

Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Posgrado en Letras

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filológicas

FILOSOFÍA Y NARRACIÓN

ESCOLIO A TRES TEXTOS DEL EXILIO ARGENTINO DE FRANCISCO BILBAO

(1858-1864)

Tesis

que para optar al grado de

MAESTRÍA EN LETRAS

(LETRAS LATINOAMERICANAS)

presenta

JOSÉ RAFAEL MONDRAGÓN VELÁZQUEZ

Asesora: DRA. SILVANA RABINOVICH KAUFFMAN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TOMO I
TESIS

Traducir es transpensar.

-JOSÉ MARTÍ.

Quien no puede imaginar el futuro tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado.

-JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.

En el año 65 después de Cristo, según nos cuenta Tácito, hubo en Roma una gran conspiración dirigida por Pisón con el objeto de derrocar al infame emperador Nerón, quien se había vuelto loco en el contacto con el poder. La conspiración fue descubierta en el último minuto, y Nerón castigó despiadadamente a todos los involucrados en ella; esta misma conspiración le dio al Emperador la oportunidad de dictar la muerte de Séneca, su viejo maestro, la “conciencia del Imperio” que vivía como ermitaño fuera de la Urbe, en un exilio autoimpuesto a manera de protesta por los desmanes de Nerón. Cuenta Tácito que el Emperador mandó al centurión Fabio Rústico a la casa de Séneca, para transmitir la orden de que se diera a sí mismo la muerte. El centurión llegó a la casa del sabio, que sostenía un banquete con sus amigos, y le transmitió la orden de morir:

Él, sin inmutarse, pide las tablillas para hacer su testamento; como el centurión se las niega, se vuelve a sus amigos y les declara que, dado que se le prohíbe agradecerles su afecto, les deja en herencia lo único, pero lo más hermoso, que posee: la imagen de su propia vida.

TÁCITO (*Ann.* XV, 62).

Agradezco con mucho cariño a los amigos que me trajeron libros de Francisco Bilbao en sus distintos viajes a Sudamérica, o que me avisaron desde sus respectivos países de la aparición de nuevas publicaciones: Hugo Palmarola, Camila Joselevich, Rafael Toriz, Yaxchin Melchy, José Luis Gómez Fuentealba, y -de manera especial- el amoroso Héctor Hernández Montecinos. A los grupos de discusión que me acogieron en distintos momentos para discutir las ideas que aparecen en este trabajo: Pilar, María, Ruth, Renato, Sara, Andreas y tantos otros que han pasado por el taller de filosofía y literatura “Heteronomías”; Francesca, Paco, Mariana, Coquena, David y los muchos integrantes del Seminario Permanente de Filosofía Latinoamericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; y los amigos que nos reunimos desde hace más de cinco años con una excusa llamada “grupo estudiantil Doxonema”. Todos ellos, desde distintas trincheras, me enseñaron que era posible imaginar un futuro distinto. Esta tesis la hemos escrito entre todos.

Esta tesis es para mi mamá; para Flor y nuestra pequeña familia de amigos; para mis alumnos: cada día me esfuerzo para merecerlos.

ÍNDICE DEL TOMO I (TESIS)

INTRODUCCIÓN	9
EL ENSAYO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO Y LOS TÓPICOS DEL DELIRIO POÉTICO	9
LITERATURA / FILOSOFÍA: LA NECESIDAD DE UNA PROPUESTA METODOLÓGICA	11
<i>Historia de un problema: lo “literario” del pensamiento filosófico latinoamericano y la búsqueda de una propuesta metodológica</i>	11
<i>Leer filológicamente el texto filosófico</i>	16
<i>¿Qué significa leer las “figuras” del texto? Ética y estética; pensar del pensador, y experiencia del pensamiento</i>	18
PLAN DE MI EXPOSICIÓN	20
<i>Filosofía y narración: Francisco Bilbao y lo “literario” como ventana para criticar las políticas de la historia y la filosofía</i>	21
<i>Estructura de esta tesis</i>	22
I. FRANCISCO BILBAO (1823-1865) Y LAS POLÉMICAS SOBRE LA “NARRACIÓN” EN LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA	24
FRANCISCO BILBAO (1823-1865)	24
LAS POLÉMICAS SOBRE LA “NARRACIÓN” EN LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA. EL CONTEXTO DE <i>LA LEY DE LA HISTORIA</i>	26
SITUACIÓN DE <i>LA LEY DE LA HISTORIA</i>	26
HISTORIA DE LA RECEPCIÓN DE <i>LA LEY DE LA HISTORIA</i> . HORIZONTE PROBLEMÁTICO DE LOS TEXTOS QUE REVISAREMOS EN ESTA TESIS	28
<i>Lastarria: La ley de la historia y la polémica chilena sobre el “modo de escribir la historia”</i>	28
“Filosofía de la historia”	31
“Narración” y “filosofía de la historia”. Las memorias anuales de la Universidad de Chile, contexto de la polémica entre Bello y Lastarria	32
Una concepción de la historia	35
La ambigua “unidad” de la experiencia humana	36
La historia, “ciencia” en cuanto maestra de “sabiduría”	37
Historia, conciencia, dignidad humana	38
“Filosofía” y “narración”: Andrés Bello polemiza con Lastarria y su grupo	38
<i>O. A. Kubitz y su lectura de La ley de la historia. Una posible polémica entre Bilbao y Sarmiento</i>	47
La historia como arte	49

La historia y el Estado	50
La definición de la historia y la tarea del historiador	51
El sentido de la sociedad	51
Historia y barbarie	52
Historia americana e historia universal	53
<i>Estela Fernández: Francisco Bilbao y la filosofía de la historia en América Latina</i>	55
II. HISTORIA, FILOSOFÍA Y NARRACIÓN.	
LECTURA DE LA LEY DE LA HISTORIA	57
LECTURA DEL TEXTO	57
<i>Razón y memoria, narración y filosofía</i>	57
<i>Utopía: memoria del pasado y memoria del futuro</i>	62
<i>Digresión. Un recuerdo: los Boletines del espíritu</i>	66
<i>Políticas de la narración (historia y filosofía)</i>	70
El ambiguo estatuto de la “doctrina”	70
Una alegoría para la “narración” en filosofía: la epopeya teológica	71
Una alegoría para la “narración” en filosofía: el teatro mecánico	75
III. IDOLATRÍA Y NARRATIVA FILOSÓFICA.	
LECTURA DE LA AMÉRICA EN PELIGRO	84
SITUACIÓN DE <i>LA AMÉRICA EN PELIGRO</i>	84
LECTURA DE <i>LA AMÉRICA EN PELIGRO</i>	85
<i>Dos notas sobre el estilo de La América en peligro</i>	85
Lo profético como estilo	85
La crítica filosófica como trabajo sobre metáforas	87
<i>La idolatría como metáfora político-filosófica que abre el problema de la “responsabilidad”. Idolatría a “Francia”. La crítica al concepto de “pueblo”</i>	91
IV. LA GERMINACIÓN DE UNA MEMORIA PLURAL Y HETEROGÉNEA.	
LECTURA DE EL EVANGELIO AMERICANO	101
SITUACIÓN DEL TEXTO	101
<i>Contexto de aparición de El evangelio americano</i>	101
<i>Composición del libro</i>	103
LECTURA DEL TEXTO	110
<i>Teoría de la revolución: latencia germinal de “justicia y caridad”</i>	110
<i>El rescate de la “dignidad humana” como espacio para invertir retóricamente las narrativas de la Revolución Francesa</i>	112
Introducción. La dignidad humana, ante la metáfora de la “filiación”	112

La revolución francesa, la dignidad humana y la idolatría del Estado	116
La dignidad humana ante la idolatría de los derechos humanos	118
Una visión más generosa de la historia. Digresión sobre el orientalismo	120
<i>La revolución, contra la idolatría de la “unidad”</i>	123
LECTURA DEL TEXTO II. UNA “FILOSOFÍA AMERICANA”, NARRADA DESDE LA HISTORIA PLURAL Y HETEROGÉNEA DE LAS LUCHAS DE AMÉRICA	124
<i>Recapitulación de la sección anterior</i>	124
<i>La composición del capítulo XV de El evangelio americano</i>	127
<i>La germinación revolucionaria de muchos pasados y muchos futuros</i>	129
Historia y martirologio	129
<i>La pluralidad de los tiempos es la pluralidad de sus sujetos</i>	133
La resistencia indígena	134
Los grupos negros	142
El grupo mestizo: el “pueblo”	142
El grupo criollo	144
CONCLUSIONES	147
RECAPITULACIÓN	147
BIBLIOGRAFÍA CITADA	149

ÍNDICE DEL TOMO II (APÉNDICE)

I. COMPLEMENTOS AL TOMO I (EXCURSOS)	4
1. Francisco Bilbao (1823-1865). Complemento al capítulo I	5
2. Lectura de <i>La América en peligro</i> . Complemento al capítulo III.	43
3. Lectura de <i>El evangelio americano</i> . Complemento al capítulo IV	73
MATERIALES ADICIONALES	90
1. Materiales gráficos	91
2. Edición de textos de Francisco Bilbao	95
Francisco Bilbao, <i>La lei de la historia</i>	95
Francisco Bilbao, <i>Apuntes cronológicos</i>	128
3. Tabla comparativa de los textos incluidos en las ediciones de <i>Obras completas</i>	136

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

Esta tesis es el segundo fruto de un proyecto de investigación que inició en mi tesis de licenciatura. Reitero el agradecimiento a Federico Álvarez, que accedió a dirigir esa tesis; a Horacio Cerutti Guldberg, quien hace más de cuatro años me animó a estudiar la obra de Francisco Bilbao; y a toda la gente extraordinaria que me ayudó a crecer en esos momentos: a la lista de personas presentada en esa tesis, debo ahora añadir a Carlos Lenkersdorf y Liliana Weinberg. Por los muchos años, agradezco especialmente a Margit Frenk, Silvana Rabinovich, María del Rayo Ramírez Fierro y Mariana Ozuna: ustedes son mis grandes maestras; me han hecho crecer en su escucha amorosa, y me han enseñado con la imagen de su vida.

Debo agradecer también el apoyo de las bibliotecas, proyectos y centros de documentación sin los cuales no habría sido capaz de realizar este trabajo: el Latin American Pamphlet Digital Program at Harvard College Library; Memoria Chilena, extraordinario proyecto de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, en Chile; Gallica, de la Bibliothèque Nationale de France; y el Proyecto Filosofía en Español, cuyos integrantes compartieron conmigo sus ejemplares de la edición de *Obras completas* de Francisco Bilbao cuidadas por Manuel Bilbao. Estos proyectos ofrecen el fruto de sus esfuerzos en Internet, un espacio que está contribuyendo a democratizar nuestras fuentes de información; he dejado constancia puntual de lo mucho que debo a cada sitio en la bibliografía final de este trabajo. Agradezco también las bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente la Biblioteca Rubén Bonifaz Nuño del Instituto de Investigaciones Filológicas, y a su asistente técnica, la licenciada María de los Ángeles Ciprés Oliva, quien contra viento y marea intentó conseguir una copia de la *Vida de Santa Rosa de Lima*. Mención especial merecen los centros de documentación gestionados por jóvenes militantes en distintos países de nuestra América, que sin apenas presupuesto perseveran diariamente en la construcción de la pequeña memoria de nuestras esperanzas: vayan, pues, agradecimientos especiales al Centro de Estudios Miguel Enríquez y al Centro de Estudios Francisco Bilbao, ambos en Chile. Y a los anticuarios y libreros que colaboraron generosamente en mi búsqueda de primeras ediciones, especialmente a Mercedes, de la librería de Lucio Fernando Aquilanti, en Buenos Aires.

INTRODUCCIÓN

El ensayo filosófico latinoamericano y los tópicos del delirio poético

Esta tesis intenta rescatar algunos planteamientos del chileno Francisco Bilbao (1823-1865), pero también es una reflexión sobre nuestras formas de lectura. La tradición crítica ha considerado a Bilbao como “filósofo”, y su obra es fundamental en las panorámicas que han ofrecido Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y otros historiadores de la filosofía latinoamericana.¹ Pero Bilbao no es un “filósofo” a la manera tradicional; para los ojos actuales, su manera de hacer filosofía tiene mucho de “literario”. Por ello, estas panorámicas han tenido muchos problemas para explicar lo literario de su pensamiento.² Los lugares comunes más rancios de nuestra tradición racionalista han sido invocados de manera regular a la hora de pasar revista al pensamiento bilbaíno: si su forma de expresión es literaria, entonces no tendrá nada de filosófica; su punto de vista será subjetivo y no objetivo; sus textos apelarán a los sentimientos, y no a las razones; en ellos no habrá argumentación, sino manipulación... ¿Cuál es la dimensión ética y política de estas categorías epistemológicas? ¿Qué es lo que se domestica al ser conjurado bajo la categoría de “literario”? Y, sobre todo, ¿quién quiere domesticar? En un hermoso ensayo de 1994, Susana Rotker había señalado de pasada la dimensión geopolítica de este tópico del delirio poético;³ para robar algunas palabras de Edward W. Said, pareciera que, en estas oposiciones binarias, la historiografía latinoamericana del siglo XX ha ido “inventando” al otro interior a su propia historia; el bárbaro que se resiste a entrar en la narrativa triunfal que reduce la historia latinoamericana a la historia de sus elites, y esta última al enfrentamiento entre “liberales” y “conservadores”, y ese enfrentamiento al proceso en el cual el ‘alma nacional’ de cada Estado-Nación poco a

¹ Véase L. ZEA, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 1975, Introducción, §4, y primera parte, caps. I-VII; A. A. ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, caps. II, III, V, VIII y XII.

² La excepción más honrosa está, precisamente, en la obra de Arturo Roig y su escuela, que –a partir del asombro provocado por los textos decimonónicos de nuestra América– ha planteado una necesaria ampliación metodológica de la historia de las ideas filosóficas, que tome en cuenta las aportaciones de lo que podríamos llamar la ‘nueva filología’ (análisis del discurso, semiótica, teoría literaria). Una historia del planteamiento puede leerse en la obra de CARLOS PÉREZ ZAVALA, *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA, 1998, caps. v, § 5.5, y vi, *passim*.

³ Comentaba irónicamente ROTKER, a propósito de la presunta “literaturiedad” del ensayo latinoamericano de ideas, relacionado a su vez con el tema del “delirio”: “Una de las mayores paradojas del siglo XIX en América Latina es que a los pensadores que trataron de ver el continente con sentido común se los ha tildado históricamente de delirantes: Artigas y las reformas agrarias en el Uruguay, Simón Rodríguez y los reclamos populares en la Gran Colombia, Hidalgo y Morelos y la sublevación campesina de los indios mexicanos, los pardos argentinos y la revolución a favor de sectores marginales [...]. Mientras, a quienes trataron de violentar la realidad y hacer de América algo distinto de lo que era se los toma por los constructores racionales de nuestras naciones” (“Prólogo” a *Ensayistas de nuestra América*, t. I, Buenos Aires, Losada, 1994, p. 9).

poco toma conciencia de sí misma.⁴ Son “delirantes” los movimientos indígenas, pero también es “delirante” la masa cuando se mueve más allá de lo que dicta el buen sentido de sus dirigentes ilustrados; también son “delirantes” los criollos que, por ejemplo, prestaron atención al problema de lo popular, o señalaron tempranamente la importancia de la cuestión campesina y la tenencia de la tierra; “delirantes”, pensadores como Simón Rodríguez y José María Morelos. “Delirante”, también, Francisco Bilbao. “Una serie de incoherencias inverosímiles, sin sentido de ningún género [...], palabras que sonaban y nada más [...], arenga ininteligible y absurda”, dice Alberto Edwards, campeón del pensamiento conservador, en *La fronda aristocrática en Chile*.⁵ En las breves páginas que le dedica a Bilbao, Edwards se ensaña con esa manera de hablar vibrante, oral, que está hermanada con ‘lo absurdo’, ‘lo ininteligible’ y ‘el delirio’; que es peligrosa porque ‘embriaga’, y por ello es apta para la masa popular, que se guía por las emociones y no por el sentido común.⁶ Estas palabras han ido conformando un campo semántico, una tradición de temas con los que la retórica de la historiografía conservadora intentará conjurar eso extraño que se acerca cuando se habla de Bilbao.⁷ El estricto credo racionalista de Edwards tiene una vertiente política que me parece interesante: en efecto, para el historiador, la falta de “sentido” en los textos de Bilbao se hermana con la falta de “sentido común” en su práctica política (proponer cosas ‘irreales’):

...sus discursos y escritos de aquel tiempo no sólo carecían de sentido común, sino de sentido de cualquier especie. Eran simples agrupaciones de palabras, que nadie puede entender y que recuerdan, como dice Vicuña Mackenna, “los incoherentes soliloquios de los que han perdido el juicio”. Es probable que el del

⁴ Sorprendentemente, es la misma estructura que se puede encontrar en los trabajos de gente tan disímil como Leopoldo Zea y Alberto Edwards. Sobre el primero, véase S. CASTRO-GÓMEZ, “América Latina: más allá de la filosofía de la historia”, en su *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996. Sobre el segundo, C. GAZMURI, “Historiografía conservadora chilena. La influencia de Oswald Spengler”. *El Mercurio*, 12/11/2000.

⁵ *La fronda aristocrática en Chile*, Santiago, Imprenta Nacional, 1928, p. 77. El de Edwards es el ensayo que más influencia ha tenido en la historiografía chilena del siglo XX: está detrás de las grandes intuiciones del *Ensayo sobre la noción de Estado en Chile* de Mario Góngora, pero también dio el armazón ideológico sobre el cual se montó la *Historia de Chile* de Francisco Antonio Encina, un auténtico éxito de ventas del que a la fecha se han impreso más de 20 mil ejemplares y que, a decir de CRISTIÁN GAZMURI, “ha entregado la visión que el chileno medio tiene de su pasado” (“Alberto Edwards y la fronda aristocrática”, *Historia* (Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile), vol. I, núm. 37 (enero-junio 2004), p. 93). Y “...quizá donde la influencia de Edwards ha sido más grande es entre periodistas y divulgadores. Algunos funcionarios, encargados de las comunicaciones del régimen de Augusto Pinochet, la utilizaron para sacralizar la idea autoritaria” (*ibid.*).

⁶ Es interesante ese campo semántico que retóricamente une a la emocionalidad (en estricta oposición a la racionalidad), con la fe, lo popular, la embriaguez y el frenesí. Refiriéndose a los discursos en la Sociedad de la Igualdad, fundada por Bilbao, Edwards dice: “Los obreros acudían[,] es cierto[,] a los clubs igualitarios, por curiosidad y amor al ruido; se embriagaban allí con palabras que ni ellos ni nadie era capaz de entender; desfilaron tras de Bilbao y sus aristocráticos aliados con la misma fe oscura e inconsciente con que tomaban parte en las procesiones de la Iglesia, aplaudían hasta el frenesí, y regresaban a sus hogares” (*La fronda aristocrática*, pp. 78-79; cursivas mías).

⁷ Véase, por ejemplo, F. A. ENCINA, *Resumen de la historia de Chile*, Santiago, Zig-Zag, 1954, t. II, p. 967, y J. EYZAGUIRRE, “Conservadores y románticos”, en su *Hispanoamérica del dolor y otros estudios*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1979, p. 364.

joven Bilbao no estuviera muy firme: el delirio místico era hereditario en su familia. Su abuelo fue uno de esos franceses que en 1780 quisieron convertir la colonia de Chile en una República de estilo árcade o ateniense, por la sola virtud de un manifiesto absurdo que habían escrito.⁸

¡Qué virtuosidad! En este juego de palabras se ha pasado, de manera imperceptible y fulminante, del racionalismo platónico a la razón de Estado. Desde un punto de vista retórico, *La fronda aristocrática en Chile* es un libro que no tiene desperdicio.

Literatura / filosofía: la necesidad de una propuesta metodológica

Historia de un problema: lo “literario” del pensamiento filosófico latinoamericano y la búsqueda de una propuesta metodológica

Me parece que, a pesar de todo su miedo (¿quizá precisamente por él?), los textos de la historiografía conservadora dieron, parcialmente, en el blanco: en la obra de Bilbao y sus contemporáneos hay mucho de “literario”: esa peculiar manera de hablar remite a una concepción distinta de la filosofía, en donde el pensamiento no se ofrece solo, sino como una experiencia que se da *por* y *en* el lenguaje que la forma: lo “literario” del pensamiento de Bilbao no tiene por objeto embellecer pensamientos elaborados “en otro lado”; por el contrario, mediante una constante apelación al cuerpo, el ritmo, las emociones y sentimientos, el pensamiento se encarna en la historia vital del sujeto que lee; es por su historia que ese sujeto puede identificar ciertos recursos, y entender ciertas alusiones y no otras. Vale la pena pasar breve revista a la historia del problema de lo “literario” en la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas: este problema, tal y como aparece en las lecturas de cuño conservador, ha terminado por motivar una ampliación del método de la historia de las ideas filosóficas, una apertura a los estudios literarios.

A principios del siglo xx, José Gaos y sus discípulos sentaron las bases para un estudio académico de la historia de nuestra filosofía; pero, al recopilar el *corpus* sobre el cual trabajar, Gaos se dio cuenta de que este pensamiento filosófico se articulaba haciendo uso de géneros muy distintos entre sí: había pocos tratados sistemáticos, pero, por otro lado, había crónicas medievales, cartas a la manera senequista, tratados

⁸ A. EDWARDS, *op. cit.*, p. 76. Es evidente que este credo racionalista, que se hace eco de la condena platónica de la poesía, aparece como un tópico retórico, que es utilizado para denigrar a ciertos personajes históricos a los que interesa denigrar: diga lo que diga, Edwards es tan 'literario' como los autores a los que denigra; la proeza está en denigrar literariamente lo literario de los otros, y ello sin parecer literario uno mismo.

caracterológicos, discursos humanistas, diálogos-catecismos, sermones, narraciones alegóricas...⁹ Una pluralidad de textos que, en la academia de ese tiempo, estaban más relacionados con el ámbito de la “literatura” y los estudios literarios, y hacían necesario problematizar el concepto de “filosofía” del cual se partía al hacer la investigación. La extrañeza del *corpus* obligaba a elaborar una reflexión crítica sobre la metodología utilizada en los estudios de historia de las ideas filosóficas. Para responder mejor a la demanda de estos textos, el grupo de Gaos adaptó el planteamiento historicista de su maestro Ortega y Gasset, quien desde su primer libro había procedido a una redefinición radical del concepto de “filosofía” al afirmar que todo pensamiento es respuesta vital de un ser humano a una historia cargada de sentido.¹⁰ En la línea del historicismo decimonónico, Ortega había refundado ontológicamente la filosofía al mostrar su justificación en cuanto “razón vital”, expresión de una exigencia de la vida. Gaos y su grupo tomarán el planteamiento orteguiano como criterio metodológico para explicar la extrañeza del *corpus* reunido: si el pensamiento es respuesta vital a su circunstancia, entonces circunstancias históricamente diferentes exigen diferentes maneras de hacer filosofía. Este planteamiento llevó a que Gaos y su grupo preguntaran por la situación del propio historiador de las ideas, y los problemas éticos y políticos relacionados con su trabajo. La consigna programática que, una y otra vez, se repite en los trabajos del grupo es inventar las categorías de análisis a partir de la lectura de los propios textos.¹¹ En una metáfora de 1952 que problematiza la relación entre poder y conocimiento, Gaos mismo hablará del “imperialismo de las categorías”: una tendencia que aparece en el momento de escribir historia (es decir, en el momento de interpretar), y que consiste en la proyección de categorías “autóctonas” de una parte de la historia a los dominios de la historia universal; se olvida que las categorías tienen historicidad, y se pretende elevarlas a universales abstractos, capaces de explicar por sí mismos la totalidad de la historia; lo que sucede en ese movimiento es que, al aplicar estas categorías históricas a

⁹ Véase J. GAOS, *Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, México, UNAM, 1990; y *Obras completas*, t. V, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, UNAM, 1993.

¹⁰ La “circunstancia”, que es vida en un sentido no únicamente biológico sino histórico, hecho de costumbres y expectativas; y, así, “perspectiva” que fenomenológicamente con-forma el mundo.

¹¹ Gaos expone un útil ejemplo de cómo trabajar de esta manera en su libro de 1952 *En torno a la filosofía mexicana* (ahora recogido en *Obras completas*, t. VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, México, UNAM, 1996, pp. 280-301). El maestro se muestra orgulloso en decir ahí que el ejemplo trabajado (el eclecticismo de Benito Díaz de Gamarra) ha sido extraído de la labor investigadora de sus alumnos; aunque no lo diga, se trata aquí, sobre todo, de la tesis doctoral de Victoria Junco Posada, publicada en 1944. Debo este dato a María del Rayo Ramírez Fierro.

otro contexto que no es el que justificó su nacimiento, se le está exigiendo a este nuevo contexto que responda en la manera en que responde el viejo.¹² Gaos piensa en el imperialismo de la categoría de “filosofía”, pero también en las periodizaciones aplicadas acríticamente en el campo de la historia de la filosofía (ilustración, romanticismo, etcétera):¹³ ellas no sólo oscurecen el carácter más propio de textos que crecieron en una circunstancia extraña a las categorías que se les intenta imponer; además validan la impresión que, públicamente, cataloga a estos textos como poco interesantes, deficientes, inferiores en el plano afectivo-valorativo; finalmente, la tendencia contribuye a justificar la dependencia en el plano político, pues es otra historicidad la que se impone como universal y nos obliga a pensar el mundo a partir de sus necesidades y obsesiones. Por ello, Gaos pondrá el acento en la dimensión ética y política del trabajo del historiador de las ideas filosóficas, que trae al presente textos de “otro” lugar, y obliga a pensar de manera distinta el propio futuro; al final de *Pensamiento de lengua española* caracterizará la tarea del historiador como la de una “meditación de utopía”.¹⁴

En esta labor, el problema de lo “literario” del *corpus* se aparece una y otra vez, como si fuera un fantasma. La solución más acabada a este problema está, en esta época, en la caracterización formal y material elaborada por Gaos para definir a estas obras como “pensamiento”. Hay tres elementos en la misma. Según Gaos, la mayoría de las obras de estos autores muestra, en su aspecto formal y material, acusados *rasgos estéticos* que han llevado (¿erróneamente?) a tildar tal pensamiento de “meramente literario”: hay un cuidado exquisito por el estilo, a veces acompañado de una preferencia temática por temas estéticos; predominan formas de expresión orales,¹⁵ géneros más ‘literarios’ (como el ensayo o el artículo), y finalmente un franco “cultivo de la literatura de imaginación, inseparable del pensamiento, en Unamuno, Ganivet,

¹² La categoría fue trabajada en el libro *En torno a la filosofía mexicana*. Véase *Diccionario de filosofía latinoamericana*, México, UAEM, 2000, s.v. “Imperialismo de las categorías”.

¹³ Los historiadores de la literatura latinoamericana se han encontrado con un problema parecido (por ejemplo, en los trabajos de juventud de Federico Álvarez); sin embargo, la ubicación de este problema no ha conducido, a la fecha, al establecimiento de periodizaciones radicalmente distintas.

¹⁴ *Pensamiento de lengua española*, cit., pp. 104-107. Vale la pena citar las propias palabras del transterrado: “«Utopía» quiere decir en Moro el «ningún lugar» irónicamente, provisionalmente, sólo en tanto se realice la fabulada y propugnada «otra vida», «otro tiempo», «otro mundo», «otro lugar». Pero pasar a *otro* lugar, a otro mundo, aunque sea el mismo, porque el mismo en otro momento es otro; en pasar a *otro* momento, a otra vida, aunque sea la misma, porque la misma en otro momento es otra, consiste el vivir humano, el ser del hombre (...) El hombre es el único ente utópico. Y el único trascendente, no a los demás, sino en sus entrañas a sí mismo—. América, el último lugar sobre la Tierra para la material utopía humana; u utopía, transcendencia” (*ibid.*, p. 107).

¹⁵ O que imitan la oralidad -diríamos nosotros-: ejemplos son la conversación y la tertulia.

Vasconcelos, Martí, como en Europa tendríamos un caso similar en el Sartre de nuestros días”.¹⁶ Así, el primer rasgo diferencial identificado por Gaos es el *estético*, en un aspecto tanto formal como material (el pensamiento es estético en su manera de expresarse y también se preocupa por temáticas estéticas).

El segundo rasgo que parece caracterizar a este pensamiento, tal y como aparece en los textos, es el *político* (entendiendo la palabra en un sentido amplio), porque la mayoría de estos pensadores tiene una activa vida política que es la contraparte de su labor teórica, y también porque el tema es elección favorita entre ellos: hay una preocupación fuera de lo común por llevar a este pensamiento a la vida. La nota gaosiana sobre la dimensión estética del pensamiento como puerta para abrir de diferente manera su tarea política será una de las intuiciones más fecundas legadas por el historiador. Ello tiene que ver con el tercer rasgo de esta caracterización: el *pedagógico*. En los textos parece haber una preocupación general por ‘hacer escuela’, formando –a través de la propia obra— a las generaciones presentes y futuras en un proyecto común (a veces político), lo que a ojos de Gaos explica la nota estética en el plano formal (que ayuda a la mejor difusión de estas preocupaciones); un deseo de colaborar, con la palabra y el pensamiento, en un movimiento de cambio o “regeneración” (palabra muy de la época de Gaos) que afecte positivamente a sus propios pueblos; por ello, muchos de estos pensadores son también educadores, mientras que otros son, llanamente, líderes. En resumen, el pensamiento hispanoamericano está caracterizado, para Gaos, por una triple nota estética, política y pedagógica; al avanzar hacia la significación de estos rasgos, el exiliado concluirá que ese pensamiento puede ser calificado como inmanentista, y por tanto ametafísico y asistemático, y que por ello adquiere una actualidad importante: así, la búsqueda de la tradición hispanoamericana se hermanaría con la crítica de la metafísica elaborada por la filosofía europea contemporánea de Gaos.¹⁷

Todo ello llevó, en la segunda mitad del siglo, a una auténtica revolución metodológica, sobre todo en los trabajos de Arturo Roig y su escuela: una ampliación de la metodología de la historiografía filosófica, que intentó tener en consideración los aportes de la lingüística, la teoría del discurso y la teoría literaria. Esta ampliación

¹⁶ J. L. ABELLÁN, “Prólogo” en J. GAOS, *Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, México, UNAM, 1990, pp. 14-15.

¹⁷ *Pensamiento de lengua española*, cit., pp. 57-85; véase ABELLÁN, *op. cit.*, pp. 16-17.

metodológica tenía por objeto mostrar la capacidad de las “ideas” para articular sujetos sociales que responden de manera creativa a sus propias situaciones históricas, y llevó a una profundización en el problema de la definición de “filosofía”, que ya había sido planteado por Gaos. Vale la pena recordar el resumen de Daniela Rawicz, al inicio de un estudio reciente:

Hacia mediados de los años 70 estos estudios [sobre el pasado intelectual latinoamericano] incorporaron una serie de herramientas metodológicas provenientes de la lingüística, la semiología y el análisis del discurso, los cuales permitieron mirar desde una nueva perspectiva ese pasado intelectual. Básicamente, la reflexión acerca de las “ideas” (contenidos temáticos) se traslada, o más bien se articula, con el *sujeto* que las sustenta, con su identidad y su historia, *a partir del papel fundamental del lenguaje como forma de mediación de la realidad*.

Este giro se enlaza con un segundo interés teórico: *el papel de los discursos -y de las prácticas generales en general- en la constitución de sujetos colectivos* que actúan con cierta eficacia en la historia.¹⁸

El complemento necesario de esta ampliación metodológica fue el de la recuperación de la reflexión lingüística y de filosofía del lenguaje elaborada por los propios pensadores a quienes se quería estudiar: todos ellos dieron nuevas pistas sobre cómo repensar esa “filosofía” tan particular, que –a nuestros ojos- es tan “literaria”: Eugenio de Santa Cruz y Espejo y la reforma de la tradición retórica, Simón Rodríguez y su proyecto de escritura en donde el cuerpo se ofrece como espacio para repensar el lenguaje, las relaciones entre el Estado y lengua nacional elaboradas por Andrés Bello y Domingo F. Sarmiento, fueron, todas ellas, recuperadas por los historiadores de la escuela de Roig como espacios para pensar de manera distinta la tarea presente de la filosofía.¹⁹

La tarea política del historiador de la filosofía, ya señalada por Gaos en sus textos de los años 40, adquirió un cariz dramático en el arco que va de los años 70 a 80. Las polémicas sostenidas entre Enrique Dussel, Arturo Roig, Rodolfo Kusch y Horacio Cerutti Guldberg, entre otros, condujeron, en el plano de la historia de las ideas, a la necesidad de pensar la tarea del historiador como un esfuerzo de traducción, y a señalar la necesidad de emprender la crítica de la auto-imagen de la institución filosófica en

¹⁸ D. RAWICZ, *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, México, UACM, 2003, p. 11 (cursivas mías).

¹⁹ Véase, entre otros, los siguientes trabajos de Roig: *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Quito, Universidad Católica, 1982; *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII*, 2 tomos, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1984; “Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos” en A. A. ROIG (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000 (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 22).

cuyo seno se traducían las tradiciones del pasado.²⁰ Del “imperialismo de las categorías” señalado por Gaos se pasó a la pregunta por cómo fue construyéndose, en América Latina, el campo institucional de ‘lo filosófico’, y la relación de este campo con el nacimiento de los Estados nacionales;²¹ se mostró cómo cierta auto-imagen del quehacer filosófico había motivado, en el plano político, algunas actitudes excluyentes por parte de los “filósofos profesionales” que querían comprometerse en procesos políticos liberadores, pero se mostraban incapaces de escuchar consejos y experiencias de otros actores que hablaban desde saberes más ‘débiles’;²² se emprendió un trabajo sobre el lenguaje de la historia de las ideas, con el objeto de señalar algunas metáforas problemáticas (como “filosofía primera”) en que se sustentaba esta actitud;²³ la lectura de los ensayos filosóficos del siglo XIX llevó a plantear la necesidad de escribir de una manera distinta.²⁴

Leer filológicamente el texto filosófico

Éstas son algunas aristas del programa de ampliación metodológica de la historia de las ideas filosóficas. En todas ellas, el problema de “lo literario” incide de manera diversa: permite pensar de una manera distinta la auto-imagen de la filosofía institucionalizada, y la escritura de la filosofía; la relación de la filosofía con otros saberes, y la necesidad de abrir la historia de las ideas filosóficas a las interpelaciones de los estudios literarios, pero también de otros saberes más ‘débiles’. El presente trabajo hereda la actitud de

²⁰ Véase A. A. ROIG, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”, en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1986. Me parece que el planteamiento de la “traducción” puede, hoy, ser trabajado desde una perspectiva benjaminiana, que no sólo ponga el acento en lo que le hacemos a los textos al ‘traducirlos’ a la “filosofía” de nuestro siglo XX, sino también en qué nos hacen estos textos cuando nos permitimos acogerlos en toda su radical extrañeza.

²¹ Véase *Diccionario de filosofía latinoamericana*, cit., s.v. “Normalización filosófica”; una actualización del planteamiento, en S. CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

²² Recuérdese, por ejemplo, el trabajo de Enrique Dussel en torno al “núcleo ético-mítico” a finales de la década de los 60. Sin duda, el planteamiento más acabado –y más polémico– en torno a este tema se encuentra en el trabajo doctoral de Horacio Cerutti, después publicado como libro: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983 (3ª ed. 2007).

²³ En sus elaboraciones más interesantes, este problema permitió abrir de manera distinta el estudio de la metáfora en el ensayo filosófico latinoamericano del siglo XIX (una perspectiva interesantísima, en E. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, Verbo Divino, 1993). Véase, ahora, H. CERUTTI GULDBERG, *Filosofar desde nuestra América*, Miguel Ángel Porrúa / CRIM-CCYDEL-UNAM, 2000 pp. 141-152. Sin embargo, podría haberse hecho mucho si los historiadores de la filosofía hubieran prestado mayor atención a la manera en que los estudiosos de la literatura estaban enfocando este tema. Algunas sugerencias interesantes para repensar este tema el día de hoy pueden leerse en S. RABINOVICH, “Memorias y olvidos: reflexiones acerca de la irrupción eufemística en el discurso en torno a los Derechos Humanos”, en I. PIPER (ed.), *Memoria y Derechos Humanos: ¿prácticas de dominación o resistencia?*, Santiago, Universidad Arcis / CLACSO, 2005, pp. 63-94.

²⁴ El trabajo que abrió el tema de manera fundamental fue A. A. ROIG, “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas” en A. ROIG et al., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986, pp. 127-140.

estos trabajos; hereda sus problemas, aunque no la manera de abordar esos problemas. Si en los análisis de Roig hay una preocupación por la teoría del discurso, aquí preferimos ir más ‘atrás’, y dialogar con la retórica, la estilística y el análisis de motivos.

Por esta razón, el presente trabajo no sólo rescata algunos planteamientos de Bilbao: también es una propuesta que intenta dar cuenta, de manera práctica, de cómo los métodos de lectura de la filología pueden enriquecer la metodología de los estudios filosóficos: no sólo hay que recuperar los planteamientos de Bilbao, sino también la experiencia (ética y estética) en que esos planteamientos se transmiten; el *estilo* de su filosofar.²⁵ Por eso vale la pena leer la obra bilbaína desde los estudios literarios. Aquí se irá constantemente de la filología y los estudios literarios a la historia de la filosofía, que aquí entendemos, gaosianamente, como *historia de las ideas filosóficas*; pondremos especial atención a la crítica textual, la historia de los textos en que ese pensamiento se transmitió, y resaltaremos la importancia del estilo bilbaíno: los sonidos, gesto, movimientos y posturas con que se nos presenta el lenguaje filosófico de Bilbao; *en ellos, el pensamiento se nos ofrece como una experiencia*. Como ha dicho Liliana Weinberg, en fecunda recuperación de una intuición enunciada por Gaos, en esta escritura asistimos al pensar del pensador.²⁶ Ese pensamiento no se está quieto: gruñe y se ríe, hace muecas. Con ello quiero decir que ese pensamiento hace uso frecuente de figuras, se expresa en un lenguaje figurado: resuena, tiene ritmo, repite palabras, elabora metáforas, se muestra afectivamente como una actitud.

²⁵ Hablar de la dimensión “ética” de la “experiencia” pudiera parecer extraño. Usualmente suponemos que “experiencia” es sólo una categoría epistemológica, “aprehensión por un sujeto de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer, una manera de vivir, etc. [...], un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido” (FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 5ª ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1964, s.v. “Experiencia”). De ahí a la noción de experiencia como “dato” del mundo sensible no hay sino un matiz. Pero aquí apelamos a una noción más radical de experiencia: una “vivencia interior” del mundo (Agustín), que es previa a su aprehensión ontológica o epistemológica, y que se presenta, al tiempo, como condición de posibilidad de éstas, y también como aquello que las pone en cuestión. En esa medida me interesa hablar de una dimensión ética de la experiencia. Levinas puso el acento en el prefijo “ex” de la palabra “experiencia” al describir el momento en que el sujeto “sale de sí” hacia el encuentro con el rostro del otro; por ello, esta experiencia no tiene significado sino que se presenta como infinita significación. Véase LEVINAS, *Ética e infinito*, cit., p. 74.

²⁶ Véase LILIANA WEINBERG, *Pensar el ensayo*, México, Siglo XXI, 2007, cuyas reflexiones atraviesan todo el presente trabajo.

¿Qué significa leer las “figuras” del texto? Ética y estética; pensar del pensador, y experiencia del pensamiento

Es común en crítica literaria referirnos a las “figuras retóricas” como “operaciones” o “procedimientos”. En ese acercamiento, el lenguaje sería una especie de instrumento que, al ser manipulado de cierto modo, produce ciertos efectos. Sin negar la utilidad metodológica que tal definición pudiera traer, en este trabajo más bien quiero apelar al sentido que las “figuras” tuvieron en la retórica griega y latina:

Expresiones de este tipo se llaman en griego *schemata* ('postura') y en latín *figurae*. Quintiliano (II, xiii, 9) las explica del siguiente modo: un cuerpo humano recto y erguido, con los brazos colgando, con la mirada hacia delante, tiene poca gracia; pero la vida y el arte producen, con las más variadas posturas, un efecto estético (el Discóbolo de Mirón); lo mismo hace el lenguaje por medio de las figuras [...]. Los manuales antiguos y los más tardíos dan a ciertas figuras el nombre de *tropoi* ('giros'), *tropi*.²⁷

Las variadas metáforas que la tradición retórica ofrece como sustitutos de una definición nos ayudan a comprender en qué sentido las “figuras” se presentan como movimientos de un lenguaje que es entendido, no como mera estructura, sino como cuerpo vivo que se presenta ante el oído cargado de afectividad. Por ello, aunque hoy nos sorprenda, los retóricos afirmaban con naturalidad que el hablar figurado no sólo argumenta en el campo del *logos* (la razón argumental, el intelecto) y el *pathos* (las emociones, los sentimientos, la experiencia vital, etcétera), sino también, y *al mismo tiempo*, en el del *ethos* (la manera de ser, el carácter, las actitudes, los valores, las acciones);²⁸ y justo por ese contenido ético, el lenguaje no sólo enseña/argumenta y deleita/concilia, sino también *mueve/doblega*.²⁹ En ese sentido, el lenguaje es una experiencia ética: *en* y *por* él, otra persona se nos presenta en un llamado que pide respuesta. Hay *alguien* que nos habla; en ese hablar, su cuerpo transmite algo que no se dice de manera directa. ¿Cuántas veces no nos ha ocurrido acercarnos a algún pensador pretendidamente “superado”, y descubrir que lo leemos con fruición porque admiramos

²⁷ E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1955, vol. I, pp. 73-74.

²⁸ Véase ARISTÓTELES, *Retórica*, 1356a y 1377b15 ss. (*logos, pathos, ethos*). En todo este trabajo me apoyo en la importante interpretación de este pasaje defendida por Grimaldi, quien ha mostrado cómo en la retórica aristotélica hay una teoría de la argumentación amplificada que no sólo se mueve en el ámbito de la razón pura, sino también en el de la afectividad, la experiencia, la corporalidad, las acciones, actitudes y valores. Para una historia de la polémica en torno a esta interpretación, véase JOSEPH T. LIENHARD, “A Note on the Meaning of *Pistis* in Aristotle's *Rhetoric*”, *The American Journal of Philology*, vol. 87, núm. 4. (oct. 1966), pp. 446-454.

²⁹ Son las tres “finalidades” o “deberes” del orador. Este tema fue muy discutido en la época clásica. Cf., entre otros, CICERÓN, *De Oratore*, II, 114-131; y *Orator*, 69 (los términos que incluyo arriba entre guiones son algunas de las opciones que los autores clásicos utilizaban para referir a cada una de estas finalidades).

en él sus gestos de humildad, valentía o generosidad? ¿Y cómo no recordar, a este respecto, la manera en que a Diógenes el Cínico le gustaba argumentar?

Habiendo Platón definido al hombre *animal de dos pies sin plumas*, y agradándose de esta definición, tomó Diógenes un gallo, quitóle las plumas y lo echó en la escuela de Platón, diciendo: “Éste es el hombre de Platón”. Y así se añadió a la definición, *con uñas anchas*.³⁰

El cuerpo de Diógenes contra-argumenta a Platón en un movimiento que transmite algo que no se dice de manera directa; y ese argumento se encarna afectivamente: nos hace reír. Es nuestra risa el lugar desde donde pensamos ese contra-argumento. Así ocurre también con el pensamiento que se expresa de manera figurada y tiene, en esa medida, un *gesto* (¿o quizá vale la pena decir, mejor, que *es* el gesto en que se transmite?).³¹

En este trabajo vamos a leer de manera literaria el pensamiento de Bilbao. No sólo buscamos su pensamiento, sino la manera en que ese pensamiento se forma en una experiencia lingüística; en términos gaussianos, nos interesa poner en evidencia el pensar del pensador. Ello significa, en buena medida, poner atención en el estilo bilbaíno: leer sus figuras. Por ello, de vez en cuando diremos que “esto es una metáfora”, “esto es un paralelismo”... Pero con ello no estamos intentando construir un catálogo de figuras utilizadas en los textos leídos, sino poner de manifiesto cómo en esas figuras se transmite una experiencia ética y estética. Por esas características, la filósofa costarricense Vera Yamuni escribió en 1951 que la filosofía de nuestra América en el siglo XIX podía ser caracterizada como un “pensamiento vivo”, y que el acceso a ese pensamiento debía estar mediado por una fenomenología de la expresión.³² Aquí el pensamiento vivo de Francisco Bilbao no sólo nos importa en la medida en que desarrolla contenidos dignos de rescatar; nos importa también por sus gestos. Por eso hay que animarnos a leerlo con el cuerpo.³³

³⁰ DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Diógenes*, 14.

³¹ Véase S. RABINOVICH, “Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico”, en *Acta Poética* (Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), núm. 28 (1-2), pp. 243-256.

³² VERA YAMUNI, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, México, El Colegio de México, 1951; debo el conocimiento de este planteamiento a MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, “Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española”, *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, núm. 3 (2006), pp. 19-29.

³³ Cf. SILVANA RABINOVICH, “Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía”, *Acta Poética*, núm. 26 (primavera-otoño 2005), pp. 95-120.

Plan de mi exposición

Filosofía y narración: Francisco Bilbao y lo “literario” como ventana para criticar las políticas de la historia y la filosofía

En la presente tesis nos proponemos exponer un aspecto de la filosofía de la historia de Francisco Bilbao. Los planteamientos que quiero tratar aparecen desarrollados sistemáticamente en tres ensayos escritos por el pensador chileno en su último exilio, en Argentina: *La ley de la historia*, *La América en peligro* y *El evangelio americano*.

En 1864, un Bilbao mortalmente enfermo escribe *El evangelio americano*. Se trata de su obra mayor, la gran síntesis de todo lo que ha pensado y actuado. Uno de los temas que laten en esta obra es la preocupación por la función práctica de los discursos detentadores de verdad (para Bilbao, historia y filosofía): cómo ciertos conceptos, al ser dichos por alguien en un contexto determinado, sirven para justificar ciertos intereses. El filósofo chileno recuerda primeramente que, en la imagen que estas dos disciplinas han generado de sí mismas, ambas son definidas sobre todo como “doctrinas”, es decir, análisis que intentan explicar los hechos mostrando las premisas que los guían y fundamentan. Pero esas doctrinas no se mueven en el vacío. Francisco Bilbao ya había explicado esto, de manera esquemática, en *La ley de la historia*, discurso de 1858 pronunciado públicamente en Buenos Aires: en *La ley de la historia* se muestra cómo esos discursos de verdad se mueven siempre en una tensión con la política: historia y filosofía son al tiempo “narración” y “doctrina”.

Ese esquemático planteamiento adquirirá toda su fuerza cuando la enfermedad de Bilbao se agrave y llegue al conocimiento del mundo que las tropas de Maximiliano de Habsburgo han invadido México; como veremos, entonces el joven filósofo entra en una actividad febril destinada a ganar el apoyo de las naciones sudamericanas para con la resistencia de Benito Juárez; ahí regresa el tema bolivariano de la unidad americana.³⁴ Además de las medidas prácticas impulsadas por Bilbao, esa actividad cristaliza en una serie de textos y traducciones; de entre ellas descuella *La América en peligro*, de 1862, un denso panfleto que se ocupa de analizar los conceptos en que se sustenta la narrativa filosófica de las invasiones y los imperialismos del siglo XIX:

³⁴ Digo “regresa”, porque el tema ya estaba presente en el *Prefacio a los Evangelios* de Bilbao, escrito en su primer viaje a Francia, y obtuvo un desarrollo sistemático en los dos ensayos americanistas de su segundo viaje (*Iniciativa de la América y Movimiento social de los pueblos de la América meridional*). Hablaremos de esto con detalle en el último capítulo de este trabajo.

considerados abstractamente, sin relación al contexto en que se enuncian, “progreso”, “civilización”, “pueblo” y “democracia” parecen pertenecer al área de la “doctrina”; pero al ver el contexto en que se narran, se descubre su carácter narrativo, y es posible hacer una crítica ética y política de los mismos: pues, en la invasión a México, todos estos conceptos operan como figuras retóricas de lo que Estela Fernández ha llamado “filosofías de la historia de los vencedores”: han servido para justificar la acción despótica de los sujetos que narran.³⁵ En estos conceptos hay, además, una teología encubierta, que pretende sancionar religiosamente la soberbia de los hombres y su deseo de dominio. Por eso, el ensayo *La América en peligro* está escrito con la retórica de los profetas: su objeto es denunciar³⁶ los falsos dioses del interés y la soberbia, encubiertos con el ropaje de la filosofía.

Leeremos “La ley de la historia”, y a partir de este texto buscaremos la evolución de ciertas ideas que son heredadas en *La América en peligro* y *El evangelio americano*; no trataremos estos dos últimos textos a cabalidad, sino sólo en cuanto desarrollan ciertos aspectos del primero. Creo que hay que leer estas tres obras como parte del mismo debate, como etapas en la elaboración de una poética filosófica. En *El evangelio americano*, el filósofo chileno trata de sentar las bases de una “filosofía de la historia americana” que no sólo sea capaz de leer la narrativa filosófica de los imperialismos, sino también pueda narrar ella misma las historias siempre plurales de los pueblos en resistencia. En todo ello se dibuja una concepción que reorganiza las relaciones entre filosofía, religión y literatura; y una *práctica filosófica* que no se limita a describir conceptualmente este tránsito de la filosofía a la poética, sino que asume la necesidad de narrar la filosofía de otra manera y por ello da entrada al *pathos* y al *ethos*: trabaja la filosofía rítmicamente, metafóricamente, apelando al cuerpo, la voz y los sentimientos.

³⁵ Véase E. FERNÁNDEZ NADAL, “Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores”, *Polis*, año I, vol. 4, núm. 12 (2005). En la elección terminológica de Fernández es clara la alusión a las *Tesis sobre el concepto de la historia* de Walter Benjamin. Creo que con algunos elementos que aportó en esta tesis puede ser posible, después, la empresa de una lectura comparada que resalte con detalle afinidades y diferencias entre los dos pensadores.

³⁶ Es común hablar de “denuncia” en el momento de describir el gesto profético; ello está bien, siempre que recordemos que en él se juegan una serie de elementos que no siempre quedan claros en una denuncia de tipo judicial: la denuncia profética *evoca*, extrae su fuerza de la recuperación repentina de un mandato moral que ha comprometido a toda la comunidad; actualiza la narrativa fundacional del Éxodo y el Sinaí en la situación histórica presente, y le regresa a estos recuerdos su peligrosidad; *compromete*, pues se trata de una acusación pronunciada de frente y sin la protección de una sala de juzgado; *anuncia*, pues la denuncia tiene una contraparte en una propuesta de vida que abre el futuro. Todos estos aspectos, que comprometen a la profecía en diferentes experiencias de la temporalidad, a veces no se observan de manera tan clara en el uso cotidiano de la palabra “denuncia”, que no siempre compromete al denunciante ni tiene una preocupación por el futuro.

Estructura de esta tesis

La presente tesis se divide en una introducción, dos secciones, una conclusión y un apéndice. En primer lugar, el lector se encontrará con una introducción, en donde se presenta el tema, se habla de los problemas metodológicos para estudiar este tema y se explican las características de la tesis: se crea un espacio afectivo necesario para un cierto tipo de lectura (sección “al lector”); se discute brevemente la necesidad de leer de otra manera el pensamiento bilbaíno, y se describen los contenidos de la tesis y su organización; se explica el método de trabajo y el enfoque crítico utilizado (tópica, estilística, comentario filológico tradicional); y, finalmente, se señalan los límites del presente trabajo. Esa introducción la estás leyendo ahora mismo, lector.

A continuación, se ofrece el primer capítulo de la tesis; en él se presenta lo que podríamos llamar “estado de la cuestión”. Como Francisco Bilbao es un autor poco y mal conocido, es importante ofrecer una presentación general de su vida y su obra; a continuación, se traza un mapa de la tradición crítica en torno a la obra bilbaína, y se explica cuáles son los problemas textuales relacionados con la transmisión de sus escritos. También se explica el contexto histórico en el que se insertan las obras a comentar, y las polémicas a las que responde *La ley de la historia*.

En el Apéndice se ofrece un complemento a la redacción de este capítulo. En este complemento se habla de manera más detallada de la vida y obra de Bilbao, y se ofrece un mapa exhaustivo de la tradición crítica, con el objeto de ayudar a los posibles lectores interesados de profundizar en el estudio de la obra de Bilbao. Hay dos elementos que conviene señalar respecto de este complemento: la primera, que al escribir sobre la tradición crítica se ha puesto especial atención en la tradición decimonónica, pues considero que muchas de mis intuiciones de lectura tienen antecedentes en ella. Advierto esto desde ahora, porque la mayoría de los estudios críticos de Bilbao elaborados en el siglo XX tienden a menospreciar los aportes de la tradición decimonónica. La segunda, que considero importante hablar de la historia de los libros y los textos de Francisco Bilbao. El prejuicio que separa las ideas del lenguaje que las forma ha impedido, en buena medida, la aparición de buenos editores de nuestra tradición filosófica: nuestros historiadores de la filosofía piensan que es lo mismo leer a nuestros autores en una edición o en otra; se piensa que el cotejo de variantes es tarea

reservada a los pedantes y los estudiosos sin imaginación; pero, en buena medida, no hemos podido estudiar la obra de Bilbao porque no contamos con buenas ediciones: los estudiosos del siglo XX nos entregaron antologías desfiguradas y llenas de prejuicios: despojaron los textos originales de muchos elementos que los hacían más interesantes, llegando incluso, a veces, a la supresión de secciones enteras. Por eso es importante regresar a las primeras ediciones y explicar, aunque sea brevemente, qué fue lo que ocurrió con los textos de los que trata la tesis, y qué podemos hacer para recuperarlos.

La segunda sección de esta tesis consta de tres capítulos, en donde se elabora una lectura de los tres textos de Bilbao que mencioné arriba. Ésta es la parte principal de mi trabajo. Cada texto analizado tiene su propio capítulo. En cada uno de estos capítulos se estudia, sucesivamente, la situación vital del autor, la historia del texto y la historia de su recepción; a continuación, se procede a un comentario que va de la filología a la historia de la filosofía: en una primera etapa se procede a un comentario estilístico de fragmentos selectos de cada texto: se identifican recursos, se habla un poco de la historia de algunos tópicos y se trata de mostrar la experiencia estética que se transmite en cada fragmento. Después se muestra cómo todos estos recursos sirven para trabajar de manera distinta temas filosóficos: como se dice una y otra vez a lo largo del comentario, el problema de nuestra prosa de ideas es que el pensamiento no se ofrece solo, sino como una experiencia; lo “literario” de nuestra filosofía se construye en un constante apelar al cuerpo, al ritmo, las emociones y sentimientos, la historia vital del sujeto que lee; es un trabajo sobre su historicidad.

El Apéndice ofrece un complemento a la lectura de cada capítulo; en estos complementos se estudia con mayor detalle una serie de temas mencionados en cada capítulo. Las notas al pie indican qué tema concreto es desarrollado en alguna sección del Apéndice. El lector interesado podrá saltar del Apéndice al cuerpo de la tesis, como en *Rayuela*.

Además, el Apéndice tiene una serie de materiales que pudieran ayudar a la mejor comprensión de algunos aspectos estudiados en esta tesis: materiales gráficos, una tabla que compara los textos incluidos en cada edición de *Obras completas* de Francisco Bilbao, y una edición comentada de dos importantes textos bilbaínos a los que se refiere en el curso de esta tesis (*La ley de la historia* y *Apuntes cronológicos*). Ninguno de ellos tiene edición moderna.

I. FRANCISCO BILBAO (1823-1865) Y LAS POLÉMICAS SOBRE LA “NARRACIÓN” EN LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA

Francisco Bilbao (1823-1865)

Es costumbre usual en la tradición crítica iniciar un texto sobre Francisco Bilbao con un breve relato de su vida. Entre los críticos del siglo XIX, esta costumbre cristalizó en una serie de biografías o de textos polémicos que utilizan el modo biográfico en momentos importantes de su argumentación. Detrás de estas biografías late una concepción especial de lo que es “filosofía”, en donde el pensamiento solo es incapaz de dar cuenta de su propio sentido; es necesario narrar la vida a la que este pensamiento responde al encarnarse en una circunstancia social y política.³⁷ Las biografías bilbaínas intentan, por ello, expresar una concepción donde la filosofía es, sobre todo, una práctica filosófica que se actúa en un ejercicio público de la voz y el cuerpo. Esa concepción quedó oscurecida con la llegada de la crítica filosófica normalizada, que se ejerce en las universidades y considera que la “filosofía” está formada sólo por un conjunto de textos leídos y estudiados en los libros de texto universitarios de historia de la filosofía. Muchos textos críticos bilbaínos del siglo XX quedaron atrapados en esa paradoja: intentaron estudiar el pensamiento de Bilbao sin aludir a su vida, e hicieron uso de otros géneros literarios (el ensayo, el artículo académico, la tesis de grado); en ellos intentaron sistematizar planteamientos que, al estar motivados por diferentes circunstancias, eran necesariamente distintos entre sí. Desde esa perspectiva, la capacidad de respuesta de Bilbao a su circunstancia aparece reducida a un fluctuar caprichoso entre doctrinas de distinta procedencia. Sirvan estas notas para indicar un problema que debiera conducirnos a escribir de manera distinta nuestra historia de las ideas: aunque en las líneas de abajo presentamos someramente la figura de Francisco Bilbao, una investigación más profunda, que tomara en serio el carácter “práctico” del filosofar bilbaíno debiera imbricar el análisis de textos situados en su circunstancia social y política con el análisis de las maneras en que esos textos fueron narrados en las ficciones biográficas de sus contemporáneos, quienes intentaron mostrar los gestos en que ese pensamiento adquiriría coherencia.

³⁷ En el complemento a este capítulo, en el Apéndice, ofrecemos una narración más detallada de la vida de Bilbao, y damos un repaso somero a la tradición crítica bilbaína, de los biógrafos del siglo XIX al presente.

Francisco Bilbao nació en 1823. Fue hijo de Mercedes Barquín y Rafael Bilbao Beyner. Su padre fue destacado militante del ala radical del liberalismo chileno, y nieto de uno de los primeros conspiradores que lucharon por la independencia de Chile. Francisco pasó su niñez entre Perú y Chile, y vivió con su padre las persecuciones políticas del régimen conservador liderado por Diego Portales. A su regreso a su país natal, Francisco ingresó al prestigioso Instituto Nacional, en donde se hizo alumno de Andrés Bello, Vicente Fidel López, Louis Antoine Vendel-Heyl; tuvo su primer trabajo como profesor en el Liceo de Chile, regentado por López y Domingo Faustino Sarmiento. En 1844, el joven Bilbao publicará su primera obra importante: *Sociabilidad chilena*. La obra se hará objeto de una importante polémica, que hará a Bilbao objeto de un juicio civil por hereje, blasfemo e inmoral. Aunque su brillante defensa lo convertirá en una de las figuras más conocidas del medio chileno, Bilbao quedará marcado para siempre como personaje ‘no grato’ para las elites políticas de Chile: perderá su trabajo, será expulsado del Instituto Nacional y se embarcará a Francia, en exilio auto-impuesto. Ahí, Francisco Bilbao se hará discípulo y amigo de Jules Michelet, Edgar Quinet y Felicité de Lamennais; entrará en contacto con los grupos de jóvenes exiliados que se reunían en torno de sus maestros; se acercará al movimiento de resistencia polaco, viajará por toda Europa con cartas de recomendación de Michelet, y vivirá las glorias y miserias de la Revolución del 48, al lado de Quinet y las legiones rebeldes de la Guardia Nacional.

El desengaño de la experiencia francesa llevó a Bilbao a la decisión de regresar a su país. Después de rechazar una serie de ofertas de los grandes grupos políticos del momento, quienes veían en Bilbao un posible ‘cuadro’ a formar, el joven chileno fundará, junto con Santiago Arcos, una agrupación política llamada “Sociedad de la Igualdad”, una de las organizaciones obreras más importantes en la América Latina del siglo XIX. La Sociedad de la Igualdad terminará convirtiéndose en foco de la oposición al partido conservador en vísperas de las elecciones a presidente, y por ello será declarada ilegal. Sus miembros jugarán un papel destacado en la fallida Revolución de 1851, y tendrán que salir del país. Bilbao se exilió en Lima junto con su familia; ahí participó en la política local, escribió textos críticos de la democracia participativa, luchó contra la esclavitud de los negros y reunió en torno suyo a la primera joven generación de escritores románticos de Perú. Una vez más, Bilbao se verá obligado a exiliarse por motivos políticos; regresará a Europa un breve tiempo, y ante la situación

internacional se terminará de convencer de la necesidad de retornar al ideal bolivariano de solidaridad latinoamericana.³⁸

Francisco Bilbao pasó los últimos días de su vida en una lucha constante por la concreción de este ideal. Regresó a América Latina: se asentó en Buenos Aires, en donde se hizo partidario ferviente de la causa unitaria. Los textos que revisaremos en este trabajo pertenecen a esta última etapa. En ellos se reconstruye un problema: la historia y la filosofía, como discursos que buscan la verdad, son al mismo tiempo “narraciones”, elaboradas en torno a ciertos intereses, en donde la vida de los pueblos se organiza como una forma de “memoria”. Hay que decir que este problema se desarrolla de manera paralela a otro, que no comentamos en esta tesis: el de la posibilidad y la necesidad de filosofar desde una circunstancia “latinoamericana”.

Las polémicas sobre la “narración” en la historia y la filosofía. El contexto de *La ley de la historia*

En esta tesis nos proponemos desarrollar las etapas de una poética filosófica enunciada en *La ley de la historia*, y refinada en *La América en peligro* y *El evangelio americano*. Es, por ello, importante explicar el contexto polémico de este primer texto: los problemas debatidos en torno suyo resonarán a lo largo de toda esta tesis.

Situación de La ley de la historia

El ensayo *La ley de la historia* fue leído en voz alta en 1858; aunque Manuel Bilbao lo señaló como “inédito” al integrarlo en su edición de las *Obras completas* de su hermano Francisco, podría haber sido publicado como folleto; de cualquier manera, desconozco el formato de su primera publicación.³⁹ La fecha es, al menos, clara: el ensayo apareció un año después de la llegada de Bilbao a Buenos Aires. A finales del año anterior, según nos cuenta la viuda de Quinet, el filósofo había visto a una mujer ahogándose en el Río de la Plata; se había lanzado a salvarla, y el esfuerzo le había roto los vasos pulmonares.

³⁸ Bilbao ha sido considerado por la crítica del siglo XX como uno de los teóricos más destacados del ideal latinoamericanista. En el complemento a este capítulo, en el Apéndice, el lector podrá encontrar una guía bibliográfica sucinta en torno a los problemas que aquí enunciamos de manera general.

³⁹ Véase la nota de M. Bilbao en F. BILBAO, *Obras completas*, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, t. I, p. 137. Alberto Varona, siempre tan cuidadoso, indicó en su bibliografía final que *La ley de la historia* podría haber sido publicado de manera individual, pero tampoco pudo encontrar la primera versión de este texto (véase A. VARONA, *Francisco Bilbao, revolucionario de América*, Panamá, Ediciones Excelsior, 1973). Tampoco he encontrado noticia de ello en las publicaciones que conozco. Accedí tardíamente a la edición de Manuel Bilbao, y no pude utilizarla como texto base; he tenido que confiar en la edición de Figueroa, más defectuosa.

La ley de la historia está escrita un año después del inicio de una enfermedad que lo llevará a la muerte. Pero es también la época de una enorme felicidad: se reencuentra con el amor de toda su vida, Pilar Guido Spano; discute públicamente los problemas de unitarios y federales, y alcanza un éxito enorme, al punto de ser objeto de una campaña difamatoria en los textos de Sarmiento. Entra a la masonería. Se hace entusiasta partícipe de causas perdidas, poco provechosas para una persona que persiguiese una vida de renombre: funda un comité de apoyo a los exiliados paraguayos, aunque después sea uno de los pocos intelectuales que manifestarán su enojo ante la invasión argentina al Paraguay; utiliza su influencia para volverse una especie de “cónsul de los chilenos peones”⁴⁰ que trabajan en Argentina: intercede para eximirlos de la leva.

“La juventud me buscaba”, le dice a su amigo Miguel Amunátegui en los *Apuntes cronológicos*, una famosa carta de 1862; a Bilbao por fin se le vuelve a dar la oportunidad de dar un magisterio moral. El texto que vamos a leer figura entre los muchos momentos en que Francisco Bilbao le enseña a esa juventud. *La ley de la historia* tiene una nota al pie en su primera página; en ella se explican sus condiciones de elocución: se trata de un “discurso leído al abrir sus sesiones el Liceo Argentino de Buenos Aires en noviembre de 1858”.⁴¹ Y sí: se trata de un texto hecho para leerse en voz alta; un texto atravesado por una retórica donde cuerpo, ritmo y entonación se vuelven lugares donde los argumentos se forman y transmiten. Su carácter pedagógico exige una manera clara de exponer, que no impide el abundante uso del paralelismo sintáctico y las repeticiones de palabras. Probablemente, *La ley de la historia* tuvo sólo retoques menores a la hora de prepararlo para la imprenta; en todo caso, esa posible revisión habría intentado preservar (¿o más bien re-crear?) el carácter oral que habría tenido el texto en su lectura en voz alta: incluso conserva (o, más bien, recrea) las marcas apelativas al público, que abren el texto con un “señores” y se repiten a lo largo de toda la obra; en la parte culminante del texto, que hace crítica a la narrativa filosófica del catolicismo, los “señores” se multiplican. Como veremos adelante, en *La ley de la*

⁴⁰ F. BILBAO, “Apuntes cronológicos”, en D. AMUNÁTEGUI SOLAR, *Bosquejo histórico de la literatura chilena*. Santiago, Imprenta Universitaria, 1915, p. 116. Véase la edición de este texto en el Apéndice.

⁴¹ F. BILBAO, “La lei de la historia”, en *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 130-165; la cita, p. 130. A partir de ahora, citaremos *La ley de la historia* como “LH”, seguido del número de página; marcamos con corchetes nuestras adiciones y correcciones al texto editado por Figueroa, muy descuidado. Véase nuestra edición de este texto en el Apéndice. Hay marcas en el texto que especifican quiénes son estos oyentes: su parte final apela a la “juventud” que lo escucha a unirse al trabajo que les queda para mejorar la vida de los americanos. Sobre la historia del Liceo de Buenos Aires hablaremos brevemente más adelante.

historia no hay sólo un ritmo sonoro, sino un ritmo conceptual; y ese ritmo de las ideas se revela fundamental a la hora de leer el texto.

La historia del texto es bastante sencilla: *La ley de la historia* aparece editada una única vez en vida de Francisco Bilbao, y pasa a la posteridad gracias a Manuel Bilbao y Pedro Pablo Figueroa, que la incorporan a sus respectivas ediciones de las *Obras completas*.⁴² Hasta donde yo sé, no hay edición moderna de este ensayo: no fue incluido en las antologías de Armando Donoso o Alejandro Witker, y ello ha provocado que, en nuestra época, *La ley de la historia* se vuelva un texto relativamente poco conocido, si lo comparamos con los canónicos *Sociabilidad chilena* o *El Evangelio americano*. Pero ello no fue siempre así. Bilbao lo había incluido en la lista de publicaciones “que recuerda” que cierra los *Apuntes cronológicos*. Y en 1878, José Victorino Lastarria deja escrito, en sus *Recuerdos literarios*, un elogio desmedido de *La ley de la historia*; gracias a este elogio, el texto llegará a ser conocido por algunos historiadores de las ideas en el siglo XX, quienes se encontraron con un ensayo de lectura más ‘fácil’ que la de otros textos de Francisco Bilbao: un texto relativamente ‘sistemático’ según los criterios de la filosofía universitaria del siglo XX; poco ‘literario’ (por lo menos a primera vista); susceptible de ser leído con los métodos y procedimientos de la historiografía filosófica universitaria. Como veremos abajo, ello provoca que, por un corto tiempo, *La ley de la historia* sea considerado como texto central en la obra del filósofo chileno.

Historia de la recepción de La ley de la historia. Horizonte problemático de los textos que revisaremos en esta tesis

Lastarria: *La ley de la historia* y la polémica chilena sobre el “modo de escribir la historia”

José Victorino Lastarria, el megalómano amigo de Bilbao, consideraba a *La ley de la historia* como un texto extraordinario, el más importante del pensador; el único, además de *Sociabilidad chilena*, que en sus *Recuerdos literarios* le merece un examen detenido:

Entre sus obras [de Bilbao], hay una que es notabilísima como concepción filosófica, como crítica elevada e irreprochable, y como plan bien concebido y mejor desempeñado: hablamos de su discurso sobre *La ley de la historia* [...].

⁴² En el apéndice a esta tesis ofrezco mi propia edición de *La ley de la historia*, basada en el texto de Figueroa y con breve anotación lingüística y contextual. El análisis que aquí ofrezco está basado en mi edición. No he podido acceder todavía a la primera edición del texto; por ello, lo que ofrezco no es, aún, una edición crítica.

Jamás hemos leído un cuadro tan completo, ni una crítica más filosófica y elevada de las teorías que contemplan la evolución histórica de la humanidad como la obra del fatalismo, de la voluntad de Dios o de leyes providenciales.⁴³

Al lector normalizado de nuestro siglo no le parecerá que la crítica de Bilbao a Hegel y otros pensadores sea tan “irreprochable” como lo dice Lastarria; pero es que el juicio sobre Bilbao está funcionando en el marco más amplio que quiere construir, en los *Recuerdos literarios*, la imagen de Lastarria como fundador de la tradición liberal chilena: conforme leemos el análisis de *La ley de la historia*, va quedando claro que, según los *Recuerdos literarios*, lo fundamental del texto bilbaíno es su explicitación sistemática de los planteamientos expuestos por Lastarria en sus *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista i el sistema colonial de los españoles en Chile*, la famosa memoria de 1844 que había provocado una polémica con Andrés Bello sobre el “modo de escribir la historia”:⁴⁴ el fatalismo al que Bilbao ataca es homologable al invocado por Bello en su polémica contra Lastarria.⁴⁵

Siguiendo una tónica que ya es común en los escritores de su tiempo, el autor de los *Recuerdos literarios* explica la crítica religiosa de Bilbao como producto de un trauma psicológico: Bilbao perdió su fe de chico, y nunca pudo recuperarse; por eso anduvo siempre a la caza de conceptos éticos y políticos que pudieran cubrir el ‘espacio vacío’ dejado por Dios:

...Perdida la fe, viene otra concepción mística a reemplazarla, la fraternidad, este sentimiento el más débil de los instintos sociales, que ciertos metafísicos socialistas han querido erigir en derecho, es decir, en condición fundamental de la vida social y de la política.⁴⁶

Por eso Bilbao habría insistido tanto en la necesidad de considerar juntas a la religión y a la política; ello explicaría por qué el autor de *Sociabilidad chilena* habría sido tan permeable a la influencia de “la metafísica mesiánica de Lamennais y de otros

⁴³ LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, cit., cap. XXX, p. 209. El libro de Lastarria fue publicado en 1878.

⁴⁴ Sobre esta polémica, véase I. JAKSIĆ, *Andrés Bello*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 131-142; G. FELIÚ CRUZ, “Andrés Bello y la Historiografía chilena”, *Mapocho*, t. IV (1965), núm. 3, vol. 12, pp. 251-263; A. J. WOLL, “The Philosophy of History in Nineteenth-Century Chile: The Lastarria-Bello Controversy”, *History and Theory*, vol. 13, núm. 3 /oct. 1974), pp. 273-290. Discutiremos este problema a detalle más adelante.

⁴⁵ “Al leer esta justa condenación de aquellas doctrinas, se imagina uno que Bilbao abjuraba en 1858 [de] aquel fatalismo histórico que él contribuyera a poner de moda en Chile en 1844, cuando aun la prensa política repetía diariamente la palabra *fatalidad* para explicar todos los fenómenos sociales y políticos; cuando el Rector de la Universidad [es decir, Andrés Bello], al criticar la Memoria en que nosotros rechazábamos aquella filosofía para vindicar como bases de la evolución humana la ley de la libertad y la del progreso, nos acusaba de combatir los principios generales que fueron por muchos siglos la fe del mundo, y declaraba que el dogma triste y desesperante del fatalismo estaba entonces en el fondo de lo que se pensaba sobre el destino del género humano sobre la tierra” (LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, XXX, pp. 203-204).

⁴⁶ *Recuerdos literarios*, XXIX, p. 197, en comentario a *Sociabilidad chilena* (el planteamiento se discute pormenorizadamente en las pp. 196-199 del ensayo citado).

socialistas teológicos”.⁴⁷ En definitiva, según Lastarria, si se despoja al planteamiento bilbaíno de toda su “mística” y toda su “metafísica”, lo que queda es la afirmación, ya enunciada en las *Investigaciones*, de que el “progreso” y la “libertad” son los verdaderos motores de la historia de la humanidad. Y, sin embargo, con todo lo “irreprochable” que es la crítica bilbaína, ella está sólo siguiendo los planteamientos de Michelet y Quinet, que ya fueron superados por Comte (y por Lastarria, quien en los *Recuerdos literarios* dice haber intuido a Comte en su texto de 1844).⁴⁸ Además, esos conceptos éticos y políticos con los que Bilbao intentaba llenar el espacio vacío dejado por Dios no son sino los de la filosofía ilustrada del siglo XVIII, que Bilbao aprendió en “nuestras lecciones”,⁴⁹ y que -por supuesto- han sido ya superados por Lastarria...

El lector que conozca los *Recuerdos literarios* sabrá que ésta es la manera en la que su autor acostumbraba considerar a todos los personajes que desfilan en la obra: todos ellos están agrupados alrededor de la figura de Lastarria como epígonos o adversarios, discípulos o enemigos. Ese autor tembloroso inventó la tradición que nos quería heredar, y aquella narración fructificó: hoy sigue siendo considerada como el discurso fundacional de la historia de la literatura chilena.⁵⁰ En buena medida es por él que seguimos creyendo que en Chile hubo *un* liberalismo, y que Francisco Bilbao es escritor liberal; que hubo un “movimiento literario de 1842” en torno del cual se formó la tradición liberal, y que Andrés Bello fue un conservador que se opuso decididamente a los primeros.

Aquí inicia una tendencia en la lectura de *La ley de la historia*. Los críticos se apoyarán en esa narración para reivindicar la figura de Francisco Bilbao y transmitirle un poco de prestigio; en el proceso, defenderán la tesis del liberalismo de Bilbao, y lo declararán defensor de la teoría positivista del progreso. Los historiadores chilenos que se asumen herederos de la posición de Andrés Bello confirmarán esa adscripción, y harán a Bilbao heredero de las ‘culpas’ de Lastarria.⁵¹ Pedro Pablo Figueroa es un ejemplo ilustre de la primera posición: ya en 1898 Figueroa se acoge a la autoridad de

⁴⁷ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 203-204.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁰ Cf. JAKSIĆ, *Andrés Bello*, cit., p. 132, n. 17.

⁵¹ Al comentar la polémica entre Bello y Lastarria, Diego Barros Arana comentaba: “Don Francisco Bilbao profesaba las mismas doctrinas, i mas tarde escribió sobre esta materia algunas pájinas en que no es fácil hallar coordinación e ideas concretas” (*Un decenio de la historia de Chile*, Santiago, Imprenta y Encuadernación Universitaria, 1905, t. I, pp. 514-515).

Lastarria para defender que hay en Bilbao un pensamiento que vale la pena tomar en serio.⁵²

A pesar de todo, la sugerencia de Lastarria puede ser útil para explicar algunos aspectos del discurso de Francisco Bilbao: en el contexto de la polémica entre Bello y Lastarria comienzan a utilizarse las nociones de “narración” y de “filosofía de la historia” en un sentido cercano al que después les dará Bilbao.

“Filosofía de la historia”

Sabemos que, en cuanto *expresión*, “filosofía de la historia” aparece por primera vez de manera repetida e intencionada en el “Discurso preeliminar” que abre el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1753) de Voltaire. Ese “Discurso preeliminar” sería re-escrito y publicado en 1765 con el nombre de *Filosofía de la historia*. La expresión alude aquí a una actividad que, a partir del marco crítico creado por los *philosophes*, piensa la “historia” (palabra que aquí refiere, al mismo tiempo, a la historia humana y a la manera en que ésta ha sido narrada).⁵³

Poco después, la expresión será retomada por Kant, Herder, Schlegel, Hegel y otros filósofos alemanes, quienes convertirán a la “filosofía de la historia” en una reflexión última que –para decirlo con palabras de Karl Löwith- trata de encontrar el sentido de la historia humana;⁵⁴ la tradición historiográfica hará entonces una re-interpretación de la historia de la filosofía, y ubicará los primeros esfuerzos de la “filosofía de la historia” en la obra de san Agustín, primero en plantear que la historia humana es más que una serie desarticulada de eventos; que esos eventos se ordenan en una estructura, a partir de la cual es posible concebir a la historia como un proceso racional e inteligible. Finalmente, con la normalización filosófica, la filosofía de la

⁵² FIGUEROA, *Diccionario biográfico de Chile*, s.v. “Francisco Bilbao”, p. 245a, con cita de lo más elogioso de los *Recuerdos literarios*. Pero lo más sustancioso aparece en su “Introducción” a BILBAO, *Obras completas*, ed. Figueroa, cit., t. I, p. xvii: “Las obras de Bilbao encierran un estenso i universal cuerpo de doctrina moral y filosófica que ha sido reconocida por los más eminentes pensadores chilenos”. Y de inmediato: “Don José Victorino Lastarria, en sus *Recuerdos Literarios*, considera que su *Discurso sobre la Lei de la Historia* es el estudio filosófico mas completo i mas basto que se ha escrito en el presente siglo” (!).

⁵³ En ese contexto, “filosofía de la historia” significa “considerar la historia ‘en filósofo’, oponer las luces de la razón humana a las supersticiones y prejuicios del oscurantismo y adoptar una actitud crítica y escéptica con respecto a la religión y las verdades establecidas” (MARTÍN CAPARRÓS, “Estudio preeliminar” en VOLTAIRE, *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnós, 1990, p. XXIV).

⁵⁴ Véase K. LÖWITH, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968.

historia se convertirá en un campo disciplinar que estudia los problemas que la “historia”, en sus varios sentidos, plantea a la disciplina filosófica.⁵⁵

Aunque las polémicas chilenas en torno a la “filosofía de la historia” se inician gracias a la llegada de los exiliados argentinos, quienes traen consigo ciertas lecturas de la obra de Herder, en buena medida estas polémicas se mueven en torno del primer sentido: tienen una ambición muy restringida, en el sentido de que no buscan la estructura última del proceso histórico, sino que más bien intentan encontrar una actitud crítica respecto de la manera en que tradicionalmente hemos narrado estos procesos. La filosofía de la historia no es, aún, un campo disciplinar: no compete únicamente a los filósofos, sino a todos los que narran la historia (los “historiadores”, en proceso de profesionalizarse), y además a todos aquellos que se sienten implicados en esas narraciones; como actividad, tiene un carácter práctico, que ordena las preguntas del filósofo en torno a ciertos problemas del momento presente; consiguientemente, se desarrolla mejor en géneros polémicos, como el ensayo y el discurso, y no en tratados a la manera kantiana o en monografías especializadas.

“Narración” y “filosofía de la historia”. Las memorias anuales de la Universidad de Chile, contexto de la polémica entre Bello y Lastarria

En el Chile decimonónico, la década de los cuarentas fue testigo del rápido ascenso al poder de una elite conservadora, que había tomado las riendas del país después de la batalla de Lircay y se había mantenido en posición privilegiada gracias a una reestructuración de las instituciones estatales que se correspondió con un férreo control de la maquinaria electoral, el asesinato, desaparición y co-optación de los principales grupos opositores, y, finalmente, una inteligente política de acogida a los muchos intelectuales sudamericanos exiliados de sus respectivos países, que se convertirían en los cuadros necesarios para echar a andar las nuevas instituciones.⁵⁶ La historiografía chilena, como disciplina, nace en este contexto y gracias a la acción del Estado.⁵⁷ El

⁵⁵ Una descripción de este proceso en FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, cit., s.v. “Filosofía”, inciso IV (“Las disciplinas filosóficas”).

⁵⁶ Sobre el periodo, véase S. COLLIER, “Chile”, en L. BETHELL (ed.), *Historia de América Latina*, t. VI, *América Latina independiente. 1820-1870*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 238-263, y la introducción de C. GAZMURI a su libro *El “48” chileno*, Santiago, Universitaria, 1999.

⁵⁷ Sobre lo que sigue, véase C. GAZMURI, *La historiografía chilena (1842-1970)*, t. I, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / Taurus, 2006, parte I, caps. II-III; BARROS ARANA, *op. cit.*, t. I, pp. 293-296; y los textos ya citados de A. J. WOLL y G. FELIÚ CRUZ.

impulso inicial fue obra del Ministro de Instrucción Pública, Mariano Egaña, quien en 1839 le pidió al joven naturalista francés Claudio Gay que preparase una historia política de Chile. Gay vivía en Chile desde 1829, y poco después de Lircay había sido contratado por el nuevo gobierno para hacer un viaje científico por todo el territorio, con el fin de redactar un informe de la historia natural del país, sus recursos naturales, industria, comercio y administración. La historia política encargada por Mariano Egaña sería complemento de aquella historia natural. La monumental *Historia física y política de Chile*, resultado de estos esfuerzos, comenzó a publicarse en 1844, y se prolongaría por veinte años; se distinguió por su carácter descriptivo y el enorme cuerpo de documentos de primera mano que habían sido consultados para redactarla. Aunque el proyecto de Gay había causado mucha expectación, buena parte de la prensa chilena reaccionó desfavorablemente conforme se fueron publicando los tomos de la *Historia*; en ese contexto, y en buena medida gracias a los emigrados argentinos, comenzó a hablarse en Chile de “filosofía de la historia”. Según nos recuerda Allen J. Woll, Sarmiento comentó cáusticamente en su reseña que “en América no necesitamos meras colecciones de hechos, sino la explicación filosófica de sus causas y efectos”.⁵⁸ Frente a estos comentarios se alzó la pluma poderosa de Andrés Bello, exiliado venezolano que había encontrado acogida en Chile pocos meses antes del triunfo conservador, y después se había convertido en hombre clave de la transformación institucional del país.⁵⁹ Bello fue Secretario de Relaciones Exteriores, redactor de *El Araucano*, diario oficial del gobierno chileno, redactor del nuevo Código Civil, y rector de la Universidad de Chile.

La Universidad sería la principal impulsora del desarrollo de la disciplina historiográfica en el país; Bello sería el artífice de este proyecto, que en buena medida se construye a partir de la defensa de la obra de Gay, símbolo de una nueva concepción del arte historiográfico. Dice Walter Hanisch que la Universidad impulsó el estudio de la disciplina histórica por “cinco vías”: memorias anuales presentadas ante el pleno de la Universidad; certámenes anuales, en donde se privilegiaba el trabajo sobre problemas historiográficos; los discursos de incorporación que debían presentar los nuevos académicos miembros de cada facultad; la redacción de estudios biográficos en torno de

⁵⁸ SARMIENTO en WOLL, *op. cit.*, p. 274 (traducción mía).

⁵⁹ Bello llegó al país el 25 de junio de 1829. Una apasionante relación de la participación de Bello en la política chilena puede consultarse en I. JAKSIC, *op. cit.*, caps. IV-V,

algún académico de la Universidad recientemente fallecido; y, finalmente, la investigación de trabajos para obtener el grado universitario.⁶⁰

De entre estas iniciativas, la primera, y más importante, estaba consagrada en artículo 28 del proyecto de ley orgánica de la Universidad. en él, y a sugerencia de Miguel de la Barra, se propuso lo siguiente:

...se pronunciará un discurso sobre algunos de los hechos más señalados de la historia de Chile, apoyando los pormenores históricos en documentos auténticos y desenvolviendo su carácter y consecuencia con imparcialidad y verdad.

Este discurso sería pronunciado por un miembro de la Universidad previamente designado por el rector. Los comentaristas han coincidido en notar que en esta propuesta está informada por el pensamiento histórico de Bello: ideas análogas ya habían sido expresadas en su discurso de inauguración de la Universidad de Chile, en donde pedía que el estudio de Herder y de los pensadores ilustrados estuviera mediado por el aprovechamiento del “proceder analítico” con el cual estos pensadores habían estudiado los hechos, y a partir del cual habían desarrollado sus teorías; incluso en sus reseñas periodísticas de 1827 podemos ver el interés de Bello hacia la edición de documentos de primera mano.⁶¹

Las memorias anuales se convertirían, así, en la actividad fundamental de la disciplina historiográfica en Chile. Dice Barros Arana que

Aunque allí no se hablaba más que de un simple discurso, los miembros académicos, excediéndose de su cargo, introdujeron desde el principio la práctica de elaborar una memoria histórica, y a veces un libro entero; y esta práctica produjo varios trabajos notables, dio a conocer más o menos bien algunos hechos o algunos periodos de nuestro pasado, y despertó en las nuevas generaciones el amor por este género de estudios.⁶²

El 24 de junio de 1844, Bilbao fue enjuiciado por la publicación de *Sociabilidad chilena*; el 22 de septiembre del mismo año, José Victorino Lastarria, antiguo alumno de Bello y polémico profesor del Instituto Nacional, daba lectura a la primer memoria: *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista [sic] i del sistema colonial de los españoles en Chile*. Vale la pena que revisemos algunos problemas de este texto.

⁶⁰ Véase GAZMURI, *op. cit.*, pp. 60-64

⁶¹ FELIÚ CRUZ, *op. cit.*, p. 232.

⁶² Citado en GAZMURI, *La historiografía chilena*, p. 61.

Una concepción de la historia

La Introducción de las *Investigaciones* propone que, antes de hacer historia, se elabore un cuestionamiento filosófico sobre cómo y para qué escribir historia; y esta propuesta se ofrece en un movimiento retórico que me parece interesante:

En esta reunion solemne qe la Universidad de Chile celebra para dar cuenta por primera vez de sus trabajos, ai algo mas qe el simple cumplimiento d una disposición de sus estatutos: importa ella tambien un verdadero omenaje rendido a la patria en la conmemoracion del gran dia en q destellaron los primeros lámpos de nuestra libertad política.⁶³

El gesto de este primer párrafo es eminentemente polémico: refrenda los compromisos retóricos entre el orador y su auditorio, para a continuación decir que, al *no* cumplir estos compromisos, en realidad, se los está cumpliendo de mejor manera. No se trata sólo de cumplir con lo que exigen los estatutos de la Universidad; al cumplirlos, en realidad se está rindiendo homenaje a las luchas por la libertad política del pueblo chileno; la historia que mejor cumple los estatutos no sería entonces la que los cumpliera ‘a la letra’, sino la que fuera capaz de responder a la motivación política que los habría fundamentado: presentar un relato que *evoque* el brillo de esa libertad que se conmemora, y que en ese momento amenaza con desaparecer. Lastarria entonces hace un rápido recuento de lo que el artículo 28 pedía de los trabajos presentados (que la investigación versara sobre un hecho notable de la historia de Chile, que el trabajo estuviera apoyado en documentos y que se desarrollara con imparcialidad y verdad), para, a continuación, enriquecer estos planteamientos con una serie de propuestas suyas sobre el sentido de la historia: en cuanto vivencia, la historia es la *experiencia* del género humano; en cuanto escritura, la historia es un *saber regulativo*, que orienta a los pueblos en su “carrera de perfeccion” y tiene un carácter heurístico: en palabras del autor, ayuda a ‘presagiar’ el futuro; este saber da “unidad” a la “experiencia”, pues su narración postula un “enlace necesario” a la “sucesion de echos aislados”.⁶⁴ De esa manera, y como advirtió Andrés Bello en su reseña del texto, Lastarria movió la atención, de la escritura de una historia, a la discusión de los sistemas en que la historia se interpreta: sin negar la necesidad del trabajo documental sobre fuentes primarias y la convencional petición de “imparcialidad y verdad”, Lastarria señaló que esas fuentes eran organizadas por el historiador en torno a una unidad postulada de antemano, que es

⁶³ LASTARRIA, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile*, Santiago, Imprenta del Siglo, 1844, p. 1.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 2-3.

la unidad de la experiencia histórica, y que esa unidad tiene un carácter heurístico, en tanto que su postulación permite imaginar diferentes futuros. En las polémicas que siguieron a la publicación de las *Investigaciones* comenzó a hablarse de “filosofía de la historia” para referir a estas posturas, en oposición a la historia pretendidamente neutral de Claudio Gay, según fue defendida y promocionada por los estatutos de la Universidad de Chile; como veremos, a partir de 1848 esta última será llamada “historia narrativa”, por oposición a la “filosófica”, defendida por Lastarria. Francisco Bilbao aprovechará el movimiento de Lastarria, pero, en lugar de oponer la historia “narrativa” a la “filosófica”, tratará de mostrar cómo ambas forman aspectos complementarios que operan en la escritura de la historia; después, y a partir de una concepción enriquecida de la “narración”, tratará de mostrar estos elementos al interior de la “filosofía”.

La ambigua “unidad” de la experiencia humana

Esta “unidad”, ¿existía antes de haberse postulado? Lastarria parece jugar con esta pregunta a lo largo de todo su texto. Si bien en las primeras dos páginas pareciera que la “unidad” de la “experiencia” no aparece de suyo, sino sólo en cuanto es postulada por el relato histórico en que el “género humano” se hace consciente de sí mismo, un párrafo más adelante el autor vindica de manera furiosa la existencia objetiva de esta unidad, que se corresponde con la existencia objetiva del “género humano” como sujeto de la historia:

Es cierto que al contemplar en el inmenso caos de los tiempos un poder superior siempre en acción que lo regulariza todo, una ley orgánica de la humanidad, siempre constante y demasiado poderosa, a la cual se sujetan los imperios en su prosperidad, en su decadencia y en su ruina; la cual preside a todas las sociedades, sometiendo a sus irresistibles preceptos, apresurando el exterminio de las unas y proveyendo a la subsistencia y ventura de las otras; es cierto que al ver una armonía siempre notable y sabia en esa confusión anárquica [...], el espíritu se agobia de admiración.⁶⁵

De inmediato Lastarria evoca a Herder, cuyos trabajos sobre filosofía de la historia han presentado el cuadro de la unidad de la experiencia histórica; los problemas de estos trabajos son, para Lastarria, políticos: la postulación de esta unidad necesaria, casi providencial, produce en el espíritu una suerte de “fatiga”, lo hace abandonar el “análisis” crítico de su momento presente, y lo conduce a creer que lo que ha sido tuvo

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 3-4. A un lector contemporáneo, este movimiento le evoca el “esencialismo estratégico” defendido en diversos trabajos por G. CH. SPIVAK.

que ser necesariamente; encadena a las sociedades a “una lei qe caprichosamente las estingue o engrandece”.⁶⁶ Como antídoto, Lastarria evoca la noción de hombre como animal racional, y propone que la unidad de la experiencia histórica viene dada por el ejercicio de la razón humana; la historia sería el espacio en que el hombre realiza su libertad y cumple el mandato, inscrito en su propia naturaleza, de ser cada vez más feliz y perfeccionarse a sí mismo.

