

Joël Delhom*

⇒ Aproximación a las fuentes del pensamiento filosófico y político de Manuel González Prada: un bosquejo de biografía intelectual

Resumen: Después de una evaluación cuantitativa de las fuentes que figuran en la obra de Manuel González Prada, éstas sirven de hilo conductor para presentar sus principales ideas filosóficas y políticas. Este enfoque intertextual ilustra cómo se construye la coherencia propia de un pensamiento singular a partir de lecturas muy variadas, y precisa el contenido del cosmopolitismo de aquella época.

Palabras clave: Manuel González Prada; Pensamiento político; Anarquismo; Perú; Siglos XIX-XX.

Abstract: After a quantitative evaluation of the references quoted in Manuel González Prada's works, these sources are used as the common thread to present his principal philosophical and political ideas. This intertextual approach illustrates the distinctive coherence of his thought built upon a great variety of readings, and clarifies the content of cosmopolitanism in this period.

Keywords: Manuel González Prada; Political Thought; Anarchism; Perú; 19th-20th Century.

[...] et je dirais volontiers que la véritable biographie d'un auteur consiste, pour plus de la moitié, dans la liste des livres qu'il a lus, comme la véritable biographie d'un peintre consiste, pour plus de la moitié, dans la liste des tableaux qu'il a regardés (Valéry Larbaud 1946: 227-228).

El ensayista peruano Manuel González Prada (1844-1918) amaba tanto los libros que pasó una buena parte de su vida en las bibliotecas nacionales de Lima, París y Madrid. Su hijo recordaba que tenía en casa “cerca de tres mil volúmenes” (A. González Prada 1945: 14). Desgraciadamente, no se puede emprender el estudio de esta biblioteca porque desapareció.¹ No obstante, sigue siendo posible acceder parcialmente a su contenido a través de la obra del literato, muy nutrida de referencias explícitas que abren al lector una venta-

* *Director del Departamento de Estudios Ibéricos e Ibero-americanos de la Universidad de Bretaña-Sur en Lorient (Francia); miembro del grupo de investigación “Herencias y construcciones en el texto y la imagen”. Autor de numerosos trabajos sobre M. González Prada, anarquismo hispánico y temas socio-políticos latinoamericanos; co-editor del libro *Guerres et identités dans les Amériques* (2010).*

¹ Sánchez (1977: 40) afirma que se perdió en octubre de 1948 cuando la policía asaltó la casa de Haya de la Torre, designado heredero de la biblioteca por la viuda de González Prada.

na hacia el entorno cultural en que se formó el pensamiento del autor. Bien sabía el mismo González Prada que no se crea ni se piensa *ex nihilo* al advertir: “Las ideas que más propias se nos figuran, nos vienen del medio intelectual en que respiramos o de la atmósfera artificial que nos formamos con la lectura” (“Librepensamiento de acción”, 1898; 1924: 49). El que fulminó contra los imitadores en su “Conferencia en el Ateneo de Lima” (1886; 1985: 35 ss.), prescribiendo a los escritores americanos ser originales, había entendido que la singularidad y tal vez el genio consisten en concebir algo nuevo a partir de lo ya existente. La literatura, las ideas, las circunstancias históricas constituyen una materia prima que ha de ser transformada. La noción de influencia o, para emplear una terminología crítica más reciente, de intertextualidad, intenta explicar cómo las obras se relacionan y determinan entre sí, ampliando la potencialidad semántica interna. No estudiaremos al nivel textual este proceso de transformación y sus efectos, sino que desde una perspectiva de historia de las ideas, quisiéramos restituir cierta nitidez a la imagen borrosa de la biblioteca de Babel reflejada en las páginas del ensayista y publicista peruano, captar el eco de aquellas voces lejanas que no enmudecen a pesar de la distancia temporal. Así entenderemos mejor cómo se construye la coherencia propia de un pensamiento singular, en un movimiento dialéctico de aproximación y toma de distancia para con las fuentes. Intentaremos, pues, esbozar una biografía intelectual de González Prada.

A partir de los años cincuenta del pasado siglo XX, siguiendo la línea trazada dos décadas antes por Luis Alberto Sánchez en diferentes trabajos, algunos estudiosos destacaron las influencias recibidas por el autor limeño. Coinciden en su insaciable curiosidad intelectual y permanente espíritu crítico (Mejía Valera 1953: 122; Núñez 1960: 73, 76). Robert G. Mead Jr., por ejemplo, observaba:

Un índice de los escritores que menciona González Prada o cuyas obras cita parecería un catálogo de biblioteca [...] No queremos insinuar que don Manuel haya leído a todo autor que cite, pero sí insistimos en que al mencionar un escritor o una obra, por lo general indica conocer uno de sus aspectos importantes y casi siempre deja traslucir su juicio sobre el autor o la obra. Al repasar la lista de nombres se notará la preponderancia de autores franceses, la presencia de los importantes pensadores y escritores sociales contemporáneos y la relativa escasez de novelistas y cuentistas. [...] Parece innecesario indicar además que, debido a su eclecticismo, González Prada casi nunca acepta todas las ideas de un autor (1955: 2).

Quisiéramos mostrar aquí lo justo que era el análisis de Mead. Nos centraremos en el pensamiento filosófico y político de González Prada, exceptuando el tema de la religión, que hemos estudiado en otro lugar (Delhom 2006). Empezaremos por un balance cuantitativo basado en un censo general.

1. Aspectos cuantitativos

Más de un millar de referencias² distintas salpican la obra completa de González Prada, haciendo resaltar su inmensa cultura, no sólo literaria sino también filosófica y científica.

² Entendemos por referencia o fuente, la mención de un autor, de un personaje histórico o de un personaje de ficción, de una obra *lato sensu* (incluyendo los periódicos), una cita explícita o incluso una alusión. Hemos identificado 1.364 referencias distintas, y es probable que hayamos omitido algunas.

Las fuentes francesas (32%) descuellan claramente sobre las españolas (17%) y las peruanas (10,5%), siendo menos numerosas las de los países germánicos (7%), del resto de América Latina (5%), de Gran Bretaña (5%), de Italia (4,5%) y de Estados Unidos (2,5%). A los siglos XIX y XX corresponden un 63% del total y a la Antigüedad un 10%; aparecen con representación inferior los siglos XVIII (8%), XVII (5,5%), XVI (5%) y XV o anteriores (5%). Dominan numéricamente las referencias españolas hasta el XVII, siglo en el cual las fuentes francesas casi las equiparan. Las del siglo XVIII ya son francesas en su mayoría (53,5%), mientras las alemanas y británicas son tan frecuentes como las españolas (11%). Aunque disminuye, el predominio de las referencias francesas (38%) se mantiene en el periodo siguiente (ss. XIX-XX), que se caracteriza además por un número de referencias peruanas (15,5%) superior al de las españolas (14,5%), prueba contundente de una preocupación nacional. Son más escasas las fuentes de Alemania (8,5%), del resto de América Latina (6,5%), de Gran Bretaña (4,5%), de Italia (4%) y de Estados Unidos (4%). En conjunto, no parece exagerado el calificativo de cosmopolita aplicado a la cultura de González Prada.

El estudio tipológico muestra la predominancia de las referencias literarias. Representan el 38,5% del conjunto, todos los siglos confundidos, con algunas disparidades según los países (57% de las fuentes españolas; 18,5% de las peruanas). Los autores franceses (212), españoles (173) y alemanes (42) son los más numerosos. Se ubican en segundo lugar las referencias vinculadas con la política (24,5%), también con diferencias notables (60,5% de las peruanas, 44% de las del resto de América Latina, 20% de las españolas, 17,5% de las francesas y 17% de las británicas). Francia (94), Perú (91) y España (60) se distinguen por el número de referencias. Estos resultados dibujan fielmente el compromiso político de una personalidad literaria. Las ciencias humanas y sociales (13,5%) están muy bien representadas en la obra de González Prada. Destacan las referencias francesas (85), de la Antigüedad (29), españolas (17), alemanas (17) y británicas (16). Esta categoría de fuentes representa de 15 a 21% de las referencias en la mayoría de los países, con excepción de Estados Unidos (29%), Italia (8,5%), España (5,5%) y Perú (4,5%). Esta diferencia indica que el autor percibía una oposición, basada en la importancia del catolicismo en la sociedad, entre los tres últimos países mencionados y los otros en el plano científico. En efecto, las referencias relacionadas con la cuestión religiosa (10,5% globalmente) representan el 15,5% de las fuentes italianas, el 12% de las españolas y el 11,5% de las peruanas, cuando sólo alcanzan un 9% para Francia, 6% para Alemania, 5% para Gran Bretaña y 2,5% para Estados Unidos. En valor absoluto, las referencias españolas (37) distan poco de las francesas (47) y son seguidas por las de la Antigüedad (28) y las peruanas (17). La posición intermedia de Francia refleja su papel histórico en el conflicto entre el Estado y la Iglesia, entre el pensamiento laico y el religioso, y su situación geográfica entre norte y sur, mundo anglosajón y mundo latino. La importancia proporcional de las referencias vinculadas con la religión atestigua el interés del autor por el tema. Las fuentes de ciencias exactas (6,5% del total), francesas en su mayoría, completan la percepción de González Prada como un espíritu enciclopédico. Mientras estas ciencias representan alrededor de un 10% de las referencias de Francia, Gran Bretaña, Alemania e Italia y un 8% de las de Estados Unidos, sólo constituyen el 2% de las de España, y América Latina ni siquiera está representada. En valor absoluto, para el siglo XIX, el número de científicos alemanes (7), británicos (5), españoles (5) e italianos (3) son muy similares, destacándose los franceses (42).

