proudhon, sostiene Prada que la protección recíproca no constituye una ley universal o cósmica, sino un acto de justicia exclusivo del hombre, o mejor dicho, de algunos hombres (3, 350): de los anarquistas.

Por lo que se acaba de decir, el anarquismo no ve en la evolución y revolución dos cosas diametralmente opuestas, sino más bien una línea trazada en la misma dirección y que a veces es recta y otras curva. De hecho, desde la Reforma, el mundo civilizado vive en un estado de revolución latente: de la filosofía contra el dogma, del individuo contra el Estado, del obrero contra el capital, de la mujer contra la tiranía del hombre, de uno y otro sexo contra la esclavitud del amor y la cárcel del matrimonio (3, 304-5). En los países atrasados como en los sudamericanos la revolución anarquista se presenta con un triple carácter: religiosa, política y social (3, 240). De ella, la más

importante es –en la perspectiva del anarquismo gonzalezpradiano bajo la influencia a este respecto de Proudhon– la tercera, como ya dijimos.

El absurdo y trágico dualismo entre el hombre teórico y el práctico, da lugar al antagonismo entre el intelectual y el obrero, pero ambos en lugar de marchar separados y considerarse enemigos deberían caminar inseparablemente unidos, pues ambos son trabajadores: intelectual el uno y manual el otro (3, 51 ss., 236; 1, 357). No obstante, esta separación obliga a una división de la labor revolucionaria: el intelectual encuentra las ideas que luego realiza el obrero, por lo que la revolución en las ideas debe preceder a la revolución en los hechos (3, 236). Que esto sea así, no significa que el intelectual deba erigirse en tutor o lazarillo del obrero (3, 53), que se imagine que el mundo debe marchar por donde quiera y hasta donde ordene (3, 54). De hecho, si las revoluciones vienen de arriba provocadas por las ideas que descubren los intelectuales, se operan desde abajo por los oprimidos quienes luego de recibir un empujón inicial siguen su propio curso marchando más allá de donde pensaron y quisieron sus impulsores. «De ahí un fenómeno muy general en la Historia: los hombres que al iniciarse una revolución parecen audaces y avanzados, pecan de tímidos y retrógrados en el fragor de la lucha o en las horas del triunfo» (3, 54-55). Es que los intelectuales son pronto desbordados por las masas. Luego, al ponerse en acción la Humanidad comienza por degollar a sus conductores.

Premonitoriamente, en relación a lo que habría de acontecer en la Revolución Rusa, escribía Prada en 1905:

Toda revolución arribada tiende a convertirse en gobierno de fuerza, todo revolucionario triunfante degenera en conservador. ¿Qué idea no se degrada en la aplicación? ¿Qué reformador no se desprestigia en el poder? Los hombres (señaladamente los políticos) no dan lo que prometen, ni la realidad de las luchas corresponde a la ilusión de los desheredados. El descrédito de una revolución empieza el mismo día de su triunfo; y los deshonoradores son sus propios caudillos (3, 55).

Prada estaba de acuerdo con Spencer en que, «a la gran superstición política de ayer: el derecho divino de los reyes, ha sucedido la gran superstición política de hoy: el derecho divino de los parlamentos» (3, 244); pero sostenía que ya en su época el parlamentarismo había entrado en descrédito.

Como ya dijimos, don Manuel creía con Karl Liebknecht que el mundo de hoy sólo conoce dos patrias: la de los explotadores y la de los explotados. Y sin embargo, quienes detentan el poder y temen alguna convulsión política o social, suscitan discordias internacionales e invocan el *amor a la patria*, entendido ahora como el amor al terruño o a sus tradiciones. Otro pretexto del que se valen para alejar los reclamos de los oprimidos es el respeto al *orden público*.

Pero los glorificadores de las fuerzas militares y policiales, no merecen que se les crea, y hay que desterrar la guerra como un acto de barbarie prehistórica y las medidas de represión policiales contra los trabajadores (3, 261-65 y 257-260). Y a fin de que éstos puedan hacer valer sus derechos, sus huelgas deben ser en opinión de González Prada generales y armadas (3, 291).

Prada denuncia que la sociedad capitalista –tanto en lo que respecta al orden público como al social– es un *hecho* basado en la fuerza, por lo que encontraba que se

le podía oponer otro *hecho*, su derrumbamiento, también por la fuerza. En dicha sociedad hay una agresión latente de los poseedores contra los desposeídos, y como la Humanidad raramente sacrifica el interés a la convicción, el uso de la fuerza está justificado. Este razonamiento sirve de excusa a la acción individual: el hecho violento contra los tiranos, los monopolios o los negociantes inescrupulosos, está perfectamente legitimado. Pero así y todo, hay que distinguir entre la acción individual contra quienes personifican la autoridad y la que no va contra ellos. «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 no sufridos por ellos» (3, 319). De aquí que «Los Angiolillo, los Bresci, los matadores del gran duque Sergio y los ejecutores del rey Manuel nos merecen más simpatía que Ravachol, Emil Henry y Morral» (3, 317) ². Por lo demás, al tomar Prada conocimiento de las acciones de los anarquistas y republicanos españoles, revisó su punto de vista sobre España, indicando que en realidad hay dos Españas: la vieja y la nueva (4, 409).

Con Proudhon, sostiene González Prada que la cualidad más luminosa de una sociedad anarquista es la justicia, que consiste en dar a cada hombre lo que legítimamente le corresponde. Y escribe: mañana, cuando olas de proletarios se lancen a combatir contra los muros de la vieja sociedad, los opresores dirán: «*¡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*» (2, 58-59).

* Profesor Principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM y de la Universidad de Lima. Miembro fundador del IIPPLA. Sus investigaciones sobre la filosofía peruana y latinoamericana han sido publicadas en las últimas décadas en el Perú, Alemania, México, Venezuela, España, USA y Colombia. Recientemente, el Fondo Editorial del Banco Central de Reserva publicó sus estudios sobre la filosofía en América Latina (1999).

1 Emplearemos la edición reciente de Obras, publicadas por Luis Alberto Sánchez en tres tomos y siete volúmenes (Lima: COPE, 1985-87). Como no encontramos mayor razón para la división en tomos, simplemente nos referiremos primero al volumen y luego citaremos la página.

2 Repárese que la defensa que hace González Prada de la acción individual es bastante más compleja de como la presenta Oviedo, «Manuel González Prada. Un apocalíptico de fin de siglo», en: Debate. Lima, Vol. XIX, N° 95, jul.-ago. de 1997: 45-47.