El ombre piensa con independencia i sus concepciones son siempre el orijen i fundamento de su voluntad, de manra q sus actos espontáneos no acen mas que promover i apresurar el desarrollo de las causas naturales qe an de producir su felicidad o perfeccion o su completa decadencia.⁶⁷

Como veremos abajo, en *La ley de la historia* Bilbao aprovecha este planteamiento, que permite pensar a la historia como uno de los discursos que intenta conformar la memoria de distintos sujetos sociales; pero Bilbao mostrará que este “género humano” no existe de suyo, sino sólo en cuanto diferentes integrantes del mismo eligen hacerse responsables de las luchas y esperanzas de otros seres: se trataría de un efecto de determinada narración motivada ética y políticamente, y no de algo que existiera en cuanto ente.

La historia, “ciencia” en cuanto maestra de “sabiduría”

Desde esa posición, Lastarria se encuentra preparado para ofrecer un comentario del estatuto de la historia en cuanto “ciencia”. Como hemos visto, ese estatuto estaría posibilitado por los estándares técnicos que pedía el artículo 28 a las memorias presentadas ante el pleno de la Universidad de Chile: trabajo sobre documentos primarios, veracidad e imparcialidad; de ellos se derivaría una concepción en que la historia es comprendida, sobre todo, como comprobación y establecimiento de los hechos. Lastarria afirmará la necesidad de cumplir con estos estándares, pero al tiempo elaborará una serie de reflexiones en donde la “*ciencia de los echos*”⁶⁸ es entendida, en su sentido etimológico, como maestra de sabiduría. Frente a la concepción de la historia como “simple testimonio de los echos pasados”, que reduce su relato a “un cuadro de miserias i desastres” en donde el fuerte se afirma sobre el débil, Lastarria defiende el carácter de “sabiduría” que tiene la historia, maestra en la “organizacion de ese universo

⁶⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 5-6.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 9 (cursivas más).

moral” en que se agrupan los “echos”.⁶⁹ Como saber, la historia cumple una función pública; por ello, no sólo debe informar, sino también *inspirar y emocionar*: como la historia antigua, la de Lastarria aspira, retóricamente, a “*mover vuestros corazones con el entusiasmo de la gloria, o la admiración*”; pero, a diferencia de la historia antigua, ello no se logra con el relato de la historia ejemplar de un héroe individual (que, para Lastarria, estarían representados por los varios caudillos indígenas que resistieron a la Colonia), sino con el de la historia de todo el “cuerpo social”.⁷⁰ *Aquí se abre el problema de lo “literario” de la historia, que permite pensar de otra manera la dimensión ética de la verdad*; Bello y Bilbao aprovecharán muy bien este problema. Esa concepción sapiencial redonda en una especial articulación entre la historiografía y el Estado: los “ombres públicos” deben acercarse a la historia y a los historiadores; el conocimiento que ellos gestionan debe ser la base para que los legisladores elaboren sus leyes. Veremos abajo que Bilbao atacará frontalmente esta concepción, que aparecerá radicalizada en los textos de Sarmiento; aceptará la postura historicista, que exige el conocimiento de la propia situación para poder transformarla, pero defenderá el carácter crítico del saber historiográfico, que debe guardar memoria de aquello que el Estado ha dejado de lado en su propia narración del pasado de la nación.

Historia, conciencia, dignidad humana

La historia debe inspirar; su función es mostrar que las calamidades del pasado pudieron ser evitadas. En ese contexto, la “libertad” es postulada como un *a priori* histórico que tiene como fin fundamental el ansia del ser humano por salvaguardar su “dignidad”.

...la humanidad no es ni a sido lo qe ella podia rigurosamente ser, atendidas las circunstancias de lugar i tiempo, sino lo qe a debido ser, atendido el uso qe an echo de esas circunstancias los ombres i dirijido: ¡ella tiene una parte activa en la direccion de sus destinos, porque si así no fuera, su libertad seria una mentira insultante, su dignidad desaparecería i en el mundo no podria existir idea de la justicia!⁷¹

“Filosofía” y “narración”: Andrés Bello polemiza con Lastarria y su grupo

En sus *Recuerdos literarios*, Lastarria contó la gélida reacción del público reunido para escuchar sus *Investigaciones*. Parece que los sabios y poderosos ahí reunidos no

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 8 y 9

⁷⁰ *Ibid.*, p. 8 (cursivas más).

⁷¹ *Ibid.*, p. 10. Al hablar de “*a priori* histórico”, estoy evocando una noción utilizada de manera distinta por A. ROIG.

tomaron a bien las provocaciones del polémico profesor. Bello intentó salvar a su discípulo en una serie de artículos que, a pesar suyo, terminaron convirtiéndose en una polémica contra la manera “filosófica” de escribir la historia.

El 6 de septiembre, pocos días antes de la lectura de Lastarria, Bello había publicado la primera parte de la reseña, ya mencionada, del libro de Claudio Gay, en donde aparecían apuntadas las expectativas que el viejo sabio venezolano parecía tener de las *Investigaciones*. El 8 y 15 de noviembre, Bello publicó su reseña de la obra impresa de Lastarria, aparecida pocos días antes.⁷² El viejo venezolano fue siempre un gran mediador; en su reseña intentó, al mismo tiempo, proteger a su joven discípulo de las críticas de sus enemigos; corregirlo en lo que él sentía como errores graves, y señalar los momentos en que Lastarria no había cumplido con lo que le habían pedido; moderar el tono escandaloso de algunas críticas del joven, y animar a futuros historiadores a presentar memorias los años subsiguientes. Lastarria se quejará amargamente en sus *Recuerdos literarios* de que Bello no haya querido discutir públicamente su propuesta filosófica;⁷³ ello es inexacto, pues los primeros párrafos del artículo de Bello son una reseña elogiosa de lo que el venezolano percibe como puntos principales de esta propuesta: Lastarria se ha animado a enfrentar “arduas cuestiones de metafísica, relativas a las leyes del orden moral”; casi glosando las *Investigaciones*, Bello reconoce que, en ello, el texto “combate principios generales que fueron por muchos siglos la fe del mundo y que vemos reproducidos por escritores eminentes de nuestros días”; apunta que Lastarria ha recuperado el carácter sapiencial de la disciplina, pero que, más que presentar una investigación histórica, la propuesta del joven profesor quiere llamar la atención sobre las diferentes formas en que la historia construye sentido, los diferentes “sistemas de interpretar la historia”.⁷⁴

Pero, inmediatamente, Bello prepara su crítica al joven alumno. La estrategia retórica es delicada y compleja: se trata de levantar dudas que luego serán parcialmente disipadas, para retomarlas al final de su texto. Ello inicia con una cita sacada de contexto; al inicio de su discurso, Lastarria había hecho uso de un recurso de la *captatio benevolentiae*, que indica declarar, con falsa modestia, que lo que se ofrece es inferior a

⁷² A. BELLO, “Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. Memoria presentada a la universidad en la sesión solemne del 22 de setiembre de 1844 por don José Victorino Lastarria”, en *Obras completas*, t. XIX, *Temas de historia y geografía*, Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 153-173.

⁷³ Véase LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, xxvi, p. 176.

⁷⁴ BELLO, *op. cit.*, pp. 155- 157; WOLL, *op. cit.*, p. 276.

lo que la circunstancia pedía; Bello toma este párrafo, y lo lee literalmente, obligando a que Lastarria mismo declare que su trabajo tiene problemas; liga estos problemas con su incapacidad de cumplir estrictamente los estatutos del artículo 28; modera esta crítica preguntando si es el autor quien no puede cumplir con los estatutos, o si más bien es un problema que será común en las nuevas memorias; e inmediatamente disculpa al autor, afirmando que su trabajo sí ha cumplido con los estatutos:

Lo que dice más adelante el autor sobre los motivos que tuvo para la elección del asunto, pudiera suscitar dudas sobre la conveniencia del programa indicado en la ley orgánica de la Universidad para las memorias que deben pronunciarse ante este cuerpo en la reunión solemne de setiembre. “Confieso, dice, que yo habría preferido hacerlos la descripción de uno de [a]quellos sucesos heroicos o episodios brillantes que nos refiere nuestra historia, para mover nuestros corazones con el entusiasmo de la gloria o la admiración, al hablarlos de la cordura de Colocolo, de la prudencia y fortaleza de Caupolicán, de la pericia y denuedo de Lautaro [...]. Otro tanto, y con más conveniencia, sin duda, podría haber efectuado sobre cualquiera de los hechos importantes de nuestra gloriosa revolución; pero me ha arredrado, os lo confieso, el temor de no ser fiel y completamente imparcial en mis investigaciones [...]. Desarrollándose todavía nuestra revolución, no estamos en el caso de hacer su historia filosófica, sino en el de discutir y acumular datos, para transmitirlos con nuestra opinión y con el resultado de nuestros estudios críticos a otra generación que poseerá el verdadero criterio histórico y la necesaria imparcialidad para apreciarlos”.

Estas reflexiones, expresadas con una noble modestia, que pudiera servir de ejemplo a escritores más jóvenes que el señor Lastarria, sugiere, como hemos dicho, algunas dudas sobre la posibilidad de que los autores de estas memorias anuales se ciñan al programa de la ley orgánica, sin tropezar en inconvenientes graves [...]. La materia, con todo, es fecunda.⁷⁵

Lastarria había expresado una culpa retórica, que aquí queda convertida en una culpa real. De inmediato, Bello exculpa a Lastarria, e indica que el joven chileno sí cumplió los estatutos: fue imparcial en sus juicios, y por eso escogió hablar de la Colonia y no del tiempo presente (más adelante mostrará casos concretos en que Lastarria fue imparcial y ‘cargó las tintas’ hacia los españoles);⁷⁶ trabajó con documentos de primera mano, como las *Noticias secretas de América* de los Ulloa (pero el que ha leído el discurso de Lastarria en su versión impresa conoce que esos documentos rara vez

⁷⁵ BELLO, *op. cit.*, pp. 157-158; para la tónica de la *captatio benevolentiae* véase CURTIUS, *op. cit.*, t. I, cap. v, §4.

⁷⁶ Hemos visto que Lastarria negó el dogma de la imparcialidad, y construyó una vehemente defensa de la necesidad de hacer historia con consciencia. En su respuesta, Bello le quitará a Lastarria toda su radicalidad: disolverá las denuncias de éste en una argumentación que refiere a la “naturaleza del hombre”, causante última de las injusticias particulares que Lastarria señalaba; en ese momento, el sabio venezolano deja de hablar de “el autor”, y conjuga los verbos en primera persona del plural: “No acusamos a ninguna nación, sino a la naturaleza del hombre. Los débiles invocan la justicia: déseles la fuerza, y serán tan injustos como sus opresores” (*ibid.*, p. 164). En sus *Recuerdos literarios* (XXVI, p. 175), Lastarria se quejó con razón de que, en su reseña, Bello “excusa a la España conquistadora y colonizadora de América, porque hizo lo que todos hacían en su época y porque procedió de un modo conforme a sus circunstancias, a sus ideas y a su poder”.

aparecen citados de manera directa):⁷⁷ una y otra vez, Bello levanta dudas; las disipa parcialmente, para que queden flotando en la conciencia de sus lectores más sutiles, y al final las retoma: “en el cuadro se han derramado con profusión las sombras: hay algo que desdice de aquella imparcialidad que la ley recomienda [...]”;⁷⁸ el venezolano revisa de manera pormenorizada los capítulos 3 y 8 del texto de Lastarria, y muestra cómo en ellos hay errores de juicio de lo que fue el gobierno español, derivados de una lectura poco exacta de los documentos, y –aunque Bello no lo dice– de un excesivo compromiso político. Al final de su texto, Bello alaba en Lastarria el haber señalado el “doble carácter de la revolución hispano-americana”, para luego decir que, a veces, a Lastarria se le ha olvidado ese doble carácter, presumiblemente por culpa de este compromiso excesivo. Al glosar el ‘descubrimiento’ de Lastarria, Bello en realidad está mostrando su propia postura: según ella, la “revolución hispano-americana” había sido movida por un doble principio:

...uno espontáneo, el otro imitativo y exótico. El principio extraño produciría progresos; el elemento nativo dictaduras. Nadie amó más sinceramente la libertad que el general Bolívar; pero la naturaleza de las cosas le avasalló, como a todos; para la libertad era necesaria la independencia, y el campeón de la independencia fue y debió ser un dictador [...]. Bolívar triunfó, las dictaduras triunfaron de España.⁷⁹

Aunque Lastarria no respondió públicamente a la reseña de Bello, es fácil imaginar el enojo y la decepción del joven escritor. Si bien los *Recuerdos literarios* dibujan una imagen desoladora, en donde casi nadie habría escuchado las propuestas del joven profesor, Barros Arana acota que “la pretendida historia filosófica [de Lastarria], aunque impugnada por don Andrés Bello, con todo el poder de su prestigio i de su ciencia, tuvo entonces cierta boga entre la juventud”.⁸⁰ Parece que poco a poco se fueron formando dos bandos: en uno militaban algunos emigrantes radicales y jóvenes estudiantes chilenos del liberalismo radical; en el otro, el grueso de la prensa oficial, que apoyaba la posición de Bello y la Universidad de Chile.⁸¹ En su discurso de ingreso a la Facultad de Humanidades, Vicente Fidel López intentó apoyar la posición de Lastarria, y ligó esta posición de la “filosofía de la historia” a la noción de *progreso*,

⁷⁷ BELLO, *op. cit.*, pp. 157-158.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁸⁰ *Op. cit.*, t. I, p. 515.

⁸¹ Véase LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, xxvi, pp. 176-178, para una discusión de las críticas hechas a Lastarria desde *El Mercurio* de Valparaíso.

que hacía exigible nuevas maneras de escribir historia.⁸² Francisco Bilbao parece haber seguido la polémica desde Francia, y Lastarria anota que Bilbao “le habría presentado [a Edgar Quinet], a nombre nuestro, algunas obras chilenas, entre las cuales figuraba la Memoria universitaria, y el sabio profesor, que daba entonces sus lecciones sobre *El cristianismo y la Revolución Francesa*, hizo en la undécima varias citas de nuestras investigaciones [...]”.⁸³ En la primera semana de marzo de 1845, Bello publicaba la parte final de su texto sobre la obra de Claudio Gay, y en él refrendaba su posición respecto de la manera de escribir la historia que Chile necesitaba. Las memorias presentadas a la Universidad en 1845, 1846 y 1847 siguieron todas el método propuesto por Bello, quien escribió elogiosas reseñas en donde saludó la sencillez e imparcialidad de estos trabajos, y su recabamiento minucioso de datos y documentos.⁸⁴ En enero de este último año, Alejandro Reyes, amigo de Lastarria, propuso que la Universidad adoptara las obras de Michelet como libros de texto para el estudio de la historia contemporánea; como recuerda Woll, esta propuesta encontró oposición en varios miembros de la Universidad, quienes pidieron que era mejor seleccionar un libro que enseñara los hechos objetivamente y sin juzgarlos; en la discusión, Lastarria apoyó la propuesta de su amigo, y argumentó que los juicios de Michelet se basaban en un trasfondo teórico que le daba coherencia metodológica a sus obras, y además las hacía de interesante lectura. En todo caso, la propuesta no fue aprobada.⁸⁵ El espíritu de partido en torno al cual parecen ordenarse estos testimonios polémicos está bien ejemplificado por el tono sarcástico de una anécdota referida por Diego Barros Arana para caracterizar, con malicia, a los partidarios de la “filosofía de la historia”:

En 1859 traté con intimidad en Montevideo a Don Vicente Fidel López, que en sus conversaciones recordaba muchos hechos de su residencia en Chile. Contábame que en 1845, con motivo de una memoria presentada por él a la universidad, i que hemos recordado en otra nota, fueron a verle tres jóvenes chilenos de la mejor condicion, que nombraba, para pedirle que les hiciera clase de filosofía de la historia. López les dijo que era mucho exigir de él, que no se creía en estado de decirse profesor de tal materia; pero que le sería agradable el hablar con ellos algunos dias sobre el particular. “Supongo, añadió, que ustedes tienen nociones jenerales de historia universal”—“Nó! contestaron ellos. Nosotros no queremos perder tiempo en esos fatigosos i aburridos estudios o

⁸² Véase WOLL, *op. cit.*, pp. 276-277.

⁸³ *Recuerdos literarios*, XXVII, p. 180. Vale la pena consignar la opinión literal de Quinet: “Le ressentiment de l’Amérique contre les déprédations de l’Espagne et du catholicisme des inquisiteurs éclate d’une manière presque officielle dans une mémoire éminente adressé a l’Université du Chili” (*Le christianisme et la révolution française*, Paris, Imprimeurs-Unis, 1845, p. 277, n. 1). Las “varias citas” de Lastarria son, en realidad, dos referencias en nota al pie (cf. *ibid.*, pp. 277, n. 1, y 296, n. 1).

⁸⁴ FELIÚ CRUZ, *op. cit.*, pp. 247-248.

⁸⁵ WOLL, *op. cit.*, p. 277.

lecturas de historia, sino aprender filosofía de la historia”. López agregaba de mui buen humor que la clase no había pasado mas allá.⁸⁶

Las posturas de los nuevos textos polémicos reflejan esta radicalización. Antes, ni Lastarria había negado la necesidad de hacer investigaciones que pusieran en claro los hechos, ni Bello había descalificado la perspectiva epistemológica y política de los intentos de Lastarria; antes bien, el primero había señalado que poner en claro los hechos era paso previo necesario para hacer filosofía de la historia, y el segundo se había ocupado en mostrar los aportes de la perspectiva filosófica, y de señalar su rango de actividad. En los nuevos textos esa medida desaparece: ambas posturas se dibujan como maneras totalmente distintas de hacer historia, y se reclama la preeminencia de una sobre la otra.

A finales de 1847, la Universidad aprueba una disposición en que se exige que las memorias y trabajos premiados, para publicarse, deban ir acompañados del informe realizado por la comisión dictaminadora del premio; así, todos los trabajos irían acompañados de un documento que señalara sus fallos y virtudes, y pusiera en claro la postura de la Universidad.⁸⁷ Ese mismo año, José Victorino Lastarria gana el certamen anual convocado por la universidad, con un trabajo llamado *Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primero periodo de la revolución durante 1810-1814*. Como señala Woll, este trabajo respondía parcialmente a las peticiones de Bello: era una investigación detallada de la historia de las constituciones aprobadas en los años más dolorosos de la joven república de Chile; no sólo trabajaba sobre fuentes primarias, sino que ofrecía transcripciones de todos los documentos pertinentes; pero el trabajo también continuaba con el estilo y la perspectiva de las *Investigaciones*. El informe de la comisión dictaminadora alababa el *Bosquejo*, pero señalaba que la comisión no tenía información suficiente como para corroborar los datos proporcionados por Lastarria; que, aunque el *Bosquejo* era una obra interesante, la comisión habría preferido una obra destinada principalmente a “poner en claro los hechos”, agregando que “la teoría que ilustre esos hechos vendrá en seguida, andando con paso firme sobre terreno conocido”.⁸⁸ Parece que este señalamiento enfureció a

⁸⁶ *Un decenio de la historia de Chile*, t. I, p. 514, n. 25.

⁸⁷ WOLL, *op. cit.*, p. 278.

⁸⁸ Citado por A. Bello en su reseña de la obra de Lastarria (BELLO, “Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer periodo de la revolución, desde 1810 hasta 1814 por don José Victorino Lastarria”, en *Obras completas*, t. XIX, *Temas de historia y geografía*, Caracas, Ministerio de Educación, 1957, p. 221)

Lastarria y a su círculo. La obra apareció publicada con el informe de la comisión, pero también con un prólogo agresivo escrito por Jacinto Chacón, amigo de Lastarria y profesor de historia en el Instituto Nacional. En el prólogo, Chacón decía que “la naturaleza del talento y de los estudios del señor Lastarria no le permitía anonadar sus fuerzas y quedar inferior a sí mismo, reduciéndose, como hubiera querido la comisión informante, a *poner en claro los hechos*, a ser un mero cronista”.⁸⁹ Bello sabrá leer bien las agresiones implícitas en éste y otros párrafos, y responderá a Chacón en su reseña del libro de Lastarria. En ella, Bello alabará una vez más la obra de Lastarria, que es una “historia filosófica de cierta clase de hechos que se suponen conocidos de los chilenos por la tradición o por escritos precedentes”,⁹⁰ pero señalará que Chacón ha exagerado algunas posturas del joven autor del *Bosquejo*. Si Chacón había expresado en su prólogo que, en cuanto ciencia, la historia ha tenido un desarrollo progresivo, Bello dirá que, aun si esta idea no le parecía del todo acertada, de ser admitida implicaría que en Chile se debe comenzar a hacer historia a partir del establecimiento y narración de hechos, y sólo después llegar a su interpretación filosófica; que hacerlo a la inversa implicaba traicionar la especificidad de la realidad histórica, y obligarla a decir lo que en el presente consideramos ‘correcto’; y, finalmente, que en la historia no hay oposición entre “narración” y “filosofía”, pues

poner en claro los hechos es algo más que apuntalarlos a la ligera en sumarios descarnados, que no penetran más allá de su parte exterior, tangible. Poner en claro los hechos es escribir la historia; y no merece este nombre sino la que se escribe a la luz de la filosofía, esto es, con un conocimiento adecuado de los hombres y los pueblos [...], un profundo conocimiento del corazón humano.⁹¹

Chacón responderá al venezolano desde las páginas del diario *El Progreso*, lo que motivará un artículo de Bello publicado el 28 de enero de 1848 (“Modo de escribir la historia”), y otro último publicado el 4 de febrero (“Modo de estudiar la historia”). En sus textos de *El Progreso*, Chacón se apoyará en una famosa frase de Quintiliano, aquí descontextualizada, para, a partir de ella, decir que hay dos métodos radicalmente distintos, casi opuestos, de hacer historia: la historia que sólo narra los hechos, a manera de crónica (*ad narrandum*), y la que intenta probar, argumentar, extraer enseñanzas de

⁸⁹ Citado por Bello (*ibid.*, p. 223).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 225.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 222 y 223. Bello señala, con un dejo de molestia, que esta historia informada de filosofía ha existido desde hace mucho, y no es invención de los siglos XVIII y XIX: se encuentra en las obras de Tucídides y Tácito, quienes al tiempo supieron narrar los hechos y analizarlos filosóficamente. Conforme avance la polémica, la referencia a autores clásicos se volverá estratégica para criticar, desde ellos, la imitación perniciosa de autores contemporáneos.

la misma (*ad probandum*).⁹² En un movimiento de generosidad que fue, quizás, desafortunado, Andrés Bello aceptará esta distinción radical;⁹³ este error provocará que la tradición crítica posterior, heredera de Bello, piense que, efectivamente, se trataba de la lucha entre “dos” métodos opuestos, y del triunfo de uno sobre el otro. Chacón ligará estos dos métodos a una narrativa del progreso humano: el método filosófico, *ad probandum*, sería la manera de hacer historia que corresponde a etapas más avanzadas del desarrollo de la civilización; es el método que presentan los historiadores europeos, y que debe ser importado a Chile de la misma manera en que los chilenos importan tecnología: “¿Qué se pensaría [...] de un sabio que dijese que no debemos aprovecharnos del sistema de ferrocarriles europeos, porque es necesario que Chile empiece la carrera de los descubrimientos desde el simple camino carretero hasta el ferrocarril?”; Bello responde con maestría:

Las comparaciones de que se sirve el señor Chacón no son adecuadas a la materia de que se trata. Una máquina puede trasladarse de Europa a Chile y producir en Chile los mismos efectos que en Europa. Pero la filosofía de la historia de Francia, por ejemplo, la explicación de las manifestaciones individuales del pueblo francés en las varias épocas de su historia, carece de sentido aplicada a las individualidades sucesivas de la existencia del pueblo chileno [...]. Si así no fuese, el señor Lastarria, que según el prólogo ha querido darnos *la filosofía de nuestra historia*, se habría tomado un trabajo superfluo.⁹⁴

A lo largo de sus artículos, Bello liga este comentario con su rechazo, ahora sí manifiesto, de la imitación servil de modelos filosóficos extranjeros, y con una crítica vigorosa de las interpretaciones “filosóficas” que doblegan la realidad para obligarla a funcionar como comprobaciones de una verdad previamente aceptada.⁹⁵ Siguiendo el

⁹² La fuente, en los consejos de Quintiliano sobre cómo el orador ha de aprovechar sus distintas lecturas (QUINT., *Inst. Or.*, X, 1, 31): “*Historia quoque alere oratorem quodam uberi iucundoque suco potest. Verum et ipsa sic est legenda ut sciamus plerasque eius virtutes oratori esse vitandas. Est enim proxima poetis, et quodam modo carmen solutum est, et scribitur ad narrandum, non ad probandum*” (traducen Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier: “La historia puede también dar alguna sustancia suave a la oración con su jugo suave y jugoso. Pero de tal manera se ha de leer ésta, que no se nos olvide que las más de sus virtudes las debe evitar un orador. Porque se acerca mucho a los poetas, y es en cierta manera verso suelto; y se escribe para referir [=“narrar”] sucesos, no para dar prueba de ellos”).

⁹³ Véase “Modo de estudiar la historia”, en *Obras completas*, t. XIX, *Temas de historia y geografía*, Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 245 ss. Y sin embargo, Bello añade en el mismo texto que “No es nuestro ánimo decir que entre los dos métodos que podemos llamar narrativo y filosófico haya o deba haber una separación absoluta. Lo que hay es que la filosofía que en el primero va envuelta en la narrativa [...], en el segundo se presenta de frente” (p. 247). Este matiz fue ignorado por los historiadores postivistas, que vieron en la postura de Bello una petición de “hechos” sin interpretación.

⁹⁴ “Modo de escribir la historia”, en *Obras completas*, t. XIX, *Temas de historia y geografía*, Caracas, Ministerio de Educación, 1957, p. 241 (cursivas mías). Bello no quiere entrar aquí al problema filosófico fundamental, que relacionaría la noción de progreso con una noción única de la naturaleza del hombre, de donde se deriva una sola manera de avanzar en la historia; se limita a señalar que ello tendría que ver con una “filosofía de la historia general” que no se va a discutir. Bello sí había abordado este problema en su polémica filológica con Sarmiento (cf. MONDRAGÓN, *Reflexión y metáfora*, cap. I).

⁹⁵ Cita Bello a Sismondí: “La historia no tiene valor, sino por las lecciones nos da acerca de los medios de hacer felices y virtuosos a los hombres, y los hechos no tienen importancia sino en cuanto representan ideas. Pero por otra

tenor de su reseña al *Bosquejo* de Lastarria, Bello aboga por una historia que, más que hacer crónica de los hechos, *sea capaz de narrarlos guiada por un conocimiento profundo del “corazón del hombre”*; esta narración se vuelve, en los comentarios de Bello, una obra de arte, capaz de preservar los detalles que la filosofía reduce a sistema y, por tanto, de preservar el “color local” que conforma la vida de cada pueblo.⁹⁶ A decir de Bello, esta narración sería vehículo de una forma particular de filosofía, que trabaja con la “imaginación”, “creación de imágenes vivientes” en que las reflexiones se transmiten como experiencias. La narración sería el modo privilegiado, en nuestro tiempo, para hacer filosofía; en el impresionante collage de citas con que comienza “Modo de escribir la historia”, Bello hace que otros autores digan su propia opinión: “Tal vez la época en que vivimos está destinada a restablecer la narración, y a restituirle su antiguo honor”.⁹⁷

“Una cosa es común a todos ellos” (los historiadores griegos y romanos), “aun a aquel Salustio que oculta los pesares de la ambición frustrada bajo el velo de una filosofía desalentada y amarga: es el talento de la narración [...]. Si tienen una opinión que sostener, una moralidad que realzar, se percibe un color en la narración [...]. Han estudiado lo verdadero, lo han sentido, y el copiarlo es para ellos una obra de la imaginación”.

“Tácito mismo, que es de todos ellos el que más ha contribuido a elevar y robustecer el pensamiento humano; aquel cuyas palabras conversarán eternamente con las almas que marchita el despotismo; que parece saborear el único consuelo que dejan al hombre la tiranía y la bajeza, la satisfacción de conocerlas y despreciarlas, ¿de qué medios se vale? ¿Cuál es su secreto? ¿Cómo demuestra las causas generales o los motivos particulares? Cuenta; y en testimonio de sus juicios, pone a nuestra vista las escenas y los personajes. Helos aquí; nuestro espíritu puede recoger y apropiarse juicios profundos, reflexiones profundas, bajo la forma de imágenes vivientes [...]”.⁹⁸

Me parece que Francisco Bilbao utilizará las nociones de “narración” y “filosofía de la historia” a partir de la manera en que ambas fueron trabajadas en esta polémica. Bello alzó la “narración”, de mera crónica de hechos, a obra de arte, y sugirió que ella sería el modo privilegiado de hacer filosofía en nuestro tiempo; Bilbao tomará esta sugerencia

parte es demasiado cierto que el espíritu de sistema los disciplina con facilidad, y que en el caos de los sucesos se hallarán siempre ejemplos en que apoyar las más insensatas teorías. He visto mil veces la verdad forzada a servir la mentira, y esta charlatanería tan frecuente en los escritores superficiales, me ha hecho sentir más que cualquier otra cosa todo el valor de las individualidades” (“Modo de escribir la historia”, p. 233). Y al historiador Barante: “Estamos cansados de ver la historia transformada en un sofista dócil y asalariado que se presta a todas las pruebas que cada uno quiere sacar de ella. Lo que se le piden son hechos. Como se observa en sus pormenores, en sus movimientos, este gran drama de que somos actores y testigos, así se quiere conocer lo que era antes de nosotros la existencia de los pueblos y los individuos. Se exige que la historia lo evoque, los resucite a nuestra vista” (*ibid.*, p. 236).

⁹⁶ C. GAZMURI ha estudiado a detalle las posibles fuentes románticas de este amor de Bello por el “color local”, así que no abundaremos en este tema.

⁹⁷ Citado en BELLO, “Modo de escribir la historia”, p. 235.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 234-235. En la cita, las comillas dobles indican los espacios en que Bello cita textos de distintos autores.

para mostrar que no sólo hay narración en la historia, sino también en la filosofía, y para pensar la relación que ambos saberes guardan con la memoria de los distintos sujetos sociales. Pareciera que la relación compleja entre los métodos *ad narrandum* y *ad probandum*, que fue desechada por los polemistas chilenos posteriores a Bello, sí fue conservada por Bilbao, quien tratará de mostrar que ambos momentos aparecen en tensión en los discursos de la historia y la filosofía. La postura política y epistemológica de Lastarria aparece presente en Bilbao, quien pedirá leer en clave narrativa las filosofías de distintos autores, mostrar esa tensión y preguntar por el lugar desde donde cada verdad se narra.

O. A. Kubitz y su lectura de *La ley de la historia*. Una posible polémica entre Bilbao y Sarmiento

En 1944 apareció *A Century of Latin-American Thought* de William Rex Crawford, un libro generoso que quería ofrecerle al lector estadounidense una panorámica de la filosofía latinoamericana.⁹⁹ A pesar de su carácter abiertamente no academicista, el libro de Crawford tuvo un impacto notable en la academia estadounidense, pues ofreció un *corpus* digno de ser investigado filosóficamente (incluso antes del éxito académico que supuso la obra de Leopoldo Zea, donde este *corpus* se hizo más conocido).¹⁰⁰ La segunda tendencia en la lectura de *La ley de la historia* está representada por los autores sajones de la segunda mitad del siglo XX, que se nutren del esfuerzo de Crawford, e intentan leer el pensamiento de Bilbao a la luz de las “influencias” de sus maestros europeos.¹⁰¹ El resultado es un puñado de estudios espléndidos, realizados en la línea de la tradición sajona de la historia de las ideas; rigurosos y bien documentados, con un buen dominio del *corpus* y un aparato crítico impecable (salvo contadas excepciones).

⁹⁹ *A Century of Latin-American Thought*, Harvard, 1944 (hubo segunda edición, de 1961; yo utilicé la traducción española, de 1966). Nada más aparecer, fue reseñado (agriamente) por José Gaos y Edmundo O’Gorman. Por cuestiones de espacio, no podemos comentar esta polémica a detalle.

¹⁰⁰ A la fecha sigue siendo citado por una gran cantidad de estudiosos norteamericanos, como los mencionados en la nota 102 del presente trabajo.

¹⁰¹ No siempre nos damos cuenta que la de las “influencias” es, en realidad, una *metáfora* del discurso historiográfico, que se maneja con ciertas reglas y provoca ciertos efectos; a veces habría que tener ello en cuenta, porque su asunción acrítica muchas veces lleva a crear falsos problemas. Ha trabajado bien este problema de las metáforas en la historia de las ideas HORACIO CERUTTI en “Itinerario de la utopía en Nuestra América” en *Nuestra América* (revista del CCYDEL-UNAM), 12 (septiembre-diciembre 1984), pp. 11-32, con comentarios sobre la metáfora de las influencias; y en *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 2000, sección tercera, §16, pp. 145 ss. El mismo Bilbao dijo algunas cosas importantes al respecto, que veremos abajo.

Entre ellos, sobresale el estudio de Oscar A. Kubitz sobre *La ley de la historia*.¹⁰² Kubitz parece haber conocido a Bilbao por Crawford;¹⁰³ acude al texto del 58 gracias al comentario de Lastarria, que examina cuidadosamente; señala que la “falta de coherencia” achacada a Bilbao por Lastarria (y por críticos que lo siguen, como Armando Donoso) puede revelarse como algo distinto si se toman en serio las ideas “metafísicas” y “místicas” deslegitimadas por ambos pensadores; entonces emerge la “unidad” del pensamiento de Bilbao.¹⁰⁴ En el examen de estas ideas, Kubitz descubre un diálogo entre Bilbao y las obras de Lamennais.¹⁰⁵ El crítico recuerda la manera en que el filósofo francés desarrolló su sistema, donde el infinito de Dios se encuentra contenido potencialmente en lo finito de la creación material,¹⁰⁶ y señala que probablemente Bilbao ha tomado de aquí su propia idea de infinito.¹⁰⁷ Lamennais muestra cómo las esencias divinas se reflejan en la creación, pero de manera degradada; por ello el mundo está en constante movimiento, aspirando siempre al regreso al infinito. La Creación jamás termina, está siempre en desarrollo de este plan. Aunque Kubitz no lo dice, podremos ver adelante que Bilbao lee este planteamiento políticamente como la lucha de los pueblos oprimidos por la felicidad, la justicia, la igualdad, la libertad, que cumple el anhelo de la Creación por realizar el infinito.¹⁰⁸

Hay otro elemento importante en el ensayo, que es el intento sugerente de situar a *La ley de la historia* en el marco de los debates entre Bilbao y Sarmiento: el último habría leído públicamente un discurso sobre el modo de escribir la historia, en el Ateneo

¹⁰² O. A. KUBITZ, “Francisco Bilbao’s *Ley de Historia* in Relation to the Doctrines of Sarmiento and Lamennais” (*Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, núm. 4, jun. 1960, pp. 487-502). Parece que este estudio inspiró dos más de FRANK MACDONALD SPINDLER, especialista en Montalvo y gran conocedor de la ‘historia de la recepción’ de Lamennais en los pensadores latinoamericanos: “Lamennais and Montalvo: An European Influence upon Latin American Political Thought” (*Journal of the History of Ideas*, vol. 37, núm. 1, en.-mar. 1976, pp. 137-146); y “Francisco Bilbao, Chilean Disciple of Lamennais” (*Journal of the History of Ideas*, vol. 41, núm. 3, jul.-sept. 1980, pp. 487-496), que tiene un útil análisis del *Lamennais* de Bilbao.

¹⁰³ KUBITZ, *op. cit.*, p. 487, n. 1.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 487-488.

¹⁰⁵ La lectura cuidadosa de nuestro crítico encuentra, a mi parecer, algunos problemas relacionados con toda la metafórica de las “influencias”: aunque el autor se esmera por recordarnos que él no quiere decir que Bilbao sea un mero repetidor de Lamennais (*ibid.*, p. 501), toda su forma de proceder se limita a presentar teorías menasianas, luego a ir a Bilbao o a Sarmiento y ver cómo esas teorías son adaptadas.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 492.

¹⁰⁷ Uno de los problemas de Kubitz es que se limita a rastrear fuentes e influencias sin mostrar suficientemente cómo éstas son retomadas por el pensador estudiado. Creo que Bilbao tomará lo anterior para ejercer una crítica de las filosofías de la historia, que han intentado adueñarse de Dios y ponerlo al servicio de uno u otro poder.

¹⁰⁸ Algunas otras ideas muy importantes sobre la ontología menasiana deben ser discutidas en otro espacio. Para efectos de esta tesis, importa recordar los problemas que esta noción de “infinito” comportó en el momento de plantear que, a pesar de todo, hay “progreso” (una minuciosa discusión en P. BENICHO, *El tiempo de los profetas*, México, FCE, 1977).

de la Plata, un mes antes que Francisco Bilbao.¹⁰⁹ En él se hacían una serie de sugerencias a los jóvenes historiadores sobre cómo escribir la historia desde el punto de vista americano. Kubitz cree que Bilbao pudo haber conocido este discurso, y que *La ley de la historia* pudiera ser una respuesta del chileno. Varona aporta una serie de datos en apoyo de esta hipótesis:

Se recuerdan en este sentido las relaciones, no siempre cordiales entre Bilbao y Sarmiento, que arrancan desde los días de la publicación de la “Sociabilidad Chilena”, y que hicieron crisis en el transcurso del año de 1858 con motivo de las polémicas que ambos sostuvieron sobre la organización de la República Argentina. Se añade, a estos antecedentes, la circunstancia de haberse constituido por aquellos días el Liceo Literario como desprendimiento del Ateneo del Plata, al quedar convertido éste -en opinión de los que de él se separaban- en instrumento político del grupo gobernante de Buenos Aires, cuyas figuras representativas integraban la mayoría de su directiva. Todas estas circunstancias parecen explicar la coincidencia que señala Kubitz de que Bilbao leyera su ensayo en el Liceo Literario precisamente unas semanas después del discurso pronunciado por Sarmiento en el Ateneo del Plata.¹¹⁰

Veamos rápidamente algunos contenidos del discurso de Sarmiento que resuenan polémicamente al acercarnos al texto de Francisco Bilbao.

La historia como arte

Más que “narración”, en el sentido de “crónica”, para Sarmiento “la historia es además una de las bellas artes, y, como la estatuaria, no sólo copia las producciones de la naturaleza, sino que las idealiza y las agrupa armónicamente”.¹¹¹ El argentino llama a los nombres de Heródoto, Tito Livio y Plutarco para confirmar sus aseveraciones: todos ellos son artistas en un sentido amplio; la historia es, por ello, un género literario. En ello, Sarmiento y Bilbao estarán de acuerdo, y harán frente común frente a otras teorías que, en consonancia con el positivismo, conciben la labor de la historia meramente como la de narrar los hechos tal y como debían haber ocurrido. Pero la posición política que guía cada propuesta teórica es, en ambos, muy diferente. El argentino utiliza las metáforas de forma y materia, tan socorridas desde Aristóteles: “El libro que narra los hechos sociales es una creación del ingenio que toma por materia la vida de los pueblos, por cincel el lenguaje y las ideas, por tipo un pensamiento supremo”.¹¹² La “vida de los

¹⁰⁹ Aunque Kubitz no da la ficha exacta del texto, se trata de D. F. SARMIENTO, *Espíritu y condiciones de la historia en América. Memoria leída el 11 de octubre de 1858 en el Ateneo de la Plata* (Buenos Aires, Imprenta Argentina de “El Nacional”, 1858), que he podido consultar gracias al programa de digitalización de folletos latinoamericanos de la Universidad de Harvard.

¹¹⁰ VARONA, *op. cit.*, pp. 231-232.

¹¹¹ SARMIENTO, *op. cit.*, p. 3.

¹¹² *Ibid.*, pp. 3-4.

pueblos” ocupa, pues, el lugar de la materia, y “el lenguaje y las ideas” es el cincel que da forma a esa materia de acuerdo a un arquetipo cuasidivino, de la misma manera en que otros aristotélicos dieron al principio femenino el carácter pasivo de la materia, y al masculino el de la forma; también por ese contacto con lo divino es el historiador una suerte de poeta.

La historia y el Estado

De inmediato, el argentino recuerda el tópico elegíaco que habla de las edades del mundo: la tragedia de la historia moderna está en que nuestro tiempo no es ya el tiempo de los héroes. Es algo que le pasó a la sociedad. “Los tiempos heroicos *de las sociedades* han pasado”.¹¹³ Por eso el carácter artístico de los historiadores antiguos no puede ser ya realizado: la vida moderna es una vida en perpetuo movimiento. “Nosotros escribimos la historia, marchando”.¹¹⁴

Esa caída de los héroes se corresponde, para Sarmiento, con el final de las guerras: en el mundo moderno la guerra ha perdido su gloria, y con ello los héroes han perdido la posibilidad de su realización. Si Lastarria había hecho un movimiento similar, para sustituir a los héroes por ese “cuerpo social” que a veces es llamado “pueblo”, para Sarmiento el cambio de la sociedad marca un movimiento que va de la época de los héroes a la época del Estado, espacio de la nueva epopeya de una humanidad en movimiento. “Washington se oscurece cuando más alto papel desempeña en los destinos de su patria a la cabeza del Estado, porque depuesta la armadura del guerrero con que pudo hacer brillar su genio, el Presidente es solo el ejecutor de las leyes, a guisa del maquinista de la locomotiva [...]”.¹¹⁵ En un movimiento típico de la ironía sarmentina, la tragedia del fin de la época heroica se vuelve, súbitamente, espacio de una nueva historia, siempre en movimiento, siempre imperfecta, contagiada de la belleza impura de los ferrocarriles, y al tiempo objetiva, impersonal y mecánica, pues su nuevo objeto no es ya la personalidad de los grandes hombres sino la racionalidad de las leyes que se despliegan en el espacio histórico inaugurado por el Estado; leyes absolutamente racionales que son, ellas mismas, la maquinaria que mueve el tren de esta historia que camina acelerada hacia su consumación.

¹¹³ *Ibid.*, p. 4. Cursivas mías

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ *Idem.*

La definición de la historia y la tarea del historiador

La historia es, pues, un arte, cercano a la escultura tanto como a la literatura; el arte moderno de la historia es impuro, como su propia materia; pero la historia es un arte racional, que trabaja la materia pasiva de “la vida de los pueblos” y le da forma con “el cincel del lenguaje y las ideas”. La materia de la historia son los hechos, y la tarea del historiador tiene que ver con cierta responsabilidad frente a estos hechos.

La historia es la ciencia que deduce de los hechos la marcha del espíritu humano en cada localidad, según el grado de libertad y de civilización que alcanzan los diversos grupos de hombres, y el mejor historiador del mundo sería el que colocase las naciones según la medida de sus progresos morales, intelectuales, políticos y económicos.¹¹⁶

El historiador, dice Sarmiento al final de su texto, es “el juez supremo” de pueblos y caudillos.¹¹⁷ Tiene una tarea ética: su responsabilidad está en enjuiciar a las naciones según el grado de “progreso” que han alcanzado; él debe censurarlas si no han hecho lo que debieran, y clasificar a unas y otras según una gradación absoluta.¹¹⁸

El sentido de la sociedad

Detrás de esta teoría del análisis histórico hay una teoría de la sociedad. Para Sarmiento, la libertad, la civilización, el progreso, son al tiempo principios guía para escribir la historia y leyes que regulan a la sociedad humana, de manera análoga a las leyes naturales que regulan el mundo material; infringir esas leyes lleva al desorden y la violencia; el cumplimiento de esas leyes es la misión de los gobernantes, que las realizan en la administración pública y la creación de leyes sabias y adecuadas a esos principios.¹¹⁹

Los tiempos heroicos de las sociedades han pasado. La conquista que hizo de Alejandro, Annibal, César, Cortez, Napoleon entidades historicas mas visibles que las naciones que les servian de peana, y centros cuyo rededor se agruparon

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁸ Cf. KUBITZ, *op. cit.*, pp. 489-490. Sarmiento refiere específicamente a las estadísticas de progreso económico como materiales que el historiador puede utilizar para enjuiciar a las naciones de las que escribe: “los datos estadísticos son para la inteligencia moderna, lo que la intervención de los Dioses era para los antiguos” (*op. cit.*, p. 12). Es fundamental, para elaborar este juicio, el grado de posesión de tecnologías, que se relaciona a su vez con la actividad del mercado internacional: “¡Ay de los pueblos que se queden atrás de un siglo al paso que van los que han puesto la escuela en la cuna de la sociedad, el telégrafo para transmitir las ideas, el ferrocarril y los vapores para acudir con sus productos a donde haya demanda” (*ibid.*, p. 9).

¹¹⁹ KUBITZ, *op. cit.*, pp. 489-490.

los acontecimientos, ha dejado de ser el comienzo y el fin de los imperios. Otras son las fuentes del desarrollo y lustre de las naciones. La ciencia humana ha trazado también en la marcha de las sociedades sus leyes fundamentales, como Newton acabó con el arbitrio en el gobierno del universo. Los pueblos modernos permanecen estacionarios, crecen ó declinan según q' han obedecido ó no à las leyes naturales del desenvolvimiento humano.¹²⁰

En ese sentido, la metáfora maquinista apela a la racionalidad absoluta, maquinica, de la historia humana. Sarmiento elabora inmediatamente una crítica a la noción de Providencia, que queda descartada ante la aparición de *leyes de la historia propiamente humana*.¹²¹

Historia y barbarie

Desde esta postura, el argentino ensaya una crítica despiadada al derecho natural que tiene su base en Rousseau y su doctrina de la naturaleza humana. Esa crítica se afina en la especificidad de la experiencia americana, su posesión privilegiada de un conocimiento especial: “sois vosotros, hijos de los descubridores y de los conquistadores quien ha de dar à la Europa la descripción [...], revelando verdades nuevas que el europeo no puede alcanzar por faltarle la intuición que nace del medio ambiente”.¹²² Ese conocimiento especial es conocimiento del salvaje, y su “desnudez de espíritu y de cuerpo”, que se da sólo en la experiencia americana y su contacto con el medio ambiente: ella arroja una luz inédita sobre la naturaleza del hombre y el sentido de la historia. Rousseau se equivocó porque vivía “en medio de las pompas del reinado de Luis XV”.¹²³ La historia americana se vuelve así un particular “saber del otro”, que al tiempo afirma la alteridad radical de esa experiencia otra frente a los saberes europeos, y propone al sujeto americano como único *gestor* de ese saber.¹²⁴ El salvaje no es un buen salvaje: tiene la mirada entumida, es incapaz de la contemplación del “Ser Supremo”; “no ha ascendido en la escala de la civilización lo suficiente para

¹²⁰ SARMIENTO, *op. cit.*, p. 4.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 4-5.

¹²² *Ibid.*, p. 5. Aquí aparece un eco de la particular lectura que Sarmiento hizo de Herder, lectura muy bien estudiada por RAÚL A. ORGAZ y que no podemos exponer aquí a detalle.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Sarmiento, como sujeto de discurso, es el único que puede *representar* a los americanos, en el doble sentido (estético y político) de la palabra. Cf. el bellísimo ensayo de J. RAMOS, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina*, México, FCE, 1989, cap. II.

empezar a discernir confusos lineamientos del conjunto de la creación”.¹²⁵ La ley natural como la concebía Rousseau no existe. Conviene tener esto en cuenta para clarificar la posición de Sarmiento respecto de los genocidios indígenas a manos de los Estados nacionales en el siglo XIX. Álvaro Kaempfer recuerda las palabras con que Sarmiento censuró a Lastarria su consideración de la participación del *ethos* indígena en la historia de la independencia chilena:

Para Sarmiento, ya no se discutía la propaganda de la guerra de independencia que, para acumular fuerzas y recursos, necesitó simular, “mintiendo una pretendida fraternidad con los indios”. Entonces, sentenció, ese argumento era “excelente como medio revolucionario; pero treinta años después es injusto y poco exacto”. Sarmiento fijaba, así, su posición ante la política que, impulsada por Bernardo O’Higgins en 1818, había planteado que mapuches y chilenos tenían un enemigo común e intereses estratégicos capaces de asegurar una permanente y armónica convivencia. Para Sarmiento, esa propaganda de guerra carecía ya de valor porque era inaceptable, reiteró, que “estos hombres salvajes perteneciesen a nuestra historia americana”. Así, no sólo expulsaba a los mapuches de esa historia sino que, sobre todo, hacía de la historiografía la escena de una conspiración orientada a prevenir, disolver y aplastar cualquier eventual tentativa indígena por ingresar a ella.¹²⁶

El enigma de la historia americana es el enigma de la barbarie que constituye la experiencia americana, espacio liminal de frente al cual se afirman las leyes de la historia y se comprende de manera inédita su trabajo.

Historia americana e historia universal

Hay, sin embargo, un providencialismo de América, que se corresponde con el del movimiento de la historia de la humanidad, “siempre hacia Occidente”;¹²⁷ por ello, a América, “la más avanzada antigüedad de la historia humana”,¹²⁸ le toca el turno final en ese camino: su barbarie, al transmutarse en civilización por obra de la ciencia europea, le brinda el secreto para “salvar las grandes ideas sociales, políticas y religiosas que el renacimiento había hecho surgir en Europa, y que habían perecido faltas de aire para desarrollarse [...]”.¹²⁹ El descubrimiento de América marca para

¹²⁵ SARMIENTO, *op. cit.*, p. 5. La de la “escala” es una metáfora común en la literatura mística para referir al camino de perfeccionamiento que lleva a la contemplación del Ser Supremo; aquí Sarmiento la utiliza para narrar el camino de la civilización.

¹²⁶ KAEMPFER, “Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: genocidio, historiografía y proyecto nacional”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, núms. 63-64 (2006), p. 15.

¹²⁷ SARMIENTO, *op. cit.*, p. 6.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 6.

Sarmiento el inicio propio de la historia universal;¹³⁰ la realización del proyecto republicano en América, bárbaro privilegio del último rincón de Occidente, marca su consumación. “Vais ahora a ver a la América resolver desde sus selvas primitivas las grandes cuestiones de la humanidad entera”.¹³¹

Antes de pasar adelante, se impone una toma de postura. Aunque en el análisis de Kubitz se eche de menos una confrontación detallada de todos estos puntos con el texto de Francisco Bilbao,¹³² su trabajo es útil para ver lo específico de *La ley de la historia*. En nuestra lectura, veremos que Bilbao reivindica la responsabilidad moral del historiador; señala que guiarse sólo por los “hechos” mismos, buscando las leyes que los regulan, puede conducir peligrosamente a justificar los hechos que fueron, a la manera en que lo hace la explicación teleológica de la filosofía de la historia; para redondear esta crítica, el filósofo chileno muestra el carácter narrativo de la historia y de la filosofía, y pone este carácter en relación con su dimensión política. Historia y filosofía son maneras de narrar, y están por ello atravesadas por la ética y la política. En ello podemos advertir una manera latinoamericana de mostrar el problema de lo que algunos pensadores marxistas del siglo XX han llamado, después, “reificación”: la naturalidad de los “hechos”, como la naturalidad del “progreso”, no es sino una manera de encubrir los intereses de una cierta narrativa creada desde un sujeto determinado. Bilbao hará una lectura de lo que Estela Fernández ha llamado “las filosofías de la historia de los vencedores”, que, al justificar los hechos de la historia, justifican también los resultados de la violencia de los fuertes contra los débiles; al proveer una justificación teleológica para esta violencia, argumentan contra la responsabilidad individual (y, además, instauran la doctrina de que cualquier medio es permitido para conseguir nuestros fines); que, en suma, son *blasfemas* en tanto que hacen a Dios responsable del mal de los hombres.

¹³⁰ “La historia hasta entonces no es universal porque el universo mundo no era conocido aun” (*ibid.*, p. 6).

¹³¹ *Ibid.*, p. 7.

¹³² Hay sólo unas consideraciones al vuelo en la p. 501 del ensayo citado.

Estela Fernández: Francisco Bilbao y la filosofía de la historia en América Latina

Me parece que la mejor lectura de este texto es la realizada por Estela Fernández en un breve trabajo publicado en 2005.¹³³ En él, se ubica a *La ley de la historia* en el contexto de las reflexiones de Arturo Roig sobre las filosofías de la historia como “formas de saber práctico, que regulan la configuración de otras formas del saber, tales como la historia, la política y la moral”; “herramientas de construcción de la realidad” que - como otras expresiones narrativas de la cultura- “ponen en juego posicionamientos subjetivos frente a la realidad, que pueden resultar reveladores de conflictos y polémicas presentes en el campo social y cultural, y que encierran, por cierto, un interés indudable para la Historia de las ideas”.¹³⁴ Así, *La ley de la historia* formaría parte de un conjunto de textos latinoamericanos de filosofía de la historia que funcionaron activamente como formas de saber práctico con carácter proyectivo y valorativo. Estela Fernández también rescata la reflexión de Roig sobre las dos grandes líneas que, a su juicio, configuran la reflexión bilbaína sobre filosofía de la historia: una, del “viejo mundo”, a la que se considera expresión del espíritu de dominación de las naciones europeas; y otra, “del nuevo mundo”, que es la que Bilbao se propone realizar y que supone, como paso previo, la crítica de la primera. En el primer sentido, el texto bilbaíno puede ser leído en el contexto de las críticas contemporáneas a la filosofía de la historia como campo disciplinar, que se hermanan con la crítica del metarrelato del progreso y del carácter colonial de la Modernidad. Al tiempo, con sus reflexiones sobre cómo historia y filosofía de la historia construyen la “memoria” de distintos grupos sociales, el texto de Francisco Bilbao abriría de manera interesante el problema contemporáneo de los nacionalismos, y de la necesidad que tiene cada grupo social de construirse como sujeto a partir de una cierta narración de su pasado.

En sus líneas generales, este análisis me parece correcto. Sin embargo, en él los planteamientos de Bilbao aparecen demasiado cerca de los que nosotros haríamos; haría falta mostrar cómo aquellos aparecieron como respuesta a su propia situación,

¹³³ “Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores”, *Polis* [revista de la Universidad Bolivariana, Chile], año I, vol. 4, núm. 12 (2005), en Internet: <<http://www.revistapolis.cl/12/ferna.htm>>. Parece que este texto tuvo, como versiones previas, una ponencia titulada “Relatos de identidad. Francisco Bilbao y las miradas filosóficas sobre la historia” que fue presentada en el X Encuentro del Corredor de las Ideas en noviembre de 2002 (Río Cuarto, Córdoba, Argentina) (en Internet: <<http://juanfilloy.bib.unrc.edu.ar/completos/corredor/correddef/panel/FERN.HTM>>);

¹³⁴ FERNÁNDEZ, “Memoria, identidad, poder”, cit.

explicarlos recuperando el sentido de las propias palabras en que fueron expresados. A ello se dedicarán las siguientes líneas.

II. HISTORIA, FILOSOFÍA Y NARRACIÓN.

LECTURA DE *LA LEY DE LA HISTORIA*

Lectura del texto

Razón y memoria, narración y filosofía

La historia, en su significación más natural, es la exposición de la vida de la humanidad, i en su significación más filosófica es la manifestación del esfuerzo humano por llegar a la realización de un ideal (LH 130).¹³⁵

El pensamiento de Bilbao está estructurado en una serie de tensiones; muchas se resuelven dialécticamente, mientras que otras quedan como oposiciones irresolubles.¹³⁶

Entre estas tensiones, sobresalen las que estructuran su pensamiento sobre la historia. Estas sí se resuelven dialécticamente: toda la primera parte de *La ley de la historia* está organizada en proposiciones paralelas en tensión una con la otra; esa tensión sólo puede captarse si *escuchamos* el pensamiento, además de leerlo en voz baja; si vamos al ritmo del lenguaje para ir de allí al ritmo que estructura la tensión del pensamiento.

A menudo, esa tensión aparece bajo la forma de *paralelismos*: frases que hacen eco de otras frases, a veces a través de una construcción sintáctica parecida que invita a leerlas ‘en serie’, una a partir de la otra.¹³⁷ Este procedimiento, que es común en la

¹³⁵ Nótese el paralelismo sintáctico de las dos proposiciones, que invita a leer una a partir de la otra (“en su significación más... es...”, “en su significación más... es...”).

¹³⁶ Para una posición diferente, véase C. JALIF, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria...*, cit. Por resolución dialéctica no queremos decir que las tensiones en el pensamiento bilbaíno se resuelvan en una síntesis, a la manera hegeliana, sino que los conceptos en que esas tensiones se estructuran entran en un juego dialógico que pide que cada uno sea leído a partir del otro.

¹³⁷ El *paralelismo* es una figura común a la literatura de todos los tiempos (D. ALONSO, “Teoría de los conjuntos semejantes”, en D. ALONSO y C. BOUSOÑO, *Seis calas en la expresión literaria española*, Madrid, Gredos, 1963, pp. 64-65). Pero es también la marca distintiva de la poesía bíblica, que se organiza en una presentación sucesiva y paralela de frases, palabras y pensamientos que se corresponden unos con otros, de verso a verso (paralelismo externo) o de verseto a verseto (paralelismo interno). La clasificación más común en los manuales de poética bíblica, de fuerte sabor hegeliano, dice que los elementos en correspondencia pueden ser repetidos (paralelismo sinonímico), contrastados (paralelismo antonímico) o prolongados (paralelismo sintético o formal). Este paralelismo de tipo semántico además se refuerza por paralelismos sonoros, sintácticos y gramaticales (véase V. MORLA, “La poesía hebrea y el salterio” en su *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Verbo Divino, 2006, pp. 312-323; para el paralelismo castellano, cf. el artículo de M. ALVAR en bibliografía). Como apunta ROBERT ALTER, el uso de este procedimiento habría producido “some satisfying feeling of emphasis, for both the speaker and his audience, in stating the same thing twice, with nicely articulated variations” (*The Art of Biblical Poetry*, [s.l.], Basic Books, 1985, p. 9). Como ocurre con la rima o la aliteración en otros sistemas poéticos, en la poesía bíblica el paralelismo opera como “a convention of linguistic ‘coupling’ that contributes to the special unity and to the memorability (literal and figurative) of the utterances, to the sense that they are emphatic, balanced and elaborated kind of discourse [...]” (*idem*). Como apunta Alter, la postura racionalista detrás de la teoría clásica del paralelismo, según la cual el recurso diría con palabras diferentes ‘un mismo’ pensamiento, ya fue atacada por Herder: más que de sinonimia en sentido

literatura bíblica y en la de transmisión oral y oralizada, le da a *La ley de la historia* ritmo y movimiento. El párrafo que citamos es el segundo de *La ley de la historia*, el que sigue inmediatamente al “señores” inicial. Aquí hay, por un lado, una “significación más natural” y, por otro, una “significación más filosófica”; luego, en ambos casos, dos frases con la misma construcción sintáctica (verboides marcados con *_cion* y una frase introducida por preposición *de*), que se proponen en comparación implícita una con otra: por un lado, una significación “natural”, donde la historia es *una manera de narrar la vida*;¹³⁸ por el otro, una significación “filosófica” donde la vida sólo es entendida en cuanto es “manifestación” de un “ideal” (o, como dirá más adelante, de “una premisa que se mueve en los hechos” de manera lógica).¹³⁹ La primera significación de la historia participa de la humanidad en cuanto narra su vida; la segunda, en cuanto va más allá de la vida narrada para postularle un sentido.

Toda historia es narración; y, en cuanto narración, es una manera de relacionarse con la vida que se narra. Pero esa narración está siempre en tensión con su ‘sentido’, tal y como aparece en la doctrina que postula premisas para explicar los hechos concretos de la vida.¹⁴⁰

Como ciencia [la historia] es narración i doctrina. La doctrina es la lógica de una premisa que se mueve en los hechos. Como narracion [la historia] es la memoria (LH 130).

La agria pelea entre “historia narrativa” (*ad narrandum*) e “historia filosófica” (*ad probandum*) se ha convertido, aquí, en otra cosa. En el párrafo citado, Bilbao prosigue con esa manera de discurrir que contrapone, rítmicamente, una serie de proposiciones en tensión una con otra: como “ciencia” (en el sentido amplio de ‘saber’), la historia es, al tiempo, “narración” y “doctrina”: por un lado narra la vida, por el otro explica esa vida como la manifestación de un ideal, “una premisa que se mueve en los hechos” de manera lógica. Por un lado, la historia sirve para explicar la vida de la humanidad por

estricto, debería hablarse de intensificación; los miembros paralelos se dan fuerza el uno al otro, se elevan, se particularizan y definen; expanden su sentido al permitir que uno se lea a partir del otro. Este procedimiento de correspondencias ha mostrado ser particularmente útil en la lectura teológico-literaria de exégetas cristianos (como H. Gunkel y G. von Rad) y judíos (como James A. Kugel, quien ha llegado, incluso, a postular que toda la Biblia está estructurada en un *continuum* rítmico de paralelismos en donde se anula la distinción entre poesía y prosa).

¹³⁸ No toda la vida, sino cierta vida: la vida de un sujeto llamado «humanidad», que será definido por el propio Bilbao más abajo. Resuena la “vida de los pueblos” del texto de Sarmiento. ¡Pero qué manera tan distinta de poner a la vida en relación con las ideas!

¹³⁹ Es el “sentido” que le postulamos a la historia.

¹⁴⁰ Bilbao recalcará esto más adelante, en *El evangelio americano*, cuando diga que “se llama doctrina histórica la exposición de los acontecimientos humanos, como producidos por un principio fatal y necesario, para llegar a un fin”. Adelante volveremos a este pasaje.

medio de una serie de premisas más allá de la vida; por el otro, es una narración que organiza la vida (la “ex-pone”); no toda vida, sino una cierta vida; la historia es una narración que, al exponer una cierta vida, se convierte en una suerte de “memoria”.

No hai historia sin memoria. El presente es un momento renovado que se desliza en la conciencia, arrebatado por la fatalidad del tiempo, que [***]¹⁴¹ como una centella que atravesará la creación en virtud de inmensa fuerza de proyección. Pensar en el presente es ya perseguir un pasado. Pero el futuro inagotable se sobrepone sobre los elementos de esa creación en miniatura e invisible que los seres forman para satisfacer el hambre insaciable de la actividad que les aqueja i elevar el himno imperecedero de la vida como aspiración hacia lo infinito (*LH* 133-134).

La narración de la historia no es sólo narración de la vida en cuanto tal, sino de la vida de un sujeto llamado humanidad, “individuo inmortal y solidario al través del tiempo y del espacio”. Se trata de la “humanidad”, sujeto “solidario” de la historia porque, a pesar de que la humanidad es múltiple, se ha decidido a narrarse toda junta, haciéndose heredera de un pasado que no vivió, de injusticias antiguas: en rigor, no hay “humanidad”, sólo “hombres”; pero los hombres se deciden a hablar de “humanidad” y entonces se hacen sujeto de la historia; se vuelven un sujeto “inmortal *i solidario*”, paradójicamente, cuando asumen la fractura constitutiva que los separa de los otros hombres. En esa fractura se juega la historia, en cuanto “narración” y “memoria”. Adelantándonos a un tema del que hablaremos abajo con mayor cuidado, podemos apuntar que esa fractura constitutiva es la de una vivencia del tiempo que va más allá de la linealidad: el hombre vive en un presente continuo, siempre distinto a sí mismo; como dice Bilbao con una metáfora, el presente es “centella” que brilla y se mueve, y es por ello imposible de aprehender.¹⁴² El presente que vive el hombre está fracturado, y sólo puede pervivir en sí mismo gracias a esa memoria narrada en donde, paradójicamente, se apropia de cosas que no le pasaron a él, y toma conciencia de sí en cuanto “humanidad”: la identificación del presente consigo mismo lo lleva, paradójicamente, a *diferir* de sí mismo, hacia algo que el presente ya no es: “pensar en el presente es ya perseguir un pasado”. Pero esas dos dimensiones del tiempo vivido que

¹⁴¹ Evidentemente, hay aquí un error de transcripción o una palabra elidida, por lo menos en la edición de Figueroa. Aún no he podido consultar la edición original.

¹⁴² El Diccionario de la Academia explicita este carácter móvil al que asociamos “centella”, casi de manera inconsciente: las dos definiciones primarias refieren a ‘rayo’ y a ‘chispa’, pero de inmediato se nos recuerda que, al usarse como término de comparación, “centella” califica al movimiento (p.ej., en “pasó rápido como una centella”). Aunque esta imagen del tiempo recuerda el “instante de peligro” del que habla W. Benjamin en las tesis cinco y seis de su texto *Sobre el concepto de la historia*, el párrafo de Bilbao citado arriba está construido sobre un pasaje típico de las *Confesiones* (XI, XIV, 17), en donde Agustín habla de la dificultad de aprehender el presente, único tiempo del “ser”; pero el presente se escapa, es inaprensible, se pierde entre el pasado, que ya no “es”, y el futuro, que todavía no “es”.

se llaman “presente” y “pasado” están también fracturadas: el “futuro” no es aquello que linealmente se encuentra “después” del presente, sino precisamente aquello que se interpone entre “presente” y “pasado”, impidiendo la identificación del presente consigo mismo y, al tiempo, abriéndolo al “infinito” (o, como dirá Bilbao en otra parte, al “porvenir”).¹⁴³

Después de haber dicho todo esto, extraña que Bilbao diga que sí es posible la conciencia de ese hombre fracturado. Los paralelismos van encadenando un planteamiento con otro, y le dan ritmo al pensamiento: “el hombre no podría tener conciencia de sí mismo *sin la memoria*”, remite a la frase anterior “no hay historia *sin memoria*”, y esta última remite a su vez a todo el planteamiento anterior: el hombre no podría tener conciencia de sí mismo sin la historia, que es narración, y que, en cuanto narración, es memoria de la humanidad. Es decir, que ese hombre fracturado sólo puede tener conciencia de sí mismo en cuanto se hace sujeto de una narración donde, solidariamente, se identifica con otros hombres de los que está radicalmente separado.

Podemos, pues, concretar nuestra definición, diciendo: *La Historia es la razón juzgando a la memoria i proyectando el deber del porvenir* (LH 131; cursivas de Bilbao).¹⁴⁴

Cuando uno se encuentra con *La ley de la historia*, no puede sino pensar, sorprendido, en planteamientos del siglo XX al estilo de la *Metahistoria* de Hayden White; planteamientos que, desde una perspectiva ‘posmoderna’, han disuelto las pretensiones de verdad de la historiografía positivista al mostrar los matrices narrativas en que esa verdad es producida. La crítica de Bilbao guarda semejanza con estos esfuerzos; pero, en cierto sentido, es más profunda. El filósofo chileno señala que la historia es narración, pero al mismo tiempo mantiene que la historia es doctrina; no renuncia a esa

¹⁴³ El “infinito” tiene siempre para Bilbao un carácter político: es la “vida” que hace que las cosas sean, y Bilbao no dudará en homologar ese infinito con Dios o con el “Espíritu”, que se manifiesta de innumerables maneras en distintos hombres, y le da a cada uno su dignidad y su validez para ser como es, más allá de los criterios particularistas de cada civilización (cada hombre es un “templo”, y por ello merece ser respetado y cuidado); pero esa “vida” se manifiesta privilegiadamente en el sufrimiento del inocente: el dolor que se siente ante el otro es expresión de la vida herida que interpela pidiendo justicia; aunque tal planteamiento recuerda de manera inmediata el de la categoría levinasiana de “rostro”, en Bilbao tiene que ver con su lectura de la Biblia, y el trabajo sobre la categoría de “prójimo” desde el mencionado horizonte vitalista; por ello, la metafórica bíblica será fundamental para construir estos planteamientos. Bilbao hablará desde sus primeros escritos de una “nueva síntesis”, renovación de la filosofía que quiere convertirla a la vida, hacerla capaz de responder al llamado de la vida herida; esa renovación es una politización de la filosofía (también ese llamado pide una crítica política de las religiones). No podemos desarrollar con detalle este planteamiento, que fue afinado por la lectura de Lamennais, y quizá por la del Spinoza de los románticos; queda pendiente para otro trabajo.

¹⁴⁴ En esta cita se entrecruza un tema importante, que no podremos desarrollar a cabalidad: desde *Sociabilidad chilena*, la “razón” es, además de una habilidad, una *actitud*, que aparece motivada como respuesta del llamado que la “vida” hace a través del sufrimiento del inocente. Este planteamiento se enmarca en el racionalismo de corte deísta estudiado por A. ARDAO (cf. C. JALIF, *op. cit.*, pp. 21 ss.).

pretensión doctrinal vinculada al sentido que se le postula a la historia, y, por ello, a la moral con que la historia se juzga; simplemente la pone en tensión con algo *afuera* de ese sentido, que es *la vida de otros* narrada por el historiador. Desde esa perspectiva, el pensamiento de Bilbao quizá estaría más cerca de los grandes historiadores latinos, quienes sabían que la historia es una forma de narración, un género literario con sus convenciones y reglas, pero también una forma de discurso ético que tiene responsabilidades concretas en el mundo, y que, para cumplir con ellas, *ordena* la narración desde algo fuera de sí (la “doctrina”): es esta voluntad ética la que lleva a los historiadores romanos a buscar una concepción de la verdad que va más allá de ‘decir lo que realmente pasó’ y se permite construir “ficciones veraces”; la concepción que, por ejemplo, lleva a Tácito a definir al historiador como “conciencia de la humanidad”.¹⁴⁵

Tanto Bilbao como Sarmiento recuperan la metáfora jurídica para trabajar, desde ella, la tarea del historiador. ¡Pero qué maneras tan distintas de utilizar esta metáfora! Dice Bilbao en *La ley de la historia* que la historia debe juzgar: es “la razón que juzga a la memoria” y abre las narraciones de esa memoria a la pregunta por las vidas que ahí se narran: esa pregunta se hace posible porque la “doctrina” es, al mismo tiempo, el ‘afuera’ de la vida que permite la manipulación de la memoria, pero también un espacio de responsabilidad que permite sospechar de las narraciones; si estas últimas nos cuentan ‘lo que realmente pasó’, el espacio de la doctrina remite, de manera constante, a lo deseable, lo presentado, lo posible; la doctrina remite a la posición del historiador; por eso, en su juicio, la historia “proyecta el deber del porvenir”. Es decir, que la historia es un saber que quiere servir de orientación, y por ello es, a un tiempo, narración y utopía: dice lo que pasó, y al tiempo abre ese relato a lo que podría suceder.¹⁴⁶ La historia es,

¹⁴⁵ TÁCITO, *Agrícola* II, 2. Sobre la concepción retórica de los historiadores latinos véase el clásico de R. SYME, “History at Rome” en *Tacitus*, t. I, New York, Oxford University Press, 1957; y J. M. ANDRÉ y A. HUS, *La historia en Roma*, 4ª ed., Madrid, Siglo Veintiuno, 2005. Por “ficción veraz” no entendemos únicamente la ficción “verosímil”, sino la ficción que *promete* verdad; así entendida, las “ficciones” estarían a medio camino entre la mentira y la verdad, en el sentido de que apelan a una noción de verdad relacionada con la transmisión de experiencia, el encuentro con el otro y la capacidad de ser afectado por éste; una noción que piensa a la verdad en términos éticos. Véase S. RABINOVICH, “De memoria y ficción (reflexiones ético-literarias)”, en A. VIGUERAS ÁVILA (coord.), *Jornadas filológicas 2005*, México, UNAM, 2007, pp. 41-48. En el complemento al capítulo I, en el Apéndice, discutimos con mayor profundidad el problema de la ficción en las biografías filosóficas de Bilbao.

¹⁴⁶ “Utopía” es una palabra que nosotros añadimos para traducir el gesto de Bilbao; él no utilizó esa palabra, quizá por el valor peyorativo que tenía en el pensamiento político de su época: propuesta de cambio social irrealizable e ingenua. A partir de 1848, esa palabra será utilizada por Marx y Engels para reunir, en torno de ella, los rasgos disímiles de un fantasmal enemigo, al que es preciso conjurar (un agudo comentario del proceso, en M. BUBER, *Caminos de utopía*, México, FCE, 1955, cap. I). La propuesta de traducir el gesto de Bilbao como “utopía” se afianza en un movimiento filosófico que, a partir del siglo XX, intentó rescatar los esfuerzos variados y disímiles que habían sido reunidos en torno a esta palabra peyorativa (como los del “socialismo utópico”, o las variadas propuestas “utópicas” anteriores al socialismo). Si la tradición marxista señalaba el carácter ‘irreal’ de estas propuestas, los esfuerzos posteriores mostrarán que, en esa ‘irrealidad’, definida a veces como un ‘soñar despierto’, existe un

pues, una relación entre memoria y razón, donde la segunda abre la primera al infinito. Ahí se mantiene la mutua tensión entre doctrina y narración: la primera apela a la posición del narrador, y la segunda quiere guardar el recuerdo de otras vidas.

En todo ello, probablemente, hay una respuesta al discurso de Sarmiento, tal y como fue reseñado por Kubitz. Como vimos, el argentino había definido a la historia como una ciencia que deduce de los hechos el progreso del espíritu humano. Bilbao no querrá renunciar a ese carácter ‘sapiencial’ de la historia; pero mostrará su dimensión política al ponerlo, rítmicamente, en tensión con la dimensión donde la historia es, también, memoria que remite a la vida. No sólo se trata de interpretar los “hechos” como si fueran algo dado, pues la historia también narra, y -como veremos- ello la pone en relación con la política y al mismo tiempo con la filosofía.

Utopía: memoria del pasado y memoria del futuro

Quiero revisar ahora dos metáforas por las que se desarrolla el planteamiento de la memoria en *La ley de la historia*: “jeología” y “astronomía”. Una vez más, estas dos metáforas operan rítmicamente, de manera dialéctica, y no en oposiciones irresolubles.

Los siglos se aumentan sembrando la tierra de monumentos i poblando el firmamento con sus ideas o sus Dioses. La jeología de la historia cuenta ya capas de generaciones superpuestas i ha presentado sus sistemas para soportar nuevos habitantes i organismos de civilizaciones más perfectas. La astronomía de la historia, cuenta, también fragmentos y dinastías divinas derrocadas. Si queremos, pues, interrogar al pasado, los materiales existen en el abismo sin fin de la memoria (LH 131).

Se trata de dos metáforas encadenadas en un paralelismo: en cuanto es un saber que quiere servir de orientación, la historia es, al tiempo, *geología* y *astronomía*. Ambas metáforas sirven para explicar cómo la relación histórica entre presente y pasado está,

poderoso impulso ético que hace uso de la imaginación: Buber habla, en este sentido, de un “deseo utópico”, “generador de imágenes”, que “va unido a algo sobrepersonal” (la utopía no es nunca *mi* utopía, sino que se propone como un espacio de convivencia con el otro, hacia el otro): eso sobrepersonal se concreta en “el afán por lo *justo*, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana [...]. En la revelación, la visión de lo justo se consume en la imagen de un *tiempo* perfecto: como escatología mesiánica. En la idea, la visión de lo justo se consume en la imagen de un *espacio* perfecto: como utopía” (*ibid.*, cap. II, pp. 17-18). Hay que anotar que lo utópico ha sido un motivo recurrente en las preguntas que han guiado a los filósofos e historiadores de la filosofía latinoamericana, de Arturo Roig a Franz Hinkelammert. Para este último pensador, lo utópico remite a la relación entre razón e imaginación, en cuanto que toda conceptualización de la realidad social parte de premisas puestas por la imaginación utópica; de manera similar a como ocurre con Bilbao, para Hinkelammert lo deseable, lo presentado, lo posible se encarna en una serie de imágenes que ofrecen la base axiológica a partir de la cual es posible pensar el mundo y su sentido. Sin embargo, la analogía entre los planteamientos de estos dos pensadores no puede ir más adelante: Bilbao no piensa la utopía desde el horizonte del sujeto trascendental kantiano, como sí lo hace Hinkelammert. Para una discusión pormenorizada, véase M. R. RAMÍREZ FIERRO, *Utopología desde nuestra América* (tesis de maestría inédita, FFyL, UNAM), México, la autora, 2005, cap. VII.

también ella, diferida, y por esto mismo apelan a esa concepción bilbaína del tiempo de la que hablamos brevemente más arriba: el presente de la historia no ve lo que del pasado permanece, sino lo borrado, lo destrozado, lo desaparecido: por ello decíamos que la concepción del tiempo en este texto no es lineal: frente a la pretendida linealidad de lo que ha sucedido, el historiador observa el regreso peligroso y repentino de lo desaparecido. Aquí comienza a dibujarse la crítica al progreso que tendrá su momento más elevado en los textos de la invasión a México. Hay una *geología de la historia*, en tanto que su mirada logra ver, debajo de los monumentos y civilizaciones actuales, pretendidamente más perfectas, las distintas “capas de generaciones superpuestas” sobre las cuales descansa el momento actual.¹⁴⁷ Hay una *astronomía de la historia*, en tanto su narración “cuenta también fragmentos y dinastías divinas derrocadas”, que se leen en el cielo de los ideales fracasados que sirvieron de orientación (esto quiere decir que *la historia es memoria, también, de la “doctrina”, de los ideales reguladores*): así, *la historia es además una especie de memoria del futuro, de los futuros que no fueron posibles pero que pueden regresar en cualquier momento gracias al recuerdo de sus doctrinas*.¹⁴⁸ Por ello podemos decir que *como el tiempo, tampoco la memoria es lineal*; esa concepción se concreta en una referencia a Niebuhr,¹⁴⁹ a quien Bilbao saca de contexto: la misión de la historia es “profetizar el pasado”.¹⁵⁰

En ambos sentidos, la historia es, justamente, la razón que juzga a la memoria. Por ello Bilbao no quiere renunciar a la doctrina: la relación dialéctica entre narración y doctrina implica que no basta con narrar, sino que también es necesario preguntar por el sentido de esas narraciones, someterlas a la pregunta por lo que nosotros creemos que es justo, asumiendo el riesgo de equivocarnos y cometer una nueva injusticia; ello es,

¹⁴⁷ Lo sería, también, por su perseverar en el rescate de lo anecdótico, de la vida mínima y humilde, a la manera deseada por Bello.

¹⁴⁸ Más adelante veremos la dimensión eminentemente política que tiene este planteamiento, cuando Bilbao contraste esta voluntad de memoria con las narraciones de las filosofías de los poderosos.

¹⁴⁹ El historiador alemán Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) es autor de una *Historia de Roma* que comenzó a publicarse en 1812, pero fue interrumpida por la rebelión alemana contra Napoleón, en la que Niebuhr participa. Entre 1827 y 1828, Niebuhr regresa a su *Historia de Roma*: rehace los dos volúmenes que ya había publicado, y compone el tercero, que fue editado póstumamente (en 1832) por Johannes Clausen, apenas 26 años antes que *La ley de la historia*. En la época en que escribe Bilbao, la *Historia de Roma* de Niebuhr es la autoridad más importante sobre el tema, sólo igualable a la magna *Decadencia y caída del Imperio romano*, de Edward Gibbon (otra obra muy querida por Bilbao); ambas serán superadas sólo en el paso del siglo XIX al XX, con la magna llegada de la *Historia de Roma* de Mommsen.

¹⁵⁰ “Siendo la idea el principio i la direccion del movimiento, i en las ideas, siendo el dogma la idea soberana, para conocer el secreto de los pueblos, analizad su dogma, apoderaos de ese jermen, planteadlo [*¿sic* por “plantadlo”?] en la tierra, i según las influencias exteriores, conoceréis de antemano la vejetacion social de tal pueblo o de tal época. Es así como pod[r]eis, empleando una expresión de Niebuhr, historiador de Roma,¹⁵⁰ como podreis *profetizar el pasado*”. Nótese la repetición rítmica de “podréis”, que aquí está recalcando la estructura sintáctica del párrafo, que podría haberse perdido en una escucha distraída.

metafóricamente, el “juicio” de la “razón”.¹⁵¹ Aquí, la tópica petición de ‘no cometer anacronismos’ cuando se escribe historia ha encontrado un sentido ético más profundo. Como señalábamos arriba, aquí hay quizá otra respuesta a Sarmiento, quien también piensa en la responsabilidad del historiador y utiliza la metáfora del “juicio”; pero si para Sarmiento el historiador es una especie de censor que juzga a los gobiernos instituidos por su capacidad, cuantitativamente medida, de instaurar ‘mayor’ progreso en la nación, para Bilbao el juicio del historiador remite a la exigencia por preguntar por lo que el presente ha olvidado; guardar memoria de los futuros perdidos y los pasados olvidados; criticar las narraciones que justifican al presente en cuanto ‘inevitable’, y con ello llevar a la historia a un horizonte que vaya más allá de la mera crónica de los hechos y la acerque a la ética y a la política.

Gracias a este juicio, nos dice Bilbao, la “memoria” (que, como vimos, es memoria del pasado y memoria del futuro) puede abrirse al “porvenir”. ¿Y qué es lo que vendría en ese “por-venir”? ¿Desde dónde “vendría”? ¿Y quién lo hace “venir”? Si para Sarmiento el historiador es una especie de ‘funcionario’ del Estado nacional, para Bilbao la tarea del historiador va mucho más allá del proyecto del Estado; más adelante veremos que esa tarea se relaciona, de manera directa, con una petición de involucrarse en acciones concretas que lleven a la realización de ese “porvenir”. En ello Bilbao está más cerca de Lastarria, quien también pedía un cambio en la articulación entre el sujeto que escriba la historiografía y la sociedad que hace la historia; la diferencia con Lastarria está en la distinta articulación de este sujeto respecto del Estado nacional. ¿Y qué es lo que viene en este “por-venir”? Valdría la pena recordar la alusión a Agustín, que ya comentamos en nota al pie: en la historia de la filosofía, el “presente” ha sido pensado siempre en términos de “ser” y de “presencia”; para responder a estas preguntas habrá que pensar en el sentido de un porvenir que no está pensado en términos lineales y que no apela a la “presencia” del presente para explicar al pasado como un presente que ya fue, y al futuro como un presente que va a ser: justamente lo utópico de la memoria es lo que permite abrirse a una experiencia del tiempo que pregunta por la justicia más allá de la presencia. En ese “juicio”, la memoria se abre

¹⁵¹ Recordemos que el “racionalismo” de Bilbao, como el de Rodó y el de Ortega, parte de un horizonte vitalista donde la “razón” es expresión de la vida; pero en Bilbao esa vida tiene un tono político, pues se revela en la naturaleza y en el rostro de los explotados y los injustamente perseguidos; de esa experiencia nace la “razón” como un intento de responder responsablemente al llamado de la vida. Una vez más, en todo este planteamiento es fundamental la metafórica religiosa.

hacia los fragmentos de ideales fracasados y hacia la visión de generaciones muertas más allá del momento presente: todas ellas vienen de otro lugar. No hay una relación lineal entre pasado, presente y futuro: por el contrario, en este teatro alegórico de la justicia, el futuro “se interpone” entre un presente continuo y un pasado que se escapa, y los abre a algo más allá de sí mismos, que es llamado, a veces “vida”; a veces, “infinito”; a veces, “porvenir”... La relación con el pasado no es lineal: *geología* y *astronomía* remiten a momentos donde el pasado aparece como aquello oculto del presente, una especie de ‘resto’ del pasado que es futuro y se hace, repentinamente, presente como la ‘otra cara’ del día de hoy. Aquí habría una diferencia más sutil entre Bilbao y Sarmiento: ella tiene que ver con la actividad y la pasividad. La exigencia de “juicio” que Bilbao le pide a los historiadores se relaciona, de manera directa, con un ‘estar a la espera’ de esa otra cara.¹⁵²

Vale, sin duda, la pena observar la manera en que nuestro filósofo refina este planteamiento:

En el estensísimo valle que fecunda el Nilo, la religión colocaba al lado de los vivos la serie de muertos embalsamados. Los hombres, las familias, todas las generaciones tenían fijado de antemano el sitio que debían ocupar. Sobre el cadáver se colocaba una faja, i sobre ésta una escritura simbólica que explicaba su pasado, es decir, se hacía una historia i por ella se guiaba el juicio de los sobrevivientes acerca de sus propios destinos. Los hijos daban por hogar a sus padres muertos, el suyo propio, estableciéndose de esta manera entre este mundo i el desconocido una no interrumpida comunidad. Llegó un día en que pareció insuficiente a los egipcios esta religión de los recuerdos, i entonces elevaron en sus desiertos aquellas majestuosas pirámides, Necrópolis de su reyecía, como si con ellas hubiesen querido encender una eternal antorcha que reflejase las grandezas de la inmortalidad.

Del mismo modo la historia se presenta como la Necrópolis de la humanidad que convoca, al son de sus infinitas trompetas, al Josafat de las naciones, evocando los muertos para preguntarles el papel que les cupo en suerte desempeñar i a los vivos el secreto que guía sus esfuerzos hacia el fin de la peregrinación de la existencia humana (LH 132-133).¹⁵³

Bilbao es un maestro en la utilización de tópicos y motivos. Estos bellísimos párrafos hacen alusión al juicio mesiánico profetizado en el tercer capítulo del libro de Joel, que ocurriría en el Valle de Josafat:¹⁵⁴ en ese momento, Yahvé interrogará a las naciones

¹⁵² El tema, sin duda, se presta a una elaboración más fina que tome en cuenta la manera en que la ética heterónoma contemporánea ha trabajado la “pasividad” como un dejarse afectar por lo otro; pero quedará para otra ocasión.

¹⁵³ Nótese el juego de palabras, hacia el final, con el *vocare* (=“llamamiento”) que aparece en “convoca” y “evoca”. Utilización del mismo tópico en LH 21-22.

¹⁵⁴ “Porque he aquí que en aquellos días, y en aquel tiempo en que haré tornar la cautividad de Judá y de Jerusalem, juntaré todas las gentes, y harélas descender al valle de Josaphat, y allí entraré en juicio con ellos á causa de mi pueblo, y de Israel mi heredad, á los cuales esparcieron entre las naciones, y partieron mi tierra: Y echaron suertes sobre mi pueblo, y á los niños dieron por una ramera, y vendieron las niñas por vino para beber” (Joel 3: 1-3). ¿Nosotros hacemos hablar a la tradición, o es la tradición la que habla a través de nosotros? Aunque Bilbao pudiera

por la justicia de sus actos (una vez más, la “razón” juzgando a la “memoria” y abriéndola a un “infinito” que es político, tiene que ver con la justicia).¹⁵⁵ La historia misma es el momento del Juicio donde el pasado resucita, convocado “al son de infinitas trompetas”; aparece repentinamente como la ‘otra cara’ del presente, que permite mostrar sus injusticias. Es, pues, la exigencia de justicia la que subvierte la relación lineal entre pasado, presente y futuro: hace aparecer a un pasado que es como la cara diferida¹⁵⁶ del presente, y abre así el presente a un “porvenir” que es aspiración (política) a un infinito más allá de la injusticia.

Digresión. Un recuerdo: los Boletines del espíritu¹⁵⁷

Creo que *La ley de la historia* es, en muchos sentidos, el texto bilbaíno más fácil de leer desde una perspectiva contemporánea: su manera de pasar revista a ‘los grandes de la historia de la filosofía’; sus alusiones a Hegel y otros nombres importantes; su claridad expositiva, muy cercana a lo que hoy consideramos ‘filosofía bien hecha’ desde el punto de vista académico... Y, sin embargo, Bilbao tiene textos mucho más interesantes, por lo menos desde mi perspectiva; textos que hoy son poco leídos porque su manera de hablar se presenta como más extraña respecto de lo que hoy pensamos como filosofía. La concepción de la historia que venimos glosando aparece por primera vez, de manera explícita, en *La ley de la historia*. Pero Bilbao ha trabajado en ella desde hace mucho tiempo: los *Boletines del espíritu*, redactados “en el mar” y publicados en 1850, tras la experiencia francesa, ya desarrollaban estos planteamientos. Pero son mucho más difíciles de leer, porque, para filosofar, utilizan de manera constante la

no saber hebreo, la lengua hebrea parece hablar a través suyo: la raíz de Josafat es *Yeho* (Dios) *shafat* (juzgará). Le agradezco a Silvana Rabinovich su paciencia para explicarme esto a mí, que tampoco sé hebreo.

¹⁵⁵ Resuena el discurso de Jesús sobre el Juicio: “Entonces dirá también á los que estarán á la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y para sus ángeles: Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; Fui huésped, y no me recogisteis; desnudo, y no me cubristeis; enfermo, y en la cárcel, y no me visitasteis. Entonces también ellos le responderán, diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, ó sediento, ó huésped, ó desnudo, ó enfermo, ó en la cárcel, y no te servimos? Entonces les responderá, diciendo: De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis á uno de estos pequeñitos, ni á mí lo hicisteis. E irán éstos al tormento eterno, y los justos á la vida eterna” (el texto completo, en Mateo 25, 31-46).

¹⁵⁶ Cara *diferida*, en el sentido de que hay una separación temporal entre presente y pasado; también de que entre ambos hay un diferendo, que puede interpretarse en sentido polémico; y finalmente, porque ella remite a aquello del presente que no aparece, pero que ha hecho posible su aparición. Los tres sentidos vienen de J. DERRIDA, “La Diferéncia”, en *Margenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

¹⁵⁷ No he podido consultar la primera edición. Cito por la siguiente: F. BILBAO, “Boletines del Espíritu”, en *El evangelio americano*, selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988. Siempre que me parece importante, indico, con números romanos, el fragmento de los *Boletines* al que se está refiriendo.

técnica de la alegoría.¹⁵⁸ Los problemas filosóficos aparecen como imágenes que son metáforas de otras metáforas; el movimiento del mundo imaginado es el movimiento del pensamiento.¹⁵⁹ Hoy, los *Boletines* son un texto poco leído, y sin embargo levantaron enorme polémica en el tiempo de su publicación.¹⁶⁰ Y es que temas y problemas aparecen expuestos ahí con una profunda radicalidad.

Creo que vale la pena confrontar dos de estos fragmentos con lo dicho hasta ahora sobre *La ley de la historia*:

Tristísimo es contemplar la marcha del tiempo y cómo huye la vida y tras ella se levantan los osarios de los pueblos.

Caen las selvas primitivas y con ellas sus misterios mientras desaparece, vertiendo lágrimas, la poesía de las primeras edades; y las montañas inclinan sus soberbios picos y los ríos arrebatan los bordes de sus cauces en donde se asentarán las tiendas de las primeras tribus.

Y tú, espíritu humano, también cuentas tus sollozos y dolores desde las junturas de las piedras de las grandes pirámides hasta por debajo de la losa que cubre la tumba de la inocente virgen.

¿Todo pasa?, nos preguntamos, pregunta transmitida por las edades como testamento de investigación. ¿Será verdad que todo cae y rueda como en satánico despeñadero? No: si nos acercamos al insondable abismo veremos que se alza de su fondo la protesta de la inmortalidad.