Las fechas en que González Prada menciona sus referencias parecen indicar que conocía a casi todos los literatos alemanes nombrados, a los dos tercios de los italianos, a

por lo menos la mitad de los franceses y a una tercera parte de los británicos antes de su viaje a Europa (1891-1898). Existen diferencias menores entre los países en lo que concierne las ciencias: cita a casi todos los filósofos y científicos franceses anteriores al siglo XIX y a la mitad de los de su época, también a la mitad de los alemanes, así como a la mitad de los filósofos y a un cuarto de los científicos británicos, antes de 1891. Son señalados antes de la mencionada fecha dos de cada tres escritores, filósofos y científicos españoles del siglo XIX. De ello se puede deducir que González Prada aprovechó su estancia en París para profundizar de modo especial en las producciones de ciencias humanas y exactas, más particularmente en las culturas francesa y británica.

Para concluir este enfoque cuantitativo, presentamos un cuadro con los nombres más citados en la obra de González Prada. Huelga decir que de la frecuencia de la referencia no se puede deducir el alcance de la influencia de una fuente en el pensamiento, ni su grado de rechazo o de aceptación. La frecuencia constituye, a lo sumo, un indicio del interés que pudo despertar una referencia en el escritor, o con valor más general, de la fuerza con que se imponía a la mente en relación con un tema dado en un ámbito social determinado. Los datos proporcionados demuestran que González Prada poseía una cultura cosmopolita, históricamente amplia, pero que le preocupaban en primer lugar las cuestiones intelectuales de su época y los problemas políticos de su país, a pesar de ser fundamentalmente un literato. Francia, en particular, constituía el polo de atracción positivo, mientras que España y las repúblicas latinoamericanas representaban el polo negativo, siendo las ciencias y la religión los sectores claves de esta oposición. Lamentamos que la falta de estudios de esta índole, necesarios para la historia cultural, impida comparar al autor peruano con sus contemporáneos.

Nota para la lectura del cuadro

$F \geq a$ significa que la frecuencia es superior o igual al valor que figura en la columna. La frecuencia máxima registrada fue superior a cien en el caso del presidente N. de Piérola. No aparecen las citas cuya frecuencia es inferior a cinco. Se ha contabilizado sólo una cita de un mismo nombre por cada página, aunque aparezca mencionado varias veces en la misma. Cuando un artículo o ensayo está dedicado a una persona, se han contabilizado todas las páginas del mismo. La categoría ciencias humanas comprende aquí la religión y las ciencias sociales. Cuando un autor citado ha descollado en varios campos de la actividad intelectual, como sucede a menudo, es imposible saber a cuál de ellos lo vincula González Prada sin recurrir sistemáticamente al contexto. Los nombres destacados en *itálicas* corresponden a autores peruanos.

PERSONAS MÁS CITADAS EN LA OBRA DE M. GONZÁLEZ PRADA

	Literatura		Ciencias humanas		Ciencias exactas		Política	
		$F \geq a$		$F \geq a$		$F \geq a$		$F \geq a$
Francia	Hugo	60	Renan	60	Sollier	10	Napoleón I	20
	Lamartine	30	Voltaire	50	Bernard	5	Faure S.	5
	Zola	20	Rousseau	20	Berthelot	5	Gambetta	5

	Literatura		Ciencias humanas		Ciencias exactas		Política				
		F≥a		F≥a		F≥a		F≥a			
Francia	Ackermann	10	Bossuet	10	Flammarion	5	Michel L.	5			
	Chateaubriand	10	Comte	10			Mirabeau	5			
	Daudet	10	Diderot	10			Napoleón III	5			
	Dumas	10	Guyau	10			Talleyrand	5			
	Flaubert	10	Ménard	10			Thiers	5			
	Gautier	10	Pascal	10							
	Leconte de Lisle	10	Quinet	10							
	Molière	10	Reclus	10							
	Musset	10	Taine	10							
	Sainte-Beuve	10	Vacherot	10							
	Sully		Calvin	5							
	Prudhomme	10	Condillac	5							
	Vigny	10	Le Bon	5							
	About	5	Letourneau	5							
	Balzac	5	Maistre	5							
	Baudelaire	5	Michelet	5							
	Boileau	5	Proudhon	5							
	Brunetière	5	Vincent de Paul	5							
	Corneille	5									
	Deschanel E.	5									
	Kock	5									
	La Fontaine	5									
	Lesage	5									
	Littre	5									
	Mendes	5									
	Rabelais	5									
	Sand	5									
	Verlaine	5									
	España	Cervantes	60	Ign. de Loyola			10	Echegaray	5	Alfonso XIII	10
		Quevedo	30	Balmes			5			Cánovas del Castillo	10
Campoamor		20			Castelar	10					
Núñez de Arce		20			Nakens	5					
Zorrilla		20			Pi y Margall	5					
Bécquer		10			Salmerón y Alonso	5					
Espronceda		10									
Garcilaso de la Vega		10									
Góngora		10									
Lope de Vega		10									
Quintana		10									
Valera		10									
Bretón de los Herreros		5									
Calderón		5									

	Literatura		Ciencias humanas		Ciencias exactas		Política	
		F≥a		F≥a		F≥a		F≥a
España	Gómez de Avellaneda	5						
	Gómez y Hermosilla	5						
	Herrera	5						
	Iriarte	5						
	Larra	5						
	Lista	5						
	Mas y Sans	5						
	Menéndez y Pelayo	5						
	Santa Teresa	5						
Alemania	Goethe	50	Nietzsche	10	Haeckel	10	Bismarck	10
	Heine	30	Schopenhauer	10	Humboldt	5	Guillermo II	10
	Lessing	20	Gumpłowicz	5				
	Uhland	20	Hegel	5				
	Schiller	10	Kant	5				
			Leibniz	5				
			Strauss	5				
Gran Bretaña	Byron	20	Spencer	20	Darwin	20	Cromwell	5
	Shakespeare	10	Mill J. S.	5	Newton	5		
	Shelley P.	10						
	Milton	5						
Italia	Dante	20	Pío IX	10			Maquiavelo	10
	Leopardi	5	Lombroso	5			Bresci	5
							Garibaldi	5
Rusia	Tolstoi	10					Nicolás II	10
							Kropotkin	10
							Bakunin	5
América Latina	Bello	10	<i>González Vigil</i>	10			<i>Piérola</i>	110
	Caro J. E.	5	<i>Amézagua M.</i>	5			<i>Pardo y Lavalle</i>	40
	Caro M. A.	5					<i>Romaña</i>	40
<i>Perú</i>	<i>Inca Garcilaso</i>	5					<i>Cáceres</i>	20
	Montalvo	5					<i>Billinghurst</i>	10
	<i>Pardo y Aliaga</i>	5					Bolívar	10
							<i>Dreyfus A.</i> ³	10
							<i>Pardo y Barreda J.</i>	10

³ El negociante francés Auguste Dreyfus, asumió en 1869 la responsabilidad de la deuda exterior del Perú a cambio del monopolio sobre la compraventa del guano, razón por la cual lo incluimos entre los políticos peruanos.