Empero, pasan los siglos¹⁶¹ envolviendo esa protesta en los átomos que en torrente se precipitan para oscurecerla y anonadarla.

Y entonces interrogaremos a la nueva aurora sobre si también se irá. ¡Ay! cuántos colores perdidos, cuántos matices olvidados, y cuántos libros sublimes quemados y que se buscan sin poder encontrarlos!

Es porque la muerte es un campo de batalla a donde la ciencia y el amor acuden sin cesar para sentir las palpitaciones de la agonía. Batalla indecisa y de todo tiempo. ¿Quién detendrá sobre ella el sol para fijar la última y decisiva victoria?¹⁶²

La misma concepción del tiempo fracturado, que en *La ley de la historia* se expone metafóricamente como “centella” en el abismo entre pasado y futuro, aparece aquí amplificada, narrada como “marcha del tiempo” y “huida de la vida”. En los *Boletines*

¹⁵⁸ Según Cicerón, la “alegoría” no es otra cosa que una sucesión encadenada de metáforas (*De Oratore* III 41, 166). En la retórica latina, es común distinguir entre figuras de *verba* (que operan al nivel de una palabra), y de *sententia* (que operan al nivel del discurso / el sentido / la manera de pensar / el juicio / la voluntad / el periodo gramatical). Para el Arpinate, el efecto de sentido de la alegoría opera en el nivel de la *sententia* (y no en el de la palabra), y lleva a que se diga una cosa y se entienda otra distinta; y, sin embargo, antes el autor anónimo de la *Retórica a Herenio* había sido más sutil, indicando que en la alegoría se entiende *una cosa* atendiendo a las *verba*, y *otra* (*al mismo tiempo*) atendiendo a la *sententia*. Es común que las alegorías se organicen en ‘escenas’, a veces con pequeñas acciones, en donde personajes, sucesos y motivaciones son metáforas de ideas, conceptos, sucesos y cosas concretas; a esta variante de la alegoría se le llama “personificación” (cf. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, §425), y es fundamental para la filosofía barroca que, de esta manera, dramatiza la relación entre ideas.

¹⁵⁹ Creo que se podrían considerar los tres fragmentos de *La tragedia divina* como una extensión de la técnica de los *Boletines del espíritu*. El análisis comparado de esta técnica alegórica con la utilizada por Lamennais y Mickiewicz es un tema que tendremos que dejar para otra tesis.

¹⁶⁰ Baste recordar que, como dijimos en la Introducción, este texto le costará la excomunión a Bilbao, y que la dura polémica casi llevará a sus amigos de la Sociedad de la Igualdad a expulsarlo del grupo.

¹⁶¹ Hay que recordar que “siglos” equivale, en este registro expresivo, a ‘épocas’ o ‘edades’.

¹⁶² “Boletines del espíritu”, XIII, p. 301.

del espíritu se quiere transmitir la tristeza que provoca esa huida.¹⁶³ Es la llegada del futuro lo que, en *La ley de la historia*, impide la identificación entre pasado y presente, impidiendo la recuperación de los muertos olvidados; y frente a ese futuro aparecen la historia y la filosofía como esfuerzo de memoria, que recogen hospitalariamente lo negado del pasado y lo negado del futuro. En los *Boletines del espíritu*, este planteamiento no se describe, sino sobre todo *se narra*: “caen las selvas primitivas y con ellas sus misterios”; “y tú, espíritu humano, también cuentas tus sollozos y dolores desde las juntas de las piedras de las grandes pirámides”. Es como la arqueología de la historia, que busca en los antiguos monumentos la huella de los olvidos que sostienen al presente; pero, aquí, las ideas se mueven como si estuvieran en un teatro: los planteamientos se encarnan en bosques que caen y montañas que se inclinan; un enorme drama filosófico que quiere poner en el primer plano el *pathos* del pensamiento; que quiere despertar la *simpatía* y convoca a pensar en comunidad ciertos temas que se asumen fundamentales. Las líneas finales de este fragmento, que no transcribo aquí, hablan de la “luz” que es la “vida”, y a narrar el planteamiento ontológico que pide una reforma de la filosofía a partir de las exigencias de la vida. Despertar a esa vida puede curar al pensamiento contemporáneo de esa “tristeza” que da la llegada del futuro: “El egoísta corre, sin saberlo, en busca de la nada, que es la negación de toda caridad”.¹⁶⁴

Otro fragmento de los *Boletines* se apoya en la tónica del juicio mesiánico también utilizada en *La ley de la historia*.¹⁶⁵ Pero aquí la reflexión es más radical. El título de este fragmento es “Himno de la revolución”. Con él se cierran los *Boletines del espíritu*:

Cuando sabiendo lo que es el hombre como nos lo describe la historia, escuchamos al pueblo francés entonar su himno patriótico *La Marsellesa*, creemos escuchar la trompeta que toca el himno de resurrección de las naciones. Sus soberbias armonías parecen destrozar las cadenas de los oprimidos y jamás pueblo alguno unió a palabra más alta los acordes de una música más guerrera, pareciendo que en esa feliz unión hubo como una revelación de sentimiento, como una inspiración venida de lo alto. Es el himno que postra a la tiranía y da la mano a la *querida libertad*.

¹⁶³ Pero también explicar cómo debe curarse esa tristeza.

¹⁶⁴ Esta escena alegórica es desarrollada de manera similar en el epílogo que cierra la *Vida de Santa Rosa de Lima*. El tema filosófico de la “curación” de los afectos tristes de la filosofía quizá proviene de Spinoza; en todo caso, aparece desde *Sociabilidad chilena*. En los textos revisados en esta tesis, ese tema se concreta en la necesidad de ‘curar’ el lenguaje de la ética. Desde una perspectiva distinta, véase ahora el artículo de S. RABINOVICH sobre los eufemismos, citado en bibliografía.

¹⁶⁵ “Mesiánico” es un adjetivo mal visto en los círculos políticos de hoy; se utiliza usualmente para calificar la acción manipuladora de ciertos líderes de la izquierda popular; cuando aquí hablamos de lo mesiánico, estamos refiriéndonos a otro sentido del término, que remite a las tradiciones judía y cristiana, y a su reflexión sobre la justicia (véase W. BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2004).

¿Y en qué época viniste al mundo?, cuando la ensangrentada cuchilla de los verdugos de la Europa se preparaba a herir de muerte el corazón de la Francia revolucionaria [...].

Y al recordar esto, me he dicho: ¿Habrà otra *Marsellesa*? Y al hacerme esta pregunta me acordaba de mi querido Arauco. ¡Ah! Chile es mudo y taciturno. Para que dé una voz semejante a aquélla, es indispensable despertar a su pueblo de tal manera que sepa dar su vida por esta luz: “*Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu semejante como a ti mismo*”.¹⁶⁶

El Josafat de las naciones no es aquí la “razón” que Bilbao le pedía a la historia, sino la revolución como concepto; para decirlo con palabras que evocan a Walter Benjamin, en cuanto las revoluciones históricas son “revoluciones”, están llenas de una débil fuerza que ‘*parece*’ destrozar las cadenas de los oprimidos’. ¿Por qué utilizar, en la cita, ese “parece”, que le da a la frase en indicativo una inesperada debilidad?; y otra vez: “*creemos* escuchar la trompeta que toca el himno de la resurrección de las naciones”. Uno no puede sino recordar, una vez más, el juicio de Josafat, y la relación entre juicio y justicia: el que tiene cierto saber, y escucha *La Marsellesa* sabiendo “lo que es el hombre”, se da cuenta de que este himno, que llega a sus oídos justo cuando la Revolución francesa está a punto de ser asesinada, no tiene su significado más profundo en esa Revolución, sino en una paradójica promesa de justicia para los muertos: porque ¿cómo se le puede prometer algo a un muerto, que no tiene futuro? ¿Cuál es el futuro de las causas desaparecidas? Es que ese futuro implica necesariamente pensar en la posibilidad de un futuro que no sea para nosotros. Esta justicia tan especial está pensada más allá de la linealidad que conecta pasado, presente y futuro.

El fragmento es más radical que *La ley de la historia*, no sólo porque esa ‘débil fuerza’ es aquí tratada en un sentido más fuerte, que alude a procesos históricos y no meramente a la responsabilidad de los historiadores; también porque ese planteamiento está expuesto con enorme dramatismo: hay un marcado contraste entre la descripción del himno, en el párrafo primero, y la descripción de lo que ocurrirá en Francia, en el párrafo segundo, en donde Bilbao se dirige al himno, contándole lo que le ocurrirá. La yuxtaposición de los dos párrafos produce el efecto de una narración; una especie de ‘biografía’ trágica del himno.

Y más adelante el contraste se repite: “¿Habrà otra *Marsellesa*? [...] ¡Ah! Chile es mudo y taciturno. Para que de una voz semejante a aquella, es menester despertar a

¹⁶⁶ “Boletines del espíritu”, XIX, pp. 305-306; cursivas del autor.

su pueblo [...]”. ‘¿Habrá?... No habrá... Sí habrá’. El dramatismo logrado en esta serie de contrastes sirve para transmitirnos una característica fundamental de esa fuerza mesiánica que al inicio del fragmento se nos presentaba poderosa y valiente. La promesa que se asuma detrás de la *Marsellesa* llega en el momento en que la Francia real traiciona el ideal revolucionario; y es que la promesa de la resurrección es siempre extemporánea, revela nuestra contingencia y llega cuando no debería llegar: opera con la lógica de los ladrones y los gallos nocturnos: anuncia maravillas; no se puede confiar en ella, pues ella sólo “*parece*” hacer lo que esperamos: no nos asegura nada y, por ello, nos obliga a tomar responsabilidad por nuestros proyectos. Por eso ese final es esperanzador: Chile es mudo y taciturno (“dura cerviz y corazón obstinado”, como en Ezequiel 3, 7); la época en que aparecen los *Boletines* no es, según lo que todos creen, época de revoluciones; por ello, es justamente el momento en que se trata de hablar de lo que parece increíble.

Pero regresemos a nuestra lectura de *La ley de la historia*.

Políticas de la narración (historia y filosofía)

Ya es tiempo de explicar por qué lo que se mueve en la dialéctica entre razón y memoria (y narración y doctrina) no es sólo la historia, sino también la filosofía, y por qué ambas pueden ser consideradas “literatura”.

El ambiguo estatuto de la “doctrina”

Lo “narrativo” de la historia y la filosofía permite abrir la pregunta por la verdad de estas disciplinas a los ámbitos de la ética y la política, y preguntar por los sujetos concretos cuya vida se está jugando en determinadas maneras de narrar: la crítica de Bilbao no sólo intenta desenmascarar los intereses detrás de ciertas maneras de narrar, sino regresarle a la historia y a la filosofía su poder de incidencia política y su vínculo ontológico con la vida.¹⁶⁷

Y, sin embargo, el cuadro para Bilbao no está completo si no hablamos también de la “doctrina”. En esto, el pensamiento del chileno difiere de ciertas concepciones del siglo XX que, desde la llamada postmodernidad, han querido ver en la verdad sólo una

¹⁶⁷ Una ampliación de este estudio tendría que tomar en cuenta las afinidades y diferencias entre *La ley de la historia* y la intempestiva *Sobre las utilidades y perjuicios de la historia para la vida*, de Nietzsche, que fue escrita algunos años después que el texto de Bilbao.

producción retórica de cierta manera de narrar. Es la “doctrina” la que revela el carácter ambiguo de la búsqueda de justicia operante en la historia y la filosofía: la “doctrina” es lo que está fuera de la vida e intenta organizarla; es lo que permite la manipulación, al adecuar las maneras de narrar a ciertos fines concretos; pero también es el ‘afuera’ de la narración, el ámbito de lo utópico donde es posible recordar lo que no fue narrado (los ideales del cielo y los cadáveres en la tierra): por ello, la “doctrina” es un ámbito desde el que se puede exigir justicia. Por eso Bilbao no quiere renunciar a ella. Por eso el chileno nos dice que la historia debe tener una “ley”, y ése es el problema fundamental de *La ley de la historia*. La “historia filosófica” de Lastarria y los otros liberales buscaba encontrar, en los hechos, una estructura moral que convirtiera a la narración de estos hechos en una forma de transmisión de sabiduría: esa estructura moral podría ordenar los sucesos en “leyes”. Bello intentó mostrarles que esta manera de abordar la historia ya estaba presente en los historiadores de la antigüedad; que la búsqueda de una historia filosófica (o de “doctrina”) no estaba reñida con el establecimiento de los hechos, y que el modo privilegiado para transmitir esa enseñanza era la “narración”. Bilbao retoma esta articulación entre narración y doctrina; muestra la relación tensional entre ambas, y aborda el problema desde una perspectiva ética y política; por ello, la “ley” de la historia puede ya pensarse sólo en términos de una racionalidad inmanente al proceso histórico objetivo, con independencia de los lugares desde donde esa racionalidad se postula; creo que podemos decir, por ello, que *Bilbao elabora una lectura poética de las doctrinas históricas*: se trata, no sólo de ver cuál verdad postulan, sino también de ver las maneras en que esas verdades se narran, los lugares desde donde se construyen, y los modos de relación ética y política que cada sujeto establece, por medio de su narración, con los otros a los que el discurso implica.

Una alegoría para la “narración” en filosofía: la epopeya teológica

El problema de la existencia necesaria de ciertas “leyes” de la historia no se resuelve satisfactoriamente en este texto; para ello hay que esperar a *El evangelio americano*. Lo que sí se logra es una lectura poética que politiza a la historia, y sobre todo a la filosofía. Ahora veremos cómo este planteamiento historiográfico es utilizado para pensar a la filosofía: las distintas doctrinas se leen, no por lo que ‘dicen decir’, sino por lo que ‘pueden decir’, lo que su decir ‘hace’ o ‘permite hacer’; por lo que su decir

‘justifica’ al ser dicho en un contexto determinado. Es la posición política la que impide concebir a la historia únicamente como “narración” o “doctrina”: en este texto, ambas son puestas en cuestión por la pregunta por el lugar desde donde se elabora la historia:

Es necesario que comprendamos bien lo que se entiende por lei de la historia.

¿Entenderemos por lei de la historia la crónica de los acontecimientos elevada a la categoría de causa i efecto, es decir que lo *acontecido* es lo que *debió ser*?

Entonces la lei no es sino la justificación de los hechos. (LH 135).

Podemos quizá sentir un eco de la polémica entre Andrés Bello y José Victorino Lastarria. La primera posición (la de la “crónica”) consideraría que la historia es sólo “narración” y no “doctrina”; esa posición no es aceptable porque la mera crónica de acontecimientos, uno detrás de otro, en sucesiones de causa y efecto, *produce la impresión* de que lo acontecido debió ocurrir de manera necesaria: entonces la narración sola se vuelve *justificación de los hechos* (y, como veremos más adelante, se hace también justificación de los poderosos). Pero tampoco se resuelve el problema al invocar una posición ‘doctrinal’, donde los sucesos fueran tratados como comprobaciones de ciertas teorías sobre el desarrollo de los pueblos:

¿Entenderemos por lei de la historia una teoría que la humanidad debe realizar en su marcha?

Aquí otro problema.

O esa teoría es efecto del resultado de los hechos mismos, o es una idea preconcebida, un ideal que debe juzgar a los hechos.

Todas las teorías que conozco son el resultado de los hechos elevados a la categoría de lei. La teoría He[r]der presenta al territorio como causa. La teoría de Bossuet presenta todo lo acontecido como debiendo cooperar a la realización del catolicismo romano.

La teoría de Vico representa a los hechos como reproduciéndose fatalmente, en una simetría de *va* i *viene*, *de corro* i *decorro* lo que la humanidad ha hecho i tiene que hacer.

La teoría Hegel presenta a la idea de la ley identificada con lo real y al ideal con los hechos.—La teoría Cousin, que es una imitación, presenta a la historia como debiendo realizar las tres ideas fundamentales del pensamiento dividido en tres épocas, la del infinito en Asia; la del finito en el mundo Griego y Romano; la de la relación de ámbos en la que caracteriza la época moderna. Nosotros probaremos que todo eso es erróneo i que la lei de la historia de esos filósofos es falsa. Otros historiadores, que pueden ser calificados de políticos y socialistas, han caído en el mismo error. Unos dicen que la historia debe constituir la monarquía universal o la unidad política o sea la centralización del globo. Otros que la historia es el desarrollo de las clases privilegiadas encargadas de gobernar i civilizar a la multitud. Otros que la historia tiende a la democracia i a la federación de los pueblos. La lei de la historia según ellos es, pues, la democracia. Otros que la historia debe realizar la comunidad de bienes o el trabajo integral de las naciones convertidas en falanjes, para la explotación del planeta; i otros, en fin, nos dicen que la historia no es sino la elaboración de todos los elementos para dar al [*sic*] gobierno a los trabajadores rehabilitados por el Pontificado de un católico sensual representado en una dualidad papal (LH 135-136).

En este señalamiento tremendo, lo que han hecho Lastarria y otros partidarios de la “historia filosófica” queda, *en sus efectos*, sospechosamente cerca de Herder, Vico y Hegel, cuyas teorías han sido utilizadas para justificar diferentes hechos, “hechos elevados a la categoría de ley”. Traer la “doctrina” al cuadro tampoco soluciona el problema, aunque sí pone esta política de la historia en relación con la filosofía; *permite leer también a la filosofía en clave poética*, a partir de la pregunta por aquello que su decir hace o permite hacer, aquello que su decir justifica. *Esto quiere decir que la filosofía es política en la medida en que también ella es narración.*¹⁶⁸ La filosofía ha operado como presentadora de “teorías” que “la humanidad debe realizar en su marcha”. En esto, Bilbao dibuja dos posiciones que son igualmente problemáticas: unas filosofías han presentado sus teorías como “efecto del resultado de los hechos mismos”, mientras que otras han presentado sus teorías como ideales preconcebidos que se presentan para juzgar a los hechos (por ejemplo, Bossuet). En ambas, el problema sigue siendo el cómo estas teorías se ponen en relación con lo que sucedió y pueden justificarlo. Quizá quedará más claro si confrontamos la cita de arriba con otra más larga, que es su eco y donde se muestra más claramente la política de la filosofía. Vamos a leerla poco a poco:

La exposición de la ley del desarrollo humano ha recibido, en nuestros días, el nombre de *filosofía de la historia*. Síntesis grandiosas han pretendido revelar el pensamiento de Dios al través de los siglos, i presentar la historia como un silojismo permanente, cuyas premisas i consecuencias son las faces¹⁶⁹ diversas que reviste la civilización de la humanidad.

Todos los sistemas que conozco, desde san Agustin hasta Hegel i desde Bossuet hasta Herde[r], son aspectos diversos de la fatalidad absoluta encarnada en el movimiento de los pueblos. La filosofía de la historia ha sido, para todos esos escritores, siempre manifestacion de la fatalidad. Pero en la concepción de la fatalidad ha habido gran variedad de exposición (LH 139).

¹⁶⁸ En esas coordenadas habría que ubicar la peculiar manera con que Francisco Bilbao lee la historia de la filosofía; ahí pueden comprenderse sus limitaciones, pero también sus potenciales. No hay que pedirle a Bilbao más de lo que nos puede dar. En un libro excelente, PIERRE-LUC ABRAMSON describe a *La ley de la historia* como una “conferencia en la que Bilbao descarta en forma tan desdeñosa como superficial las teorías del progreso en Hegel, Vico, Donoso Cortés, Victor Cousin, etc.” (*Las utopías sociales en América latina*, México, FCE, 1999, p. 111, n. 78); “superficialidad” es uno de los defectos más fuertes que pueden achacársele a la lectura de Bilbao, que pasa demasiado rápido por demasiados nombres importantes, desdeñando problemas que hoy consideramos fundamentales y poniendo el acento en otros que nos podrían parecer de escaso interés filosófico. Todo ello es cierto. Habría que cargar más las tintas, y decir que la intención de *La ley de la historia* no es, de ninguna manera, ofrecer el panorama canónico de la historia de un concepto o de una problemática, como sí lo intentan otros textos que se mueven en el ámbito normalizado (la *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello, por mencionar un ejemplo); que se trata de un “discurso”: un texto creado para ser leído en voz alta ante un público concreto y en una circunstancia específica. Es esa circunstancia la que está siendo usada como puerta para leer de otra manera a ese conjunto de pensadores; de lo que se trata es de lo que la filosofía “hace” o “puede hacer” en ese contexto. Cuando leamos juntos *La América en peligro* veremos la fuerza que ese lugar da para pensar de manera crítica ciertos temas de la filosofía.

¹⁶⁹ [Así en el original: *faces* es plural de *faz*, “rostro” (por tanto, no corrijo por *fases*, que es plural de *fase*). Recordemos que, desde tiempos muy tempranos, el español americano deja de distinguir la diferencia entre la pronunciación de *ce* y la de *se*; ambos habrían sonado igual cuando Bilbao leyó este texto en voz alta, por lo que el término se presta a un interesante juego de palabras].

El primer elemento que ofrece esta nueva cita está relacionado con un tema que recorre toda la obra de Bilbao, y del que ya hemos hablado brevemente en el Apéndice: la relación dialéctica entre religión y política. *La filosofía de la historia tiene una teología encubierta*: en esos intentos de explicar los hechos, sus autores “han pretendido revelar el pensamiento de Dios al través de los siglos, y presentar la historia como un silogismo permanente, cuyas premisas y consecuencias son las facetas diversas que reviste la civilización de la humanidad”. Identifican el desarrollo de la historia con el desarrollo de la razón (divina), y con ello muestran la necesidad de lo que ocurrió. *Esa teología encubierta funciona políticamente al justificar, desde la filosofía, los intereses de la persona que narra*. Para Bilbao, esto no sólo ocurrió en la identificación hegeliana entre lo real y lo racional, sino que viene desde mucho antes: adelante veremos que pueden verse huellas de ese planteamiento en la manera en que los distintos filósofos pusieron a la ‘teoría’ al servicio de los hechos, justificándolos.

Antes de explicar esto en la filosofía de distintos pensadores Bilbao presenta una breve narración alegórica que nos prepara para entender narrativamente esas filosofías como “epopeyas” teológicas:¹⁷⁰

Antes de penetrar en esos sistemas, permitidme aclarar, con un ejemplo, la esposición del problema.

Conoceis la Iliada de Homero.—Al oír en los campos de Grecia esa llamada a todos los pueblos; al ver esos preparativos de toda una raza para lanzarse al través de los mares con el objeto de vengar un ultraje i de satisfacer la justicia; al seguir los principios de ese sitio inmortal, que termina con la destrucción de Troya, asistiendo al mismo tiempo al consejo de los inmortales que, desde el Olimpo, alzaban o bajaban las balanzas del destino,—habeis asistido a la epopeya del mundo griego en su principio. Pues bien, la humanidad, según la filosofía de la historia, es una epopeya que evoca las naciones al rededor de una ciudad ideal i por cuya posesión aspiran.

Brahma, Jehová, Júpiter, Cristo o Mahoma son los inmortales que, según las respectivas ideas, presiden la epopeya. La humanidad, según la visión de un Dios, emprende esa campaña, i todos los acontecimientos no son sino los pasos de Dios, por medio de los pueblos o la identificación de Dios con la humanidad.

No hai duda [de] que la historia, concebida de este modo, presenta un aspecto divino (LH 139-140).

Así, la dimensión teológico-política de la filosofía permite comprender que la filosofía es, como la historia, “narración”: en este caso, se trata de “epopeyas”, en donde los

¹⁷⁰ Más adelante, las metáforas teatrales serán decisivas a la hora de explicar cómo es que la argumentación filosófica “narra”. No es difícil recordar en ello a Borges y su famoso aforismo donde hablaba de la metafísica como género privilegiado de la literatura fantástica, o a Nietzsche y su aseveración de que los conceptos en filosofía no son sino metáforas, sinécdoques y metonimias que se han ‘endurecido’ por el uso.

conceptos actúan como personajes (“la humanidad [...] emprende esa campaña”). La teología ofrece una manera de ordenar la narración de la epopeya (“todos los acontecimientos no son sino los pasos de Dios por medio de los pueblos”), y es, por ello, una clave oculta para comprender el sentido que esta narración ofrece: en esta epopeya perversa, se ha establecido una “identificación de Dios con la humanidad”; ese “infinito”, que se revela en el rostro del inocente manteniéndose, al mismo tiempo, totalmente otro respecto del mundo, pues no agota su sentido en ninguna de sus ‘encarnaciones’, se ha vuelto, en estas epopeyas, lo mismo que la porción de “humanidad” que en ese momento narra la filosofía (“Brahmá, Jehová, Júpiter, Cristo o Mahoma”). Con lo aquí dicho podemos comprender el tono reprobatorio que tendría la última frase: “...la historia, concebida de este modo, presenta un aspecto divino”; en el movimiento de estos conceptos-personajes motivados teológicamente, el narrador filósofo justifica, en nombre de Dios, intereses que son, en realidad, muy humanos. Esos conceptos-personajes reaparecerán en otros textos bilbaínos, cuando se hable de la teología encubierta de las invasiones hechas en nombre del “progreso”, la “civilización” o la “democracia”. *También la filosofía se mueve en la tensión ética entre narración y doctrina*: esa tensión se muestra en el relato de los mismos liberales, que, como Lastarria, han construido un cuadro filosófico en que la historia era explicada como hazaña de la libertad, ejercicio de la razón humana y marcha progresiva hacia la felicidad; al tiempo se trata de discursos que intentan hablar con verdad, y de narraciones en donde se ponen en escena conceptos que actúan como personajes; esas narraciones se encuentran en tensión con algo afuera de ellas, que es la vida de los otros a quienes la narración implica; y esa vida, que demasiadas veces se vuelve sacrificio de los dioses que se mueven en nuestras narraciones, muestra que el de la filosofía es, también, un problema ético. El problema fundamental de esta manera de narrar no queda explicitado sino en *La América en peligro* y los otros textos de la invasión a México, cuando Bilbao retrabaje todos estos temas al calificarlos metafóricamente como “idolatría”.

Una alegoría para la “narración” en filosofía: el teatro mecánico

Pero volvamos a *La ley de la historia*. Hemos visto que, en este discurso, “narración”, “filosofía” y “teología” son inseparables entre sí cuando se las considera desde el punto

de vista de su efectividad política; de la manera en que, políticamente, su ‘decir’ causa ciertos efectos. Bilbao ha propuesto la alegoría de la “epopeya” para pensar las relaciones entre filosofía, narración y teología; ahora propondrá una segunda alegoría, mucho más fina, que tiene relación con el teatro. Ello ocurre en la sección inmediatamente posterior, en la que Bilbao muestra tres formas posibles de narrar la filosofía: con mucho sentido del humor, el chileno utiliza la polivalencia de la palabra “dogma”, incómodamente cercana a la religión, para clasificar estas formas de narrar a partir de los “dogmas” que las organizan; así, divide a los filósofos elegidos en tres grupos: los de concepciones “panteísticas”,¹⁷¹ concepciones “católicas” y concepciones “naturalistas”. Veamos la parte central del planteamiento, que va aparejada de la presentación del primer grupo:

La concepción de la ley de la historia debe depender de la concepción del dogma. Si concebimos al Ser como identidad indivisible, o mas bien, como la totalidad de la substancia, Dios es todo el Ser: la creacion i la humanidad son Dios. La lei de la creacion será la lei de la humanidad. Las civilizaciones i los imperios serán esflorecencias¹⁷² del árbol humano, i Dios estará presente en todas esas manifestaciones. La historia viene a ser el movimiento de Dios en el espacio i en el tiempo (LH 140).

Ésta es la estructura teológica en que narra el grupo “panteístico”; en él, Bilbao ubica a Hegel y sus epígonos en Francia y España (Victor Cousin y Juan Donoso Cortés):

La mas grandiosa concepción pantheística ha sido la de Hegel, tomada después por Mr. Cousin¹⁷³ i plajjada enseguida por Donoso Cortés, en su libro del catolicismo.

Cuál es la idea de Hegel?

El Ser i la idea son la misma cosa i, por consiguiente, la realidad es la idealidad. Lo que es real es ideal, i lo que es ideal es real.

El Ser consta de tres ideas: el infinito, el finito i su relacion.

La historia debe ser la manifestacion temporal de esas ideas.

De aquí nace la division temporal de la historia en tres épocas.

Época del infinito en el Oriente.

Época del finito en el mundo griego i romano. Época de la relacion con el mundo moderno.

El infinito representa el reino del padre, el finito el reino del hijo, la iglesia el reino del espíritu.

O en otros términos; el padre es la tésis, el hijo es la antítesis, el espíritu santo es la síntesis.

El reino del padre es la época de la *substancia indeterminada*. El reino del hijo es el momento de la particularidad, i la oposicion de la subjetividad i de la objetividad es la época romana. La síntesis de los contrarios son las naciones jermánicas. Entre las naciones jermánicas, la Prusia; entre las ciudades de Prusia, Berlín; i entre los hombres de Berlín, el filósofo Hegel venia a ser la última

¹⁷¹ También son llamadas “pantheísticas”, resaltando el *theos* de la etimología; pero jamás se les llama “panteístas”.

¹⁷² *Esflorecencia* proviene probablemente del fr. *efflorescence*: significa literalmente, ‘florecimiento’, y también ‘capacidad de dar frutos’. Es uso del siglo XIX. Véase la nota a este pasaje en el Apéndice para algunos ejemplos que ofrecen contextos de uso.

¹⁷³ Vale la pena recordar que, en las convenciones editoriales de la época, “Mr.” vale también por *monsieur*.

expresión del absoluto revelado por la historia. Mr. Cousin¹⁷⁴ tomó la idea fundamental de este sistema, pero con notable variación. En vez de ser la Prusia el pueblo privilegiado, lo fue la Francia; i la carta de Luis XVIII, como último resultado político de la conflagración¹⁷⁵ europea, vino a ser la manifestación del absoluto.

Donoso Cortés, a su vez, plajando, pero con infalibilidad católica, el sistema de Hegel, desarrollado en el eclecticismo histórico de Cousin, nos encarna el absoluto en la Iglesia *infallible e impecable*; son sus palabras.

“Dios era unidad en la India, dualismo en Persia, variedad en Grecia, muchedumbre en Roma. El Dios vivo es uno en su sustancia, como el [Í]ndico; multitud en su persona, a la manera del Pérsico; a la manera de los dioses griegos es vario en sus atributos; i, por la multitud de los espíritus que lo sirven, es muchedumbre a la manera de los dioses romanos”.—I más adelante, agrega, tomando el pensamiento i las palabras de Hegel:

“Dios es tesis, es antítesis i es síntesis”.

Ya veis, señores, que no se puede disertar con más audacia i penetrar con mayor infalibilidad en los arcanos del Ser infinito (LH 140-141).¹⁷⁶

Vale la pena recordar aquí que lo que Bilbao intenta no es una exposición pormenorizada del pensamiento de estos autores, sino un examen de ciertas estructuras narrativas que permitan preguntar por los efectos de estos discursos. Pongamos atención en las etapas de la exposición de Bilbao: tras un trazo rápido, casi aforístico, de los momentos esenciales en el pensamiento de Hegel, se dedican largos párrafos a la realización política de este planteamiento; es esa realización política el ámbito privilegiado para comprender la apropiación de Cousin y Donoso Cortés: ése es el momento donde vale la pena argumentar y citar a los pensadores reseñados.¹⁷⁷ Es en el comentario de la dimensión política donde comienzan las citas y los comentarios irónicos de Bilbao, marcados con apelativos (“ya veis, señores...”), y que además se salen del registro puramente expositivo para regresar, por medio de los vocativos, a una relación íntima con el escucha, que es considerada como más propia para reírse.

En estos párrafos, el chileno ha preparado a su público para la discusión de los temas que en realidad son los más importantes: pues la concepción “católica”, explicada a continuación, es ideal para explicitar esta dimensión política que le interesa tanto a nuestro pensador. Aquí se propone la alegoría del teatro de títeres. Es en ella en donde

¹⁷⁴ [Sic por “Cousin”. Se trata de una variación común en los escritores españoles e hispanoamericanos del siglo XIX (¿quizá por contaminación de *coussin*?).]

¹⁷⁵ [Sic por “conflagración”].

¹⁷⁶ Me parece digno de nota el sentido del humor en esta cita, que comienza en la cita malintencionada de Donoso Cortés y su comparación, involuntariamente graciosa, entre ríos, dogmas religiosos y costumbres políticas, y se hace explícita en el comentario final de Bilbao. El libro de Donoso Cortés al que Bilbao refiere es el famoso *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*, publicado en 1851. El debate de Bilbao con Donoso Cortés merece especial atención por la importancia que este último tiene en la filosofía de Carl Schmitt, y la apropiación de Donoso Cortés por parte del régimen nazi. Todavía falta un estudio pormenorizado sobre esto.

¹⁷⁷ Evidentemente, a Francisco Bilbao no le interesa realmente discutir la filosofía de la historia de Hegel; ella importa sólo en cuanto su uso hace posible ciertas filosofías que hay que criticar por sus consecuencias políticas.

Bilbao entra a una lectura pormenorizada, donde contra-argumenta y cita extensamente a sus oponentes; casi podríamos decir que aquí está el centro de su lectura de la historia de la filosofía:

Veamos ahora la concepción católica de la filosofía de la historia.

Bossuet ha sido el primero que ha pretendido explicar i presentar como lei de la historia la concepcion judaica [sic].

Creuyendo en la Biblia como en un libro revelado por Dios mismo, nada era mas fácil que presentar ese encadenamiento de sucesos conspirando al fin señalado por los mismos libros del antiguo testamento[.] Bossuet parte de una afirmación impía cuando dice que ha habido un pueblo de Dios i un pueblo escojido. El dogma de la *caida* implica el de la redencion. La humanidad ha caido i un pueblo está encargado de presentar al Redentor. Desde esa altura, Bossuet baja sin titubear de la montaña i asigna su colocacion i significacion a los imperios, verdadero romance de la fantasia histórica, drama sucesivo cuyo personaje maneja a su placer el sacerdote católico como un maquinista teatral. El sabe los designios de Dios, i habla en nombre de Dios. Los acontecimientos estaban previstos i determinados. Dios camina con las lejonas para derribar a Cartago; Dios combate en Farsalia, inspira a Atila i marcha a su frente sembrando el terror i la matanza (LH 142; cursivas de Bilbao).

Veamos esquemáticamente cómo está narrado el planteamiento de Bilbao: inmediatamente después de la presentación de Bossuet en su carácter de representante de la concepción “católica”, Bilbao hace explícita la afinidad teológica del personaje. Esa afinidad teológica se muestra como una manera de presentar los hechos como si estuvieran motivados teleológicamente hacia un fin que es narrado desde cierta teología. Guardemos en la memoria la acusación de “impiedad” hecha a esta teología, porque será vital en el desarrollo posterior. Lo que ahora importa es que esa “impiedad” aparece cuando Bilbao señala un problema religioso que tiene consecuencias políticas: en la narración filosófica de Bossuet, cierto “dogma” de la afinidad católica (el de la “caída”, que según Bilbao implica el de la “redención”) se encarna políticamente en un sujeto, que es personaje-concepto: se trata de “los imperios”, cuya acción narrativa es justificada teológicamente al proponer a estos personajes como “redentores” de un género humano “caído” y necesitado de la acción despótica de los mismos. Ésta es la teología encubierta de la filosofía de Bossuet. En ella, el “filósofo” juega un papel fundamental: “baja de la montaña”, como Moisés: es el profeta y legislador de esa religión “impía”, que justifica religiosamente el imperialismo del Delfín; es el “*maquinista teatral*” que mueve perversamente los títeres de este drama filosófico.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Este movimiento, donde las metáforas teatrales llevan la narración filosófica al terreno del teatro ‘mecanizado’ (y por ello me remiten a los títeres, las marionetas y los turcos mecánicos), no deja de recordar la metáfora benjaminiana del “jorobadito” al inicio de las *Tesis sobre la historia*; una sugerente actualización de esta metáfora del turco mecánico puede leerse en el excelente artículo de PIERRE LAZULY, “Teletrabajo basura en Internet”, *Le Monde*

Dios mismo es un ‘títere’ más: y en esta obra de teatro perversa, el títere Dios “camina con las lejiones para derribar a Cartago; [...] combate en Farsalia, inspira a Atila i marcha a su frente sembrando el terror i la matanza”.

Ésta es la segunda alegoría propuesta por Bilbao, y es más fina que la anterior: implica que los personajes-conceptos se ‘ponen en escena’; que la narración ocurre, no sólo en un tiempo, sino también en un espacio ordenado de cierta manera por el “maquinista teatral”; pero este escenario, en que se cifra el tiempo y espacio de la narración, es montado sobre un tiempo y espacio específico, que es el de los escuchas y espectadores *a y para* quienes se narra.¹⁷⁹ Esta alegoría se ofrece para pensar, de manera más compleja, la relación entre “narración” y “memoria” planteada por Bilbao al inicio del ensayo: la narración teatral no sólo está haciendo una “crónica”; también quiere enseñar algo a aquellos que están disfrutándola; quiere transmitir una doctrina respecto del sentido del tiempo y el espacio de sus espectadores; en la obra no sólo se organiza el tiempo y espacio de su narración, que se propone como dramatización del tiempo histórico, sino también se postula un sentido para interpretar el tiempo y espacio concreto en que la ‘obra’ se ha montado (*kairós*).

Una vez narrado este planteamiento, Bilbao está preparado para hacer una larga cita de Bossuet, leído ahora desde esta segunda alegoría. Nótese el empleo renovado del vocativo (“para que no creais...”, “señores”). Bilbao quiere preparar, una vez más, una situación cercana con sus oyentes; una situación de *sim-patía*:

Dirigiéndose al Delfin, hijo de Luis XIV, le dice: “Pero acordaos, monseñor, que este largo encadenamiento de las causas particulares que hacen i deshacen los imperios, depende de las órdenes secretas de la Divina Providencia. Dios tiene, desde lo más alto de los cielos, las riendas de todos los reinos; tiene todos los corazones en su mano; *ya contiene las pasiones, ya les larga la rienda*, i de este modo conmueve a todo el jénero humano. Quiere hacer conquistadores? (Es Bossuet quien habla, señores), hace marchar el espanto delante de ellos e inspira a ellos i a sus soldados un invencible atrevimiento. Quiere hacer lejisladores? Les envía su espíritu de sabiduría i de previsión i les hace arrojar los cimientos de la tranquilidad pública. Conoce la sabiduría humana, siempre limitada bajo algún aspecto, la ilumina, estiende sus miras, i enseguida la abandona a sus ignorancias, la ciega, la precipita, la confunde por si misma, se envuelve, se embaraza en sus propias sutilezas i sus precauciones son una trampa. Por este medio, Dios ejerce sus terribles juicios, según las reglas de su justicia, siempre infalible[”] (Bossuet, *Discours sur l’histoire universelle*). (LH 142-143; las cursivas y la referencia bibliográfica son de Bilbao).¹⁸⁰

Diplomatique, edición chilena, año VI, núm. 66 (agosto de 2006), pp. 24-25; la versión original francesa puede leerse en Internet: <<http://www.monde-diplomatique.fr/2006/08/LAZULY/13745>>, recuperado: 18/01/08.

¹⁷⁹ Me inspiro aquí en una vieja distinción que ha sido retomada con fecundidad por la moderna narratología (véase L. A. Pimentel, *El relato en perspectiva*, México, Siglo XXI, 1998).

¹⁸⁰ Véase el texto original en BOSSUET, *Discours sur l’histoire universelle*, Paris, Institut National de la Langue Française, pp. 557-558.

Las cursivas de Bilbao ponen de manifiesto la parte narrativa de la argumentación del filósofo francés. Y me parece interesante que, para poner de manifiesto esta dimensión narrativa, el chileno haya escogido citar un lugar marginal del texto de Bossuet (¡la dedicatoria!), que es utilizada como puerta (trasera) para leer (de otra manera) su filosofía. Finalmente, es necesaria una nota sobre el papel que en todo este planteamiento juega la religión. Bilbao había argumentado esquemáticamente que la filosofía es una forma de narrar, y que esa forma de narrar tiene consecuencias políticas; que en la manera de justificar estas consecuencias es posible observar una teología que sostiene la narración de la filosofía. Pero no se tratará de exorcizar al fantasma teológico: como hemos dicho en otro capítulo, Bilbao estará de acuerdo con algunos de los llamados socialistas utópicos en que la dimensión religiosa de la política permite reunir a esta última con la moral y exigir la adecuación entre medios y fines. Desde *Sociabilidad chilena*, la consigna ha sido emprender una crítica política de la religión que se corresponda con una crítica religiosa de la política; por ello, aquí Bilbao se permite mostrar la dimensión política del discurso de Bossuet, y además acusarlo de “impío”, blasfemo. Ya vamos viendo cómo la acusación de “impiedad” tiene que ver con la manera en que la trascendencia de Dios es degradada en una narración que lo convierte en títere de un drama filosófico al servicio de cierto poder: por ello, como en *Sociabilidad chilena*, mostrar la dimensión política de ciertos dogmas es sólo una parte de la tarea; es también necesario mostrar la dimensión religiosa de esa política, que utiliza una máscara de piedad para encubrir sus intereses: “Tal punto de vista [...], considerado católicamente es una blasfemia”.¹⁸¹

Tal punto de vista, lógico sin duda, considerado católicamente es una blasfemia. Bossuet i el catolicismo, que tanto ruido han causado en el mundo, defendiendo la causa del libre albedrío, contra los protestantes, impulsados por el genio secreto de la doctrina, vienen, en última consecuencia, a negar la libertad, i lo que es peor, a comprometer las nociones fundamentales del mundo moral, la idea de justicia i la idea misma de divinidad. ¿Qué es la justicia en una humanidad cuya marcha es asignada, impulsada i ejecutada por Dios mismo? Qué Dios es ese cómplice de la ruina de los pueblos, que en un día toma flechas de Cambises para atravesar el Oriente i otro día la lanza de los cartajineses para crucificar a los pueblos ribereños del Mediterráneo i despues la espada de Roma para cegar los pueblos i formar ese inmenso cementerio de nacionalidades que, desde España hasta el Eufrates, fatigó a la tierra con el peso de sus iniquidades?

¹⁸¹ Más adelante veremos cómo esta acusación de “impiedad” se resuelve en la necesidad de pensar juntas a la ética y a la política, y en la exigencia de una racionalidad política que no disocie a los medios de los fines. Pero no nos adelantemos.

Todo eso era necesario, nos dice Bossuet, para preparar la venida del *hijo del hombre*. Todo eso era justo para preparar el reino de la justicia. Todo eso era providencial, es decir, *divino*, para preparar la venida de la divinidad. Toda esa sangre y tanto dolor, la Grecia encadenada, Sagunto aniquilada, el mundo diezmado, tantas lágrimas, tanta patria i tanto derecho pisoteado, todo eso era providencialmente previsto, i lo que es mas, ejecutado por la mano del Dios mismo que nos anuncia la Iglesia romana como el pacificador i bienhechor.

I si era necesaria toda esa cosecha de pueblos, ese lecho de hosamentas [sic] humanas para preparar la cuna del Salvador, sin duda es para que despues florezca la paz, el bienestar, la unidad, la revelacion de ese Dios que tan solo por una vez se ha dignado aparecer sobre la tierra.

—No señores. Parece que es impl[a]cable ese Dios de Bossuet.—Es necesario que las selvas del norte se conmuevan, i condensar el huracán de los polos, i que precipitados como una tormenta de devastacion durante cinco siglos consecutivos, se desprendan los bárbaros del norte para arrasar el mundo antiguo i preparar el campo a la propagacion de esa doctrina de mansedumbre i de paz. Tal es la lei de la historia i tal es la Providencia de Bossuet. (LH 143-144).

En estos párrafos se perfila esa crítica religiosa que Bilbao ha visto como contraparte necesaria de la otra crítica: la concepción “católica” que el chileno revisa ha terminado por negar la libertad individual; ha comprometido nociones fundamentales del “mundo moral”, como la idea de “justicia”, cuyo sentido es arrebatado por la teología encubierta (“todo eso era justo para preparar el reino de la justicia”); y, finalmente, ha convertido a Dios en “cómplice de la ruina de los pueblos”. El Dios impersonal, infinito de Bilbao se convierte, en esta cita, en un títere miserable que “*tan solo por una vez se ha dignado aparecer sobre la tierra*”.¹⁸² La noción católica del Dios encarnado queda degradada cuando la narración de esta concepción católica ordena la acción destructora de los imperios como “necesarias” para “preparar la venida del hijo del hombre”. Las enumeraciones constantes van elevando el tono de la argumentación de Bilbao.¹⁸³ Aparece, una vez más, la ironía, que lleva el planteamiento filosófico a un terreno ético y político: “Y si era necesaria toda esa cosecha de pueblos, ese lecho de osamentas humanas para preparar la cuna del Salvador, sin duda es para que después florezca la paz, el bienestar, la unidad, la revelación de ese Dios que tan solo por una vez se ha dignado aparecer sobre la tierra”.¹⁸⁴ Y otra vez los vocativos (“no, señores”), en el momento en que Bilbao recapitula y señala lo más importante de todo lo que acaba de leer. No sólo se trata de los intereses políticos detrás de ciertos dogmas, sino de la manera en que los dogmas mismos han sido pervertidos, de la necesidad de recuperar el

¹⁸² Quizá en oposición implícita al “en cuanto no lo hicisteis a uno de esos pequeñitos, ni a mí me lo hicisteis” del ya citado discurso de Jesús sobre el Juicio (Mateo 25, 31-46).

¹⁸³ “...la Grecia encadenada, Sagunto aniquilada”; casi un dístico con acento en la segunda y la penúltima sílabas (“la *Grécia encadenáda*”, “*Sagúnto, aniquiláda*”), y bella anáfora final en *_ada*.

¹⁸⁴ En las alegorías de Bilbao, el “lecho de osamentas” es tópico del juicio mesiánico, del que ya hablamos en la digresión sobre los *Boletines del espíritu*.

espacio religioso. Y la manera de leer este espacio es bastante interesante; recuerda el *¿cui bono?* de Cicerón:¹⁸⁵ el dogma religioso de la “Providencia”, tal y como opera en esta filosofía, no se critica por sus contenidos, sino por sus efectos: proponerlo ha permitido decir cosas tremendas.

Antes de terminar, merece la pena recordar la estructura final de la lectura que hizo Bilbao de esta concepción “católica”.¹⁸⁶ A pesar de que el texto parece claro desde un punto de vista expositivo, la verdad es que su disposición está llena de arte: en lugar de decir las cosas de una sola vez, Bilbao ha dividido su exposición en cuatro oleadas, y en cada una ha vuelto a decir lo mismo desde distintas perspectivas: al principio revisó la concepción desde una perspectiva general y esquemática, que dio la oportunidad de dar los temas a los que referirá constantemente (“veamos ahora la concepción católica...”). Luego hizo una larga cita, que subrayó para poner en evidencia su parte narrativa. Después trabajó la concepción desde el punto de vista de la crítica de los dogmas. Finalmente, como veremos abajo, Bilbao *narrará*, él mismo, la concepción católica; mostrará cómo en esa concepción hay una “narración” y una “doctrina”, en donde a la historia de la humanidad se le postula un cierto orden y un cierto sentido; mostrará el teatro de conceptos que operan en esa manera de narrar la historia.

El estilo mantiene el tono expositivo, pero apela al *pathos* por medio de constantes enumeraciones y reiteraciones; el final del discurso cierra en una furiosa sucesión de oxímoros que contraponen conceptos políticos y conceptos religiosos (“cosmopolitismo teocrático”, “santa intolerancia”...), para rematar súbitamente en uno que no lo es (“obediencia ciega”):

Si ántes del nacimiento de Jesu-Cristo fué necesario que los ejiptos sucumbiesen, i sobre los ejiptos los persas, i sobre los persas los griegos, i los romanos sobre todo, despues de la pasion de Jesu-Cristo, fue necesario que del Olimpo antiguo bajase la espada de Marte. Atila la recibe como el presente i el mandato de la Providencia.

¹⁸⁵ *¿Cui bono?* (“¿bueno para quién?, ¿quién se beneficia?”) es un adagio latino cuya popularización suele atribuírsele a CICERÓN (véanse sus usos en *Pro Milone*, 32.3, y *Pro Roscio Amerino*, 84). El Arpinate decía que el cónsul Lucio Casio, juez famoso por su honestidad y sabiduría, preguntaba esto constantemente cuando dos personas en conflicto alegaban decir la verdad; por ello, la pregunta ciceroniana convoca a leer de otra manera el contenido de una verdad a través de la pregunta por sus posibles efectos; y esos efectos sólo pueden aparecer cuando los contenidos son ligados a los sujetos concretos que hablan y los sujetos que escuchan. Esta estrategia pasa a la tradición retórica general (por ejemplo, es recordada en el “*¿cui prodest?*” de SÉNECA, *Medea*, vv. 500-501), y todavía hoy es un principio activo en el derecho y la investigación criminalística.

¹⁸⁶ No dedicaremos espacio para revisar la concepción naturalista de la historia. Para Bilbao, esta concepción parece estar representada sobre todo por Vico. De este pensador, Bilbao rescata la idea de que Dios se ha revelado en todas las manifestaciones de los pueblos; le reprocha su fatalismo, que pareciera condenar a la humanidad a repetir la misma historia una y otra vez, y la posibilidad de divinizar los modelos que los pueblos repiten, especialmente el modelo romano (y en ese momento parece pedir una idea de la historia más cercana a la del “progreso” tan ácidamente atacado en las otras concepciones).

Era necesario decapitar ese coloso que, apoyado en el Panteon universal de las naciones i de los Dioses, elevaba al cielo la personificacion del Pontificado de Roma. Palpitan las llanuras de Tartaria i las selvas humanas de Siberia se conmueven. Atila como la avalancha de la Providencia envuelve a los Hunos, a los Tártaros i a los Vándalos i Godos que encuentra en su camino, se precipita sobre el imperio incendiando las ciudades, degollando las poblaciones, i sumergiendolo en las tinieblas la antigua civilizacion. Los católicos saludan a Atila como el *Azote de Dios*. Si para preparar la venida del cristianismo fué necesario que Roma decapitase las naciones, para preparar su triunfo fué necesario un cataclismo de razas, un diluvio de sangre, un eclipse de civilizacion, de arte i de la sabiduría de la antigüedad.—I despues de ese terror, despues de ese martirio de cinco siglos, la filosofía de la historia, segun el catolicismo, admira los altos fines de ese Dios que fabrica.

Pero, en fin, si ha sido *necesario i providencial* que tales horrores se cumpliesen, la paz, la armonía, la justicia, la unidad de razas i naciones deben haberse realizado despues de tantos horrores providenciales. La tierra estaba árida i seca: era necesario que una lluvia de sangre la fertilizase. Ha llovido sangre en todas partes, i los siglos han lanzado sus torrentes para purificar la tierra. La Roma Católica se ha sustituido a la Roma Pagana. El capitolio ha cedido su lugar al Vaticano. El Papa ciñe la corona de los emperadores i pontífices. El interdicto y la excomunion han reemplazado los rayos de Júpiter Tonante indicándonos [con] todo esto que ha llegado el momento de la victoria i con ella el de la pacificacion.

Error, señores.—La Arabia se presenta a su turno. Despues del azote del norte, se levanta el azote de Dios personificado en Mahoma. I como si esto no bastara, la herejia, la *horrible* herejia, reivindicando algun derecho i consumido por la insaciable Roma, aparece en Suiza, en Francia i en Alemania. Los Valdenses i Albijenses, i mas tarde los Husitas, son enviados a la hoguera que los altos fines de la Providencia católica ha decretado para gloria de Dios i magnificencia de los emperadores i pontífices. Las cruzadas se suceden, i la cruz del Salvador del mundo sirve para crucificar a millares de hombres que combatian por la libertad de pensar, por la igualdad de derechos i por la independencia nacional.

I el catolicismo es vencido. La Reforma le arrebató en pocos años sesenta millones de creyentes. El mundo cristiano es, en su mayoría[,] protestante, i la riqueza, la gloria, la ciencia i la libertad solo brillan en los pueblos que se han separado de Roma. La Rusia describe su órbita al rededor del Papa de San Petersburgo, arrastrando la corona boscal del planeta.—La Suecia, la Noruega, la Dinamarca, la Alemania del Norte, la Suiza, la Inglaterra i los Estados Unidos, es decir, la zona templada de la civilizaci3n, jira al rededor del libre pensamiento.

¿Qué queda de Roma, después de tantos milagros i de todas las hazañas de su católica Providencia?—La España, el Portugal, el Austria, el reino de Nápoles, i América, particularmente el Paraguai, es decir[,] lo mas atrasado y retrógrado del ambiente de Colon, i Méjico[,] cuya existencia trasciende a cadáver.

Si todo lo que sucede es Providencial, admiremos, pues, esos altos juicios de la Providencia católica. Los que quieran persistir en esa fé no tienen sino [que] envolverse en esa inmensa mortaja con la que Roma ha pretendido cobijar a las naciones para descomponer el organismo divino de las nacionalidades e imponerles su cosmopolitismo teocrático, bajo el yugo de la santa intolerancia i de la obediencia ciega (*LH* 144-146).

Con esta larga cita terminamos nuestra lectura de *La ley de la historia*, cuyos ecos preparan lo que ocurrirá en los siguientes textos.

III. IDOLATRÍA Y NARRATIVA FILOSÓFICA.

LECTURA DE *LA AMÉRICA EN PELIGRO*

Situación de *La América en peligro*

La publicación de *La América en peligro* forma parte de los esfuerzos de Bilbao y su generación por apoyar la resistencia de Benito Juárez ante la Intervención, esto es, la invasión de Napoleón III y la importación de un monarca de la casa de Habsburgo; en Chile, estos esfuerzos congregaron a una brillante generación de intelectuales, y cristalizaron en una serie de medidas institucionales; en Argentina, patria del exilio de Bilbao, la cosa fue muy distinta. Ello explica, en parte, el tono amargo e indignado de *La América en peligro*.¹⁸⁷

En buena medida, este texto pertenece al género literario “panfleto”: ello quiere decir que se encuentra caracterizado por un trabajo sobre el contexto inmediato, que exige elaborar la crítica filosófica de otra manera: como dice Bilbao, “este escrito, además de la oportunidad momentánea, tiene un objeto permanente”;¹⁸⁸ al tiempo que ofrece una serie de propuestas concretas con las cuales responder a la amenaza francesa y “hacer la resistencia solidaria”,¹⁸⁹ Bilbao selecciona un conjunto de sucesos ejemplares en la Intervención para, desde ellos, elaborar una crítica de los conceptos que, en ese contexto, han funcionado para justificar la acción de Francia: “pueblo”, “progreso”, “civilización”, “democracia”, “Estado”: todos ellos son conceptos-personajes de un teatro filosófico que justifica moralmente la acción del imperialismo francés.¹⁹⁰ El marco de esta crítica es una filosofía de la historia cuyos orígenes están en los textos de París (en los *Boletines del Espíritu*); que se delinea de manera general en *La ley de la Historia*, y habrá de alcanzar su formulación más acabada en *El Evangelio americano*. El horizonte de estas críticas es el de la relación entre religión y política, que viene desde *Sociabilidad chilena*. Este horizonte queda explicitado desde el Prólogo

¹⁸⁷ En el complemento a este capítulo, en el Apéndice, explico con mayor cuidado lo ocurrido en estos dos países, y las polémicas que levantó, en Argentina, la publicación de *La América en peligro*. Para el caso chileno es importante consultar la obra de RICARDO LÓPEZ MUÑOZ, *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*, México, Centro de Investigación Científica, 1995.

¹⁸⁸ *La América en peligro* (2ª edición, Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862), parte I, capítulo IV (el epígrafe de este capítulo es “El prodigio en América”), p. 14. En adelante, al citar este libro indicaré parte, capítulo, epígrafe y página de la edición citada.

¹⁸⁹ F. BILBAO, *La América en peligro*, I, III (“La invasión es robo y degradación”), p. 13.

¹⁹⁰ En esta tesis sólo mostraremos la manera en que Bilbao trabaja metafóricamente la noción profética de “idolatría”, y la utiliza para criticar el concepto-personaje de “pueblo”. Sin embargo, en el apéndice mostramos cómo esta crítica se extiende a los conceptos-personajes de “progreso”, “civilización”, “democracia”, “Estado” y “ser” (“unidad”).

a *La América en peligro*: “la idea [...] que se combate [en este libro] es la separación de la religión y la política que duplica, divide a la personalidad e introduce la doblez”.¹⁹¹ De manera acorde a sus anteriores planteamientos, Bilbao no sólo mostrará la teología encubierta de ciertas narraciones político-filosóficas; también criticará que el pensamiento crítico haya renunciado a ‘lo religioso’, que no sólo tiene que ver con los dogmatismos denunciados por la tradición liberal, sino también, y sobre todo, con la radicalidad de la posición moral, y con la adecuación entre ética y política, entre medios y fines; el señalamiento bilbaíno respecto de las teologías encubiertas en la filosofía tiene, también, por fin mostrar que el dogmatismo religioso no desaparece en la presunta expulsión de la religión del reino de la política, y que se puede adorar idolátricamente a dioses como el progreso o la civilización: por ello, en *La América en peligro* hay también una especie de contra-teología, que quiere señalar estos dogmatismos incómodos, recuperar la radicalidad de la posición moral, y articular religión y política de diferente manera.

El vigoroso señalamiento de las relaciones ocultas entre “religión” y “política” convirtió a *La América en peligro* en uno de los libros más polémicos de Bilbao. Tuvo dos ediciones el mismo año, y motivó una serie de panfletos, cartas y discursos que contribuyeron, en parte, a la mejor difusión de la causa de Juárez.¹⁹²

Lectura de *La América en peligro*

Dos notas sobre el estilo de La América en peligro

Lo profético como estilo

El estilo de *La América en peligro* tiene una enorme densidad retórica, que invita a leer el texto con el cuerpo y en clave de ritmo.¹⁹³ Y, sin embargo, no se trata de un texto “bello” en el sentido tradicional: está ausente el sentimiento agradable de orden y

¹⁹¹ *La América en peligro*, prólogo, p. 7. Es una lástima que las ediciones modernas de *La América en peligro* hayan reimpresso el texto, pero despojándolo de una serie de textos menores que Bilbao había preparado explícitamente para que acompañaran al ensayo: el “Prólogo”, la “Dedicatoria” y un “Apéndice” que tiene algunas composiciones de poesía militante. De cualquier manera, en el apéndice de esta tesis ofrezco una transcripción de estos textos, y una tabla que permite ubicar cada capítulo de esta obra en las dos ediciones antiguas, las *Obras completas* de Figueroa y la edición moderna de Witker, que es la que utilizan casi todos los intérpretes contemporáneos.

¹⁹² Véase el complemento a este capítulo, en el Apéndice, para una historia de las polémicas que siguieron a la publicación de esta obra. Ahí también damos una relación de los problemas tratados en *La América en peligro*; aquí sólo nos ocuparemos de los que competen a las narrativas filosóficas señaladas en *La ley de la historia*.

¹⁹³ Véase la nota al respecto en el complemento a este capítulo, en el Apéndice.

armonía, cuyo modelo sería la “naturaleza elevada a idealidad”;¹⁹⁴ los abundantes paralelismos de intensificación, acumulaciones y preguntas retóricas no aparecen sabiamente dosificados a lo largo del texto, sino que se suceden unos a otros y crean una atmósfera opresiva, “incorrecta”, reñida con el “buen gusto literario”.¹⁹⁵ En la ‘buena literatura’, el sujeto de discurso afirma su dominio sobre el propio tema y la propia técnica; pero en *La América en peligro* el sujeto de discurso parece agonizar mientras habla: se permite a sí mismo largas digresiones; parece que es el tema y la técnica los que lo dominan. Algo parecido ocurre en la Biblia con la obra de los profetas bíblicos, cuyo estilo recargado no tiene por modelo a la naturaleza, sino a la historia; por ello, históricamente, ha sido tan difícil leer la Biblia como mera “literatura”, en el sentido occidental:

“Really great works”, writes Flaubert, “have a serene look. Through small openings one perceives precipices; down at the bottom there is darkness, vertigo; but above the whole soars something singullary sweet. That is the ideal of light, the smiling of the sun; and how calm it is, calm and strong!... The highest and hardest thing in art seems to me to create a state of reverie”.

The very opposite applies to the words of the prophet. They suggest a disquietude sometimes amounting to agony. Yet there are interludes when one perceives an eternity of love hovering over moments of anguish; at the bottom there is light, fascination, but above the whole soar thunder and lightning.

The prophet's use of emotional and imaginative language, concrete in diction, rhythmical in movement, artistic in form, marks his style as poetic. Yet it is not the sort of poetry that takes its origin, to use Wordsworth's phrase, “from emotion recolected in tranquility”. Far from reflecting a state of inner harmony or poise, its style is charged with agitation, anguish, and a spirit of nonacceptance. The prophet's concern is not with nature but with history, and history is devoid of poise [...]. This is the secret of the prophet's style: his life and soul are at stake in what he says and in what is going to happen to what he says.¹⁹⁶

En la tradición literaria latinoamericana hay abundantes exponentes de este estilo profético que, en palabras de Heschel, se deriva de un “jugarse su propia vida y alma en lo que se dice y en lo que ocurrirá a lo que se dice”, y en ese compromiso ético y político se vuelve ‘literatura menor’, renuncia a la creación de una forma artística perfecta, intemporal, cercana a la “idealidad de la naturaleza”. Esta opción separa la exquisita prosa de Francisco López de Gómara de la de Bartolomé de las Casas, más

¹⁹⁴ Recojo la definición de estilo “clásico” propuesta por CURTIUS a partir de Goethe y otros (*Literatura europea y Edad Media latina*, t. I, pp. 384 ss.).

¹⁹⁵ Palabras de D. AMUNÁTEGUI SOLAR en su excelente discusión del estilo de Bilbao (*Bosquejo histórico de la literatura chilena*, cit., pp. 122 ss.).

¹⁹⁶ A. J. HESCHEL, *The Prophets*, New York, Harper & Row, 1962, pp. 6-7.

‘incorrecta’ pero con mayor capacidad de provocar experiencias afectivas que motiven posicionamientos éticos y políticos.

La crítica filosófica como trabajo sobre metáforas

La densidad retórica de *La América en peligro* está relacionada con un rasgo fundamental del ensayo latinoamericano del siglo XIX: el trabajo filosófico sobre ciertas metáforas.¹⁹⁷

Escucho los pasos de legiones extranjeras, hollando el suelo de la patria. Ellas despliegan la insignia de la decapitación de las naciones, que es la conquista. Proclaman sin pudor la palabra de ignominia para las almas libres, que es la traición á la patria, á la independencia; á la República;—y veo la mano del nefando perjurio de la historia, estenderse para recoger la herencia de la libertad y la esperanza de un mundo, con el objeto de llenar el abismo del crimen [*sic.*], que en Europa y en el seno de su patria abriera su alma fementida.

¿No ha sangrado la Francia lo bastante, en el Boulevard, en la Argelia, en Lambessa y en Cayenne?—¿No pesan nada los cien mil franceses muertos en la guerra de Oriente, sin beneficio de Dios, ni del Diablo?—¿No daban bastante garantía *los siete millones de sufragios*?—¿O por ventura la sombra de Napoleón I, desaparece ante la luz de la historia, que derriba del altar al ídolo de barro?

Mas todo pasa y la Francia olvida; es humo esa gloria, es necesario renovar esa gloria de humo, y el minotauro pide víctimas para abastecer la ración de cadáveres que la Francia sacrifica en la pira de su vanidad y orgullo. Es necesario alejar á la Francia de si misma, no darle tiempo á que piense, no permitir que mida la estatura del Emperador del 2 de Diciembre;—y es por esto que es necesario llevar la bandera al soplo de las aventuras, para comprometer el honor nacional—y decir: “*la bandera de la Francia no retrocederá*”. (Palabras de los comisionados franceses en su proclama a los mejicanos).¹⁹⁸

Éstas son las primeras palabras de *La América en peligro*. Las preguntas retóricas, los paralelismos encadenados, las acumulaciones van creando un ritmo indignado que va subiendo poco a poco.¹⁹⁹ Pero en este momento quiero señalar la sucesión de metáforas con que cierra el último párrafo. Hay una metáfora de la metáfora: el “ídolo de barro” es la “sombra” de Napoleón I. “Ídolo de barro” es otra metáfora que se apoya en una alusión a la Biblia, y remite al saber cultural compartido por las personas a las que Bilbao está hablando:²⁰⁰ se trata, probablemente, del famoso “ídolo de pies de barro”

¹⁹⁷ Véase un prometedor tratamiento del tema en H. CERUTTI GULDBERG, “Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)”, en [H. CERUTTI y L. WEINBERG (coords.)], *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, México, UNAM, 1993, pp. 13-26. El ensayo citado prometía redondear sus observaciones en un tratamiento más detenido, que a la fecha no ha aparecido.

¹⁹⁸ F. BILBAO, *La América en peligro*, I, i (“La invasión”), pp. 9-10; cursivas de Bilbao.

¹⁹⁹ Véase el complemento a este capítulo, en el Apéndice, para un tratamiento detallado del estilo en esta cita.

²⁰⁰ No es necesario, para ello, que los receptores conocieran la Biblia de primera mano, o incluso que supieran leer y escribir. La cultura bíblica cristiana se adquiere de manera indirecta, por medio de representaciones visuales, fragmentos de textos que se han vuelto refranes o canciones, esquemas narrativos, tópicos y motivos. Véase el bellísimo libro de MARTINE DULAEY citado en la bibliografía.

que aparece en el sueño del profeta Daniel: según nos cuenta el libro de *Daniel*, en el año tercero del reinado de Joaquín en Judá, Nabucodonosor, rey de Babilonia, atacó Jerusalén, y después de arrasar la ciudad sagrada saqueó el Templo y se llevó como prisioneros a los nobles de Israel. Uno de estos prisioneros fue el joven Daniel, cuya historia actualiza la de José en Egipto, y alegoriza la de los deportados babilónicos en la época de Ezequiel.²⁰¹ Como José, el justo e indefenso Daniel será protegido por Dios, y terminará ganándose el favor del rey gracias a su sabiduría y su capacidad de interpretar los sueños. En el primero de estos sueños, el rey contempla una gran estatua hecha de distintos materiales: su cabeza es de oro; su pecho y brazos, de plata; sus pies son parte de hierro y parte de barro. De aquí se inspira una amplia, difusa tradición que habla, por milenios, de “ídolos con pies de barro”. Nabucodonosor muestra despóticamente su poder al amenazar con matar a todos los sabios de Babilonia si no se encuentra a alguien capaz de interpretar el sentido de este sueño; pero Daniel -que no es sabio, sino justo- lo interpreta gracias a la ayuda de Dios, y entonces le muestra al rey que el poder que él creía absoluto no es, en realidad, nada, cuando se le mide frente al Dios de la justicia: Nabucodonosor caerá al suelo, lleno de terror divino, después de escuchar las palabras del débil Daniel:

Éste es el sueño: la declaración de él diremos también en presencia del rey. Tú, oh rey, eres rey de reyes; porque el Dios del cielo *te ha dado* reino, potencia, y fortaleza, y majestad. Y todo lo que habitan hijos de hombres, bestias del campo, y aves del cielo, él ha entregado en tu mano, y te ha hecho enseñorear sobre todo: tú eres aquella cabeza de oro. Y después de ti se levantará otro reino menor que tú; y otro tercer reino de metal, el cual se enseñoreará de toda la tierra. Y el reino cuarto será fuerte como hierro; y como el hierro desmenuza y doma todas las cosas, y como el hierro que quebranta todas estas cosas, desmenuzará y quebrantará. Y lo que viste de los pies y los dedos, en parte de barro cocido de alfarero, y en parte de hierro, el reino será dividido; mas habrá en él algo de fortaleza de hierro, según que viste el hierro mezclado con el tiesto de barro. Y por ser los dedos de los pies en parte de hierro, y en parte de barro cocido, en parte será el reino fuerte, y en parte será frágil. Cuanto a aquello que viste, el hierro mezclado con tiesto de barro, mezclaránse con simiente humana, mas no se pegarán el uno con el otro, como el hierro no se mixtura con el tiesto. Y en los días de estos reyes, levantará el Dios del cielo un reino que nunca jamás se corromperá: y no será dejado a otro pueblo este reino; el cual desmenuzará y consumirá todos estos reinos, y él permanecerá para siempre. De la manera que viste que del monte fue cortada una piedra, no con manos, la cual desmenuzó al hierro, al metal, al tiesto, a la plata, y al oro; el gran Dios ha mostrado al rey lo

²⁰¹ Hay que pensar que, en la época de Bilbao, la historia de Nabucodonosor ha alcanzado gran resonancia política: Hay que recordar que, en la época, la historia de Daniel tiene gran importancia política: “Va pensiero”, el coro de esclavos hebreos en *Nabucco*, ópera de Verdi estrenada en 1842, se volvió himno en las manifestaciones a favor de la reunificación italiana.

que ha de acontecer en lo por venir: y el sueño es verdadero, y fiel su declaración. (Daniel 2, 36-46).²⁰²

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche propuso que la verdad no era, en realidad, sino un trabajo sobre metáforas, sinécdoques y metonimias que, a fuerza de uso, han sido admitidas como verdaderas por una comunidad, y han adquirido un carácter vinculante.²⁰³ Con ello, el pensador alemán abrió la posibilidad de pensar a la filosofía como un trabajo sobre ciertas metáforas. Me interesa recuperar esta postura, y enriquecerla desde una perspectiva retórica relacionada con el trabajo sobre la memoria, para pensar desde ella la práctica filosófica desplegada por Bilbao en *La América en peligro*. En retórica, los “tópicos” son todas las pequeñas historias, metáforas, procedimientos, esquemas heredados por una comunidad, que permiten convertirse en “espacio” para argumentar (“*sedes argumentorum*”, les llama Cicerón en el *De Partitione*).²⁰⁴ Por ello, al encontrar un tópico hay que preguntarse por la comunidad a la que convoca, la comunidad que produce la convocatoria; en la cita de arriba, la metáfora es bíblica porque apela a los tópicos de la idolatría real, tal y como aparecen en la narración de Daniel; con ello, Bilbao convoca a otros lectores/oidores de la Biblia, y los invita a interpretar de otra manera la realidad de la invasión; a descubrir en la acción de Napoleón la acción de la idolatría. Vamos al fragmento de Bilbao. La luz de la historia derriba del altar al ídolo de barro, que no es sino la pequeña “sombra” de Napoleón I, que se desvanece ante la revelación; la idolatría a la que remite el “ídolo” no es sino idolatría a todo lo que representa la sombra de Napoleón I: todo lo que ha seducido a los franceses a un grado tal que se atreven a invadir México, intervenir militarmente en Asia, Italia y tantos otros países. La crítica de Bilbao, que se desarrollará en el resto del texto, tiene por fin mostrar cuáles son esos falsos dioses por

²⁰² Y de inmediato el narrador añade: “Entonces el rey Nabucodonosor cayó sobre su rostro, y humillóse a Daniel, y mandó que le sacrificasen presentes y perfumes”.

²⁰³ Véase F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990, §1 (el texto fue redactado en 1873, pero se publicó póstumamente en 1903).

²⁰⁴ *Tópico* es una palabra usada por Aristóteles en sus tratados de lógica; de ahí la toma el mismo Aristóteles para explicar cómo, en la retórica, hay una manera de razonar que apela constantemente a ciertos esquemas comunes de la comunidad a la que se habla (una racionalidad de la inferencia, diríamos hoy); esos esquemas, que en Aristóteles corresponden a relaciones de 'sentido común' como, por ejemplo, lo alto y lo bajo, se volverán un espacio central de la teoría retórica posterior: en *Literatura europea y Edad Media latina*, obra clásica sobre tópicos, Curtius explica que la identidad europea probablemente no está formada por un “alma”, sino por un conjunto de símbolos, metáforas y maneras de hablar que son heredadas de manera indirecta. Las reflexiones de Curtius fueron recogidas por Lezama Lima en *La expresión americana*, y luego por Roig en sus artículos sobre la simbólica latinoamericana, como una puerta para pensar el carácter estructurante de ciertos símbolos y metáforas recurrentes de nuestra filosofía, que así podría ser pensada también como un trabajo sobre ciertas metáforas fundamentales de la comunidad en que se inserta. Véase la bibliografía.

cuya adoración ha sido posible el sacrificio de inocentes de distintas naciones. En el texto de Bilbao hay argumentación, pero no aparece explícitamente sino elidida, apoyada en metáforas que remiten a una tradición cultural que se vuelve lugar para pensar críticamente la realidad: si las invasiones de Napoleón III se han justificado con el halo de prestigio que les confiere presentarse como continuación de la empresa civilizadora de Napoleón I, Bilbao denuncia estas invasiones como traición a los valores republicanos y muestra que este pretendido carácter civilizatorio no es, en realidad, sino “idolatría”, en el sentido bíblico: una empresa egoísta, totalmente humana, que se disfraza a sí misma como divina para encubrir su soberbia. Lo divino no está en la promesa de poder de Napoleón, sino en la historia: es menester anunciar el contenido de esta historia para desenmascarar a ese poder.²⁰⁵ En todo ello podemos ver la fuerza del planteamiento que, en *La ley de la historia*, pedía una lectura poética que fuera capaz de politizar los contenidos de la filosofía.

En el párrafo de abajo, Bilbao amplifica la metáfora de la idolatría por medio de la figura tópica del Minotauro: “todo pasa y la Francia olvida; es humo esa gloria, es necesario renovar esa gloria de humo, y el minotauro pide víctimas para abastecer la ración de cadáveres que la Francia sacrifica en la pira de su vanidad y orgullo”.²⁰⁶ Hay aquí una relación analógica: así como los ídolos quieren siempre sacrificios, la Francia idólatra sacrifica cadáveres en la pira que ha encendido para adorar su propia vanidad, su propio orgullo; pues la “sombra” del primer Napoleón no es sino imagen de la propia vanidad de la Francia. Metáfora de metáfora, y una vez más la apelación a una tópica: “sombra” y propia “vanidad y orgullo” no son sino el “minotauro”, animal mitológico, monstruoso, que esclavizó a su propio pueblo exigiendo cada año que se le entregaran jóvenes y fértiles mujeres para poderlas devorar:²⁰⁷ es, según creo, el ídolo que se come la carne de aquellas que podrían darle futuro a su propio pueblo. La seducción por la sombra de Napoleón no es sino idolatría por el poder; esta idolatría por el poder toma su

²⁰⁵ Recordemos que, como leímos arriba al comentar *La ley de la historia*, la historia está constituida, para Bilbao, por la suma de pasados olvidados, que reclaman justicia, y de futuros que pudieron ser, cuyos ideales interpelan al presente. Veremos abajo que, hacia el final de *La América en peligro*, Bilbao desarrolla el tema bíblico de la “justicia y caridad” como principio moral e intelectual que puede servir para juzgar la historia.

²⁰⁶ La fuerza del personaje alegórico es tal que Figueroa, en su edición, convierte al “minotauro” en “Minotauro” (véase F. Bilbao, *Obras completas*, ed. Figueroa, t. II, p. 9). Witker hereda este cambio.

²⁰⁷ Asterión, el Minotauro, era hijo de Pasifae, esposa de Minos, rey de Creta, y de un toro en el que se habría escondido la figura del dios Poseidón. Minos, horrorizado, encerró al Minotauro en un inmenso palacio creado por Dédalo (el Laberinto); cada cierto tiempo, se enviaba al Laberinto un tributo de siete jóvenes y siete doncellas que servirían de alimento al Minotauro. Para efectos de la recreación de Bilbao, importa recordar que, aunque el Minotauro tenía aterrorizada a los cretenses, el tributo no era elegido entre la gente de Creta, sino entre la de Atenas, que estaba sometida a Creta. Véase P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981.

fuerza en el culto a la propia vanidad, el propio orgullo nacional; el ídolo de la propia vanidad devora el futuro del propio pueblo, corta la posibilidad de futuro; pero esta crítica está expuesta en un tono a la vez triunfante e indignado, pues el pretendido Dios se muestra como ídolo de pies de barro que cae derribado por la luz de la historia.

Más adelante seguiremos con la pista de las metáforas de la idolatría, que son fundamentales, en *La América en peligro*, para comprender la manera en que Bilbao critica una cierta forma de narración filosófica. Pero es menester detenernos para preguntar por el filosofar al que remite esta manera de hablar. Estas metáforas no operan en el vacío, sino apelando a una tradición cultural que es como el material que la metáfora moldea; una tradición que, en lugar de rechazarse, es apropiada como espacio para pensar críticamente la realidad histórica de la que se está hablando.

La idolatría como metáfora político-filosófica que abre el problema de la “responsabilidad”. Idolatría a “Francia”. La crítica al concepto de “pueblo”

Dice Miguel Rojas Mix que “Bilbao descubre la falacia de la civilización cuando los franceses invaden México”.²⁰⁸ Ello es parcialmente cierto: el tema del colonialismo de la civilización se vuelve relevante con motivo de la invasión a México y por ello va a ser muy explotado en los textos argentinos; pero su planteamiento viene de muy atrás. Rojas Mix no tenía por qué saber esto: su excelente trabajo pudo basarse únicamente en las fuentes que tenía a la mano, las antologías bilbaínas del siglo XX que tienen un carácter necesariamente incompleto.²⁰⁹ Pero ese mismo problema se repite en otros exégetas del siglo XX, menos cuidadosos, entre los que es opinión común que Bilbao habría sido un representante típico de la élite liberal afrancesada hasta la época de *La América en peligro*, y que la amargura de este libro estaría motivada en un tardío desengaño respecto de los ideales civilizatorios europeos. Sin embargo, como ya dijimos en el Apéndice, este desengaño ya aparece en los textos del primer viaje a Francia, y la crítica al ideal civilizatorio francés fue desarrollada de manera sistemática en los textos peruanos, que son los mismos en los que se desarrolla a profundidad la crítica de la democracia representativa; dice Bilbao en su carta a Santiago Arcos que su descubrimiento del “infinito” que habita en cada hombre le permitió tomar una posición

²⁰⁸ M. ROJAS MIX, “Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria...”, *Caravelle*, núm. 46 (1986), p. 39. Véase una discusión de este trabajo en el complemento al capítulo I.

²⁰⁹ Véase el complemento al capítulo I, en el Apéndice, para una discusión pormenorizada de la composición de las antologías bilbaínas publicadas en el siglo XX.

respecto del individualismo liberal: en el lenguaje de los escritos peruanos es el paso del privilegio del “yo” a la responsabilidad del “somos”, y del “individualismo” al “socialismo”;²¹⁰ esa misma crítica del privilegio del “yo”, para Bilbao, puede aplicársele al privilegio de la acción providencial de Francia en la historia, pues -como hemos ido viendo- el espíritu infinito de dignidad habita en todo pueblo:

Volví á mi patria [en 1850], fuerte en la afirmacion y en el axioma del amor, y mi pecho henchido con el soplo de las tempestades.

Si la afirmacion universal del *somos*, el yo-nosotros, habia abolido toda usurpación y privilegio en la ciudad, esa misma afirmacion abolió en mi mente la encarnacion hasta entonces visible de la Providencia en Francia. *Cayó la capital de las naciones desde que traicionó su palabra atacando la República Romana. Desde entonces sentí una soledad, pero en ella ví una lección. Esa lección es que la libertad á falta de hombres, á falta de Francia levantará hijos de Dios en todos los pueblos que se afirmen soberanos.* Esta fué la consecuencia que deduje de ese dolor que produjo en mí el suicidio de la Francia y que comuniqué en mis “Boletines del Espíritu” diciendo: Roma es todo pueblo.

Michelet en una de sus lecciones dijo: “*basta de ídolos*”, y se referia á Mirabeau, el génio [*sic*] de la palabra. Yo extendiendo ese pensamiento iconoclasta á las naciones que han sido nuestros ídolos, porque ninguna santifica la libertad.²¹¹

Idolatría, pues, a Francia, que Bilbao resuelve en un uso heterodoxo, muy creativo, de la metáfora agustiniana de la Roma Universal, que existe de manera latente en todo pueblo, aunque no sea propiedad de ninguno: “Roma es todo pueblo”. Dice, en el inicio de los *Boletines del espíritu*:

Cuando los romanos zanjaban los cimientos del capitolio, en medio de las excavaciones encontraron una cabeza. Los sacerdotes llamados para explicar ese hecho, interpretaron lo que vagaba en la conciencia de los fuertes: Roma será la cabeza de la tierra, el pueblo rey. El romano recibía en consecuencia el bautismo de rey del Universo, y Roma verificó la profecía.

Roma es todo hombre y todo pueblo. Nuestro deber es constituir la Roma del porvenir cuyo Capitolio es la fraternidad de los pueblos y cuyo Dios sea, no el Júpiter tonante, ni Jehová el iracundo, sino el Padre de la libertad del amor [...]. Es para esta obra que se necesita la formación de los nuevos ciudadanos y la fórmula del bautismo cristiano: “El primero de todos será el servidor de todos” [...]. Cayó la Roma de los papas y se levanta la Roma universal en todo pueblo. Un Dios, una palabra, una humanidad. Cayó el privilegio de la encarnación de la palabra y se levanta la revelación del Omnipotente en todo hombre. “Es la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo” (San Juan).²¹²

Las metáforas de la idolatría se preparan en los textos peruanos, y se repiten a lo largo de toda *La América en peligro*. Le regalan a Bilbao un espacio para pensar críticamente

²¹⁰ *Revolucion en Chile y los mensajes del proscrito*, pp. 10-15.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 39-40. Las cursivas en el segundo párrafo citado son mías.

²¹² *Boletines del espíritu*, p. 293. La referencia bibliográfica en paréntesis es de Bilbao, y corresponde a Juan 1, 9 (“Aquel era la luz verdadera, que alumbra á todo hombre que viene á este mundo”).

el culto al “poder”, a la “civilización”, al “progreso”, todos ellos personajes-concepto de una narrativa filosófica motivada teológicamente; le regalan una tradición desde la cual se puede señalar la teología encubierta de estas narrativas, proceder a una crítica política de la religión que señale su papel ‘ideológico’ y a una crítica religiosa de la política que señale dogmatismos incómodos, recupere la radicalidad de la posición moral y ponga de manifiesto la inadecuación entre medios y fines.

La fuente de esta metáfora de la idolatría es la tradición iconoclasta, profética, que señala los ídolos del poder y del pueblo, y recuerda el mandato de fidelidad que ambos deben respecto del Dios de la justicia; es decir, que la crítica se nutre de un acto de memoria. Hemos dicho arriba que en la crítica bilbaína se elabora una especie de contra-teología; aquí es menester explicar en qué sentido esa “teo-logía” *no* es un discurso de “conocimiento sobre” Dios o lo divino. Ello tiene que ver con la separación propuesta por Spinoza entre filosofía y religión. En el *Tratado teológico-político*, Spinoza defendió que la sabiduría divina que enseña la Biblia no es sabiduría respecto de lo que son las cosas, sino simplemente sabiduría respecto de cómo vivir la vida, y que por ello la Biblia no debe ser invocada como autoridad a la hora de disputar cuestiones científicas. “...Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo aparte del conocimiento de la justicia y caridad divinas, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida”.²¹³ Dios no pide que se le conozca, sino que se le obedezca; y esa obediencia no es un seguimiento de preceptos dogmáticos asumidos como ‘verdaderos’, sino, sobre todo, una práctica cotidiana de “la justicia y la caridad”, cuya medida es Dios.²¹⁴ En esta medida, la Biblia entera se vuelve enseñanza práctica de una forma peculiar de amor:

...la intención de la Escritura no fue enseñar las ciencias [...]. De ahí podemos concluir fácilmente que no exige de los hombres más que la obediencia y tan sólo condena la contumacia, pero no la ignorancia. Como, por otra parte, la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo (puesto que

²¹³ SPINOZA, *Tratado teológico-político*, ed. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2003, cap. XIII, p. 170 (al citar sigo la paginación de Gebhard, como es costumbre). Los “profetas” son, para Spinoza, todos los hombres inspirados que han participado en la redacción de la Biblia; la “profecía” no es, para el pensador, una revelación de lo que el mundo es, sino un trabajo divino sobre la imaginación; la revelación sería histórica, en el sentido de que haría uso de los prejuicios, símbolos y expectativas de la comunidad donde aparece, y por ello estaría marcada por contradicciones. Este planteamiento ha sido recuperado en el siglo XX por el teólogo de la liberación norteamericano Walter Brueggemann, quien desde Ernst Bloch ha intentado mostrar el carácter utópico de la imaginación profética y su capacidad de abrir el tiempo histórico, de forma que el sujeto pueda imaginar futuros distintos y transforme, así, su realidad.

²¹⁴ “Dios es sumamente justo y sumamente misericordioso, es decir, el único modelo de la verdadera vida” (*ibid.*, p. 171).

quien ama al prójimo, s[i]²¹⁵ lo hace para obedecer a Dios, ha cumplido la ley, como dice Pablo en Romanos, 13, 8), se sigue que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para poder obedecer a Dios conforme a este precepto y cuya ignorancia hace a los hombres inevitablemente contumaces o, al menos, incapaces de obedecer.²¹⁶

Obedecer a Dios es “amar al prójimo”, pero este amor queda despojado de voluntarismos y se convierte en exigencia de practicar, de manera cotidiana, “la justicia y la caridad”. Con ello, Spinoza no sólo defiende que la libertad de filosofar no ataca el ejercicio de la piedad, sino además construye una peculiar teología (barroca) del pluralismo religioso, que indica que ahí donde haya caridad y justicia, ahí estará Dios. “Justicia y caridad” es un binomio que recorre la obra de Spinoza; a partir de ella, el binomio será conocido y apreciado por el pensamiento europeo de los siglos XVII a XVIII;²¹⁷ por ello, no sorprende encontrarlo en una serie de pensadores que leen la Biblia y además se asumen herederos de los ideales sociales de la Revolución francesa. En el capítulo VI, parte primera de *La América en peligro*, Bilbao quiso señalar dónde se originaban los peligros que comprometen a América y hacen posible la invasión: algunos vienen de Europa, y otros de América. Al trabajar sobre los primeros, Bilbao ganará un espacio para elaborar una crítica de dos conceptos problemáticos en la narrativa filosófica de las invasiones: “pueblo” y “civilización”. El primer concepto se trabaja en una sucesión de palabras que contraponen rítmicamente “pueblos” y “gobiernos”:

La parte de la Europa en este peligro que nos amenaza, se refiere a los pueblos y gobiernos.

Los pueblos abdican. Unos mantienen su libertad como Inglaterra, pero abdican la justicia cuando se trata del extraño. Otros abdican su libertad y reniegan la justicia para propios y extraños: es la Francia, es la Rusia, es la Austria, es la Prusia.

Los pueblos abatidos para armarse de justicia, y soberbios para arrebatarla al débil.

Los pueblos, humildes como siervos, y degradados como vencidos, convertidos en instrumentos de las ambiciones de familias ó de castas.

Los pueblos escépticos, carcomidos por el industrialismo, parálíticos por la indiferencia, fatigados por el triunfo del mal, vuelven sus espaldas al ideal, al amor, al deber, al heroísmo, á la justicia, para saludar al sol del oro, que parece ser el ídolo de la vieja Europa.

Los gobiernos han saludado á esa divinidad y la presentan a la adoración de sus pueblos.²¹⁸

²¹⁵ “Sf”, en la cita original; corrijo por “si”, porque me parece que ése es el sentido.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

²¹⁷ Véase la obra clásica de P. VERNIÈRE citada en la bibliografía.

²¹⁸ *La América en peligro*, I, VI (“El peligro por parte de Europa”), pp. 16-17. Hay, en la edición de Figueroa, un descuido de transcripción: el activo “vuelven sus espaldas” se convierte en un estático “vueltas las espaldas”. Witker hereda este descuido, y además convierte “sol del oro” en “sol de oro”.

Otra vez son, aquí, muy importantes los paralelismos. Se trata además de párrafos con un enorme uso de contrastes: “pueblos” que al tiempo pueden ser calificados de “abatidos para...” y “soberbios para...”;²¹⁹ “pueblos” que pueden “armarse” y “arrebatar” (en una especie de progresión de creciente intensidad y dramatismo), y al tiempo son “humildes”, “degradados” e “instrumentos”. Son párrafos muy violentos, donde los contrastes ceden paso rápidamente a largas frases adjetivas acumuladas en cascada, una tras otra: “escépticos, carcomidos..., paralíticos..., fatigados”; “vueltas sus espaldas al..., al..., al..., al..., a la...”. En todos ellos, el pensamiento indignado respira y va variando su entonación. Las largas frases adjetivas dicen una y otra vez cosas parecidas, y en su exceso construyen un tono profético que constantemente nos lleva al ámbito de la reflexión moral (justicia, soberbia, debilidad, ambición...). Uno puede casi sentir cómo en esas acumulaciones puede subir la voz de tono: éste es un estilo que quiere ser excesivo; no quiere agradar, sino incomodar. Se trata de una elección estilística que no puede ser casualidad, pues el tema sigue siendo, como en el fragmento anterior, la vanidad y el orgullo de un pueblo que invade a otros pueblos; por eso esta serie violenta de frases remata, una vez más, con la figura de la alegoría (el “sol del oro”).²²⁰ Esa vanidad y ese orgullo son el vértice desde el cual Bilbao observa el concepto de “pueblo”, y desarticula los elementos que tiene alrededor suyo; por esa vanidad puede explicarse después esa frase desconcertante al inicio del fragmento: “los pueblos abdican”.²²¹ Y el “sol del oro” recuerda, por su forma, las monedas de oro, que son redondas como el sol, pero también, por el genitivo, al becerro “de oro” de la narración del Éxodo. En ella también resuena lo redondo de este sol redondo, como lo son las monedas. Aquí hay un tópico. Hagamos un esfuerzo para ‘recordar’ lo que, en la *doxa* de aquel tiempo, debía ser inolvidable. Estamos en el desierto, en donde vaga

²¹⁹ Ese primer contraste está reforzado por el paralelismo sintáctico de las dos oraciones.

²²⁰ La alegoría invita a pensar a las naciones como planetas que giran en torno del sol del oro, el sol que es el oro. Agradezco a Silvana Rabinovich por compartir conmigo esta sugerencia.

²²¹ ¿Abdican de qué?, nos preguntamos a lo largo de todo el texto. Y es que, como nos informa el Diccionario de la Academia, “abdicar” puede ser usado respecto del rey o el príncipe que renuncia a su soberanía, o respecto de cualquier ser que renuncia a “derechos, ventajas, opiniones, etc.” (cf. *DRAE*, s.v.); es decir, un sentido que está relacionado con la libertad, y otro con la responsabilidad. Los dos sentidos resuenan en el texto que vamos leyendo: uno piensa en un pueblo que renuncia a ciertos derechos, pero también en un pueblo-rey que renuncia a su soberanía. El uso extraño de esta palabra hunde sus raíces en la crítica de Bilbao a la democracia representativa, que se desarrolla sobre todo en sus textos peruanos. Creo que todavía falta un estudio sistemático sobre este tema tan interesante. Hay anotaciones muy importantes en JALIF, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria en América*, pp. 141 y ss. Cf. además VARONA, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América*, pp. 208-215.

Moisés con su pueblo después de haber salido de la esclavitud; y el más grande de los profetas ha subido al monte, pero su pueblo desespera:

Mas viendo el pueblo que Moisés tardaba en descender del monte, allegóse entonces á Aarón, y dijéronle: Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros; porque á este Moisés, aquel varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido. Y Aarón les dijo: Apartad los zarcillos de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, y de vuestros hijos, y de vuestras hijas, y traédmelos. Entonces todo el pueblo apartó los zarcillos de oro que tenían en sus orejas, y trajéronlos á Aarón: El cual los tomó de las manos de ellos, y formólo con buril, é hizo de ello un becerro de fundición. Entonces dijeron: Israel, estos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto. Y viendo esto Aarón, edificó un altar delante del becerro; y pregonó Aarón, y dijo: Mañana será fiesta á Jehová. Y el día siguiente madrugaron, y ofrecieron holocaustos, y presentaron pacíficos: y sentóse el pueblo á comer y á beber, y levantáronse á regocijarse (Éxodo 32, 1-6).

En el libro del Éxodo, la *dispositio* de este pasaje es importante: la petición del pueblo se vuelve más dramática porque ocurre *después* de la gran teofanía ocurrida en el capítulo 19 del libro. Y a pesar de ello, el pueblo le pide a Aarón “dioses” (en plural) para que “vayan delante” suyo; uno, como lector, recuerda que el pueblo está vagando por el desierto, y comprende que la petición se relaciona con la necesidad de guía.²²² Pero, ¿es que el pueblo “vaga” sin un sentido? Los lectores del Éxodo sabemos que no: que Dios les prometió una patria de justicia (como dijera Henríquez Ureña), y por ello no se puede decir que vayan sin rumbo o que lo hagan sin sentido; aunque vaguen por el desierto, en realidad el rumbo está claro, pues están buscando esa patria. Y sin embargo, el pueblo desespera (como dijera Bilbao, el pueblo es “escéptico”, ‘indiferente’, se muestra “fatigado” y vuelve sus espaldas al Dios que les prometió justicia). Pide un dios, y el enigmático Aarón responde pidiéndoles “los zarcillos²²³ de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, y de vuestros hijos, y de vuestras hijas”. El oído es, en la Biblia hebrea, el espacio de la responsabilidad;²²⁴ y Aarón toma los adornos dorados con que su pueblo adorna sus oídos, y con ellos fabrica el “becerro”. El calificativo que este pueblo le da al ídolo no puede ser más desconcertante: “Israel, éstos son tus dioses²²⁵ que te sacaron de la tierra de Egipto” ¡Ellos saben que no fue ese becerro, recién creado, el que los sacó de Egipto y los liberó de la esclavitud! Pero el pueblo está

²²² R. ALTER, *The Five Books of Moses*, New York, Norton, 2004, p. 493. En su comentario, Alter recuerda además que en el texto hebreo la frase es un modismo militar que sugiere la posición de liderazgo en la batalla.

²²³ Tanto en hebreo como en latín, el contexto de la palabra indica que se trata de ornamentos para el oído.

²²⁴ La oración fundamental en el judaísmo comienza, justamente, con la exigencia de escuchar (“escucha Israel”, Dt 6, 4), de donde se abre un espacio de responsabilidad, que consiste en cumplir un mandamiento dado por otro (“el Señor es tu Dios, el Señor es uno”).

²²⁵ Y sí: aunque se trate de “un” becerro, repetidamente se le alude con el plural “dioses”. Esto provocó largas discusiones en los maestros judíos y cristianos, a las que no podemos, aquí, sino aludir.

desesperado, y prefiere engañarse a sí mismo (¡no sólo a Dios!) con un objeto hecho de sus objetos vanidosos. El paralelo de esta alegoría con la de Bilbao se hace evidente mientras leemos: “los pueblos abdican”; se fatigan; olvidan la patria de justicia que estaban buscando; se engañan a sí mismos, porque prefieren renunciar a su responsabilidad, y darle a esa imagen de su propia vanidad la responsabilidad de haberlos liberado, aun si recientes sucesos les han recordado la existencia de esa fuerza que promete justicia, frente a la que ellos están comprometidos. Y “los gobiernos”, que son, probablemente, imagen pervertida de aquel enigmático Aarón, “han saludado a esa divinidad, y la presentan a la adoración de sus pueblos”. Inmediatamente Bilbao explica cómo es que los gobiernos presentan al “sol de oro” para ser adorado. Entonces comienza la rítmica contraposición entre “pueblos” y “gobiernos”:

Los gobiernos continúan²²⁶ recorriendo las tres faces²²⁷ de su triángulo infernal: la fuerza bruta, el maquiavelismo, el jesuitismo. La fuerza bruta contra el león de Hungría, el maquiavelismo contra la mística Polonia, el jesuitismo contra Italia, la fuerza y el maquiavelismo y jesuitismo conjurados con triple sello satánico, contra la Francia republicana, ó mas bien contra la República francesa.

Los pueblos fatigados de esperar y llenos de decepciones, producidas por las utopías de demagogos ó por revelaciones anunciadas de un nuevo dogma ó religión, utopías contradictorias y despóticas, como el furrierismo [*sic.*], San Simonismo, comunismo;—revelaciones imposibles de nuevos dogmas ó de nueva religion, porque no hay dogma nuevo ni nueva religion, sino el dogma eterno de la justicia y la religion de caridad, los pueblos decimos, han caído en el letargo. De aquí ha resultado una alianza tácita entre el tirano que se apoya en la vieja iglesia, y el pueblo que solo pide paz y riqueza, que viene á ser el *panem et circenses* de los pueblos romanos de la decadencia.

Ahora, pueblos decrepitos, odian la República porque la República es esfuerzo y recriminación para traidores; gobiernos tiránicos de pueblos decrepitos, detestan la República, porque su nombre solo es acusación, reprimenda y amenaza.

Y estos gobiernos que siembran bancarrota, necesitan una corriente inagotable de riquezas.

Y esos pueblos que piden *pan y juegos*, necesitan que sus gobiernos mantengan el circo repleto de gladiadores, de fieras y de productos de todos los climas. De aquí la necesidad de expedicionar a Asia, Africa y América.

Si á esto se agrega la circunstancia feliz de ver á nuestra hermana mayor comprometida en una guerra para borrar la esclavatura, entonces el momento ha llegado de plantar la bandera de la Francia en Méjico.²²⁸

Podemos sentir cómo el texto adquiere velocidad, a costa incluso de sacrificar la correcta puntuación: “el dogma eterno de la justicia y la religion de caridad, los pueblos

²²⁶ En la edición moderna de *La América en peligro* a cargo de Alejandro Witker hay aquí una coma de respiración, incorrecta ortográficamente, pero correcta desde la perspectiva de la oralización. Esta coma es un añadido de Witker: no aparece en las dos ediciones de *La América en peligro* revisadas por Bilbao, ni en las *Obras completas* de Pedro Pablo Figueroa.

²²⁷ Es decir, plural de “faz” (así en las dos ediciones de Bilbao, y en Figueroa). Witker corrige por “fases” (es decir, “etapas”).

²²⁸ *La América en peligro*, I, VI (“El peligro por parte de Europa”), p. 17.

decimos, han caído en el letargo”. Aunque Bilbao habla en general de “los pueblos” y “los gobiernos”, vamos entendiendo que no se trata de cualquier gobierno, sino de aquellos que se han sentido con el derecho de invadir a otros: los que atacan al león de la Hungría, a Italia, a la “mística”²²⁹ Polonia. Es decir, que concretamente se trata de Austria, que sofocó la rebelión húngara de Lajos Kossuth; de Rusia y Prusia, que junto con Austria se repartieron el territorio de Polonia, y han respondido con un baño de sangre a los sucesivos intentos independentistas; del Vaticano, Francia y los otros países que intervinieron militarmente en la Italia que intentaba unificarse con Mazzini y Garibaldi; finalmente, de Francia que combate contra sí misma en la contrarrevolución liderada por Louis Napoleón el 2 de diciembre.

Y cada uno de los párrafos que siguen inicia en una contraposición rítmica de pueblos y gobiernos, en donde los párrafos van ganando intensidad: “Los gobiernos...”, “Los pueblos...”, “Ahora, pueblos...”, “Y estos gobiernos...”, “Y esos pueblos...”. Y cada elemento se mueve aún en el campo abierto por la alegoría idolátrica del becerro de oro: pues esos pueblos son

[...los] fatigados de esperar y llenos de decepciones, producidas por las utopías de demagogos o por revelaciones anunciadas de un nuevo dogma o religión [...], revelaciones imposibles de nuevos dogmas o de nueva religión, porque no hay dogma nuevo ni nueva religión, sino el dogma eterno de la justicia y la religión de caridad.

Hay que poner en contexto la crítica bilbaína al “socialismo”, que es análoga a la crítica de otras “utopías” en el pensamiento bilbaíno. Bilbao fue un gran lector de esos “socialistas” que aparecen aludidos despectivamente en esta y otras secciones de *La América en peligro*. Ya vimos un breve texto que atestigua la importancia del momento “socialista” en la crítica del liberalismo emprendida en los textos peruanos. Y en su recuento de la cultura política chilena en la época anterior a la revolución de 1851, Cristián Gazmuri recuerda que Bilbao había traducido a Fourier, y que esas traducciones habrían sido publicadas en 1849 en el diario *El progreso*.²³⁰ El contexto de la crítica a las ideologías socialistas en el pasaje citado arriba tiene que ver directamente con las metáforas de la idolatría: estas ideologías son falsas revelaciones, en la medida de que pueden presentarse como nuevas religiones que superan a la “justicia” y la “caridad”, nombres que desde el judaísmo son utilizados para referir a Dios, y aquí

²²⁹ El contexto de este adjetivo es la importante actuación del filósofo-poeta Adam Mickiewicz y los otros revolucionarios polacos en Francia.

²³⁰ GAZMURI, *El “48” chileno*, cit., p. 30.

parecen representar un impulso ético fundamental que conforma, para Bilbao, el único dogma y verdadera religión. Ese impulso, que aparece en todo lugar donde la vida ha sido herida, remite a la posibilidad permanente de revuelta desde cada espacio en que la vida aparece; puede encarnarse en distintas culturas, teorías y modos de concebir la política, pero no se reduce a la cultura en donde se ha encarnado: su aparición señala ecuménicamente hacia la vida, que con su exigencia de “dignidad”, “caridad” y “justicia” pone en movimiento la historia, en cuanto señala que “lo que es” *puede* ser de manera distinta. La crítica de los socialismos tiene que ver con la manera en que, en ese momento concreto, éstos se han asumido como “nuevo dogma o religión” que anula todas las demás y se asume como la única verdadera, y con ello cancela la centralidad del ejercicio cotidiano de “justicia” y “caridad”; también desde esos socialismos pueden construirse narraciones fatalistas, que reducen la historia de la humanidad a la historia de su llegada al socialismo, y con ello cancelan la radical historicidad en que esa búsqueda se hizo (y se hace) posible.

Se ha dicho con orgullo que la bandera de Francia “no retrocederá”; y trabajando metafóricamente ese orgullo, Bilbao descubre la adoración idolátrica a la sombra de Napoleón, al propio orgullo nacional, que ha hecho al pueblo francés traicionar los ideales que antes defendía; la mirada del filósofo se afina, y en esa vanidad descubre el “sol de oro” con que los gobiernos despóticos (que son “reflejo de ambiciones de familias o de castas”) han seducido a su pueblo: porque, aun si se ha dicho que la soberanía de la nación depende de la del pueblo, es también cierto que “los pueblos abdicán”, y que estos pueblos orgullosos de sí mismos han olvidado la religión fundamental, la de la “justicia y caridad”; incluso la han olvidado los socialistas aludidos, que han querido convertir su movimiento en un “nuevo dogma” y “una nueva religión”, y con ello han construido “utopías contradictorias y despóticas”; los pueblos están fatigados de esperar, y han decidido adorar al sol de oro que los gobiernos les presentan.

Así, Bilbao entreteje causas que vienen del análisis político y económico (los gobiernos no son representativos sino del interés de familias o castas), pero también lee esos ámbitos desde un espacio moral:

De aquí ha resultado una alianza tácita entre el tirano que se apoya en la vieja iglesia, y el pueblo que solo pide paz y riqueza, que viene á ser el *panem et circenses* de los romanos de la decadencia [...].

Y esos gobiernos que siembran bancarrota, necesitan una corriente inagotable de riquezas.

Y esos pueblos que piden *pan y juegos*, necesitan que sus gobiernos mantengan el circo repleto de gladiadores, de fieras y de productos de todos los climas. De aquí la necesidad de expedicionar a Asia, África y América.²³¹

Los lectores de *La ley de la historia* no podemos sino recordar cuando Bilbao nos dejó escrito que hay en toda filosofía una teología encubierta, y que la filosofía, como la historia, es al tiempo narración y doctrina. Aquí estamos observando una crítica teológica de la filosofía de las invasiones. Bilbao no denunció esa teología encubierta para separar limpiamente a la filosofía de la religión; como hemos visto, muchas veces le ha criticado al pensamiento liberal, justamente, renunciar a esa religión que permitiría inquietar moralmente la búsqueda de verdad. Aquí, la religiosidad da un espacio metafórico para pensar de otra manera el discurso de las invasiones; permite traer a la discusión el problema moral, poner a la ética en relación con la política. Y en ese proceso Bilbao desmonta una serie de categorías fundamentales en la poética filosófica de las invasiones: hemos visto cómo trabaja con la categoría “pueblo”, que justificaba el derecho soberano del pueblo francés a “no retroceder” si era ésta su decisión; ello nos ha permitido también acercarnos a la manera en que Bilbao trabaja.

El filósofo chileno mostrará la manera en que ciertas filosofías de cuño ‘progresista’ se han convertido en idolatrías de otros conceptos-personajes: “civilización”, “Estado”, “progreso”, “libertad”; Francisco Bilbao habla de la necesidad de ‘curar’ el lenguaje del pensamiento crítico, que ha caído en esta idolatría por su necesidad de separar ética de política; la crítica del discurso filosófico con que Francia justifica la Intervención llevará a la auto-crítica del discurso con que el liberalismo latinoamericano ha descrito su propia acción (civilizadora, progresista, liberal). Finalmente, dejará asentada la necesidad de narrar de otra manera el propio compromiso. Los límites de espacio impuestos a esta tesis nos impiden explicar de manera pormenorizada la manera en que esto ocurre; sin embargo, en el complemento de este capítulo, en el Apéndice, damos un breve análisis de estos planteamientos, tal y como aparecen en *La América en peligro*.²³²

²³¹ *La América en peligro*, I, vi (“El peligro por parte de Europa”), p. 17. Figueroa convierte (¿sin querer?) a “los romanos de la decadencia” en “los pueblos romanos de la decadencia”, y acerca a los gobiernos de la frase que sigue (“Y esos gobiernos” se convierte en “Y estos gobiernos”). Witker hereda ambos cambios.

²³² Véase Apéndice, complemento al capítulo III.

IV. LA GERMINACIÓN DE UNA MEMORIA PLURAL Y HETEROGÉNEA.

LECTURA DE *EL EVANGELIO AMERICANO*

Situación del texto

No es exagerado decir que cualquier estudio sobre un aspecto del pensamiento de Bilbao debe rematar con *El evangelio americano* (1864). Ésta es la gran obra de Francisco Bilbao. En ella están todos los grandes temas de su pensamiento filosófico. Quizá sea también la más luminosa, la de tono más esperanzado. El presente comentario no pretende agotar todo *El evangelio americano*; sólo se revisarán tres capítulos, en lo que conciernen a los problemas que venimos siguiendo desde *La ley de la historia*. Lo mismo respecto de la tradición crítica, pues, en buena medida, cada tema importante de la obra bilbaína tiene un tratamiento en este libro.

Contexto de aparición de *El evangelio americano*

La dedicatoria del texto puede darnos una idea de su contexto de elocución:

Al ciudadano Juan Chassaing, diputado al Congreso Nacional, fundador y redactor del “Pueblo”.

Al ciudadano Francisco Lopez-Torres, redactor del “Pueblo”,

Esta obra es de República. La dedico á vosotros, mis amigos, porque sois rectos entre los rectos, é inteligentes entre los buenos y escasos servidores de la *verdad-principio*.

Vuestro amigo

Francisco Bilbao.

Buenos Aires, Septiembre 1864.²³³

Las dos personas a las que Bilbao dedica el libro serán sus compañeros en las aventuras políticas de este último año.²³⁴ Se trata, pues, de septiembre de 1864; la “Idea del libro” que sigue a esta dedicatoria es más explícita, y habla del “29 de Septiembre de 1864”.²³⁵ Esto quiere decir muchas cosas. En diciembre del año anterior, Bilbao había contraído, al fin, matrimonio con Pilar Guido. Nueve meses después nacería el hijo de

²³³ *El evangelio americano*, Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1864, p. 4, s.p. La “verdad-principio” es una “semilla” de libertad que porta el hombre americano desde el inicio de su historia. Véase P. L. ABRAMSON, “L’ ‘évangile américain’ de Francisco Bilbao. Manifeste philosophique et politique”, *América. Cahiers du CRICCAL*, núm. 21 (1998), pp. 187-188. No es difícil encontrar aquí una actualización política del tópico del Cristo interior tal y como fue desarrollado por la mística cristiana.

²³⁴ Sobre López Torres y Chassaing, véase P. P. FIGUEROA, *Diccionario biográfico de Chile*, cit., t. I, s.v. “Francisco Bilbao”, pp. 246a y 247b-248a.

²³⁵ *Ibid.*, p. 6., s.p.

ambos. Es, así, un breve momento luminoso, posterior al terrible desengaño de *La América en peligro*. Pero ese momento no durará mucho. En abril del año siguiente, llega a Argentina la noticia de que España acababa de invadir las Islas de Chíncha, que pertenecían al Perú.

Ante semejante ataque, todos vieron renacer los tiempos heroicos de la epopeya de la independencia. La conquista, atacando en el corazón de las Repúblicas Americanas! Chassaing y Bilbao, ayudados de la prensa de todos los partidos, levantaron un grito de indignación, clamando por la unión de las naciones del Continente para responder al reto de España, y solo un diario se opuso á que el pueblo siguiera sus instintos y sentimientos naturales—La “Nación Argentina”, eco del Gobierno Nacional. De esta oposición surgió la seria polémica en que Bilbao agotaba sus últimas fuerzas físicas, defendiendo la necesidad de emanciparnos en cuerpo de la conquista que iniciaban las monarquías, y en espíritu de las teorías que nos introducían.

Asistió, en esos días, arrastrándose y esqueletizado á los meetings del Retiro y de Colón donde habló, haciendo esfuerzos sobre-humanos, y de donde regresó casi sin aliento.²³⁶

El 16 de septiembre, mes de la dedicatoria, nace “durante una gran tormenta” el hijo de la joven pareja: Lautaro vive apenas 43 días; en ese breve tiempo sale de la prensa *El evangelio americano*. Después regresará la melancolía. Manuel Bilbao copia, una vez más, fragmentos del *Diario* de su hermano: “¡Cuán limitada fue la esperanza! [...] Todo acabó. Su madre y yo estamos con el pensamiento en Dios. ¡Si habrá consuelo! Dios mío, y á mi papá tan presente!”.²³⁷ En noviembre muere Juan Chassaing, y Francisco sale de la reclusión en que lo tiene sumido la enfermedad y la melancolía. Su discurso en el entierro es el último acto público de su vida. En los fragmentos que nos quedan de él se notan, aún, los acordes esperanzados de su último libro: “No vengo á honrar con palabras á Juan Chassaing. No lo necesita, ni en la tierra donde lo conocimos, ni en la mansión gloriosa que su abnegación le conquistó... Venimos á honrarnos á nosotros mismos, á honrar la humanidad, en uno de sus más puros y bellos representantes”.²³⁸ La agonía de Bilbao inicia en enero del año siguiente. Los detalles fueron narrados por el hermano menor del filósofo en una hermosa carta abierta a Eusebio Lillo;²³⁹ no los reproduzco aquí por compasión.

²³⁶ *Vida de Francisco Bilbao*, p. clxviii.

²³⁷ *Ibid.*, p. clxxvii.

²³⁸ *Idem*.

²³⁹ *Vida de Francisco Bilbao*, pp. clxxix-clxxiv. Con ello termina la obra del hermano de Bilbao; sólo queda un apéndice que reproduce algunas notas necrológicas de distintos países, entre ellos Francia, el artículo de Eduardo de la Barra contra el presbítero Juan Ugarte (quien aprovechó la ocasión para reanudar la prédica contra la obra de Bilbao), y las cartas de pésame de Michelet y la familia Quinet.

Composición del libro²⁴⁰

“Nuestra obra es un ensayo”, dice Bilbao en la “Idea del libro” con que se abre este peculiar evangelio; y lo dice en el doble sentido de “ensayo” como género literario, y “ensayo” como intento, en un juego de palabras que adelanta el de Germán Arciniegas décadas más tarde. Pero detrás de esta afirmación hay una madeja de temas y registros genéricos, que vale la pena discutir. Vamos a ver rápidamente la citada “Idea del libro”:

Las nuevas generaciones de América no tienen libro.

La idea de la justicia, su historia, la exposición de la *verdad-principio*, su caída, su encarnación en el Nuevo-Mundo, con los atributos propios del progreso de la razón emancipada, con la originalidad que reviste en la vida americana, con la conciencia magna de sus nuevos destinos inmortales que fundan la civilización americana, hé ahí ideas que debe contener la Biblia Americana, el libro americano, el Korán ó lectura Americana.

Nuestra obra es un ensayo.—Vengan otros, con más ciencia y conciencia del MOMENTO HISTÓRICO de América, que el campo es vasto, y numerosa la mies.

En este libro creo haber expuesto la filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana, y la indicación del deber y el ideal.²⁴¹

El género de la filosofía incide activamente en el método del filosofar. Todo este libro, y sobre todo la primera parte, está escrito en un lenguaje amoroso y sencillo que rehuye los eufemismos y refiere constantemente a un “tú”. Es un libro “para las nuevas generaciones”; y, como Bilbao dice al inicio del primer capítulo, un libro “para el pueblo”; más adelante se dice explícitamente que ese “pueblo”, a quien Bilbao llama con el nombre de “hermano”, es “el artesano en su taller, el mercader en su tienda, el peón en su faena, el campesino en su soledad”; “el salvaje en el desierto, el bárbaro en su tribu, el *proletario* en el seno de su *prole* desgraciada”; y sólo entonces, cuando ya se nos ha puesto muy en claro que el destinatario principal es el ser humano marginal, se habla de “el letrado y el roto tenebroso, el rico y el pobre, el sano y el enfermo, el feliz y el desgraciado”.²⁴² En ello, *El evangelio americano* es evangélico: viene a contar una “buena nueva”, y por ello no sólo hace tema de la esperanza sino que es, él mismo, esperanzador; quiere producir cosas con esa esperanza, y por ello se dirige, de manera preferente, a esa pluralidad de sujetos sociales que, varias décadas después, la teología de la liberación unificó bajo la categoría del “pobre”, y cuyas historias plurales conforman, en *El evangelio americano*, el momento de la “Revolución” que es,

²⁴⁰ Además de lo dicho aquí, véase VARONA, *op. cit.*, pp. 250 ss.

²⁴¹ *El evangelio americano*, cit., p. 6, s.p.

²⁴² *Ibid.*, I, I (“El mensaje”), sección 2, p. 9. Las cursivas son de Bilbao. Ello se eleva de manera dramática en la tercera y última sección de este capítulo, en que Bilbao enhebra un largo llamado a cada “tú” a quien se está dirigiendo, y lo invita a escuchar, actuar y tener fe.

metafóricamente, la “resurrección” de ese germen de libertad (verdad-principio) que late como semilla en todo ser humano. Así, la oposición entre “tratado” que profundiza y “ensayo” que difunde lo profundizado en otro lado está, desde el inicio, cuestionada en la obra de Bilbao: es la naturaleza misma del mensaje la que pide un modo de transmitir el pensamiento que sea, al tiempo, rigurosa y capaz de suscitar la esperanza. La oposición entre *doxa* y *episteme* que es constitutiva de la filosofía griega se ve aquí cuestionada: esto no es sólo conocimiento, sino también una buena nueva. Un conocimiento que sea pertinente debe ser transmitido de manera que ayude a la transformación de la sociedad.

En este libro, como han recordado Clara Jalif y Ricaurte Soler, toma cuerpo la retórica de los catecismos laicos, tan importante en la América Latina de finales del siglo XVIII, cuando los grandes debates sobre la futura independencia se dieron públicamente en catecismos y diálogos que migraban de país en país...²⁴³ La gran tesis de Ricaurte Soler es que este género dieciochesco creó una matriz estilística pero también ideológica: una manera de hablar con eminente intención pedagógica y especial posibilidad para ciertas reflexiones de carácter moral y político, que, de manera diluída, se encuentra en muchos libros destacados del siglo XIX. Y, a decir de Soler, *El evangelio americano* habría elevado el género “a rango apoteósico”;²⁴⁴ probablemente porque en este libro la retórica del género es llevada a sus límites, y se le pone en la prueba de explicar los temas más importantes del pensamiento filosófico de Bilbao: su gran exposición sobre la naturaleza del hombre, la historia de América Latina y los principios de una filosofía de la historia en clave emancipadora. Es por esa amplitud de miras, probablemente, que Bilbao advierte, desde el inicio, que ese “libro” o Biblia que necesitan las nuevas generaciones de América *no* es el libro que él viene a ofrecer, pues su obra es, apenas, un “ensayo” o intento, que con su aparición quiere convocar a “otros” con mayor conocimiento, pero también con mayor conciencia del momento que está viviendo la América.²⁴⁵ Por eso, al final, cuando se explican los temas

²⁴³ C. JALIF, *Francisco Bilbao*, cit., pp. 52 y ss., con referencias a Ricaurte Soler, quien propuso la existencia de un “proceso catequístico” moral y político, que iniciaría en el XVIII y tendría sus últimas expresiones en textos de inicios del XX. Las guerras continentales entre catecismos independentistas (que fluyen desde Argentina) y no independentistas (que fluyen desde el Perú) ha sido estudiada de manera ejemplar por R. DONOSO, *Las ideas políticas en Chile*, 3a. edición, Buenos Aires, Eudeba, 1975, cap. I.

²⁴⁴ R. SOLER en C. JALIF, *op. cit.*, p. 53.

²⁴⁵ Este carácter de “ensayo” fue cuidadosamente obviado por los exegetas conservadores, que intentaron mostrar a un Bilbao enloquecido de soberbia, autonombrado evangelista de una doctrina que se presume infalible y es, por ello, intolerante hacia otras formas de hacer política.

fundamentales, Bilbao conjuga en primera persona del singular y además atenúa con el verbo “creer”: “en esta obra, *creo* haber expuesto...”; no dice “en esta obra se expone...”, o “en esta obra, expuse...”.²⁴⁶ En ese sentido, su obra es, genéricamente, un “ensayo”: está marcada por el tiempo presente de un sujeto que no sólo dice y piensa, sino que pone en evidencia su decir y pensar: expone el pensamiento y el proceso del pensamiento; un pensamiento en situación de contingencia y, por ello, siempre inacabado.²⁴⁷

Probablemente aquí el género catequístico se ha elevado a “rango apoteósico” porque esto no sólo es un catecismo, sino un evangelio, y el *ensayo* de un evangelio: no se trata sólo de enseñar una verdad evidente, sino de mover por medio de la proclamación de una verdad que es alegre, extraña y subversiva. Ello pone en tensión la intención pedagógica y moralizante, que es poco problemática en los demás exponentes del género. Estilísticamente, los catecismos proceden por medio de preguntas y respuestas; el espacio del sacerdote y los niños pasa, en los catecismos laicos, a ser por ejemplo el de un demócrata y un adicto a la Colonia (o de un demócrata y un socialista, como en el caso del *Catecismo socialista* de Alejandro Bustamante). Lo que no cambia es la condición de cada enunciador: se trata, casi siempre, de un debate ganado desde el inicio, donde hay una instancia que se asume como sujeto poseedor del saber y puede ir deshaciendo, de manera pedagógica, las dudas y falsos problemas de su contrincante, en quien se refleja casi siempre el lector. Pero en *El evangelio americano* no hay interlocutor: el espacio de ese falso personaje aparece, ahora, referido al “tú” de la voz argumentativa; un “tú” que, en cada caso, es cada uno de nosotros, pero que está referido explícitamente a estos distintos sujetos sociales, a partir de cuya posición Bilbao nos *exige* repensar nuestra identificación con el texto. El espacio del texto se tensa: esto no es un catecismo, y por ello ahora no será tan fácil ofrecer soluciones sencillas, pues nuestras preguntas no aparecerán de manera directa. No se puede enseñar ninguna verdad evidente: la voz argumental tendrá que salir del tono sabio y controlado que podría haber tenido en un catecismo laico, y hacer problema de lo que está diciendo. Se trata, realmente, de una proclamación, que quiere despertar en otros “el

²⁴⁶ Más adelante, al final del capítulo I, que hace la tópica invocación a la Musa (aquí, a la palabra divina), Bilbao dice: “Mi libro es *la evocación* de esa palabra, hermano mío” (*El evangelio americano*, I, 1 (“El mensaje”), sección 1, p. 8; cursivas mías).

²⁴⁷ Véase L. WEINBERG, *Situación del ensayo*, México, UNAM, 2006, cap. III. Es una lástima no poder discutir a mayor profundidad este problema.

fuego sagrado del altar para incendiar los corazones”, y moverlos a la solidaridad, el ejercicio de una ciudadanía integral y la lucha por el mejoramiento de sus condiciones de vida.

Como codificación, el “evangelio” participa, de manera particular, del género biográfico: y este *Evangelio* hará la biografía alegórica de una “verdad-principio”, cuya vida se desenvuelve en tres etapas que se corresponden con la vida de Jesús: “exposición” o nacimiento, caída y encarnación (en lugar de “resurrección”). Esas tres etapas se corresponden con las tres etapas en que se divide el texto. “La verdad-principio”, primera parte del libro, consta de siete capítulos y está inspirada en el poema que abre el Evangelio de Juan (1, 1-18). En ella es constante el diálogo con un “tú”, y la retórica de la proclamación; se explica, en clave catequística, el dogma de la “soberanía” que reside en todo hombre, y tiene su correlato en las metáforas de la “vida”, el “espíritu”, “Dios” y el “infinito”, que vienen de textos anteriores; ésta es la última y más acabada manera en que Bilbao tratará temas que antes han sido llamados con otros nombres (señaladamente, “dignidad”, “libertad” y “justicia y caridad”). Esa primera parte corresponde a lo que Bilbao llama “la filosofía popular del derecho”, pues la articulación filosófica de la verdad-principio es la versión más acabada de su teoría de la ciudadanía integral, que se presentó sistemáticamente en los textos peruanos como crítica de la democracia representativa y que regresará en el capítulo final de *El evangelio americano*. La segunda parte del libro ocupa seis capítulos; se llama “La Conquista”, y corresponde con el momento de la crucifixión: en ella se cuenta cómo esa soberanía quedó dañada, en América, con la llegada de la conquista española, y se reitera la crítica teológico-política en que Bilbao trabaja desde *Sociabilidad chilena*. Una vez más, el análisis político y económico va de la mano de la crítica moral y teológica; aquí se dibuja una última versión de las relaciones entre religión y política, y de la tensión entre moral y dogma que opera al interior de las políticas religiosas. La tercera parte, que es la única que revisaremos aquí, se llama “La Revolucion”, y corresponde al momento de la resurrección. Ocupa los últimos ocho capítulos de la obra. En esta parte se trabaja sobre la filosofía de la historia de las revoluciones americanas, y se recupera el debate iniciado en *La ley de la historia* y continuado en *La América en peligro*: se trata de explicar el sentido moral de las revoluciones americanas como espacios donde se pone en crítica la narrativa histórica de los poderosos, y se abre la mirada hacia los pasados y futuros plurales de sujetos históricos en permanente

resistencia. Después de resumir los planteamientos de los escritos argentinos, se ofrece una narrativa de las revoluciones americanas que tiene poco que ver con la elaborada por los apólogos de las elites conservadoras y liberales. Los títulos de los últimos capítulos nos hacen comprender que no sólo estamos leyendo un evangelio, sino la proclamación misma, la *puesta en escena* del evangelio: el título del capítulo XVIII, inmediatamente posterior al momento en que Bilbao ha mostrado cómo esa pluralidad de tiempos confluye en momentos revolucionarios, le pide a sus lectores que “levantemos el corazón” (*sursum corda*), y les recuerda “que el Espíritu está en nosotros” (*spiritus intus*). La proclamación se reactualiza mientras la vamos leyendo: por eso estas secciones de *El evangelio americano* refieren a distintos momentos de la liturgia católica. Es la convocatoria a la comunidad para que se reconozca en una esperanza compartida; por ello, inmediatamente se recuerda, en el capítulo siguiente, el “peligro” que representa la civilización europea, momento que sirve para desarrollar, por última vez, los planteamientos de crítica al progreso y la civilización que se han desarrollado en textos anteriores. El penúltimo capítulo resume este credo en una lista de reformas concretas en que se regresa al ideal latinoamericanista; el último se llama “el hombre integral”.

Finalmente, para cerrar esta sección hay que decir unas breves palabras sobre lo “americano” de este *Evangelio*. Aunque se trata de un tema que no podemos abordar a profundidad, pues concierne al de la historia del nombre e idea de América Latina, sí podemos señalar sus rasgos más generales. Arriba se dijo que, dentro de las propuestas del proyecto latinoamericanista de la *Iniciativa de la América*, retomado a su vez en *La América en peligro*, estaba la formación de un “libro americano”, que se complementarían con la ciudadanía universal, la formación de un Congreso americano, un código internacional, un pacto de alianza federal y comercial, y la creación de una universidad americana, entre otras medidas.²⁴⁸ Pero la idea de un libro americano es una de las más viejas de Bilbao: según los textos que conservamos y he podido revisar, surge en 1846, al mismo tiempo que el ideal latinoamericanista. Ello ocurre en el *Prefacio a los Evangelios* que Bilbao preparó al mismo tiempo que traducía el Nuevo Testamento, y que no pudo publicarse cuando esta traducción apareció editada en Lima.

²⁴⁸ Véase el complemento al capítulo I, en el Apéndice.

El título de este prefacio es, justamente, “El Libro en América”.²⁴⁹ Ahí mismo aparece, por primera vez, la metáfora coránica, que marca también el inicio de una actitud distinta de Bilbao hacia los pueblos orientales. Sabido es que “Corán” significa “lectura en voz alta” o “recitación”; y en efecto, para el jovencísimo Bilbao el espíritu de conquista que España mostró al llegar al continente se habría preparado en la lucha contra los árabes; así, ese momento de conquista es aprovechado para proponer una analogía entre el destierro del Corán en España y el exilio del Evangelio en el mundo americano:

Colón arrancaba del océano un continente y la España desterraba al Corán. Al mismo tiempo que se veía el genio del amor invocando la bendición de Dios sobre la maravilla descubierta, el espíritu de esa religión que la España arrojaba de su seno, atravesaba el océano en las naves que llevaban el pendón de los cristiano y la bañaba en sangre.

Oigo las voces de generaciones extinguidas. Pueblos de México y Perú, ¿dónde estáis? Visteis un día aparecer en vuestras costas al hombre color de cadáver y al aliento de la tumba bajasteis a la tumba. Un Dios de vida os anunciaron y estupefactos os revolvéis en los sepulcros. Sólo el araucano responde por vosotros, porque al espíritu sangriento que ejercían opuso el demonio de la muerte.

El Evangelio no ha visitado al continente en la aurora de su vida.

La Europa le desgarraba en espíritu y en cuerpo. Un nuevo suelo se preparaba al ensayo de una creación. Ese suelo estaba destinado a recibir la huella virginal de la nueva carrera de la humanidad, a desenvolver la ley olvidada: ese suelo debía recibir un nuevo espíritu, ¿y cuál fue ese nuevo espíritu? ¡300 años de esclavitud, de plagio y de codicia! El Evangelio no apareció en América durante el tiempo de su conquista.²⁵⁰

Los párrafos aquí citados se sostienen en un prolongado uso de la analogía. En esta doble acción de España, el descubrimiento del continente americano se corresponde con el destierro de la Escritura árabe (tópico que, una vez más, remite a la escucha y a la responsabilidad); y, en este y otros párrafos, la lucha por la justicia social en América es puesta en relación con el Evangelio, que está desterrado de nuestro continente. Por eso traducir el Evangelio es para Bilbao una tarea necesaria: se vuelve una estrategia para devolverle al texto su carácter subversivo y extraño, crítico para con la realidad. En las páginas siguientes de este ensayo, Bilbao se extiende sobre las promesas políticas del Evangelio y la constante imposibilidad de realizarlas en suelo americano. A partir de estas metáforas religiosas, el chileno replantea, desde la cuestión social, el tema bolivariano de la unidad latinoamericana. La necesidad de cumplir esa promesa se

²⁴⁹ “Prefacio a los Evangelios. El Libro en América” [publicación póstuma, escrito en 1846], en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 107-117. Véase edición en el Apéndice a este trabajo.

²⁵⁰ “Prefacio a los Evangelios”, pp. 107-108.

vuelve urgente conforme Bilbao pasa lista a los problemas de América, que son aquí “las voces de generaciones extinguidas” y más adelante, “las tradiciones y razas indígenas” que -al lado de los grupos negros- “coexisten y se chocan [...] al lado de la tradición y descendencia de España” en México, Ecuador, Perú, Brasil, Bolivia y Centroamérica; la división y falta de unidad al interior de las repúblicas que antes conformaron la Gran Colombia, y la “guerra fratricida” en la que se ven empeñadas las repúblicas del Plata: “Ambos partidos, el uno, voz de la pampa; el otro, eco de la Europa, pretenden entronizarse sobre el cadáver del vencido. El uno fuerte en su individualidad americana no comprende al otro, fuerte en el sentimiento de la sociabilidad, como éste tampoco comprende la originalidad sagrada del plebeyo y del indígena”.²⁵¹ La expansión comercial e industrial en los diversos países es, para Bilbao, otro peligro, pues distrae de aquello que podría darle unidad a cada Estado nacional: por ejemplo, “en el Brasil la cuestión del azúcar y del café es más importante que la dignidad del negro”. En resumen:

Ahí están esas multitudes revestidas del carácter de ciudadanos, estáticas ante la revelación que les dice que son hombres; ahí están, que esperan el alimento de la nueva vida, el agua del nuevo bautismo, la columna de fuego que las guíe, al fin de la vida nueva que empiezan, el destino de los pueblos. Hubo guerreros y legisladores de la nueva sociedad, pero no hubo sacerdotes. Se organizó la vida pública y social con una forma nueva, al menos en la apariencia, y olvidó o se dio al espíritu antiguo el cuidado del alma en sus relaciones con el infinito. La revolución quedó incompleta en su base, faltó el libro de la regeneración [...]; la política siguió un camino, la religión tomó otro. El principio conquistado de la soberanía del pueblo quedó falseado en su base porque el individuo no fue totalmente soberano. No fue declarado soberano en la formación ni en la concepción de sus creencias fundamentales, pues una autoridad y un dogma le fueron impuestos con toda la majestad de la tradición, pero fue declarado soberano, en su acción externa respecto al mundo, y a sus semejantes. Hay pues dos soberanías, la temporal y la espiritual, una dualidad en la unidad indivisible de la conciencia, dos fuerzas que se oponen, dos autoridades que combaten: comprended ahora la base de los males de América.²⁵²

Bilbao espera la llegada de un Evangelio que afirme a los americanos en su “humanidad”, y les recuerde los problemas humanos que justifican la creación de estas repúblicas; para el Bilbao de esta época, es el compromiso para con esos problemas el único espacio en que puede plantearse una unidad americana; recordar este compromiso debe ser la tarea de un “Libro” o Biblia americana que, como el Corán, pueda ser leído en voz alta y conforme, en su lectura, a una comunidad. Este tema atraviesa el “Prefacio a los Evangelios” y llega hasta *El evangelio americano*. Para ello tradujo Bilbao el

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² *Idem.*

Nuevo Testamento a partir de la versión francesa de Lamennais, en una traducción de traducción eminentemente ideológica que tenía por objetivo liberar al texto de la tradición autoritaria que se ha presentado como “su” poseedora. Y para ello escribió Bilbao esta última síntesis de su pensamiento, que pudiera ser considerada, en justicia, como su testamento intelectual.

Lectura del texto

Teoría de la revolución: latencia germinal de “justicia y caridad”

Iniciaremos en el primer párrafo del capítulo XIV, tercera parte, de *El evangelio americano*:

La libertad es de esencia omnipresente. La historia de la libertad, no es la historia de la civilización, como vulgarmente se entiende.

La Revolución en su significado filosófico é histórico es la reacción de la justicia contra el mal. La historia de la libertad, no puede recibir la ley del fatalismo histórico, pues entonces no habría historia de la libertad. Libertad y fatalismo se excluyen.

En donde hay violación de alguna ley natural, allí existe el germen de la revolución.—Restablecer el curso progresivo del humano desarrollo, detenido, contrariado ó mutilado por la fuerza, por el error ó el engaño y aun por el consentimiento de pueblos embrutecidos ó degradados, tal es el fin de todo movimiento revolucionario que debe consignarse como victoria del derecho.²⁵³

En este nuevo libro se ha cambiado el ritmo y el tono. El texto es pausado; aunque crítico, no tiene ese acento amargo de *La América en peligro*.²⁵⁴ También han cambiado los recursos: casi de inmediato, este primer párrafo lanza una saeta que tiene por objeto atrapar nuestra lectura: esta saeta se llama ‘paradoja’ (“la historia de la libertad *no* es la historia de la civilización”), y en nuestro texto aparece de inmediato reforzada con un “como vulgarmente se entiende”; la *paradoja* es una figura retórica que funciona como estrategia de la argumentación; en ella, se ofrece una frase que, a primera vista, parece contradictoria, pero al mismo tiempo se dan marcas que permiten comprender que esa paradoja ocurre sólo en la superficie, y con ello se invita al oyente a entrar en un juego argumental en que se descubran los elementos donde se desanuda la contradicción.²⁵⁵

²⁵³ *El evangelio americano*, III, XIV (“Doctrina ante-histórica del Evangelio Americano. Genealogía de la Revolución. Negación de la filiación doctrinaria. Crítica de la Revolución francesa. Elementos de la filosofía Americana”), pp. 91-92.

²⁵⁴ El tono amargo apenas aparece en adjetivos como “embrutecidos o degradados”.

²⁵⁵ Véase G. BURTON, *Silva Rhetoricae*, s.v. “Paradox”. En cuanto al trabajo de la *inventio*, la paradoja se relaciona con el tópico de los contrarios, y es por ello una estrategia discursiva apropiada para argumentar sobre elementos que,

Así, Bilbao ofrece primero una frase que desconcierta por su falta de contexto (“la libertad es de esencia omnipresente”), y de inmediato lanza una paradoja que pone al pensamiento en tensión, y que, cual saeta, lo dispara hasta el final del capítulo. De inmediato se procede a una explicación que no explica (al menos, no directamente), y con ello mantiene la tensión: en lugar de hablar de lo que “la historia de la libertad” es, se habla de lo que es la “revolución”; luego, en rítmico contrapunto, de lo que de la “la historia de la libertad” puede predicarse, y al final otra vez de la “revolución”.

La manera en que Bilbao trata este valor de la “libertad” recuerda poderosamente a cómo, en textos anteriores, trató valores como “caridad” y “justicia”. Los tres pertenecen al mismo grupo: se trata de valores situados ‘al margen’ de una historia que aquí queda definida como “historia *de la civilización*”; valores al margen que, sin embargo, se mantienen “de esencia omnipresentes”, en estado de latencia, como si fueran ‘gérmenes’. A estos tres valores se añadirá, más adelante, “dignidad”:²⁵⁶ aun siendo valores históricamente situados, estos cuatro nombres aluden a experiencias básicas que tienen que ver con el respeto a la vida: aquí se entrecruza una lectura libertaria de la teoría iusnaturalista, a la que aluden “ley natural” y “victoria del derecho”; una lectura propiamente latinoamericana cuya modulación especial se prepara desde *Sociabilidad chilena*, y que aquí no podemos comentar con cuidado.²⁵⁷ Apoyándose en esta lectura, Bilbao defenderá más adelante el derecho de todo pueblo a la revuelta en nombre de su propia “dignidad”, a pesar de los dictados de la “historia”.

Pero hay que volver a esa saeta que antes llamamos “paradoja”. La paradoja es siempre paradoja para alguien: se propone como paradoja a partir de lo que alguien espera como razonable. En este caso, es paradoja para toda una concepción liberal que - para decirlo con la frase de Benedetto Croce- concibe a la historia de la civilización como hazaña de la libertad, como una historia lineal que tiene su sentido en la victoria progresiva de la razón humana contra los obstáculos de su felicidad. La metáfora de la semilla es muy importante para trabajar esta paradoja: ella ofrece, en contraposición, la imagen de una historia subterránea de la libertad, que madura en lo oscuro de la historia

por una razón u otra, no pueden ser tratados en su propio contexto, pero se hacen accesibles cuando se apela al contexto que es su contrario: así, por ejemplo, es una estrategia muy usada en la teología negativa para argumentar sobre lo que Dios es, no a partir de él, sino a partir de lo que no es, por medio de paradojas extraídas de su opuesto, que es la creación.

²⁵⁶ *El evangelio americano*, III, xix (“Peligro de la revolución—. La civilización—. La civilización europea”), p. 143.

²⁵⁷ Por ello en la cita que abrió esta sección habla Bilbao de un “curso progresivo del humano desarrollo”, que no debe confundirse con el metarrelato del progreso criticado en estas obras.

de la civilización, sin dejarse ver, pero cuyos frutos emergen sorpresivamente; esa historia subterránea es la historia de las luchas humanas, sus movimientos y fracasos: no es siempre visible, pues sus personajes no son necesariamente los grandes estadistas, y sus luchas no son siempre las que, al vencer, queden inscritas en el libro de las civilizaciones; pero su ejemplo, al ser recuperado, informa las luchas presentes y crea una plural, discontinua, esperanzadora tradición moral: una plural memoria de las vidas y de las doctrinas. Dice Bilbao más adelante, en el capítulo XV, que la causa de toda revolución “es la protesta contra el mal, protesta, que jamás desaparece de la conciencia de la humanidad. Ella puede germinar latente, como el fuego del planeta;—puede no aparecer visible, pero *existe*”.²⁵⁸ Es la humanidad la responsable de la justicia, pues la justicia, en sí misma, *no* es un personaje que actúe en el escenario de la historia; así la ha presentado el teatro alegórico de cierta filosofía: pero la justicia no es un personaje con voluntad propia; es sólo un ideal regulativo que se mantiene en estado de latencia y permite juzgar la historia pero se mantiene a su margen: lo que “*existe*” no es sino “la protesta”, y -por metonimia- el sujeto gramatical que ejerce esa protesta: el sujeto en que esa historia subterránea germina, y que habita la otra historia, la historia de las civilizaciones, pero es capaz de moverse a su margen y pensarla, no sólo por lo que es, sino por lo que podría haber sido, y lo que podría llegar a ser.²⁵⁹

El rescate de la “dignidad humana” como espacio para invertir retóricamente las narrativas de la Revolución Francesa

Introducción. La dignidad humana, ante la metáfora de la “filiación”

Por ello es importante que Bilbao diga inmediatamente, reforzando la paradoja, que “la revolución en ese sentido no es histórica”:²⁶⁰ el momento ético que fundamenta el proceso revolucionario quiere apelar a aquello que queda al margen de la narrativa histórico-filosófica del poder;²⁶¹ una narrativa diferente tiene que darle espacio a ese

²⁵⁸ *El evangelio americano*, III, xv, p. 102; las cursivas fueron un agregado de Alejandro Witker en su edición del texto de Bilbao. Otro ejemplo en *El evangelio americano*, III, xv, inciso 3, a propósito de cómo “la revolución germinaba”. También en *La ley de la historia*, a propósito de Niebuhr.

²⁵⁹ Se trata de una actualización de un tema expuesto en *La ley de la historia* (véase el capítulo I).

²⁶⁰ *El evangelio americano*, III, XIV, p. 92.

²⁶¹ Al enjuiciar esta narrativa, el autor de *El evangelio americano* vuelve a exponer dos temas de *La América en peligro*: la crítica profética a la idolatría se vuelve, en *El evangelio americano*, crítica a la “prostitución del pensamiento” (con ello, Bilbao está apelando al tópico profético de la prostitución, que es siempre metáfora del olvido de la exigencia de justicia); finalmente, la crítica del lenguaje enfermo de la ética regresa aquí como crítica a

momento ético. Uno de los obstáculos principales para construir esta nueva narrativa está en la metáfora de la “filiación”, que es usada de manera constante en otras narrativas para explicar teleológicamente los procesos histórico-políticos de los pueblos en resistencia, no a partir de las demandas que se encarnan en sus propias experiencias vitales, sino a partir de qué tanto reflejan “ideas” que fueron pensadas, en primer lugar, en otro lado; según expone Bilbao, la metáfora de la “filiación” ordena la historia de los pueblos en resistencia en clave de “genealogías”, que explican cada momento a partir del mayor o menor grado de “filiación” respecto de la idea originante, y le adjudican un valor mayor o menor según su mayor o menor capacidad para reproducir la idea “madre”.²⁶² El ejemplo que utiliza Bilbao para impugnar esta narrativa es, justamente, el de la revolución francesa como madre de las revoluciones americanas.

La argumentación del chileno tocará varios frentes a la vez: uno *histórico*, que trata de mostrar los alcances reales de las ideas ilustradas en el mundo americano;²⁶³ otro *filosófico*, que quiere mostrar las implicaciones de cada uno de los modelos utilizados para narrar la relación entre aquellas ideas y este mundo; y otro *moral*, que juzga esas implicaciones por sus consecuencias. Bilbao mostrará, en *El evangelio americano*, que la historia de la revolución es plural pues son muchos los sujetos que participan en ella, y cada uno tiene su propia lucha, y que es por ello necesario rebasar la perspectiva elitista que ha explicado estos procesos complejos a partir de las acciones de los dirigentes criollos.²⁶⁴ La relación entre “narración” y “memoria” expuesta en *La*

una serie de metáforas, entre ellas las de “filiación” y “genealogía”. En el complemento a este capítulo, en el Apéndice, mostramos de manera detallada este proceso.

²⁶² Bilbao se interesa en comentar que esta metáfora es de uso común en las ciencias de la época: “Lo que sucede en la ciencia, sucede en la historia de la Revolución. Se había ya dado una fórmula cómoda, una filiación de las ideas, una deducción forzosa y forzada de la paternidad del famoso 89. Cuando mucho, se remontaba hasta el Renacimiento, se aceptaba de paso la Reforma, se olvidaban de los Estados-Unidos y se decía: la Revolución francesa es la regeneración de la humanidad. / Como consecuencia, se dió á la Revolución Americana el mismo origen” (*El evangelio americano*, p. 96).

²⁶³ La exposición del frente histórico no sigue los patrones de la escuela de historiadores “narrativos” de Chile; por el contrario, se trata de una exposición ensayística de conocimientos que se presumen comunes, y que han sido confirmados en otras investigaciones.

²⁶⁴ Entre los argumentos de Bilbao, podemos recordar los siguientes: *a)* que las ideas revolucionarias de Francia, tal y como aparecen, por ejemplo, en los escritos de Voltaire y Rousseau, no fueron conocidas sino por algunos criollos ilustrados que después serían dirigentes de algunos movimientos americanos; *b)* que el decir de dónde provienen estas ideas no basta para explicar el proceso de apropiación en donde, a partir de ciertas necesidades concretas, las ideas son encarnadas en acciones que las hacen capaces de decir cosas que antes no podían decir; *c)* que el establecer la presunta filiación de estas ideas en el actuar de ciertos grupos no explica el sentido ético de las revoluciones; *d)* que ese sentido permitió la participación de las masas y la apropiación del movimiento más allá de las expectativas pragmáticas de sus líderes; y *e)* que por ese sentido puede comprenderse la confluencia de otras luchas en el movimiento revolucionario: los campesinos americanos no participaron en los movimientos de independencia por las mismas razones que los criollos; los pueblos indígenas llevaban siglos de resistencia (y en ello Bilbao señala variaciones en cuanto a la forma y el grado); existen en todo el continente grupos afroestizos que tienen sus propias luchas, y vivieron la revolución de distinta manera.

ley de la historia aparece aquí con toda su fuerza: cada grupo es portavoz de una memoria propia, que es, sobre todo, la memoria de sus luchas, y conforma, en su conjunto, una tradición plural y heterogénea; cada narración es distinta, pero no está alejada de las otras: al contrario, está ahí para ver a las demás de distinta manera, y así Bilbao invita, por ejemplo, a leer críticamente los movimientos emancipatorios criollos a la luz de las demandas indígenas por la autonomía y la posesión de la tierra.

Hablaremos de esto en detalle al final de este capítulo. Por ahora, es importante mostrar que esa tradición plural sólo puede plantearse si, más allá de la lógica del poder, se busca un espacio ético que tenga que ver con el cuidado de la vida y sea, por ello, común a todas estas luchas; *un espacio de traducción*,²⁶⁵ que desde la propia “doctrina” abra un espacio para el cuidado de la “dignidad”, la búsqueda de “justicia”, y todas estas prácticas que remiten a lo que, adelante, llama Bilbao “la virtualidad del espíritu humano en todo tiempo y lugar” y explican la posibilidad permanente de revuelta. Por ello es fundamental desarticular la concepción histórica que explica todo por medio de “influencias”: no se trata de negar los datos históricos más elementales que muestran, por ejemplo, la lectura de los enciclopedistas en América, sino de marcarle un límite a una forma de narrar cuyas explicaciones neutralizan el elemento creativo y apropiador gestado en la historicidad concreta de cada movimiento. Por ello, al rematar sus juegos de palabras con la metáfora ideológica de las “genealogías”, Bilbao dirá que “el árbol genealógico de la libertad está en todo hombre y todo pueblo”.²⁶⁶

El restablecimiento de la justicia no es consecuencia de un desarrollo histórico, no es consecuencia fatal del desarrollo de la historia. La revolución en este sentido es innata, OMNIPRESENTE, no es histórica. Sentir el mal, odiarlo, atacarlo, no es consecuencia de la tradición encadenada de los siglos. Es un HECHO-LEY de la autonomía del hombre.

Es así como arrancamos nosotros a la Europa el servilismo en que querían colocarnos *hasta para nuestra emancipación*. Esta es la nueva teoría que presentamos como digna de la América.²⁶⁷

En definitiva, de lo que se trata es de un trabajo sobre las metáforas de la tradición revolucionaria, que quiere 'curarlas' para hacerlas, de nueva cuenta, capaces de darle voz a esa “virtualidad del espíritu humano” que está “en todo tiempo y lugar”, y que no es sino esa misma “dignidad” que aparece aquí descrita con metáforas teológicas que

²⁶⁵ Véase W. BENJAMIN, “La tarea del traductor” en *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, México, Ediciones Coyoacán, 1999, pp. 77-88.

²⁶⁶ *El evangelio americano*, p. 98.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 94-95; las cursivas son mías.

apelan a la *vida del Espíritu* en toda creatura:²⁶⁸ hay que recuperar el ímpetu emancipatorio que les dio vida a esas metáforas en otros momentos; liberarlas del uso perverso que de ellas ha hecho “Europa”,²⁶⁹ quien en sus narraciones ha conseguido que los ímpetus emancipatorios sirvieran para justificar el servilismo. Por eso la actitud de Bilbao es, en este libro, evangélica: proclama la buena nueva de la existencia de ese “espíritu humano” que existe en todo tiempo y lugar, a despecho de las circunstancias históricas. “Es así como arrancamos nosotros á la Europa el servilismo en que querían colocarnos hasta para nuestra emancipacion”. Continúa Bilbao, con sentido del humor:

Así, asegurar (por ejemplo), que todo viene de la revolución de 1789—es á juicio mío negar la omnipresencia de la espontaneidad en los pueblos, la virtualidad del espíritu humano en todo tiempo y lugar, y circumscribir [*sic.*] el movimiento de la humanidad no solo al mundo Europeo, sino á la historia de la Francia. Los franceses han querido dar a su revolución el carácter de una especie [de] *consumatum est* del progreso. Y los doctrinarios de la Revolución pretenden someter el desarrollo del espíritu humano, á la miserable Convención que temblaba ante un Robespierre.²⁷⁰

Hemos dicho que hay en el pensamiento de nuestro chileno varias maneras de abordar el problema del “progreso”. La primera tiene que ver con su crítica del progreso tecnocientífico; además, hay una crítica al metarrelato del progreso en un sentido general, tal y como opera en las narraciones filosóficas de los imperialismos que intentan reducir la pluralidad de las experiencias humanas a un relato lineal, orientado teleológicamente a la dominación mundial de los grandes imperios. Ésa es la concepción que Bilbao critica. Pero junto a ella existe otra, que no se critica, y que tiene que ver con que la historia vivida debe ser también un espacio para la realización de las promesas emancipatorias; y para decir esto, Bilbao no tiene otra palabra que “progreso”. Ambos sentidos se combinan en la frase “los franceses han querido dar a su revolución el carácter de una especie de *consumatum est* [del] progreso”. Se comprende rápidamente lo que Bilbao dice con “*consumatum est*”: se trata de una crítica a la

²⁶⁸ La historia de este campo metafórico no puede ser narrada aquí. Sólo recordaré que viene desde *Sociabilidad chilena*, en cuyas páginas finales se defiende “la igualdad de mi semejante en cuanto es otro templo, donde Dios ha colocado también la libertad” (p. 34). En la “Carta a Santiago Arcos” que abre la *Revolucion en Chile*, Bilbao pasa grandes problemas para explicar, a partir de la ontología menaissaiana, cómo este infinito que habita a cada otro semejante puede servir para pasar del individualismo cartesiano y su conato político, que es el liberalismo, a un “socialismo” basado en el cuidado por el otro más allá de mi yo. A punto de morir, Bilbao le escribe a Amunátegui que, en cuanto a sus ideas filosóficas más importantes, cree él “que he sido el primero en negar hoy la existencia de una nación iniciadora”; ello significa una “omnipresencia del espíritu en todas las que quieran” (*Apuntes cronológicos*, p. 119).

²⁶⁹ Más adelante, este planteamiento queda matizado: es claro que la culpa no la tiene una entidad metafísica llamada “Europa” (en donde, por cierto, quedarían fuera un gran número de pensadores europeos que Bilbao recupera para elaborar su crítica), pues también importa revisar los usos discursivos de una élite filosófica que insiste en ser “europea”.

²⁷⁰ *El evangelio americano*, p. 95.

pretensión de que la historia de la humanidad pueda sólo pensarse a partir de la historia de Europa, y concretamente de la historia de Francia. Una vez más, Bilbao apela a la Biblia para elaborar su crítica, y aquí lo hace de manera un poco socarrona: *consummatum est* (con doble “m”) son las palabras de Cristo al momento de morir, según el Evangelio de Juan (19, 30), que además es -como dijimos al inicio de este capítulo- el modelo principal para la primera parte de *El evangelio americano*. Se comprende rápidamente que, como se ha descrito constantemente en términos religiosos a la vida que se manifiesta en el rostro del prójimo, la pretensión de pensar la historia de la humanidad a partir de la historia de Francia es algo así como el intentar darle muerte a ese Dios que se manifiesta en todo ser humano que lucha por su dignidad.²⁷¹ Inmediatamente, en un contraste que matiza la gravedad teológica de la anterior afirmación, Bilbao da un ejemplo histórico que sorprende al lector por lo gracioso y desproporcionado: “...los doctrinarios de la Revolución pretenden someter el desarrollo del espíritu humano, á la miserable Convencion que temblaba ante un Robespierre”.

La revolución francesa, la dignidad humana y la idolatría del Estado

Con este panorama filosófico puede Bilbao discurrir, con comodidad, sobre los ejemplos históricos que acreditan los límites de la Revolución Francesa en cuanto proyecto revolucionario, y la consiguiente necesidad de pensar los propios procesos a partir de sus propias necesidades. Escojo sólo algunos ejemplos. En el que sigue, quiero pedirle al lector que se mantenga atento a la aparición de la palabra “despotismo”, pues ella remite siempre a las metáforas de la idolatría que fueron muy trabajadas desde *La América en peligro*:

En primer lugar, la famosa revolución francesa no pudo regenerar ni á la misma Francia : he ahí en cuanto á hechos:—y en cuanto á verdad, está muy lejos de ser el ideal de la libertad del hombre y de los pueblos. Esa revolución desconoció y negó la integridad del derecho individual, y cambió de despotismo, llamando Estado, Sociedad o Unidad, al monstruo á quien sacrificó la libertad.—La Revolución francesa fué tiranía para la conciencia, tiranía para el individualismo, tiranía para la vida de las localidades.²⁷²

²⁷¹ Más adelante abunda Bilbao en esta crítica, y la pone en relación con la crítica de la narrativa civilizatoria: “¿Y qué punto de vista tan estrecho, es ese, de querer someter el movimiento revolucionario de la humanidad á la fecha de 1789, y á esa nación, la Francia, [que] ha sido la que hasta hoy escarnece su propia declaración de los derechos?—Cuáles son los pueblos regenerados por la acción de la nación francesa?—Qué ha hecho en Asia, en Africa, en América?—Sangre, esclavitud, conquista, ó saqueo, hé ahí las regeneraciones de la Francia en otros pueblos. Hoy continúa matando Arabes y Mexicanos en nombre de la civilización, y no tiene una palabra para la Rusia que deguella á una nación heroica, la Polonia” (*El evangelio americano*, pp. 98-99).

²⁷² *El evangelio americano*, p. 96. La crítica a la centralización del Estado francés se extiende por una página: se dan ejemplos concretos y se aporta una cita de autoridad que proviene de Tocqueville.

Así es: la “Revolución francesa”, que ha aparecido siempre con mayúscula en la “R” inicial, aquí pierde, súbitamente, tamaño, justo cuando es llamada -irónicamente- como “la famosa revolucion francesa” que “no pudo regenerar ni á la misma Francia”. No transcribo aquí la minuciosa explicación histórica en donde Bilbao muestra cómo la vida moral de Francia fue devorada por un Estado burocrático que creció desmedidamente y usurpó para sí la representación de la “sociedad”; argumentaciones de este tipo reaparecieron en el siglo XX, no sólo en el humanismo cristiano de la resistencia frente a los Estados totalitarios, sino también en los socialistas y anarquistas que además practicaban distintas religiones (de Martin Buber a Jacques Ellul): se trata, en todos ellos, de reivindicar una vida interior que, en su soberanía, dispone a la insumisión y la disidencia frente a toda forma de poder que pretende subsumir a la moralidad en la legalidad del Estado vigente.²⁷³ A ello se refiere Bilbao cuando más adelante habla de “la soberanía integral del individuo”, que a su vez tiene realización en “los grupos fundamentales de toda asociación política”:

La Revolucion francesa no fué la declaracion, ni mucho menos la práctica de la soberania integral del individuo, ni la de los grupos fundamentales de toda asociacion política. Hablaba mucho de Libertad,—y no la reconocia en los ciudadanos para administrar sus intereses en sus localidades respectivas. Federalismo, y Federacion, llegaron á ser una injuria que llevaba á la muerte. Unidad absoluta del Estado, tirania del Estado, no era tirania [...]. El francés ha sacrificado su vida, su libertad, y legitima ese sacrificio de la historia de su patria, en aras de la unidad absoluta del Estado.²⁷⁴

A decir de nuestro filósofo, “Estado”, “Sociedad” y “Unidad” son, todos, distintos nombres para el mismo monstruo al que se *sacrificó* esa “libertad integral”. Tres veces se usa este verbo tan importante, que recuerda, como en un acorde, las encendidas arengas de *La América en peligro*, en donde la idolatría a falsos dioses va de la mano con exigencias de sacrificio. Éste es uno de los límites importantes de la Revolución Francesa en cuanto proyecto revolucionario: ese límite remite constantemente a la necesidad de pensar de otra manera nuestros propios proyectos revolucionarios, que son distintos y no tienen, por ello, que heredar acriticamente esa idolatría del Estado. Recuperaremos estas reflexiones adelante, cuando Bilbao hable específicamente de idolatría de la “unidad”.

²⁷³ Véase el citado artículo de R. NISBET, en que se hace un buen resumen de estas posturas.

²⁷⁴ *El evangelio americano*, p. 97.

La dignidad humana ante la idolatría de los derechos humanos

Este juego entre la infinita dignidad del “espíritu humano” y la narrativa ideológica de las influencias y “genealogías” abre, de manera interesante, el tema de los derechos humanos. Para Bilbao, este tema puede explicar lo que él llama “el despotismo de la Revolución francesa”, al que le dedica la tercera y última sección de su capítulo XVI. En ello, nuestro filósofo se sitúa en una línea de pensamiento republicano que es crítico de la historia de la revolución, y anticipa el gran debate que se desatará en Francia en 1865, con la publicación de *La Révolution française* de Edgar Quinet.²⁷⁵ Se pregunta Bilbao: “¿Por qué la revolución francesa que proclamaba libertades y derechos, fué esencialmente despótica, y entregó la causa de la Francia al despotismo imperial?”²⁷⁶ Y continúa:

...¿cómo es que toda esa retórica de la Montaña y de la Gironda, que no juraban sino por la libertad, produjo y producía, el despotismo en manos de todos los partidos, y de todas las formas, fuesen los franciscanos, los jacobinos, el comité de salud, la comuna, la convención, ó los círculos mas y mas reducidos en quienes el poder absolutos se concentraba?

La explicación á juicio nuestro es la siguiente :

El hombre es libre, dijo;—la libertad es el primero de [l]os derechos. Pero los hombres que eso decían y los partidos y las masas que seguían el movimiento agregaban: La libertad es la verdad. La verdad debe imponerse. Imponerla es un deber.²⁷⁷

Un dogma que se pretende justo puede justificar, él mismo, prácticas injustas: se trata de la dialéctica entre “narración” y “doctrina” que fue explicada en *La ley de la historia*, y que Bilbao retoma en *El evangelio americano* para advertir de cómo Alejandro Magno puede ser un héroe o un villano, dependiendo de quién narre, y que, aunque estas opciones puedan diferenciarse entre sí por tener una posición 'de izquierda' o 'de derecha' (para decirlo con terminología de nuestros días), ambas opciones pueden ser igualmente violentas para con la vida desnuda de otros que, en esa narración, quedan

²⁷⁵ Este libro le costará a Quinet su amistad con Michelet; su lectura ha sido reivindicada, en el siglo XX, por los historiadores de la escuela de François Furet, quienes han encontrado en él un antecedente de las modernas investigaciones históricas que se intentan dar una imagen más compleja del proceso revolucionario, que por ejemplo muestre la importancia del mundo rural en el proceso revolucionario, y la relación de éste con una larga tradición de movimientos populares en el Antiguo Régimen; en Quinet ello va de la mano de un análisis crítico de los valores de la tradición democrática francesa, cuyo autoritarismo habría preparado el camino para la llegada del bonapartismo. Es imposible tratar aquí este tema con la profundidad que se merece. Para la historia de la polémica en Francia, remito a FURET, *La gauche et la révolution française au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1986, quien ofrece en apéndice los textos más importantes de la misma. J. SOLÉ, *Historia y mito de la Revolución francesa*, México, Siglo XXI, 1989, ofrece un estado de la cuestión actualizado hasta 1988.

²⁷⁶ *El evangelio americano*, XVI, p. 122.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

supeditados a la doctrina que ordena desde fuera el sentido de sus vidas:²⁷⁸ “La libertad es el primero de los derechos”, pero es también “la verdad”; una “verdad” que, por ella misma, vale más que todos los esfuerzos de dignidad de los pueblos en resistencia, cuyas luchas sólo importan en cuanto aparecen narradas como momentos de la realización de esa “verdad”; por ello es posible decir que “La verdad debe imponerse. Imponerla es un deber”. Se trata de un despotismo de la libertad, análogo al despotismo de la democracia ya denunciado en *La América en peligro*.²⁷⁹ Así, la imposición de este “dogma”, a despecho de la vida, se vuelve la imposición de la comunidad desde donde este dogma se define.²⁸⁰

Éste es el problema de los derechos humanos, que son al tiempo “dogma” de una comunidad concreta y expresión contingente de una respuesta moral hacia problemas que rebasan la situación del que responde:

La Revolución francesa promulgó la declaración de los *derechos del hombre*.—Calle la tierra después de estas palabras!—¿Pero creen acaso, los que creen que la declaración de los derechos del hombre es el timbre de la Francia y de su Revolución, que la Francia los ha inventado ó descubierto esos derechos?—¿Ignoran que esos derechos *vivían* (lo que es más que declararlos) en todos los países que habían recibido y aceptado el sople regenerador de la Reforma? [...] No ha inventado, ni descubierto, ni desarrollado ningún derecho, esa revolución. Escribir en el papel, esa declaración que llevó el viento de todos los despotismos, desde el de la Convención y Comité de salud pública, hasta el imperio de los Bonapartes, no es un timbre histórico, ni mucho menos un antecedente para pretender á la paternidad del movimiento regenerador.²⁸¹

Los “derechos del hombre” son, al tiempo, “dogma” de la comunidad que realizó la Revolución francesa, y expresión de una impugnación moral en defensa de la infinita dignidad del “espíritu humano”; esos derechos importan en cuanto que son capaces de traer a la escena política la reivindicación de esa dignidad, que no se encuentra plenamente en su formulación dogmática aunque la fundamente; esa dignidad tampoco le pertenece a la comunidad que le da formulación dogmática. Esos derechos “*vivían*”

²⁷⁸ Ya dijimos en el capítulo III que por ello, probablemente, el Bilbao de *La América en peligro* denuncia a los movimientos del socialismo francés de su época al calificarlo como “religiones despóticas”.

²⁷⁹ Véase el complemento al capítulo III.

²⁸⁰ Ello se entrecruza, una vez más, con el problema de las relaciones entre religión y política, que no podemos exponer aquí. Baste decir que, en los capítulos XV y XVI de *La América en peligro*, el dogma religioso ha sido usado para pensar los acuerdos y “creencias madre” de toda “comunidad”, “congregación”, “poder”, “Concilio”, “Congreso” o “asamblea popular” (se trata de un juego etimológico que traduce de varias maneras la palabra *ecclesia*); pero el “dogma” no es jamás la verdad, sino sólo “la idea de la verdad” elaborada por cada comunidad; y junto a ese “dogma” está la práctica moral que emana del dogma, pero puede constituirse en un lugar crítico respecto de su connivencia con los intereses de cada comunidad. Esto es importante: para Bilbao, es el sustrato religioso el que puede aclarar el problema del pluralismo y el sentido de la tolerancia; expulsar a la religión de la política sólo deja a ésta sin vocabulario para pensar el autoritarismo.

²⁸¹ *El evangelio americano*, XIV, pp. 98-99.

en otros movimientos en defensa de esta misma dignidad, aunque su formulación dogmática no fuera exactamente la misma. El problema de los derechos humanos es su pretensión de capitalizar la dignidad del hombre en una serie de proposiciones dogmáticas que son patrimonio de una comunidad. Aunque ese movimiento es inevitable, pues tiene que ver con el necesario lugar desde donde se narra, es importante recordar el 'afuera' de ese lugar, que fundamenta la crítica.

Una visión más generosa de la historia. Digresión sobre el orientalismo

Así, la historia de la revolución no es la historia de la humanidad; y la historia de la lucha por la dignidad ocurre en cada pueblo que lucha por mejorar sus condiciones de vida; el privilegio de esa lucha no corresponde únicamente a Europa. En ese movimiento, los ejemplos clásicos del liberalismo se dan la mano con las revoluciones del 48 y los movimientos de rebeldía en Oriente:

¿Y sabemos acaso lo que significan esas estupendas revoluciones del Asia, en la India, en la China, en la Tartaria?—¿Y qué supieron del 89 y de revolución francesa, los inmortales Bohemios hijos de Juan Huss, que á las órdenes de Zisca, el jamas vencido, proclamaron y practicaron la libertad en el heroismo, en medio y á despecho de los imperios conjurados?—¿Qué supieron de 89 y de la Francia, las Repúblicas de Suiza, de las Provincias-Unidas de Holanda, y los Estados Unidos constituidos años y siglos antes en repúblicas?—¿Si mañana el Japón se declarase en República,—cre[é]is que debemos darle la filiación de 89, y agradecer á la Francia, el movimiento?—Si la Argelia, como es probable, si la India como es probable, si los sublimes hijos del Cáucaso reconquistan su tierra, y como es justo que asi sea dan en tierra con la dominación de la Francia y de la Inglaterra, y de la Rusia, direis que es el 89 que ha brillado en el desierto ó en las pagodas subterráneas ó en las montañas del Cáucaso?²⁸²

En ese sentido fundamental, la historia de las revoluciones es más que la historia de las influencias de la revolución francesa: estas distintas luchas apelan también a la historia subterránea de estos pueblos distintos; una historia que siempre estuvo ahí, pero que fue invisibilizada por las narrativas filosóficas tan criticadas por Bilbao: hoy regresan en la acción viva de sus herederos y en los descubrimientos de los primeros orientalistas, que según Bilbao están intentando una “revolucion en la *filiacion* de las razas”:

Los descubrimiento filosóficos, religiosos, lejislativos, literarios y artísticos que con el nombre de Orientalismo se revelan cada día, han avergonzado á la ciencia europea. Han producido una revolucion en la cronología [*sic.*] de la especie humana, una revolucion en la filiacion de las razas, en las tradiciones y migraciones de los pueblos y en la filologia.—Y las teorías doctrinarias, las teorías históricas, desde el discurso de Bossuet sobre la historia universal, hasta

²⁸² *El evangelio americano*, XIV, p. 99.

Herder, han empalidecido ante los hechos que desbordan y confunden los límites estrechos que habían asignado á ese pasado desconocido y tan grandioso²⁸³

Es menester una breve digresión: *El evangelio americano* tiene el aparato crítico mejor cuidado de entre todos los libros de Bilbao. Ello permite trabajar con mucha seguridad en el esclarecimiento de las fuentes que el chileno estaba estudiando y en las que se basaba para este tipo de aseveraciones. Ese estudio tiene un interés adicional, pues muchas de las referencias de *El evangelio americano* aparecían en otros libros de Bilbao, pero sin la referencia. Bilbao nos da fe de sus lecturas en el capítulo IX del libro, cuando discute las relaciones entre dogma y moral: ejemplifica con la religión brahmánica, el Corán, el catolicismo y el budismo. No sólo abunda en la alabanza del confucianismo, que era tónica desde la época de Voltaire, sino también en la del budismo, al que califica de 'revolucionario' respecto de las creencias hindúes.²⁸⁴

El aparato crítico nos deja ver que la lengua mediadora para el conocimiento de Oriente por parte de Bilbao es, siempre, el francés; y que, dentro de este ámbito, el chileno se preocupó por utilizar las mejores ediciones de su tiempo y por argumentar recurriendo a las fuentes originales, y no sólo a las reconstrucciones historiográficas y los discursos de especialistas. Así, por ejemplo, al citar el Corán refiere a la traducción de Albin de Biberstein Kasimirski (o Kazimirski) (1808-1887), de la que da como pie de impresión "Paris, 1862". Kasimirski fue un orientalista judío de origen polaco que encontró en Francia su segunda patria, y trabajó largos años como traductor de la legación francesa en Persia.²⁸⁵ Fue el autor de un importante diccionario árabe-francés, que se complementó con un vocabulario especializado en artes marinas y militares, y de una traducción selecta de *Las mil y una noches*. Su versión del Corán, aparecida en 1840, fue durante mucho tiempo la única a la que podía acceder el lector francés; aunque sus criterios críticos pueden parecer endeble para un lector contemporáneo, hay que decir que, sin ser musulmán, Kasimirski intentó una búsqueda de manuscritos para hacer más fiable su texto, y que la primera edición de la traducción estaba acompañada del texto árabe. La popularidad de esta elegante versión es atestiguada por la editorial

²⁸³ *Ibid.*, p. 95. Conservo la errata que omite coma entre "especie humana" y "una revolución".

²⁸⁴ "La gran revolución Budhista, tuvo por objeto la abolición de las castas y cuenta desde hace tres mil años con quinientos millones de creyentes que practica la caridad más pura" (*ibid.*, p. 92).

²⁸⁵ Véase la entrada en LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, t. IX, Paris, Administration du Grand Dictionnaire Universel, 1866, p. 1173a.

Flammarion, que hoy sigue reimprimiéndola.²⁸⁶ Otro ejemplo: al destacar la actitud libertaria del budismo, Bilbao compara esta religión con la brahmánica (“hinduista”), tal y como había sido dada a conocer a los occidentales en la traducción del fragmento de los Vedas conocido como *Leyes de Manú*.²⁸⁷ Esa traducción, publicada entre 1832 y 1833, fue responsabilidad del malogrado Auguste-Louis-Armand Loiseleur-Deslongchamps (1805-1840), discípulo de Sylvestre de Sacy y gran especialista en manuscritos antiguos y en idiomas orientales.²⁸⁸ También publicó una edición de la traducción hecha por Galland de las *Mil y una noches*, y estudios sobre las relaciones entre cuentística hindú y cuentística europea.

Las lecturas de Bilbao son, al tiempo, profundas y poco rigurosas. Su curiosidad intelectual lo lleva, como a Quinet, a la búsqueda de textos eruditos y tradiciones distintas. Pero Bilbao no lee como erudito: en lugar de dar juicios sobrios sobre sus lecturas, se emociona ante ese “pasado grandioso” más allá de la filosofía de la historia de los imperialismos, y busca en esas otras tradiciones hilos que permitan quitarle a la revolución francesa el pretendido monopolio de la lucha por la dignidad. Por eso elige citar pasajes que pudieran parecer extraños para un lector más académico; por eso, también, viaja constantemente, en búsqueda de esos otros concretos de los que está escribiendo: el suyo es un cosmopolitismo de los márgenes, ingenuo en sus 'malas interpretaciones', pero más responsable en cuanto a las políticas del conocimiento. Su incapacidad para discutir temas propiamente filológicos queda en evidencia en el prólogo a su traducción de la *Vida de Jesús* de Renán, que -sin embargo- tiene un cuidado especial en mostrar que se basa en la edición más reciente.²⁸⁹ Bilbao no asume la posición del erudito, que se presenta como poseedor privilegiado de un conocimiento oscuro y “oriental”, únicamente comprensible a través de la mediación técnica del especialista que reordena, traduce, comenta y antologa...²⁹⁰ La inocencia de sus 'malas interpretaciones' tiene su contracara en una actitud que se rehúsa a entrar en el juego especializado del conocimiento y sus relaciones con el poder. Al final, de lo que se trata

²⁸⁶ Con el comprensible enojo de los musulmanes franceses, quienes saben más que nadie lo mucho que ha envejecido esta traducción de un texto intraducible.

²⁸⁷ Se trata del famoso fragmento en donde cada casta corresponde a un fragmento del cuerpo de Brahma.

²⁸⁸ Véase la entrada pertinente en LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, cit., t. x, p. 643b. Sobre el orientalismo de Sylvestre de Sacy y Edgar Quinet, véase E. W. SAID, *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes, Madrid, Random House, 2004, parte II, capítulo II.

²⁸⁹ Cf. RENÁN, *La vida de Jesús. Traducida por Francisco Bilbao, de la segunda edición francesa de 1863*, Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1863.

²⁹⁰ Cf. SAID, *op. cit.*, pp. 181-182. En ello, como dije arriba, Bilbao está más cerca de la actitud política de Quinet (cf. SAID, pp. 192 ss.).

es de mover el 'centro' desde donde se ha narrado la historia de la humanidad, llamando la atención sobre lo que se entiende como específico de las otras historias y poniéndolas en relación con la historia hegemónica; mostrando también los espacios dogmáticos de esa historia hegemónica en relación con cierto tipo de moral. Por ello, no ha de sorprender que inmediatamente Bilbao apele a la historia bíblica de Cam, Sem y Jafet, los hijos de Noé; Walter Mignolo ha mostrado que esta historia funcionó como matriz para una geopolítica del conocimiento en donde la expansión europea, la conquista de pueblos americanos y su apropiación como mano de obra, se correspondió con un intento de suplantar la perspectiva histórica y geográfica de cada uno de estos pueblos para insertarlos en el margen de la perspectiva europea: desaparecieron “Tahuantinsiyu” y “Anáhuac” como realidades geohistóricas, y en su lugar se *inventó* “América”, cuarto continente, realidad “joven”, recién llegada a una estructura originalmente tripartita que está calcada de los mapas medievales en donde cada continente se correspondía con uno de los tres hijos de Noé.²⁹¹ Bilbao toma este mismo ejemplo para mostrar cómo una moral pretendidamente igualitaria puede subsistir al lado de un uso violento del dogma: el igualitarismo del “sois hermanos, hijos del mismo padre.—Sois hijos de Cham, de Sem ó de Jafet” puede perfectamente ser recitado por un gobernante que señala que “los hijos de Jafet han de dominar á los hijos de Sem y de Cham”. Y en nota al pie, da el ejemplo en que se justifica la crítica:

En el senado español, un Molins, marqués de la ignorancia y de la torpeza, ha sostenido que los Españoles siendo hijos de Jafet, deben dominar a los *Moros* porque son hijos de Cham o de Sem. Esto ha pasado como teoría en aquel recinto, en este año de 1864, y con motivo de la cuestión del Perú.²⁹²

La revolución, contra la idolatría de la “unidad”

Al final, el culto a la revolución francesa opera de la misma manera en que operaba la noción filosófico-teológica del progreso.²⁹³ Con mucho humor, Bilbao apele al tópico de la división entre unitarios y federales, muy conocido en la historia política latinoamericana, para explicar a continuación que esa tentativa de hacer descender todas las manifestaciones de la lucha por la dignidad a una sola revolución es una especie de unitarismo filosófico:

²⁹¹ W. MIGNOLO, *La idea de América latina*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 48-53.

²⁹² *El evangelio americano*, IX (“Distinción entre el dogma y la moral.—La vida de los pueblos es la acción de sus dogmas”), p. 44, n. 2.

²⁹³ Véase el complemento al capítulo III, en el Apéndice, para una discusión pormenorizada de la crítica de Francisco Bilbao a la noción de “progreso”.

En el fondo ese error del doctrinarismo, es el mismo, que pretende hacer venir todas las razas de una sola pareja, todos los idiomas de un idioma. Cuando es sin duda más científico y más conforme á las intenciones de la Providencia, ver á la especie humana con idiomas y razas brotar en multitud, en el momento apropiado por incubación de la tierra para la eclosión de los átomos humanos; así como brotaron las selvas, y la indefinida variedad de todas las existencias, dondequiera que estuvo pronta la cuna del inmenso ovario que flotaba en el eter.

Sepan los de la manía de la unidad, que la variedad, y la eterna variedad de los tipos de los seres, es un pensamiento eterno y constitutivo de la inteligencia divina.

Ese error, puede ser llamado, el error unitario, la manía de la unidad. Es el principio de unitarizar, uniformar la indestructible variedad, y de someter la asombrosa fecundidad de lo creado, al despotismo de un centro.—Ignoran hasta hoy que la inmensidad no tiene centro, y que no puede tenerlo.²⁹⁴

“...Es, sin duda, *más científico...*” es otra frase con mucho sentido del humor, pues se está aludiendo a la denigrada teoría aristotélica de la generación espontánea, más 'científica' que la de la evolución darwiniana a partir de una sola especie, en la medida en que responde mejor a los atributos de un Creador infinito, que se manifiesta en todo lugar y en todo tiempo; y esa teoría darwiniana estaba siendo utilizada como matriz, en ese mismo momento, para pensar la historia antigua de Oriente y de sus lenguas y razas. “La inmensidad no tiene centro” alude a la hermosa metáfora pascaliana de la Divinidad como círculo cuyo centro está en todas partes, y ya fue usada con anterioridad:²⁹⁵ aquí, como entonces, aparece politizada, pues ese “centro” es también un centro político e histórico.

Lectura del texto II. Una “filosofía americana”, narrada desde la historia plural y heterogénea de las luchas de América

Recapitulación de la sección anterior

El título de este capítulo XIV de *El evangelio americano*, del que tanto hemos hablado, es “Doctrina ante-histórica del Evangelio Americano. Genealogía de la Revolución. Negación de la filiación doctrinaria. Crítica de la Revolución francesa. Elementos de la

²⁹⁴ *El evangelio americano*, XIV, p. 100.

²⁹⁵ La anterior aparición, en *Revolución en Chile y los mensajes del proscrito*, p. 40. Dice Pascal: “Contemple el hombre, pues, la naturaleza entera en su elevada y plena majestad, aparte su vista de los objetos bajos que la circundan. Contemple esta resplandeciente luz colocada como una lámpara eterna para alumbrar el universo, que la Tierra le parezca como un punto rodeado por la vasta órbita que este astro describe y que se asombre de que esta vasta órbita no es a su vez sino una fina punta respecto de la que abrazan los astros que ruedan por el firmamento. Pero si nuestra vista se detiene aquí, que la imaginación vaya más allá; antes se cansará ella de concebir que la naturaleza de suministrar. Todo este mundo visible no es sino un rasgo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. No hay idea ninguna que se aproxime a ella [...]. Es una esfera cuyo centro se haya por doquier y cuya circunferencia no se encuentra en ninguna parte. Finalmente, es la más grande nota sensible de la omnipotencia divina el que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento” (*Pensamientos*, Madrid, Espasa, 1940, fr. 72, p. 22). Un bello homenaje a esta cita, en BORGES, “La esfera de Pascal”, en *Otras inquisiciones*; recogido en *Obras completas*, t. II, Buenos Aires, Emecé, 2007, pp. 16-19.

filosofía Americana”.²⁹⁶ Con lo que hemos dicho, estamos en posibilidades por preguntar por el sentido de cada uno de estos elementos.

La doctrina de la revolución, que es la doctrina del *Evangelio americano*, es una “doctrina ante-histórica” porque apela a valores críticos respecto de la manera en que las filosofías del poder han narrado el sentido de la historia: por ello, al inicio de su libro Bilbao ha utilizado una metáfora militante para calificar a las revoluciones americanas como “rebelión contra la historia”: es decir, rebelión contra la consagración de “la ley fatal del humano desarrollo” cuya pretensión es “justificar la cobardía, o la torpeza, o la perversión de las sociedades”; rebelión, también contra una doctrina que “hace al Ser-Supremo cómplice de la tiranía, é institutor soberano del despotismo sobre la superficie de la tierra”.²⁹⁷ Así, la doctrina ante-histórica del *Evangelio americano* es, también, la reivindicación de las historias posibles, distintas, afincadas en la experiencia de los pasados y futuros negados por la narración histórica construida por los poderosos.

En resumen, la doctrina de la revolución es una recuperación de la dignidad humana y del derecho moral a la protesta, a despecho de lo que diga la razón histórica 'realista': una recuperación política de la historicidad en sentido amplio, que exige hacerse cargo de la memoria de los proyectos olvidados del pasado y el futuro, que fueron hechos a un lado por la narrativa histórica del poder; y una defensa del carácter trascendente del Ser Supremo, que ha sido utilizado como títere cómplice en las teologías encubiertas de las filosofías del poder. Así, la visión heterogénea del tiempo en *La ley de la historia* fructifica, en *El evangelio americano*, como teoría del tiempo revolucionario.

La “genealogía de la Revolución” es una genealogía *sui generis* que, como vimos, dice que “el árbol genealógico de la libertad está en todo hombre y en todo pueblo”; esta genealogía *sui generis* se presenta de manera crítica respecto de una serie de metáforas que tienen que ver con las “filiaciones”, “influencias” y “genealogías”; esas metáforas, típicas de la propia tradición revolucionaria, han sido utilizadas de manera constante para narrar la historia de los pueblos americanos en resistencia: por ellas, esta historia se ha concebido como resultado de la influencia de ciertas ideas que vienen de otros lugares. Con ello, se ha oscurecido la dimensión de reapropiación de estas ideas por parte de los movimientos sociales que las ponen en escena, y -lo que es

²⁹⁶ *El evangelio americano*, p. 91.

²⁹⁷ *El evangelio americano*, I, VI (“Diferencia entre América y Europa. El doctrinarismo. El mal”), p. 29.

más importante- se ha neutralizado el contenido moral de estos movimientos, que son recordados sólo como manifestaciones de ideas importadas, que se juzgan según el grado de fidelidad respecto del modelo originario, y no como respuestas a un problema relacionado con la dignidad humana.

El problema de la “genealogía de la Revolución” es, pues, el de un lenguaje emancipatorio que debe ser criticado por dentro para “liberarnos del servilismo en que la Europa quiere colocarnos hasta para nuestra emancipación”. Con ello se adelanta otro problema fundamental para Bilbao, que es el de la “idolatría”, olvido del Dios de la justicia y adoración de la propia soberbia que no siempre aparece como idolatría del poder: también hay idolatría respecto de conceptos pretendidamente emancipatorios; así ha ocurrido, según Bilbao, con el “pueblo”, la “libertad” y la “democracia”. Esto me parece importante, pues muestra una actitud autocrítica que exige preguntar constantemente por las consecuencias de nuestra manera de hacer crítica. Así, la “hiel” de *La América en peligro* fructifica en *El evangelio americano* como conciencia profética capaz de vigilar y denunciar los vicios al interior del propio movimiento revolucionario.

En el mismo sentido opera la “negación de la filiación doctrinaria”, es decir, una negación de la “filiación” tal y como ésta se postula en las filosofías doctrinarias del progreso, de Hegel a Cousin, que no son criticadas por Bilbao por lo que dicen, sino por lo que pueden hacer al ser puestas al servicio de ciertos intereses. Como esta “filiación” se ha establecido siempre respecto de la Revolución Francesa como matriz ideológica a partir de la cual se explican las revoluciones americanas, es necesario proceder a una “crítica de la Revolución francesa”, que tiene un frente histórico, en que se trata de mostrar los alcances reales de las ideas ilustradas en el mundo americano; otro filosófico, que quiere mostrar las implicaciones de cada uno de los modelos utilizados para narrar la relación entre aquellas ideas y este mundo, y uno último, moral, que juzga esas implicaciones por sus consecuencias. La dimensión filosófica de esta “crítica” pone especial atención en algunos conceptos fundamentales de la narrativa revolucionaria (libertad, democracia, derechos humanos), que han sido utilizados una y otra vez para encubrir intereses del imperialismo francés: esos conceptos son sometidos a una crítica moral que hace uso de la metáfora de la idolatría; pero Bilbao no los desecha después de haberlos criticado: al contrario, se esfuerza por mostrar que lo que hace importantes a

estos conceptos es su motivación, su carácter de respuesta respecto de esa “dignidad humana” en peligro.