	Literatura		Ciencias humanas		Ciencias exactas		Política	
		F≥a		F≥a		F≥a		F≥a
América Latina <i>Perú</i>							<i>Balta</i> <i>Bolognesi</i> <i>Castilla</i> <i>Echenique</i> García Moreno <i>Grau</i> <i>Morales</i> <i>Bermúdez</i> <i>Prado Mariano</i> Rodríguez de Francia Santa Cruz	5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5
Antigüedad	Homero Virgilio Píndaro Esquilo Hesíodo Horacio	40 20 10 5 5 5	Platón Artístóteles Heródoto Lucrecio Sócrates Tácito	20 10 5 5 5 5	Pitágoras	5	Alejandro Magno César Cicerón Cincinato Catón Demóstenes	 10 10 10 10 5 5
Varios	Omar Khayyam	5	Spinoza	5			Abdul Hamid II	5

2. Ética y ciencia

González Prada busca en la ciencia positiva el fundamento de una moral natural y certifica: “Con razón Auguste Comte colocaba la verdadera Moral, la Moral sin Teología ni Metafísica, en la parte más encumbrada del saber, como el foco luminoso en la punta del faro”⁴ (“Instrucción católica”, post. 1894; 1985: 138). Pero separándose del filósofo francés, no admite que la moral esté subordinada a la sociedad, sino que hace de la libertad individual su condición como en el pensamiento de Spencer (*The Principles of Ethics*, 1892). Escribe así en una nota: “Entre la moral de la Naturaleza que se resume en *comerse al vecino* y la moral del Positivismo que nos ordena *vivir para los demás*, hay tantas morales como grados de civilización, que se reducen a un cúmulo de prejuicios y preocupaciones de cada estado social” (“Memoranda 211”; 1945: 223). El libro *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885) de Guyau, citado o aludido en varias ocasiones, ejerce una influencia fundamental en la ética de González Prada, como en la de muchos republicanos y anarquistas. El intelectual peruano adopta el concepto de moral natural instintiva de Guyau, también presente en Spencer, y se opone al idealismo; el carácter relativo de su moral procede tanto del escepticismo antiguo (“Un rato de filosofía”, 1884-88; 1937: 81-82) como del evolucionismo decimonónico:

⁴ En algunas obras, González Prada utiliza una ortografía reformada que respetamos en las citas.

El hombre emancipado no venera credos ni respeta códigos, mas profesa una moral: proceder conforme a sus ideas sobre el Universo y la vida. Nadie tiene derecho de argüirnos con lo ineludible de ciertos deberes: al imperativo categórico de Kant podemos responder con otro imperativo diametralmente opuesto. Como el hombre muda con el tiempo y el grado de ilustración, no puede haber una moral inmutable ni para el individuo mismo: a cada época de la vida le cumple su norma de moralidad. De la naturaleza no alcanzamos a inferir obligaciones morales sino a constatar hechos y deducir leyes: prima la fuerza, sucumben los débiles (“El individuo”, 1910-18; 1940: 157)

Como los filósofos utilitaristas británicos Bentham y Mill o como Spencer y Guyau, considera que el interés individual es la norma de las acciones humanas racionales, contrariamente a Schopenhauer, según el cual una acción egoísta no puede ser moral. En cambio, coincide con el alemán al hacer de la compasión el mejor fruto de esta moral que define el bien como el menor sufrimiento posible:

[...] la Moral no se alberga en biblias ni códigos, sino en nosotros mismos: hay que sacarla del hombre. El amor a nuestro yo, la repugnancia a padecer y morir, nos infunden el respeto a la vida ajena y el ahorro del dolor, no sólo en el hombre sino en los animales. Por un egoísmo reflejo [*sic*], el negativo precepto cristiano de “No hacer a otro lo que no quisiéramos que nos hiciera a nosotros”, se sublima en el positivo consejo humano de “Hacer el bien a todos los seres sin aguardar recompensa” (“El individuo”, 1910-18; 1940: 158).

González Prada acepta la teoría transformista (Buffon, Lamarck, Haeckel, Huxley, Darwin), pero rechaza las interpretaciones sociales del principio de selección natural, en nombre de la conciencia ética que caracteriza el ser humano (“Los partidos y la Unión Nacional”, 1898; 1924: 46). Contra la justificación de la desigualdad social, promueve los principios de altruismo de Comte y de apoyo mutuo de Kropotkin (*Mutual Aid. A Factor of Evolution*, 1904): “Los sociólogos ortodoxos, los que guardan la tradición de Comte, rechazan la aplicación del darwinismo a la Sociología y protestan de que en los conflictos humanos se suprima el altruismo al invocar el *struggle for life*” (“Memoranda 191”; 1945: 219). El carácter cosmopolita de la cultura de González Prada se expresa de forma condensada cuando impugna a los epígonos de Spencer, muchos de ellos defensores de una jerarquía racial que sirve de fundamento intelectual al imperialismo. A los sociólogos franceses Le Bon, Tarde, Demolins y a los escritores nacionalistas Bourget y Barrès, al filósofo y jurista austríaco Gumplowicz, al escritor húngaro Nordau, al matemático británico Pearson, al sociólogo estadounidense Giddings y al filósofo danés Höffding opone el pensamiento generoso del sociólogo francés Durkheim y del ruso Novikov (“Nuestros magistrados”, 1902, y “Nuestros indios”, 1904; 1924: 180 y 311 ss.):

Nos parece inútil decir que no tomamos en serio a los *dilettanti* como Paul Bourget ni a los *fumistes* como Maurice Barrès, cuando fulminan rayos sobre el cosmopolitismo y lloran la decadencia de la *noble raza francesa* [...]. Respecto a Monsieur Gustave Le Bon, le debemos admirar por su vastísimo saber y su gran elevación moral, aunque representa la exageración de Spencer, como Max Nordau la de Lombroso y Haeckel la de Darwin. Merece llamarse el Bossuet de la Sociología, por no decir el Torquemada ni el Herodes (“Nuestros indios”, 1904; 1924: 315-316).

Combinando individualismo y altruismo en su filosofía evolucionista, González Prada asegura: “Si el darwinismo mal interpretado parecía justificar la dominación de los

fuertes y el imperialismo despótico, bien comprendido llega a conclusiones humanitarias reconociendo el poderoso influjo del auxilio mutuo, el derecho de los débiles a la existencia y la realidad del individuo en contraposición al vago concepto metafísico de especie” (“La Anarquía”, 1916; 1940: 18). Por consiguiente, su concepto de civilización se dibuja como un estado superior de la evolución en que la razón y la compasión permiten establecer la justicia entre los hombres.

En las concepciones deterministas de González Prada, por ejemplo a propósito de la lengua (“Notas acerca del idioma”, 1889-94; 1985: 254 ss.), se nota el influjo de Lamarck, Taine, Comte, Mill y Spencer, que le conduce a tomar en consideración varios factores determinantes (biológicos, históricos, geográficos y climáticos). Se agregan además las teorías del psiquiatra y criminólogo italiano Lombroso (*Delinquente-nato e pazzo morale*, 1889), según las cuales algunas características físicas aparecidas en estadios primitivos de la evolución determinan por atavismo ciertos comportamientos tales como la delincuencia: “Quién sabe la sicología de ciertos individuos s’esplica bien con la desviación siniestra de los ojos o el arqueamiento de la espina dorsal. Las anomalías de conformación suelen acarrear imperfecciones morales” (“Libertad d’escribir”, 1894; 1985: 156). Sin embargo, en las postrimerías de su vida, el escritor lamenta las ideas que Lombroso emite en su libro dedicado a los anarquistas (*Gli anarchici*, 1894), donde son presentados casi todos como criminales natos y locos (“La Anarquía”, 1916; 1940: 15). En un mundo regido por el determinismo, ve en la voluntad guiada por la razón el instrumento de la libertad del hombre para transformar el ámbito social. Partiendo de Taine, González Prada alcanza el materialismo histórico de Engels:

Todo sigue la ley; pero en este determinismo universal donde actúan innumerables fuerzas desconocidas, ¿sabemos medir la importancia del factor humano? Si podemos ayudar la germinación e impedir la cristalización, ¿no lograremos influir en el desarrollo de los acontecimientos o fenómenos que se refieren a las colectividades? “Las fuerzas sociales –dice Engels⁵– obran lo mismo que las de la Naturaleza, ciega, violenta, destructoramente, mientras no las comprendemos ni contamos con ellas”.

En comprender, o más bien dicho, en hallar las leyes, reside toda la fuerza del hombre. [...]

La voluntad del hombre, puede modificarse ella misma o actuar eficazmente en la producción de los fenómenos sociales, activando la evolución, es decir, efectuando revoluciones (“La Revolución”, 1907; 1940: 110-111).

La última frase es una clara alusión al libro de Reclus, *L’Évolution, la révolution et l’idéal anarchique* (1898). La filosofía de la acción de González Prada le aparta del pesimismo, que juzga trágico, de Schopenhauer y de su discípulo Hartmann:

Nada tan dulce como esa amarga filosofía que nos induce a cruzarnos de brazos y permanecer indiferentes en las luchas humanas, repitiéndonos a nosotros mismos que de nada serviría la intervención en apoyo del bien, desde que el mal triunfa necesaria y eternamente. Mas ¿qué penetramos nosotros de la vida y del Cosmos para deducir la inutilidad de la acción? Nada se pierde en el Universo, todo produce algo en alguna parte. El desplazamiento de una imperceptible arenilla ocasiona tal vez la desviación de un río caudaloso (“Las esclavas de la Iglesia”, 1904; 1924: 100-101).

⁵ Ésta es la única mención de Engels en la obra de González Prada.

Sobresale la referencia a teorías científicas modernas, como la ley de la conservación de la materia de Lavoisier y la crítica de la predicción matemática y del principio de causalidad por Poincaré, al origen de la teoría del caos. Como todos los positivistas, González Prada confía en la ciencia, “ese redentor que nos enseña a suavizar la tiranía de la Naturaleza” (“Discurso en el Politeama”, 1888; 1985: 89), pero su pensamiento evoluciona desde una postura escéptica (verdad inaccesible, rechazo del dogmatismo) hacia cierto científicismo, y se separa de Spencer, que admitía un absoluto inaccesible al conocimiento empírico humano, dominio de la religión:

¿Quién fija límite a las conquistas de la Ciencia? Lo inconocible de hoy ¿será un inconocible eterno? ¿Debemos aceptar el agnosticismo de Spencer y Huxley y detenernos en las inciertas fronteras de lo conocibile, o marchar siempre adelante pensando que al fin hallaremos la *última palabra*, y repitiendo con Berthelot que “en la Naturaleza no hay misterios”, o con Taine que “el fondo de las cosas no es inconocible”? Nadie tiene derecho para levantar una muralla y ordenar a la mente del hombre: tú no pasarás de ahí (“¿Qué hacer?”, 1901; 1937: 88).

Aunque critica algunos aspectos del positivismo de Comte y de Spencer, González Prada no se adhiere al intuicionismo espiritualista y aplica un análisis sociológico-evolucionista a la realidad peruana: “Augusto Comte mejora a Descartes, ensancha a Condillac, fija el rumbo a Claude Bernard y sirve de correctivo anticipado a los Bergson nacidos y por nacer” (“La Anarquía”, 1916; 1940: 18). Se refiere aquí a los principios de la investigación científica definidos por el fisiólogo Bernard en el libro *Leçons de physiologie expérimentale* (1865).

Como el geógrafo anarquista Reclus, considera que “las conclusiones generales de la Ciencia, las verdades acreedoras al título de magnas, ofrecen tanta sencillez y claridad que no se necesita llamarse Aristóteles ni Bacon para comprenderlas” (“El deber anárquico”, post. 1912; 1940: 28). Sin embargo, González Prada no ignora que las teorías complejas son muy difíciles de explicar a un vasto público, y por consiguiente valora la obra de los vulgarizadores:

Vulgarizar es una empresa verdaderamente ardua. Alejandro Dumas, que no pecaba de modesto, decía: “Víctor Hugo es un pensador, Lamartine es un soñador y yo soy un vulgarizador”. Sí: vulgarizadores quisieron ser los enciclopedistas del siglo XVIII y muy especialmente el infatigable y simpático Diderot; vulgarizadores han querido ser Humboldt y Arago; vulgarizadores quieren ser Figuiet, Flammarion y Julio Verne [...] (“Prólogo a *Notas literarias* de P. Fuentes Castro”, 1882; 1937: 215-216).

De Flammarion, cita *La pluralité des mondes habités* y de Verne, *Voyage au centre de la terre*, ambos libros de 1864. González Prada asigna esta tarea de propagación de la verdad científica a los intelectuales y literatos como parte fundamental de su función social. Advierte además, apoyándose en una cita del historiador Havet:

Lo que tomamos por insuficiencia de las *masas* para comprender las ideas, debe llamarse muchas veces impotencia del escritor para darse a entender. “Quien desprecia la multitud desprecia la Razón misma, desde que la juzga incapaz de comunicarse y hacerse oír; por el contrario, sólo es verdadera filosofía la que se cree nacida para todos y profesa que todos nacieron para la más elevada verdad y deben tener su parte de ella, como del Sol” (“Propaganda i ataque”, 1888-94; 1915: 175).

El literato no sólo debe esforzarse por hacerse entender de todos, sino que debe verificar “una especie de inoculación científica” (“La poesía”, 1899-1901; 1937: 74), convirtiéndose en el vector de la democratización del saber: “Lamartine lamentaba que pueblo i escritores no hablaran la misma lengua i decía: ‘Al escritor le cumple transformarse e inclinarse a fin de poner la verdad en manos de las muchedumbres: inclinarse así, no es rebajar el talento, sino humanizarlo’” (“Notas acerca del idioma”, 1889-94; 1985: 254). Como los demás pensadores anarquistas, González Prada rechaza así el elitismo intelectual de Renan o de Taine, por ejemplo, e insiste en las virtudes de una educación racional, porque la transformación social depende de la elevación intelectual y moral del individuo.

3. Política

“La verdadera política se reduce a una moral en acción” (“Piérola”, 1898-99; 1938: 207), asienta González Prada siguiendo una tradición que, desde el siglo XVIII, por ejemplo con Rousseau y Montesquieu, se preocupa más de la transformación de las mentalidades que de la forma del gobierno, del tipo de instituciones e incluso de la modernización económica. Esta moral consiste en la sinceridad y la fidelidad a un principio o a una doctrina. Ya hacia 1890, González Prada comparte con Bolívar un análisis negativo de la política latinoamericana en el que resalta el aspecto inmoral de ésta: “A juicio de Bolívar, ‘no hai buena fe en América ni entre los hombres ni entre las naciones. Los tratados son papeles, las constituciones libros, las elecciones combates, la libertad anarquía i la vida un tormento’” (“Propaganda i ataque”, 1888-94; 1985: 169). Contra Maquiavelo, siguiendo a Rousseau y a Kant, el peruano aspira a la subordinación de la política a la moral. También cita en una nota el libro de Renan *Questions contemporaines* (1868): “¿Qué fue nuestra política? el arte de gobernar a los hombres como se gobierna una máquina o un rebaño”⁶ (“Propaganda i ataque”, 1888-94; 1915: 177-178).

Es posible que González Prada, entonces influenciado por el positivismo de Comte y el pensamiento de Renan, haya deseado que la ciencia suplantara la impura política en el gobierno del mundo. Renan fundó con Taine el neotradicionalismo francés, un movimiento de inspiración científicista de la segunda mitad del siglo XIX, que se caracteriza por su rechazo de la democracia y de la expansión del Estado; preconiza una reforma de la educación, la descentralización, la reforma del sufragio y un gobierno limitado dirigido por una élite intelectual. La severa condena de la política que encontramos en los ensayos de González Prada a finales de los ochenta⁷ podría implicar, más allá de la censura de una práctica local deficiente, la condena del sistema democrático en sí. Por ejemplo, cuando evoca “el respeto servil a hombres huecos e instituciones apollilladas, a mitos aéreos i entidades metafísicas” (“Propaganda i ataque”, 1888-94; 1985: 168), o cuando escribe: “La historia de muchos gobiernos del Perú cabe en tres palabras: imbecilidad en acción; pero la vida toda del pueblo se resume en otras tres: versatilidad en movimiento”

⁶ En las correcciones posteriores a 1894, el autor conservó la cita pero suprimió las comillas y la nota con la referencia.

⁷ En los ensayos “Propaganda i ataque” (1888-1894), “Discurso en el Teatro Olimpo” (1888), “Discurso en el Politeama” (1888) de *Páginas libres* y en “Nuestros beduinos” (1889) de *Horas de lucha*.

(“Discurso en el Politeama”, 1888; 1985: 91). Aunque también existen diferencias, es innegable el parecido entre la actitud patriótica de Renan después de la derrota francesa de 1870, de la que culpaba a la decadencia intelectual y moral causada por la democracia, y la del peruano después de la guerra con Chile, cuando acusa a la aristocracia de no haber construido una nación. Como Taine, Comte y Renan, González Prada se dirige a los intelectuales para que lleven a cabo una obra de regeneración mediante reformas basadas en la ciencia:

En oposición a los políticos que nos cubrieron de vergüenza i oprobio se levantan los literatos que prometen lustre y nombradía. Después de los bárbaros que hirieron con la espada vienen los hombres cultos que desean civilizar con la pluma (“Discurso en el Palacio de la Exposición”, 1887; 1985: 60).

Ardua tarea corresponde al escritor nacional, como llamado a contrarrestar el pernicioso influjo del hombre público [...] (“Propaganda i ataque”, 1888-94; 1915: 174).