Esta crítica se complementa con una visión histórica amplia, que tiene por fin criticar el eurocentrismo de la idolatría revolucionaria por medio de una serie de ejemplos de la lucha por la dignidad en China, la India y otros lugares.²⁹⁸

Queda por considerar en qué medida todos estos elementos pueden fungir como “elementos de una filosofía Americana”. Este problema se extiende los siguientes tres capítulos de *El evangelio americano*. Mi parecer es que esta filosofía americana que Bilbao propone está fundada en este rescate de la dignidad humana; que desde él se propone una mirada crítica hacia la historia y la filosofía, que pregunta por la responsabilidad política de ambas, y por ello se anima a ver a ambas como “narración” y “teología”; que esa mirada crítica apela a la necesidad que tiene todo discurso de partir de un lugar, y por ello la crítica hacia el lugar de donde han partido la historia y la filosofía es sólo el paso previo por la pregunta del lugar desde donde podría narrarse una historia y una filosofía que fueran distintas. Por ello el problema de la historia de las luchas de América Latina es inseparable del de la posibilidad de una filosofía latinoamericana responsable para con estas luchas. El problema de la historia latinoamericana es inseparable del de la historicidad de la filosofía.

La composición del capítulo XV de El evangelio americano

Esta pregunta se extiende por tres capítulos: es necesario perseguir ahora su huella. El capítulo XV se intitula “Causa-causas-variedad de elementos, antecedentes y circunstancias que produjeron la Revolución de la Independencia”.²⁹⁹ Observemos el primer elemento de la frase: en él Bilbao quiere explicarnos un movimiento. Es una puesta en escena en donde va corrigiéndose: “causa” es una palabra insuficiente para explicar esa otra historia, así que se elige poner “causas”, en plural, pues esa historia no

²⁹⁸ Aquí sería importante detenernos, y explicar en qué medida esta visión histórica condiciona la aparición, en Bilbao, de un latinoamericanismo de la extranjería. Para ello sería menester hacer la historia del problema, que arranca de la traducción bilbaína de los Evangelios, pasa por los escritos peruanos y la reinterpretación que en ellos hace Bilbao de *Sociabilidad chilena* en perspectiva latinoamericanista, y revisar los cuatro textos ensayísticos fundamentales en donde Bilbao reivindica con fuerza el ideal latinoamericano: *Iniciativa de la América*, *Movimiento social de los pueblos en la América meridional*, *La América en peligro* y *El evangelio americano*. El primero es recuperado en los dos últimos de manera sistemática. Creo que este es el gran tema de los últimos escritos de Bilbao; sería importante seguir la línea abierta por Estela Fernández, y leer juntos el poema de la filosofía como narración identitaria y el de América Latina como proyecto. Pero ello me exigiría un espacio del que aquí no dispongo. Dejo, al menos, la indicación para futuros proyectos.

²⁹⁹ *El evangelio americano*, p. 102.

es en realidad *una* historia, y por ello hay que hablar de muchas causas que se entretajan; pero “causas” es palabra insuficiente, probablemente por el matiz teleologista, así que Bilbao corrige y escribe “variedad de elementos, antecedentes y circunstancias”.

Este importante capítulo tendrá tres incisos: en el primero, Bilbao refrendará su teoría sobre la dignidad humana y lo “humanitario” de la Revolución, y explicará que junto con esa consideración principal se pueden hacer otras, de segundo orden, sobre el contexto económico, político y social en que nacieron las revoluciones hispanoamericanas; en estas consideraciones puede entrar la influencia de la Revolución Francesa, a condición de que se muestre que esa influencia opera sólo en un grupo reducido de criollos, y que fueron muchos los grupos involucrados en las demandas revolucionarias: es necesario criticar la perspectiva racista y clasista desde donde el mundo intelectual criollo ha propuesto una imagen de América siempre igual a la de sus intereses.³⁰⁰ El segundo inciso intenta presentar a cada uno de los grupos, y se complementa con el tercero, que cuenta las luchas de estos grupos.³⁰¹ Hay que recordar que estamos en la culminación de la tercera parte de *El evangelio americano*, que lee en clave política la vida, muerte y resurrección de Cristo como aparición de “La verdad-principio”, época de “La conquista” y proclamación de “La revolución”. Los tres capítulos siguientes explican otra vez lo que Bilbao llama “El espíritu de la Revolución”, y están contagiados de la retórica de la proclamación: se habla del *sursum corda* (“levantemos el corazón”), grito de esperanza que se da al final de la misa católica en el momento de anunciar la resurrección de Cristo. Esta promesa de resurrección está anclada en la historia de las esperanzas de cada grupo; una historia que, para Bilbao, “germina”, aun si parece que vivimos en una época de sombras. El capítulo xvii habla de que la historia de las revoluciones americanas está formada de una “confluencia” de elementos que provienen de muchas historias. Y el último capítulo de la obra se llama, con razón, “El hombre integral”.

³⁰⁰ Este primer inciso ocupa las páginas 97 a 104 del libro citado.

³⁰¹ Respectivamente ocupan las páginas 104 a 108, y 109 a 114.

La germinación revolucionaria de muchos pasados y muchos futuros

Historia y martirologio

Al final de su larga vida, Diego Barros Arana dio a la luz los dos tomos de *Un decenio de la historia de Chile*, que venían a complementar su monumental *Historia general de Chile*, sin duda el más poderoso fruto de la tradición historiográfica chilena, y uno de los trabajos más importantes en su tipo escrito en la América decimonónica. Además, *Un decenio de la historia de Chile* está lleno de anécdotas deliciosas, pues el decenio del que se ocupa es el de la juventud de Barros Arana. Una de ellas interesa ahora. Se trata del momento en que se cuenta el escándalo por *Sociabilidad chilena*.

Bilbao se preparaba para hacerse el defensor de aquel orden de ideas [se refiere a las ideas de Lamennais]. Se ha dicho algunas veces que para ello hizo fuertes estudios, i que adquirió estensos i variados conocimientos. Todo esto es inexacto. No solo carecía Bilbao de toda nocion científica, lo que por lo demas era comun a los jovenes de su jeneracion, como resultado del atraso en que estaba la enseñanza pública, sino que en la variedad de lecturas de literatura o de historia, revelaba una gran inferioridad sobre muchos de aquellos. Su valor no estaba en sus luces que eran bastante limitadas, sino en su fe en los principios que habia abrazado, i en las otras cualidades morales de que hablamos mas atras.³⁰²

Y, de inmediato, en una larguísima nota al pie, cuenta Barros Arana su experiencia de niño al lado de Bilbao, y de cómo éste, en su calidad de “monitor” de los alumnos más pequeños, hacía sufrir al joven Diego en el Instituto Nacional. “Mas tarde -continúa Barros Arana- traté a Bilbao con bastante intimidad, i pude conocer a fondo cuáles eran su carácter i su ilustracion”. Y para explicar que carácter e ilustración no habían cambiado desde la época de *Sociabilidad chilena*, el viejo chileno nos platica que ambos se encontraron frecuentemente entre enero y junio de 1859 en Buenos Aires, y que en esos entonces Bilbao se encontraba comprometido con la causa del general Urquiza. El sabio dice las cosas con elegancia: “Conocidos los antecedentes de esa contienda, se reconoce fácilmente que no puede existir mayor incompatibilidad que aquella actitud de Bilbao, i los principios que habia sostenido i proclamado desde su juventud”.³⁰³ Así pues, el “carácter” de Bilbao no había cambiado, pues el chileno seguía ocupándose de las causas que abrazaba con la misma entrega y apasionamiento que en la época de *Sociabilidad chilena*; su “ilustración” tampoco, pues Bilbao era

³⁰²*Un decenio de la historia de Chile*, t. I, pp. 494-495.

³⁰³*Ibíd.*, pp. 495-496, nota 9.

incapaz de reconocer esa “incompatibilidad” entre los principios que defendía y las causas con las que se había comprometido.

Esto nos importa ahora que nos acercamos a la concepción que tiene Bilbao de la historia americana; la impugnación de Barros Arana importa, porque mueve a preguntarnos sobre los alcances que puede tener una concepción que pudiera estar marcada por la ignorancia. Creo que, con lo que se ha visto hasta ahora, se podrá ver que Barros Arana tuvo y no tuvo razón: Bilbao sí ha leído mucho, pero su figura no es la de un erudito, a la manera de los tres grandes historiadores chilenos que fueron compañeros suyos de generación, sino la de un rebelde. Bilbao no es un historiador. En *El evangelio americano* ha mostrado su capacidad para leer muchas cosas de distintos lugares, y de ponerlas en relación: los orientalistas franceses, la poesía latina, el Corán y la Biblia, los filósofos de la historia, los datos más diversos sobre la historia republicana de Polonia, Hungría y otros países... En comparación con Barros Arana, las lecturas de Bilbao son al tiempo más amplias y profundas, pero también menos sistemáticas. Su manera de leer denota una enorme capacidad imaginativa para encontrar detalles sorprendentes, que pueden ser explotados para sacar consecuencias políticas inéditas.

Es importante tener todo esto en cuenta al revisar las páginas que siguen: ello nos ayudará a no exigirle a Bilbao cosas que no podía dar (por ejemplo, un recuento sistemático de todas las luchas latinoamericanas). No soy un especialista en historia de la historiografía; el análisis minucioso de otras posibles fuentes utilizadas en *El evangelio americano* debe ser tarea de otra persona; puedo, sin embargo, recordar los datos que Bilbao mismo se apresura a declarar, cuando, en nota al pie, recuerda cuáles fueron sus fuentes para contar esa historia de las luchas americanas. Se trata de fuentes de segunda mano elaboradas por historiadores liberales de la época posterior a las independencias. Las obras clásicas conviven con otras que, aun siendo menos importantes, tienen para nuestro pensador un valor sentimental especial: se trata del *Compendio de la historia de Colombia* de José Manuel Restrepo, publicado en 1833 en París por la Librería Americana; de la *Historia de la Independencia chilena*, obra clásica de Claudio Gay, quien es un autor que Bilbao cita a menudo (la edición que yo conozco se publicó en 1856, en la Imprenta de E. Thunot de París); del *Una conspiración en 1780*, libro publicado en 1853 en la Imprenta del Progreso de Santiago por los hermanos Gregorio Víctor y Miguel Luis Amunátegui donde se cuenta la

historia del abuelo materno de Bilbao; y del *Compendio de la historia política del Perú* publicado en 1856 por su hermano Manuel Bilbao.³⁰⁴

Recordemos la intuición de Ricaurte Soler, evocada a su vez por Clara Jalif: *El evangelio americano* está construido sobre la matriz genérica de los catecismos políticos de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Ello explica que Bilbao califique a su recuento de “martirologio”.³⁰⁵ El *martirologio* es un género literario de la historiografía religiosa, cuyo principal objetivo es guardar la memoria de todos los que dieron su vida en testimonio de su fe.³⁰⁶ Se trata de un catálogo de mártires o testigos, ordenado según la fecha en que se celebran sus fiestas. Los martirologios cumplen una función estructurante al interior de la comunidad: frente a la realidad de las persecuciones, el martirologio es una herramienta para recordar las circunstancias en que murió cada testigo; con ello, se pasa del lamento por la muerte del testigo a la celebración de su testimonio, y se sitúa la necesidad presente de testimonio en el contexto de los testimonios anteriores. Las fiestas estructuran la vida de la comunidad: permiten que sus distintos miembros se reúnan, festejen, refrenden sus compromisos; esa convivencia es, ella misma, una práctica de la memoria, que se presenta de manera crítica respecto de la historia oficial. Habrá que añadir que el recuerdo de los testimonios se inserta en la narrativa escatológica del cristianismo: frente a los intentos del poder por cancelar el testimonio, su recuerdo pone de manifiesto el carácter imprescriptible de sus contenidos: la inminencia peligrosa de la resurrección de los

³⁰⁴ “Muchos de los hechos revolucionarios enumerados en la 3a división de este capítulo, son conocidos y aun populares : otros nó. Me he servido para extraer los no conocidos del público, de Restrepo, *Historia de Colombia*; de M. L. Amunátegui, *Una conspiración en Chile*; de Claudio Gay, *Historia de la Independencia de Chile*; de Manuel Bilbao, *Compendio de la Historia del Perú*” (*El evangelio americano*, cap. xv, p. 114, n. 1). El libro de Manuel Bilbao ha sido citado antes en la p. 86, n. 1, en donde se hace además la aclaración de que se trata de un “Libro aprobado por el Gobierno para las escuelas”, y en la p. 87, n. 1, en una larga cita sobre el estado jesuita de los guaraníes. El de Restrepo, en la p. 78, n. 2 (donde se dice, erróneamente, que se trata de una “obra citada” con anterioridad); la p. 85, n. 1, y la p. 87, n. 3.

³⁰⁵ *El evangelio americano*, III, XVII (“Confluencia de los elementos revolucionarios”), p. 130.

³⁰⁶ *Mártir* viene del griego *martus*, que significa “testigo”. Como indica la *Catholic Encyclopedia*, puede verse un desliz semántico de la palabra en los primeros siglos de cristianismo: al inicio, son mártires todos los que pueden dar testimonio, por ejemplo, de la vida de Jesús (así, Pedro y los discípulos); pero muy pronto se pone de manifiesto el carácter peligroso del testimonio que se da, en el doble sentido de que dar el testimonio pone en peligro a su testigo, y de que el testimonio es, él mismo, peligroso, en la medida en que es capaz de decir cosas difíciles de aceptar e incómodas para con la sociedad que escucha; con ello, la desmesura del testimonio fuerza a considerarlo en un ámbito distinto al estrictamente jurídico. Este segundo momento puede ya verse en el Apocalipsis de Juan. En un tercer momento, la palabra “mártir” identifica exclusivamente a aquellos que han muerto por su fe. Este tercer momento ya es claro en la obra historiográfica de Eusebio. Véase *Catholic Encyclopedia*, t. IX, s.v. “Martyr” y “Martyrology”. Las fiestas de mártires tienen un claro antecedente en los rituales de adoración de los muertos; quizá por ello se volverán un pilar fundamental del cristianismo popular europeo. A su llegada en América, estas prácticas se sintetizan con los mesianismos indígenas, y organizan la memoria de numerosos levantamientos indígenas. Cf. para el caso andino el clásico de A. FLORES GALINDO, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, México, Grijalbo / CONACULTA, 1993.

muertos y de la llegada del Mesías. La comunidad está, por ello, encargada de guardar la memoria de los mártires; también es responsable de guardar una memoria gozosa, pues la lamentación corre el riesgo de cancelar el carácter subversivo de estos testimonios. Cabría hacer aquí una digresión para recordar que esta estructura ha sido muy importante en los movimientos populares latinoamericanos: está en las celebraciones religiosas que recuerdan la memoria de líderes asesinados y en los martirologios latinoamericanos que comenzaron a recopilarse después de las dictaduras. Está, también, en esa frase hermosa de José Martí: “la muerte nos lleva el dedo por sobre el libro de la vida”. En aquel momento, el cubano estaba hablando de los estudiantes de medicina muertos hace veinte años, en noviembre de 1871. El texto que Martí pronuncia es un discurso conmemorativo de esas muertes. El tema de este discurso es la esperanza. Frente a la voluntad de negar ese dolor que es la muerte, Martí les dice (nos dice) que es necesario recordar. Frente a la experiencia del dolor, Martí nos dice que tenemos que estar felices. Que esas muertes de amigos, que duelen, se hacen esperanzadoras una vez que indagamos su *sentido*: “Allá, por sobre los depósitos de la muerte, aletea, como redimiéndose, y se pierde por lo alto de los aires, la luz que surge invicta de la podredumbre. La amapola más roja y más leve crece sobre las tumbas desatendidas. El árbol que da mejor fruta es el que tiene debajo un muerto”. Y enseguida:

Otros lamenten la muerte hermosa y útil, por donde la patria saneada rescató su complicidad involuntaria con el crimen, por donde se cría aquel fuego purísimo e invisible en que se acendran para la virtud y se templan para el porvenir las almas fieles. Del semillero de las tumbas levántase impalpable, como los vahos del amanecer, la virtud inmortal, orea la tierra tímida, azota los rostros viles, empapa el aire, entra triunfante en los corazones de los vivos: la muerte da jefes, la muerte da lecciones y ejemplos, la muerte nos lleva el dedo por sobre el libro de la vida: ¡así, de esos enlaces continuos invisibles, se va tejiendo el alma de la patria!³⁰⁷

Conviene tener todo esto en cuenta para cuando leamos la “historia” de Bilbao: así comprenderemos por qué tiene un carácter de lista, y cuál ha sido su criterio de ordenación.

³⁰⁷ J. MARTÍ, “Discurso en conmemoración del 27 de noviembre de 1871” [es el texto conocido popularmente como “Los pinos nuevos”], pp. 283-284. Uno no puede sino señalar cómo estas hermosas palabras que exigen el recuerdo de la muerte de los justos se convierten, demasiado a menudo, en exaltación de una concepción sacrificial de la política, en donde causas ‘justas’ compiten unas con otras por ver cuál tiene más muertos y es, por tanto, más justa.

La pluralidad de los tiempos es la pluralidad de sus sujetos

“Había el mismo objeto [...]. No había el mismo móvil”.³⁰⁸ En esa aparente paradoja, Bilbao enhebra una serie de metáforas sobre el tiempo. Porque son muchos los tiempos que desembocan en la revolución: cada sujeto social tiene su historia y también tiene su tiempo. Bilbao utiliza sufijos que implican movimiento común, encuentro, acompañamiento: metaforiza el tiempo de la revolución en términos de “coexistencia y sincronismo”:³⁰⁹ y “sincronía” es el movimiento sim-pático del tiempo, es decir, -según nos recuerda el diccionario- la “coincidencia de hechos o fenómenos en el tiempo”,³¹⁰ o quizá también 'la coincidencia de los tiempos'. La historia de la revolución es la historia de una “confluencia”³¹¹ de distintas historias que -como se ha dicho antes- 'germinan'; aunque no se vean, “existen”; son distintas, pues vienen de distintas luchas, pero todas ellas tienen que ver con eso propiamente revolucionario, y que más adelante será llamado “el hilo conductor de la protesta siempre viva”.³¹² Ello no quiere decir que tengan como objeto la emancipación que desembocó en distintos Estados nacionales: allí están los movimientos de resistencia de los pueblos indígenas, que tenían cada uno fines distintos. Pero sí tienen como fin, en un sentido amplio, la defensa de la dignidad de cada grupo, y por ello pueden ser considerados, todos, como integrantes de una “tradición de la revolución”.³¹³ El movimiento de Bilbao me parece interesante porque exige preguntar si las “revoluciones” que siempre hemos llamado con ese nombre están respondiendo a la lucha necesaria de esos otros pueblos.

La revolución germinaba: Es un hecho. Germinaba es verdad, de diverso modo, según la variedad de los elementos que acabamos de enumerar, y que si se hubiesen podido combinar, hubieran anticipado de muchos años la Independencia de América.³¹⁴

En el condicional de “si se hubiesen podido combinar, hubieran anticipado...” hay una marca textual que se presenta críticamente contra el optimismo fatalista que dice que, siendo justas las causas, era *necesario* que la revolución ocurriera; es decir, contra la doctrina del progreso según ha sido utilizada en el pensamiento crítico de la época de Bilbao.

³⁰⁸ *El evangelio americano*, III, XV, ii, p. 105. Witker sustituye arbitrariamente “móvil” por “fin” (!).

³⁰⁹ *Ibid.*, iii, p. 114 (se trata de las últimas palabras del capítulo: “Así se explica, puede decirse, la coexistencia y sincronismo de la revolución”).

³¹⁰ DRAE, s.v. “sincronía”.

³¹¹ *El evangelio americano*, III, XVII (“Confluencia de los elementos revolucionarios”).

³¹² *Ibid.*, XV, p. 109.

³¹³ *Idem.*

³¹⁴ *Idem.*

Los historiadores americanos tienen á este respecto que hacer prolijas indagaciones, para no perder el hilo conductor de la protesta siempre viva, y presentar completa la tradición de la revolución. Nosotros vamos a registrar los hechos que conocemos.³¹⁵

Nuestro pensador está, otra vez, apelando al tema de la tarea del historiador: “no perder el hilo conductor de la protesta siempre viva, y presentar completa la tradición de la revolución”; aunque él mismo no es historiador, nos informa que va a hacer lo que puede: “registrar los hechos que conocemos”. Estas palabras me recuerdan, de inmediato, el inicio de *El evangelio americano*: ese carácter inacabado, de “ensayo”, con el que Bilbao matiza la tremenda ambición de su tratado. Leamos, ahora, el comienzo de su martirologio:

Entre los elementos de la revolucion hay que distinguir los diversos elementos de que consta la poblacion Americana.
 Razas indígenas sometidas.
 Razas indígenas sueltas.
 Razas indígenas libres.
 Raza mixta Américo-Española.
 Raza mixta Américo-Africana.
 Raza descendientes de españoles ó *criollos*.³¹⁶

Estas “razas” adquieren, de inmediato, relieve cuando Bilbao muestra que su unidad está en una tradición de luchas. No se trata de hacer una clasificación racial: conforme entramos a la lectura del texto, queda claro que cada “elemento” tiene coherencia en cuanto participa de una historia propia. El gesto del párrafo tiene que ver con el reconocimiento de la pluralidad cultural de nuestra América, y está por ello muy lejos del panlatinismo liberal que ve lo fundamental de América Latina en su latinidad; este párrafo se acerca, más bien, a una tradición que tiene su exponente más destacado en José Martí y arranca en Simón Rodríguez.

La resistencia indígena

La experiencia fundamental que transmite no la vamos a sentir aquí: pues el martirologio está puesto en orden cronológico, y ello lleva a que se superpongan las luchas de sujetos distintos: Túpac Amaru pelea al tiempo que Estados Unidos nace de la lucha por su independencia. En la presente exposición las separamos, por conveniencia pedagógica. Quizá nos hemos equivocado.

³¹⁵ *Idem*.

³¹⁶ *Ibid.*, xv, ii, pp. 104-105.

Ya hemos visto que, para Bilbao, hay que distinguir, en el caso indígena, entre tres maneras de relacionarse con los invasores españoles: son distintas las “razas indígenas sometidas” de las “razas indígenas libres” y las “razas indígenas sueltas”.

Las razas indígenas sometidas, esos millones que formaban la mayoría de la población en México, Perú y Bolivia, han conservado siempre la tradición de su independencia y bienestar perdidos. Aunque convertidos al catolicismo, nunca ha muerto el estímulo de la venganza y la esperanza de una restauración de su antiguo poderío. Y este es un ejemplo de lo profundo que es el íntimo secreto de la individualidad de las razas [...].³¹⁷

Algo fundamental en Bilbao es su agudeza para observar que hay una serie de grupos que, sin estar en abierta guerra con los invasores, se mueven en las fronteras de los nuevos territorios y tienen, por ello, una especial capacidad para entrar y salir del orden español y criollo: éstas son las “razas indígenas sueltas”.

Las razas indígenas sueltas, influían directamente, dando asilo a los fugitivos, aliándose a veces con los esclavizados que se sublevaban, y presentando el espectáculo de su vida independiente, sin mitas, sin encomiendas, sin repartimiento, sin capitación, sin esclavitud ninguna.³¹⁸

La alabanza de las “razas indígenas libres” (y no de las otras) es un rasgo típico de la tradición liberal latinoamericana en el siglo XIX: en el caso chileno, tiene su antecedente en Andrés Bello, quien fue responsable de un importante texto sobre *La Araucana* publicado en 1841. Se propone como héroe del poema, no al invasor español, sino a Caupolicán, el líder de la resistencia india; convierte al poema en una especie de *Anti-Eneida* (“la *Eneida* de Chile”), donde Ercilla prefiere “dar una lección de moral” que “lisonjear a su patria” (España); y se postula que esa lección moral que es *La Araucana* es el poema fundacional del pueblo chileno, “único hasta ahora de los pueblos modernos cuya fundación ha sido inmortalizada por un poema épico”:

Ercilla no se propuso, como Virgilio, halagar el orgullo nacional de sus compatriotas. El sentimiento dominante de la *Araucana* es de una especie más noble: el amor a la humanidad, el culto de la justicia, una admiración generosa al patriotismo y denuedo de los vencidos. Sin escasear las alabanzas a la intrepidez y constancia de los españoles, censura su codicia y crueldad.³¹⁹

³¹⁷ *Ibid.*, p. 105.

³¹⁸ *Idem.* Las intuiciones de nuestro pensador han sido confirmadas por los numerosos trabajos sobre las relaciones solidarias entre distintos tipos de rebeldes que se establecieron en zonas marginales como la selva Lacandona, y sobre la dinámica del *cimarronaje*. Véase ahora M. LIENHARD, *Disidentes, rebeldes, insurgentes*, Frankfurt, Iberoamericana, 2008.

³¹⁹ A. BELLO, “*La Araucana* por Don Alonso de Ercilla y Zúñiga”, recogido en su *Obra literaria*, ed. P. Grases, Caracas, Biblioteca Ayacucho, ²1985; la cita, pp. 345-346.

Esa lectura “a contrapelo”, que se reapropia el poema renacentista como clave para pensar críticamente el proyecto presente, subsiste en círculos políticos radicales hasta bien entrado el siglo XX (por ejemplo en el *Canto general* de Neruda), y había sido comentado aguda y amargamente por el viejo Sarmiento (en 1883):

La historia de Chile está calcada sobre la Araucana, y los chilenos, que debían reputarse vencidos con los españoles, se revisten de las glorias de los araucanos á fuer de chilenos estos y dan á sus más valientes tercios... y á sus naves [los nombres] de Lautaro, Colocolo, Tucapel, etc. Y creemos que estas adopciones han sido benéficas para formar el carácter guerrero de los chilenos, como se ha visto en la guerra reciente con el Perú³²⁰

Así pues, Bilbao está siendo fiel a una larga tradición liberal. Pero hay que deslindar elementos. La lectura de Bilbao está más cerca de la de Lastarria que la de Bello; el primero sostuvo en su *Memoria* de 1844 “que el proceso de independencia nacional había respondido a una voluntad de emancipación nacida con la resistencia indígena al colonialismo hispano”.³²¹ Lastarria consideró al araucano “el primer enemigo y la primera víctima del colonialismo hispánico”:³²² resaltó su carácter soberbio, independiente y valeroso, y luego identificó al pueblo mestizo de Chile como heredero de estas 'virtudes salvajes' que lo volvían un agente privilegiado de la historia, “capaz de desmontar la herencia colonial y protagonizar la historia nacional”.³²³ Bilbao también alaba la “energía del araucano”, y liga estas 'virtudes salvajes' con el carácter emancipatorio del pueblo llano: “Y hasta hoy, esa raza no ha desmentido al poeta, al guerrero, al historiador [se refiere a Ercilla]. Ha sido su espíritu el que ha vivido y vive en nuestras masas”.³²⁴

De esa manera, Bilbao se hizo heredero de una manera de interpretar la historia enormemente polémica:

El predominio de la lectura liberal que ligó la formación nacional al peso, cohesión y protagonismo de las elites se vio cuestionado por la presunción de otro agente en la narrativa histórica e historiográfica nacional. De hecho, el éxito

³²⁰ *Conflicto y armonía de las razas en América*; debo la cita a R. CASTILLO SANDOVAL, “¿Una misma cosa con la vuestra?: el legado de Ercilla y la apropiación postcolonial de la patria araucana en el *Arauco domado*”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, núm. 170-171 (1995), pp. 231-247, <<http://www.haverford.edu/span/spanish/Docs/domado.html>>.

³²¹ A. KAEMPFER, “Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: genocidio, historiografía y proyecto nacional”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, núms. 63-64 (2006), p. 9. Seguiremos de cerca este ensayo luminoso. Bilbao describe de manera similar la acción de la conquista entre los incas, los guaraníes y los mapuches: “Solo, en medio de la devastación y de la muerte que lo envuelve, el Arauco indómito sostiene trescientos años la guerra y salvó su independencia. Tú, Auca de Chile, eres monumento vivo del heroísmo americano. / Nada pudo domarte. Ni las matanzas, ni los prisioneros a quienes los españoles cortaban los puños para escarmiento. Los mutilados volvían al combate, animando a los suyos con los troncos de sus brazos mutilados” (EA 114)

³²² KAEMPFER, *op. cit.*, p. 12.

³²³ *Idem*.

³²⁴ *Revolucion en Chile y los mensajes del proscrito*, p. 46.

del proyecto nacional en su enfrentamiento con el legado nacional, sugería Lastarria, habría dependido de un protagonismo mestizo, criollo y subalterno.³²⁵

Como recordaremos, esa manera de interpretar la historia fue rechazada con miedo por Bello y con asco por Sarmiento. Como ha recordado Julio Ramos, el primero intentaba el establecimiento de un nuevo saber, ligado estructuralmente al Estado y la Universidad de Chile, en cuyo seno se había leído la *Memoria* de Lastarria; un saber que privilegiaba el estudio analítico de los hechos, el apoyo documental y la imparcialidad. “...las concesiones de Lastarria a la imaginación eran difíciles de digerir para Bello, quien priorizaba la creación del archivo criollo antes de acometer totalizaciones interpretativas. Sarmiento, por otra parte, no toleraba que se postulara a los indígenas como el origen del agente de las narrativas nacionales”.³²⁶

Por todo ello podemos decir que, en su narrativa de los movimientos indígenas, Bilbao está más cerca de Lastarria que de Bello y Sarmiento. Pero Bilbao es más radical que Lastarria, quien en sus *Investigaciones* había postulado la muerte del indígena como sujeto histórico, su derrota prácticamente total en el periodo colonial; ese genocidio inevitable era el paso previo para “la aurora” de un nuevo sujeto histórico (el “pueblo” chileno) que recuperaba la lucha anterior “como su heroica y remota memoria”³²⁷ – o, más bien, la apropiación de una lucha que seguía viva por parte de una nueva entelequia, que era el pueblo chileno según se manifestaba en los escritos de Lastarria. Así, Lastarria entra de lleno en el relato que postula la “inevitabilidad” del genocidio; no así Bilbao, quien, si bien señala la influencia benéfica de las ‘virtudes salvajes’ en la masa, también se apresura a deslindar la existencia de los grupos indígenas, que siguen vivos y resistiendo de diversas maneras, y cuyos fines no fueron nunca la realización de Estados nacionales a la manera del liberalismo. Más que un pasado a apropiarse, han sido un “ejemplo” de dignidad y coherencia que se sigue manteniendo vivo. Sus luchas *tienen un presente*:

El libre pensamiento en América ha sido sostenido por las razas indígenas libres que combatieron y *combaten*; hé ahí su tradición. En donde no pudo penetrar el dogma católico, no pudo penetrar la esclavitud. No ha habido misionero que no renuncie á convertir al Araucano [...]. Y casi agradezco más ó lo mismo, la resistencia a la religión católica esclavizante por esencia, que el indómito corage hasta hoy día desplegado en la frontera. Una raza que siente, que percibe, que adivina el error, y sobre todo el error que esclaviza [...], *es una raza que merece bien de la humanidad y que tiene porvenir*. Arauco, sin pasar por la crisis de la

³²⁵ KAEMPFER, *op. cit.*, p. 13.

³²⁶ *Ibid.*, pp. 14-15.

³²⁷ *Ibid.*, p. 13.

acatolisación [sic], por las [sic] que pasa Chile, recibirá la buena nueva de fraternidad apoyada por el respeto de la autonomía de las razas.³²⁸

Como se habrá visto en las citas de esta sección, Bilbao denuncia una y otra vez el nombre falso de “araucano” para nombrar a los que, según él, se llaman realmente...

“aucas”.³²⁹ Afirma una y otra vez el derecho indígena a la propiedad de la tierra:

Las razas indígenas libres, como los [sic] del Chaco, los Charrúas, ya exterminados por los criollos, los Ranqueles, los Puelches, Tehuelches, los Pehuenches y sobre todo los Aucas, conocidos en la historia con el nombre de Araucanos, combatiendo siempre, sin rendirse jamás, volviendo mal por mal á los que se llaman cristianos, han llegado á ser un elemento de la independencia, y por su conducta, y más que todo, por su derecho á la tierra que poseen, hicieron que los hombres de la revolución los llamasen, los invocasen, y los reconociesen como soberanos del país que habitan, y poseen con derecho de propiedad y de dominio.³³⁰

E intenta leer los conceptos del republicanismo a través de las lenguas indígenas, en un creativo esfuerzo de traducción. Así, por ejemplo, al discutir el problema del dogmatismo en *La América en peligro*: “La verdad ES. Los Aucas llaman a la verdad MUPIGEN, palabra que significa *decir el ser* o decir lo que *es*. La verdad [...] no se decreta, ni se puede decretar. Lleva su autoridad en sí, por sí [sic], consigo”;³³¹ por ello, no hay necesidad de imponerla (así ha pasado con los “aucas”, según Bilbao, que tampoco han impuesto “su” verdad en la lucha por un nuevo imperio; sólo se han defendido y han practicado con fuerza su propia tradición moral). También ocurre al trabajar el problema de la ciudadanía integral, al margen del Estado, una ciudadanía que, según Bilbao, es igual a “el gobierno de sí mismo, [...] el gobierno de la verdad en cada uno”. Y, en nota al pie, Bilbao explica que esto es dicho, en lengua “auca”, con la palabra “troquinche”.³³² En todo ello, encuentro una actitud mucho más arriesgada que la del liberalismo radical de Lastarria: no es lo mismo decir que los indígenas del pasado tenían valores republicanos a decir que, en la lengua de las luchas indígenas

³²⁸ *El evangelio americano*, III, XVI (“Explicacion del despotismo de la revolucion francesa”), pp. 127-128; cursivas mías. Figueroa y Witker cambiaron el sentido de este pasaje: transcribieron arbitrariamente “no *ha habido* misioneros” como “no *hubo* misioneros”, y “casi *agradezco* más” como “casi *admiro* más”.

³²⁹ Hoy, “auca” se utiliza sobre todo para referir a los indios huaorisanis que habitan la Amazonia ecuatoriana. Según el *DRAE*, “auca” también “se dice del indio de una rama de los araucanos, que corría la Pampa en las cercanías de Mendoza”. Se trata de una voz quechua utilizada, indistintamente, para referir a los ‘salvajes’ en la margen del imperio Inca; su carácter despectivo queda confirmado por la traducción que ofrece el Inca Garcilaso (“...Auca, que quiere decir traidor. También significa tirano, alevoso, fementido, y todo lo demás que puede pertenecer a la tiranía y alevosía todo lo contiene este adjetivo Auca; también significa guerrear y dar batalla”, *Comentarios reales de los Incas*, I, XIII). Hoy, los araucanos prefieren llamarse a sí mismos “mapuches”; Bilbao no llegó a saber esto.

³³⁰ *El evangelio americano*, III, XV, ii, pp. 105-106.

³³¹ *La América en peligro*, XVI, pp. 44-45.

³³² También en *El evangelio americano*, I, II, p. 16, y en *Boletines del espíritu*, XII.

presentes, el republicanismo que buscamos se dice con esta palabra... Ello implica la necesidad de escuchar la lengua del otro, y de volver a aprender los propios conceptos republicanos a partir de lo que el otro puede enseñar. La traducción se vuelve, así, una estrategia filosófica que se encamina a des-centrar el lenguaje enfermo del pensamiento crítico republicano, al abrirlo a la experiencia viva de otras resistencias. Sólo entonces vale la pena apelar a la unidad de América Latina, a su particularidad:

La América llevaba en sí, en la variedad de sus elementos, en sus condiciones geográficas y topográficas, en sus condiciones peculiares de aislamiento, en la diferencia de intereses industriales con la España, en la variedad de sus razas, en el odio acumulado de las generaciones sometidas, en el odio y protesta de los mismos criollos desechados como elementos incapaces de gobierno; *en el ejemplo de los americanos libres como los Aucas*; en la necesidad moral y física que existe de constituir el mundo bajo la ley de las nacionalidades, ley suprema como la de la familia, ley de individuación y de progreso, verdadero fuego eterno de la humanidad.³³³

Por ello, en la “tradición de la revolución” las revueltas indígenas tienen el lugar de honor; algunas son revueltas silenciosas, sutiles, como las de los pueblos “sueños” o “sometidos”, que de ninguna manera han dejado de luchar; otras son grandes y majestuosas, como la de Túpac Amaru. Así inicia el martirologio:

—Los indios del valle de Calchaquí en Tucumán se sublevan capitaneados por Pedro Bahorques, que se decía descendiente de los Incas. Dura la sublevación once años. Los cabezas fueron ejecutados.—1660.

—Sublevación de los Indios de la Paz.—1660.

—Sublevación de los Indios de Andahuaylas (Perú).—1730.

—Sedición de los indios de Cochabamba, dirigida por un mestizo, Alejo de Calatayud. Termina con su decapitación y la de 28 compañeros.—1730.

—Revueltas en el Paraguay.—1726-1731.

“Se vivía en comunidad de bienes siendo cada pueblo una copia amplificada de la orden de San Ignacio. Reinaba la paz y la abundancia y las tropelías de los colonos y mestizos ambiciosos no tenían lugar. Un sistema tal tuvo por enemigos a los obispos y autoridades civiles, de cuya enemistad se suscitaron disputas que pronto tornaron en luchas sangrientas. Los jesuitas por conservar las reducciones tales como las habían fundado y sus enemigos por arrebatarles el poder para explotarlas. A la cabeza de estos se hallaban el gobernador Reyes y el obispo Palos. Para apaciguar estas discordias se mandó a D. José Antequeda, que tenía el carácter de *protector de Indias* en Charcas, el cual, trasladándose al Paraguay, arrojó a los jesuitas del colegio de la Ascensión [*sic* por Asunción], levantó tropas para batir a Reyes, consiguiendo derrotarlo en Tivideari después de haberle muerto a más de 600 de sus afiliados... Cinco años después reaparecieron los disturbios. Antequeda queda preso y acusado de promover estos disturbios desde la cárcel de Lima. El virrey lo fusila”.³³⁴

Los tres párrafos finales son cita del libro histórico de Manuel Bilbao, a quien -como hemos dicho- le encantaba escribir cosas polémicas: en ellos comienza a verse el

³³³ *El evangelio americano*, III, xv, i, p. 104 (cursivas mías).

³³⁴ *Ibid.*, iii, pp. 109-110.

cambio de la actitud del liberalismo americano hacia Paraguay. Es de destacar el detalle dado por Francisco Bilbao respecto de la rebelión de Cochabamba (que fue “dirigida por un mestizo”): esa atención respecto de las alianzas entre grupos subalternos se repetirá más adelante, cuando se hable de las rebeliones negras. Continúa el martirologio, y todas estas primeras rebeliones son indígenas:

—Revuelta de los Indios de Quito, que asesinan á los colectores de tributos, diezmos o de otras contribuciones.—1741.

—Revolucion del pueblo en Quito. Victoria de los Indios que matan en batalla á 400 españoles. Se aplacó por la intervencion de la Iglesia y promesa de amnistia general.—1765.³³⁵

Apenas aquí se recuerda la conspiración chilena del abuelo de Bilbao, que es la primera rebelión no indígena recordada en el martirologio. Pero es una rara curiosidad, pues lo que sigue es otra cosa:

—Sublevacion de los indios del Darien (N. Granada). Destruccion de poblaciones españolas. Degüello de sus habitantes. Fueron sometidos, y despues abandonados por la dificultad de contenerlos.

—Sublevacion de los Chunchos, llanuras de Chunchamayo en el Perú, capitaneados por Juan Santos que se decia descendiente de Atahualpa. Hizo una guerra de exterminio. Destruyó las poblaciones de Uchubamba, Monobamba é invadió la provincia de Canta. Fueron dispersados á los bosques.—1740.

—Se sublevan despues los Chunchos de Anaybamba y Cuillobamba. Son batidos y ejecutados dos de sus caudillos.

—Sublevacion de la provincia de Chayanta, en el Alto Perú.—1780.

—Sublevacion en el Cuzco. Es sofocada con la decapitacion de 7 de los cómplices.—1780.³³⁶

La mirada minuciosa de Bilbao rinde aquí algunos de sus mejores frutos: permite mostrar la coherencia entre las causas económicas de cada rebelión (“asesinan a los colectores de diezmos”), la memoria colectiva de un pasado desaparecido que alimenta la esperanza (“se decía descendiente de Atahualpa”), la relación entre religión y política (los jesuitas, la revolución en Quito, que termina “por la intervención de la iglesia”)... En ello se ve la capacidad de Bilbao para encontrar detalles poco comunes en las cosas que lee. Él no es un historiador, pero ofrece una poética de la historia; un ‘modo de escribir la historia’ que es, también, un modo de imaginarla. Y la palabra “chuncho” explica, como pocas, la ambigua posición en que Bilbao se está jugando. ¿Quiénes eran los chunchos? Primero hay que decir quiénes no eran: José Toribio Medina explica que “chuncho” es una “variante de *chucho*” (cárcel, calabozo), y una palabra “que se aplica

³³⁵ *Ibid.*, xv, iii, p. 110

³³⁶ *Ibid.*, p. 111.

a la persona que trae mala suerte”.³³⁷ En el dialecto chileno de hoy, también significa 'lechuza'. Ninguna de estas acepciones corresponden al sentido del párrafo, pues Bilbao no está pensando en la acepción chilena, sino en la peruano-boliviana: como nos informa el Diccionario de la Academia, “chuncho” viene de la voz quechua y aimara *ch'unchu*, y se usa para referir, genéricamente, a los indígenas de región selvática “escasamente incorporados a la civilización occidental”; también tiene un uso coloquial para significar a alguien “incivil, rústico, huraño”.³³⁸ Desde la época colonial se usa la palabra en sentido despectivo para referir, de manera indeferenciada, al conjunto de pueblos indígenas que habitan las faldas de los Andes.³³⁹ El mismo sentido despectivo sobrevivió hasta nuestra época: puede verse reflejado en las sucesivas ediciones del Diccionario de la Academia, que de 1936 a 1970 explica la palabra como un peruanismo que refiere a un “individuo de una tribu de indios bárbaros” (!).³⁴⁰ Bilbao está sacando la palabra de su uso despectivo, pero es incapaz de ver la pluralidad de grupos que han sido homologados con ella; para ello habrá que esperar a la segunda mitad del siglo xx, cuando los movimientos sociales indígenas andinos y de la Amazonía reivindiquen los nombres utilizados en sus propias comunidades.³⁴¹ Entonces llega el martirologio a Túpac Amaru:

—Gran sublevación de Tupac-Amaru. Llama á las armas á la nación peruana. Los pueblos acuden. Extermina á 600 españoles que fueron á atacarlo. Pierde un tiempo precioso en hacerse coronar. Aglomeran contra él sus fuerzas los virreyes del Perú y de Buenos-Ayres. Es batido y martirizado con su muger y con sus hijos.—1780.

—A las proclamas de Tupac-Amaru los indios de Charcas se sublevan. Supac-Catarí [*sic*] sitia a la Paz. Destruyen poblaciones y destacamentos españoles.

—Sublevación sobre Puno. Toma de Sorata. Sublevación en Huarochiri. Todo este gran movimiento iniciado por Tupac-Amarú [*sic*] fracasa ante los ejércitos de los virreyes del Perú y Buenos Aires. Mueren en la horca los caudillos.—1783.³⁴²

³³⁷ *Chilenismos. Apuntes lexicográficos*, Santiago, Soc. Imp. y Lit. Universo, 1928, p. 123. No encontré referencia a esta palabra en el *Diccionario de chilenismos* de Zorobabel Rodríguez.

³³⁸ *DRAE*, s.v. “chuncho”.

³³⁹ Véase W. RIVERO, “La composición étnica del piedemonte andino”, *Pueblos indígenas de Bolivia*, <http://www.amazonia.bo/historia_p.php?id_contenido=16>, recuperación: 30/05/2008).

³⁴⁰ *NTLLE*, búsqueda “chuncho” (recuperación: 30/05/2008). En 1983, el Diccionario trata de moderarse, y da el sentido de “Denominación genérica de los naturales de la región selvática escasamente incorporados a la civilización occidental”, para aclarar de inmediato que, coloquialmente, refiere a alguien “Incivil, rústico, huraño”. La siguiente edición da la explicación etimológica.

³⁴¹ Véase la reflexión de Stefano Varese que abre la edición 239 de *Casa de las Américas*, dedicada a los movimientos indígenas de la Amazonía (<<http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/239/revistacasa239.php?pagina=revistacasa>>, recuperación: 30/05/2008).

³⁴² *El evangelio americano*, p. 111.

Los grupos negros

Hemos visto arriba la atención bilbaína, en otros textos, hacia el problema negro en Perú y el Brasil. En el martirologio de *El evangelio americano*, la atención se desvía, más bien, hacia los grupos negros de Colombia, Perú y Argentina, que tuvieron una participación destacada en los ejércitos independentistas:

La raza mixta Américo-Africana y criollo-africana, ha sido en Colombia donde ha brillado, produciendo los terribles llaneros de Bolívar.

La raza negra africana fue en la República Argentina y en el Perú un contingente poderoso y valiente de nuestros ejércitos.³⁴³

El grupo mestizo: el “pueblo”

En su tratamiento de este grupo, Bilbao se sitúa, una vez más, cerca de Lastarria y en el lugar opuesto respecto de Sarmiento. Lo dirá claramente el viejo argentino, en su polémica con Manuel Bilbao, a quien califica de “mosquito” que chupa la sangre de la gente con “ideas” (léase: Sarmiento), y molesta con “su eterna canción, *el pueblo, la revolucion, los déspotas*”:³⁴⁴ con su insistencia en el republicanismo radical, los hermanos Bilbao son comparables a los “politicastos” que defienden, en los Estados Unidos, las revueltas negras:

En los Estados Unidos hay el politicastro ambulante que llaman *carpet vags* por el saco de noche de alfombra descolorida en que lleva todo su equipaje y *sus esperanzas*. Donde los negros se sublevan, ahí acuden esos cuervos para *adecentar el mob*, y darle la forma republicana [!]. El equipaje del Bilbao II, se compone de poca cosa, y puede llevarlo en una hoja de cigarrillo. *El pueblo, el poder, los déspotas, la libertad*. Con esas cuatro palabras compone su tartina ó artículo diario. Al día siguiente es el poder, el pueblo, la libertad y los déspotas; al otro, la libertad, *el pueblo, los déspotas y el poder*.³⁴⁵

Él mismo había sido educado por un “sacerdote liberal”; “pero al ver las hordas de Facundo Quiroga en San Juan, dos ideas nacieron en mi espíritu. EL PUEBLO, esos barbaros, es preciso educarlos. 'no saben lo que hacen'”.³⁴⁶ Frente a esa concepción, que caracteriza la lucha entre civilización y barbarie como la lucha de la élite ilustrada por

³⁴³ No hay mención que haya podido localizar respecto de la importante presencia negra en el Caribe; ello quizá tenga que ver con el poco conocimiento que de esta zona ‘atrasada’ tuvo parte importante de la intelectualidad latinoamericana (Cuba y Puerto Rico serían las últimas en consumir la Independencia, y las otras lenguas que se hablan en el Caribe han supuesto, desde siempre, un obstáculo para la comunidad intelectual latinoamericana, que gusta de asumirse como “hispanoamericana”). Un caso análogo es el de Filipinas. Serán los propios intelectuales de estas regiones (como José Martí, Jacques Roumain, Eugenio María de Hostos, José Rizal y C. L. R. James) quienes, desde una escritura anclada en sus propias luchas políticas, iluminen esa parte de América Latina que Bilbao, con toda su buena voluntad, no pudo ver.

³⁴⁴ SARMIENTO en M. BILBAO, *Cartas de Bilbao a Sarmiento*, cit., p. 5. Cursivas de Sarmiento.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 6. Cursivas de Sarmiento.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 9.

controlar, por medio de la educación, a un pueblo peligroso y violento, que se concreta en la figura del dictador Quiroga, Francisco Bilbao recuerda constantemente que es gracias al entusiasmo de ese pueblo que el movimiento revolucionario se 'salió de carril', “traspasó los límites hipócritas de los iniciadores, quienes detenían el movimiento que nos llevó a la independencia”³⁴⁷ y logró provocar planteamientos sociales de carácter radical:

Los pueblos que nada sabían, supieron más al otro día que los promotores. Los ignorantes y las masas sin saber lo que es un *principio*, desde que *principiaron* a la libertad, fueron los verdaderos salvadores de la Revolución. Los grandes caudillos, los hombres de juntas, de universidades, y congresos vacilaron y temblaron sobre el suelo candente de la revolución, y aun volvieron sus ojos al pasado, que ardía, como esa hija de Lot.³⁴⁸

El inicio del capítulo IV de *La América en peligro* ya aludía críticamente a la posición sarmentina: “Sí, gloria a los pueblos, a las *masas brutas*, porque su instinto nos ha salvado. Mientras los sabios desesperaban o traicionaban, esas masas, habían amasado con sus lágrimas y sangre el pan de la República”.³⁴⁹ *El evangelio americano* abunda en ese tipo de apreciaciones (“muchos iniciadores claudicaron. Los pueblos fueron fieles a la causa que abrazaron”), que van de la mano, en el martirologio, de una apreciación históricamente más justa sobre el papel militar que jugó este grupo:

La raza mixta Américo-Español[a] por la inferioridad en que era tenida y desprecio con que era mirada, no simpatizaba ni con los gobiernos ni con los españoles. Ha constituido lo que puede llamarse el plebeyanismo en América y ha sido la que ha sobrellevado el peso de la organización de la conquista. Ha sido también el semillero de nuestros ejércitos, la prole de las batallas, el soldado, el héroe, el hombre desprendido, el entusiasmo puro, la espontaneidad de la revolución.³⁵⁰

Además de esa participación 'subterránea' que subvirtió las revoluciones criollas, Bilbao recuerda la revolución de los comuneros, de 1780, que son el principal aporte del grupo mestizo al martirologio.

Revolucion de los *Comuneros* en Nueva-Granada. Principia en Bogotá, y cunde como incendio a las provincias de Tunja, Pamplona, los llanos de Casanare y Maracaibo, se propaga a la Provincia de Mérida hasta las cercanías de Trujillo [*sic* por “Trujillo”]. Triunfan los comuneros en el primer encuentro. Viene un ejército de 4,000 hombres a sofocar la revolución, y Berbeo, su jefe, presenta 18,000 hombres armados de palos, hondas, y solo con 400 armas de fuego. Interviene el Arzobispo, y se estipulan capitulaciones que consignan la victoria

³⁴⁷ *El evangelio americano*, III, xv, i, p. 103.

³⁴⁸ *Ibid.*, XIX (“Peligro de la revolución.-La civilización.-La civilización europea”), p. 141. Nótese la distracción que hizo a Bilbao confundir a la mujer de Lot con “la hija de Lot”.

³⁴⁹ *La América en peligro*, IV (“El prodigio en América”), p. 14.

³⁵⁰ *El evangelio americano*, III, xv, ii, p. 106.

de los revolucionarios. Quedan abolidas todas las gabelas, y se concede amnistía. El Arzobispo y el clero consiguen aplacar el incendio, y se dispersan los comuneros. Se violan después los juramentos, y se decapita y descuartiza á los gefes que se conservaron en armas. 1781. Esta revolucion no se manchó con ningun crimen.³⁵¹

El grupo criollo

En ese contexto sitúa Francisco Bilbao las revoluciones de independencia, eminentemente criollas. En primer lugar, Bilbao hace una serie de salvedades históricas. No hay, en nuestro chileno, la menor intención de aseverar que, en su origen o su planeación general, esas revoluciones hayan sido expresión de demandas sociales arraigadas en el sentimiento popular:

La raza descendiente de Españoles ó *criollos*, como los llamaban, han sido los iniciadores, la palabra, la dirección y también la ejecución del vasto plan de la revolución.³⁵²

Para Bilbao, el contexto político de estas luchas es la intervención napoleónica en territorio español, que influye de maneras diversas:

La revolución se liga por la historia de Europa, por la conquista de España por la Francia, que debilitó el poder de enviar socorros á las autoridades rebeladas, dio un *pretexto legal* á los criollos para exigir gobiernos, y fue la ocasión sincrónica [*sic*] del estallido.³⁵³

Bilbao ya ha hablado de los problemas éticos y políticos que conlleva la metáfora de las “influencias”. Hechas aquellas salvedades, es lícito hablar de una “influencia” de la revolución francesa y de las ideas ilustradas, pero sólo en el contexto de este grupo criollo: para el filósofo, la lectura de estas obras y el conocimiento de aquellos movimientos no fue popular, ni tuvo un arraigo en la manera de vivir de la gente, ni logró, por ello, tener influencia en las nuevas instituciones:

La grande influencia moral fué la de la filosofía del siglo XVIII, y en particular la de Voltaire, el genio, el coloso del siglo, el sepulturero del pasado, el atrevido zapador de la humanidad y del buen sentido. Pero esa influencia se ejerció en una minoría, reducida, fue influencia *literaria*, no fué influencia de instituciones o creencias conquistadas.³⁵⁴

Finalmente, esa “influencia”, “si bien existió en una minoría maquiavélica y plagaria [...], no puede compararse con la influencia que tuvo la independencia de los Estados

³⁵¹ *Ibid.*, iii, pp. 110-111.

³⁵² *Ibid.*, ii, p. 106.

³⁵³ *Ibid.*, i, p. 103.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 104.

Unidos”. En el martirologio, esta revolución coexiste con la gran revuelta de Tupac Amaru, y “fue auxiliada por Francia y España en odio a la Inglaterra”. En la visión de Bilbao, las mismas naves francesas y españolas habrían servido, sin quererlo, para propagar la noticia de la revolución norteamericana en Francia y las colonias americanas. Así, la acción del grupo criollo, al inicio marginal en el martirologio, se vuelve un espacio ideal para explicar la participación internacional de las grandes potencias en las revoluciones americanas; el interés inglés por abrir nuevos mercados; el papel del comercio ilegal en la difusión de las ideas; y, por fin, la acción de los grandes caudillos, que ocupaba el espacio principal en la mayoría de las historias de la independencia americana:

Trabajo de la Inglaterra para sublevar las colonias españolas, con el objeto de tomar la revancha y abrirse el mercado de un continente. Pitt, en 1797, había mandado derramar proclamas en América, “*asegurando socorro en dinero, armas y municiones*[”] a cuantos quisieran intentar revolucionarlas.

—Invasión de los Ingleses a Buenos Aires, que despierta el espíritu del pueblo, y le hace pensar en la independencia.—1805-1807.

El gran contrabando de los ingleses, que revelaba á los Americanos la existencia de una nación libre y poderosa, con su superioridad industrial y el bajo precio de los objetos de consumo.

—Revolucion Francesa en 1789.—Había en Europa juventud americana que estudiaba y participaba de las ideas revolucionarias. Los principales caudillos estuvieron en Europa: Miranda, Bolívar, San Martín, Alvear, O’Higgins, Carrera. Los venezolanos son los primeros en levantar el estandarte de la rebelión. Esta primera tentativa fracasó y murieron casi todos los gefes, excepto el joven Mariño que fue a abogar por la causa ante los gobiernos de Inglaterra y Francia. En seguida se presenta el grande, el inmortal Miranda, heroe de ambos mundos, general en Venezuela y en Francia. La Inglaterra lo protege, organiza una expedición sobre Caracas. Es rechazado pero despertó el incendio. Miranda funda en Londres la famosa logia Lautarina, verdadera colmena de la revolución. De allí parten los principales conspiradores para todas las colonias. Se funda también la logia sucursal en Cadiz.

—Primera revolución en La Paz.—ya en 1809.

—Primera revolución en Quinto [*sic* por “Quito”]—también en 1809.

—Decadencia notable del poder de España, aunque fuerte en América.

—Invasión en fin de Napoleón I.—La incomunicación y acefalia del poder en España, a causa de la conquista francesa, fué la ocasión suprema. El establecimiento a [*sic*] las juntas españolas, fue el pretexto hipócrita de los Cabildos revolucionarios, para dar una apariencia *legal* a la revolución. Las primeras actas avergüenzan: MIENTEN! El fin no justifica los medios [...]. Cuantas perfidias y crímenes se han creado autorizados con ese ejemplo de 1810, dado por los primeros revolucionarios.³⁵⁵

Los últimos párrafos aluden al carácter “maquiavélico” de la política profesional; el “maquiavelismo”, como el jesuitismo, es, para Bilbao, una enfermedad política que nace de la separación de medios y fines; postula que cualquier medio es bueno para

³⁵⁵ *Ibid.*, iii, pp. 112-113. Los editores modernos corrigen “creado autorizados” por “creído autorizados”.

conservar el poder. Esa acusación de maquiavelismo recuerda, al final, que la historia criolla no es la única historia ni aquella a partir de la cual deba ser juzgada la lucha de los otros sujetos. La causa filosófica de la gran tradición de protesta en América es, como se dijo, la “protesta contra el mal”, y en ese sentido esa tradición no le pertenece a ningún grupo: la revolución es humanitaria, no únicamente americana, ni europea.³⁵⁶

³⁵⁶ *Ibid.*, i, p. 103.

CONCLUSIONES

Recapitulación

Este ensayo es, sobre todo, una reflexión sobre nuestras maneras de leer. Y aquí se reflexiona leyendo. He intentado leer el *cuerpo* del pensamiento de Bilbao: no sólo sus ideas, sino el ritmo en que se transmiten; las metáforas y símbolos en que ese pensamiento se encarna en la historicidad concreta de una comunidad; en suma, la ‘literariedad’ del lenguaje en que se da la *experiencia* del pensamiento. Creo que estos aspectos se relacionan con un espacio donde la lectura no sólo tiene una función epistemológica (saber mejor 'qué quiere decir este texto'), sino ética: en el cuerpo del lenguaje se dejan ver las actitudes, gestos y movimientos en que el otro se hace presente; esa particular forma de presencia pide una manera afectiva de leer, pasiva en el sentido levinasiano. Creo que la ética de la lectura es un tema fundamental a la hora de preguntarnos por las maneras en que hemos ido inventando la tradición de la filosofía de nuestra América, y por las violencias que hemos cometido hacia los textos con los que nos hemos comprometido. Por eso aquí la lectura de los contenidos de Bilbao está mediada por un trabajo sobre sus palabras, sus giros y figuras: en ellas aparece la historicidad que quedaría subsumida en una lectura que sólo buscara los argumentos filosóficos del autor; la filología nos ha ofrecido algunas intuiciones metodológicas sobre la manera de elaborar este camino del lenguaje del autor al de su pensamiento.

Dentro de esos límites, ésta es una lectura contenidista. Hemos revisado brevemente tres textos de Francisco Bilbao que tienen que ver con un problema filosófico: el de la manera de escribir la historia. Aunque ese problema se articula con otros, para efectos de una tesis de maestría decidí circunscribirlo a su aparición en tres textos de la etapa argentina de nuestro pensador. Desde el primer texto quedó claro que este problema remite, de manera fundamental, a la historicidad del sujeto que narra la historia (y, por tanto, a una especial concepción del tiempo histórico); pero también a la filosofía, que en el pensamiento de Bilbao no puede ser pensada de manera independiente a la historia.

El problema de la historia como género literario es una entrada posible hacia la concepción que tiene el filósofo chileno de la filosofía, y las relaciones entre filosofía y narración. Pero, con ser una entrada posible, no es la única. Para una caracterización

completa de la noción de filosofía en nuestro Bilbao, habría que tratar una serie de problemas complementarios, quizá más importantes que éste, y que han ido apareciendo una y otra vez en las notas al pie de esta tesis: de ellos, el fundamental es el de la relación entre filosofía y religión, y entre religión y política. La primera da el vocabulario para una peculiar ontología de tipo vitalista que aquí sólo hemos rozado. En ambas, la religión no sólo permite ver la política de otra manera: es una estrategia para dar la entrada a la ética e interpelar, desde ella, a la filosofía.

La ley de la historia tiene la utilidad de exponer, pedagógicamente, elementos que están presentes en las obras posteriores. En ella también se aclara la relación que permite pensar a la filosofía a partir de la historia. Historia y filosofía son saberes: “doctrina”, en el doble sentido de discursos con pretensión de conocimiento y discursos con pretensión de enseñanza; pero también son formas de estructurar la memoria. La tensión dialéctica entre ambos aspectos da movimiento al ensayo de Bilbao, y politiza a la historia y la filosofía. Pero es la memoria la que permite explicar la peculiar concepción del tiempo histórico que late en los tres textos que revisamos. El tiempo humano entendido en clave de memoria se presenta, frente al tiempo narrado en la historiografía, como un tiempo discontinuo y plural. El tiempo de la memoria es un tiempo político, que -frente a la narrativa unificadora de la historiografía- reivindica la pluralidad de pasados y futuros que no pertenecen a nuestro presente. Historia y filosofía, como saberes, son puestos en tensión cuando Bilbao postula que, como género literario, ambos tienen la responsabilidad de ser memoria: guardar el recuerdo de los pasados desaparecidos y los futuros que no fueron, y leer, desde ellos, nuestro propio presente. Como las rocas, el presente tiene una densidad histórica que está formada, justamente, por todo lo que ha hecho desaparecer. Aquí, el planteamiento apenas dibujado habría tomado una fuerza distinta si hubiéramos tenido oportunidad de explicar la ontología vitalista de Francisco Bilbao: la memoria es memoria de la vida de otros. Filosofía e historia, como saberes, se vuelven posibles como respuesta a esa vida herida, que se mantiene como el lugar crítico a partir del cual juzgar lo que estas respuestas han logrado. En cada tema que trabaje, Bilbao recalcará que, por ello, no podemos jamás asumir que hemos cumplido con nuestra tarea, y que el mayor peligro es creerse justo. En ese movimiento de respuesta hacia la vida del otro se hace posible hablar de la “humanidad” como sujeto responsable de la historia y la filosofía. Si

hubiéramos tenido espacio, se habría visto hasta qué punto, en otro ámbito, es parecida la función de “América Latina”.

En *La ley de la historia* se explica que, en esa medida, historia y filosofía son también formas de narración. Y el vocablo no sólo quiere apelar a la narración entendida como crónica, sino a la función estructuradora que tiene cada relato con sentido al interior de la comunidad que lo narra. Ello abre el camino hacia una lectura poética de la historia y de la filosofía. En el pensamiento de Bilbao, la poética le da voz a la ética: considerar a ambos saberes como narración permite preguntar por los efectos que quieren lograr en la comunidad en que se narra. En *La América en peligro*, éste es el planteamiento que permite hacer la crítica de la filosofía que fundamenta los imperialismos decimonónicos: en ella, “progreso”, “civilización”, “libertad” y “democracia” no son sólo conceptos que operan en el ámbito de la doctrina, sino figuras retóricas de una narrativa política. En su vigorosa crítica, nuestro chileno reivindica el carácter de denuncia que debe tener la filosofía.

Todos estos planteamientos aparecen recogidos en *El evangelio americano*. En él, el tiempo humano entendido como memoria, plural y heterogéneo, adquiere una fuerza fundamental al ser repensado como tiempo de la revolución. Ya no sólo se trata de criticar la narrativa del progreso, sino de mostrar cómo, *debajo* de ella, late subterránea la pluralidad de los tiempos a la espera de su germinación. Desde el punto de vista historiográfico, ello exige una visión distinta de la vida de los pueblos, más generosa, y por ello Bilbao se ocupará de trabajar algunas metáforas enfermas de la historiografía y la filosofía de la historia para hacerlas capaces de decir cosas distintas. Finalmente, la concepción de este tiempo humano plural rinde sus frutos en una narración plural de la historia de las resistencias americanas: una historia donde los muchos tiempos se corresponden con las luchas de distintos sujetos. La afirmación de la diferencia específica de cada una de estas luchas se corresponde dialécticamente con la necesidad de asumir una responsabilidad por cada una de ellas. En este retrato hay, implícita, una reivindicación del valor de una América Latina plural, que ha luchado por su dignidad de manera constante y cuya memoria esperanzadora es necesario cuidar y nutrir.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Las obras disponibles en Internet gracias al proyecto *Memoria Chilena* (<<http://www.memoriachilena.cl>>) están marcadas con **MC**.

Las obras disponibles en Internet gracias al proyecto *Gallica* de la Bibliothèque Nationale de France (<<http://gallica.bnf.fr>>) están marcadas con **GL**.

Las obras disponibles en Internet gracias a los proyectos de digitalización de la Universidad de Harvard están marcados con **HV**.

Las obras disponibles en Internet gracias a la Universidad de Maryland están marcadas con **MY**.

1. Obras de Francisco Bilbao

Indico entre corchetes la fecha de edición original en cada obra. Cuando me parece necesario, agrego al final de cada entrada una breve nota bibliográfica sobre la historia de la edición de cada texto.

- BILBAO, Francisco. "A los argentinos" [1862], en R. LÓPEZ MUÑOZ. *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*. Prólogo de Salvador Morales. México, Centro de Investigación Científica "Jorge L. Tamayo", 1995, pp. 77-81.
- _____. "Apuntes cronológicos" [1862], en D. AMUNÁTEGUI SOLAR, *Bosquejo histórico de la literatura chilena*. Santiago, Imprenta Universitaria, 1915, pp. 109-119. **MC**. Véase mi edición en el apéndice de este trabajo.
- _____. "Boletines del Espíritu" [1850], en F. BILBAO. *El evangelio americano*. Selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 293-306.
- _____. "El traductor", en E. QUINET, *La expedición de México*. [Traducción y texto preliminar de Francisco Bilbao]. Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862, pp. 3-5.
- _____. *El evangelio americano* [1864]. Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1864. **MC**
- _____. *Escritos peruanos*. Edición de David Sobrevilla. Santiago, Universitaria, 2005.
- _____. "Iniciativa de la América. Idea para un Congreso Federal de las Repúblicas" [1856], en L. ZEA (comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. T. I. México, FCE, 1996, pp. 51-66. [Parece reproducir el texto de la 2ª edición (en *Colección de ensayos i documentos relativos a la unión i confederación de los pueblos hispano-americanos*, t. I, Santiago, Imprenta Chilena, 1862, pp. 274-299 **MC**)].
- _____. *La América en peligro* [1862]. Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. **MC**
- _____. *La América en peligro* [1862]. 2a edición. Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. **HV**
- _____. "La ley de la historia" [1858], en F. BILBAO. *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 130-165. Véase mi edición en el apéndice a este trabajo.
- _____. *La contra-pastoral* [1862]. Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862. **HV**.
- _____. *Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna* [1856]. París, Imprenta de D' Aubusson y Kugelman, 1856.
- _____. "Movimiento social de los pueblos de la América Meridional" [1856], en F. BILBAO. *Obras completas*. Edición de P. P. Figueroa. T. III. Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 296-308.
- _____. "Prefacio a los Evangelios. El Libro en América" [publicación póstuma, escrito en 1846], en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 107-117.
- _____. *Revolución en Chile y los mensajes del proscrito*. Lima, Imprenta del Comercio, 1853. **MC**
- _____. "Sociabilidad chilena" [1844], en F. BILBAO. *El evangelio americano*. Selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 3-37. [Reproduce el texto de la 3ª edición, según fue recogido en las *Obras completas* editadas por Figueroa].

2. Otras obras

- ABELLÁN, José Luis. "Prólogo" en JOSÉ GAOS. *Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Edición coordinada por Fernando Salmerón, prólogo de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 5-20.
- AGUSTÍN. *Confesiones*. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Llanero. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- AMBRAMSON, Pierre-Luc. "L' 'évangile américain' de Francisco Bilbao. Manifeste philosophique et politique", *América. Cahiers du CRICCAL*, núm. 21 (1998), pp. 185-191.
- _____. *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. Traducción de Jorge Alberto Luís Padín Videla. México, FCE, 1999.
- ALONSO, Dámaso, "Teoría de los conjuntos semejantes", en D. ALONSO y Carlos BOUSOÑO. *Seis calas en la expresión literaria española*. Madrid, Gredos, 1963, pp. 45-74.
- ALTER, Robert. *The Art of Biblical Poetry*. [s.l.], Basic Books, 1985.
- _____. *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*. New York, Norton, 2004.
- ALVAR, Manuel. "El paralelismo en los cantos de boda judeo-españoles", *Anuario de Letras [FFyL-UNAM]*, núm. 6 (1964), pp. 109-159, disponible en Internet: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=21098>>, recuperación: 29/09/2008.
- ÁLVAREZ, Federico. "¿Romanticismo en Hispanoamérica?", en C. MAGIS (coord.), *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*. México, El Colegio de México, 1970, pp. 67-76.
- AMUNÁTEGUI, Miguel Luís. *Ensayos biográficos*. 4 tomos. Santiago, Imprenta Nacional, 1880.
- AMUNÁTEGUI SOLAR, Domingo. *Bosquejo histórico de la literatura chilena*. Santiago, Imprenta Universitaria, 1915. **MC**.
- _____. *El Instituto Nacional bajo los rectorados de don Manuel Montt, don Francisco Puente i don Antonio Varas (1835-1845)*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1891. **MC**.
- ANDRÉ, J. M. y A. HUS, *La historia en Roma*. 4ª ed., Madrid, Siglo Veintiuno, 2005.
- ARDAO, Arturo. *América Latina y la latinidad*. México, UNAM, 1993 (*500 Años Después*, 15).
- _____. "El verdadero origen del nombre de América Latina" en VV.AA., *La latinidad y su sentido en América Latina*. México, UNAM, 1986 (*Nuestra América*, 14), pp. 259-271.
- BARROS ARANA, Diego. *Miguel Luís Amunátegui*. París, A. Lahure, 1889. **MC**.
- _____. *Historia general de Chile*. T. XV. Santiago, Josefina M. de Palacios, 1897. **MC**
- _____. *Un decenio de la historia de Chile. 1841-1851*. 2 tomos. Santiago de Chile, Imprenta y Encuadernación Universitaria de S. A. García Valenzuela, 1905 y 1906. **MC**.
- BARRA, Eduardo de la. *Francisco Bilbao ante la sacristía. Refutación de un folleto*. Santiago, El Ferrocarril, 1872.
- BELLO, Andrés. "Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer periodo de la revolución, desde 1810 hasta 1814 por don José Victorino Lastarria", en *Obras completas*, t. XIX, *Temas de historia y geografía*, Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 219-227.
- _____. "Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. Memoria presentada a la universidad en la sesión solemne del 22 de setiembre de 1844 por don José Victorino Lastarria", en *Obras completas*, t. XIX, *Temas de historia y geografía*. Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 153-173.
- _____. "La Araucana por Don Alonso de Ercilla y Zúñiga", en su *Obra literaria*. Edición de Pedro Grases. 2ª ed. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 339-347.
- _____. "Modo de escribir la historia" en *Obras completas*, t. XIX, *Temas de historia y geografía*. Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 229-242.
- _____. "Modo de estudiar la historia" en *Obras completas*, t. XIX, *Temas de historia y geografía*. Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 243-252.
- BENAVIDES, Leopoldo. "Cronología", en F. BILBAO. *El Evangelio americano*. Selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 309-316.
- BENICHO, Paul. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*. México, FCE, 1977.
- BENJAMIN, Walter. "La tarea del traductor" en *Ensayos escogidos*. Trad. H. A. Murena. México, Ediciones Coyoacán, 1999, pp. 77-88.
- _____. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción y edición crítica de Bolívar Echeverría. México, Contrahistorias, 2004.

- BILBAO, Manuel. *Cartas de Bilbao a Sarmiento recopiladas por unos amigos de la verdad*. Buenos Aires, Imprenta Rural, 1875. **HV**
- _____. *Vida de Francisco Bilbao*. Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866.
- BLANCO CUARTÍN, Manuel. "Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas", en *Artículos escogidos de Blanco Cuartín*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1913. **MC**
- BORGES, Jorge Luis. "La esfera de Pascal", en *Obras completas*. T. II. Buenos Aires, Emecé, 2007, pp. 16-19.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Traducción de Francisco Molina J. de la Torre. Salamanca, Sígueme, 2007 (*Biblioteca de Estudios Bíblicos*, 121).
- BUBER, Martin. *Caminos de utopía*. Traducción de J. Rovira Armengol. México, FCE, 1955 (*Breviarios*, 104).
- CASTILLO SANDOVAL, Roberto. "¿"Una misma cosa con la vuestra"?: el legado de Ercilla y la apropiación postcolonial de la patria araucana en el *Arauco domado*", *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, núm. 170-171 (1995), pp. 231-247, <<http://www.haverford.edu/span/spanish/Docs/domado.html>>, recuperación: 14/09/2008.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill, 1996.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su «modus operandi»*. México, Miguel Ángel Porrúa / CRIM-CCYDEL-UNAM, 2000 (*Filosofía de Nuestra América*).
- _____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.
- _____. "Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)", en [H. CERUTTI y L. WEINBERG (coords.)], *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*. México, UNAM, 1993 (*El ensayo iberoamericano*, 1), pp. 13-26.
- _____. "Itinerario de la utopía en Nuestra América" en *Nuestra América* [revista del CCYDEL-UNAM], 12 (septiembre-diciembre 1984), pp. 11-32
- CICERÓN. *De Oratore = Sobre el orador*. Edición de José Javier Iso. Madrid, Gredos, 2002 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 300).
- _____. *Orator = El orador perfecto*. Edición bilingüe de Bulmaro Reyes. México, UNAM, 1999.
- COLLIER, Simon. "Chile", en L. BETHELL (ed.). *Historia de América Latina*, t. VI, *América Latina independiente. 1820-1870*. Barcelona, Crítica, 2000, pp. 238-263.
- _____. *Ideas and Politics of Chilean Independence*. Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- COPE, Edward Meredith. *Commentary on the "Rhetoric" of Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, 1877. Disponible en Internet: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0080>>. Fecha de recuperación: 13/02/2008.
- CRUZ, Pedro N. "Francisco Bilbao", en sus *Estudios sobre la literatura chilena*. T. I. Santiago, Casa Zamorano y Caperan, 1926, pp. 7-58.
- Defensa al artículo Sociabilidad chilena*. Reimpreso por E. Dañino. Concepción, Imprenta del Instituto, 1844.
- DERRIDA, Jacques. "La Differánce", en *Margenes de la filosofía*. Traducción de C. González Marín. Madrid, Cátedra, 1998.
- DÍAZ, Lilia. "El liberalismo militante" en vv.AA., *Historia general de México. Versión 2000*. México, El Colegio de México, 2000, pp. 583-631.
- Diccionario de filosofía latinoamericana*. Edición coordinada por Horacio Cerutti Guldberg. Edición en Internet. Fuente: <<http://www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/index.htm>>. Fecha de recuperación: 20/06/2006.
- Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina*. 3 vols. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995.
- DONOSO, Armando. *Bilbao y su tiempo*. Santiago, Zig-Zag, 1913.
- _____. *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*. Santiago, Nascimento, 1941.
- DONOSO, Ricardo. *Las ideas políticas en Chile*. 3a. Edición. Buenos Aires, Eudeba, 1975.
- DRAE = Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*. 2 tomos. 22ª edición. Madrid, Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española / Espasa-Calpe, 2001.
- DULAHEY, Martine. *Bosques de símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)*. Traducción de Rosa María Herrera. Madrid, Cristiandad, 2003.

- DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, Verbo Divino, 1993. Edición en Internet. Fuente: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/marx3/marx3.html>>. Fecha de recuperación: 07/09/2008.
- EDWARDS, Alberto. *La fronda aristocrática en Chile*. Santiago, Imprenta Nacional, 1928. MC.
- ENCINA, Francisco A. *Resumen de la historia de Chile*. Tomo II. Redacción, iconografía y apéndices de Leopoldo Castedo. 4ª ed. Santiago, Zig-Zag, 1954.
- EYZAGUIRRE, Jaime. “Conservadores y románticos”, en su *Hispanoamérica del dolor y otros estudios*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1979, pp. 339-380.
- FELIÚ CRUZ, Guillermo. “Andrés Bello y la Historiografía chilena”, *Mapocho*, t. IV (1965), núm. 3, vol. 12, pp. 251-263.
- FERNÁNDEZ NADAL, Estela. “Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores”, *Polis* [revista de la Universidad Bolivariana, Chile], año I, vol. 4, núm. 12 (2005), en Internet: <<http://www.revistapolis.cl/12/ferna.htm>>, recuperación: 27/05/2008.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. “Nuestra América y el Occidente”, en Leopoldo ZEA (comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Tomo I. México, FCE, 1996, pp. 153-184.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. 5ª ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1964.
- FIGUEROA, Pedro Pablo. *Diccionario biográfico de Chile*. 3 tomos. Santiago, Barcelona, 1897-1901. MC.
- _____. *Historia de Francisco Bilbao*. Santiago, Vicuña Mackenna, 1894. MC.
- _____. “Introducción”, en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. xii-xx.
- FIGUEROA, Virgilio. *Diccionario histórico, biográfico y bibliográfico de Chile*. 4 tomos. Santiago, La Ilustración, 1925-1931. MC.
- FRENK, Margit. “En torno a Juan Ruiz de Alarcón”, en su *Del siglo de oro español*. México, El Colegio de México, 2007 (*Serie Trabajos Reunidos*, 5), pp. 23-56.
- _____. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México, FCE, 2005 (*Lengua y Estudios Literarios*).
- GAZMURI, Cristián. “Alberto Edwards y la fronda aristocrática”. *Historia* (Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile), vol. I, núm. 37 (enero-junio 2004), pp. 61-95.
- _____. *El “48” chileno. Igualitarios, reformistas radicales, masones y bomberos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999.
- _____. “Historiografía conservadora chilena. La influencia de Oswald Spengler”. *El Mercurio*, 12/11/2000. Disponible en internet: <<http://www.puc.cl/historia/cinfo/Articulos/gazmuri20.htm>>, recuperado: 23/10/07.
- _____. *La historiografía chilena (1842-1970)*. T. I. Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / Taurus, 2006.
- GAOS, José. *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, en sus *Obras completas*, t. V, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Edición coordinada por Fernando Salmerón. México, UNAM, 1993 (Nueva Biblioteca Mexicana, 112), pp. 63-1171.
- _____. *En torno a la filosofía mexicana*, en sus *Obras completas*, t. VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, México, UNAM, 1996, pp. 267-392.
- _____. *Pensamiento de lengua española*, en sus *Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Edición coordinada por Fernando Salmerón, prólogo de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 329-405.
- _____. *Pensamiento español*, en sus *Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Edición coordinada por Fernando Salmerón, prólogo de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 22-328.
- GREZ, Sergio. “Francisco Bilbao responde a sus jueces ante los cargos de ‘sedicioso, blasfemo e inmoral’”. *Mapocho*, núm. 38 (1995-2), pp. 281-306. MC.
- _____. *La “cuestión social” en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, Santiago, Dibam, 1995.
- GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós, 1981.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. *Las corrientes literarias en la América hispánica*. 2ª ed. Traducción de Joaquín Díez-Canedo. México, FCE, 1949 (*Biblioteca Americana*, 9) [el texto original fue leído en voz alta en 1940-1941, y editado por primera vez, en inglés, en 1945].

- HERMÓGENES. *Progymnasmata* = HERMÓGENES. “Ejercicios de retórica” en HERMÓGENES / TEÓN / AFTONIO. *Ejercicios de retórica*. Ed. Ma. Dolores Reche Ramírez. Madrid, Gredos, 1991.
- HESCHEL, Abraham J. *The Prophets*, New York, Harper & Row, 1962.
- JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana*. Mendoza, Ediunc, 2003.
- _____. “Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao”, *Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano. “Universidad e identidad latinoamericana”*, Mendoza, EDIUNC, 1989, pp. 391-399
- _____. “Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao”, *Cuadernos Americanos*, núm. 27, vol. 3 (mayo-junio 1991), pp. 34-51.
- _____. “Tres artículos de Francisco Bilbao publicados en el periódico bonaerense *El Orden*”, *Universum* (Talca), vol. 21, núm. 1 (2006), pp. 180-189. Disponible también en Internet: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000100011>, recuperación: 28/04/08.
- JAKSIĆ, Iván. *Andrés Bello. Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 131-142.
- JOBET, Julio César. “Despedida melancólica”, *Occidente*, núm. 263 (1975), pp. 58-63. **MC**
- _____. *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile*, Santiago, Universitaria, 1951. **MC**
- _____. “Las ideas políticas y sociales de Santiago Arcos y Francisco Bilbao”. *Atenea*, núm. 481-482 (septiembre 2000), pp. 275-298.
- _____. *Los precursores del pensamiento social de Chile*. 2 tomos. Santiago, Universitaria, 1955-1956.
- _____. *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad. Un socialista utopista chileno*, Santiago, Cultura, 1943.
- JOCELYN-HOLT, Alfredo. “*Los girondinos chilenos: una reinterpretación*”, *Mapocho*, 29 (1991-1), pp. 46-55.
- KAEMPFER, Álvaro. “Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: genocidio, historiografía y proyecto nacional”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, núms. 63-64 (2006), pp. 9-24.
- KENNEDY, Georges A. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, Princeton University Press, 1963.
- KUBITZ, O. A. “Francisco Bilbao’s *Ley de Historia* in Relation to the Doctrines of Sarmiento and Lamennais”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, núm. 4, jun. 1960, pp. 487-502.
- LAMMENNAIS [sic.]. *De la esclavitud moderna. Traducida y reimpressa en Santiago de Chile*. Santiago, Imprenta Liberal, 1848.
- LAROUSSE, Pierre. *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. 17 vols. Paris, Administration du Grand Dictionnaire Universel, 1866-1867. **MC**
- LASTARRIA, José Victorino. *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile*. Santiago, Imprenta del Siglo, 1844. **MC**
- _____. *Recuerdos literarios*. Prólogo de Luís Sánchez Latorre. Santiago de Chile, LOM / Consejo Nacional del Libro y la Lectura, 2001.
- LATCHAM, Ricardo. “Francisco Bilbao”, en su *Varia lección*. Compilación de Pedro Lastra y Alfonso Calderón. Santiago, DIBAM, 2000, pp. 181-189.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Ed. Jesús María Ayuso Díez. 2ª ed. Madrid, A. Machado, 2000 (*La Balsa de la Medusa*, 41).
- LEZAMA LIMA, José. *La expresión americana*. Edición crítica de Irlomar Chiampi. México, FCE, 2005 (*Colección Conmemorativa 70 Aniversario*, 21).
- LEWIS, CH. y CH. SHORT. *A Latin Dictionary*, Oxford, The Clarendon Press, 1879. Disponible en Internet: <<http://www.perseus.tufts.edu>>, última recuperación: 27/08/2007.
- LIDELL, Henry George y Robert SCOTT. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1940. Disponible en Internet: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057;layout=:query=toc;loc=pa%2Fqos>>, última recuperación: 27/08/2007,
- LIENHARD, Joseph T. “A Note on the Meaning of *Pistis* in Aristotle’s *Rhetoric*”, *The American Journal of Philology*, vol. 87, núm. 4. (oct. 1966), pp. 446-454.
- LIENHARD, Martin. *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Frankfurt, Iberoamericana, 2008.

- LÓPEZ MUÑOZ, Ricardo. *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*. Prólogo de Salvador Morales. México, Centro de Investigación Científica, 1995. **MC** (sólo el texto, sin la antología de Bilbao).
- LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia. Implicaciones de la filosofía de la historia*. Madrid, Aguilar, 1968.
- MACDONALD SPINDLER, Frank. "Francisco Bilbao, Chilean Disciple of Lamennais", *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, núm. 3, jul.-sept. 1980, pp. 487-496.
- _____. "Lamennais and Montalvo: An European Influence upon Latin American Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, núm. 1, en.-mar. 1976, pp. 137-146.
- MANDIOLA, Rómulo. *Francisco Bilbao i sus panejiristas*. Prólogo de Crescente Errázuriz. 2 vols. Santiago, El Estandarte Católico, 1876.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Literatura y estética*. Presentación, selección y notas de Mirla Alcibiades. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2006 (*Claves de América*, 33).
- MARTÍ, José. "Nuestra América" [1889], en *Obras completas*, t. VII, *Nuestra América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 349-353.
- _____. "Nuestra América" [1891], en *Obras completas*, t. VI, *Nuestra América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 15-23.
- MEDINA, José Toribio. *Chilenismos. Apuntes lexicográficos*. Santiago, Soc. Imp. y Lit. Universo, 1928. **MC**
- MIARD, Louis. "Un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao", *Cahiers mennaisiens*, número spécial (14-15), 1982.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona, Gedisa, 2007 (*Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento*).
- MONDRAGÓN, Rafael. "Al margen de Henríquez Ureña. Notas sobre 'voz', 'cuerpo' y 'herencia' en las tradiciones del filosofar de nuestra América (siglos XIX-XX)" en Carmen ROVIRA (comp.). *Memorias de la Cátedra Samuel Ramos*. T. II. México, FFyL-UNAM, en prensa.
- _____. "Hacia la metafórica bíblica de Francisco Bilbao. Reflexiones metodológicas sobre un filosofar que opera desde su horizonte cultural" en VV.AA., *Identidad y diferencia. Memorias del Congreso Internacional de Filosofía*, México, Siglo XXI Editores / Asociación Filosófica de México, en prensa.
- _____. *Reflexión y metáfora en la tradición filosófica de nuestra América*. Tesis de licenciatura inédita, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Lengua y Literaturas Hispánicas, julio de 2006. México, el autor, 2006.
- _____. "Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo (a partir de la lectura de tres textos de Esteban Echeverría)", *Contribuciones desde Coatepec*, en prensa.
- MORET, Mina: véase Mme. QUINET.
- MORLA, Víctor. "La poesía hebrea y el salterio" en su *Libros sapienciales y otros escritos*. 6ª ed. Estella, Verbo Divino, 2006 (*Introducción al estudio de la Biblia*, 5), pp. 312-323.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1990.
- NISBET, Robert. "The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lamennais", *The Journal of Politics*, vol. 10, núm. 4 (nov. 1948), pp. 764-786.
- NTLLE = Real Academia Española, *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>, recuperación: 30/05/2008.
- PANIAGUA, Luis. *Los pasos del visitante*. México, UNAM, 2006 (*Ediciones de Punto de Partida*, 3).
- PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Selección y traducción de Xavier Zubiri. Madrid, Espasa, 1940.
- PÉREZ ZAVALA, Carlos. *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. 2ª edición. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA, 1998, disponible en Internet: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/introd.htm>>, recuperación: 5/02/2007.
- PIMENTEL, Luz Aurora. *El relato en perspectiva*. México, Siglo XXI, 1998.
- PINTO VALLEJOS, Julio. "Cien años de propuestas y combates: la historiografía chilena durante el siglo XX", en J. PINTO VALLEJOS y M. L. ARGUDÍN (comps.), *Cien años de propuestas y combates. La historiografía chilena durante el siglo XX*, México, UAM-A, 2006, pp. 21-107.

- POBLETE, Juan. "Lectura de la sociabilidad y sociabilidad de la lectura: la novela y las costumbres nacionales en el siglo XIX". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XXVI, núm. 52 (2000), pp. 11-34.
- PODERTI, Alicia E. "Intertextualidad e intratextualidad en las escrituras de Manuel y Francisco Bilbao", *Annales* [revista del Intituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo], núm. 2, 1990, pp. 81-102
- PROMIS, José. "La otra lectura de la *Araucana*", *Mapocho*, núm. 38 (1995-2), pp. 79-98. **MC**.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. LANDER (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, clacso, 1993, pp. 201-241.
- QUINET, Edgar. "L' expédition du Mexique", en *Oeuvres complètes*, t. xxiv, *Le livre d' exilé. Oeuvres politiques pendant l' exil*. Paris, Librairie Hachette et Cie., s.f. [ca. 1875], pp. 83-131.
- _____. *La expedición de México*. [Traducción y prólogo de Francisco Bilbao]. Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862.
- _____. *Le christianisme et la Révolution française*. Paris, Imprimeurs-Unis, 1845. **GL**
- QUINET, Mme. [seudónimo literario de Mina MORET]. "Un grand patriote américain", en sus *Mémoires d' exil*. 10^e édition. Paris, Librairie Internationale, 1869, pp. 285-292. **GL**.
- RABINOVICH, Silvana. "De memoria y ficción (reflexiones ético-literarias)", en A. Viguera Ávila (coord.), *Jornadas Filológicas 2005*. México, UNAM, 2007, pp. 41-48.
- _____. "Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía", *Acta Poética*, núm. 26 (primavera-otoño 2005), pp. 95-120.
- _____. "Memorias y olvidos: reflexiones acerca de la irrupción eufemística en el discurso en torno a los Derechos Humanos", en I. PIPER (ed.), *Memoria y Derechos Humanos: ¿prácticas de dominación o resistencia?*, Santiago, Universidad Arcis / CLACSO, 2005, pp. 63-94.
- _____. "Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico", en *Acta Poética* (Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), núm. 28 (1-2), pp. 243-256.
- RAMA, Ángel. "La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración cultural latinoamericana", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos* [CCYDEL-UNAM], núm. 14, (1981), pp. 325-339.
- RAMÍREZ FIERRO, María del Rayo. *Utopología desde nuestra América* (tesis de maestría inédita, FFyL, UNAM). México, la autora, 2005.
- _____. "Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española", *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, núm. 3 (2006), pp. 19-29.
- RAMOS, Julio. *Desencuentros de la Modernidad en América Latina*. México, FCE, 1989.
- RAWICZ, Daniela. *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*. México, UACM, 2003
- Retórica a Herenio*. Edición de Salvador Núñez. Madrid, Gredos, 1997 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 244).
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. 2^a ed. Traducción de Agustín Neira. Madrid, Trotta / Cristiandad, 2001.
- RODÓ, José Enrique. "La vuelta de Juan Carlos Gómez", en *Obras completas*. Ed. Emir Rodríguez Monegal. Madrid, Aguilar, 1957, pp. 492-497.
- _____. "Montalvo", en *Obras completas*. Ed. Emir Rodríguez Monegal. Madrid, Aguilar, 1957, pp. 572-609.
- RODRÍGUEZ, Zorobabel. *Francisco Bilbao. Su vida i sus doctrinas*. Prólogo de Rómulo Mandiola. Santiago, El Independiente, 1872.
- ROIG, Arturo Andrés. "Acotaciones para una simbólica latinoamericana" en VV.AA., *La latinidad y su sentido en América Latina*. México, UNAM, 1986 (*Nuestra América*, 14), pp. 233-247.
- _____. *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*. Quito, Universidad Católica, 1982.
- _____. "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México, UNAM, 1986.
- _____. *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII*. 2 tomos. Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1984.
- _____. "El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas" en A. ROIG et al., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986, pp. 127-140
- _____. "Figuras y símbolos de nuestra América", *Cuadernos Americanos*, vol. 4, núm. 34 (julio-agosto 1992), pp. 171-179.