La exaltación de valores como el honor, la energía, la responsabilidad, el patriotismo, el heroísmo y la insistencia en su esencia viril, recurrentes en la obra de González Prada, son también características del neotradicionalismo francés. Sin embargo, en esta época, González Prada no es conservador, sino que se encuentra más bien próximo al socialismo utópico. Lo demuestran las frases siguientes:

[Victor Hugo] Realista en l’adolescencia, bonapartista en la juventud, republicano en la edad viril, socialista en la vejez, sintetiza la evolución de un cerebro que avanza en espiral ascendente (“Víctor Hugo”, 1885; 1985: 185).

Al espíritu de naciones ultramontanas y monárquicas, prefiramos el espíritu libre y socialista del Siglo (1886: 42).

En la primera edición de *Páginas libres* (1894), el adjetivo “socialista” del discurso de 1886 fue sustituido por “democrático”. Quizá este cambio de palabra exprese el rechazo del socialismo parlamentario y la percepción de una contradicción profunda entre socialismo y libertad. Podría ser un índice de la paulatina evolución del autor hacia el anarquismo.

El socialismo utópico no constituye una corriente homogénea y existen también convergencias con el neotradicionalismo en cuanto al elitismo y al antiparlamentarismo. Saint-Simon, Fourier y Proudhon, que parecen ser los pensadores socialistas utópicos que más interesaron a González Prada, insisten en la preeminencia de la economía sobre la política y en la urgencia de la reforma social, como lo hicieron en el siglo anterior Diderot y los enciclopedistas desde una perspectiva filosófica utilitarista. 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 comparten la aspiración a la libertad, la igualdad y la solidaridad, aunque González Prada se aparta claramente del Proudhon misógino de *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes* (1875) para acercarse al Mill protofeminista de *The Subjection of Women* (1869) en cuanto a la emancipación de la mujer (“Instrucción católica”, post. 1894, y “Las esclavas de la Iglesia”, 1904; 1985: 136 y 1924: 79 ss.).

Pi y Margall, el republicano español de reconocida probidad moral, que tradujo a Proudhon y fue considerado como próximo al anarquismo, ejerció una influencia com-

parable a la del filósofo francés. Su federalismo articulado a un concepto de Estado mínimo pudo orientar el proyecto político del partido Unión Nacional fundado por González Prada antes de su viaje a Europa. Ahí, el peruano conoció personalmente al español. Lo juzga como un liberal verdaderamente anticlerical y revolucionario:

Se abusa tanto del Liberalismo, sirve para disimular tan groseros contrabandos, que las gentes concluirán por hacer algunas restricciones al oírse llamar liberales. Si el Liberalismo no excluye al revolucionario de buena ley, si admite en su seno a los Kropotkine, a los Reclus, a los Pi y Margall, a los Faure⁸, dejémonos tratar de liberales; si únicamente acepta a reformadores en la órbita parlamentaria, a guardianes de la Iglesia y el Estado, a defensores del vetusto régimen económico y social, rechazamos el nombre. Rechazamos ese Liberalismo burgués [...] (“Nuestros liberales”, 1902; 1924: 159).

González Prada se define como un liberal anticapitalista y sus referencias demuestran que considera el anarquismo como una forma avanzada del liberalismo radical. Del socialismo utópico adopta la exigencia igualitarista de justicia social y del liberalismo clásico la de libertad individual. Se recordará que Proudhon definía también su socialismo como liberal. En realidad, el escritor limeño se inscribe en una doble tradición liberal, la antiestatal y la anticlerical, principalmente anglosajona la primera y latina la segunda.

Uno de sus mayores inspiradores es Spencer, autor de *The Man versus the State* (1884), donde denuncia el Estado y propone limitar el poder de los parlamentos: “Según Spencer, la mayor parte de los que ahora se titulan liberales son conservadores de nueva especie. El sociólogo inglés se refiere a los parlamentarios de su nación que revelan el conservantismo [*sic*] en abrumar al individuo con leyes y contribuciones para aumentar el poderío y la riqueza del Estado” (“Nuestros liberales”, 1902; 1924: 160). Al final de su vida, González Prada escribe: “Hasta Spencer, hasta el gran apóstol de la evolución anti-revolucionaria y conservadora, tiene ráfagas de anarquismo” (“La Anarquía”, 1916; 1940: 18). Ya en 1890, criticando a González Vigil, manifiesta su preferencia por un Estado débil: “[...] siempre tuvo la concepción romana del Estado omnipotente. Así, al quitar a la Iglesia los privilegios i l’ autoridad suprema sobre las consciencias, no lo hacía tanto para emancipar completamente al individuo cuanto para consolidar i ensanchar el poder del Estado” (“Vijil”, 1890-94; 1985: 115). La oración implica también una condena del absolutismo francés y de la teoría del Estado de Hegel, sustento intelectual de la Alemania de Bismarck. Como todos los liberales y algunos socialistas utópicos (Fourier, Proudhon), González Prada desprecia los regímenes autoritarios y centralistas. Expresa con mucho pragmatismo su indiferencia en cuanto a la forma institucional (monarquía o república), puesto que ésta no determina las condiciones sociales de existencia, o como dice en su periodo anarquista: “[...] en último resultado, no hay buenas o malas formas de gobierno, sino buenos o malos gobernantes” (“El deber anárquico”, post. 1912; 1940: 37). Reduce un problema político general a una cuestión moral de práctica individual. A finales de los noventa, aboga por un Estado mínimo que garantice el bienestar social y la libertad, una síntesis del socialismo utópico francés y del liberalismo británico, o tal vez

⁸ Faure fue un anarquista francés de primer plano, autor entre otros libros de *La douleur universelle* (1895).

la fórmula que preconizaba Pi y Margall. La comparación internacional (“Los partidos y la Unión Nacional”, 1898; 1924: 32-33) fundamenta su análisis:

Aunque s’escandalicen los adoradores de mitos i de fraseologías tradicionales, conviene prescindir de cuestiones sobre fundamentos del Estado i principios del Gobierno i repetir con un verdadero pensador: cualquier gobierno, con la mayor suma de garantías individuales i lo menos posible de acción administrativa. Al comparar las garantías que el *súbdito* inglés disfruta en la Gran Bretaña con las vejaciones que el *ciudadano* sufre en el Perú, se comprende que las formas de Gobierno nada o mui poco significan para la libertad del individuo (“Pro-paganda i ataque”, post. 1894; 1985: 175).

El “pensador” al que se refiere González Prada es el historiador francés Thierry, que había sido secretario de Saint-Simon y cuya figura también está asociada a la de su protector Guizot, un monárquico liberal partidario de un régimen parlamentario que limite la intervención del Estado y facilite las iniciativas individuales. En 1905, González Prada rechaza definitivamente el parlamentarismo y sus lógicas partidarias como una traición al pueblo, apuntando a los socialistas europeos más que a los republicanos:

Los socialistas, con el señor Pablo Iglesias a la cabeza, siguen los rastros de Bebel y Jaurés, haciendo creer o figurándose que de las chácharas y de los *infundios* parlamentarios deben salir las reformas radicales. Por odio a los republicanos, los socialistas les cierran el camino al Parlamento y favorecen la elección de los diputados clericales y monarquistas [*sic*] (“Cosas de España”, 1905; 1941: 239).

Sin que haya dejado de influir el pensamiento liberal de Mill y de Spencer, lo orienta entonces la doctrina anarquista, cuya filiación socialista utópica recuerda aludiendo a Fourier a través de una referencia a su discípulo Considérant y citando nuevamente a Thierry (“El deber anárquico”, post. 1912; 1940: 36-37). González Prada no se limita a estas fuentes y busca en “el saber oficial y universitario” argumentos a favor de las ideas antiestatales: cita al jurista francés Duguit, que vaticina en sus obras la decadencia del poder político y condena la centralización (“La Anarquía”, 1916; 1940: 18-19). Pero la última palabra del limeño sigue siendo de índole moral: “Dada la inclinación general de los hombres al abuso del poder, todo gobierno es malo y toda autoridad quiere decir tiranía, como toda ley se traduce por la sanción de los abusos inveterados” (“El deber anárquico”, post. 1912; 1940: 37). Sobre la cuestión del respeto de la ley, acude nuevamente al pensamiento liberal británico después de evocar la tradición española y las ideas de la Ilustración francesa:

[...] Bentham dice: “Toda ley es un mal porque toda ley es una infracción de la libertad”; y Spencer afirma: “Las leyes no son sagradas en sí mismas... y he aquí la consecuencia: cuando carecen de sanción moral, no tienen nada de sagrado y es lícito recusarlas en buenos principios de Derecho” (“El libre pensamiento y la ley”, 1905; 1941:125).

Finalmente, piensa como Kropotkin que la ley, la autoridad y la represión son inútiles porque no moralizan a los individuos (“El Estado”, 1904; 1940: 39).