- _____. “Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental” en Leopoldo ZEA (comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. T. I. México, FCE, 1996, pp. 67-80.
- _____. “Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos” en A. A. ROIG (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000 (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 22).
- _____. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. 2ª edición corregida a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia y José Luis Gómez-Martínez. Georgia, Proyecto Ensayo Hispánico, 2004. Disponible en Internet: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/>>, recuperado : 23/10/07.
- ROJAS MIX, Miguel. “Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria...”, *Caravelle* [revista de la Universidad de Toulouse], núm. 46, 1986, pp. 35-47.
- ROMERO, Francisco. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal, 1952.
- ROTKER, Susana. “Prólogo” a *Ensayistas de nuestra América*, t. I. Buenos Aires, Losada, 1994.
- SAID, Edward. W. “Mundo multipolar. Prefacio a *Orientalismo*”, *Tareas*, núm. 116 (enero-abril 2004), pp. 117-128, disponible en Internet: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/tar116/said.rtf>>.
- _____. *Orientalismo*. Traducción de María Luisa Fuentes. Madrid, Random House, 2004.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. *Espíritu y condiciones de la historia en América. Memoria leída el 11 de octubre de 1858 en el Ateneo de la Plata*. Buenos Aires, Imprenta Argentina de “El Nacional”, 1858.
- _____. “Manifestación liberal. Alocución aceptando la visita de los jóvenes estudiantes de la universidad y colegios (21 de julio de 1883)”, en sus *Obras completas*, t. XXII, *Discursos populares. Segundo volumen*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, pp. 153-156.
- SILVA CASTRO, Raúl. *La literatura crítica en Chile*. Santiago, Andrés Bello, 1969. **MC**
- SPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Edición de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2003.
- SYME, Ronald. *Tacitus*. 2 vols. New York, Oxford University Press, 1957.
- TÁCITO. *Anales*. 2 vols. Introducción general, traducción y notas de José Luis Moralejo. Madrid, Gredos, 2001 (*Biblioteca Básica Gredos*, 89 y 90).
- _____. *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*. Edición de J. M. Requejo. Madrid, Gredos, 1981 (*Biblioteca Clásica Gredos*, 36).
- The Catholic Encyclopedia*. Quince tomos. New York, Robert Appleton, 1907-1912. Disponible en Internet: <<http://www.newadvent.org/cathen/>>, última recuperación: 3/05/2008.
- UGARTE, Elías. *Francisco Bilbao, agitador y blasfemo. (Ensayo sociopolítico y biográfico de un hombre y su época)*. Santiago, Ediciones Alerce / Sociedad de Escritores de Chile, 1965.
- URBACH, Ephraim. *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Traducción de Israel Amrahams. Cambridge / London, Harvard University Press, 1987.
- VALDIVIA, María Inés. *Masonería y librepensamiento en Lima (1896-1904)*. Tesis de licenciatura inédita, Universidad Nacional Federico Villarreal, Facultad de Humanidades, Escuela de Historia. Lima, la autora, 2002.
- VARONA, Alberto J. *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos*. Panamá, Ediciones Excelsior, 1973.
- VERNIÈRE, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*. 2 vols. Paris, P.U.F., 1954.
- VERDEVOYE, Paul. *Domingo Faustino Sarmiento. Éducateur et publiciste (entre 1839 et 1852)*. Paris, Institut de Hautes Études de l'Amérique Latine, 1963.
- VICUÑA MACKENNA, Benjamín. *Diego Portales. Introducción a la historia de los diez años de la administración Montt*. 2 tomos. Santiago, Imprenta y librería del Mercurio de S. Tornero, 1863. **MY**
- VOLTAIRE. *Filosofía de la historia*. Madrid, Tecnós, 1990.
- VOSSLER, Karl, Leo SPITZER y Helmut HATZFELD. *Introducción a la estilística romance*. Traducción y notas de Amado Alonso y Raimundo Lida. 2ª edición. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1942.
- WEINBERG, Liliana. *Pensar el ensayo*. México, Siglo XXI, 2007.

- _____. *Situación del ensayo*. México, UNAM, 2006 (*Literatura y Ensayo en América Latina y el Caribe*, 1).
- WHITE, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traducción de Stella Mastrangelo. México, FCE, 1992.
- WITKER, Alejandro. “Francisco Bilbao: identidad y profecía”, *Secuencia* [Instituto Mora, México], núm. 1 (1985), pp. 62-76.
- WOLL, Allen J. “The Philosophy of History in Nineteenth-Century Chile: The Lastarria-Bello Controversy”, *History and Theory*, vol. 13, núm. 3 /oct. 1974), pp. 273-290.
- YAMUNI, Vera. *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, México, El Colegio de México, 1951.
- ZAPIOLA, José. *La Sociedad de la Igualdad i sus enemigos*. Santiago, Guillermo A. Miranda editor, 1902. **MC.**
- ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México, FCE, 1992.
- _____. *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 2003. Edición actualizada a cargo de Liliana Jiménez, con la colaboración de Martha Patricia Reveles y Carlos Alberto Martínez. Disponible en Internet: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/pla/indice.htm>>, fecha de recuperación: 07/09/2008.

TOMO II
APÉNDICE

ÍNDICE DEL APÉNDICE

ÍNDICE	3
I. COMPLEMENTOS AL TOMO I (EXCURSOS)	4
1. Francisco Bilbao (1823-1865). Complemento al capítulo I	5
2. Lectura de <i>La América en peligro</i> . Complemento al capítulo III.	43
3. Lectura de <i>El evangelio americano</i> . Complemento al capítulo IV	73
MATERIALES ADICIONALES	90
1. Materiales gráficos	91
2. Edición de textos de Francisco Bilbao	95
Francisco Bilbao, <i>La lei de la historia</i>	95
Francisco Bilbao, <i>Apuntes cronológicos</i>	128
3. Tabla comparativa de los textos incluidos en las ediciones de <i>Obras completas</i>	136

I. COMPLEMENTOS AL TOMO I (EXCURSOS)

El presente Apéndice está compuesto de dos secciones. La primera, que hemos intitulado “materiales complementarios”, recoge estudios que amplían o complementan aspectos desarrollados en el cuerpo de la tesis. El primer texto, “Francisco Bilbao (1823-1865)”, es un complemento al capítulo I: en él se ofrece un estado de la cuestión más amplio que el ofrecido en el cuerpo de la tesis; se expone un mapa del conjunto de la tradición crítica bilbaína y una guía de las ediciones de Bilbao disponibles para el estudioso. “Lectura de *La América en peligro*” es un complemento al capítulo III en donde, además de ofrecer algunos datos sobre la historia de la recepción del texto, se amplía el argumento bilbaíno que califica de “idolátricas” ciertas narrativas filosóficas, y se muestra cómo este argumento es punto de partida para elaborar la crítica las nociones de “progreso”, “ser” y “civilización”. Finalmente, “Lectura de *El evangelio americano*” es un complemento al capítulo IV. En él se abunda en el uso de la metáfora de la idolatría, que en *El evangelio americano* aparece bajo la forma de la “prostitución” criticada por los profetas bíblicos; además, se ofrece también una digresión sobre el tratamiento hecho por Bilbao del tópico de la latinidad de América Latina.

I. FRANCISCO BILBAO (1823-1865)

(COMPLEMENTO AL CAPÍTULO 1)

VIDA Y OBRA DE FRANCISCO BILBAO (1823-1865), EN EL PRISMA DE LA TRADICIÓN CRÍTICA DECIMONÓNICA

Nuestras fuentes críticas: una tradición de biógrafos y polemistas

¿Por qué biografías?

“La biografía que va a leerse, sin orden en el conjunto i sin trabazón en sus diversas partes, es como un capítulo desprendido del libro de Diógenes Laercio sobre las vidas, doctrinas i apotegmas de los filósofos antiguos”.¹ Estas palabras están entre las primeras del delicioso ensayo que Miguel Luis Amunátegui le dedicó a Simón Rodríguez.² En 1946, Ricardo Donoso se refirió a Amunátegui, de manera elogiosa, como “el primero de los historiadores de las ideas políticas” en Chile.³ ¡Cosa extraña! Las grandes obras de historia de las ideas elaboradas por Amunátegui son, casi todas, *biografías*: la de Simón Rodríguez y la de José Manuel Borgoño; por encima de todas ellas, la extraordinaria *Vida de Andrés Bello*, que es, al tiempo, un trabajo fundamental sobre la obra del venezolano y la más importante biografía filosófica que se ha escrito en nuestra América. ¿Por qué escoger el género literario de la biografía en el momento de hacer “historia de las ideas”? No sólo ocurre con Amunátegui: la mayoría de los textos críticos sobre los pensadores de nuestra América elaborados durante el siglo XIX se ubican en ese género literario... Se trata de los usos de toda una tradición historiográfica que concibe al pensamiento como *un arte*, una práctica que se trabaja

¹ MIGUEL LUIS AMUNÁTEGUI, “Don Simón Rodríguez”, en *Ensayos biográficos. Edición oficial*, Santiago, Imprenta Nacional, 1896, t. IV, pp. 207-303; la cita, p. 230. Vale la pena recordarle al lector que el uso de “j” en “Diógenes” no es, aquí, errata, sino resultado de los sucesivos intentos de Andrés Bello por simplificar el sistema de grafías del español.

² M. L. Amunátegui (1822-1888) es un ensayista excepcional que forma parte, junto con Diego Barros Arana y Benjamín Vicuña Mackenna, de la triada mayor de historiadores en el Chile decimonónico. Fue muy amigo de Francisco Bilbao, con quien estudió en el Instituto Nacional. Ahí tomó clases con Andrés Bello y se volvió su discípulo más querido. Sobre la obra de Amunátegui, puede leerse el ensayo de D. BARROS ARANA, *Miguel Luis Amunátegui*, París, A. Lahure, 1889, y los capítulos consagrados al autor en C. GAZMURI, *La historiografía chilena (1842-1970)*, t. I, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / Taurus, 2006.

³ R. DONOSO, *Las ideas políticas en Chile*, 1ª ed., México, FCE, 1946, p. 8.

continuamente por medio de un ejercicio público del cuerpo y la voz (también del cuerpo de la voz); una peculiar manera de argumentar cuyos métodos para “probar” no sólo quieren ser correctos desde el punto de vista epistemológico; también buscan conmocionar y mover al lector a acciones concretas; una manera que trabaja afectivamente, y no sólo “por medio” de los afectos.⁴

En la concepción que nos regala la tradición de las biografías, el pensamiento solo es incapaz de dar cuenta de su propio sentido; es necesario *narrar* la vida que da coherencia a ese pensamiento y lo *encarna* en un actuar social y político. La peculiar ‘literariedad’ de nuestros pensadores, que razonaban afectivamente y gustaban de apelar al *pathos* y al *ethos*, tiene una contrapartida en la biografía como género literario favorito de la historia de las ideas filosóficas elaborada en nuestro siglo XIX. Sólo ella puede transmitir aquello que nuestros grandes pensadores quisieron ‘mostrar’ sin ‘decir’. En ella es fácil mostrar cómo los gestos del pensador se comprometen con los gestos de su pensamiento. Las mejores obras del siglo XIX que estudian el pensamiento de Francisco Bilbao son, también ellas, biografías: fragmentos de un *Diario* y un conjunto de cartas, preservadas amorosamente en transcripciones, citas y citas de citas que van pasando de texto a texto; biografías o fragmentos de ellas en folletos, cartas abiertas y crónicas periodísticas. Es que, desde hace mucho, leer a Bilbao ha tenido, en Sudamérica, un carácter abiertamente político; lo ha tenido, incluso, para aquellos que, de una manera u otra, no estuvieron de acuerdo con los contenidos políticos de su filosofía, pero que se sintieron inspirados por el gesto político de su filosofar: desde una perspectiva académica es fácil condenar a todos esos lectores como ‘pésimos lectores’ de su filosofía; pero ellos mismos fueron, sin duda, excelentes lectores de su filosofar: los marxistas proscritos del Partido Comunista chileno; los melancólicos arielistas peruanos en su exilio auto-impuesto; los anarquistas norteamericanos, y los cubanos de la Revolución que construyeron Casa de las Américas; los trabajadores de la Sociedad Unión de Artesanos, de Santiago, que a finales del siglo XIX sorprendieron a Pedro Pablo Figueroa con la inauguración de “una hermosa estatua, trabajada por el escultor nacional Nicanor Plaza, que representa al popular reformador en el acto de hacer su

⁴ Es decir, que se mueven en el plano lógico, pero también en el del *pathos*, que remite a la emocionalidad, la empatía y la experiencia, y el del *ethos*, que es el de los propios valores, las acciones y las responsabilidades: estos tres ámbitos, cuyos nombres tomo de la retórica aristotélica, en realidad remiten de manera activa a la historicidad del sujeto de la filosofía. Como dijimos arriba, a ello se refería Vera Yamuni cuando decía que, en el ensayo filosófico latinoamericano, la argumentación no se da de manera abstracta, sino en un “pensamiento vivo” (con ello, recogía las observaciones de Ortega sobre el carácter vital del pensamiento en cuanto expresión de una circunstancia).

defensa en el jurado de 1844” (quizá la misma estatua que se había renunciado a poner en una plaza pública de Copiapó algunos años antes).⁵ Las 'causas perdidas' que Bilbao abanderó se reúnen, de manera sorpresiva y ambigua, con las 'causas perdidas' que, aun hoy, invoca su lectura: en las 'malas lecturas' de sus herederos presentes regresan los esclavos peruanos y brasileños; los obreros chilenos; los indígenas que pidieron el regreso de sus tierras, y los polacos que lucharon por la libertad de su país; los húngaros, árabes e italianos que se defendieron de Francia y otros países imperialistas; los muertos en Santo Domingo, Nicaragua y México. “Ni Sarmiento, ni Bilbao, ni Martí, ni Bello, ni Montalvo, son los escritores de una u otra parte de América, sino los ciudadanos de la intelectualidad americana”.⁶ Pero ¿la intelectualidad de cuál América? Leer es invocar fantasmas. Y con el fantasma bilbaíno regresa nuestra América Latina; pero esa América nuestra es, paradójicamente, la *otra* América.

Por ello, la necesidad de narrar la vida de Bilbao asumió, en la bibliografía crítica de nuestro siglo XIX, el carácter de una lucha contra el olvido de aquello que en Bilbao resultaba más subversivo; aquello por lo que valía la pena conservar sus textos, aun si sus ideas sobre el federalismo podían no convencer a unos u otros o su lectura de ciertos pensadores parecía superada, al menos para algunos lectores. Podemos ver cómo, a lo largo de las décadas, una anécdota contada por el hermano de Francisco Bilbao es recogida por otro autor, y después por otro que la copia del segundo. Muchas de esas anécdotas nos piden hoy una sonrisa: hablando de la niñez del filósofo, Pedro Pablo Figueroa escribió que “por intuición, [Bilbao] se inclinaba a los símbolos del pensamiento civilizador”. E inmediatamente añade:

Cierta ocasion se apoderó de un pedazo de mate que tenia la forma de un triángulo i durante meses no lo abandonó un instante ni aun para dormir, hasta que lo obligaron sus padres a dárselo a uno de sus hermanitos enfermos que lo pedía como distraccion.⁷

¡El niño intuía el símbolo civilizador de la masonería! ¿Cómo no sonreír ante este párrafo? Pero son este tipo de anécdotas las responsables de que algunos estudiosos ilustres de nuestro siglo XX hayan terminado por perder la paciencia: es un lugar común de la crítica bilbaína de nuestro tiempo iniciar cada estudio quejándose de la pésima

⁵ P. P. FIGUEROA, “Introducción”, en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, Santiago, Imprenta de “El Correo”, 1987, p. xvii.

⁶ J. E. RODÓ, “La vuelta de Juan Carlos Gómez”, en *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, p. 497.

⁷ *Historia de Francisco Bilbao*, Santiago, Imprenta Vicuña Mackenna, 1894, p. 20. (Hay una 2ª edición que desconozco).

calidad de la producción del siglo precedente.⁸ Es que nos cuesta trabajo no leer de manera anacrónica: les pedimos a las biografías decimonónicas que se comporten como textos de historiografía del siglo XX; que cuenten las cosas ‘como realmente fueron’, y que no recurran a la ficción, que automáticamente descalificamos como “literaria”, en el sentido, puramente negativo, de “mentirosa”. Así, respingamos ante el triángulo masónico de Figueroa, o creemos literalmente lo que Madame Quinet nos cuenta sobre la muerte del filósofo,⁹ y se nos escapa la enseñanza que la anécdota quiere transmitir, lo que se muestra sin decirse. Pues que, más que mentiras, las anécdotas de nuestros textos biográficos proponen “ficciones veraces”,¹⁰ literatura filosófica en el sentido concreto de que se construye echando mano de tópicos literarios, y también en el otro sentido, más profundo, en donde la ficción es una manera responsable de acercarse a la verdad en su relación con la vida; un ejercicio ético de relación con los otros. Hermógenes tiene una bella definición de la fábula (*mythos*): un relato “falso”, pero “verosímil” y –además– “útil”, en el sentido de que es capaz de transmitir una enseñanza “para algún aspecto de la vida”.¹¹

Nuestro repertorio: los textos críticos del siglo XIX

El propio Bilbao recurrió al modo biográfico para explicar la manera en que quería ser leído: lo hizo en secciones importantes de su *Lamennais*, y en casi todo su texto peruano *Revolucion en Chile y los mensajes del proscrito*.¹² Pero el documento más importante en este sentido es una carta famosa escrita a su amigo Miguel Luis Amunátegui el 25 de abril de 1862, que tiene una sección llamada “Apuntes cronológicos” donde Bilbao le

⁸ Un ejemplo reciente: “...durante el siglo XIX, [la producción bibliográfica sobre Bilbao] se caracteriza por la vacuidad más asombrosa expresada en la lisonja desmedida o el rechazo calumnioso aún mucho más allá de su muerte [...]. Unos y otros ajenos a todo intento sereno de lectura” (C. A. JALIF DE BERTRANOU, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria en América*, Mendoza, EDIUNC, 2003, p. 11).

⁹ Bilbao murió de una afección pulmonar; pero la anécdota más divulgada sobre cómo se agudizó esta afección fue relatada por la viuda de Edgar Quinet y luego publicada en formato periodístico. Allí se dice que Bilbao vio a una mujer que se ahogaba, y se lanzó a rescatarla, y que ese esfuerzo le costó la rotura de sus vasos pulmonares (véase Mme. QUINET, “Un grand patriote américain”, en sus *Mémoires d'exil*, Paris, Librairie Internationale, 1869, pp. 285-292). La viuda de Quinet pudo haberse enterado de esto en una de las frecuentes cartas que Bilbao escribía a la familia; pero esta anécdota no sólo quiere transmitir una verdad histórica, sino explicar, mediante ella, el sentido de una actitud vital, que se presume más importante que ‘lo que realmente pasó’.

¹⁰ Por “ficción veraz” no entendemos únicamente la ficción “verosímil”, sino la ficción que *promete* verdad; así entendida, las “ficciones” estarían a medio camino entre la mentira y la verdad, en el sentido de que apelan a una noción de verdad relacionada con la transmisión de experiencia, el encuentro con el otro y la capacidad de ser afectado por éste; una noción que piensa a la verdad en términos éticos. Véase S. RABINOVICH, “De memoria y ficción (reflexiones ético-literarias)”, en A. VIGUERAS ÁVILA (coord.), *Jornadas filológicas 2005*, México, UNAM, 2007, pp. 41-48.

¹¹ *Progymnasmata*, I, 2.

¹² *Revolución en Chile y los mensajes del proscrito*, Lima, Imprenta del Comercio, 1853; *Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna*, París, Imprenta de D’Aubusson y Kugelmann, 1856

cuenta a su amigo lo que él recuerda de su vida, quizá con el fin de que Amunátegui escriba un ensayo sobre él; al final de la misma carta viene una “lista de publicaciones que él recuerda” y un resumen de “ideas principales”, donde la enumeración de conceptos da paso rápidamente a la descripción de cómo Bilbao ha luchado por esas ideas.¹³ La carta es un género literario favorito para exponer, discutir y difundir ideas: el género permite una exposición libre y efectista que se acomode a los intereses del escritor; permite también apelar a la experiencia personal para probar argumentos y datos, y pasar continuamente del registro declarativo al registro narrativo. Muchos ensayos y críticas importantes sobre Bilbao se disfrazarán, por ello, de cartas, aun si desde el inicio están pensadas para su publicación en el ámbito periodístico (así pasa, probablemente, con el importante testimonio de Manuel Blanco Cuartín); y muchas cartas son después recuperadas para su publicación (así pasó con las cartas de Augusto Orrego Luco y Juan María Gutiérrez, que aparecieron después en el periódico y fueron, finalmente, recuperadas por Pedro Pablo Figueroa en su edición de las *Obras de Bilbao*).¹⁴

Después están los estudios biográficos formales. Su medio de publicación es, usualmente, el folleto; tienen un carácter polémico, y están pensados para una discusión en ámbitos no exclusivamente profesionales. Hay casi siempre una situación vital que motiva su aparición, y organiza el discurso de cierta manera: la fundamental *Vida de Francisco Bilbao*, que escribió su hermano menor, Manuel Bilbao, es, al tiempo, un texto con que se responde a la muerte del filósofo anunciando la publicación de sus *Obras completas*; con ello, se defiende la importancia de Bilbao frente al conflictivo medio intelectual argentino.¹⁵ En la *Vida* de Manuel Bilbao se preservan fragmentos del epistolario de Bilbao, de su *Diario* y del archivo personal de su familia.

Los textos posteriores se basarán todos en la *Vida* escrita por el hermano menor de nuestro filósofo; aun si no todos son biografías formales, usarán la retórica de la

¹³ Estos “Apuntes cronológicos” aparecen mucho en las ediciones modernas de la obra de Bilbao: se hicieron famosos gracias a *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, de Armando Donoso, que los copia incompletos; de ahí los toman Alejandro Witker para incluirlos en su edición de *El evangelio americano*, publicado en Biblioteca Ayacucho, y David Sobrevilla, en su reciente edición de los *Escritos peruanos* de Bilbao. Yo los leo desde la edición más antigua que conozco: la incluida por DOMINGO AMUNÁTEGUI SOLAR en su *Bosquejo histórico de la literatura chilena*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1915, pp. 109-119.

¹⁴ M. BLANCO CUARTÍN, “Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas”, en *Artículos escogidos de Blanco Cuartín*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1913, pp. 677-688 (el texto debe haber aparecido en torno a 1872). Los textos de Orrego y Gutiérrez pueden consultarse en el apéndice a F. BILBAO, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. IV, Santiago, Imprenta del Progreso, 1898, pp. 227-234. Los tres son reseñas de libros publicados hacía poco tiempo (de Z. RODRÍGUEZ el primero, y E. DE LA BARRA los dos últimos).

¹⁵ M. BILBAO, *Vida de Francisco Bilbao*; Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866.

biografía en momentos importantes de la discusión.¹⁶ Destacan, en esta tradición textual, las obras de Zorobabel Rodríguez, conservador, y de Eduardo de la Barra, liberal que escribe respondiendo al primero; de Rómulo Mandiola, conservador, y Pedro Pablo Figueroa, quien no sólo responde a Mandiola sino además reorganiza el conjunto de la tradición crítica bilbaína. Todas estas obras trabajan creativamente en torno a una situación polémica particular (de manera particular, los intentos sucesivos -e infructuosos- por repatriar las cenizas de Bilbao y de erigirle un monumento). Todas ellas son grandes obras en donde el pensamiento del maestro es explicado al tiempo que se narra su vida.¹⁷ Para todos ellos es necesario contar la vida de Bilbao para que se entienda luego la raíz vital de su pensamiento.¹⁸

En lo que sigue haremos alusión a textos de historiografía, y sin embargo, lo que presento no es historia. Aunque las siguientes líneas vuelvan a contar, de manera breve, la biografía bilbaína, el lector no debe confundirse: aquí no contamos la vida de Bilbao tal como fue, sino como nos lo han contado.

Vida y obra de Bilbao

Francisco de Sales Bilbao Barquín nació en Santiago de Chile el 9 de enero de 1823. Sus padres son Mercedes Barquín y Rafael Bilbao Beyner. Ambos se conocieron en 1816, en Argentina.¹⁹ Rafael Bilbao era un comerciante chileno que, después de muchos viajes, se estableció en Valparaíso, y se volvió miembro destacado del movimiento liberal (“pipiolo”, en el lenguaje de la época). Fue, primero, miembro del congreso constituyente encargado de la redacción de la Constitución de 1828, en donde

¹⁶ Es significativo a este respecto que Zorobabel Rodríguez en su libro se dedique constantemente a criticar la seriedad histórica del trabajo del hermano de Francisco (por ejemplo, cuando critica la credibilidad del relato de la muerte del filósofo); y, sin embargo, la *Vida* de Manuel Bilbao sea usada sin problemas cuando se quiere criticar ciertas actitudes que le restan credibilidad a las ideas del filósofo (por ejemplo, a propósito de la pérdida de fe de Bilbao). Cf. Z. RODRÍGUEZ, *Francisco Bilbao. Su vida i sus doctrinas* (Santiago, Imprenta de “El Independiente”, 1872, pp. 114-116 y 24-32).

¹⁷ Z. RODRÍGUEZ, *op. cit.*; R. MANDIOLA, *Francisco Bilbao i sus panejiristas* (2 tomos, Santiago, El Estandarte Católico, 1876); E. DE LA BARRA, *Francisco Bilbao ante la sacristía. Refutación de un folleto* (Santiago, El Ferrocarril, 1872); P. P. FIGUEROA, *op. cit.*

¹⁸ Además de las obras anteriores, es de enorme utilidad, de Pedro Pablo Figueroa, el artículo sobre Francisco Bilbao incluido en su *Diccionario biográfico de Chile* (Santiago, Barcelona, 1897), t. 1, pp. 214-250 (también el artículo del mismo nombre en el *Diccionario histórico, biográfico y bibliográfico de Chile* (Santiago, La Ilustración, 1925), t. 2, pp. 201-203, de VIRGILIO FIGUEROA). En cuanto a estudios modernos, LEOPOLDO BENAVIDES realizó una buena cronología de la vida de Bilbao que fue publicada como apéndice a la edición de Witker en Biblioteca Ayacucho, así como una buena entrada sobre el filósofo en el *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina* (véase la bibliografía al final de esta tesis). Entre los estudios biográficos más importantes elaborados en nuestro siglo están el de Louis Miard, que ensaya una lectura abierta y sin prejuicios, y el maravilloso de Alberto Varona, que ocupa un tercio de su libro (MIARD, “Un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao”, *Cahiers mennaisiens*, número spécial. 14-15, 1982; VARONA, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América*, Panamá, Ediciones Excelsior, 1973).

¹⁹ M. BILBAO, *Historia de Francisco Bilbao*, p. XII y n. 1.

“se hizo notar por su radicalismo en ideas”,²⁰ y, después, intendente de la ciudad de Santiago. El vigoroso movimiento conservador liderada por Diego Portales señalará a Rafael Bilbao como uno de sus principales blancos: la llamada “Conspiración de los Inválidos”, que estalla el 6 de junio de 1829, tiene como uno de sus objetos principales el asesinato de Rafael Bilbao y de Carlos Rodríguez, quien era a la sazón Ministro del Interior. Cuando, después de la batalla de Lircay, los conservadores tomen el poder, Bilbao participará en dos de las conspiraciones más importantes destinadas a precipitar la caída del nuevo régimen: la llamada Conspiración de Arteaga, que se desarrolla al mismo tiempo que el congreso constituyente de 1833, último paso en la reforma de las instituciones que se correspondió con el asesinato, desaparición y exilio de los opositores al régimen conserador; y, sobre todo, en la famosa Conspiración de los Puñales dirigida por Juan Cortés, en donde el viejo pipiolo habría tenido por encargo conseguir el dinero necesario para preparar el fallido golpe de estado.²¹ En 1833, y después de seis meses de cárcel, Rafael Bilbao es condenado a diez años de destierro. Así, la familia entera se dirige a Lima.

Francisco va a cumplir once años. No sólo se inicia en la vida política a través del ejemplo de su padre; también recibe de él sus primeros libros, entre los cuales se cuentan la Biblia y *La Araucana*.²² Como su padre, que “en sus dudas ocurría con frecuencia á consultar las determinaciones del Evangelio y como consecuencia atacaba todo aquello en que el catolicismo se apartaba de él”,²³ el niño lee la Biblia todos los días. También se acerca a los libros devocionarios y estudia sus oraciones. En el silencio, está pasando por una tremenda crisis religiosa. *Recordar* es, etimológicamente, volver a traer al corazón; y Bilbao conjuga el verbo *ser* en presente cuando recuerda esa crisis, en 1862, poco tiempo antes de su muerte: “*es* la época más triste de mi vida”:

²⁰ F. ERRÁZURIZ, *Chile bajo el imperio de la constitución de 1828*, citado en P. P. FIGUEROA, *Historia...*, cit., p. 12. Rafael Bilbao milita en el ala radical del movimiento liberal: será acérrimo defensor del proyecto federalista, pero también se involucrará con la tendencia “popular” que, junto a la tradicional crítica de los privilegios de la iglesia católica, abrigaba cierta “aspiración de una forma poco definida de cambio social” (COLLIER, *Ideas and Politics in Chilean Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 366; traducción mía). Véase M. BILBAO, *op. cit.*, pp. xiii-xviii; D. BARROS ARANA, *Historia general de Chile*, Santiago, Josefina M. de Palacios, 1897, t. XV, p. 221, n. 47.

²¹ VICUÑA MACKENNA, *Don Diego Portales. Introducción a la historia de los diez años de la administración Montt*, Valparaíso, Imprenta y Librería del Mercurio, 1863, t. I, cap. VI, pp. 158-167, cap. VII, pp. 168-195, y Apéndice, docs. 10-11; la confesión arrancada por el gobierno al coronel Puga certifica que Bilbao era “el principal” de entre los cómplices de la conspiración, y que “Bilbao, junto con el general don Francisco Calderon i el coronel Fontecillas, compondrían la junta revolucionaria que debía instalarse una vez acertado el golpe” (*ibid.*, pp. 190-191).

²² “Mi primer libro fue la *Araucana* de Ercilla, que me dió mi papá. Creo que ha tenido mucha influencia hasta hoy en mi vida” (F. BILBAO, *Apuntes cronológicos*, p. 109).

²³ M. BILBAO, *Historia de Francisco Bilbaho*, p. xv.

Recuerdo cuando tendría 5 o 6 años cuando me agitó fuertemente lo que hoy llamamos mundo ideal, de fuerza, de gloria, de heroísmo: vivía en una especie de encantamiento.

Todo esto se echó a perder desde que me hicieron católico. Perdí una sublime espontaneidad e inocencia, 7, 8 ó 9 años [...]. Desterrado mi papá, me llevó al Perú. Tenía 11 años. Allí se desarrolló en mí el *ascetismo católico*, y estuve *tocado*. Es la época más triste de mi vida”.²⁴

Según nos cuenta el propio Francisco años más tarde, sale de esa crisis cuando su amigo Pascual Cuevas, también exiliado, le regala *El libro del pueblo* del abate Lamennais.²⁵ En la reconstrucción posterior de los hechos, narrará Francisco que ahí encontró la clave para reconciliar su religiosidad personal con la historia de su familia. La escena es importante también porque en ella se explica, de manera narrativa, cómo se articularon vitalmente las relaciones entre religión y política que consistirán el centro de la reflexión de nuestro autor.

En 1839, Rafael Bilbao obtiene permiso para regresar a Chile con su familia, en recompensa por su actuación en la guerra contra la Confederación Peruano-Boliviana. Francisco también vuelve a Chile, y entra a estudiar al prestigioso Instituto Nacional, entonces dirigido por Andrés Bello, donde estudia literatura, latín, filosofía y derecho natural, público, constitucional y de gentes. Se nos dice que de todas estas materias rinde examen *distinguido*.²⁶ Asiste a sociedades literarias y publica sus primeros textos en periódicos liberales de la época.²⁷ También en esta época inicia una labor que será constante en su vida: la traductora. En esa labor se revelará particularmente fecunda su relación con Lamennais, que no sólo es autor de textos que Bilbao traduce, sino también traductor; como veremos más adelante, será común ver a Bilbao traduciendo textos ya traducidos por Lamennais, en un impulso que intenta liberar textos canónicos de su recepción más común por medio del doble recurso a la lengua original del texto y a la traducción menaissiana, que permite ver al texto desde un lugar inédito. Esta práctica

²⁴ F. BILBAO, *Apuntes cronológicos*, pp. 109-110; las cursivas son de Bilbao. Véase también la reconstrucción del propio Bilbao (“La revolución religiosa” [1864], en *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, Santiago, El Correo, 1897, t. II, pp. 178-180).

²⁵ F. BILBAO, *Lamennais o el dualismo de la civilización moderna*, pp. 56-57. El sentido de esta crisis fue un punto fundamental en las polémicas biográficas de conservadores y liberales. Sobre Pascual Cuevas, véase VARONA, *op. cit.*, pp. 55-56.

²⁶ M. BILBAO, *Historia*, p. XXII; FIGUEROA, *Historia*, p. 23. Las materias varían de acuerdo al biógrafo y el elemento que se quiera resaltar; lo mismo con las lecturas favoritas del filósofo en la época, que a veces son deducidas de epígrafes o citas de trabajos muy posteriores. Cf. D. BARROS ARANA, *Un decenio de la historia de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta y Encuadernación Universitaria de S. A. García Valenzuela, 1905, t. 1, pp. 495-496, nota 9, para una conmovedora digresión donde el historiador recuerda cuando era compañero de Bilbao en el Instituto Nacional

²⁷ Véase sobre todo la excelente reconstrucción de VARONA, *op. cit.*, pp. 60-73.

tendrá gran fuerza en su estancia francesa, pero comienza desde 1843, fecha en que el joven Bilbao publica su traducción de *La esclavitud moderna* de Lamennais.²⁸

Lo fundamental de este periodo ocurre un año después: en 1844 se inician las fogosas sesiones de la Sociedad Literaria de Santiago; en *El Crepúsculo*, periódico de la Sociedad, el pensador publica el ensayo *Sociabilidad chilena*, su primera obra importante. En este texto, el muchacho dibuja críticamente un “cuadro histórico, político y filosófico” de Chile, en el que denuncia la alianza entre el Estado conservador chileno y la iglesia católica; aboga por la libertad de cultos, pero también se revuelve contra el dogma moderno que quiere separar “política” de “religión”, pues para Bilbao toda política tiene una teología encubierta que debe ser tomada en cuenta, de la misma manera en que toda religión tiene una dimensión política. *Sociabilidad chilena* analiza estos problemas desde la perspectiva de la formación de ciudadanos en Chile,²⁹ y adelanta un planteamiento que hará fortuna en la Sociedad de la Igualdad: el principal obstáculo para la formación de ciudadanos ha sido la acción del Estado autoritario chileno; después Bilbao propone una crítica al autoritarismo estatal que debe avanzar en dos frentes al mismo tiempo: “cielo”, crítica política de la religión, y “tierra”, crítica religiosa de la política.³⁰

Francisco Bilbao tiene entonces veintiún años. La publicación de su ensayo en *El Crepúsculo* desatará un escándalo enorme; por ello, el comentario sobre su sentido se volverá central en la tradición crítica decimonónica. Se le expulsa del Instituto Nacional; por el escándalo, es despedido de su trabajo como profesor en el Liceo de Chile,³¹ y se le hace un juicio *civil* por hereje, blasfemo e inmoral. El juicio es uno de los grandes eventos políticos de la década: la defensa de Bilbao ante el jurado se

²⁸ No conozco la primera edición del libro. Parece que tuvo una segunda impresión: LAMMENNAIS [sic.], *De la esclavitud moderna. Traducida y reimpressa en Santiago de Chile*, Santiago, Imprenta Liberal, 1848. El ejemplar que ha subido a Internet la Universidad de Harvard perteneció, en otro tiempo, a la biblioteca personal de Luis Montt, quien nos dejó nota de las reseñas a esta traducción publicadas en los diarios de la época.

²⁹ Sobre esto hay sugerentes reflexiones en JUAN POBLETE, “Lectura de la sociabilidad y sociabilidad de la lectura: la novela y las costumbres nacionales en el siglo XIX”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XXVI, núm. 52 (2000), pp. 11-34.

³⁰ Aunque la crítica al autoritarismo tiene probablemente su origen en la aversión de federalistas y liberales radicales chilenos hacia la figura del Ejecutivo, en Bilbao el planteamiento lleva a una defensa de una ciudadanía integral fundada principalmente en la libertad de asociación como espacio crítico frente al individualismo liberal y la acción despótica del Estado. Sobre lo primero, cf. COLLIER, *op. cit.*, esp. p. 312 y Apéndice I; lo segundo arranca probablemente de los escritos independentistas sobre la fundación de ciudadanos (¿quizá de Simón Rodríguez?), pero adquiere indudable impulso cuando Bilbao viaja a Francia y entra en contacto con el magisterio vivo de Lamennais (cf. el extraordinario texto de R. NISBET, “The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lamennais”, *The Journal of Politics*, vol. 10, núm. 4, nov. 1948, pp. 764-786). Los textos peruanos de Bilbao desarrollan estos temas de manera sistemática

³¹ Es, al menos, la acusación que, en un texto publicado el 26 de abril de 1875, lanzó Manuel Bilbao a Domingo F. Sarmiento, antiguo director del Liceo (M. BILBAO, *Cartas de Bilbao a Sarmiento recopiladas por unos amigos de la verdad*, Buenos Aires, Imprenta Rural, 1875, p. 16).

convierte en un ataque donde es Bilbao el que juzga a sus acusadores.³² Al finalizar la jornada, Bilbao es llevado en hombros por un público festivo que paga la multa impuesta por el jurado. A pesar de este triunfo simbólico el muchacho ha quedado marcado, y no podrá trabajar ni regresar a sus estudios. A finales de ese año, un dolido Francisco se ve en la necesidad de embarcarse a Francia en exilio auto-impuesto.³³

En París, Bilbao consigue un cuarto en el Barrio Latino, y un trabajo de transcriptor de partituras con el que logra ganar un poco de dinero.³⁴ Ello le permite vagar por la ciudad, y asistir como oyente a las clases del Collège de France: cuentan Figueroa y Manuel Bilbao que el joven estudió geología, matemáticas, inglés y economía política; astronomía con Francisco Arago y química con “el sabio Dumás”;³⁵ ahí conoce, sobre todo, a los maestros que serán después sus grandes amigos: Jules Michelet, quien enseña Historia de Francia, y Edgard Quinet, que ese año dicta su curso sobre *El cristianismo y la Revolución francesa*, parte de un bello y ambicioso proyecto que quiere enmarcar las luchas políticas del XIX en una “historia universal de las revoluciones religiosas y sociales” de la humanidad.³⁶ Probablemente es en el círculo de ambos donde Bilbao se acerca a Adam Mickiewicz, el gran poeta y dirigente político polaco que vive exiliado en Francia desde hace años y acaba de dejar su cátedra en el Collège de France. También es por entonces cuando el chileno conoce a su héroe de infancia, el abate Lamennais, con quien establece una relación entrañable que durará hasta la muerte del viejo. Para varios de ellos (así, por ejemplo, para Quinet, y de manera diferente para Lamennais y Mickiewicz y sus mesianistas polacos), la situación política del momento urge a cuestionar la separación entre “ética” y “política” que

³² SERGIO GREZ editó modernamente la defensa del juicio publicada en el núm. 4, t. II (1 de agosto de 1844) de *El Crepúsculo* (véase su artículo “Francisco Bilbao responde a sus jueces ante el cargo de ‘sedicioso, blasfemo e inmoral’”, citado en la bibliografía). Ahí también da breve nota de la recepción crítica del texto en la prensa conservadora. En septiembre del mismo año, la popular defensa volvió a ser publicada, ahora como folleto (*Defensa al artículo Sociabilidad chilena*, reimpresso por E. Dañino, Concepción, Imprenta del Instituto, 1844). El texto se volvió clásico en la tradición crítica, y Pedro Pablo Figueroa decidió antologarlo en su edición de las obras de Bilbao.

³³ DOMINGO AMUNÁTEGUI SOLAR realizó una excelente crónica de la expulsión de Bilbao del Instituto Nacional en *El Instituto Nacional bajo los rectorados de don Manuel Montt, don Francisco Puente i don Antonio Varas* (Santiago, Imprenta Cervantes, 1891), cap. XX. El autor basa su análisis en documentos oficiales del Instituto, que transcribe fielmente. Es de destacar la posición crítica de Amunátegui respecto de la actuación de Andrés Bello. Sobre el Liceo, cf. MANUEL BILBAO, *Cartas de Bilbao a Sarmiento recopiladas por unos amigos de la verdad*, Buenos Aires, Imprenta Rural, 1875, pp. 15-16. Un análisis importante de la polémica por *Sociabilidad chilena* lo ofrece Diego BARROS ARANA en *Un decenio de la historia de Chile*, (Santiago de Chile, Imprenta y Encuadernación Universitaria de S. A. García Valenzuela, 1905), t. 1, pp. 486-506. José Victorino LASTARRIA recuerda la polémica en sus *Recuerdos literarios* (Santiago, Lom / Consejo Nacional del Libro y la Lectura, 2001), pp. 29-31, y (como es su costumbre) intenta presentarla como resultado de su influencia en el medio liberal chileno.

³⁴ El trabajo de transcriptor es dato de BENAVIDES, *Cronología*, p. 312.

³⁵ FIGUEROA, *Historia de Francisco Bilbao*, cit., p. 134. Probablemente “el sabio Dumás” es Jean-Baptiste Dumas.

³⁶ Traduzco las palabras del propio Quinet en su dedicatoria a Michelet (*Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Imprimeurs-Unis, 1845, p. ii [s.p]).

desde Maquiavelo funda el Estado moderno. Esta crítica pasa por la recuperación de algunos símbolos, conceptos y actitudes que tradicionalmente se han considerado como parte integrante de la “religión”. Bilbao narra en su *Diario* el debate que tiene con todos ellos sobre este punto; un debate que enriquecerá el planteamiento dialéctico de *Sociabilidad chilena*, y que años más tarde convertirá la metafórica religiosa en un lugar de argumentación que permite pensar de otro modo la política y la filosofía.³⁷

En esta época el muchacho recibe su formación filosófica más profunda: Quinet acaba de publicar su traducción de Herder, y Michelet la suya de Vico.³⁸ En las aulas se discute el idealismo alemán y el eclecticismo de Víctor Cousin, el filósofo más reconocido de la época. En el *Diario* de Bilbao podemos ver los primeros esbozos de lo que luego constituirán sus grandes escritos de filosofía de la historia, elaborados al calor de la lucha contra la invasión francesa en México: la crítica a las nociones de “progreso”, “democracia”, “ser” y “civilización” elaboradas en aquellos escritos comienza, ya, a delinearse en las notas del Bilbao estudiante.³⁹ Me parece que para indagar en el sentido de esto, debemos relacionar esta formación filosófica con la fundamental experiencia política que el pensador chileno vive en estos años: la Ciudad Luz que Bilbao imaginaba en sus lecturas lo desengañó duramente; pero en su lugar Bilbao encontró a jóvenes de todos los países europeos que se debatían en ese momento en sus propias luchas de emancipación; desaparece París como centro de la historia de la humanidad, y en su lugar emerge una patria de exiliados.⁴⁰ Así lo recuerda en 1862, en la Dedicatoria de *La América en peligro*, dirigida a sus maestros Jules Michelet y Edgar Quinet:

Al pie de vuestras cátedras nos encontrábamos reunidos, y elevados a la potencia del sublime, los hijos de Hungría, de Polonia, de Rumania, de Italia, de América. Casi todas las razas tenían allí representantes, y vosotros el corazón de Francia para todas las razas, y la palabra inspirada para revelar a cada uno su destino, su deber, en la armonía de la fraternidad y la justicia.⁴¹

³⁷ Véanse las conversaciones reconstruidas literariamente en el *Diario* (en M. BILBAO, *Historia de Francisco Bilbao*, sobre todo pp. XLVIII-XLIX y LII-LVI).

³⁸ No es seguro si Bilbao conocía estas traducciones en Chile, o si entra en contacto con ellas al llegar a Francia; VARONA (*op. cit.*, pp. 53-55) se pronuncia firmemente a favor de lo primero, y cita a ese respecto los testimonios sobre las clases de Vicente Fidel López, quien habría armado grandes escándalos en Chile por sus exposiciones de Vico y Herder.

³⁹ Véase, sobre todo, la reconstrucción de cierta conversación entre Bilbao y Quinet, en que pueden verse anticipos de la posterior crítica de la noción de “progreso” defendida en los cursos de Victor Cousin (M. BILBAO, *Historia de Francisco Bilbao*, p. LVIII).

⁴⁰ Sobre este desengaño hay páginas elocuentes en el *Diario* (en M. BILBAO, *op. cit.*, pp. XLV, LVI-LVII y LX-LXI); a este respecto, es ilustrativo comparar las notas al pie que Bilbao añade a la 3ª edición de *Sociabilidad chilena*: en ellas, el filósofo va matizando su posición de joven liberal afrancesado.

⁴¹ F. BILBAO, *La América en peligro* (2ª ed., Buenos Aires, Imprenta de Aubusson y Kugelman, 1862), pp. III-IV. El texto tiene mayor fuerza porque se trata de la Dedicatoria de un libro dedicado a desenmascarar la violencia ejercida por Francia y excusada con que ella representa la cuna de la civilización.

En esa época quedaron sentadas las bases del peculiar latinoamericanismo de nuestro pensador: como dirá más tarde, en su *Carta a Santiago Arcos*, en ese momento Bilbao llegó a la conclusión de que la problemática chilena era, en realidad, una problemática americana;⁴² y, probablemente, que la problemática americana no era sino una manifestación más de algo que pasaba en todo el mundo. En la introducción a su traducción de los *Evangelios*, de 1846, Bilbao preguntaba por la posibilidad y el sentido de un “Libro de América”, y recuperaba, desde una perspectiva religiosa, la metáfora bolivariana de América como “Constantinopla del nuevo continente”.⁴³ A partir del año 49, la dimensión histórica de sus escritos se irá haciendo más densa: aparecen alusiones a lo que está ocurriendo en países como Italia, Hungría y Argelia, pero también una historia de la humanidad más compleja: citas de Buda, los Vedas y el Corán, comentarios sobre la cultura semita, todo ello enmarcando la formación clásica que Bilbao tenía desde su época chilena en el Instituto Nacional.

En su estancia en Francia, Bilbao escribe textos sobre los indígenas chilenos, y con ello da forma, por primera vez, a una inquietud que seguirá toda su vida. Además comienza la citada traducción de los *Evangelios* que parte del original griego, pero con la ayuda de la nueva traducción al francés hecha por su maestro Lamennais. Redacta el estudio crítico que debe acompañar esa traducción. También traduce *La imitación de Cristo*, de Kempis, recurriendo al original inglés pero siguiendo una vez más la interpretación de Lamennais en su traducción al francés. Escribe en varios diarios sobre asuntos de política internacional, entre ellos en la *Tribune des peuples*, dirigido por Mickiewicz. Viaja por toda Europa, portando elogiosas cartas de recomendación de Michelet. Y vive la Revolución del 48, con sus glorias y desengaños, al lado de Edgar Quinet. Probablemente decide regresar a Chile antes de diciembre de 1848. Según cuenta en los *Apuntes cronológicos*, es en el barco de regreso donde redacta su siguiente obra mayor, que le costará la excomunión cuando la publique pocos años después: los *Boletines del espíritu*.⁴⁴

⁴² “Allí puse el problema no sólo de la *Sociabilidad Chilena*, sino de la Sociabilidad Americana por la identidad de origen y de dogma imperantes en América” (F. BILBAO, *Carta a Santiago Arcos*, p. 48).

⁴³ Cf. F. BILBAO, “Prefacio a los *Evangelios*. El Libro en América”, en *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 107-117.

⁴⁴ Los textos publicados por Bilbao en los periódicos de Francia todavía no han sido recogidos. Probablemente en el acercamiento del chileno a Kempis influye también el breve texto del joven Quinet sobre la *Vida de Jesús*. Los *Boletines* fueron publicados en Chile en 1850. Aunque no hay datos que indiquen con seguridad su fecha de composición, el propio Bilbao inició la costumbre de ver en ellos el resultado de su reflexión mientras viajaba por Europa.

A su regreso a Chile, Bilbao se decide a fundar una organización política que trabaje directamente con los obreros chilenos (“artesanos”, en la jerga de la época), en labores de educación popular y formación de conciencia política. Este proyecto tuvo el nombre de “Sociedad de la Igualdad”, y es el más importante de su tipo en el Chile decimonónico.⁴⁵ Mucha de la valiosa bibliografía escrita en el siglo XX sobre el tema tiene el problema, según creo, de valorar excesivamente la importancia de la Sociedad en términos electorales, como si el objetivo principal de la organización hubiera sido combatir la candidatura presidencial de Manuel Montt. Con ello se ha oscurecido la valiosa experiencia autogestiva desarrollada al interior de la Sociedad de la Igualdad; una manera de pensar la política en la frontera de la institución estatal, entrando y saliendo continuamente en maniobras llenas de imaginación política; una experiencia gozosa, aunque no exenta de aporías, que obligó a Bilbao y otros *dandies* y letrados a abrirse a la escucha y el diálogo con sujetos sociales que, aun siendo constantemente tematizados, no habían entrado como sujetos en el ámbito institucional. En un periódico vinculado a la Sociedad de la Igualdad publica Bilbao su traducción de *El libro del pueblo*, de Lamennais, y, como folletín, los *Boletines del espíritu*; ambas obras provocarán una polémica importante, y faltará poco para que Bilbao sea expulsado de la Sociedad.⁴⁶ Éste es uno de los momentos que merecerán un mayor espacio cuando, un día, amplíemos la investigación de esta tesis.

La práctica política de la Sociedad de la Igualdad fue contrapunto de una reflexión teórica, donde -en compañía de Santiago Arcos- un Francisco Bilbao más maduro pasó revista a la herencia liberal que era tan clara en *Sociabilidad chilena*. En los escritos de juventud, Bilbao era un liberal radical que oponía el “pasado” al “futuro”, “Edad Media” a “revolución”, “Francia” a “España”.⁴⁷ Pero ello ha cambiado desde la

⁴⁵ La tradición marxista del principios del siglo XX, encabezada por el gran Julio César Jobet, ha intentado ver en la Sociedad de la Igualdad el inicio de un socialismo propiamente chileno, pero se ha encontrado con numerosos problemas a la hora de relacionar este ‘socialismo’ con el socialismo científico de corte marxista-leninista: Bilbao tradujo un ensayo de Proudhon durante su estancia en Francia, pero más adelante se mostrará muy crítico con los socialismos y el marxismo, a quienes acusará de “idolátricos”. Ha sido más fácil trabajar en clave marxista con la obra de Santiago Arcos, amigo de Bilbao y fundador, junto con éste, de la Sociedad de la Igualdad. Tres libros clásicos son: J. C. JOBET, *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad. Un socialista utopista chileno*, Santiago, Cultura, 1943; P. L. ABRAMSON, *Las utopías sociales en América latina*, México, FCE, 1999; y C. GAZMURI, *El “48” chileno. Igualitarios, reformistas radicales, masones y bomberos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999. Lamento mucho no haber podido acceder a las obras de Sergio Grez y Luis Alberto Romero.

⁴⁶ Cf. J. ZAPIOLA, *La Sociedad de la Igualdad i sus enemigos*, Santiago, Guillermo E. Miranda Editor, 1902, pp. 17-19. Este importante testimonio apareció por primera vez en marzo de 1854 en un folleto publicado en la Imprenta del Progreso con el seudónimo “E.A.”.

⁴⁷ “Nuestro pasado, como hemos dicho, ha salido de la *Edad Media*, de la España. Nuestra revolución, con pasado o porvenir, ha salido de la edad *nueva*, de la Europa. La edad nueva estalló en Francia [...]” (*Sociabilidad chilena*, cit., p. 15). La sistematización más rigurosa de la teoría de la historia en esa etapa puede leerse en C. JALIF DE BERTRANOU, “Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao”, *Cuadernos Americanos*, núm. 27, vol. 3

experiencia recogida en el *Diario* y explicada literariamente en los *Boletines del espíritu*. Junto con Santiago Arcos, Bilbao elaboró una aguda crítica sobre la falsa oposición que existía entre “liberales” y “conservadores”, y mostró que ambos grupos en realidad participaban de una comunidad de intereses, determinada por la procedencia familiar y social de sus miembros; y que la obsesión por alcanzar el poder del Estado había llevado al partido liberal a perder su radicalidad teórica, confundiendo medios y fines. En este planteamiento tomó tierra la crítica a la separación entre “ética” y “política” discutida arduamente en la etapa anterior.⁴⁸

La Sociedad de la Igualdad tuvo una vida efímera (apenas un año), pero alcanzó en ese tiempo a elevar su número de afiliados de 5 a 3 000, al grado de que, a finales de 1850, el gobierno se vio obligado a proscribirla. Ello se entrecruzó con la coyuntura electoral. Para los viejos liberales, la Sociedad de la Igualdad se volvió un espacio para oponerse a la candidatura oficial de Manuel Montt, a quien se consideraba heredero de la política represiva de Diego Portales; es tristemente conocida la historia de este movimiento, que termina en la fallida revolución de 1851. Arcos fue encarcelado, y Bilbao logró escapar del país; no volverá en toda su vida. Por estas fechas, ambos se escribieron largas “cartas” que serían publicadas pocos años después.⁴⁹ La de Arcos es, todavía hoy, considerada como su principal escrito político; la de Bilbao puede leerse como una obertura, no sólo del libro *Revolucion en Chile y los mensajes del proscrito*, a cuyo frente se publica, sino de toda su obra política, editada en el Perú, nuevo lugar de exilio a donde Bilbao llega el 18 de julio de 1851 junto con su padre y su hermano Manuel. Hay que decir que la Sociedad de la Igualdad no es sino la primera de las organizaciones de este tipo creadas por Bilbao, y que hace falta investigar más las asociaciones que Bilbao impulsó en el Perú y la Argentina. Fundar una sociedad de jóvenes es, justamente, una de las primeras cosas que hace el pensador a su llegada al

(mayo-junio 1991), pp. 34-51 (versión previa en *Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano. “Universidad e identidad latinoamericana”*, Mendoza, EDIUNC, 1989, pp. 391-399).

⁴⁸ Sobre las críticas al sustrato común de liberales y conservadores sigue siendo fundamental la reflexión de Jobet (véase la bibliografía al final de esta tesis). La reflexión de Arcos y Bilbao aparece en la narración de los biógrafos de este periodo, que cuentan acciones e invitan a sus lectores a preguntarse por el pensamiento detrás de esas acciones; de forma explícita, aparece también en las cartas que ambos se dirigen tras la caída de la Sociedad de la Igualdad, cartas que serán publicadas en el periodo inmediatamente posterior a éste. Es de destacar la cercanía del planteamiento bilbaíno con el de otros grupos que, a partir de Marx, serán luego etiquetados con el confuso nombre de “socialismo utópico”...

⁴⁹ Por su importancia política, el breve año de la Sociedad de la Igualdad ha provocado mucho de lo escrito sobre Bilbao, por lo menos en el ámbito chileno. Como fuentes primarias del periodo, es importante leer, de BENJAMÍN VICUÑA MACKENNA, *Los girondinos chilenos* y el libro citado de ZAPIOLA. Un análisis importante de lo entonces sucedido en DIEGO BARROS ARANA, *Un decenio de la historia de Chile*, t. II, pp. 361-375 y 449-451. Cf. además A. JOCELYN-HOLT, “*Los girondinos chilenos: una reinterpretación*”, *Mapocho*, 29 (1991-1), pp. 46-55. No he podido acceder a la *Historia de la jornada del 31 de julio de 1851*.

país: “Llegado al Perú, procuré organizar una sociedad de jóvenes para abolir la esclavitud y fortificar el *racionalismo*”.⁵⁰ Bilbao también se inmiscuye en la política peruana con una serie de artículos donde emprende una dura crítica contra el gobierno del presidente Echenique y aboga por la abolición de la esclavitud de los negros. Estas acciones le cuestan la persecución oficial; en 1852 debe asilarse por 3 meses en la Legación Oficial de Francia ante la amenaza de una orden de detención.

Asilado, y después de tres meses, en la legación francesa, solicité una entrevista con el Presidente. Me recibió muy bien, y me confesó que mi prédica contra la esclavitud era envolver al Perú en el *desorden y en el caos*; pero, con la promesa de no mezclarme en la política del país, me dejó libre.

Respeté mi palabra. Pero, en 1853, empieza la revolución; mis enemigos me acusan de conspirar; y nosotros tres [Francisco y sus hermanos Luís y Manuel] fuimos mandados a la cárcel.⁵¹

Los tres hermanos se vieron obligados a irse por un tiempo a Guayaquil (Ecuador). Ahí, Bilbao recibió noticia de la muerte de Lamennais. Los hermanos se deciden a militar en contra de Echenique, y Francisco Bilbao publica el folleto *Revolución de la honradez*. Seis meses después del destierro, los hermanos se resuelven a regresar a Lima en compañía de otros exiliados peruanos... Al llegar a la ciudad se llevan una amarga sorpresa: ellos creían que el general Castilla estaba a punto de tomar la ciudad, y que habría muchas conspiraciones. Pero la realidad es muy otra. “Llegamos y nada había, y principia una serie de peligrosas aventuras, que duran tres meses; porque se ofrecía dinero, vivo o muerto, por mí, y nosotros conspirando”.⁵² Los hermanos se involucran en el movimiento, y tendrán una participación destacada en la defensa de la ciudad. A la caída de Echenique, ello los convertirá, paradójicamente, en héroes (incómodos) del nuevo gobierno. Por esos tiempos, Bilbao escribe dos folletos importantes que quieren aportar ideas sobre la forma de organización del nuevo gobierno (*Noticia de la victoria y El gobierno de la libertad*). Parte de esos textos desembocan, sin quererlo, en una violenta polémica sobre la libertad religiosa:

Se congrega la iglesia, se reúnen los conventos, se predica, se me escomulga, se hacen procesiones, y mi vida fué en peligro por el fanatismo de la plebe. Diputaciones constantes se envían al Gobierno. La policía me pone preso;—no quise huir, porque debía responder de mis ideas. Soy enviado a la cárcel de la *Inquisición*, sin juicio, por mis escritos. La gente acude a visitarme. El Gobierno reprende al magistrado por su tropelía; y soy puesto en libertad, ordenando se sobresea en mi acusación. Pero la agitación redobla; y yo era un compromiso

⁵⁰ F. BILBAO, *Apuntes cronológicos*, p. 110. Las cursivas son de Bilbao.

⁵¹ *Ibíd.* La aclaración entre corchetes aprovecha datos ofrecidos por Domingo Amunátegui, *ad loc.* Es mérito de VARONA la observación de cómo la *Vida de Santa Rosa de Lima* ofrece la posibilidad de seguir la crítica contra la esclavitud sin romper la promesa a Echenique (*op. cit.*, p. 144; cf. además pp. 195-196).

⁵² *Apuntes cronológicos*, p. 111.

muy fuerte para el Gobierno, porque me tenía mucha gratitud, por mis servicios a la causa vencedora. Entonces hacen los amigos del Gobierno una suscripción para enviarme a Europa; y así fué como salí en Mayo de 1855.⁵³

En Perú ha publicado *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito*, que incluye su carta a Santiago Arcos y narra de manera peculiar el experimento de la Sociedad de la Igualdad; los *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima*, peculiar biografía filosófica de la santa patrona de América (de ella hará una nueva versión poco antes de morir);⁵⁴ su traducción parisina de los *Evangelios* (que aparece sin el estudio crítico que Bilbao había preparado en el 46), y textos polémicos, que le valdrán tremendas persecuciones.⁵⁵

A mis ojos, la segunda estancia de Bilbao en Europa tiene colores crepusculares. Los amigos están muertos o desperdigados. Y sin embargo, los *Apuntes cronológicos* nos hablan de una época de enorme felicidad.⁵⁶ Francisco llega a Inglaterra, y de ahí viaja a París, y después a Bruselas para quedarse un tiempo en casa de Quinet. Visita Italia, por segunda ocasión. “Asistí a la muerte de la hija de Michelet; y yo fuí el encargado para recibirlo y darle la noticia, porque llegaba esa noche, llamado por el telégrafo”.⁵⁷ Los textos publicados en este viaje retoman con fuerza el ideal latinoamericanista que viene incubándose desde su primera visita a Francia. Lamennais murió en 1854, y Bilbao publica en París un pequeño y emocionado libro en homenaje suyo, en cuya parte final cuenta la citada historia de su encuentro con Pascual Cuevas; en él también se recuerda, a manera de homenaje, una carta en la que Lamennais

⁵³ F. BILBAO, *Apuntes*, pp. 112-113.

⁵⁴ La edición original, que no he podido cotejar, se llama *Santa Rosa de Lima. Estudios sobre su vida* (Lima, Imprenta del Comercio, 1852). La segunda edición cambia el nombre: *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima* (Buenos Aires, Imprenta y Litografía de Bornheim y Boneo, 1861); por la disposición tipográfica de su portada, el título de este libro puede leerse sólo como *Vida de Santa Rosa de Lima*, y éste es el título que pasa a la tradición crítica. Los comentaristas decimonónicos insisten en que ésta es la obra más cuidada de Bilbao desde el punto de vista estilístico. Yo utilizo la edición de Sobrevilla, que se basa en la de Figueroa, basada a su vez en esta segunda edición (véase nota siguiente); es de destacar que esta edición moderna *no* incorpora los paratextos preparados por Bilbao para acompañar a su libro. Este texto invita a la elaboración de una edición crítica genética, que de cuenta del proceso de crecimiento del libro por medio de un registro de variantes...

⁵⁵ Hay poco investigado sobre la breve etapa peruano-boliviana de Bilbao. El filósofo y teólogo de la liberación David Sobrevilla editó recientemente una antología de los *Escritos peruanos* de Francisco Bilbao. En ella recoge los textos más importantes de las polémicas de esta época (desafortunadamente sólo edita los textos de Bilbao, sin darnos los de sus adversarios), así como los libros mayores y algunas cartas de amigos suyos. Tristemente, y como el mismo Sobrevilla se apresura a reconocer, la investigación bibliográfica de los *Escritos peruanos* no fue lo suficientemente profunda. Es una lástima que Sobrevilla no haya tenido acceso al libro de Varona, pues la estupenda investigación bibliográfica que cierra este trabajo pudo haber ayudado enormemente en la labor de Sobrevilla. Jorge Basadre fue pionero en reconocerla influencia de Bilbao en el medio peruano, y en los últimos años se nota un esfuerzo creciente en el Perú por recuperar la figura de Bilbao. Cf. MARÍA INÉS VALDIVIA, *Masonería y librepensamiento en Lima (1896-1904)*, tesis de licenciatura inédita, Nivesidad Nacional Federico Villarreal, Facultad de Humanidades, Escuela de Historia (Lima, la autora, 2002). Le agradezco a María Inés que me haya permitido acceder a su trabajo.

⁵⁶ “Época magnífica”, califica Bilbao mientras se acuerda de su estancia de tres meses en casa de Quinet.

⁵⁷ F. BILBAO, *Apuntes cronológicos*, p. 113.

reivindicó la necesidad de un movimiento que unificara políticamente a los pueblos “meridionales” de uno y otro lado del Océano: los pueblos latinoamericanos, al lado de los italianos de Mazzini y Garibaldi, y los franceses que se mantienen en resistencia frente a Napoleón.

Ese breve recuerdo prepara la salida de dos ensayos fundamentales: *Movimiento social de los pueblos de la América meridional*, publicado en Bruselas, e *Iniciativa de la América*, que fue leído públicamente en París y después publicado en forma de folleto (en junio de 1856).⁵⁸ Ambos textos (más la *Iniciativa* que el *Movimiento*) fueron muy leídos por la filosofía latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, pues se encontró en ellos un momento fundacional donde se habla, por vez primera, de la idea de América Latina tal y como la entendemos ahora: un continente histórico, diverso culturalmente pero con una unidad de proyecto que se manifiesta en la atención a la cuestión social, un republicanismo basado en una concepción radical de la democracia, y la solidaridad frente a la amenaza de los imperialismos;⁵⁹ en estos textos aparece un interesante proyecto de “congreso de naciones” que busca repensar creativamente el proyecto bolivariano, no como un gran Estado nacional, sino como unión que no cancelara las diferencias; una organización plural, de vocación internacionalista, anti-imperialista y libertaria; se habla de la necesidad de comprender y estudiar los distintos pasados de ese continente histórico, y para ello se dibuja un proyecto de Universidad Americana (que, casi un siglo después, culmina en la creación de instituciones como nuestra UNAM).⁶⁰

⁵⁸ Como la *Vida de Santa Rosa de Lima*, la *Iniciativa* tendrá después una segunda edición, esta vez como parte de una antología de escritos elaborados en Chile más adelante, en el contexto de la resistencia mexicana frente a la invasión francesa. También este texto invita a una edición genética...

⁵⁹ Habría que distinguir dos tendencias en la manera de tratar este tema. Por un lado están los que, desde un punto de vista histórico, han buscado las primeras apariciones del nombre y concepto de América Latina. Entre ellos, el trabajo de Arturo Ardao ocupa un puesto especial (véanse en la bibliografía, de ARDAO, “El verdadero origen del nombre de América Latina”, que explicita su crítica a la posición de John Phelan, y *América Latina y la latinidad*, que contiene la versión final de sus investigaciones). Por otro lado, los que, desde una perspectiva más profunda (pero menos cuidadosa desde un punto de vista historiográfico), han intentado poner en contacto esa investigación con una problemática actual: en esta tendencia destaca el trabajo de MIGUEL ROJAS MIX (“Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria...”, *Caravelle* [revista de la Universidad de Toulouse], núm. 46, 1986, pp. 35-47; el texto será recogido en el libro *Los cien nombres de América*), que avanza en la línea propuesta por Ardao y elabora implicaciones importantes, que serán retomadas por A. A. ROIG en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México, FCE, 1981; hay edición actualizada en Internet; véase bibliografía final). Dentro de esta última tendencia, me parece interesantísima la lectura de R. FERNÁNDEZ RETAMAR en “Nuestra América y el Occidente” (hay múltiples ediciones de este importante texto; yo uso la de Leopoldo Zea en *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. I, México, FCE, 1993).

⁶⁰ Sobre el proyecto universitario de Bilbao, véase el texto de A. A. ROIG citado en la bibliografía. Valiosas intuiciones sobre *Movimiento social de los pueblos de la América meridional* fueron ofrecidas al margen de un excelente trabajo histórico de RICARDO LÓPEZ MUÑOZ, del que hablaremos adelante.

Bilbao se decide a regresar al continente. Llega en 1857 a Buenos Aires. No lo sabe aún, pero se acercan sus últimos años de vida. “Venía preocupado por la idea de la Federación Americana, y me encuentro con la división aquí”.⁶¹ Se decide a tomar partido por los que defienden el proyecto federalista, en oposición a los unitarios bonaerenses; más adelante se volverá a desengañar de la política institucional, cuando el coronel Urquiza entre a Buenos Aires y sea recibido por los mismos unitarios que le habían hecho la guerra. Pero esto no pasa todavía. Es 1857, y sus textos son muy discutidos y apreciados. Toma partido por los exiliados paraguayos, y trabaja como una especie de “cónsul”⁶² informal de los obreros chilenos que se rehúsan a ir a la guerra. Funda la *Revista del Nuevo Mundo*, donde expone sus ideas americanistas, y asiste a la formación de una serie de asociaciones juveniles; su movimiento constante lo lleva a acercarse con distintos grupos juveniles de Buenos Aires, Paraná y el Uruguay.⁶³ Escribe en distintas revistas y periódicos locales. Según nos cuenta la viuda de Edgar Quinet, ese mismo año Bilbao observa a una mujer que se ahoga en el Río de la Plata. El filósofo entra al río para salvarla, y el esfuerzo le cuesta la rotura de sus vasos pulmonares. Nunca se recuperará: en 1859, mientras estaba en el Paraná, Bilbao tiene su primer, violento ataque de pulmonía: desde entonces “su vida fué una sucesión de ataques mas ó menos graves, cuyas consecuencias no fueron bien calculadas”.⁶⁴ Esa enfermedad lo llevará al sepulcro.⁶⁵ Quizá lo sabe, y por eso estos últimos años están llenos de febril actividad. El magisterio latinoamericanista se concreta en sus textos sobre la esclavitud y otros problemas de Brasil, que aún no han sido estudiados en detalle.⁶⁶

En 1862, las invasiones a Santo Domingo por España y a México por Francia lo motivan a escribir *La América en peligro*, que desatará otra agria polémica.⁶⁷ Ésta es una de sus obras importantes. En ella, Bilbao desarrolla su crítica de la filosofía de la historia que sustenta las invasiones a territorio americano: la crítica de los conceptos centrales de esa filosofía (progreso, civilización, ser, democracia) va de la mano de una vigorosa presentación de su vieja tesis sobre las relaciones entre religión y política. En

⁶¹ *Apuntes cronológicos*, p. 113.

⁶² *Ibid.*, p. 115.

⁶³ Véase el modélico estudio de VARONA, *op. cit.*, pp. 159-168.

⁶⁴ M. BILBAO, *op. cit.*, p. CLXXIX.

⁶⁵ MME. QUINET, *op. cit.*, p. 288. Y M. BILBAO, *op. cit.*, p. CLXXI.

⁶⁶ Lo más completo hasta el momento sigue siendo el breve comentario de VARONA, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁶⁷ Hay un libro fundamental sobre la acción de Bilbao ante las invasiones: R. LÓPEZ MUÑOZ, *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*. El libro además rescata casi todos los textos breves escritos por el filósofo para ayudar en esta causa.

una línea que después será desarrollada por Nietzsche, Bilbao lee esos conceptos, no sólo a partir de lo que *dicen*, sino de lo que *pueden hacer* o *permiten hacer*, y trata de buscar en ellos una teología encubierta. La crítica filosófica va acompañada de una propuesta concisa sobre qué se debe hacer frente a la invasión. Veremos esto con detalle en la parte central de la presente tesis.

La salud del filósofo empeora. El 12 de agosto de 1862 muere su padre, víctima de un violento ataque apopléjico. A finales del año siguiente, Bilbao podrá por fin casarse con Pilar Guido Spano, hija del general argentino Tomás Guido, y novia suya desde su primer visita a Europa.⁶⁸ En septiembre de 1864 nacerá Lautaro, único hijo de la joven pareja, que lleva el nombre del gran dirigente de la resistencia mapuche durante la época colonial; el bebé no alcanza a ser bautizado, pues muere a los 43 días de haber nacido. A fines de ese mismo año, Bilbao publica la que es, sin duda, su obra mayor: *El Evangelio americano*. Me parece ver en ella, no sólo el resumen de todas sus preocupaciones, sino también su texto de tono más gozoso. ¿Cómo es posible un tono así después de tantas tribulaciones?

Francisco Bilbao muere el 19 de febrero del año siguiente.

Nota sobre la tradición crítica bilbaína en el siglo XX

***Los críticos literarios: Pedro N. Cruz, Ricardo Latcham y Armando Donoso*⁶⁹**

“El autor más discutido entre nosotros es Francisco Bilbao” escribe Pedro Nolasco Cruz en 1894.⁷⁰ El mismo autor se ha encargado, en el inicio de su libro, de decirnos en qué consiste ese “nosotros”: se trata de la crítica “periodística”, cuyo objetivo es “dar cuenta al público de las obras recién publicadas [...], ampliar la circulación del periódico, ayudar discretamente al amigo o al correligionario” (p. 4);⁷¹ de una crítica periodística que es denunciada por Pedro N. Cruz por su bajo nivel, y que, para volverse necesaria, debe entenderse sobre todo como una crítica *literaria* elaborada con el máximo rigor, pero responsable de su papel en la sociedad. Así, Pedro N. Cruz escribe al inicio de su gran recopilación de textos que “los artículos recopilados por primera vez en estos

⁶⁸ FIGUEROA, *Diccionario biográfico de Chile*, cit., s.v. “Francisco Bilbao”, p. 247. Véanse también D. AMUNÁTEGUI, *Bosquejo*, cit., p. 120, y MME. QUINET, *op. cit.*, p. 292.

⁶⁹ Sobre lo que sigue, véase además R. SILVA CASTRO, *La literatura crítica en Chile*, Santiago, Andrés Bello, 1969.

⁷⁰ P. N. CRUZ, “Francisco Bilbao”, en *Estudios sobre la literatura chilena*, Santiago, Casa Zamorano y Caperan, 1926, t. I, p. 7.

⁷¹ “Prólogo”, en *Estudios sobre la literatura chilena*, t. I, p. 4.

volúmenes tienen doble objeto: estudiar a nuestros principales escritores en su aspecto literario y rebatirlos cuando atacan a la iglesia católica”.⁷²

Los críticos literarios de finales del siglo XIX y principios del XX estuvieron muy interesados en discutir la obra de Francisco Bilbao. Ellos decidieron tomar la estafeta de los grandes debates en torno de la obra bilbaína. Su marco de acción es, primero, el periódico, y después la revista cultural: escriben para mucha gente, y por ello deben templar con un estilo generoso su asombrosa erudición; no ‘estudiaron’ para ser críticos, y se encuentran a medio camino entre la concepción decimonónica del ‘intelectual orquesta’ y la del crítico literario profesionalizado que proviene de los medios universitarios. Estos críticos fueron, en parte, herederos de la concepción filosófica de las biografías decimonónicas. A ellos les toca ponerse a mano con la nueva concepción, que emana de las cátedras universitarias y entiende a la filosofía como una profesión que se aprende estudiando una carrera de filosofía, y se ejerce enseñando y escribiendo sobre textos que la institución universitaria califica como “de filosofía”. Por ello, Armando Donoso tiene que disculparse ante sus lectores en el “Preliminar” que abre *Bilbao y su tiempo*; pero esa disculpa se convierte, de pronto, en una apología de esa forma de filosofar decepcionante para los que analizan “fríamente”, pero estrechamente relacionada con la vida:

...quien quiera analizar fríamente lo que queda para la posteridad de Francisco Bilbao, ha de sufrir seguramente una desilusión: ni fue filósofo, ni fue gran escritor, ni fue un artista magnífico. Nada de eso. Sus ideas forman estrecho maridaje con su acción de agitador [...]. Fue el apóstol más entusiasta de la libertad. Ingenuo, altivo, convencido, puro como un ala de paloma, su vida es la bondad y la energía mismas. Jamás una sombra empañó la blancura inmaculada de su existencia. Es un verdadero santo laico del calendario republicano de América. ¡Su virtud es una virtud de ejemplo! Su sinceridad es la honradez misma. Ingenuo y entusiasta, místico y ardoroso en sus ideales, su espíritu y su corazón reflejan sus ideas como el agua clara de una fuente copia el cielo azul. Y, en el fondo de ese cielo, la estrella de la fé más ardiente ilumina su vida como un sol.⁷³

A primera vista, la lectura de estos críticos aporta poco al lector de nuestra época; pero un conocimiento detallado de las fuentes revela lo mucho que sabían estos ensayistas, a comparación de lo poco que sabemos los que trabajamos después: hay en ellos un conocimiento detallado de ediciones y polémicas, que se complementa con una manera

⁷² *Ibid.*, p. 3.

⁷³ A. DONOSO, *Bilbao y su tiempo*, pp. 11-12; este párrafo, con cambios mínimos, aparece en *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, pp. 10-11.

de leer extremadamente sutil.⁷⁴ Finalmente, su lectura importa en tanto que sus textos dieron, durante un tiempo importante, la imagen más autorizada de lo que era la obra de Francisco Bilbao. De especial importancia es la obra de Pedro N. Cruz (1857-1939), muy crítica respecto de la de Bilbao;⁷⁵ la de Ricardo A. Latcham (1903-1965), llena de brillantes intuiciones;⁷⁶ y, entre ambas, la de Armando Donoso (1886-1946), autor de un importante ensayo biográfico que fue, hasta hace muy poco, la referencia más autorizada para estudiar la vida y obra de nuestro filósofo. Donoso publicó la primera versión de su ensayo en la *Revista chilena de historia y geografía*, en 1913, e, inmediatamente, como libro: se trata de *Bilbao y su tiempo*;⁷⁷ en su dedicatoria a Enrique Matta Vial, explica que es este amigo de la familia de Bilbao lo impulsó a escribir sobre el filósofo, y a comprenderlo sobre todo como un hombre que buscaba la coherencia entre pensamiento y vida; un hombre de “honradez espiritual”.⁷⁸ Este trabajo emocionará a José Ingenieros (quien había escrito sobre Bilbao y dirigía en Argentina la *Revista de filosofía*), y al arielista peruano Ventura García Calderón, quien coordinaba en París la exquisita Biblioteca de Escritores Americanos: ambos le pedirán una nueva versión de su ensayo, que será publicado, respectivamente, en 1916 y 1922. Finalmente, Donoso preparará una antología de la obra bilbaína en 1941, que será acompañada de una versión ligeramente revisada de su texto.⁷⁹

***La tradición historiográfica marxista: Julio César Jobet*⁸⁰**

Como dice Julio Pinto, la Gran Depresión de 1929 rompió, en Chile, con los últimos cimientos del orden oligárquico; el país tuvo que someterse a una re-estructuración que

⁷⁴ Por supuesto, el principal problema que los lectores posteriores tenemos para utilizar esta rica información es la falta de un aparato crítico que dé un registro riguroso de fuentes. También es, por ello, más difícil ubicar los errores de cada autor (uno no sabe si se trata, realmente, de un error, o de una noticia derivada de una fuente primaria desconocida). Así me ocurrió, por ejemplo, con el libro de ELÍAS UGARTE, *Francisco Bilbao, agitador y blasfemo*, Santiago, Ediciones Alerce / Sociedad de Escritores de Chile, 1965, que es heredero de la manera de trabajar de los críticos literarios: en su página 20, se menciona una carta de Quinet a Mazzini en donde se le presenta a Francisco Bilbao, quien a la sazón visitaba Europa; pero parece más probable que se trate de la carta de Michelet a Manzoni, el poeta italiano con quien Bilbao se hospedó en su viaje a Italia (cf. M. BILBAO, *op. cit.*, pp. LXII y LXVIII).

⁷⁵ P. N. CRUZ, “Francisco Bilbao” [1894], en *Estudios sobre la literatura chilena*, Santiago, Casa Zamorano y Caperan, 1926, t. I, p. 7-58; después reimpresso en *Bilbao y Lastarria*, Santiago, 1944.

⁷⁶ R. LATCHAM, “Francisco Bilbao” [1941], en *Varia lección*, compilación de Pedro Lastra y Alfonso Calderón, Santiago, DIBAM, 2000, pp. 181-189.

⁷⁷ *Bilbao y su tiempo*, Santiago, Zig-Zag, 1913.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 7 [s.p.].

⁷⁹ Se trata de *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, Santiago, Nascimento, 1941; de él hablaremos adelante. La historia detallada del ensayo biográfico se ofrece en las páginas preliminares de *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, pp. 5-6, y puede rastrearse detalladamente en el estudio bibliográfico de ALBERTO VARONA.

⁸⁰ Para lo que sigue véase el excelente trabajo de JULIO PINTO VALLEJOS, “Cien años de propuestas y combates: la historiografía chilena durante el siglo XX”, en J. PINTO y M. L. ARGUDÍN (comps.), *Cien años de propuestas y combates. La historiografía chilena durante el siglo XX*, México, UAM-A, 2006, pp. 21-107; sobre Jobet, pp. 39-52.

implicó que los grupos en conflicto depusieran las armas durante un tiempo, en una especie de “estado de compromiso”: de él nació un nuevo régimen de partidos, un proyecto de industrialización, y “una suerte de pacto social encaminado a una mayor integración de sectores hasta entonces marginados de la discusión pública”.⁸¹ Esta lucha por una mayor democratización de la sociedad, aunada al nacimiento de una nueva sociedad de masas, fue el contexto del nacimiento de la escuela marxista clásica de la historiografía chilena. Esta escuela tiene un momento fundacional en la publicación del *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile* (1951), de Julio César Jobet (1912-1980). Vale la pena conocer el proyecto del libro en las palabras de su autor:

Este trabajo pretende entregar una visión panorámica del proceso nacional en una síntesis histórica y sociológica, que supere la crónica predominantemente política. Asimismo, intenta reparar el desconocimiento de la existencia del pueblo [...], y presentar sus reales condiciones de trabajo y de vida, porque los historiadores chilenos, casi sin excepción, han pertenecido a la clase dominante, reduciendo la historia del país a los hechos de la clase pudiente, o clase superior como se autodenomina, y al análisis de sus leyes, siempre divorciadas de la existencia práctica del pueblo. Ahí no se encuentra la honda tragedia del país, cada vez más esquilado y empobrecido a causa del predominio de privilegios seculares en alianza con elementos internacionales que nos tratan en calidad de colonia.⁸²

Así, se trata de una historiografía “de ruptura”, en cuanto que intenta moverse del paradigma de la historia política, y enfocar la realidad nacional como “proceso”, en una “síntesis histórica” que sea, también, “sociológica”, que eche mano de las ciencias sociales en su intento de mostrar los procesos que dan sentido a los hechos aislados. La crítica de la historiografía anterior, que redujo la historia del país a “los hechos de la clase pudiente”, tiene un momento positivo en la afirmación del “pueblo” como sujeto que hace su historia, y, por tanto, objeto principal de estudio de la historiografía. Se trata de superar la visión narrativista, que piensa que hacer historia es elaborar una “crónica” de los hechos, para explicitar la experiencia histórica detrás de cada uno de estos hechos: por ello, Jobet habla de presentar las “reales condiciones de trabajo y de vida” del pueblo. Finalmente, esta identificación del pueblo como sujeto de la historia se relaciona con una concepción crítica de la tarea del historiador; esa concepción crítica tiene un trasunto en el estilo de la prosa de Jobet, que –como ha señalado Julio

⁸¹ *Ibid.*, p. 39.

⁸² J. C. JOBET, *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile*, Santiago, Universitaria, 1951, p. 5.

Pinto-⁸³ eligió contestar con ensayos a la gran tradición conservadora de historiadores ensayistas:

De lo expuesto se desprende que el objetivo de este libro es poner en descubierto la dolorosa contradicción que se nota entre lo escrito, o sea, lo exaltado por la Historia oficial como evolución grandiosa, admirable, y la existencia real, cotidiana, atrasada, mísera y agobiadora, resultado de aquella pretendida evolución ejemplar. También persigue explicar que esta curiosa paradoja es la consecuencia de la marcha del país [...].⁸⁴

El párrafo sigue, y nos explica, en el mismo tenor, que la tarea del historiador es construir una conciencia crítica que dé cuenta de la experiencia de este sujeto en su lucha por una vida más digna, y desenmascare los relatos históricos elaborados desde el poder, narración de una “evolución grandiosa, admirable” que no es sino maquillaje de una situación de opresión.

La figura de Francisco Bilbao se volvió importante en los años previos a la publicación del *Ensayo*. En esos años, Jobet se dedicó a una serie de trabajos que intentaban encontrar antecedentes de esta perspectiva y esta sensibilidad en la historia intelectual de Chile. Se trata de una serie de ensayos en los que Jobet intentó reconstruir la tradición del pensamiento social de Chile, y también recrear una imagen del socialismo chileno anterior al marxismo. Los primeros trabajos se publican en 1942: se trata del libro *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad. Un socialista utopista chileno*, y del artículo “Las ideas sociales y políticas de Santiago Arcos y Francisco Bilbao”, que condensa la parte fundamental del libro sobre Arcos.⁸⁵ Después del *Ensayo*, Jobet publicará *Los precursores del pensamiento social de Chile*, en dos tomos; el primero está dedicado, una vez más, al pensamiento social reunido en torno a la Sociedad de la Igualdad, con un texto sobre Santiago Arcos, otro sobre Francisco Bilbao y uno más sobre Jenaro Abasolo, discípulo de Bilbao cuya importancia fue señalada por Jobet de manera inédita.⁸⁶ Aunque hoy los detractores del historiador le echen en cara su esquematismo, hay que recordar que, en su origen, este proyecto intenta “afirmar una tradición intelectual de izquierda” que sea propia de Chile.⁸⁷ Este

⁸³ J. PINTO, *op. cit.*, p. 41. El mismo Jobet recordó, una y otra vez, que él no se consideraba a sí mismo “historiador” en sentido estricto.

⁸⁴ J. C. JOBET, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁸⁵ J. C. JOBET, *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad. Un socialista utopista chileno*, Santiago, Cultura, 1942. El artículo mencionado arriba fue reeditado recientemente: “Las ideas sociales y políticas de Santiago Arcos y Francisco Bilbao”, *Atenea*, núms. 481-482 (2000), pp. 275-298.

⁸⁶ J. C. JOBET, *Los precursores del pensamiento social de Chile*, 2 tomos, Santiago, Universitaria, 1955-1956.

⁸⁷ La frase entrecomillada procede de un trabajo del estudioso norteamericano Michael F. Jiménez, y fue tomada de un trabajo del propio Jobet publicado poco antes de su muerte (JOBET, “Despedida melancólica”, *Occidente*, núm.

proyecto no está exento de aporías. Ellas se revelan, sobre todo, en una cierta alergia hacia el lenguaje bilbaíno, que por ‘metafórico’ se resiste a ser leído como teoría “científica”, y es demasiado religioso como para ser catalogado como simple teórico de la política. Dice Jobet:

...Bilbao dirigió una extensa “Carta a Santiago Arcos”, en la que formula sistemáticamente sus ideas sociales y políticas [...]. En esta carta de Bilbao no se expresa un pensamiento bien *claro*, principalmente en las primeras páginas, pues es a menudo una vasta *elucubración* filosófica sobre los principios generales del ser, la sociedad, los deberes y derechos del individuo, etc. *El lenguaje es generalmente obscuro*, lo que hace difícil seguirlo en todos sus razonamientos, muchos de ellos extraños e ininteligibles. Ahí alternan con frecuencia citas de la Biblia, pensamientos de Jesucristo, juicios de Michelet, Quinet y párrafos de Lamennais. Sin embargo, en medio de sus disertaciones se destacan ideas *claras* y precisas sobre el desarrollo social de Chile, sobre la realidad política que le tocó vivir.

El mismo Bilbao reconoce en una advertencia preeliminar que este escrito aparecerá tal vez obscuro y que no será popular, agregando a manera de justificación: “pero la naturaleza de la cuestión tal cual la concibo me obliga a sentar siempre la base metafísica de la revolución”.

Esta propia declaración de Bilbao nos explica por qué su trabajo es de tan difícil lectura y de tan costosa comprensión. Se pierde en demasiadas digresiones especulativas que no compaginan con las exigencias de precisión y claridad que deben poseer las teorías políticas y la interpretación científica de los fenómenos históricos.⁸⁸

El fragmento está lleno, para mí, de una extraña belleza, que se relaciona con los peligros y ambigüedades de todo intento de herencia. En él se muestra, con claridad meridiana, una actitud que fundamentará la reconstrucción histórico-teórica del trabajo de Jobet en torno a Francisco Bilbao: en él se ven las expectativas del viejo marxista, y la manera en que estas expectativas se quiebran en el encuentro de un pensamiento, ¡ay!, demasiado otro, cuya alteridad se refracta en verbos como “elucubrar” y adjetivos como “oscuridad”.⁸⁹ Una y otra vez, los adjetivos hablan de esta incomodidad que se traduce en una “oscuridad” referida a una manera de pensar que es inseparable de una manera de hablar. En Chile, el generoso proyecto intelectual de esta tradición historiográfica marxista murió junto con los propios historiadores en la dictadura que siguió al 11 de septiembre de 1979. Los historiadores que siguieron esta línea de investigación se han encargado, en los últimos tiempos, de ajustar cuentas con los

263, 1975, p. 60). Jiménez compara la obra del historiador chileno con la de Edmund Wilson; me parece una comparación muy sugestiva.

⁸⁸ J. C. JOBET, “Las ideas políticas y sociales de Santiago Arcos y Francisco Bilbao”, p. 293: las cursivas son mías.

⁸⁹ “Elucubrar” también refiere a esta oscuridad: el *Diccionario* de la Academia da las siguientes definiciones: “1. tr. Elaborar una divagación complicada y con apariencia de profundidad. | 2. tr. Imaginar sin mucho fundamento. | 3. tr. desus. Trabajar velando y con aplicación e intensidad en obras de ingenio” (*DRAE*, s.v. “Elucubrar”). Y es que “elucubrar” viene de *elucubrare*, verbo deponente que originalmente quería decir ‘componer a la luz de las velas (por ejemplo, de noche), y con mucho trabajo’ (Cf. LEWIS-SHORT, *A Latin Dictionary*, s.v. “E-lucubro, _avi, _atum”).

‘clásicos’ que los precedieron.⁹⁰ En este trabajo, ese ajuste se traduce en una escucha de aquello que Jobet señaló como propio del proyecto intelectual bilbaíno: una atención a la cuestión social que le llevó a criticar la falsa oposición entre liberales y conservadores. Pero intentaremos escuchar esto justamente en los momentos en que Bilbao hablaba de maneras “oscuras”, para de ese modo salvar la tentación de traicionar lo que heredamos.

Dos obras clásicas

En 1973 apareció la obra clásica de Alberto Varona, a la que ya aludimos brevemente líneas arriba.⁹¹ Se trata de un ensayo más descriptivo que interpretativo. Es resultado de muchos años de investigación; no sólo organiza la tradición crítica anterior a él, sino que además ofrece verdaderos aportes en lo relativo a la obra periodística de Bilbao y su estancia en Argentina. La obra está dividida en tres partes: un estudio de la vida de Francisco Bilbao, un análisis de sus principales ensayos, y otro de su obra periodística. Al comentar los textos se trata, por un lado, de no dejar sin estudiar ninguna obra de entre las comentadas por la crítica, y por otro, de señalar los textos desconocidos más importantes para el análisis de cada época. La obra cierra con dos apéndices y dos bibliografías (una de autores mencionados en la tesis, otra muy buena, en que se organiza la totalidad de la producción de y sobre Bilbao). Como se ha dicho, la obra de Varona debiera ser el punto de partida para cualquier investigación nueva sobre Bilbao, y es una lástima que la tradición crítica reciente no la haya aprovechado a cabalidad.

En 2003 apareció el importante libro de Clara Jalif de Bertranou sobre la filosofía de Francisco Bilbao.⁹² Se trata del último fruto de un proyecto de investigación de largo alcance; como en el caso de Varona, el libro de Clara Jalif es la versión corregida de una tesis doctoral, la última de las dirigidas por Arturo Roig. A decir de la autora, en la bibliografía crítica “no hay una sistematización por problemas y temas que

⁹⁰ Por ejemplo, en los trabajos de C. Gazmuri sobre el pensamiento social de Santiago Arcos, que corrigen de manera fundamental la perspectiva de Jobet.

⁹¹ *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodístico*, Panamá, Ediciones Excelsior, 1973. Reseñas de S. COLLIER en *Journal of Latin American Studies*, vol. 9, núm. 1 (1977), pp. 162-163; J. FERNÁNDEZ-TORRIENTE en *Hispania*, vol. 58, núm. 4 (1975), pp. 985-985; y N. SACKS en *Latin American Research Review*, vol. 13, núm. 1 (1978), pp. 283-287.

⁹² *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana*, Mendoza, Ediunc, 2003. Reseñas de JUAN CARLOS TORCHIA-ESTRADA en *Handbook of Latin-American Studies*, 62; de LUCÍA LINSALATA en *Pensares y quehaceres*, núm. 5 (2007); y de MANUEL LOYOLA, JAVIER PINEDO, ARTURO ANDRÉS ROIG Y RICARDO SALAS ASTRAIN en *Universum* [Talca], vol. 1, núm. 20 (2005), pp. 245-264.

atravesan el *corpus* bilbaíno la modo como hemos pretendido hacerlo aquí, atendiendo al examen de sus fundamentos ideológicos y su ligazón con principios filosóficos”.⁹³ El libro presenta la vida de Bilbao y hace una historia de la crítica en torno a su obra (demasiado breve, a mi gusto), para a continuación dedicarse a exponer el ‘sistema implícito’ en sus escritos: se parte de la metodología estructuralista de análisis del discurso, y se dedica un capítulo preeliminar al “juego categorial de oposiciones” que estructura el pensamiento de Bilbao, para a continuación estudiar su filosofía política, su filosofía de la historia, su filosofía de la religión, su ontología y su propuesta de filosofía americana. Cierra el libro un apéndice documental con siete textos inéditos editados por la autora. Como ha dicho Juan Carlos Torchia-Estrada en su reseña, “Puede considerarse la obra más completa sobre el pensador chileno del siglo XIX, cuya bibliografía no es escasa. El propósito principal, bien logrado, es el intento de sistematizar un pensamiento de combate y de acción, reconduciéndolo a los principios filosóficos e ideológicos que le dan fundamento, pero que no siempre están claros en sus escritos”.⁹⁴ En la presente tesis no se han aprovechado a cabalidad las sugerencias de Clara Jalif, en parte porque fue muy difícil conseguir su texto, pero también porque la obra depende de una interpretación global de la historia de la filosofía de la que disentimos, pero que no podíamos discutir a cabalidad en el espacio asignado a esta tesis.

Nota sobre las ediciones de la obra de Bilbao

Editar/ interpretar

“Chile es catolicismo y edad-media, feudalidad oligarquía encubiertr por el jesuitismo con el nombre de República”.⁹⁵ La frase nos hace levantar las cejas: advertimos de inmediato que falta un signo de puntuación entre “feudalidad” y “oligarquia”, y que hay una errata evidente en “encubiertr” (=“encubierta”). Las erratas se multiplican mientras pasamos las hojas del libro. Aparecen casi al inicio, en la página 5, que tiene una caja que se desbarata conforme se acerca a su límite derecho, una *“transaccion” que perdió la “t” y la “c”, y un “Colomb” que no se decide a ser, ni “Colon”, ni “Colombo”. Y es que la historia de Bilbao puede leerse en la materialidad de sus textos

⁹³ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁴ TORCHIA-ESTRADA, *op. cit.*

⁹⁵ F. BILBAO, *Revolución en Chile y los mensajes del proscrito*, p. 22.

impresos. Los escritos peruanos están llenos de erratas de este tipo, que nos hablan de la vida intensa del autor, el correr de un sitio a otro, la falta de tiempo para cuidar de las erratas. Pero Bilbao leía mucho en francés, y sus textos están llenos de galicismos; y no sabemos si “Colomb” es, en realidad, una errata, o un contagio de **“Christophe Colomb”*, quizá incluso un juego de palabras, de esos que le encantaban a nuestro filósofo; casi ninguno de los libros bilbaínos tuvo la oportunidad de una segunda edición que nos ofreciera un ‘texto definitivo’, que corrigiera erratas o se dirigiera a públicos más amplios.⁹⁶ Muchos de sus trabajos se habrían perdido de no ser por sus antiguos editores, quienes, después de la muerte del filósofo, se dedicaron a recopilar sus folletos y editar manuscritos; siguieron, amorosamente, la historia del pensador país a país, en busca de sus obras. Lo más granado de la crítica bilbaína está, probablemente, en el trabajo de estos editores; su trabajo ha dado la posibilidad de que cada generación se apropie de distinta manera la obra del chileno. Por ello, vale la pena conocer a los editores de Bilbao.

Las primeras ediciones de la obra de Francisco Bilbao

En la sección biográfica pasamos revista a las obras principales escritas por Francisco Bilbao; a ellas, hay que añadir sus muchísimos textos periodísticos, que no fueron recogidos en ninguna edición de *Obras completas* pero nos son, hoy, accesibles gracias a la estuenda investigación documental de Alberto Varona.⁹⁷ Pero ahora vale la pena hablar de los libros de Bilbao: los editores posteriores quisieron rescatar sólo el texto de los libros, pero perdieron de vista el gesto que los organizaba, pues cada una de las primeras ediciones de los libros bilbaínos se ofrecía a sí misma como una antología de textos marginales, propios y ajenos, que, al enmarcar el propio, daban la forma de un proyecto de lectura.

Veamos, por ejemplo, la manera en que está organizada *La América en peligro* que, como dijimos arriba, inicia con una dedicatoria a Quinet y Michelet.⁹⁸ Lo cariñoso de la dedicatoria contrasta dramáticamente cuando nos adentramos en el libro y vemos las tremendas críticas a la tradición revolucionaria francesa. A ella le sigue un prólogo,

⁹⁶ Excepciones de esto son los trabajos *Sociabilidad chilena* (tres ediciones, una probablemente póstuma), *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima* (dos ediciones, la última con cambio de nombre), *Iniciativa de la América* (dos ediciones, aunque la segunda puede no haber sido revisada por Bilbao) y *La América en peligro* (dos ediciones del mismo año).

⁹⁷ Véase VARONA, *op. cit.*, apéndices I y II.

⁹⁸ *La América en peligro*, cit., pp. III-IV.

en que se explica la estructura general del texto, sus ideas más importantes y los fines prácticos a los que se busca mover con la publicación del libro.⁹⁹ Después viene el ensayo propiamente dicho. Al final hay un apéndice que ofrece dos composiciones poéticas de jóvenes americanos relacionadas con la defensa de México: un “Himno de guerra de la América” de Guillermo Matta y una traducción de Victor Hugo obra de Heraclio C. Fajardo: Bilbao organizó su libro como un proyecto de lectura, en torno al cual se agrupan amigos y autores.¹⁰⁰

Ello ocurre con casi todos los libros del filósofo. Así, *La contra-pastoral*, en que Bilbao desarrolla su polémica contra el obispo de Buenos Aires con motivo de la publicación del libro anterior, inicia con una introducción en que se explica claramente el motivo de publicación de este texto, se recuerda que el tema principal que causó la polémica es la relación entre religión y política planteada con motivo de las invasiones, y se puntualiza que, para Bilbao, crítica del catolicismo no significa crítica del cristianismo.¹⁰¹ Luego se ofrece completa la carta pastoral del obispo Escalada.¹⁰² Inmediatamente inicia la contrapastoral de Bilbao, que parodia el género literario de la carta anterior, y provoca mayor risa por el hecho de que su modelo aparece en las páginas anteriores. Finalmente se ofrece un largo apéndice, que ofrece, primero, dos cartas de O'Higgins como prueba de ciertas aseveraciones de Bilbao sobre el carácter humanista de las revoluciones de independencia, y luego, una amplia antología comentada de los textos periodísticos con que Bilbao ha respondido a la recepción de *La América en peligro*.¹⁰³

Los libros que merecieron más de una edición ampliaron el radio de sus antologías. Así, por ejemplo la segunda edición de la *Vida de Santa Rosa de Lima* añade

...un prólogo titulado “Perpetuidad del problema religioso” [...], un “Apéndice”, que contiene un estudio de las órdenes monásticas existentes en Lima, en 1670, y una amorosa descripción del Santuario elevado en el lugar donde murió la Santa. Esta descripción aparece firmada por Francisco de Paula Taforó, quien, a instancias de Bilbao, hizo y publicó la descripción del Santuario, al serle prohibida a éste la entrada al mismo, por órdenes del arzobispo.¹⁰⁴

Todos estos textos se perdieron en las ediciones posteriores.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 6-9. En ese momento cambia la numeración del libro, de romanos a arábigos.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 108-111.

¹⁰¹ *La contra-pastoral*, Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862, pp. 3-7.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 8-13.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 45-47 y 48-64.

¹⁰⁴ VARONA, *op. cit.*, p. 189, n. 1.

Manuel Bilbao y su edición de las Obras completas de Francisco Bilbao

Es que los editores apostaron por lo que creían importante conservar; y el proceso de la herencia no es nunca progresivo, está hecho de un constante ir y regresar, un perder para después recuperar. El más grande de los editores de Francisco Bilbao es su hermano menor, Manuel (1828-1895).¹⁰⁵ Manuel Bilbao se graduó como abogado en 1850, y además fue periodista, historiador de divulgación, y -sobre todo- periodista de nota. Participó en la fundación de la Sociedad de la Igualdad, y fue redactor del periódico *La Barra*; fue uno de los protagonistas del movimiento revolucionario de 1851 y su primer historiador.¹⁰⁶ Tras el fracaso de 1851, Manuel se exilió con su padre y hermanos en Lima, donde redactó la *Revista independiente* y publicó su novela *El inquisidor mayor* y la obra histórica *Historia del general Salaverry*.¹⁰⁷ Probablemente inspirado en su hermano Francisco, Manuel intervino en la política interior peruana y debe, por ello, exiliarse al Ecuador en 1854. Dos años más tarde regresará a Lima y publicará un par de libros históricos que tienen un carácter escolar y de divulgación: *Compendio de la geografía del Perú* y *Compendio de la historia política del Perú*; de ambos toma datos Francisco para construir, en *El Evangelio americano*, sus argumentos sobre la historia de los levantamientos indígenas. En fecha que no conozco, Manuel se va con su familia a Buenos Aires, donde funda *La República* (1866, el primer periódico moderno de Argentina) y *La libertad* (1873), en donde sostuvo agria polémica con Domingo Faustino Sarmiento. En este último periódico escribió una serie de artículos pacifistas sobre la guerra argentino-chilena, que le cuestan el repudio de sus antiguos compatriotas. Manuel Bilbao heredó de su familia la vocación polémica, que se traduce en obras históricas sobre personajes odiados (*Vindicación y memorias de don Antonino Reyes* y *Vida de Rosas*) y en su participación política en problemas dolorosos, como el de la cuestión territorial chileno-argentina. Además, Manuel Bilbao tuvo vocación de

¹⁰⁵ Sobre Manuel Bilbao, cf. D. AMUNÁTEGUI, *Bosquejo histórico de la literatura chilena*, pp. 516 y ss.; la entrada de FIGUEROA, *Diccionario biográfico de Chile*, t. I, pp. 213-214, con mucho material que no resumo aquí; *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995, t. I, s.v. "Bilbao, Manuel"; y C. GAZMURI, *La historiografía chilena (1842-1970)*, t. I, p. 251.

¹⁰⁶ Las acusaciones de Manuel Bilbao respecto de la actitud política de Vicuña Mackenna en esta revolución llevarán a este último a escribir su gran relato sobre 1851, según cuenta este último en *Historia de los diez años de la administración Montt*, t.III, *Levantamiento y sitio de La Serena*, Santiago, Imprenta Chilena, 1862, pp. 15-16.

¹⁰⁷ Existe un importante trabajo de ALICIA E. PODERTI que, analiza, en clave estructuralista, los campos semánticos en que se organizan las novelas de Manuel Bilbao, en relación con los ensayos de su hermano. Según parece, ese ensayo ejerció una influencia importante en la investigación filosófica de Clara Jalif (cf. PODERTI, "Intertextualidad e intratextualidad en las escrituras de Manuel y Francisco Bilbao", *Anales del Instituto Iberoamericano* [Universidad de Gotemburgo], núm. 2, 1990, pp. 81-102). El contexto del trabajo de Alicia Poderti es el magisterio de Eva Löfquist en Gotemburgo, quien ha impulsado como pocos la lectura atenta de las novelas de Manuel Bilbao.

editor: ayudó a compilar las obras completas de Juan Bautista Alberdi, y se hizo cargo de de las de su hermano Francisco Bilbao, que fueron publicadas entre 1865 y 1866. Al frente de ellas va inserta la *Vida de Francisco Bilbao* que es, como hemos dicho, la mejor fuente para conocer a nuestro pensador.

Las *Obras completas* compiladas por Manuel Bilbao ofrecen, por primera vez, una visión integral del proyecto intelectual de su hermano: rescatan los libros mayores del filósofo, pero también rescatan textos importantes que se habían quedado sin publicar: el prefacio a la traducción bilbaína de *Los Evangelios* y el escrito indigenista *Los araucanos*, escrito en París.

Manuel Bilbao elige editar sólo la obra ensayística, con exclusión de casi todos los artículos de periódico; sin embargo, es de destacar que el editor no sólo incluye los principales libros y folletos de su hermano, sino también los prólogos de sus traducciones, e incluso la famosa acusación fiscal de *Sociabilidad chilena*. En todo caso, se trata de una edición cuidadosa, aun si fue elaborada por alguien que no tenía la preparación para enfrentar problemas de tipo filológico: las transcripciones, en general, parecen cuidadosas; cuando el editor añade comentarios o notas al pie, se preocupa por decir que se trata de intervenciones suyas. Por desgracia, no he podido acceder a una copia completa de la edición que me permitiera utilizarla a mi gusto.¹⁰⁸

Pedro Pablo Figueroa y su edición de las Obras completas de Bilbao

El otro gran editor de Francisco Bilbao es Pedro Pablo Figueroa (1857-1909).¹⁰⁹ De origen humilde, Figueroa estudió primeras letras en el convento de La Merced, en su natal Copiapó, para pasar después a la escuela de la Sociedad de Artesanos, y, finalmente, al Liceo; pero pronto tuvo que dejar los estudios: su padre, modesto comerciante argentino, muere cuando Pedro Pablo tenía apenas 15 años, y el muchacho queda a cargo, repentinamente, de su familia. Figueroa trabajará, primero, como comerciante, y, después, como periodista, y vivirá en Perú, Argentina y Chile. Pedro Pablo Figueroa es descrito por Cristian Gázmuri como un “entusiasta autodidacta”; a pesar de las deficiencias en su formación, Figueroa persiguió toda su vida la realización de magníficos proyectos intelectuales: el más grande de ellos es su monumental *Diccionario histórico y biográfico de Chile* (4 tomos, 1888-1901), y su complemento, el

¹⁰⁸ Sólo tengo en mi posesión una reproducción de la *Vida de Francisco Bilbao*, tomo I de dicha edición, que conseguí gracias a la solidaridad de la Biblioteca Nacional de Francia, que escaneó para mí el documento.

¹⁰⁹ Sobre Pedro Pablo Figueroa, véase C. GAZMURI, *La historiografía chilena (1842-1970)*, t. I, pp. 146-148.

Diccionario biográfico de extranjeros en Chile (1900). A pesar de sus muchos descuidos, aún no se ha escrito una obra capaz de competir con el *Diccionario* de Figueroa en amplitud y profundidad, y su conocimiento es básico para tratar los temas históricos y políticos más diversos en Chile.¹¹⁰ Y ello, a pesar de los muchos problemas que rodearon su realización, entre los que deben contarse las penurias económicas, la poca preparación académica, la dificultad para trabajar con fuentes de primera mano y – de manera importante- la actitud clasista de los otros miembros de la “ciudad letrada”, que siempre vieron en Figueroa a un advenedizo.¹¹¹

Pero -como dice Domingo Amunátegui Solar- Pedro Pablo Figueroa “no se amilanó”. El *Diccionario* tiene evidentes defectos, que son los de toda la obra de Figueroa: errores e inexactitudes en las fechas, en las citas textuales y las referencias bibliográficas; un prodigioso desorden expositivo; aparato crítico descuidado; y un compromiso político constante, digno de elogio, que desafortunadamente se traduce en elogios y censuras desmedidas hacia los autores tratados.

La otra gran obra de Figueroa es su edición de las *Obras completas* de Francisco Bilbao, publicadas en cuatro tomos entre 1897 y 1989. El editor se basó en la edición de Manuel Bilbao, pero corrigió sus erratas y añadió nuevos textos.¹¹² Hay mucho que aprender de esta edición: Figueroa tenía un olfato maravilloso, que le permitió desarrollar un criterio amplio de edición: no sólo incluyó los libros y folletos de Francisco Bilbao, sino que hizo, además, un primer intento de rescate de sus artículos periodísticos.¹¹³ Además, recuperó los textos que habían ido conformando la tradición crítica bilbaína (polémicas, reseñas, estudios biográficos), y los ofreció todos juntos al

¹¹⁰ Un intento por actualizar y mejorar el diccionario de Pedro Pablo Figueroa es el *Diccionario histórico y biográfico de Chile* de VIRGILIO FIGUEROA, que no resiste la comparación con la obra anterior a pesar de ser más riguroso desde el punto de vista académico. José Toribio Medina publicó en 1906 un maravilloso *Diccionario biográfico colonial de Chile*, que se inspira en el de Pedro Pablo Figueroa pero cubre únicamente el periodo colonial, que había sido poco tratado en la obra anterior.

¹¹¹ Al respecto, comenta DOMINGO AMUNÁTEGUI (*Bosquejo histórico de la literatura chilena*, pp. 229-230):

“La empresa no era de fácil realización. Para llevarla a buen término, necesitaba de la cooperación de centenares de personas, de las mismas que debían figurar en la obra, muchas de las cuales ocupaban elevada situación en la sociedad.

“El autor era un desconocido para ellas.

“La mayoría de los literatos a quienes Figueroa pidió datos de su propia vida, se negaron a darlos. Algunos ni siquiera contestaron las cartas del atribulado escritor”.

Una buena muestra de esta actitud puede verse en la entrada sobre Pedro Pablo Figueroa en V. FIGUEROA, *Diccionario histórico y biográfico de Chile*, t. III, pp. 177 y ss.

¹¹² Sin embargo, Figueroa olvidó incluir algunos textos que Manuel Bilbao había editado. Ofrezco, en el Apéndice a esta tesis, una tabla comparativa de los textos que incluye cada edición de las *Obras completas*.

¹¹³ También hay algunos textos bilbaínos inéditos. Siempre que pudo, Figueroa compulsó el manuscrito original, independientemente de que éste ya hubiera sido objeto de edición por parte de Manuel Bilbao: así lo hizo, por ejemplo, en la edición del “Prefacio a los Evangelios”, incluido en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 107-117.

final del cuarto tomo y a inicios del primero. Esa historia de la crítica que se ofrece junto a los textos bilbaínos abre con el bello capítulo sobre la vida y obra de Bilbao que escribió la viuda de Edgar Quinet como parte de sus *Mémoires d'Exil*.¹¹⁴ El cariño con que está preparada esta edición se refleja en la disposición editorial de cada tomo, que abre con una dedicatoria o exordio donde se rinde homenaje a un personaje o grupo que ha tenido responsabilidad en la preservación de la memoria de Bilbao;¹¹⁵ a esta dedicatoria sigue una introducción histórica y temática, en donde se sugieren claves para abordar los textos de ese volumen; después se incluyen los textos de Bilbao, en una ordenación no cronológica; a veces se ofrecen paratextos al final, y se avisa de los posibles contenidos del próximo tomo.

Como complemento a esta edición de *Obras completas*, Pedro Pablo Figueroa publicó en 1894 su exhaustiva *Historia de Francisco Bilbao*, que, como dice en la portada, quiere ser un “estudio analítico e ilustrativo [que sirva] de introducción a la edición completa de sus publicaciones en forma de libros, de cartas i de artículos de periódicos”.¹¹⁶ En ella, Figueroa compendia la *Vida* escrita por Manuel Bilbao, y además añade datos del archivo de Francisco Bilbao y de otros textos publicados con posterioridad. El formidable desorden de su autor produce en el lector del siglo XX un efecto inquietante; y, sin embargo, la *Historia de Francisco Bilbao* es una mina de datos históricos y de intuiciones de lectura.

Las Obras completas de Manuel Bilbao y Pedro Pablo Figueroa, fuente de las ediciones del siglo XX

Casi todas las ediciones del siglo XX se basan, no en las primeras ediciones de los libros de Francisco Bilbao, sino en las ediciones de *Obras completas* emprendidas por Manuel Bilbao y Pedro Pablo Figueroa. Ninguna de esas dos ediciones de *Obras completas* fue elaborada con criterios filológicos, y difícil saber con seguridad cuál edición fue utilizada como texto base en los casos en que los libros de Bilbao merecieron más de

¹¹⁴ Los artículos incluidos en esta sección, que hace la historia de la recepción del pensamiento de Bilbao, son: la citada correspondencia periodística entre Juan María Gutiérrez y Augusto Orrego Luco, a propósito de la publicación del libro de Eduardo de la Barra; el capítulo “Francisco Bilbao” del libro *Los oradores chilenos* de J. A. Torres; el capítulo homónimo del libro *El Poncio Pilatos* de J. Félix Rocuant; y, finalmente, el artículo “Bilbao y su doctrina” de Eneas Riosco, aparecido en el periódico *El trabajo*. Entre los criterios de recopilación, podemos observar que todos son textos breves, y que a veces prolongan polémicas de textos mayores; y que todos los autores recopilados son liberales y favorables a la obra de Bilbao.

¹¹⁵ El tomo 1 va dedicado “a las sociedades i a las lojias masónicas de Chile”; el 2, a Eduardo de la Barra; el 3, a Manuel Bilbao; y el 4, a “la prensa i a los escritores liberales de la república”.

¹¹⁶ FIGUEROA, *Historia de Francisco Bilbao*, cit.

una edición. Se trata, además, de ediciones empobrecidas, que han perdido su carácter de “antologías”: Figueroa y M. Bilbao copiaron íntegros los prólogos, introducciones y dedicatorias de cada libro, pero no los apéndices con textos de otros autores. Los dos editores (y sobre todo Figueroa), alteraron la puntuación,¹¹⁷ y tuvieron problemas para transcribir los textos, derivados de su poco conocimiento de áreas como el latín o la historia de la filosofía; en su intento por clarificar textos que no terminaban de comprender, introdujeron a veces errores. Todos estos problemas se heredan, aunque sea parcialmente, en las ediciones modernas, y también en los estudios que se basan en estas ediciones.¹¹⁸ Por ello, las lecturas de Bilbao hechas por nuestra generación están condicionadas por el texto que pudimos leer.

Las antologías de principios del siglo xx. La de Armando Donoso (1940).

A principios del siglo xx se publicaron tres antologías importantes de la obra de Bilbao: en 1941 apareció la preparada por el erudito peruano Luis Alberto Sánchez en su exilio chileno; incluye, de manera íntegra, los libros *Sociabilidad chilena*, *La América en peligro* y *El evangelio americano*, y se inscribe en la preocupación constante del sabio peruano por ubicar la importancia de la obra de Bilbao en el contexto latinoamericano, y su influencia decisiva en la tradición política y literaria del Perú.¹¹⁹ En 1943, Dardo Cúneo publicó la suya, que incluye un texto de Korn sobre la polémica entre Bilbao y Estrada, y un valioso estudio introductorio sobre la influencia del filósofo chileno en Argentina. Pero sin duda, la más influyente de todas fue la publicada por Armando Donoso en 1940: se trata de *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, que incluye la nueva versión de un estudio biográfico que Donoso ya había publicado varias veces, así como el texto integral de *Sociabilidad chilena* y la *Iniciativa de la América*, fragmentos

¹¹⁷ Esto es importante si consideramos que en la puntuación se está jugando la respiración del texto, las apelaciones al cuerpo del lector, y que ello tiene interés, no sólo estilístico, sino además filosófico. La puntuación además habla de la época en que está escrito cada texto, como ya hemos dicho arriba.

¹¹⁸ Lo mismo ha ocurrido en el caso de textos críticos excelentes elaborados en el siglo xx, y cuyos autores no tuvieron la oportunidad de consultar las primeras ediciones (Arturo A. Roig, Oscar A. Kubitz, Estela Fernández, entre otros): en las citas que hacen estos autores del texto bilbaíno podemos ver la transmisión de las dudas, errores y distracciones de los viejos editores. Así, por ejemplo, ESTELA FERNÁNDEZ habla sistemáticamente de “Coussin” para referirse a Victor Cousin, repitiendo en ello la convención ortográfica de Manuel Bilbao y, al parecer, sin darse cuenta de que “Coussin” es, en realidad, nuestro “Cousin”. Véase bibliografía.

¹¹⁹ En ello, Luis Alberto Sánchez seguía una intuición común a Basadre y otros intelectuales peruanos de su generación. Aunque Sánchez no dedicó un estudio particular a la obra de Bilbao, sus estudios sobre historia de la literatura peruana y de historia de la literatura latinoamericana están llenos de comentarios agudos sobre el papel de Bilbao en América Latina y el Perú, y el estudio preliminar que abre su antología fue incluso recomendado por W. R. CRAWFORD como alternativa para aquellos que no comulgaran con la opinión de Donoso respecto de la mediocridad del pensamiento de Bilbao.

de *Boletines del espíritu*, *El Evangelio americano* y *La América en peligro* y una recopilación de las cartas de Bilbao que ya habían sido editadas por Manuel Bilbao, Pedro Pablo Figueroa y Domingo Amunátegui Solar.¹²⁰

Como ésta es la antología más utilizada por los críticos del siglo xx, es importante hablar brevemente de su composición. Donoso no nos cuenta de dónde toma los textos; sin embargo, parece que el crítico literario chileno habría tenido a la vista las ediciones de obras completas de Manuel Bilbao y Figueroa; que habría utilizado la primera sobre todo para redactar su estudio biográfico, pues la cita abundantemente, y la segunda para la transcripción de los textos antologados. A ello parecen conducirnos los siguientes datos:

1. El texto de *Sociabilidad chilena* reproduce las notas al pie de la 3a edición -que, según Sergio Grez, sería la de Manuel Bilbao-, pero las marca como notas del autor, para diferenciarlas de las notas del propio Donoso (ello, por cierto, produce el efecto involuntario de confundir las notas de la 3a edición con las dos notas que Bilbao mismo había puesto en la primera edición...).¹²¹
2. Los *Boletines del espíritu* reproducen lo que parece ser una errata de la transcripción de Figueroa (“thoquinche” por “troquinche”).¹²²
3. Las cartas a Andrés Bello reproducen *textualmente* la nota al pie con la que Figueroa las presentó en su edición (pero no se indica que la nota viene de Figueroa).¹²³

De cualquier manera, ninguno de estos datos puede darnos una respuesta concluyente.

Como se trata de una antología, los capítulos y fragmentos pierden la numeración que tenían en el original y se presentan uno después de otro. Donoso explica en notas al pie la historia de cada texto, datos sobre las dedicatorias, las ideas

¹²⁰ F. BILBAO, *La América en peligro. Evangelio americano. Sociabilidad chilena*, prólogo y notas por Luis Alberto Sánchez, Santiago, Ercilla, 1941; F. BILBAO, *El Evangelio americano*, estudio preeliminar por Dardo Cúneo, Buenos Aires, Americalee, 1943; ARMANDO DONOSO, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao. Sociabilidad chilena. Boletines del Espíritu. El Evangelio americano. La América en peligro. Iniciativa de la América. Cartas de Francisco Bilbao. La vida y la obra de Bilbao*, Santiago, Nascimento, 1940. Donoso tuvo todavía tiempo de preparar una segunda antología de Bilbao, que publicó en España, en la editorial anarquista Maucci, y que no he tenido oportunidad de cotejar (sobre Maucci, cf. J. COCKROFT, *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1976, p. 70).

¹²¹ Véase *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, pp. 47, 53, 57, 73, 75, 80, 81, 83 y 89. Cf. la nota de GREZ a *Sociabilidad chilena* en GREZ, *La “cuestión social” en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, Santiago, Dibam, 1995, p. 63.

¹²² *El pensamiento vivo...*, cit., p. 104; se trata del título del fragmento XII de los *Boletines del espíritu*.

¹²³ *Ibid.*, p. 199. Cf. F. BILBAO, *Obras completas*, cit., ed. P. P. Figueroa, t. IV, p. 84.

más importantes, etcétera. Entre las cartas a Amunátegui, Donoso copia los famosos *Apuntes cronológicos...* pero de manera incompleta, y sin avisar que se trata de un extracto. Ello ha provocado que muchos estudiosos del siglo XX¹²⁴ piensen que la versión incompleta que da Donoso es la original.

La antología de Alejandro Witker para Biblioteca Ayacucho (1988)

Alejandro Witker, historiador chileno exiliado en México, se encargó de preparar la que, hasta hoy, es la mejor antología crítica de escritos bilbaínos, y la base de la mayoría de los estudios académicos de finales del siglo XX: *El Evangelio americano*.¹²⁵

El libro ofrece el texto completo de *Sociabilidad chilena*, *El evangelio americano*, *La América en peligro*, *Iniciativa de la América* (que en el índice aparece por su subtítulo: *El congreso normal americano*) y, finalmente, *Boletines del espíritu*. Además ofrece la “Carta a Santiago Arcos” que abría *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito*.¹²⁶ Como todos los volúmenes de la Biblioteca Ayacucho, el libro inicia con un estudio preliminar a cargo del compilador, al que le sigue una nota que explica los criterios de edición, el conjunto de textos, una bibliografía de y sobre Bilbao y una cronología de su vida.¹²⁷ La cronología tiene buena calidad; no así la bibliografía: Witker avisa a sus lectores que existen dos ediciones de obras completas de Francisco Bilbao: la de Manuel Bilbao y la de Pedro Pablo Figueroa; pero, al enlistar las obras del filósofo, se limita a copiar, de manera incompleta, la sección de los *Apuntes cronológicos* en donde Bilbao enlista las publicaciones “que recuerda” que Donoso copió en *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao* (copia incompleta de una copia incompleta...). La bibliografía secundaria atiende, sobre todo, a las interpretaciones que de Bilbao ha elaborado el socialismo chileno, y descuida otras líneas de investigación. Asimismo, Witker ofrece una reflexión que después ha sido muy repetida: “Es muy

¹²⁴ Así, por ejemplo, Alejandro Witker y David Sobrevilla.

¹²⁵ F. BILBAO, *El evangelio americano*, selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988. Posiblemente Witker llevara tiempo en planear esta antología, pues ya en 1985 había publicado en México un artículo que era, en realidad, versión ampliada del prólogo que aparecería al frente de su antología de 1988: A. WITKER, “Francisco Bilbao: identidad y profecía”, *Secuencia* [Instituto Mora, México], núm. 1 (1985), pp. 62-76.

¹²⁶ Los textos no tienen ordenación cronológica, y están divididos en tres secciones temáticas: “La cuestión chilena”, “La cuestión latinoamericana” y “La cuestión religiosa”. En cuanto se leen, queda claro que, de existir, estas cuestiones serían indistinguibles en momentos importantes...

¹²⁷ Esta última estuvo a cargo del historiador LEOPOLDO BENAVIDES, quien también fue responsable de la entrada sobre Francisco Bilbao en el monumental *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina*, t. I, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995. Esta entrada tiene una bibliografía crítica que me parece mejor escogida que la de la antología de Witker.

probable que estas ediciones no sean realmente completas, si se tiene en cuenta que Bilbao fue pródigo en escribir en variados órganos de prensa, en redactar proclamas, pronunciar discursos y escribir cartas a sus amistades”.¹²⁸ Es cierto. Ese *dictum* se repetirá constantemente en textos posteriores, que iniciarán 'desde cero' la búsqueda de pistas bilbaínas. ¡Cuánto podría haber cambiado si Alejandro Witker hubiera conocido la investigación de Alberto Varona!

Y, sin embargo, el problema fundamental de la antología de Biblioteca Ayacucho está relacionado con sus criterios de edición. Witker tomó los textos de la edición de Figueroa, y heredó sus problemas: erratas de transcripción, como, por ejemplo, la de llamar “Wicklof” a John Wicklef,¹²⁹ y –de vez en cuando- transcribir “troquinche” como “thoquinche”;¹³⁰ arbitrarios cambios en la disposición de los párrafos, que, en un intento por hacer más comprensible el texto bilbaíno, rompen su ritmo y su entonación;¹³¹ cambios en la puntuación, que se corresponden con las dudas de Figueroa, quien a veces seguía rigurosamente el texto original (conservando, incluso, sus erratas), y a veces intentaba corregirlo (introduciendo, de vez en cuando, nuevos errores)...

Pero hay otro elemento que, a mi parecer, es grave. Witker dice claramente que se basa en la edición de Figueroa: ello quiere decir que, aun ofreciéndonos textos completos, éstos no incluyen los apéndices “antológicos” con textos de otros autores. Por si ello fuera poco, el antologador decide drásticamente quitar introducciones, dedicatorias y demás textos del propio Bilbao al inicio de cada libro: así, los libros que nos ofrece esta antología son nueva mutilación de un texto ya mutilado.

Elementos para una nueva antología

En las décadas de 1960 y 1970 se desarrolló un trabajo silencioso pero fundamental. Alberto Varona, sabio cubano en el exilio norteamericano, prepara una investigación sobre la vida y la obra de Francisco Bilbao que fructificará en una tesis de maestría

¹²⁸ WITKER en BILBAO, *El Evangelio americano*, ed. Witker, cit., p. 319.

¹²⁹ F. BILBAO, *El evangelio americano*, ed. Witker, p. 152; la fuente de la errata, en *Obras completas*, ed. Figueroa, t. I, p. 276; el texto sin erratas, en *El evangelio americano*, Buenos Aires, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1864, p. 126.

¹³⁰ F. BILBAO, *El evangelio americano*, ed. Witker, p. 300; la fuente de la errata, en *Obras completas*, ed. Figueroa, t. I, pp. 91-92; compárese, sin embargo, con *El evangelio americano*, ed. Witker, pp. 76 y 134.

¹³¹ Por ejemplo, la primera página de *La América en peligro*, en donde los dos primeros párrafos se vuelven cuatro (cf. F. BILBAO, *El evangelio americano*, ed. Witker, pp. 187-188; la fuente, en *Obras completas*, ed. Figueroa, t. II, pp. 9-10; las dos ediciones cuidadas por Francisco Bilbao conservan la disposición en dos párrafos).

defendida en la Universidad de Miami (*Vida y obras de Francisco Bilbao*, 1966), una conferencia en el Instituto Jacques Maritain de Cuba, una tesis de doctorado defendida en la misma institución (*Vida y pensamiento de Francisco Bilbao. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos*, 1970) y, finalmente, un libro que recoge estos años de trabajo: *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos* (1974). Varona nos dejó una investigación modélica, con la profundidad que merece un clásico de nuestra historia intelectual. Su contribución más importante es, probablemente, una pasmosa investigación hemerográfica en bibliotecas públicas de Estados Unidos, Ecuador, Perú, Chile y Argentina: con ella, el erudito está en condiciones de ofrecer una historia de las publicaciones de Francisco Bilbao; rescata la labor periodística del filósofo chileno en estos países, y muestra que más de la mitad de sus textos no fueron recogidos por Figueroa y Manuel Bilbao; con ello, Varona está listo para ofrecer una imagen nueva del pensamiento de Bilbao, que atiende a aspectos poco conocidos en nuestro tiempo: su atención al problema negro, su participación como mentor de la segunda generación romántica de Perú, sus escritos sobre Brasil y la cuestión indígena... En este libro fundamental se comprueban las inquietudes e intuiciones de todo un grupo de estudiosos que trabajaron después, sin conocer la obra de Varona, y que pudieron haber llegado muy lejos si hubieran aprovechado los datos del *Francisco Bilbao. Revolucionario de América*.

El estudio de Alberto Varona debe ser la base de cualquier nueva edición. Complemento indispensable es el trabajo realizado por Clara Jalif en Argentina, y por David Sobrevilla en el Perú: ambos han editado textos poco conocidos sobre Bilbao, y nos han señalado el camino hacia lo mucho que falta por hacer, sobre todo en los archivos belgas, franceses, ecuatorianos y peruanos.¹³²

Finalmente, están las nuevas ediciones de la correspondencia de Lamennais y Quinet, así como del *Diario* de Michelet: en todas ellas hay referencias a Bilbao.¹³³

¹³² Cf. C. JALIF, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana* (Mendoza, Ediunc, 2003), pp. 241-291 (recopila cuatro artículos de Bilbao publicados en *El Nacional Argentino*); de la misma autora, "Tres artículos de Francisco Bilbao publicados en el periódico bonaerense *El Orden*", *Universum* (Talca), vol. 21, núm. 1 (2006), pp. 180-189 (disponible también en Internet: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000100011>, recuperación: 28/04/2008); y F. BILBAO, *Escritos peruanos*, edición de David Sobrevilla (Santiago, Universitaria, 2005). Clara Jalif es una de las pocas personas que conoce la obra de Alberto Varona; no así Sobrevilla, que pudo habernos dado un libro todavía mejor de haber apoyado su investigación en el trabajo previo del erudito cubano.

¹³³ La mayoría de estos testimonios ya fueron recogidos en la obra citada de L. MIARD; sin embargo, falta revisar sistemáticamente las apariciones de Bilbao en la nueva edición de la correspondencia de Lamennais a cargo de Louis Le Guillou, y hacer trabajo de archivo para recuperar muchos textos franceses que sólo conocemos por referencias.

Como se verá en el comentario de los textos, la edición en que cada libro se lee condiciona lo que es posible encontrar; por ello es importante volver a editar la obra de Francisco Bilbao. ¡Hay mucho por hacer!

2. LECTURA DE *LA AMÉRICA EN PELIGRO*

(COMPLEMENTO AL CAPÍTULO III)

Situación del texto

Contexto vital e historia de las ediciones. Historia inmediata de la recepción

En diciembre de 1861, el ejército de Napoleón III llega a territorio mexicano. Se trata de un suceso en que culmina una larga serie: el primero de enero del mismo año, el ejército constitucionalista mexicano había por fin logrado imponerse frente a la facción conservadora, terminando así con tres años de guerra civil y restaurando en la capital el imperio del gobierno legítimo de Juárez, que nunca había dejado de existir, y el de la revolución de Reforma. El nuevo gabinete toma el mando de una nación en ruinas: el mal estado de las relaciones internacionales queda atestiguado por la expulsión del arzobispo de México, cuatro obispos y los embajadores de España, Guatemala, Ecuador y el Vaticano por su apoyo al espurio gobierno conservador; las primeras sesiones del Congreso de la Unión son tormentosas; en provincia, el conservador Ulloaga desconoce a Juárez y se proclama presidente de la república; los generales y jefes del partido conservador reconocen a Ulloaga, y se alzan en armas. No hay dinero para acabar con los rebeldes, y así el 17 de junio el Congreso se ve obligado a expedir un decreto en donde se suspende por dos años el pago de todas las deudas públicas, incluyendo las contraídas con Londres y otras naciones extranjeras. En respuesta, el día 25 del mismo mes Francia e Inglaterra rompen relaciones con México.¹³⁴

Este clima de enorme inseguridad dio excelente motivo para que los viejos monarquistas mexicanos, residentes en Europa, intentaran de nueva cuenta establecer en su país una monarquía católica que contara con el apoyo de las grandes potencias. Se trató, sobre todo, del viejo monarquista José María Gutiérrez, exiliado en París, y después de José Manuel Hidalgo, agregado de la legación mexicana en Londres; este último intrigó en España con la condesa de Montijo, madre de la emperatriz Eugenia y suegra, por lo tanto, de Napoleón III. Así se traba, poco a poco, un proyecto en el que participarán los gobiernos de España, Inglaterra y Francia: esta Alianza Tripartita, unida en el juramento de la Convención de Londres, se dispuso a invadir México con el objeto

¹³⁴Véase LILIA DÍAZ, "El liberalismo militante" en VV.AA., *Historia general de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 603-605.

de hacer valer el pago de sus deudas, proteger la seguridad de los compatriotas residentes en México, y aconsejar al país en el establecimiento de un gobierno firme y estable que acabara con las guerras civiles. Entre diciembre y enero llegan los barcos de la Alianza a las costas mexicanas, y el gobierno de Juárez tiene la oportunidad de las últimas negociaciones. Los representantes de Napoleón III harán peticiones imposibles de conceder, con el objeto de forzar la guerra; el arribo de tropas francesas el 5 de marzo prueba, de manera tácita, que el gobierno francés deseaba intervenir en México; casi al mismo tiempo llegan del exilio los influyentes miembros del partido conservador, y declaran que su propósito es cambiar la forma de gobierno con el apoyo del emperador. Las negociaciones fracasan, pues la promesa hecha por el gobierno mexicano de pagar las deudas pendientes no es suficiente para Francia. El gobierno mexicano pide a las potencias europeas, que tienen ocupado el puerto de Veracruz, el reembarco de los conservadores recién llegados. La petición provoca una acalorada discusión que rompe, finalmente, con la Alianza: en abril, las fuerzas españolas e inglesas se embarcan de vuelta a sus países, y Francia entra en guerra con México.¹³⁵ Como sabemos, la guerra se prolongará por dos años, y culminará con la importación en 1864 de un monarca de la casa de Habsburgo. Juárez perderá en junio la decisiva Batalla de Puebla, y se verá obligado a abandonar la capital. El general Forey entrará en la ciudad de México, procederá a la reorganización del Estado y preparará la llegada de Maximiliano de Habsburgo. Así inicia la breve época del Segundo Imperio. Hasta 1867 Juárez, por fin, logra expulsar a los invasores.

La América en peligro, de 1862, responde a la preocupación americanista y antimperialista de Francisco Bilbao, quien también escribió sobre las invasiones de potencias europeas en Perú, Santo Domingo, Panamá y Nicaragua, y sobre las formas que tomaba la cuestión social en Brasil y el Perú. Cuenta Manuel Bilbao que en esos momentos Francisco estaba en cama, pues su enfermedad se había agudizado y los médicos le habían prohibido cualquier forma de acción. Entonces llegó a su noticia que Santo Domingo había sido ocupado por España y México invadido por los franceses.

Estos graves atentados le pusieron fuera de sí. El espíritu dominó al cuerpo, se sobrepuso á sus dolencias, á la debilidad corporal y desatendiendo las prescripciones médicas corrió á ocupar su puesto en la vida pública del Continente. Unido al hombre de acción de corazón magnánimo, su íntimo amigo, D. Juan Chassaing, invadió la prensa periódica, promovió asociaciones que manifestasen que el pueblo argentino tomaba por suya la causa de sus hermanos los agredidos. Organizáronse manifestaciones con tal motivo, centros que

¹³⁵*Ibid.*, p. 612.

dirijieran el espíritu público hacia la soliradidad [sic] de causa con Méjico, que recogiera subsidios para auxiliarle. Su voz tronó con todo el fuego del americanismos; pero sin resultados positivos.¹³⁶

El primer texto que conservamos en este sentido es la proclama *A los argentinos*, que Manuel Bilbao transcribe en nota al pie del espacio citado.¹³⁷ Dice Ricardo López Muñoz:

Es una proclama que convoca a la solidaridad, quizás leída en alguno de los mítines solidarios a los que [Bilbao] asistió en Buenos Aires en 1862, a pesar de que ya se encontraba muy debilitado por la tuberculosis. Aunque breve, el autor insinúa algunos elementos de su pensamiento. A su juicio, con la intervención francesa en México están peligrando los valores democráticos que en América Latina han nacido con la revolución de independencia, valores que asocia a un sentido particular de la igualdad -que llama "igualdad democrática" o "armonía de los derechos". Luego, la defensa de México es la defensa de la nueva cultura política y social que América ha inaugurado, con la "más grande, la más fecunda y la más extensa de las revoluciones humanas".¹³⁸

En Chile, la generación de Bilbao hará mucho por reunir ayuda solidaria hacia México; pero no pasará lo mismo en el país hermano. Alberto Varona recuerda al respecto una carta de Juan María Gutiérrez a Diego Barros Arana, que habla de la dificultad de hacer que los argentinos se pronuncien sobre esta materia; entre los pocos que siguen a Bilbao está el joven grupo de poetas románticos agrupado en torno a Tomás Guido. En medio de esta atmósfera de desesperación aparece el libro que ahora nos interesa: *La América en peligro*, cuya primera edición puede situarse alrededor del 4 de agosto de 1862, fecha de su dedicatoria.¹³⁹ La intención de este libro es denunciar la intervención francesa en México, e instar a los americanos para que colaboren en la resistencia de Benito Juárez; pero también es una profunda reflexión sobre los vicios de la cultura política latinoamericana, y sobre las maneras en que la filosofía ha operado para legitimar la acción imperialista de los Estados europeos. Dice Ricardo López Muñoz que se trata de "un pequeño libro, también de combate y de propuestas solidarias, pero más reflexivo".¹⁴⁰ En él se desarrollan problemas ya apuntados en el breve escrito anterior:

¹³⁶ M. BILBAO, *Vida de Francisco Bilbao*, cit., pp. CLXIII-CLXIV.

¹³⁷ A continuación reseño y complemento lo expuesto por RICARDO LÓPEZ MUÑOZ (cf. LÓPEZ MUÑOZ, "Los textos y los contextos de Francisco Bilbao", en *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la Intervención Francesa en México*, México, Centro de Investigación Científica "Jorge L. Tamayo", 1995, pp. 64-72). Para la recepción de *La América en peligro*, véase además A. VARONA, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América*, pp. 238-240.

¹³⁸ RICARDO LÓPEZ MUÑOZ, "Los textos y los contextos de Francisco Bilbao", p. 65. *A los argentinos* fue recogido en la edición de *Obras completas* cuidada por Manuel Bilbao, pero se le escapó a Pedro Pablo Figueroa en su posterior edición de las *Obras*. Ricardo López Muñoz copia este y otros textos relacionados con la invasión, y los ofrece en apéndice a su libro. Citaré *A los argentinos* siguiendo esa transcripción.

¹³⁹ Pocos días después, el 28 de agosto, morirá su padre, y Francisco entrará en una crisis de melancolía. Manuel Bilbao copia algunos extractos de su diario en esos días (*op. cit.*, pp. clxxiii-clxxv).

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

en efecto, para Bilbao, lo que está en juego no es sólo la independencia de México, sino el proyecto republicano de todo el continente:

Nosotros vemos, no solo la independencia de Méjico en peligro, sino la independencia del nuevo continente; no solo su territorio amenazado de robo, sino la idea vital de los pueblos de América amenazada de exterminio: la desaparición de la República. Así es que podemos decir: Americanos, se nos quiere robar el territorio; Republicanos, se pretende degradarnos. Solidaridad de tierra, de interés, de dignidad, nos une. Veamos el modo de hacer la resistencia solidaria.¹⁴¹

El prólogo del libro hace explícita la organización de sus contenidos: *La América en peligro* está dividida en tres partes. La primera se titula “La invasión”, y ocupa siete capítulos; a decir de Bilbao, en ella “exponemos lo que pelagra en América al amago del Imperio francés”.¹⁴² Rápidamente se explica que la invasión mexicana pone en peligro, no sólo la independencia formal de las otras naciones latinoamericanas, sino además la exterminación del ideal republicano que América está intentando realizar. Para darle mayor fuerza a esta denuncia, se aprovecha para elaborar filosóficamente la co-relación entre los conceptos de soberanía e independencia, para mostrar que uno no puede existir sin el otro, y se previene contra la narrativa filosófica del progreso, que podría hacer creer a los americanos que las ideas que triunfan en la arena política son las que *debieran* triunfar. Bilbao retomará esta crítica al inicio de la segunda parte de *La América en peligro*.

En esa primera parte se dibuja la arquitectura del resto del libro: Bilbao procederá a analizar, de manera ordenada, los diferentes peligros que entraña la invasión: por parte de Europa, la invasión se explica por una crisis de ciudadanía y también por la necesidad expansionista de sus gobiernos; la corrupción moral de ambos sujetos permite elaborar una crítica al poder legitimador de la “democracia”. Por parte de América, el peligro se fundamenta en las constantes peticiones de intervenciones europeas por parte de los propios americanos; esas peticiones se han montado en la retórica de la civilización y la barbarie, y por ello han sido utilizadas por Europa para justificar invasiones que se presentan como procesos civilizatorios. Aquí, y sin mencionar a Sarmiento, Bilbao aprovecha para criticar el uso de estas narrativas filosóficas de la “civilización” y la “barbarie”, tal y como se presentan para justificar la

¹⁴¹ F. BILBAO, *La América en peligro* (2ª edición, Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862), parte I, capítulo III (el epígrafe de este capítulo es “La invasión es robo y degradación”), p. 13. En adelante, al citar este libro indicaré parte, capítulo, epígrafe y página de la edición citada. Conservo en esta cita las curiosas erratas que quitan el espacio entre coma y palabras al inicio de las primeras frases.

¹⁴² *La América en peligro*, prólogo, p. 7.

violencia al interior de los mismos Estados nacionales en América Latina: lo que hacen los imperialismos respecto de México ilumina de manera inédita lo que ha propuesto el liberalismo civilizatorio respecto de la 'barbarie interior' que habita cada Estado nacional.

La segunda parte, de 22 capítulos,¹⁴³ analizará los peligros que enfrenta la resistencia americana: una debilidad física, ocasionada por la dispersión de la población americana, las dificultades para comunicarse y la poca preparación, entre otras causas de peligro; una debilidad intelectual, que se origina en la contradicción entre los intentos de vivir una vida republicana y la cultura autoritaria en la que los americanos se siguen educando a través del catolicismo;¹⁴⁴ y, finalmente, una debilidad de orden moral, que se entrelaza con las anteriores y es, en realidad, la perspectiva que permite juzgar de manera nueva las otras: esta debilidad moral tiene que ver, en parte, con una corrupción de los principios y valores que podrían impulsar las acciones de resistencia. Lo 'religioso' también opera aquí: sirve para pensar la corrupción de la vida pública, la búsqueda del poder por el poder, la demagogia democrática; toda una serie de prácticas que han hecho a América vulnerable a las invasiones e incapaz para responder de manera rápida y organizada.

La tercera parte, de 12 capítulos, ofrece "los remedios" para estas debilidades, y recupera las propuestas prácticas de la *Iniciativa de la América* respecto de cómo se podría organizar una Confederación de Naciones latinoamericanas: un Congreso americano, ciudadanía universal, un código internacional, un pacto de alianza federal y comercial, la abolición de las aduanas, uniformización del sistema de pesos y medidas, un sistema de colonización y educación, la formación de un "libro americano" y la creación de una universidad americana, de un diario y de fuerzas armadas comunes.¹⁴⁵

Hemos dicho que el horizonte de la crítica filosófica de *La América en peligro* es el de la relación entre religión y política expuesta desde *Sociabilidad chilena*. Justo por este horizonte se desata la polémica argentina por la publicación de *La América en peligro*: hay que platicar de esto, aunque sea brevemente. El 24 de septiembre de ese

¹⁴³ Las dos ediciones antiguas mantienen una errata: la numeración de capítulos pasa del X al XII sin interrupción. Figueroa y Witker mantienen la errata, que ha pasado a formar parte del texto canónico.

¹⁴⁴ A este respecto, es importante detenernos para decir que Bilbao no sólo señala los espacios prácticos en donde la cultura católica se infiltra en la acción del Estado (enseñanza oficial, legislación, etcétera); toma estos ejemplos de punto de partida para elaborar una crítica de los fundamentos teológicos del autoritarismo, el dogmatismo y el racismo *al interior de los Estados americanos*.

¹⁴⁵ Véase ROJAS MIX, *op. cit.*, pp. 44-45. Como ya dije antes, en esta tesis no podremos dedicarle atención a este importante tema.

mismo año, Mariano José de Escalada, obispo de Buenos Aires, publicará una carta pastoral donde rebate el libro de Bilbao y prohíbe su lectura. Bilbao responderá, furioso, con una *Contra-pastoral* que incluye la pastoral de Escalada así como una respuesta de Bilbao que rehace, en clave irónica, la retórica del género “carta pastoral”, y le da mayor oportunidad para desarrollar sus planteamientos sobre la dimensión autoritaria del catolicismo romano.¹⁴⁶ En el apéndice a la *Contra-pastoral*, Bilbao incluye una historia breve de la recepción de *La América en peligro*, dando reseña de los folletos y artículos periodísticos aparecidos del 28 de septiembre al mes de noviembre y que se han ocupado en atacar el libro de Bilbao; Bilbao también copia todas sus respuestas a estos folletos y artículos.¹⁴⁷ Según su hermano, esta polémica finalmente logra despertar a la opinión pública liberal, que acompaña con sus respuestas la defensa del filósofo chileno.¹⁴⁸

Entre las obras polémicas reseñadas por Bilbao, hay una que merece especial atención: en una fecha incierta entre septiembre y noviembre de 1862, el joven y talentoso orador José Manuel Estrada, de brillante futuro, publicará su folleto *El catolicismo y la democracia. Refutación a La América en peligro del señor D. Francisco Bilbao*. Este folleto será la principal referencia a Bilbao por parte del pensamiento conservador argentino.¹⁴⁹ Es una lástima que el furioso chileno no se dedicara a refutar el texto de Estrada con detenimiento; *El catolicismo y la democracia* apenas le merece una nota llena de hiel en el final de *La contra-pastoral*:

El objeto de este folleto es decir que todo lo bueno, lo verdadero y lo libre es católico, y que todo lo malo, lo falso y despótico es racionalista. El Sr. Estrada, ha usado, pues, ámpliamente del derecho garantido por la Constitución, á la libertad de palabra. Y como su thesis es la misma que la del Sr. Obispo, creemos que la *Contra-Pastoral* podrá satisfacerlo.¹⁵⁰

Y parece que el polémico libro de Bilbao fue muy leído: en algún momento entre agosto y diciembre aparece la segunda edición.¹⁵¹

El último de los textos estrictamente relacionados con el tema aparece poco después del 20 de octubre, a la mitad de la polémica por *La América en peligro*.

¹⁴⁶ F. BILBAO, *La contra-pastoral* (Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862); ofrezco una transcripción de la misma en el apéndice a esta tesis.

¹⁴⁷ Aunque *La contra-pastoral* no indica fecha exacta de edición, podemos por eso postular una fecha entre noviembre y diciembre del mismo año.

¹⁴⁸ *Vida de Francisco Bilbao*, p. clxviii.

¹⁴⁹ Es por Estrada que Alejandro Korn llega a conocer la obra de Bilbao.

¹⁵⁰ BILBAO, *La contra-pastoral*, “Apéndice” (sección “Refutaciones”), p. 64.

¹⁵¹ No advertí marcas en esta segunda edición que permitieran fecharla con más cautela: su dedicatoria conserva la fecha de la dedicatoria de la primera. Sin embargo, hay pequeños cambios entre una y otra, que espero mostrar un día cuando complete mi edición crítica del texto.

Francisco Bilbao había escrito una dura, aunque hermosa dedicatoria a sus maestros franceses, Edgar Quinet y Jules Michelet; al final de la misma, les pedía que se pronunciaran sobre lo que estaba ocurriendo en México: “hablad y juzgad”.¹⁵² Quinet respondería a esa petición con la redacción de un indignado folleto que le envía a Bilbao para ser traducido y publicado.¹⁵³

Hablaremos de otros textos y situaciones que siguen esa estela cuando lleguemos al comentario de *El Evangelio americano*.

Nota sobre la historia de la recepción en el siglo XX

La recepción de *La América en peligro* ha sido amplia y variada. En el siglo XX aparecieron una serie de trabajos que, en clave filosófica, pensaron desde *La América en peligro* el sentido de la idea de América Latina. Aquí no haremos una lectura minuciosa de los mismos, porque la discusión que contienen no se relaciona sino de manera lateral con la que estamos siguiendo.¹⁵⁴ Un estudio posterior tendría que poner en relación el carácter narrativo de la filosofía con la búsqueda de una narrativa de la identidad latinoamericana.

Lectura del texto I. La idolatría: a Napoleón, al poder, a la propia vanidad

Reflexiones preeliminares sobre la densidad retórica de La América en peligro

Antes de iniciar con la discusión de las ideas de Bilbao, creo que conviene una breve reflexión sobre nuestras maneras de leer. Incluso con toda su ritmicidad, *La ley de la historia* es un texto poco atrevido desde el punto de vista retórico, por lo menos si lo comparamos con el grueso de la producción de nuestro filósofo; si lo comparamos, por

¹⁵² *La América en peligro*, dedicatoria, p. v.

¹⁵³ EDGARDO QUINET, *La expedición de México* (Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862) (el prólogo de Francisco Bilbao está fechado el 20 de octubre del mismo año). La edición canónica del texto francés puede leerse en EDGAR QUINET, “L’ expédition du Mexique”, en *Oeuvres complètes*, t. xxiv, *Le livre de l’exilé. Oeuvres politiques pendant l’exil* (Paris, Librairie Hachette et Cie., s.f. [ca. 1875]), pp. 83-131. El editor de la versión francesa explica, en nota, que esta obra se mantenía inédita en Francia hasta ahora; también añade un subtítulo que parece indicar una fecha de redacción: julio del 62. No está claro si ambos textos se escribieron al mismo tiempo (como quiso aseverar MME. QUINET), o si Quinet responde a la invitación de Bilbao (como quisiera sugerir el propio Bilbao, quien en su prólogo, p. 4, recuerda lo que le pidió a Quinet y Michelet en la dedicatoria de *La América en peligro*, y luego dice: “Y hé aquí que por el paquete de Octubre llega el folleto que con ayuda de un amigo hemos traducido, para el servicio de la causa Americana”). En julio 25 de 1863, Quinet envía una breve carta diciendo que ha recibido *La América en peligro* y la traducción de su obra (editada en M. BILBAO, *op. cit.*, p. CLXVII, n. 2).

¹⁵⁴ Véase el complemento al capítulo I, en este Apéndice, para una relación de los trabajos más importantes en esta línea.

ejemplo, con la densidad retórica de un texto como *La América en peligro*. Esa densidad nos exige una manera especial de leer y de discutir. Creo que es útil mostrar esto, no en abstracto, sino abrevando en un fragmento del texto para ver qué nos da para pensar. Ello nos permitirá presentar algunas categorías de análisis, y entrar también a algunos problemas de este libro que estimo fundamentales. Así es como comienza el texto:

Escucho los pasos de legiones extranjeras, hollando el suelo de la patria. Ellas despliegan la insignia de la decapitación de las naciones, que es la conquista. Proclaman sin pudor la palabra de ignominia para las almas libres, que es la traición á la patria, á la independencia; á la República;—y veo la mano del nefando perjurio de la historia, estenderse para recoger la herencia de la libertad y la esperanza de un mundo, con el objeto de llenar el abismo del crimen [*sic.*], que en Europa y en el seno de su patria abriera su alma fementida.

¿No bastaba a Napoleón III el dominio de la Francia?—¿No era el “*imperio la paz*”?—¿Ese puñal que tiene clavado en Roma, no le responde de la conservación del orden europeo?—¿No ha sangrado la Francia lo bastante, en el Boulevard, en la Argelia, en Lambessa y en Cayenne?—¿No pesan nada los cien mil franceses muertos en la guerra de Oriente, sin beneficio de Dios, ni del Diablo?—¿No daban bastante garantía *los siete millones de sufragios*?—¿O por ventura la sombra de Napoleón I, desaparece ante la luz de la historia, que derriba del altar al ídolo de barro?

Mas todo pasa y la Francia olvida; es humo esa gloria, es necesario renovar esa gloria de humo, y el minotauro pide víctimas para abastecer la ración de cadáveres que la Francia sacrifica en la pira de su vanidad y orgullo. Es necesario alejar á la Francia de si misma, no darle tiempo á que piense, no permitir que mida la estatura del Emperador del 2 de Diciembre;—y es por esto que es necesario llevar la bandera al soplo de las aventuras, para comprometer el honor nacional—y decir: “*la bandera de la Francia no retrocederá*”. (Palabras de los comisionados franceses en su proclama a los mejicanos).¹⁵⁵

Hemos dicho arriba que *La América en peligro* es un tratado filosófico escrito por Francisco Bilbao en 1862 como respuesta a la invasión francesa en territorio mexicano. Pero eso sólo lo sabemos conforme nos adentramos en el texto: en lugar de decirnos, de manera ordenada, cuál es el objeto del que se quiere tratar, la voz de nuestro texto nos introduce *in media res* a su tema: nos exige comprometernos en su lectura, a riesgo de perder la pista, y deja desperdigados un montón de datos sueltos que hacen alusión a lo que 'deberíamos' saber: “Argelia” y “Cayenne” aluden a las aventuras imperialistas de Francia, de la misma manera en que “la guerra de Oriente” y “ese puñal que [Francia] tiene clavado en Roma” aluden al intervencionismo francés en la época de Napoleón III;¹⁵⁶ las cursivas indican fragmentos de discursos oficiales, que son citados de manera

¹⁵⁵ F. BILBAO, *La América en peligro*, I, i (“La invasion”), pp. 9-10; cursivas de Bilbao.

¹⁵⁶ Cayenne es la capital de la Guyana Francesa, y Lambessa es un pueblo de Argelia, famoso por sus ruinas del periodo romano; con la expansión francesa, ambos lugares se convierten en sede de grandes cárceles para prisioneros políticos y sus nombres se hacen sinónimo de la pérdida de libertad. Figueroa hispaniza “Cayenne” como “Cayena”, y comete un descuido: transcribe “Lambessa” como “Lambersa”. Witker hereda ambos errores. “Ese puñal que tiene

sarcástica: “siete millones de sufragios” son los contabilizados en las elecciones del 20 y 21 de diciembre de 1851, cuyo fin era validar democráticamente el golpe de estado napoleónico del 2 de diciembre; ese sufragio le permite a Napoleón III promulgar una nueva Constitución, y pronunciar su famoso discurso del 14 de enero de 1852, en donde prometía una era de prosperidad (y de ahí viene lo de “el Imperio es la paz”).

Estilísticamente, el texto también se construye sobre esta exigencia de comprometerse en su lectura; *está atravesado por la temporalidad*: en lugar de argumentar (explícitamente), la voz del texto *narra*; su narración se articula en el ritmo intercalado de verbos en primera y tercera persona (“escucho... despliegan... proclaman... veo”); la voz del texto invita al lector a ver lo que “[yo] veo”, y por ello *se articula en el ámbito de la experiencia*, y no en el de una racionalidad abstracta. Las enumeraciones y paralelismos marcan el ritmo de esa experiencia. La arquitectura emocional de nuestro párrafo se construye en secuencias de enumeraciones cada vez más grandes, encadenadas paralelísticamente: “*despliegan... que es...*”; “*proclaman... que es la traición a... a... a...*”. En ellas, Bilbao enumera valores (patria, independencia, República), y califica acciones en relación a esos valores: decapitación, traición, proclamación de palabra ignominiosa. Pronto, esos valores y acciones se cargan de contenido histórico en una segunda enumeración de preguntas retóricas que están engarzadas paralelísticamente: “*¿no bastaba... no era... no le responde...?*”; “*¿no han sangrado... en... en... en...?*”; “*¿no pesan nada... no daban bastante garantía?*”.¹⁵⁷ Uno casi puede sentir como la voz del texto sube de tono: en lugar de llevarnos a un lugar abstracto de enunciación, la retórica del texto remite a una relación concreta entre un hablante y un lector; se encarna en el cuerpo concreto de su lector, cuya respiración y entonación moldeará y será moldeada por el texto.¹⁵⁸ El texto de Bilbao *respira*: las

clavado en Roma” alude a la ambigua participación de Napoleón III en el proceso de independencia de Italia: Francia protegerá los intereses del Papa frente a los intentos de los revolucionarios Mazzini y Garibaldi, muy admirados por Bilbao; Francia, sin embargo, apoyará en 1859 al Reino de Piamonte-Savinia en su guerra contra Austria (la Segunda Guerra de Independencia), pero después de ganar la guerra se cobrará con Savoy y Niza, para la furia de Garibaldi. En cuanto a Oriente, Francia utilizará como pretexto el ‘asesinato’ de misioneros católicos para unirse con Inglaterra en la humillante Segunda Guerra del Opio (1856-1860). Después repetirá la excusa para intervenir militarmente en Hong Kong y Japón.

¹⁵⁷ Tanto el paralelismo como las preguntas retóricas forman parte importante del estilo de los profetas bíblicos (p. ej., en Isaías 57, 4-6: “¿De quién os habéis mofado? ¿contra quién ensanchasteis la boca, y alargasteis la lengua? ¿No sois vosotros hijos rebeldes, simiente mentirosa, que os enfervorizáis con los ídolos debajo de todo árbol umbroso, que sacrificáis los hijos en los valles, debajo de los peñascos? En las pulimentadas piedras del valle está tu parte; ellas, ellas son tu suerte; y á ellas derramaste libación, y ofreciste presente. ¿No me tengo de vengar de estas cosas?”)

¹⁵⁸ Hay que recordar que estamos en el siglo XIX, que según Genette es la época fundamental donde se dan los últimos grandes vestigios de la lectura en voz alta; probablemente este texto es un texto “oralizado” (en la terminología de Margit Frenk): fue creado en una cultura de la escritura, pero está escrito para leerse en voz alta, y por ello está orientado retóricamente a producir ciertas cosas en la voz y el cuerpo del lector que lo encarnará públicamente. Véase M. FRENK, *Entre la voz y el silencio*, cap. 1.

comas indican espacios donde el texto debe hacer pausas, incluso a riesgo de contradecir la norma gramatical: “legiones extranjeras, hollando el suelo”; “¿No ha sangrado la Francia lo bastante, en el Boulevard...?”. La poética le da voz a la ética, y la encarna en un sujeto concreto, una corporalidad que se vuelve lugar crítico desde el cual juzgar a la historia y la filosofía. Es el ritmo de la indignación: entonces valores y acciones muestran su sentido histórico real, y comprendemos que traición a la República es algo tan concreto como matar franceses en el Boulevard y enviarlos a la Guerra del Opio en encomienda vergonzosa; pero que también es traición el invadir México y Argelia e impedir la vida republicana en Italia.

Entonces hay en nuestro fragmento una sucesión de metáforas luminosas: “¿O por ventura la sombra de Napoleón I se desvanece ante la luz de la historia, que derriba del altar al ídolo de barro?”. Y de repente ya no se trata de Napoleón III, sino de Napoleón I, el soldado que deslumbró a toda Europa (Hegel incluido), y que aquí es recordado por su “sombra”, pues es la “sombra” prestigiosa de ese primer Napoleón la que quiere ser invocada por Louis Bonaparte en ese acto de tomar su nombre e inaugurar, en México, el Imperio. Pero no sólo se trata de una sucesión de metáforas: en realidad, unas metáforas están dentro de otras; desde la época de la *Retórica a Herenio*, llamamos a ese procedimiento “alegoría”.¹⁵⁹ La de la “sombra” es aquí una metáfora dentro de otra metáfora: nos recuerda un rasgo poco prestigioso del primer Napoleón, a saber, su pequeña estatura.¹⁶⁰ Una pequeña estatura que queda en evidencia al desvanecerse, indefensa, ante “la luz de la historia”; y la “luz” remite a la tónica de la Revelación en el Antiguo Testamento: anuncia al verdadero Dios y muestra la falsedad de las idolatrías: “derriba del altar al ídolo de barro”.

Antes de seguir adelante, hagamos una pausa para recordar, a vuelo de pájaro, algunos elementos que hemos ido percibiendo en nuestra lectura del texto: primero, una narratividad del pensamiento, que se apoya en verbos conjugados en primera y tercera persona, e invitan al lector a trabajar a partir de la experiencia. Además, hay un ritmo que se construye en enumeraciones, paralelismos y repeticiones sonoras, que apelan al cuerpo del mismo lector, un ritmo que moldea su respiración, y pide que el argumento expuesto se encarne en un gesto y una voz: un sujeto concreto, el mismo sujeto a cuya *doxa* apela el texto para llenar los ‘espacios en blanco’ que suponen las constantes

¹⁵⁹ Véase, arriba, nota 157.

¹⁶⁰ Más adelante sigue jugando irónicamente con esta estatura: “no permitir que [la Francia] mida la estatura del emperador del 2 de diciembre”.

referencias (por ejemplo, a Lambessa y Cayenne). Éste no es un pensamiento hecho en el vacío, sino un pensamiento encarnado; no es, tampoco, un pensamiento puramente lógico, sino uno que ofrece su argumentación engarzada en un contexto afectivo: que nos dice algo, y además una actitud en torno a ese algo; que nos explica algo indignante, y al tiempo quiere transmitir/producir la experiencia misma de la indignación, por medio de paralelismos encadenados que construyen la manera en que la indignación se siente, el ritmo en que la indignación se respira. Es decir, una argumentación filosófica que apela al *logos*, pero también al *pathos* y al *ethos*: que crea una experiencia del pensamiento en donde se apela a la afectividad y los valores: pide ser leída con el cuerpo.

Complemento a la lectura de *La América en peligro*

En el cuerpo de la tesis dijimos que Bilbao no sólo elabora una crítica a la idolatría del concepto-personaje de “pueblo”, sino también la de la “civilización”, el “Estado”, la “libertad”, el “progreso” y, finalmente el “ser”, identificado por Bilbao como la “unidad”. En el presente complemento se elabora de manera breve la descripción de cómo ello ocurre en *La América en peligro*.

La crítica al concepto de “civilización”, cuya adoración ha justificado el imperialismo europeo. La crítica al concepto de “libertad”

Despertar del sueño del lenguaje del poder

Nuestro chileno ha dicho constantemente que la separación entre medios y fines ha traído una consecuencia perniciosa en el lenguaje de la ética:

La experiencia prueba que en el combate legal de los partidos, el partido del poder obtiene siempre la victoria. La experiencia muestra que el partido que se revista de lealtad, va perdido y es burlado. ¿Qué puede resultar de semejante estado?—Que lo justo se olvida, y que el éxito es la justicia.

Triunfar es, pues, el *desideratum* supremo.

Entonces la conciencia falseada, altera hasta la fisonomía de los hombres, y su palabra sirve según la expresión de Taillierand, para “*disfrazar su pensamiento*”.

Entonces se vé el caos. El diccionario cambia, la lengua es tortuosa como el reptil, el estilo enfático y vacío para llenar la fatuidad triunfante: el lenguaje de la prensa se asemeja á los oropeles que se arrojan para adornar un

festin de gusanos, y la prostitucion de la palabra corona la evolucion de la mentira.

El conservador se llama progresista.

El liberal hace protestas de católico.

El católico jura por la libertad.

El demócrata invoca la dictadura, como los rebeldes de Estados-Unidos, y defiende la esclavatura.

El retrógrado demuestra que quiere la reforma.

El ilustrado populariza la doctrina que todo “*es bueno en el mejor de los mundos posibles*”.

El *civilizado* pide la exterminación de los indios o de los gauchos.

El *principista*, que los principios callan ante el principio de la salud pública. Se proclama no la soberanía de la justicia, presidiendo á la soberanía del pueblo, sino la soberanía del fin, que legitima todo medio.

El absolutista, que es el salvador de la sociedad.

Y si se gobierna con golpes de Estado, facultades de sitio, con dictaduras permanentes ó transitorias, con las garantías escomatadas [*sic.*], burladas ó suprimidas, la palabra del partido en el poder os dirá: la civilizacion ha triunfado de la barbarie, la autoridad de la anarquía, la virtud del crimen, la verdad de la mentira¹⁶¹

Así, el problema de la invasión trae consigo la posibilidad de criticar el lenguaje de la política americana; un lenguaje enfermo, en cuya tortuosidad se ve enredado el propio pensamiento crítico de la época en que Bilbao escribe; es importante lo que parece una alusión a Sarmiento (“el *civilizado* pide la exterminación de los indios o de los gauchos”). Pero no sólo se trata de Sarmiento. Progresismo, liberalismo, democracia, ilustración, civilización, principios, son, todas ellas, *palabras*: su sentido es limitado, y está condicionado por el contexto; las palabras son incapaces por sí mismas de cambiar las situaciones reales; su capacidad de significar está fincada en un impulso ético (“el sentimiento de lo justo”), que pide que esas palabras se encarnen en acciones acordes a ese impulso: esa coherencia se ha perdido en la práctica política de la época en que Bilbao está escribiendo, pues los políticos profesionales a quienes Bilbao alude han pasado, de una posición pragmática, al entronizamiento del “éxito” como único criterio. Escribe Bilbao, en su discurso *A los argentinos*:

La Independencia y la República peligran. Esto es, nuestro honor, nuestra gloria, nuestro derecho, nuestra felicidad sobre la tierra. Una fuerza pasiva y colosal de doscientos millones de europeos puesta al servicio de los déspotas, pretende avasallar y repartirse el mundo americano (...) ¿Qué nombre mereceríamos, si nuestros hijos un día, en vez de los colores nacionales divisaren la insignia del coloniaje enseñoreándose sobre nuestras ciudades?! (...) Y lo que es peor, ciudadanos, ¿podríamos permanecer indiferentes al grado de corrupción moral y de mentira a que llegan en Europa, cuando nos dicen que todo eso es orden, es libertad bien entendida y es civilización? [cursivas más –R.M.]¹⁶²

¹⁶¹ *La América en peligro*, II, XXVII, pp. 70-71.

¹⁶² F. BILBAO, “Carta a los argentinos” [1862], en R. LÓPEZ MUÑOZ, *La salvación de la América*, pp. 78-79.

Y sí. Lo que no puede dejar indiferente es “el grado de corrupción moral y de mentira”, y por ello, como vimos arriba, la retórica que critica esa corrupción es una retórica profética, una retórica de la indignación; es necesario apelar, no sólo a la racionalidad que nos dice si el planteamiento de Bilbao es válido, sino también a la sensibilidad moral, que nos puede decir si un planteamientoo válido nos puede mover a la acción. Y “el grado de corrupción moral” se observa cuando desde allá “nos dicen” que esta invasión, que pretende repartirse el mundo americano y apagar la luz de sus repúblicas, no es sino “orden”, “libertad bien entendida” y “civilización”. Éste es el contexto retórico para criticar la forma en que la oposición entre “civilización” y “barbarie” ha funcionado en beneficio de intereses políticos. Más adelante, en el mismo discurso, Bilbao comienza a trabajar sobre estos conceptos, de manera parecida a como lo hará en *La América en peligro*. Para leer el siguiente fragmento es importante recordar que, para justificar la posterior llegada de Maximiliano, el general Forey publicó una proclama el 11 de junio de 1862, al día siguiente de la toma de la capital mexicana: ahí “aconsejaba a los mexicanos la fraternidad, la concordia, el verdadero patriotismo; que dejaran de ser liberales y reaccionarios, que fueran únicamente mexicanos”.¹⁶³ Ese mismo día expidió un decreto para la formación de la Junta Superior de Gobierno, “compuesta por treinta y cinco personas, que nombraría tres ciudadanos para que ejercieran el poder ejecutivo, y dos suplentes, y eligiera a doscientos quince individuos que en unión de la Junta formaran la Asamblea de Notables”.¹⁶⁴ Y Bilbao comenta, enfurecido:

Y esos representantes, esos 225 traidores instituido[s] por Forey, y que son la nación, según ese soldado, son los que después de dos años de guerra, sobre las ruinas de la heroica Puebla, y al frente de Juárez, el gobierno legítimo que combate y protesta, declara el protectorado de la Francia, el imperio, el restablecimiento del retroceso teocrático, la libertad de prensa como en Francia, el orden como en Francia, *la civilización de las minas de oro* [todas las cursivas en esta cita son mías –R.M.], el dominio de la justicia como en Francia, el imperio de la verdad, de la fe en el juramento, del respeto a los tratados como en Francia. El robo, el secuestro; la confiscación de los bienes de los hombres que combaten por su patria, es el respeto a la propiedad que se proclama. *La traición, el bombardeo, la matanza, levantan el edificio de la conquista a nombre de la civilización francesa (...)* Han pretendido presentar a la adoración del género humano, el becerro de oro y confundir en ese culto todos los principios y llamar civilización a la riqueza. Y como los americanos, antes que la riqueza buscamos la justicia, la armonía de los derechos, la satisfacción de las necesidades morales, *hemos sido lógicamente, según ellos, clasificados de bárbaros. (...)* Y esos aliados, esos franco-americanos que osan invocar los nombres sagrados de patria e independencia en los momentos mismos que conquistan y proclaman el

¹⁶³ L. DÍAZ, *op. cit.*, p. 614.

¹⁶⁴ *Ibid.*

imperio, ya no pueden concebir lo que es el derecho y la dignidad del hombre y de los pueblos.¹⁶⁵

Ante estas palabras resuena, repentinamente, el “sol del oro” de nuestro otro fragmento: aquí se ha convertido, con terrible claridad, en “el becerro de oro” y en “la civilización *de las minas de oro*”: es decir, no en cualquier civilización, sino en una muy especial que es la que se define (como civilización) porque tiene minas de oro; que adora ese oro, y se muestra orgullosa de él al declararse, vanidosamente, como “la” civilización: ello son los que “han pretendido [...] llamar civilización a la riqueza”. Se trata de lo que, un siglo después, Walter Mignolo formalizará como la relación entre civilización y colonialidad: pues en todo este fragmento enfurecido Bilbao nos da a entender que esa civilización, que es la francesa, es la que se presenta a sí misma como modelo para juzgar lo civilizado de las demás: imponer su dominio político es “civilizar”: por ello la invasión declara que todo se volverá francés. En el párrafo hay un uso constante del humor negro, que llega a su momento más crítico en esta gigantesca antífrasis:

...la libertad de prensa *como en Francia*, el orden *como en Francia*, la civilización *de las minas de oro*, el dominio de la justicia *como en Francia*, el imperio de la verdad, de la fe en el juramento, del respeto a los tratados *como en Francia*.

Antífrasis es una figura retórica que opera al nivel de la *sententia* (discurso), y no al de la mera palabra: su objeto es dar a entender que todo lo que en cierto momento se dice debe ser entendido justo de la manera contraria.¹⁶⁶ Por ello, es importante para lograr un tono irónico. Aquí, la antífrasis se logra con la constante, excesiva referencia a que lo que se dice pasa “como en Francia”, en donde ninguna de esas cosas pasa realmente (pero eso sólo lo saben los lectores informados de la historia reciente). Es que las civilizaciones tienen entre sus valores importantes la “libertad de prensa”; Francia dice tenerla, pero en la Francia de Luis Napoleón se persigue a los que piensan diferente. Todo el párrafo es una gigantesca denuncia del lenguaje eufemístico de esta “civilización”, en donde cada palabra ya no dice lo que debería, pues libertad de prensa significa persecución, orden significa represión, civilización es la de las minas de oro, etcétera: con la repetición constante del procedimiento retórico, el fragmento incita a la risa que desenmascara esos eufemismos, y nos invita a leer lo que *realmente* dicen: que

¹⁶⁵ “Carta a los argentinos” [1862], pp. 79-80. El “225” es probablemente errata por los “215” de la Asamblea de Notables.

¹⁶⁶ Sobre *sententia* y palabra, véase la discusión sobre “alegoría” en tomo I de esta tesis, nota 157.

invita a despertar de las seducciones de ese falso discurso, que ha pretendido “confundir [...] todos los principios”.

“Civilización” y “colonialidad”

Y como los americanos, antes que la riqueza buscamos la justicia, la armonía de los derechos, la satisfacción de las necesidades morales, hemos sido lógicamente, según ellos, clasificados de bárbaros.

“Civilización” y “barbarie” es una dupla que adquirió fama continental en el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. Las oposiciones elaboradas por el pensador argentino entre progreso y retroceso, campo y ciudad, barbarie y civilización no son obra de Sarmiento; aunque se hicieron famosas en el *Facundo*, reflejan la ideología de todo un grupo social americano, que se asume como la vanguardia civilizada del continente, destinada a gobernar a una masa popular irracional y violenta y concibe este esfuerzo como un proyecto civilizatorio. Son oposiciones que reflejan a un grupo social, pero no a todos: fueron criticadas tempranamente por una tradición de pensadores entre los que descuellan Simón Rodríguez y, después, José Martí.¹⁶⁷ Creo que ésa es, también, la tradición de Francisco Bilbao. De párrafos como el de arriba, Clara Jalif ha deducido que también Bilbao se mueve en esa matriz del pensamiento liberal tan bien ilustrada en los textos de Sarmiento; que la oposición entre barbarie y civilización se muestra, en Bilbao, como una apología del progreso contra la tradición, del futuro contra el pasado, del racionalismo contra el catolicismo.¹⁶⁸ Yo creo que en el párrafo de arriba Bilbao está mostrando que el concepto de “bárbaro” opera al mismo tiempo en el relato civilizatorio de la filosofía de la historia, y en el político de la acción colonizadora, pero que de ello no se deduce necesariamente que Bilbao sea un apólogo de la civilización. Me parece que la crítica del pensador más bien acentúa la relación oculta entre “civilización” y “colonialismo”. Como dirá Bilbao en *La América en peligro*, es

¹⁶⁷ Crítica Martí a los gobernantes ‘civilizadores’: “Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña. La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales de composición singular y violenta. con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia [...]. Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino ente la falsa erudición y la naturaleza” (J. MARTÍ, “Nuestra América” [1899], en *Obras completas*, t. VI, *Nuestra América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 16-17). Véase ROJAS MIX, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁶⁸ Véase JALIF, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria...*, cit., pp. 14-27 y *passim*.

necesario desenmascarar que “para civilizar es necesario colonizar”, y así leer críticamente el discurso de la civilización desde la perspectiva de los colonizados.

...los tiranos del Viejo-Mundo no pueden aumentar sus fronteras; por lo cual es necesario *civilizar* al otro lado del océano.

¡*Civilizar* el Nuevo-Mundo!—magnífica empresa, misión cristiana, caridad imperial.

Para *civilizar* es necesario colonizar, y para colonizar, conquistar. La presa es grande. Dividamos la herencia. Hay para España las Antillas; para Inglaterra la zona del Amazonas, el Perú, donde haya bastante algodón y alcohol [*sic.*], y Buenos-Aires por sus lanas y cueros: para el Austria que agoniza, una promesa; para la Francia, Méjico y el Uruguay [...] Magnífico banquete de la Santa-Alianza!¹⁶⁹

Me parece que, en ese sentido, esta crítica se dirige a lo que algunos críticos contemporáneos han llamado “la colonialidad del saber”. En un texto del 2000 cuyos antecedentes están en reflexiones publicadas en 1992, el sociólogo peruano Aníbal Quijano puso sobre la mesa la incómoda relación entre las necesidades económicas del capitalismo europeo en expansión y el proceso de re-identificación histórica al que se vieron sujetas las poblaciones asimiladas como mano de obra en el nuevo “sistema-mundo”: ese proceso cristaliza, por un lado, en la desaparición de categoría geohistóricas con las cuales estos grupos y poblaciones se definían a sí mismas (por ejemplo, Anáhuac o Tahuantinsuyo), y, por el otro, con la creación de categorías nuevas que tienen una dimensión colonial:

Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa [...]. Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder.¹⁷⁰

Planteamientos similares serán trabajos por Enrique Dussel en sus lecciones de Frankfurt en 1996, y por Walter Mignolo en sus escritos sobre el Renacimiento. Si bien

¹⁶⁹ BILBAO, *La América en peligro*, I, VI (“El peligro por parte de Europa”), pp. 17-18. Más adelante tendremos ocasión de comentar el juego entre “Viejo Mundo” y “Nuevo Mundo” en *El evangelio americano*.

¹⁷⁰ A. QUIJANO, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, clacso, 2000, p. 211.

los debates del siglo XX se alejan a los planteamientos de Bilbao en cuanto que esta dimensión colonial del saber es punta de lanza para pensar, desde América Latina, el tema filosófico de la crítica de la Modernidad, se puede decir que el problema histórico es el mismo. La crítica de Bilbao toma su fuerza del género literario donde está expresada: el “panfleto” impide tratar sistemáticamente ciertos temas, pero también los ilumina de modo inédito al ponerlos en contacto con una situación urgente. Ello dará frutos interesantes en la peculiar manera de narrar la historia americana que Bilbao ofrecerá en su última obra.

Sobre los sentidos de la barbarie

“...Hemos sido, según ellos, calificados de bárbaros”, dice Bilbao en su carta *A los argentinos*. En una sección fundamental de *La América en peligro*, Bilbao explica que, entre los peligros que vienen de América, ocupa un lugar destacado el de la actitud de gran parte de la élite gobernante americana, que constantemente ha *pedido* intervenciones extranjeras que les ayuden a ganar guerras civiles libradas contra otros enemigos (esa petición, advierte Bilbao, ha ido de la mano, muchas veces, de la tentación de, habiendo ganado la guerra, instaurar monarquías a la europea).¹⁷¹ En esa aguda observación sobre ciertos problemas en la retórica de las élites gobernantes en América Latina, Bilbao pone sobre la mesa la cuestión de la 'barbarie interior': lo recuerda Mignolo, en cita de *La América en peligro*: de esa misma manera, en América Latina “los conservadores se autodenominan progresistas [...] y convocan desde la civilización a exterminar a los pueblos indígenas”.¹⁷² Así, lejos de demonizar al invasor, la crítica de la intervención francesa abre la puerta a una reflexión sobre la dimensión colonial de las categorías que han organizado la vida republicana de América Latina. La intervención francesa no es sino la culminación de una larga serie... Y, aun si estos intentos de intervención han sido detenidos por la participación de otros pueblos de América, unidos unos y otros en “un pacto de solidaridad sagrada” desde las guerras de

¹⁷¹ *La América en peligro*, I, 7. Da los ejemplos de Flores en Colombia, Santa Cruz en el Perú y Santa Anna en México, entre muchos otros.

¹⁷² BILBAO en MIGNOLO, *op. cit.*, p. 93. Hay que decir que esta cita no es literal: Mignolo la toma de Rojas Mix (*op. cit.*, p. 40), quien en ese momento no estaba citando, sino parafraseando (la cita literal está en la página anterior del trabajo citado); luego, el argentino tradujo la falsa cita al inglés; y, cuando su libro se tradujo al español, la falsa cita se tradujo por segunda vez, ahora otra vez al español; probablemente ello estuvo motivado, al menos en parte, por el aparato crítico de Rojas Mix, quien sólo indica la antología de Bilbao que cita, pero no el libro ni la sección: eso hace un poco difícil confrontar las citas en su contexto original. Ya comentamos arriba el texto original, que se puede ver en BILBAO, *La América en peligro*, cap. XXVII, p. 71.

Independencia, la mera petición ha sido muy aprovechada por las grandes potencias en los momentos en que ellas mismas han decidido intervenir en defensa de sus propios intereses. Pareciera casi que Bilbao está acusando a estas élites de idolatría para con los valores de la “civilización”; pues son ellas las que han pedido la llegada de ‘civilizadores’ que instauren nuevas monarquías y barran con sus enemigos de partido; ellas, con sus peticiones, han permitido que los gobiernos de estas grandes potencias digan que no vienen por ambición, sino porque están cumpliendo con su tarea histórica (¿la idolatría hacia la civilización tiene su otra cara en el olvido de la historicidad americana?):

Y últimamente, traidores mejicanos de la escuela de las Tullerías, han estado preparando la invasión de su patria y cebando los oídos del perjurio, con la idea de la monarquía para civilizar a Méjico.

He ahí los hechos exteriores, ostensibles que no olvidan las córtés [*sic.*] europeas y que saben invocar á su tiempo.—“Nos llaman”, dicen.

Los americanos no saben, no pueden gobernarse. Esterilizan las riquezas de su suelo. La anarquía y el despotismo los sumergen cada día más en la barbarie. Desiertos, valles, producciones de todos los climas, riquezas de todo metal, puertos y costas y ríos navegables que bañan todas las bellezas de un continente y que pueden conducir a nuestras cañoneras hasta el corazón de América: territorios para todo imperio, para toda monarquía, para todo príncipe, lacayo ó pretendiente;—inviernos sin frío, extensión para repartir feudos á los ejércitos de los nuevos franco-godos;—desahogo de nuestras poblaciones repletas, ocupación a nuestros ejércitos;—distracción a nuestros pueblos compensándolos de nuestro despotismo con las Repúblicas distribuidas en nuevas encomiendas ;¹⁷³ indemnización de nuestros gastos, y sobre todo, satisfacción al inmenso fuego de nuestra caridad cristiana, con la civilización de estos bárbaros: *á América!* el atentado va encubierto con el jesuitismo [*sic.*] de la libertad; pues vamos a hacer que esos pueblos *elijan* libremente su forma de Gobierno. ¡Los vamos *á libertar* de su independencia y de su soberanía, para que sean independientes y soberanos!—Y si no se nos cree, si ya no podemos engañar, somos la fuerza y á nadie tenemos que dar cuenta de nuestra *misión civilizadora: á América.*¹⁷⁴

Leamos con cuidado. El ansia de este discurso justificatorio queda retratada en esa enorme enumeración de los bienes que se pueden encontrar en América; una enumeración que inicia en “desiertos, valles...” y de repente se sale de cauce y comienza a decir cosas que no debiera; se alarga desmedidamente (en hipérbole); produce una impresión de frenesí gracias al uso del asíndeton.¹⁷⁵ En esa enumeración

¹⁷³ Mantengo, aquí y en citas subsiguientes, la errata de la edición original, que dicta un espacio adicional antes del signo de puntuación. Esto es común en impresos de la época.

¹⁷⁴ *La América en peligro*, I, VII (“El peligro por parte de América”), pp. 19-20. El párrafo original carece de punto final.

¹⁷⁵ *Asíndeton* es una figura retórica que se usa en las enumeraciones: se trata, básicamente, de quitar los nexos: en lugar de decir “manzanas, peras y ciruelas” se dice “manzanas, peras, ciruelas”. Da una sensación de rapidez, de que la enumeración nunca termina, de apasionamiento. La figura opuesta es el *polisíndeton*, en donde se dan más nexos de los que se debería, creando con ello la impresión de que la enumeración está siempre a punto de terminar; entonces el texto se alenta y se vuelve más enfático: “manzanas y peras y ciruelas”.

enloquecida y grotesca, paródica, se mezclan los planos de la argumentación: se muestran, en su oculta conexión, la necesidad de recursos naturales; la teología del colonialismo (“el inmenso fuego de nuestra caridad cristiana”); el colonialismo del relato civilizatorio (“la civilización de estos bárbaros”); y, en todos lados, la corrupción moral... Los planos de la argumentación se mezclan: por ejemplo, la incapacidad de aprovechar los recursos naturales, se relaciona con un modelo civilizatorio que postula una relación de explotación del hombre para con la naturaleza: “bárbaro” es también aquel que, por las razones que sea, no toma de los recursos naturales todo lo que es posible tomar para ser empleado como materia prima. Maliciosamente, Bilbao pasa de la antífrasis a la denuncia directa al mostrar que, entonces, se trata también de apropiarse de estos recursos naturales y de disfrazar la rapiña en nombre de la civilización: y es que civilización y colonialismo no son dos momentos separados, sino dos caras del mismo proceso. Pero no es sólo una crítica negativa: su momento de positividad está en el señalamiento de lo propio que se niega al calificarse de ‘barbárico’: ese proyecto que, a despecho de la búsqueda de riqueza, se empeña en la “justicia”.¹⁷⁶

También en esto nuestro filósofo aporta una nota propia en ese gran debate contemporáneo que se pregunta por el sentido político de la barbarie en relación a la civilización. De entre esas notas, me gustaría ahora recordar una, porque se trata de un libro bellísimo que fue escrito en diálogo constante con las obras de Francisco Bilbao: se trata del *Discurso sobre la marginación y la barbarie* (1988) de Leopoldo Zea. Ahí, la reflexión sobre el sentido de una filosofía de la historia americana, objeto de sus primeros trabajos, desemboca en una extensa meditación, de corte ensayístico, que elabora la historia de la barbarie como metáfora en Occidente, desde Herodoto a nuestros días.¹⁷⁷ La metáfora permite tejer la historia de los pueblos barbarizados por la Europa central (los pueblos eslavos, latinoamericanos, españoles, británicos: muchos de ellos fueron considerados bárbaros, pero después hicieron lo propio con otros), y también la historia de esa misma Europa, pero vista desde el ángulo de sus miedos y fantasías. El inicio de este *Discurso* evoca ese movimiento bilbaíno que va de la epistemología a la ontología (“Los americanos no *saben*, no *pueden* gobernarse”). Dice Zea, en comentario del primer párrafo de las *Historias*:

¹⁷⁶ Esto “propio” tiene un valor proyectual: no es sólo lo propio que se ‘descubre’, sino también lo propio que se ‘propone’ y que, al ser propuesto, ‘convoca’.