En cuanto a la tradición liberal anticlerical, se impone la referencia al republicanismo francés, aunque González Prada menciona también al español Salmerón, al peruano

Mariano Amézaga y al colombiano Rojas Garrido. En los países católicos, la cuestión religiosa le parece por lo menos tan importante como la cuestión del Estado, porque la Iglesia controla la educación y, según él, la transformación social colectiva depende de la educación individual. Por eso critica la falta de determinación y la inconsecuencia de los liberales, invocando también a Constant, el principal teórico del liberalismo francés de principios del siglo XIX:

[...] hoy, a los muchos años de vacilaciones y paliativos, [los republicanos franceses] se convencen de su error y abren campaña formidable contra el Catolicismo. Los republicanos españoles, aguerridos ya con el lastimoso ensayo de 1873, no separan lo *divino* de lo *humano* y, con Salmerón a la cabeza, sostienen que para arrancar de raíz la monarquía deben sustraer el pueblo de la influencia moral de Roma. Un notable publicista colombiano –J. M. Rojas Garrido– escribió un largo y sesudo artículo para demostrar lo siguiente: *El que es católico no puede ser republicano*; y fundándose en los razonamientos de Rojas Garrido, al hombre de menos argucias, no le daría mucho trabajo el deducir que un liberal no puede ser católico, ni un católico puede ser liberal.

Infunden muy triste idea de su Liberalismo los que segregan las cuestiones sociales o las religiosas y se consagran exclusivamente a los negocios políticos, imaginándose que los pueblos se regeneran con sólo mudar de presidentes, derrocar ministerios o renovar Cámaras Legislativas. Los segregadores abundan en Sudamérica [...] Benjamín Constant les llamaría murciélagos que unas veces encogen las alas y se confunden con el ratón, otras despliegan el vuelo y se igualan con el pájaro (“Nuestros liberales”, 1902; 1924: 161-162).

Cuando completa su ensayo seis años más tarde, cita a dos políticos, Clemenceau y Campoamor: “El liberal que se une a los clericales se enreda en un manejo equívoco, en un juego peligroso, en un maquiavelismo vulgar y de pacotilla. Clemenceau [...] dice: *La unidad de acción supone la de pensamiento*; y el gran poeta de las doloras afirma: *Cuando los hombres públicos no son un principio, no son nada*” (“Nuestros liberales. Seis años después”, 1908; 1924: 173). A Clemenceau, lo juzga en 1902 como “uno de los cerebros más luminosos de la Francia contemporánea” (“Nuestros liberales”, 1902; 1924: 163), pero sorprende que en 1908 no critique la sangrienta represión de la agitación social ordenada por el estadista el año anterior, puesto que ya había censurado su nacionalismo militarista en 1906. En cuanto a Campoamor, al que aprecia mucho como poeta, González Prada señala en otras ocasiones su inconsecuencia frente a la religión: “[...] Campoamor reproduce a los gemelos siameses, pues con su cabeza izquierda lanza impiedades en verso mientras con su cabeza derecha murmura retractaciones o actos de contrición en prosa [...]” (“Nuestra madre”, 1896-98; 1945: 41). Estos dos ejemplos son representativos de un uso selectivo de las fuentes: el autor toma lo que le interesa de manera pragmática, alabando o censurando a la misma persona según su propósito. A raíz de su propia experiencia con la Unión Nacional, González Prada mantiene toda su vida un juicio negativo sobre la posibilidad de moralizar la política peruana. Así, a las palabras pronunciadas a su regreso de Europa en 1898: “[...] las tentativas de reunir a los hombres por algo superior a las conveniencias individuales resultan vanas y contraproducentes. ¡Quién sabe si en el Perú no ha sonado la hora de los verdaderos partidos!” (“Los partidos y la Unión Nacional”, 1898; 1924: 25-26), hacen eco las frases de 1907: “Hoy no se concibe la existencia de partidos ni la formación de oposiciones desinteresadas. Los grupos no se constituyen por asociación de individuos bien intencionados, sino

por conglutinación de vientres famélicos: no se alían cerebros con cerebros, se juntan panzas con panzas” (“Nuestros ventrales”, 1907; 1924: 246).

En los setenta y principios de los ochenta, influenciaba a González Prada la doctrina de la modernización económica liberal y positivista de inspiración sansimoniana (desarrollo de la agricultura, de la industria, del comercio y mejora de las condiciones sociales del pueblo). Era el periodo en que se dedicaba a la fabricación de almidón y estaba vinculado con el ala progresista del Partido Civil (Kristal 1986). Esta orientación se percibe aún en el “Discurso en el Politeama” (1888) cuando critica a las generaciones anteriores (1985: 88). A partir de los noventa, probablemente por influencia del anarquismo, desaparece de los escritos el interés por la economía nacional, quedando sólo una preocupación social que adopta, en la década siguiente, la forma de un discurso anticapitalista de lucha de clases. Sobresale entonces la utopía de la abundancia ilimitada, basada en el progreso técnico y científico. González Prada se opone al malthusianismo, que había influenciado el liberalismo inglés y francés, y se muestra optimista en cuanto a las capacidades de producción (“Propaganda i ataque”, post. 1894; 1985: 167). Condena el “régimen inicualemente egoísta del Capital” y opone “la justicia y la solidaridad” a “la caridad evangélica” para resolver “el pauperismo” del “proletariado” (“Los partidos y la Unión Nacional”, 1898, y “Política y religión”, 1900; 1924: 33 y 342). Como muchos reformadores sociales, González Prada exige un reparto equitativo de la riqueza y, siguiendo la línea liberal trazada en el programa de la Unión Nacional en 1891⁹, defiende todavía la pequeña propiedad privada, especialmente para favorecer la emancipación de los indígenas (“Los partidos y la Unión Nacional”, 1898, y “Nuestros indios”, 1904; 1924: 37 y 336-337). Parece que es sólo a partir de 1905 cuando, por influencia de las teorías revolucionarias, denuncia el derecho de propiedad como un crimen social y admite la licitud moral de la expropiación violenta: “No extrañemos si un socialista del siglo XIX, al mirar en Caín el primer detentador del suelo y el primer fraticida, se valga de esa coincidencia para deducir una furibunda conclusión: *La propiedad es el asesinato*” (“El intelectual y el obrero”, 1905; 1924: 75). También se apoya en los estudios jurídicos de Duguit, acercándolos al pensamiento de Proudhon (*Qu’est-ce que la propriété?*, 1840):

Dictada y sancionada por las clases dominadoras, la ley se reduce a la iniquidad justificada por los amos. El rigor excesivo de las penas asignadas a los delitos contra la propiedad revela quiénes animaron el espíritu de los códigos. Duguit afirma: “Se ha podido decir, no sin razón, que el Código de Napoleón es el código de la propiedad y que es preciso sustituirlo por el código del trabajo”. (*Las transformaciones generales del Derecho privado desde el Código de Napoleón*, Traducción de Carlos G. Posada). [...]

Los profesores de la universidad o voceros de la ciencia oficial no se atreven a decir con Proudhon: “La propiedad es un robo”; mas algunos llegarían a sostener con Duguit: “La propiedad no es un derecho subjetivo, es una función social” (*Le Droit Social*, etc.). Cómo ejercerán esa función las sociedades futuras –si por las confederaciones comunales; si por los sindicatos profesionales; etc.– no lo sabemos aún: basta saber y constatar que hasta enemigos declarados de la Anarquía niegan hoy al individuo su tradicional y sagrado derecho de propiedad (“El deber anárquico”, post. 1912; 1940: 30-31).

⁹ El programa, en su quinto punto, insistía en el derecho de propiedad como base fundamental de la ciudadanía (Sánchez 1977: 123).

La última frase alude al debate, que dividía a los anarquistas desde finales de los sesenta, sobre la organización autogestionaria de la sociedad ácrata, y especialmente las relaciones entre los sindicatos y las comunas. 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. Además, querer decidir por las generaciones futuras sería dogmático y antilibertario. Le basta con abogar por la necesidad de una socialización de los bienes de producción, tras la Primera Internacional de los trabajadores: “El ideal anárquico se pudiera resumir en dos líneas: la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo, con la abolición del Estado y la propiedad individual” (“La Anarquía”, 1916; 1940: 16). Sin embargo, como los anarcocomunistas Kropotkin y Reclus, partiendo de la moral de Guyau, reivindica el más generoso igualitarismo.¹⁰ Se aparta así tanto del minimalismo de Proudhon y Tolstoi, que buscan la felicidad en una vida austera y frugal, como del colectivismo de Bakunin que pretende que cada uno reciba sólo el producto de su trabajo: “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” (“Nuestros liberales”, 1902; 1924: 165).

Tanto en los ochenta y noventa, después de la Guerra del Pacífico, como en su periodo anarquista, González Prada, inspirado por Nietzsche, exalta la fuerza como único medio de lograr la justicia, aunque insiste en la impotencia de la fuerza bruta no guiada por la razón. En este divorcio radica según él la debilidad de los explotados (“La fuerza”, 1901; 1940: 165-169). El discurso de 1905 “El intelectual y el obrero” (1924: 63 ss.) desarrolla el tema de la reconciliación del cerebro y del músculo en la forma de una crítica de la división social del trabajo y desemboca en la idea de un frente revolucionario único multiclasiista. Aunque esta alianza estratégica ya había sido propuesta por Bakunin, es evidente que procede principalmente de un análisis sociológico del Perú, iniciado por lo menos desde el “Discurso en el Politeama” (1888). González Prada renueva así el llamado a la organización de la clase media, que constituía el objetivo político de la Unión Nacional. Como Proudhon, Bakunin y Kropotkin, confía en la espontaneidad del pueblo y en su inteligencia intuitiva, mostrándose más optimista en 1905 que en 1901 debido a los avances del sindicalismo (“El intelectual y el obrero”, 1905; 1924: 69). Sin embargo, acentúa más que los mencionados teóricos del anarquismo el papel de los intelectuales, probablemente por influencia del elitismo de pensadores como Saint-Simon, Renan o Comte. Claro que no está ausente el lema de la solidaridad de clase, inicialmente propagado por Marx y Engels en su *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) y luego adoptado por la Primera Internacional, pero el anarquista limeño cree necesario extender la unión más allá del mundo obrero a todos los “desheredados”, término que incluye a los indígenas y al lumpenproletariado:

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 barrendero– ya

¹⁰ Sorprende que González Prada no mencione en su obra a los anarquistas italianos Malatesta, Cafiero y Gori.

veréis si habrá guardias civiles y soldados para conteneros y fusilaros (“Antipolíticos”, 1907; 1940: 109).

Nótese la reticencia ideológica de González Prada a nombrar a Marx, por desaprobación del concepto de dictadura del proletariado. En efecto, rechaza cualquier forma de dominación de una clase o de un grupo sobre otros y aspira a la concordia universal, considerando que todos los hombres padecen alguna forma de opresión e injusticia:

La revolución de una clase para surgir ella sola y sobreponerse a las otras, no sería más que una parodia de las antiguas convulsiones políticas.

Se ha dicho y diariamente sigue repitiéndose: *La emancipación de los obreros tiene que venir de los obreros mismos*. Nosotros agregaremos para ensanchar las miras de la revolución social, para humanizarla y universalizarla: la emancipación de la clase obrera debe ser simultánea con la emancipación de las demás clases. [...] (“Fiesta universal”, 1905; 1940: 21).

Considera que es el progreso intelectual y moral del individuo lo que constituye el principio motor de la historia humana y no, como lo piensan los marxistas, los antagonismos de clases y las contradicciones económicas. La selección frecuente de un vocabulario de connotación cristiana en sus evocaciones de las utopías sociales revela el arraigo de su filosofía política en la cultura evangélica, particularmente mediante una ética de igualdad y justicia. González Prada concibe la anarquía como la doble superación de la inmoralidad intrínseca del liberalismo y del carácter opresor del socialismo como sistemas sociales. Según él, la anarquía realiza la síntesis de la máxima libertad individual con la máxima justicia social:

Braceros y no braceros, todos clamamos por una redención, que no pudo venir con el individualismo enseñado por los economistas ni vendrá con el socialismo multiforme, predicado de modo diferente por cada uno de sus innumerables apóstoles. (Pues conviene recordar que así como no hay religión sino muchas religiones, no existe socialismo sino muchos socialismos.)

Pero, ¿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* (“Fiesta universal”, 1905; 1940: 22-23).

González Prada manifiesta también su interés por la organización sindical, que analiza como un instrumento para reforzar la capacidad revolucionaria de la clase trabajadora. Las conquistas sociales, como por ejemplo la jornada de ocho horas por la que el autor se compromete en 1906, permiten que los obreros rompan las cadenas de su alienación, instruyéndose y consolidando sus asociaciones. Al no considerar la acción sindical o las mejoras laborales como una finalidad en sí misma, al hacer del sindicato una escuela práctica de anarquismo, González Prada se muestra próximo al concepto de la Federación de las Bolsas del Trabajo propugnado por Pelloutier en Francia:

Según la iniciativa que parece emanada de los socialistas franceses, todas las manifestaciones que hagan hoy [1º de mayo de 1906] los obreros deben converger a crear una irresistible agitación para conseguir la jornada de ocho horas. Ciertamente, para la emancipación integral

soñada por la anarquía, eso no vale mucho; pero en relación al estado económico de las naciones y al desarrollo mental de los obreros, significa muchísimo: es un gran salto hacia adelante en un terreno donde no se puede caminar ni a rastras. 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 hombre consciente, conocedor de sus derechos y, por consiguiente, revolucionario. Si el obrero cuenta con muchos enemigos, el mayor está en su ignorancia (“El primero de mayo”, 1906; 1940: 83-84).

La verdadera meta es la revolución social; las otras luchas sólo constituyen una gimnasia revolucionaria preparatoria. De ahí la reivindicación del máximo radicalismo: “Toda huelga debe ser general y armada” (“Las huelgas”, 1906; 1940: 97). De hecho, González Prada advierte a los trabajadores del peligro reformista que entraña el sindicalismo, anticipando las críticas formuladas por Malatesta en el congreso anarquista internacional celebrado en Amsterdam en agosto de 1907:

Ignoramos si los trabajadores, no sólo del Perú sino del mundo entero, andan acordes en lo que piensan y hacen hoy [1^o de mayo de 1907]. Si conmemoran las rebeliones pasadas y formulan votos por el advenimiento de una transformación radical en todas las esferas de la vida, nada tenemos que decir; pero si únicamente se limitan a celebrar la *fiesta del trabajo*, figurándose que el desiderátum de las reivindicaciones sociales se condensa en la jornada de ocho horas o en el descanso dominical, entonces no podemos dejar de sonreírnos ni de compadecer la candorosidad de las huestes proletarias (“Primero de mayo”, 1907; 1940: 101).

La recomendación de la “propaganda por el hecho” ofrece otra muestra de la radicalización del autor y, acaso, de su desesperación. A partir de 1905, o sea unos diez años después del gran periodo de los atentados anarquistas en Francia (1892-1894) y en España (1893-1896), el publicista peruano justifica el terrorismo individual, aun cuando Kropotkin lo había desechado desde 1891 como factor de emancipación social. La argumentación de González Prada estriba en la debilidad de la acción colectiva popular frente a la creciente capacidad represiva de los Estados. El suceso que toma como referencia es la sangrienta represión rusa de enero de 1905, que provoca una ola de atentados (“Cambio de táctica”, 1905; 1940: 52-57). Pero también puede influir el recuerdo de la Comuna de París (1871), objeto de un artículo en 1909 que evoca “la implacable saña de los vencedores” (1940: 159). González Prada se muestra más severo que Bakunin y Kropotkin, al enjuiciar la sublevación parisina: “La Comuna incurrió en la gravísima falta de haber sido un movimiento político, más bien que una revolución social [...]. Sus hombres [...] sentían hacia las instituciones sociales y hacia la propiedad un respeto verdaderamente burgués. [...] afirmamos que si en algo pecó la Comuna, fue, seguramente, en la lenidad de sus medidas: amenazó mucho, agredió muy poco” (“La Comuna de París”, 1909; 1940: 160-161). De la justificación del terrorismo salta a la preconización activa, después de la masacre por el ejército chileno de centenares de huelguistas en Iquique en diciembre de 1907, subrayando que el Estado está siempre al servicio del Capital y vinculando la represión militar con la explotación económica:

Nosotros no lanzaremos protestas o descargas verbales que sólo arrancan una sonrisa a los poderosos y a los ricos; tampoco haremos únicos responsables de la matanza a los instru-

mentos de una orden dictada por elevadísimos personajes, interesados quizá en la explotación del salitre; nos limitaremos a desear que el delito no quede impune, que los verdaderos autores sufran las *consecuencias*, que la acción *individual* responda enérgicamente a la barbarie *colectiva*.

Donde florecen los Cánovas y los Humberto, deben surgir los Angiolillo y los Bresci¹¹ (“La huelga de Iquique”, 1908; 1941: 244).

El asesinato político es para González Prada tanto un acto de justicia natural como una forma de ahorrar vidas y sufrimientos, que permite además edificar a las masas. El terrorista se sustituye transitoriamente a la acción colectiva, la precede y la anuncia, marcando el rumbo revolucionario al pueblo (“La acción individual”, post. 1909; 1940: 127). El publicista peruano se opone al idealismo de Rousseau (“Cambio de táctica”, 1905; 1940: 56), y procede a un *aggiornamento* de la tradición clásica del tiranicidio, afirmando su adecuación a la realidad latinoamericana contemporánea, caracterizada por la recurrencia de las dictaduras militares sangrientas. Así, pues, cita al español Mariana (“El deber anárquico”, post. 1912; 1940: 25), al ecuatoriano Montalvo (inspirador del asesinato de García Moreno en 1875) y al venezolano Blanco Fombona (autor de un furioso panfleto contra Gómez, *Judas Capitolino*, 1912):

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. Si un Francia, un Rosas, un García Moreno y un Porfirio Díaz hubieran sido eliminados al iniciar sus dictaduras, ¡cuántos dolores y cuántos crímenes se habrían ahorrado el Paraguay, la Argentina, el Ecuador y México! Hay países donde no basta el simple derrocamiento: en las repúblicas hispanoamericanas el mandón o tiranuelo derrocado suele recuperar el solio o pesar sobre la nación unos veinte y hasta treinta años, convirtiéndose en profesional de la revolución y quién sabe si en reivindicador de las libertades públicas. [...]

[...] Montalvo, ajeno a toda hipocresía, dijo con la mayor franqueza: “La vida de un tiranuelo ruin, sin antecedentes ni virtudes, la vida de uno que engulle carne humana por instinto, sin razón, y quizá sin conocimiento... no vale nada..., se le puede matar como se mata un tigre, una culebra”. Blanco-Fombona, después de constatar lo inútil de las revoluciones y guerras civiles en Venezuela, escribe con una sinceridad digna de todo encarecimiento: “¿Quiere decir que debemos cruzarnos de brazos ante los desbordamientos del despotismo o llorar como mujeres la infausta suerte? No. Quiere decir que debemos abandonar los viejos métodos, que debemos ser de nuestro tiempo, que debemos darnos cuenta de que la dinamita existe. 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.)¹² (“La acción individual”, post. 1914; 1940: 124-125).

¹¹ El anarquista italiano Angiolillo mató al presidente del Consejo de Ministros español Cánovas del Castillo en 1897, y Bresci asesinó al rey Humberto I en 1900. Ambos actuaron para vengar represiones.

¹² El texto inédito en vida del autor “La acción individual” es una ampliación del breve artículo “El tiranicidio”, escrito en 1914-15 contra el coronel golpista Benavides, y publicado en *Bajo el oprobio* (1933: 175-180). Las citas figuran en ambos textos.

4. Conclusión

El pensamiento de González Prada arraiga profundamente en el positivismo, el liberalismo y el socialismo; es decir, que trata de conciliar la racionalidad científica, la libertad individual y la justicia social. Sin aparecer como un auténtico teórico, el escritor peruano propone una interpretación personal de las tres corrientes, cuya síntesis ideal sería el anarquismo, una ideología que viene adoptando desde la década de 1890, sin ruptura, de forma consecuyente. Guía esta evolución una ética racionalista y altruista, omnipresente en su obra; con sobrada razón A. Salazar Bondy ya había juzgado su rebeldía como “esencialmente moral” (1965: 10). La larga residencia del escritor en Europa, donde completa su formación intelectual, resulta determinante para transformar al reformista radical en revolucionario anarquista, aunque su total adhesión al comunismo libertario no se expresa antes de 1905, como lo demuestra el análisis de sus ideas en torno a la propiedad privada, por ejemplo. También se dirige a un público diferente a partir de los primeros años del nuevo siglo: como desespera de una transformación impulsada por las elites, González Prada se adapta al lector popular de la prensa obrera. Su apología de la violencia revolucionaria aparece entonces como la respuesta trágica al sentimiento de frustración e impotencia de un hombre movido por una aguda exigencia de justicia y de confraternidad. Si bien no carece de congruencia dentro de su filosofía política, ¿no constituye también el fracaso de su ética humanista de la acción, basada en la necesidad de convencer?

Hemos destacado la influencia preponderante de las fuentes europeas, particularmente las francesas, como expresión de una modernidad progresista, que el autor contrapone a la cultura ibérica, sinónima de oscurantismo retrógrado. Sus críticas del positivismo evolucionista y de la democracia parlamentaria son representativas del singular proceso de apropiación y reelaboración cultural que realiza González Prada. Manteniendo siempre su libertad de pensamiento, combina fuentes muy variadas hasta elaborar —para decirlo en palabras de Mejía Valera— “una doctrina coherente que nada tiene que ver con otros sincretismos que aparecen como fragmentos sin unidad desgajados de las más encontradas filosofías” (1953: 117). Impresiona su aptitud para burlarse de las dificultades que supone armonizar tal cantidad de referencias dispares en un pensamiento filosófico-político tan brillantemente expresado que no pierde la sencillez requerida para su comprensión por un amplio público. Aunque se preocupa siempre de la situación del Perú, especialmente de sus habitantes más explotados, sigue siendo receptivo a la actualidad política y social mundial, que constituye un marco de referencia imprescindible. En este sentido, las fuentes no son únicamente los libros. Al interpretar la realidad nacional a la luz de teorías exógenas, se entrega al universalismo heredado de la Ilustración y reforzado tanto por el cientificismo positivista como por las utopías sociales.

No obstante, su adhesión al anarquismo y su rechazo del darwinismo social distinguen a González Prada de los otros pensadores latinoamericanos de su época y le permiten plantear la cuestión indígena en términos socioeconómicos y sociopolíticos. Cuando la mayoría de los positivistas admiran a Spencer, adoptan el paradigma anglosajón basado en la idea de que la desigualdad es natural y benéfica para la sociedad, se muestran políticamente conservadores o socialdemócratas, González Prada defiende el altruismo de Comte, el espíritu igualitarista francés y una postura revolucionaria. El concepto de civilización de sus contemporáneos es esencialmente materialista y biológico, mientras

el suyo es ante todo ético y está basado en la justicia y la libertad como fundamentos del vínculo social. Gracias a su cultura cosmopolita, González Prada rompe con el espíritu colonial, introduce el Perú en la modernidad e inaugura el pensamiento de la especificidad andina.

Bibliografía

- Delhom, Joël (2006): “Aproximación a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa”. En: Tautzin, Isabelle (ed.): *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Presses Universitaires de Bordeaux/Biblioteca Nacional del Perú, pp. 57-68.
- González Prada, Alfredo (1945): “Manuel González Prada. Recuerdos de un hijo”. En: González Prada, Manuel: *El tonel de Diógenes*. México: Tezontle, pp. 11-18.
- González Prada, Manuel (1886): “Conferencia del Sr. Prada [en el Ateneo de Lima]”. En: *El Ateneo de Lima*, I, 1, pp. 29-47.
- (1915; ¹1894): *Páginas libres*. Madrid: Sociedad Española de Librería/Biblioteca Andrés Bello.
- (1924; ¹1908): *Horas de lucha*. Callao: Tip. Lux.
- (1933): *Bajo el oprobio*. Paris: Tip. Louis Bellenand.
- (1937): *Nuevas páginas libres*. Santiago de Chile: Ercilla.
- (1938): *Figuras y figurones: Manuel Pardo, Piérola, Romaña, José Pardo*. Paris: Tip. Louis Bellenand.
- (1939): *Propaganda y ataque*. Buenos Aires: Imán.
- (1940; ¹1936): *Anarquía*. Santiago de Chile: Ercilla.
- (1941): *Prosa menuda*. Buenos Aires: Imán.
- (1945): *El tonel de Diógenes*. México: Tezontle.
- (1985; ¹1894): *Páginas libres*. En: González Prada, Manuel: *Obras*. Tomo I, vol. 1. Lima: Copé-Petroperú.
- Kristal, Efraín (1986): “Problemas filológicos e históricos en *Páginas libres* de González Prada”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XI, 23, pp. 141-150.
- Larbaud, Valery (1946): *Sous l’invocation de Saint Jérôme*. Paris: Gallimard.
- Mead Jr., Robert G. (1955): “González Prada: el prosista y el pensador”. En: *Revista Hispánica Moderna*, XXI, 1, pp. 1-22.
- Mejía Valera, Manuel (1953): “El pensamiento filosófico de Manuel González Prada”. En: *Cuadernos Americanos*, XII, 5, pp. 122-135.
- Núñez, Estuardo (1960): “González Prada y la cultura inglesa”. En: *La Nueva Democracia*, XL, 1, pp. 73-77.
- Salazar Bondy, Augusto (1965): *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Vol. 1. Lima: Moncloa.
- Sánchez, Luis Alberto (1977): *Nuestras vidas son los ríos...: historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.