¹⁷⁷ L. ZEA, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1992.

Bárbaros; bárbaro, palabra onomatopéyica que el latín traduce como *balbus*, esto es, el que balbuce, tartamudea: *Bar-ba...* Pero, ¿qué es lo que se balbuce o tartamudea? Por supuesto, no el propio lenguaje del bárbaro, que el griego no comprende, sino el lenguaje mismo del griego. Bárbaro es el que habla mal el griego, el que lo balbuce o tartamudea. *Balbus*, en latín, es el “balbuciente, tartamudo, torpe de lengua, el que no pronuncia clara y distintamente”. Para el griego, bárbaro es el hombre rudo, el no griego, el extranjero. Esto es, el hombre que está fuera del ámbito griego o al margen del mundo del hombre que así califica. Bárbaro será, también, sinónimo de salvaje, inculto, esto es, no cultivado de conformidad con el que parece el modo de ser del hombre mismo por excelencia, el griego.¹⁷⁸

El bárbaro sólo lo es para el que se empeña a escucharlo desde el lenguaje de la civilización: lenguas distintas aparecen sólo como expresión tartamudeante cuando se las piensa a partir del griego o el latín. Toda la vieja obra de Zea regresa de otra manera en estas frases: las preguntas por la posibilidad y el sentido de un pensamiento latinoamericano, por la relación entre filosofía y compromiso de liberación, regresan en esta hermosa reflexión que, a partir de la metáfora de la barbarie, vinculan el *logos* del lenguaje propio con el *logos* del pensamiento, y a ambos con la ética y la política; a la historia de la filosofía con las prácticas de escucha y traducción. Uno no puede sino recordar aquel importante debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea.¹⁷⁹ Visto a la luz de este *Discurso*, la pregunta detrás de ese debate puede quedar replanteada como una pregunta por el valor ético y político de una manera de escuchar y traducir las tradiciones del pensamiento latinoamericano; la búsqueda de una práctica de la escucha que pueda acoger ese pensamiento en su especificidad, sin obligarlo a balbucear.

Es obvio que, para el bárbaro, el griego, al expresarse en otro lenguaje que no era el propio, barbarizaba, balbucía, hablaba igualmente mal. Pero no es esto lo que interesa al hombre que hace la historia y al griego que la relata; según éste, el no-griego balbuce el griego, pero no le importa cómo se expresa en su propio lenguaje. El *logos* griego -como en otras expresiones del mismo a lo largo de una historia que continuará en Roma, Europa y el mundo occidental-, será un *logos* predominante y, por ende, dominante. Cualquier otro *logos*, habla o expresión, tendrá que justificarse ante el *logos* por excelencia. *Logos* que implica el sentido del mundo del que él mismo es expresión: la cultura, el modo de ser y la concepción de su propio mundo. El paradigma de lo que está fuera, al margen. En Grecia, ello es visto como simple *doxa*, opinión, modo accidental de ser, falta de consistencia; aquello de lo que ni siquiera se puede hablar, tal y como sostendrían los filósofos griegos desde Heráclito y Parménides hasta Platón y Aristóteles.¹⁸⁰

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁷⁹ Los textos de esta polémica fueron A. SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI, 1968, y L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969. Yo aprendí mucho de una interpretación de este debate: H. CERUTTI GULDBERG, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su “modus operandi”*, pp. 79-92.

¹⁸⁰ ZEA, *Discurso*, p. 24.

Así, para este Zea, la distinción entre *doxa* y *episteme*, que es constitutiva de una autoimagen de la filosofía, tiene una dimensión colonial, que se relaciona con una cierta manera de pensar la barbarie como el ‘afuera’ del *logos*. Ese *logos* es siempre *logos* de alguien, e “implica el sentido del mundo del que él mismo es expresión”; pero ese sentido del mundo, para los griegos, forma parte de la *doxa*, y por ello queda desterrado del ámbito de lo que puede decirse; de esa manera, el *logos* griego puede imponerse como único *logos*.¹⁸¹ Toda la obra de Zea regresa, otra vez, en estas líneas: es que una de las primeras impugnaciones que se le ofrecieron a su proyecto de hacer una historia de la filosofía latinoamericana tuvo que ver con el señalamiento de que la mayoría de las obras que entrarían a esa historia no eran sino “ensayos”; que el género literario, en filosofía, es importante en cuanto que implica responsabilidades ontológicas: que el ensayo se dirige, no sólo a los conocedores en filosofía, sino también a “la generalidad de los cultos”: está obligado, por ello, a simplificar y tratar materias técnicas de manera no técnica, y por ello compromete el *ethos* de la filosofía y su responsabilidad para con los temas que trata.¹⁸² Habría maneras de contestar a esta impugnación desde la propia filosofía; habría maneras, por ejemplo, de contestar a partir de Heidegger y su hermenéutica ontológica; pero Zea prefirió hablar del contexto ético que podía sacar a la discusión de la mera filosofía. ¡Cómo recuerda esta actitud a la de Bilbao, varias décadas antes!

El logos es también centro ordenador, legislador o conductor, que sabe del principio y esencia de todas las cosas y por ende sabe de su conducción y mando. De ahí que Platón declarase que los reyes deberían ser filósofos o los filósofos reyes; y que Aristóteles considerara la filosofía como una ciencia de principios, esto es, de príncipes, de gobierno. El logos griego y sus expresiones a lo largo de la historia a la que dio origen el hombre que lo utiliza, dará razón y sentido a todo cuanto le rodea, a todo aquello con que se encuentre. El logos imponiéndose a la barbarie; la *civitas* como civilización, a la barbarie; la civilización al salvajismo, la civilización de los modernos a la barbarie que se presentará como ineludible opción a pueblos, como los latinoamericanos y de otras regiones de la Tierra: “¡Civilización o barbarie”, gritará Domingo Faustino Sarmiento, siglos después del relato de Herodoto de Halicarnaso.¹⁸³

¹⁸¹ Una lectura en clave levinasiana de Herodoto (como la del hermoso libro de F. HARTOG, *El espejo de Herodoto*, Buenos Aires, FCE, 2002) puede ayudarnos a recordar que cuando hablamos arriba de “*logos* griego” estamos, en buena medida, haciendo una alegoría del presente; trabajamos sobre el momento presente, a partir de lo que Herodoto implica para nosotros. Creo que por eso, en su título, el libro de Zea se presenta como un “discurso”.

¹⁸² La más importante impugnación apareció en *El problema de la filosofía hispánica* (1961) de Eduardo Nicol, un libro excepcional no sólo por sus contenidos, sino por la manera generosa en que los ofrece: Nicol está preocupado por la irresponsabilidad filosófica del ensayo; está preocupado, porque observa una preocupante tendencia al ensayismo en la tradición filosófica que se expresa en español, y quiere debatir esto con los ensayistas que se han formado en la academia filosófica: y, para mejor debatir con ellos, *consiente*, y él mismo escribe un “ensayo sobre el ensayo” (título de la tercera sección de la obra).

¹⁸³ ZEA, *Discurso*, p. 24.

Apenas en estas líneas se asoma esa voluntad política que en Bilbao es tan fuerte y en Zea, tímidamente, permite esa ‘mala lectura’ en que, por falsa etimología, se vincula a los “príncipes” con la “ciencia de los principios”.

El colonialismo de la libertad. Digresión

Regresemos a *La América en peligro*. Bilbao no tiene que forzar las paradojas, porque éstas son de suyo evidentes:

...el atentado va encubierto con el jesuitismo [*sic.*] de la libertad; pues vamos a hacer que esos pueblos *elijan* libremente su forma de Gobierno. ¡Los vamos á *libertar* de su independencia y de su soberanía, para que sean independientes y soberanos!

Es una lástima no tener tiempo para observar cómo Bilbao va construyendo en sus textos el concepto de “jesuitismo”; baste decir aquí que, para Bilbao, al igual que el “maquiavelismo”, el “jesuitismo” es una práctica que proviene de la separación de la ética y la política; el jesuitismo postula que “todo medio es bueno para conseguir un fin”;¹⁸⁴ Bilbao le llama jesuitismo, porque ve la culminación de esta práctica en la actuación de la orden jesuita desde la época en que ésta se pone al servicio de los restauradores del Antiguo Régimen: han podido intrigar, mentir, engañar, violar el secreto de confesión justamente gracias a que sus fines son loables, pero se discuten en otro lado. Por eso Bilbao dice, al principio del libro, que la separación de religión y política ha sido pernicioso, pues “duplica, divide la personalidad e introduce la doblez”.¹⁸⁵ No sólo hay una crítica de la retórica de la filosofía de los imperialismos, sino también el esbozo de una contra-narración que intenta juntar lo que estaba separado, y curar al pensamiento político de la doble moral y la hipocresía.

Ahora, una breve digresión. Sorprende la cantidad de tópicos que Bilbao observa en el discurso de los imperialismos decimonónicos y que todavía hoy vemos en las invasiones norteamericanas a Irak y Afganistán, que se disfrazaron como guerras por darle a los pueblos invadidos la libertad que no tenían; también en las intervenciones en Bolivia y Venezuela, que se han justificado por la imposibilidad de estos países

¹⁸⁴ BILBAO, *La América en peligro*, II, XXVI. Todo este capítulo está dedicado a exponer, en parte, la lógica política del jesuitismo. Aunque el sustrato de esta discusión viene de Quinet y Michelet, Bilbao y sus contemporáneos argumentan desde la especificidad histórica latinoamericana. El tema se vuelve central desde el exilio peruano de Bilbao. Cf. A. VARONA, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América*, pp. 150-152 y 200-203.

¹⁸⁵ *La América en peligro*, prólogo, p. 7.

‘bárbaros’ para hacer uso de sus recursos naturales. ¿Cómo no recordar, por ejemplo, los muchos discursos de George W. Bush acerca del valor de la libertad en el contexto de las invasiones a Irak?

In Iraq, a *dictator* is building and hiding weapons that could enable him to dominate the Middle East and intimidate the *civilized* world -- and we will not allow it [...].The first to benefit from a *free Iraq* would be the Iraqi people, themselves. Today they live in scarcity and fear, under a dictator who has brought them nothing but war, and misery, and torture. *Their lives and their freedom* matter little to Saddam Hussein -- but Iraqi lives and freedom matter greatly to us.

E, inmediatamente, la amenaza:

*The United States has no intention of determining the precise form of Iraq's new government. That choice belongs to the Iraqi people. Yet, we will ensure that one brutal dictator is not replaced by another.*¹⁸⁶

Les quitamos la soberanía para darles libertad; y les quitaremos la libertad cuantas veces sea necesario para que sigan teniendo libertad. ¿Cómo no recordar la crítica bilbaína a la doble moral, ese jesuitismo de la libertad que ha pervertido el lenguaje de la ética al permitir la separación de medios y fines?

La crítica al concepto de “progreso”. Niveles en esta crítica

Con lo dicho anteriormente estamos en posibilidades de hablar de la crítica al progreso que, en *El evangelio americano*, se da en dos niveles. El primero tiene que ver con el progreso tecnocientífico; el segundo, con la idea filosófica de progreso que sostiene la práctica anterior. Ambos están relacionados: frente a la creencia liberal que postula que el avance tecnológico traerá necesariamente un mejoramiento en las condiciones de vida, Bilbao recuerda que “todos los progresos materiales son armas de dos filos” y que “los cañones rayados sirven del mismo modo á la libertad o á la opresion”;¹⁸⁷ una vez más, de lo que se trata es de criticar ciertos ídolos del discurso político, y con ello restaurar la responsabilidad de los sujetos concretos de esa práctica y ese discurso: “ciencia, arte, industria, comercio, riqueza son elementos que pueden producir el bien y el mal,—y son elementos de la barbarie científica de la mentira, si la idea del derecho no se levanta como centro centripeto de todas las irradiaciones de la fuerza”.¹⁸⁸ Como recuerda Rojas Mix, “la ciencia es barbarie cuando sirve para producir la guerra. Más o

¹⁸⁶GEORGE W. BUSH, discurso del 26 de febrero de 2003 (<<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/20030226-11.html>>, recuperado el 24/04/2008; cursivas mías).

¹⁸⁷ *El evangelio americano*, III, xix (“Peligro de la revolucion.-La civilizacion.-La civilizacion Europea”), p. 145.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 146.

menos los mismo argumentos van a desarrollar más tarde, en los preámbulos de la Primera Guerra Mundial, los anarquistas y los impugnadores del progreso. Y, sobre todo, el gran pensador americano del siglo xx que es Mariátegui”.¹⁸⁹

Este primer sentido está relacionado estrechamente con la idea de “civilización”, en oposición a la de “barbarie”; en torno a ella se agrupan conceptos como ilustración, y valores como el *confort* y la belleza estética, todos ellos relacionados con el progreso tecnocientífico y su automático mejoramiento de las condiciones de vida; así, este primer nivel está relacionado con el colonialismo de la civilización del que ya hablamos arriba: “Qué progreso, el comunicar una infamia, un atentado, una orden de ametrallar á un pueblo por medio del telégrafo eléctrico!”

...si por civilizacion se entiende, la causa de lo útil, de la riqueza ó de lo bello mal entendido, y no se toma en cuenta, la idea de lo justo, tal civilizacion la rechazamos;-y es esa la civilizacion que la vieja Europa representa.

Qué bella civilizacion aquella que conduce en ferrocarril la esclavitud y la verguenza!-Qué progreso, el comunicar una infamia, un atentado, una orden de ametrallar á un pueblo por medio del telégrafo eléctrico!-Qué *confort*! Alojarse á multitudes de imbéciles ó de rebaños humanos, en palacios fabricados por el trabajo del pobre, pero en honor del déspota!-Qué ilustración! tener escuelas, colegios, liceos, universidades, en donde se aprende el servilismo religioso y político, con todas las flores de la retórica de griegos y romanos!-Qué magnificencia!-esos teatros sumptuosos, escuelas de prostitucion!-Qué amor al arte! esos palacios, esos templos, esas bastillas, esas fortificaciones para engañar ó aterrar á los hombres!-Qué adelanto! esos caminos, esos puentes, esos acueductos, esos campos labrados, esos pantanos disecados, esos bosques alineados y peinados, esas magníficas praderas bien regadas, para que pastoree la multitud envilecida del pueblo soberano, convertido en canalla humana, para aplaudir en el circo, para sufragar por el crimen, para servir en los ejércitos, para esclavizar á sus hermanos, para contribuir á la *gloria* y prosperidad, y civilizacion de los imperios!¹⁹⁰

El segundo nivel está relacionado con el primero. Tiene que ver con una manera de narrar el sentido de la historia de la humanidad, y por ello me parece legítimo recordar a Lyotard y su categoría de “metarrelato”. Hemos hablado de cómo en *La ley de la historia* se dibuja una concepción en que tiempo y memoria no son lineales, y de cómo esa crítica a la linealidad de ambas va de la mano con la asunción de una responsabilidad política: frente a la ordenación convencional de pasado, presente y futuro, cuya narrativa postula que cada cosa ocurrida ‘tenía’ que pasar, Francisco Bilbao rescata una experiencia del tiempo plural y heterogénea, que es a su vez fundamento de una práctica de la historia y la filosofía en donde ambas se entienden como memoria de

¹⁸⁹ ROJAS MIX, *op. cit.*, p. 39.

¹⁹⁰ *El evangelio americano.*, *loc. cit.*, pp. 143-144.

los futuros posibles y los pasados olvidados; es decir, de todos los tiempos que no caben en esa ordenación lineal y progresiva que va del pasado al futuro.

Se trata de una práctica *ética* y *política* de la historia y la filosofía, pues la exigencia de memoria que Bilbao rescata como constitutiva de ambas disciplinas no tiene por objeto formar una imagen más completa y objetiva de ‘lo que realmente pasó’, sino, sobre todo, convertir a ambas en un espacio de una peculiar justicia: pues esa ordenación del tiempo que Bilbao critica, y cuya manifestación más clara está en el metarrelato del progreso según opera en la filosofía de la historia, no es sino expresión de una teología política puesta al servicio de ciertos intereses (en Sarmiento, de manera clara, estos intereses son los del Estado nacional, auténtico sujeto de la historia que se narra). La historia y la filosofía que Bilbao imagina son prácticas éticas y políticas que se sitúan de manera crítica frente a las políticas del olvido gestadas en las grandes narraciones de los grupos de poder y el Estado: se trata de guardar la memoria de las vidas inocentes sacrificadas en el altar de los ídolos que justifican la acción del poder, y de buscar que esa memoria se proyecte hacia las imágenes de futuros distintos: guardar, por ejemplo, la memoria de los sacrificados en el altar de la “democracia”, y resistirse a la narración lineal que nos dice que esos muertos “tuvieron” que morir para que en el presente tuviéramos la democracia que tenemos: mostrar que esa “democracia” no es sino un ídolo fabricado para encubrir la vanidad y la soberbia de aquellos que, en el presente, se asumen como sus únicos herederos e intérpretes.

El ejemplo que doy arriba resuena poderosamente en el México de hoy, en donde tanto derramamiento de sangre, tanta represión, ha sido justificada en nombre de los ídolos de la democracia; pero es, en realidad, un ejemplo del propio Bilbao, y puede servirnos para indicar en qué sentido su crítica al metarrelato del progreso está motivada políticamente; es por esa motivación que aquella crítica adquiere mayor fuerza en *La América en peligro*. Dice nuestro filósofo casi al inicio de este libro:

A primera vista, y contemplando tan solo la verdad y grandeza de nuestra causa, una seguridad se desprende que puede tranquilizar á los espíritus. Pero no somos fatalistas del progreso; no creemos que la verdad por sí sola hace su camino; sino por el contrario, creemos que toda verdad y que la gloria del humano progreso depende del esfuerzo, y que sin esfuerzo, la verdad, la justicia y el honor pueden desaparecer ante la conjuración de los malvados.

Tal es la noble misión del hombre. Si así no fuese, bastaría tan solo, proclamar ó demostrar una verdad para hacerla triunfar; y bien sabemos que esto no basta, que es necesario armar la justicia, trabajar sin descanso con el pensamiento, la palabra y la voluntad, para guardar y ensanchar las fronteras de

esa patria que buscamos, para ese perpetuo peregrino de felicidad y de justicia que se llama el género humano.¹⁹¹

La crítica al progreso está motivada políticamente pues tiene que ver con sus efectos éticos y políticos: por ello se califica a sus defensores de “fatalistas”, haciendo propia una palabra de larga data en las controversias religiosas judías y cristianas, que justamente se mostraron preocupadas de mostrar al ser humano como absolutamente responsable frente al mundo, en oposición a las doctrinas paganas (que, en estas controversias, eran vistas como fatalistas, en cuanto que postulaban la existencia de un destino más allá de las acciones del hombre).¹⁹² El efecto ético y político de la narrativa del progreso es, justamente, rebajar la absoluta responsabilidad del ser humano para con el mundo: “la verdad no hace sola su camino”, sino que depende del “esfuerzo”; los seres humanos tienen una “noble misión”: son responsables de mantener, con su esfuerzo, la promesa de “la verdad, la justicia y el honor”, siempre en peligro de desaparición ante “la conjuración de los malvados”.

En ese momento, la crítica de Bilbao se eleva de la mera denuncia contra los males morales que ocurren en las invasiones, y avanza hacia una problematización de las formas éticas que operan en el propio discurso de los defensores: ni siquiera la conciencia de estar defendiendo una “noble causa” debe ‘tranquilizarnos’. Ello no sólo quiere decir que la militancia en una causa justa no es, de ninguna manera, garantía de que esta causa obtenga, al final, la victoria, sino también que la militancia en una causa justa de ninguna manera nos permite llamarnos, a nosotros mismos, justos, y con ello tranquilizar nuestra conciencia: la causa justa no nos libera de nuestra responsabilidad, pues la exigencia de justicia no opera aquí con el criterio distributivo que permitiría decir: “aquí hemos restaurado la medida de justicia que faltaba, ya cada quien tiene lo que merece”; al contrario, esta exigencia es una tarea siempre inacabada, que abre el futuro así como el camino se abre en los pasos del peregrino.

¹⁹¹ *La América en peligro*, I, v (“Necesidad del esfuerzo”), pp. 15-16.

¹⁹² Respecto de la Biblia nos previene Brueggemann: “*Providencia* no es un término bíblico y no resulta fácil señalar un campo semántico que exprese esta convicción respecto a Yahvé [...]. En realidad, puede ser significativo el hecho de que seamos incapaces de identificar [en la Biblia] verbos típicos de esta afirmación, porque la acción de lo que se denomina providencia está demasiado oculta y es inescrutable incluso para admitir una articulación verbal directa” (*Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 378). Un resumen de las controversias judías, desde Josefo hasta los sabios del Talmud, puede leerse en E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Cambridge / London, Harvard University Press, 1987, cap. XI. Respecto del cristianismo la situación es, probablemente, más ambigua. Véase las entradas “Fatalism”, “Free Will” y “Predestination” en *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton. 1909, t. V.

La teleología que opera en la narrativa del progreso es tranquilizadora; ejerce un efecto moral pernicioso, y es este efecto el que permite criticarla; políticamente, tiende a justificar la necesidad de lo que ocurrió, y por ello Bilbao dice que esta doctrina, al final, glorifica el éxito. Es tranquilizadora en la medida en que es ‘fatalista’: libera a los seres humanos de su responsabilidad al explicar que lo que ha pasado es lo que tenía que pasar: ofrece una condena implícita a todos los que, en ese pasado, se rebelaron pero fueron incapaces de cambiar el curso de los acontecimientos: todos ellos aparecen, a lo sumo, como seres dignos de lástima, poco realistas, incapaces de comprender cuál era el curso de los acontecimientos. La exigencia imprescriptible de justicia, que clama a despecho de causas y razones, aparece aquí como antídoto de ese realismo histórico inhumano, que en nombre de la cordura termina neutralizando el poder subversivo de la ética, o la deja reducida a idealismo, mero desvarío, delirio irracional. Aquí, el contexto político le da al planteamiento de *La ley de la historia* una fuerza inesperada. Lo que Bilbao llama en esta cita “verdad”, “justicia” y “honor” no es sino el cuerpo de doctrinas de las que historia y filosofía deben guardar memoria;¹⁹³ ese cuerpo está ‘afuera’ del progreso y escapa a la linealidad del tiempo: no sirve para explicar por qué a una acción sucede otra. Ese cuerpo no sólo está ‘afuera’, sino también ‘al margen’: justo por ello permite la crítica de esa historia progresiva.

La “verdad”, como la “justicia” y el “honor”, son elementos doctrinales que están al margen de la vida, pero que pueden regresar en un momento de peligro para criticar lo que en la vida ha ocurrido: cuidar el recuerdo de estos elementos es, en esta cita, “responsabilidad” de un “género humano” que no se define, pero al que se convoca mediante el uso del ‘nosotros’. Hay que recordar ese tiempo fracturado que aparece en *La ley de la historia*: “justicia”, “verdad” y “honor” vienen de los futuros que no pudieron ser, y de los pasados cancelados; están al margen del poder; así también, aquellos que se encargan de cuidarlos no están habitando este mundo, sino que se encuentran en ‘perpetuo peregrinaje’.¹⁹⁴ El pensamiento de Bilbao pide a sus escuchas

¹⁹³ Recordemos que filosofía e historia no son sólo memoria de la vida, sino también memoria de las doctrinas. Podríamos pensar en que este cuerpo de valores forma parte, también, de la astronómica, pues son ideas con que viejas luchas imaginaron futuros posibles; esas luchas ya no son las nuestras, y en ese sentido esos valores forman parte también de la arqueológica, pues remiten a los muertos invisibles que sustentan el momento presente. Ello es importante, pues evita una instrumentalización de estos valores por parte del discurso pretendidamente crítico en el presente: son y no son “nuestros” valores.

¹⁹⁴ La historia del Éxodo (14, 19-20), con su ángel guardián o columna de fuego, su Mar Rojo y su persecución, le da a Bilbao el espacio metafórico para pensar este peregrinaje. Los ejemplos abundan: así, dice la *Iniciativa de la América* (p. 57): “A cualquier punto del horizonte que vuelva la vista el hijo de América, no verá sino a la América en actitud de desplegar sus alas para salvar el Mar Rojo de la historia”. (otra vez, refiriéndose a los Estados Unidos, en *Iniciativa*, p. 59; y a los americanos, en *Iniciativa*, p. 66). – La misma metáfora aparece referida explícitamente a la

mantenerse en guardia: no olvidar esa extranjería que permitiría cuidar mejor esa memoria de *otros* pasados y futuros; no envanecerse por ‘lo justo de la causa’, pues esa justicia no es garantía de nada: también la vanidad por la propia causa puede ser tranquilizadora.

El título del capítulo VII, que abre la segunda parte de *La América en peligro*, es “Las causas del peligro y el charlatanismo del progreso”. Ahí, Bilbao abunda en esa problematización de las formas éticas que operan en el discurso de los que quieren ser justos; una vez más, recuerda que la búsqueda de justicia no debe tranquilizar a los que la buscan:

La causa más justa puede perderse, si algún error de cálculo ó un estúpido ó miserable la dirige.

La causa más justa puede perderse, si los que son llamados á sostenerla, no sienten el impulso moral del deber, y ceden al egoísmo, indolencia ó cobardía, traicionando sea el gefe, sean los subalternos, sean los pueblos. La causa más justa puede perderse, si sus campeones representan tal inferioridad numérica, de fuerza, de disciplina, de organización y de armamento, que hagan la victoria imposible, pero el sacrificio obligatorio.

¡Qué causa más justa la de Hungría en 1848, y sucumbe por la traición!

¡Qué causa más justa la de la Polonia!—y sucumbe bajo el peso exorbitante de la superioridad de fuerza bruta.

¡Qué causa más justa la de la República Francesa en 1848! y sucumbe por la incapacidad de sus *meneurs* socialista-demagogos, por la incapacidad para no descubrir la perfidia, y últimamente por la traición a la República Romana que prepara la traición del 2 de Diciembre.

Si! [sic.] es necesario no olvidar que la justicia puede ser vencida [cursivas mías –R.M.], y no ser como esos doctrinarios, escléticos [sic.] o charlatanes del progreso, que se imaginan ó dicen para no hacer nada, que la justicia ha de triunfar por sí misma.

Y en boca de ellos, en efecto, siempre triunfa la justicia, porque para ellos la justicia ES EL ÉXITO. Triunfa Roma, es la civilización quien triunfa.

Triunfan los bárbaros contra Roma, cae el mundo en la barbarie, nace la feudalidad, se hace noche en la historia: *Es la civilización que se renueva*. Triunfa el catolicismo, la inquisición se hace institución santa y consagrada por los Papas y monarcas: Es la civilización y caridad. Triunfa la monarquía, devorando fueros, vida provincial, municipal, popular, decapitando clases, aboliendo instituciones vitales, centralizando, unitarizando, devorando libertades, riquezas, la sangre y sudor de los pueblos; y se proclama poder divino por boca de Pablo y de Bossuet. Es la civilización, es la unidad.

Viene la revolución a negar esos principios y á derribar esos hechos é instituciones consagradas,—y algunos, aunque no todos, dicen: es la justicia.

A esa escuela pertenecen casi todos los historiadores de Francia, esceptuando gloriosamente nuestros ilustres maestros, Michelet y Quinet. Pertenecen á ella todos los filósofos pantheístas, los sectarios de Schelling, de Hegel en Alemania, Cousin, Guizot, y *tutti quanti* en Francia; últimamente los Pelletan, y en España como imitador de imitadores, los Castelar y turba multa.

invasión francesa al territorio mexicano. Quinet ha escrito un libro donde desenmascara al bonapartismo, y muestra el crimen oculto detrás de la invasión ‘civilizadora’; y dice Bilbao, refiriéndose al libro de Quinet y a su propia obra: “Bello espectáculo: se levante [sic.] la palabra de justicia desde ambas riberas del Atlántico: condena al cesarismo, y prepara la reacción que en América y Europa lo ha de sumergir en el océano; y hemos de ver a ese nuevo faraón en su estúpida e hipócrita maldad, con su carro y su caballo rodar en los abismos” (“La expedición de México, por Édgar Quinet. El traductor” [1862], p. 102) (las cursivas son de Bilbao). Véase además el inicio del siguiente capítulo.

Y también en América, el mal había penetrado.

Así como los poetas imitaron, plagiaron ó *dinamizaron* á Espronceda y algún otro que habían imitado o *dinamizado* á Byron, así también los débiles celebros [*sic*] de la juventud, que podían haber recojido los ecos de la epopeya de la Independencia, se conjuraron para llorar y para cantar la *desesperación!*—Y los escritores americanos del progreso, se ponen á legitimar también todos los hechos.¹⁹⁵

Si en la segunda mitad de la cita Bilbao se dedica a denunciar, con mucha fuerza, la narrativa filosófica del progreso que en el presente justifica la invasión de la misma manera en que, en el pasado, ha justificado la acción despótica de los poderosos a través de los siglos, en la primera mitad nuestro chileno nos muestra, con mucho cuidado, que esa misma actitud de justificación puede operar en los mismos que, hoy, se ufanan en que defender a México es defender una causa justa. La enumeración de ejemplos que llena esta primera parte está llena de dolor, y Bilbao no tiene intención de atenuar ese dolor: antes bien, lo recalca por medio de las repeticiones al inicio de frase (“la causa más justa..., la causa más justa..., la causa más justa..., ¡qué causa más justa...!, ¡qué causa más justa...!, ¡qué causa más justa...!”), que le dan a todo el párrafo una fuerza enfática cada vez mayor y son reforzadas por las abundantes anáforas y paralelismos sintácticos al interior de cada frase. Es una enumeración llena de dolor: todos esos ejemplos apelan a luchas muy amadas por el público que Bilbao busca; en verdad, son las luchas hermanas en cuyo contexto ha querido Bilbao insertar la defensa de México a lo largo de todo este libro; son, todas ellas, luchas hermanas, no sólo porque representan movimientos de resistencia que operan en contextos paralelos frente a un mismo fenómeno económico e histórico, que es el de los imperialismos del siglo XIX, sino también porque, en la interpretación de Bilbao, todas ellas han intentado construirse desde la memoria de esa justicia despreciada por la razón histórica del poder: son, todas ellas, “la causa más justa”, y -como repite el párrafo con un énfasis cada vez mayor- son causas que han fracasado... O, más bien, que “pueden” fracasar.¹⁹⁶ La afirmación de Bilbao al tiempo recupera la ética para, desde ella, criticar la política, y muestra que esa ética no da ninguna seguridad:¹⁹⁷ dice que hay una “justicia”, pero que esa justicia no es

¹⁹⁵ F. BILBAO, *La América en peligro*, II, VIII (“Las causas del peligro y el charlatanismo del progreso”), pp. 20-21. Este texto sirve para *exordium* del análisis estratégico emprendido por Bilbao más adelante (causas físicas, morales e intelectuales del peligro que se presenta con la invasión). Evidentemente, “Roma” alude aquí al catolicismo romano, y no tiene el sentido del “Roma es todo pueblo” de los *Boletines del espíritu*.

¹⁹⁶ El matiz subjuntivo de “puede perderse” y “puede ser vencida” me obligan a pensar si no estaré cometiendo un error al decir, con tanta ligereza, que esas causas “han fracasado”.

¹⁹⁷ Me parece una respuesta elocuente a los muchos discursos de la ciencia política secularizada que hoy se complacen en criticar al pensamiento religioso por intolerante.

reductible al “éxito” que, en cada caso, pueda tener una causa, aunque ésta sea “la causa más justa”. Pareciera que Bilbao nos dice en esta larga cita que todo el discurso de la “civilización” y el “progreso” se ha montado sobre esta falsa identificación, que ha permitido disfrazar éticamente la búsqueda de éxito, justificarla teológicamente al presentar sus resultados como efecto de una justicia que, encarnada, camina ella misma en el teatro de la historia. Por esa falsa identificación se ha podido usar la doctrina del progreso para defender, en cada caso, la justificación de los vencedores. Es cierto lo que dijo Rojas Mix: décadas después, con la llegada de las guerras mundiales, estos temas serán retomados por pensadores que, desde distintas experiencias históricas, recuperarán el valor de los otros tiempos. Quizá vale la pena terminar este capítulo con el recuerdo de uno de ellos. Dirá, décadas después, Walter Benjamin:

Fustel de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podría identificar al procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la apatía del corazón, la acedia, que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica, que relumbra fugazmente. Los teólogos medievales vieron en ella el origen profundo de la tristeza. Flaubert, que algo sabía de ella, escribió: “Pocos adivinarán cuán triste se ha necesitado ser para resucitar a Cartago“. La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento. El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal.¹⁹⁸

¹⁹⁸ W. BENJAMIN, “Sobre el concepto de historia”, § 7 (en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y edición crítica de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2004).

LECTURA DE *EL EVANGELIO AMERICANO*

(COMPLEMENTO AL CAPÍTULO IV)

Complemento a la lectura del texto

En el cuerpo de la tesis dijimos que en *El evangelio americano* Francisco Bilbao regresa al tema bíblico de la “idolatría”, expuesto en *La América en peligro*, y lo transforma aquí en una crítica a la “prostitución del pensamiento” que sigue la manera en que el tópico de la prostitución fue trabajado por los profetas de la Biblia. En este complemento mostramos de manera detallada cómo ocurre esto en *El evangelio americano*; además, ofrecemos una digresión relacionada con el tópico de la latinidad de América Latina.

Idolatría del progreso y “prostitución” del pensamiento

La Revolución en ese sentido no es histórica.—Como esta opinión es enteramente nueva y contradice las opiniones y teorías aceptadas, vamos á procurar justificarla.

Se llama doctrina histórica, la exposicion de los acontecimientos humanos, como producidos por un principio fatal y necesario, para llegar a un fin, fin que no es el mismo en la variedad de las teorías que á este respecto se presentan.

Así, para Bossuet, todos los acontecimientos anteriores a la era cristiana, se encadenan de una manera fatal para preparar el cristianismo. Si antes conocíamos la historia de Sesostris, de Cyro, de Alejandro, de Cesar como la de grandes conquistadores ó malvados, según la doctrina histórica, esos personajes, esos imperios con todas sus ruinas, grandezas y desastres, conspiraban fatalmente al nacimiento de Jesús de Nazareth.—De modo, que según la doctrina histórico-católica, ha sido necesario se acumulen las osamentas de las generaciones de mil siglos para que sirvan de pedestal al catolicismo.¹⁹⁹

Esa ‘justificación’ es como un acorde que, al resonar, trae a la memoria planteamientos que vienen desde *La ley de la historia*; incluso los ejemplos resuenan, pues se parecen mucho a los de este texto del 58. En la historia hay un juego continuo entre “narración” y “doctrina”, en donde la segunda se vuelve una manera de organizar los acontecimientos humanos a partir de un fin: ese “fin” es el sentido que le postulamos a la historia, y es producido desde el lugar desde donde la narramos; por ello en *El evangelio americano* se dice que el fin “no es el mismo” en cada teoría; por ello, también, puede convertirse en espacio para la manipulación. La crítica de Bilbao no

¹⁹⁹ *El evangelio americano*, III, XIV, p. 92.

apunta al establecimiento de una historia no ideológica, sino a la toma de conciencia respecto de la responsabilidad que implica este movimiento que parece necesario en toda historia (y, más aún, en todo discurso detentador de verdad). “La revolución en ese sentido no es histórica”; aunque la “revolución” es histórica en otros sentidos,²⁰⁰ el sentido que aquí le interesa a Bilbao “no es histórico” en la medida en que es invocado como un espacio ético capaz de criticar el lugar desde donde se narran las distintas historias y los discursos detentadores de verdad; y se muestra como un espacio ético capaz de ejercer esta crítica porque permite juzgar a estos discursos, no sólo a partir de las reglas epistemológicas que cada discurso define para sí mismo, sino a partir de lo que estos discursos significan o pueden significar para la vida de los otros en el momento de su ‘puesta en escena’. Eso es lo ‘no histórico’ que la revolución invoca. Vamos a los ejemplos del fragmento. El primer momento del que hemos hablado (el epistemológico) aparece ejemplificado cuando Bilbao habla de los distintos “fines” que puede tener la historia de Alejandro Magno y otros líderes de la Antigüedad Tardía: dependiendo del lugar desde donde se habla, para algunos esa historia significa porque es la historia de un gran conquistador; para otros, porque es la de un villano; para Bossuet, porque está preparando la venida del cristianismo...²⁰¹ Según creo, podemos decir que en todos estos ejemplos opera una forma de la narrativa del progreso en un sentido amplio que no tiene necesariamente que ver con el metarrelato del progreso tecnocientífico propio de la Modernidad: todas estas son narrativas del progreso en la medida en que presentan el curso entero de la historia de la humanidad en una narrativa finalista, lineal y procesual, donde no hay hecho que no “conspire” para la consecución de ese sentido último: lo que, al final, ocurre es lo único que podría haber ocurrido; no hay elemento que se sustraiga a ese relato en donde toda la historia viva queda reducida a la comprobación fáctica de un axioma. Hay, además, una conjunción de teleología y axiología: el ideal regulador de cada narración es, en cada caso, un valor “bueno” y “necesario” para explicar la vida de la humanidad, que no puede pensarse sin la existencia de villanos, líderes o Jesucristos, según sea el caso del narrador. Como ese valor opera al ordenar el relato histórico, resulta que el mundo en que vivimos, cargado

²⁰⁰ Es, probablemente, histórica en el sentido de que, en cuanto movimiento, se forja a partir de ciertas circunstancias políticas, sociales y económicas que lo hacen posible. Bilbao jamás tiene la intención de negar esto.

²⁰¹ La alusión de Alejandro Magno como villano es importante porque, según creo, tiene que ver con la concepción ejemplar de la historia, que Bilbao admira (Tácito, Tucídides, Plutarco..., todos ellos mencionados en *La ley de la historia*); ello quiere decir que la crítica no sólo se hace contra las historias del poder, sino también contra las historias que se pretenden más responsables desde el punto de vista político.

de ese sentido, no sólo es el único mundo posible, sino además el mejor. En ese sentido, estas narrativas del progreso son desmedidamente optimistas.

La crítica ética que propone Bilbao llama, primero, la atención sobre todo aquello que queda fuera en el momento en que el historiador ordena la historia para adecuarla a sus intereses (“...esos personajes, esos imperios con todas sus ruinas, grandezas y desastres...”); pero al hacerlo no está buscando una imagen ‘más objetiva’ de ‘lo que realmente pasó’, sino, sobre todo, llamando la atención sobre las muertes inocentes que no son tomadas en cuenta por sí mismas en este discurso, sino sólo en la medida en que sirven para justificar el “fin” que propone el historiador: “según la doctrina histórico-católica, ha sido necesario se acumulen las osamentas de las generaciones de mil siglos para que sirvan de pedestal al catolicismo”. Todo ello aparece resumido en este fragmento, donde además se refiere brevemente a esa ‘teología encubierta’ que opera en estos discursos de verdad que son, al tiempo, narraciones. Finalmente, breves palabras de esa última línea apelan a los campos metafóricos creados por Bilbao a lo largo de los textos que ya revisamos: las “osamentas” evocan esas muertes inocentes, pero resuenan hasta las imágenes del juicio, de las que ya describimos brevemente en el momento de comentar la metáfora del Josafat; el “pedestal” señala con ironía el papel desmedido de este catolicismo, que es considerado tan importante como para justificar la muerte de inocentes; también el pedestal resuena hacia las múltiples metáforas de la idolatría, que siempre remiten a intereses encubiertos, a soberbia y búsqueda del poder. Es la idolatría de los distintos ideales regulativos (aquí, idolatría del catolicismo), que conforma la otra cara del olvido de la religión de la justicia.

No se puede evitar la violencia en el momento de postular sentidos; pero, si no atendemos a esa dimensión ética que obliga a ese discurso a preguntarse por sus efectos más allá de sí mismo, “el campo queda libre”, y la teoría se vuelve necesariamente cómplice de los intereses que forman el lugar desde donde se habla:

Pero desde que se trata de acomodar los hechos á una teoría o fin preconcebidos, el campo queda libre. Los Alemanes afirman, unos, que todo ese movimiento de pueblos y de imperios ha tenido por objeto de traer á las razas germánicas al teatro de la historia para que ellas dirigiesen y asignasen el destino de los pueblos;—otros, afirman, prueban y demuestran que todo ese movimiento ha tenido por objeto la eclosión de la Reforma sobre el catolicismo;—y otros en fin, que todo lo acaecido, todos los hechos, toda la serie de ideas, instituciones y palabra[s] de los pueblos, se ha hecho en virtud de una ley fatal del pensamiento propio de la humanidad según los diversos momentos de la *idea* en sus transformaciones necesarias. Esta es la gran doctrina de Hegel. Vienen despues los franceses doctrinarios;—y no quieren quedarse atrás de los alemanes. Si estos

han dado la teoría del desarrollo de la *idea* para aplicarla á la Alemania, y ponerla á la cabeza de la civilización, como pueblo favorito del pensamiento, que encarna y representa el último momento de las transformaciones de la *idea*, los doctrinarios franceses aplican la teoría á la Francia; y Cousin termina su célebre curso de filosofía de la historia, diciendo que todos los acontecimientos de la historia, inclusive la batalla de Waterloo, habían tenido por objeto producir la Constitución *otorgada* de Luis XVIII.—Da grima.

Se ve en esto algo más que error. Hay algo que indica debilidad ó la prostitución del pensamiento pretendiendo dominar los hechos para legitimarlos y aceptarlos.²⁰²

Y así, dependiendo de la nacionalidad de cada filósofo, la historia es ordenada para explicar cómo la historia de la humanidad desemboca, de manera necesaria y fatal, en su dominación por parte del Estado nacional desde donde se está narrando (Francia, Alemania o algún otro país, según sea el caso). En este momento, Bilbao ya no está sólo diciendo que todo discurso de verdad se hace desde un lugar; además está poniendo de manifiesto la relación entre ese lugar y las relaciones de poder, según se manifiestan en grandes filósofos que han trabajado en apoyo de sus respectivos Estados nacionales. Los efectos de estas narrativas no sólo se pueden considerar “error” (es decir, no sólo deben ser trabajados desde una perspectiva epistemológica que dé cuenta de las falsas asunciones, las falacias y las argumentaciones tramposas); en realidad indican una “prostitución del pensamiento”, que pretende “dominar los hechos para legitimarlos y aceptarlos”; y es que sólo se puede desear legitimar un hecho cuando ese hecho, en el presente, trae un beneficio al propio lugar desde donde se habla: es decir, que este movimiento de legitimación apela al espacio de poder que constituye el lugar de enunciación.

La “prostitución del pensamiento” es otra metáfora que apela poderosamente a la tradición bíblica, en donde la relación entre Dios y el pueblo elegido es descrita, de manera constante, como una relación amorosa: el conocerse “elegido” no es motivo de orgullo, sino de trabajo; implica comprometerse en un modo de vida en donde cada evento cotidiano debe ser interpretado como testimonio de fidelidad hacia un mandato moral que fue entregado en el Sinaí y liga permanentemente al pueblo con su Dios. Por ello los salmos están llenos de metáforas amorosas y matrimoniales, y los rabinos pudieron explicar el diálogo apasionado del *Cantar de los cantares* como testimonio de

²⁰² *El evangelio americano*, III, XIV, pp. 92-93. Vale la pena recordar un par de variantes bonitas de las ediciones posteriores: Figueroa quiso volver estos párrafos más solemnes; así, introdujo un punto y aparte después de “Se ve en esto algo más que error”, y ese punto y aparte se heredó en ediciones posteriores. Witker, además, convirtió “no quieren quedarse atrás *de* los alemanes” en “no quieren quedarse atrás los alemanes”. ¿Era necesaria esa corrección?...

la relación entre Dios y su pueblo.²⁰³ Los libros proféticos parten de esta tradición, y elaboran la crítica a la idolatría de su pueblo con metáforas que, de la relación amorosa, pasan a la prostitución y el engaño entre parejas. Así, el Señor le exige al justo Oseas que salga de su casa y tome una mujer prostituta y tenga hijos bastardos, “pues el país está prostituido, alejado del Señor”, y ello da pie a un extenso, estremecedor poema donde Israel se describe como madre prostituida (Os 2); los capítulos 2 a 4 de la profecía de Jeremías están llenos de estas metáforas de prostitución y amor despechado. Y el Señor, herido de amor, llama “prostituta” a su amada, en boca del violento Ezequiel (16, 1-36).

En la estela de una tradición que arranca en la Edad Media, Bilbao y otros escritores de su tiempo reinterpretarán lo “elegido” del pueblo, no como señal de un pueblo predestinado, sino como privilegio de conocimiento de ciertas leyes morales que son patrimonio de la humanidad; por ello critica, en otros espacios, la noción de “pueblo elegido”,²⁰⁴ y trabaja metafóricamente sobre la imagen agustiniana de la Ciudad Celeste, que es en Bilbao la promesa de dignidad latente en todo ser humano, sin importar su religión o procedencia: la promesa de un mundo mejor que permite la rebelión de los pueblos débiles, a pesar de las predicciones fatalistas de filósofos e historiadores.

Así, Bilbao indica arriba que los efectos de esas filosofías del progreso no sólo son “error”, sino “prostitución”; y con ello está llamando la atención sobre una relación de fidelidad para con una ley que exige “justicia y caridad”, que sería constitutiva de las filosofías y que aquí se ha roto. Esa traición se muestra en sus efectos: la pretensión “de dominar los hechos para legitimarlos y aceptarlos”. Una teoría así “no sólo entorpece la inteligencia, sino que corrompe lentamente la conciencia”:

Es increíble, es incalculable, la extensión y la profundidad del mal a este respecto. Con esta fácil teoría, hay respuesta para todas las dudas, justificación

²⁰³ Desde el punto de vista católico, hay un bello libro de L. Alonso Shökel sobre el campo metafórico del matrimonio en los libros de la Biblia hebrea; a él remito para los interesados en el tema. Así utiliza Bilbao estas metáforas para explicar la responsabilidad moral del proyecto político americano para con el mundo (por ejemplo: “El nuevo mundo se presenta significando en la historia, la renovación de las nupcias primitivas del Edén y la humanidad libre, mas la conciencia de la personalidad iluminada por el itinerario fúnebre de los errores experimentados”, *La América en peligro*, I, IV, p. 15). Véase también el final del canto amoroso a la “Aurora de Paz” en *Boletines del espíritu*, II, p. 294.

²⁰⁴ De manera manifiesta en *La América en peligro*, I, II, cuyo título es “El peligro de las naciones que se creen escogidas y de los gobiernos que se creen justificados por el voto”. Ahí Bilbao construye una alegoría con Italia, sede del “pueblo elegido” de la narrativa cristiana; el pueblo judío, “pueblo elegido” en la narrativa de la Biblia hebrea; y Francia, “pueblo elegido” de la narrativa republicana; muestra con esta alegoría que esa conciencia de ser elegidos en realidad debía provocar “el despertamiento de la conciencia y la dignidad” (p. 12); por el contrario, la conciencia de ser pueblos elegidos se volvió más bien motivo de orgullo, y en los últimos casos funcionó como justificación para una tentación de “dominio” para con las demás naciones.

para todos los errores y absolución de los crímenes. Esa teoría es la que ha producido la doctrina del éxito, la condenación de todas las grandiosas tentativas de los hombres libres que han sido desgraciados; en fin, la teoría de la *libertad prematura*, para justificar la serie sostenida de los déspotas y reyes.

Doctrina falaz, enervante, doctrina de la cobardía, que arranca la responsabilidad a los pueblos y gobiernos. No sólo entorpece la inteligencia, sino que corrompe lentamente la conciencia. No sólo justifica el mal, sino que es una tentación para producirlo, pues si triunfa, será el bien.

“Esa teoría” del progreso es “fácil”, no en el sentido de que sea poco compleja, sino en el sentido de que es ‘dócil’, ‘manejable’;²⁰⁵ y es ‘manejable’ porque ella permite “respuesta para todas las dudas, justificación para todos los errores y absolución de los crímenes”; producto de ella son dos doctrinas que, desde el horizonte del conocimiento, han servido para justificar a los más fuertes: “la doctrina del éxito” y “la teoría de la libertad prematura”. De la primera hemos hablado con detalle más arriba. La segunda es usada comúnmente para explicar por qué ciertas revoluciones fracasan (‘aún no era tiempo para la aparición de una’), y llama la atención, una vez más, sobre lo extemporáneo de la revolución, para la que nunca hay tiempo indicado (por lo menos, según la narración de la historia de los poderosos): si las historias se hacen siempre desde un lugar que conlleva ciertos intereses, y por ello se mostrarán siempre prestas a decir que los cambios en la vida de la gente son deseables, pero no posibles, la revolución irrumpe sostenida por valores que llevan a criticar esta división entre lo posible y lo imposible, y promete la recuperación de los *otros* tiempos desde los que puede crecer una alternativa necesaria; la “dignidad”, como la “caridad” y la “justicia”, no se conforman con lo posible: piden lo irrenunciable, y con ello subvierten la ordenación lineal del tiempo, y ponen de manifiesto el poder que la organiza. Por ello pueden parecer ‘fantasiosas’, ‘irreales’; escandalizan a los espíritus que se han educado en el pretendido ‘realismo’ del tiempo del poder.

Habrá que hacer aquí una pequeña digresión para llamar la atención sobre este tema que aparece en *El evangelio americano*, y será retomado, décadas más tarde, en los escritos de estética de José Carlos Mariátegui. En un ensayo publicado por primera vez en 1924, el filósofo peruano llamaba la atención sobre la relación entre imaginación y revolución: el espíritu conservador, cuando es sincero, se caracteriza sobre todo por una incapacidad mental para imaginar la vida como podría ser: sólo ve lo que es y lo que fue; Mariátegui recuerda la frase de Oscar Wilde que dice que “progresar es realizar

²⁰⁵ Cf. DRAE, s.v. “facil”, acepción 3a.

utopías”, y a partir de ellas señala la función imaginativa de todo pensamiento crítico, que es histórico en la medida de que reacciona siempre contra la realidad de su tiempo, pero logra subvertir esa realidad al observar, no sólo lo que es, sino sus potencialidades. Al final de su texto, el peruano propondrá, con sentido del humor que se dejen de utilizar las etiquetas de “conservador” y “revolucionario” para calificar las distintas posiciones políticas, y se hable, sencillamente, de seres humanos imaginativos y no imaginativos. Con ello, nuestro pensador quiere llamar la atención sobre la necesidad de la imaginación en toda acción política que quiere responder responsablemente a su tiempo; esa acción deberá armarse de valor para criticar esos estatutos realistas que, como dijera Bilbao, condenan a la dignidad en nombre de un realismo definido desde la historia del poder.

La historia les da siempre razón a los hombres imaginativos. En la América del Sur, por ejemplo, acabamos de conmemorar la figura y la obra de los animadores y conductores de la Revolución de la Independencia. Estos hombres nos parecen, fundadamente, geniales. ¿Pero cuál es la primera condición de la genialidad? Es, sin duda, una poderosa facultad de imaginación. Los libertadores fueron grandes porque fueron, ante todo, imaginativos. Insurgieron contra la realidad limitada, contra la realidad imperfecta de su tiempo.

Trabajaron por crear una realidad nueva. Bolívar tuvo sueños futuristas. Pensó en una confederación de estados indo-españoles. Sin este ideal, es probable que Bolívar no hubiese venido a combatir por nuestra independencia. La suerte de la independencia del Perú ha dependido, por ende, en gran parte, de la aptitud imaginativa del Libertador. Al celebrar el centenario de una victoria de Ayacucho se celebra, realmente, el centenario de una victoria de la imaginación. La realidad sensible, la realidad evidente, en los tiempos de la Revolución de la Independencia, no era, por cierto, republicana ni nacionalista. La benemerancia de los libertadores consiste en haber visto una realidad potencial, una realidad superior, una realidad imaginaria.²⁰⁶

Regresemos a *El evangelio americano*. Creo que con el acorde hacia Mariátegui queda claro en qué medida la crítica ética puede abrir de otra manera la filosofía; por ello Bilbao dice en el fragmento citado que una teoría así “corrompe lentamente la conciencia”, pues permite que bien y mal sean manipulados al gusto del momento: se trata de una perversión del lenguaje de la ética, que ha convertido a ésta en un tranquilizante para las conciencias. También la filosofía es responsable de esa perversión: por ello el título de este capítulo habla de los “principios” para “una filosofía americana”. Pero antes de entrar a este tema tan importante conviene afinar algunos elementos, y detenernos en un texto latino.

²⁰⁶ MARIÁTEGUI, “La imaginación y el progreso”, en *Literatura y estética*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2006, p. 78.

Digresión. El acorde de una cita: Lucano, el Éxodo y la latinidad de América Latina

Quisiera ahora detenerme en un momento que me parece particularmente bello. Aparece, justamente, en el párrafo que sigue al que estábamos comentando:

Señalo el peligro á las generaciones de América. El viejo mundo ha querido justificarse :²⁰⁷ no nos dejemos engañar. El doctrinarismo es doctrina para esclavos y retóricos que quieren ocultar ó engañar sobre la cobardía moral que los devora y que no pudiendo salvar la esclavitud perpétua de sus naciones, buscan como justificarla. El viejo-mundo ha querido aparecer rejuvenecido: la América no necesita vindicarse. La América libre tiene su historia sin sofisma. La teoría histórica de América es la omnipresencia de la libertad.

El Nuevo-Mundo. Así, no aceptemos, por Dios, el viejo ropaje de la Europa. No contaminemos el espíritu libre con las teorías de los esclavos. Somos libres por nosotros mismos á despecho de la Europa. Y la Europa vuelve hoy á renovar la época de la conquista precedida por la vanguardia de los doctrinarios, que forman la escuela de los traidores. Pero nosotros repetimos y repetiremos á despecho de todo ese viejo-mundo famélicamente conjurado:

CAUSA VITRIX Diis PLACUIT, SED VICTA CATONI

La causa vencedora agradó á los *Dioses* (el éxito, ó la fortuna), mas la vencida á Catón.²⁰⁸

En este fragmento hay un juego con la oposición tópica entre ‘Viejo Mundo’ y ‘Nuevo Mundo’, en donde la imagen de América como continente nuevo, joven y sin historia se ha puesto de cabeza para que diga exactamente lo opuesto que debiera decir: si desde Europa se ha postulado que América ‘nació’ en el momento de su ‘Descubrimiento’, y con ello se ha postulado su dependencia radical a una geopolítica del conocimiento, Bilbao acepta la metáfora, pero muestra que usándola de otra manera se puede hacer que diga justo lo contrario de lo que debería. Así, “viejo mundo” aparece primero sin mayúsculas, como indicando únicamente un sujeto “mundo” que tiene consigo un adjetivo cualquiera “viejo”; pero luego se convierte en nombre, pero se le niegan las mayúsculas: sólo se le añade un guión, para indicar que “viejo-mundo” es, todo él, el nombre. Europa es el “viejo-mundo”, y tiene por ello “viejo ropaje”, que son las doctrinas con que intenta “ocultar” esa enfermedad moral que está devorando su vida pública. Hay, después, una frase (¿irónica?) en donde “América”, sujeto de la oración anterior, es llamada “el Nuevo-Mundo”, con un uso de guión que refuerza el paralelismo respecto del nombre de Europa, pero, ahora sí, con mayúsculas. Aceptemos el nombre que se nos ha impuesto: ¿qué consecuencias (“así...”) podemos extraer de él? “...no aceptemos, por Dios, el viejo ropaje de la Europa. No contaminemos el espíritu

²⁰⁷ Respeto la errata que dicta, en la edición original, un espacio de más entre estos dos puntos.

²⁰⁸ *El evangelio americano*, III, XIV, p. 94.

libre con las teorías de los esclavos. Somos libres por nosotros mismos á despecho de la Europa”. América es “Nueva” porque acaba de nacer en la libertad, esa libertad lograda “por nosotros mismos a despecho de Europa”; no tiene por qué aceptar ese “viejo ropaje” que no sirve para vestir, sino para ocultar la enfermedad; no tiene por qué contaminar su “espíritu libre” (libre porque es “nuevo”).

Así, la metáfora heredada es usada en un contexto inesperado, y con ello se vuelve espacio para pensar, a contrapelo, la especificidad histórica que esa metáfora pretendía negar (el “nosotros mismos a despecho de Europa”).²⁰⁹ Ello comienza a anticipar la contraparte de esta crítica de las poéticas filosóficas del imperialismo: esa contraparte tiene que ver con la asunción de otro espacio desde donde narrar, y su exposición ocupará la última parte de este capítulo.

Pero, antes de pasar a ello, quería detenerme a observar esa cita latina; es como un acorde que trae a la memoria la tradición de usos de la misma cita en el contexto de la obra bilbaína. Primero, unas consideraciones sobre su aparición. El libro da la cita en versalitas, pero un aparente error del cajista ha hecho que la doble “i” de “diis” aparezca en minúsculas: “CAUSA VITRIX diis PLACUIT, SED VICTA CATONI”. Ello produce dos efectos inesperados: primero, se trata de las dos únicas “i” con punto arriba; además, los patines de la tipografía han quedado demasiado unidos, con lo que la doble “i” parece, a primera vista, una especie de “u” con una diéresis que apenas se nota. El lector podrá comprobar estos detalles en la figura adjunta. Ello provocó tres inesperados errores: Pedro Pablo Figueroa, que no sabía latín, transcribió “diis” como “düs” (¿?); también hizo *tabula rasa* sobre todo el juego con guiones y mayúsculas, y unificó todas las apariciones de “Nuevo Mundo” y “Viejo Mundo”; finalmente, transcribió con mucha prisa el texto, y convirtió “conquista *precedida* por la vanguardia de los doctrinarios” en “conquista *presidida* por la vanguardia de los doctrinarios”. Alejandro Witker no tiene oportunidad de cotejar la primera edición del texto: hereda los errores de Figueroa, y además, en un intento de clarificar la cita, transcribe “düs” como “dus” (¡!).²¹⁰

Vamos ahora al texto: se trata de un verso que aparece varias veces en los trabajos de Bilbao, y que proviene de la *Farsalia* de Lucano (libro I, v. 128). La

²⁰⁹ El contexto de esta discusión es hermano de los actuales debates sobre las geopolíticas del conocimiento que implicaron re-nombrar estas tierras como “Nuevo Mundo” y “América Latina”. Un resumen del debate contemporáneo puede leerse en el libro valiente de WALTER MIGNOLO, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

²¹⁰ Véase F. BILBAO, *Obras completas*, ed. Figueroa, t. I, p. 248, y F. BILBAO, *El evangelio americano*, ed. Witker, p. 129.

Farsalia es el último gran poema épico de la literatura romana; fue compuesto por Lucano, quien -como su tío Séneca- pertenece a la ilustre familia de escritores cordobeses de la antigüedad latina; por ello será muy leído por españoles y latinoamericanos, quienes verán en ellos una especie de anticipación de sus propias obras. El poema está sin terminar, pues su autor se vio obligado a darse muerte por orden del Emperador Nerón.²¹¹ La obra de Lucano es, en muchos aspectos, la contracara de la *Eneida* de Virgilio, modelo por excelencia del género épico: si el poema del mantuano quiere contar la historia mítica de la fundación de Roma, y dar en ella las claves de su gloria futura, la *Farsalia* narra, en clave trágica, la guerra civil entre Julio César y Pompeyo, la derrota de este último en Farsalia y el final del proyecto republicano en Roma: se trata de la otra historia que funda el Imperio, aquí desprovista de cualquier viso glorioso y contada desde el punto de vista de los vencidos -sobre todo en su libro XI-. Catón de Utica representa, en esta *Farsalia*, al sabio que enseña con el ejemplo, que elige lo que es justo a despecho de las ambiciones de sus contemporáneos: por ello decide pelear contra César apenas se da cuenta de que el verdadero fin que persigue éste es instaurar el Imperio; y, ante la victoria inminente del futuro emperador, Catón decide ganarle de la única forma que le queda, y se suicida antes de que César lo capture.

Catón sigue enseñando, incluso en su muerte, pues él eligió la causa justa; por ello, este verso ha sido muy querido por una larga tradición de pensadores, entre los que se encuentra nuestro Bilbao. La admiración por Catón es un rasgo típico de la cultura republicana del siglo XIX; pero este verso tiene una historia más larga. Por ejemplo, lo cita con amor Montaigne, quien también había dicho que “Lucano también es de mi agrado, y lo leo con sumo placer, no tanto por su estilo como por la verdad que encierran sus opiniones y juicios”.²¹² También lo recuerda Prescott en el capítulo viii de su *Historia de la Conquista de México*, a propósito de los mexicas; Karl Marx, con sarcasmo, en una de sus crónicas sobre la Guerra Civil norteamericana;²¹³ Carlos María de Bustamante, en su alabanza de Miguel Hidalgo y Costilla (*Cuadro histórico de la*

²¹¹ TÁCITO, *Anales* XV, 70. Como con Séneca, la excusa para deshacerse de Lucano es la conspiración de los Pisones, cuyos organizadores acceden, mediante tortura, a implicar a todos los enemigos políticos del Emperador en la conspiración. Entre los motivos que da la tradición está la sugerencia de que Nerón estaba celoso ante el talento de Lucano (*Anales* XV, 49), pero también la crítica de Lucano al Imperio.

²¹² La cita, en *Ensayos*, I, xxxvi; el comentario, en *Ensayos*, II, x. Lucano era considerado más filósofo e historiador que poeta. Cf. HIGHET, *La tradición clásica*, I, pp. 95-96, n. 32.

²¹³ “The Situation in The American Theatre of War”, <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1862/05/22.htm>>.

Revolución Mexicana, carta sexta, primera parte); y Hannah Arendt, quien, al fallecer, “dejó en su máquina de escribir la primera hoja de un trabajo apenas comenzado con el siguiente epígrafe en latín: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*”.²¹⁴

En esa alusión irónica al afán de imitación del progreso europeo resuenan las otras ocasiones en que Bilbao ha criticado el mito de la latinidad de América Latina, esa metáfora que concibe el proyecto civilizatorio americano en términos de “latinidad”, tan querida por Sarmiento y sus amigos: esa latinidad tan querida, que se proyecta en la *Eneida*, el culto a la herencia clásica, el afán europeizante y la oposición entre civilización y barbarie, aparece aquí críticamente como una causa que, en su afán de dominio, terminó con la vida republicana, y como una causa que sacrificó su responsabilidad moral en las aras del éxito. Recordemos a aquel “pueblo que solo pide paz y riqueza, que viene á ser el *panem et circenses* de los romanos de la decadencia” con el que Bilbao se refiere, en *La América en peligro*,²¹⁵ a los pueblos pretendidamente civilizados, pero que, en realidad, han ‘abdicado’. El chileno ya ha mostrado en otras ocasiones cómo esa valoración ha estado en la raíz de muchos proyectos de gobiernos gestados en el continente, que han negado la especificidad ‘bárbara’ americana en su deseo de posesionarse del éxito que promete el dios falso del progreso: en su espléndido análisis sobre los intereses de clase que, en su país, unen a conservadores y liberales, Bilbao habla de Chile como un “pais donde reinaria una verdadera aristocracia, si aristocracia pudiera haber”, e inmediatamente se dice, con ironía, que por eso Chile “es el Latio de la América”.²¹⁶

En el chileno, la cita remite, una vez más, al campo semántico de la idolatría: si en su contexto original nuestro verso quiere mostrar la altura moral de Catón, que escogió la causa justa y no la que iba a ser favorecida por la fortuna, en Bilbao esa fortuna aparece como personaje alegórico: en ella se concreta “el éxito” que es adorado por ese “viejo-mundo” enfermo y famélico; se trata del dios falso de la propia ambición, en cuyo altar se ha inmolado a la propia población: y es ese “éxito”, ese progreso, el que algunos americanos desean imitar; Bilbao quiere descubrir la ambición a la que se adora en la persona de estos falsos dioses (“señalo el peligro a las generaciones de América”;

²¹⁴ C. CANSINO, “Hannah Arendt”, *Metapolítica* núm. 50. La frase aparece constantemente en los escritos de Arendt: al final de *La vida del espíritu*, como epígrafe de su ensayo *Sobre la revolución*, y en su curso sobre Kant. Puede leerse al respecto el artículo de ETIENNE TASIN, “...sed victa Catoni’: The Defeated Cause of Revolutions”, *Social Research. An International Quarterly of Social Sciences*, vol. 74, núm. 4 (invierno 2007), pp. 1109-1126.

²¹⁵ *La América en peligro*, I, VI, p. 17.

²¹⁶ *Revolucion en Chile i los mensajes del proscripto*, Lima, Imprenta del Comercio, 1853, p. 52; la ironía se redondea con el final de la frase: “Así se explican sus simpatías por la Inglaterra”.

“no aceptemos, por Dios, el viejo ropaje de la Europa”), y reivindicar el esfuerzo de libertad de los pueblos latinoamericanos. El verso de Catón, que “nosotros repetimos y repetiremos a despecho de todo ese viejo-mundo”, adquiere así un tono profético.

La cita de Lucano resuena como un acorde, y trae otros textos de Bilbao a la memoria. En 1857, en el Perú, el chileno había publicado un texto alegórico llamado *La tragedia divina*, que prolongaba el espíritu y la técnica de los *Boletines del espíritu*.²¹⁷ En él, nuestro chileno se dedica a explicar el sentido político de este catonismo latinoamericano. Se trata de un texto que no tiene edición moderna. En su primera escena, Bilbao ofrece una reflexión que adelanta la que luego mostrará en sus libros argentinos. Así comienza el texto:

En la ciudad de Útica

UN SENADOR ROMANO

Ya es la noche, Catón; la última noche de la República Romana. Es quizás una venganza de la mudable Diosa. Roma sucumbe en tierra africana, bajo la sombra de las ruinas de Cartago. Los senadores levantan el ancla; los fugitivos de la batalla se ahuyentan hacia el interior sin esperanza. Huyamos, Catón.

Ya oigo los pasos de las legiones de César victoriosas.

El texto tiene didascalias, que hacen pensar en los poemas dramáticos ingleses: se hacen indicaciones escénicas, y hay párrafos para distintos personajes. La alegoría es constante, y le da a todo el texto un tono sublime: “la última noche de la República Romana” es *última* porque es la más nueva (sentido literal), y porque después de ella no habrá otra (sentido alegórico, que no desplaza al anterior); así, también, “los senadores levantan el ancla” porque se van de Roma y porque desaparecen de la historia; el paralelismo posterior explica -sin explicar- que ‘levantar el ancla’ es ‘ahuyentarse hacia el interior sin esperanza’ (¿?), y define, en un agudo contraste, a “los senadores” como “los fugitivos de la batalla”. Los contrastes son más agudos justamente porque están insertados en un texto de tono sublime, que habla de grandes valores; justo porque son grandes importa más que sean continuamente matizados, contradichos, puestos en duda. El más agudo contraste de este primer diálogo aparece en las líneas que dicen “Es quizás una venganza de la mudable Diosa. Roma sucumbe en tierra africana, bajo la sombra de las ruinas de Cartago”: los lectores instruidos, que saben quién es ese Catón al que se dirige el senador, conocen también que “esa mudable Diosa” no es sino la Fortuna, que siempre favorece a los vencedores; es la Diosa a la que los romanos

²¹⁷ El texto apareció en *La Revista Independiente*, fundada en Lima por Manuel Bilbao, que aspiró a convertirse en principal centro de reunión de los jóvenes literatos del romanticismo americano. Véase VARONA, *op. cit.*, p. 147.

sacrificaron su propia civilización, y por eso esta “venganza” no deja de ser irónica, pues la Roma de este fragmento está siendo devorada por el ídolo al que sacrificó tanta sangre. Este contraste se amplifica con la alusión de Útica, la “tierra africana” en la que, hoy, “Roma sucumbe”. Útica es la tierra de los bárbaros derrotados, inmolados al dios del éxito en el proceso expansionista de la ‘civilización’ romana: al ser “africana”, remite a Cartago, la tierra de la reina Dido, que fue seducida por Eneas, futuro fundador de Roma, y después abandonada, y que murió de amor; la tierra de los fenicios, que fueron los mayores enemigos de Roma, en cuya destrucción se obsesionaron todos sus grandes dirigentes. Cabría pensar si la venganza es “de la mudable Diosa” o -por metonimia de contigüidad sintáctica- de las bárbaras “tierras africanas”. Veamos, ahora, la respuesta del republicano:

CATÓN

Yo también escucho los pasos de los libres, allá en los Campos Elíseos, mansiones de libertad, conquistadas y guardadas por la espada del Estoico, a donde no llegan los esclavos vencedores de la tierra. Allá no llegará César, el más grande esclavo de sí mismo. Adiós.

El mundo, mancillado por la esclavitud, no es digno de sustentar mi planta. El aliento del opresor envenena el aire que respiro. Catón morirá con la República. El mundo sin la CIUDAD es la barbarie. Voy a habitar esas regiones en donde no habrá más César que el deber, ni otra patria que la que el Estoico sabe crearse a despecho del universo. Mi conciencia vale más que la FORTUNA; mi ley domina al Destino; mi voluntad será invencible. “CAUSA VITRIX DIIS PLACUIT, SED VICTA CATONI”. *La causa vencedora agradó a los Dioses, mas la vencida a Catón.*

El contraste trágico se refuerza cuando se nos dice que los dos personajes escuchan lo mismo, pero lo entienden de distinta manera: si el senador escucha “los pasos de las legiones de César”, Catón “*también*” escucha “los pasos de los libres”. Ese “*también*”, ¿significa ‘escucho lo mismo que tú’, o ‘además, escucho esto otro’? La indecisión le da más intensidad al párrafo. Esa civilización idolátrica del éxito es la de “los esclavos vencedores de la tierra”: los civilizados son esclavos, de la misma manera en que la idolatría del éxito es la de los que quieren vencer en la tierra; el contraste que ha diluido la oposición entre civilización y barbarie tiene un retruécano adicional cuando el uticense se refiere a sí mismo en tercera persona en dos líneas epigramáticas: “Catón morirá con la República. El mundo sin la CIUDAD es la barbarie”: el mundo entero queda reducido a barbarie cuando muere esa República, patria moral que no existe geográficamente, sino sólo en las acciones de algunos hombres -entre ellos, el mismo Catón, que por ello se refiere a sí mismo en tercera persona-. Recordemos que, unos años más adelante, Bilbao desarrollará en *La América en peligro* la metáfora de la

idolatría para hablar de la adoración de la propia voluntad de dominio. Por ello aquí César, fundador del Imperio, es ya “el más grande esclavo de sí mismo”. Se trata de una lectura en clave lucánica, y por ello Bilbao da una nota al pie después de la cita latina que dice: “Lucano--*La Farsalia*”, sin indicar libro o verso.

Inmediatamente, sin didascalía de por medio, el texto nos lleva a Julio César, quien hace la alabanza de Catón muerto: el César mismo, siendo tan grande, admite no haberlo vencido. En ese momento, Bilbao resalta el contraste entre civilización y barbarie que comenzó a construirse en el diálogo anterior, pues Julio César, al describir su apoteosis, habla de la promesa civilizatoria que convoca “a los galos y bretones, a los iberos y germanos, a los egipcios y orientales, a los plebeyos de Italia para los comicios de la humanidad, que palpita esperando un revelador de su unidad”; y, sin embargo, inmediatamente se contradice: admite que esa presunta civilización no es sino el permiso para las futuras “orgías de la demagogia universal”:

No seré yo el que haga la entrada triunfal en la ciudad de Roma vencida. Será la inmensa plebe bárbara del género humano. Abrí la brecha en las murallas de la ciudad. La inundación de las razas me envuelve entre sus ondas. Los laureles de Farsalia coronarán las orgías de la demagogia universal.

Inmediatamente, habla un plebeyo cuya voz encarna la soberanía popular pervertida que, años más tarde, denuncia Bilbao en *La América en peligro*. Y este primer fragmento cierra con las voces de César y Bruto; la contraposición entre ambas voces es, también, la de distintos discursos sobre la civilización.

CÉSAR (EN EL CAPITOLIO)

Aquí, colocado sobre el pedestal del mundo antiguo, padre de todas las razas, extendiendo las fronteras de la Italia al mundo conocido, que, de hoy en adelante se llamará Mundo Romano.

Hoy la ciudad abrazará a todo hombre, y terminaré mi vida, invocando el espíritu que debe legislar a todos los elementos humanos levantados por mi mano. Faltaba una cabeza al mundo: —yo soy esa cabeza. ¿Si seré un Dios?

BRUTO

Dios de barro, yo te inmolo a los manes del gran Pompeyo y en holocausto a la República. Catón, estás vengado. --¡Pero! --¿es verdad lo que veo?

Los romanos lloran la muerte del tirano, porque en su testamento los hace herederos de rapiñas. Voy a buscar a los verdaderos herederos de la República. Marco Antonio extiende a los ojos del pueblo el manto apuñaleado de César para cubrir con él la dignidad del pueblo y del Senado romano. Yo elevaré en los campos de la Grecia el estandarte de la libertad. Allá os espero.

Es cosa conocida que, una vez ganada la batalla de Farsalia, César victorioso regresará a Roma y será objeto de un desmedido homenaje por parte de sus antiguos enemigos, que culminará en su apoteosis como nuevo Dios; aunque -como recuerda Stefan Weinstock-

el culto religioso a ciudadanos eminentes era relativamente común en Grecia y no totalmente desconocido en Roma, lo que logró César no tiene precedentes, pues se trata de un culto imperial que logró sobrevivir a través de los tiempos y dio un modelo para la divinización de los siguientes emperadores. César justificó la Guerra Civil como una guerra que en defensa del Estado y de la libertad, que él veía en peligro ante el ascenso de Pompeyo.²¹⁸ La monarquía romana había terminado como tiranía, y Junio Bruto, el fundador de la República, hizo jurar a su pueblo que jamás se volvería a tolerar la existencia de tiranos; desde entonces, ese juramento constitutivo de la República romana fue invocado una y otra vez en situaciones de crisis política. En la época de los Gracos, el valor quedó personificado en la diosa Libertad, que protegía a Roma de sus enemigos pero también de su propia tiranía, y era adorada por los esclavos recién liberados y los ciudadanos, que veían en ella el valor constitutivo de su ciudadanía. Y en su apoteosis, César es el primer Dios en la historia romana que es nombrado con el epíteto *liberator*.²¹⁹

Así, el ascenso de César a la categoría de Dios va de la mano con su pretendida acción a favor de la libertad de la *civitas*. Ello da el sustrato para que la defensa catoniana de la República sea leída, por Bilbao, en clave religiosa. Las últimas palabras de César (“Faltaba una cabeza al mundo: —yo soy esa cabeza. ¿Si seré un Dios?”) aluden a la doctrina católica del cuerpo místico de Cristo, donde la *ecclesia* o comunidad es concebida como un cuerpo cuya cabeza es Cristo:²²⁰ de la misma manera, la sociedad sería un cuerpo que sólo puede realizar su ideal emancipatorio gracias a la dirección de esa cabeza que es César; esta teología política permite utilizar estos ideales emancipatorios como justificante para validar el ejercicio despótico del poder del César, y al tiempo le quita al pueblo toda capacidad de emanciparse por sí mismo, de ejercer cualquier acción emancipadora que no esté mediada por su dirigente (de la misma manera que, en el catolicismo, es imposible que la comunidad de fieles acceda a Dios sin la mediación de los sacramentos administrados por la jerarquía). Por ello es más fácil que Bruto, inmediatamente, inmole a César mientras le llama “Dios de barro”. César es Dios de barro justamente por sus buenas intenciones: él quiere reunir a todo el mundo conocido en las fronteras de la ciudad romana (*civitas*, de donde viene

²¹⁸ Sobre la caracterización de César como defensor de la libertad de Roma véase CÉSAR, *Bellum Civile*, 1, 22, 5, y la *Epistula ad Caesarem* atribuida a SALUSTIO; después, DIÓN, 41,17, 3.

²¹⁹ Una excelente revisión del proceso de divinización de César en WEINSTOCK, *Divus Julius*, Oxford, Clarendon Press, 1971, cuyo capítulo vii está dedicado a César como *liberator*.

²²⁰ Véase 1 Cor 12: 27; Ef 1: 22-23; 2: 21-22; 4: 15-16 y 5: 23.

civilización): darles leyes, igualdad y libertad; lo idolátrico es esta tentación de unificar a todo el mundo bajo un mismo imperio, justificada en las buenas intenciones de aquel que se cree con los conocimientos necesarios como para decidir por los demás lo que les puede ser más útil. “Los verdaderos herederos de la República” no son, por ello, pertenecientes a algún pueblo particular.

El verso de Lucano resuena por toda la etapa peruana. El libro *Revolucion en Chile i los mensajes del proscrito* (1853) comienza con este mismo verso. Ahí Bilbao cuenta la historia de la Revolución de 1851 y la muerte de la Sociedad de la Igualdad. Es, justamente, la dedicatoria “A los proscritos” al inicio de este libro el segundo lugar en donde aparece la cita de Lucano: en ella, la denuncia de la idolatría se entreteje con la historia bíblica del Éxodo, que es, para Bilbao, la de los proscritos de la Sociedad de la Igualdad, pero también la de todo proscrito.²²¹ Quiero acabar esta digresión con un comentario del inicio y el final de esta dedicatoria:

Causa vitrix diis placuit, sed victa Catoni.
(LUCANO.)
La causa vencedora agradó a los Dioses,
mas la vencida a Catón.

Hemos abrazado la causa de la revolucion. Antheo siempre derribado, pero siempre en pié desde que toca *la tierra*, la revolucion, vencedera [*sic.*] en la intelijencia, no asentará radicalmente su victoria, sino tocando la *tierra* con la vara de Dios, la medida de la justicia, la Santa Igualdad.

Hemos abrazado la causa de la revolucion. En ella tambien nos abrazamos, nosotros los amigos, los nobles hijos de Chile q'padecen; todos los proscritos, raza sin patria, ciudadanos sin estado, pero hombres de la religión, sectarios del vinculo sublime que afianzado en Dios envolverá a las generaciones que se avanzan.—Hijos de la República sin tierra, buscamos sin cesar el campamento de los libres, en la geografia divina, en el corazon de la humanidad transfigurada. Peregrinos infatigables de los siglos y los climas, hemos atravesado ese mar enrojecido con todos los crímenes del mundo. Hemos puesto entre nosotros y el pasado el mar rojo, que envuelve entre sus olas á los Faraones de la historia; —y desde las riberas que pisamos, en medio de los himnos de la emancipación, y dando el adios al Ejipto y sus maldades, nos engolfamos en el desierto sin fin, invocando al grande espiritu. No volvemos atras nuestras miradas, ni cargamos los despojos, ni las osamentas de las [*sic.*] que sucumben; “*dejamos á los muertos que entierren á sus muertos.*”—Llevamos en nosotros las pampas oceánicas, los valles predestinados, las constelaciones que se levantan en el firmamento prometido de la ciudad del bien. Brillan en nosotros las tablas de la ley sin fariseos, es decir, la razon purificada é independiente;—y sentimos en las palpitaciones de la fraternidad las ondulaciones de la luz, el tumulto de los pueblos en su foro y las inspiraciones de la soberania conquistada [...].

Han pasado los dias grandes, lo bello se ausenta, las epopeyas terminaron y el alma del hombre descende la escala de los seres, bajo el peso del clima de corrupción que se forma sobre la tierra.

²²¹ Puede verse aquí el antecedente de la propuesta jurídica que, en *Iniciativa de la América* (1856), querrá darle nacionalidad latinoamericana a todo exiliado perseguido en su propio pueblo. Desarrollar en detalle los planteamientos latinoamericanistas de Bilbao debe ser tarea de otro trabajo.

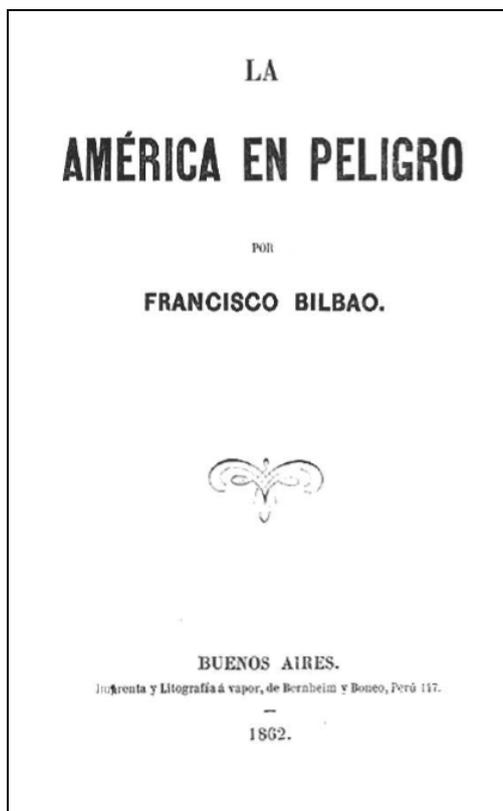
Mas nosotros, proscriptos universales de la causa universal, nosotros no abdicamos. Contempladores y soldados, pensadores y obreros, recojemos en nosotros mismos los elementos dispersos de la unidad;—cobijamos el testamento de la emancipación y convocamos á todos los actos, á todos los principios, á todos los sentimientos espontaneos, á todos los recuerdos inmortales y á las esperanzas científicas del amor, al concilio definitivo y permanente de la humanidad constituida en democracia. Es la llamada general para la peregrinacion sin fin; —es la palabra del Eterno, tú[,] libertad que encendemos en la frente del hombre para que sirva de columna de fuego á la humanidad estraviada en su desierto, sin ningun Moyses a la cabeza.²²²

²²² *Revolucion en Chile y los mensajes del proscrito*, “A los proscritos”, pp. 3-4 y 6.

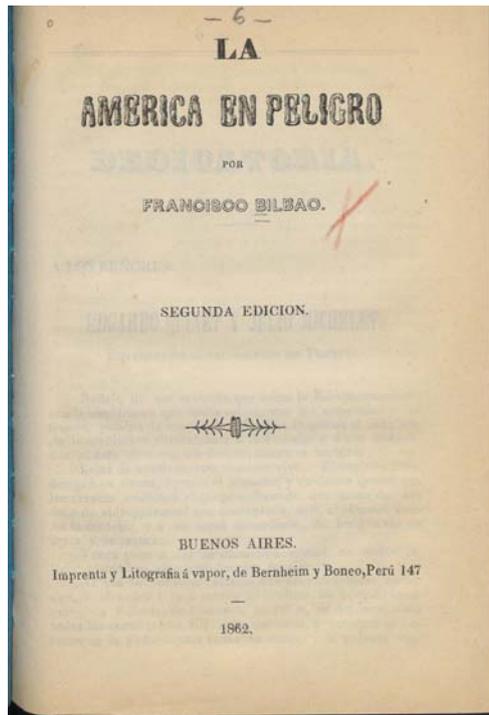
II. MATERIALES ADICIONALES

La segunda sección del Apéndice ofrece dos tipos de materiales: en primer lugar, imágenes de las portadas de las primeras ediciones utilizadas, además de un detalle de impresión al que se hizo referencia en el curso de la tesis; en segundo lugar, una edición anotada de dos textos de Francisco Bilbao a los que se hizo constante referencia a lo largo de la tesis: *Apuntes cronológicos* y *La ley de la historia*. Finalmente, el lector interesado puede encontrar útil la tabla comparativa incluida al final de esta tesis; esa tabla se basa en la de Alberto Varona, pero la amplía: ofrece una relación comparada de qué textos de Francisco Bilbao están incluidos en cada edición de *Obras completas*.

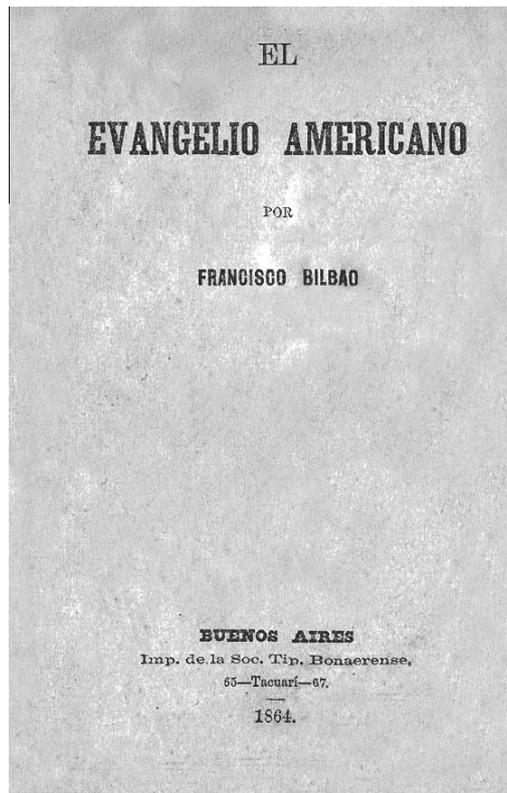
MATERIALES GRÁFICOS



Primera edición de *La América en peligro*
(Ejemplar de *Memoria Chilena*, Dirección General de Archivos y Museos, Chile).



Segunda edición de *La América en peligro*
(Ejemplar del *Latin American Pamphlet Digital Program at Harvard College Library*).



Primera edición de *El evangelio americano*

(Ejemplar de *Memoria Chilena*, Dirección General de Archivos y Museos, Chile).

man la escuela de los traidores. Pero nosotros repetimos y repetiremos á despecho del todo ese viejo-mundo famélicamente conjurado:

CAUSA VICTRIX DÜS PLACUIT, SED VICTA CATONI.

La causa vencedora agradó á los *Dioses* (el éxito, ó la fortuna), mas la vencida á Caton.

Volviendo al asunto de este capítulo, ya se comprenderá porque decimos que la revolucion americana no es una consecuencia de la teoria asignada al viejo-mundo en su desarrollo. El restablecimiento de la justicia no

Detalle de *El evangelio americano* (Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1862),
parte III, cap. XIV, p. 94.

la escuela de los traidores. Pero nosotros repetimos i repetiremos a despecho de todo ese Viejo Mundo famélicamente conjurado.

CAUSA VICTRIX DÜS PLACUIT, SED VICTA CATONI

La causa vencedora agradó a los *Dioses* (el éxito o la fortuna,) mas la vencida a Caton.

Volviendo al asunto de este capítulo, ya se comprenderá por que decimos que la revolucion americana no es una consecuencia de la teoria asignada al Viejo Mundo en su desarrollo. El

Detalle de "El evangelio americano" en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. Figueroa, t. I,
p. 248.

EDICIÓN DE TEXTOS DE FRANCISCO BILBAO

FRANCISCO BILBAO, *LA LEI DE LA HISTORIA* (1858).

NOTA EDITORIAL: Me baso en la edición de F. BILBAO, *Obras completas*, ed. P. P. Figueroa, t. I, Santiago, Imprenta de El Correo, 1897, pp. 130-165. La presente edición añade, entre corchetes, el número de página del original, con el objeto de dar a posibles lectores una herramienta que permita corroborar la transcripción del texto.

No podido trabajar a detalle con la primera edición de *La ley de la historia*; por ello, ésta no es, aún, una edición crítica. He preferido, por el contrario, ofrecer una edición diplomática, en donde se respete rigurosamente la puntuación y ortografía del original, así como su disposición en párrafos (y ello, a pesar de que tenemos noticia de que Figueroa acostumbraba alterar estos elementos al editar las obras de Bilbao); las erratas advertidas se conservan, pero se marcan como tales con nota al pie y la denominación “*sic*”. El objetivo de esta edición diplomática es poner al lector en contacto directo con los problemas de transmisión con los que se enfrentaron editores del siglo XX, quienes en su mayoría tomaron sus textos de Figueroa (muchas veces, sin darse cuenta de los errores heredados por él mismo).

También se ofrece una breve anotación lingüística y contextual, y una breve explicación de las alegorías bilbaínas que pudieran parecerle más oscuras al lector actual; en notas al pie, se indica siempre si la nota proviene de la edición de Manuel Bilbao (1865), Figueroa (1897) o si es mi responsabilidad.

Introduccion

I

Señores:

La historia, en su significacion mas natural, es la esposicion de la vida de la humanidad, i en su significacion mas filosófica es la manifestacion del esfuerzo humano por llegar a la realizacion de un ideal.

El *sujeto* de la historia es la humanidad, como individuo inmortal i solidario al traves del tiempo i del espacio. El *objeto* de la historia es la resurreccion del pasado. Sus *medios* son todas las manifestaciones de la vida; las creencias, las instituciones, los códigos, las tradiciones, la poesía, los momentos del arte i de la industria, las costumbres. Su *fin* es señalar el desarrollo, o decadencia, la aproximación o alejamiento del ideal. Su *lei* es el perfeccionamiento.

Como ciencia es narración i doctrina. La doctrina es la lójica de una premisa que se mueve en los hechos. Como narracion es la memoria.

Podemos, pues, concretar nuestra definición, diciendo: *La Historia es la razon juzgando a la memoria i proyectando el deber del porvenir.*

[→131] Si hay lei histórica que pueda ser deducida del pasado, la humanidad ha vivido lo bastante para poder apoyar sus deducciones e inducciones.

Los siglos se aumentan sembrando la tierra de monumentos i poblando el firmamento con sus ideas o sus Dioses. La jeolojía de la historia cuenta ya capas de generaciones superpuestas i ha presentado sus sistemas para soportar nuevos habitantes i organismos de civilizaciones más perfectas. La astronomía de la historia, cuenta, tambien fragmentos y dinastías divinas derrocadas. Si queremos, pues, interrogar al pasado, los materiales existen en el abismo sin fin de la memoria. Nuestra vida presente tiene sus raices en la tumba. Allí encontraremos las fibras de nuestro ser, las

²²³ “Inédito” [aclaración en la primera página de la edición de 1865]. “Discurso leído al abrir sus sesiones el Liceo Argentino de Buenos Aires en noviembre de 1858” [nota de la edición de 1897].

palpitaciones de amor o de odio, los resplandores del mismo pensamiento, el mismo llanto i las mismas alegrías, el deseo, la aspiración del infatigable peregrino que, en el *valle de sus lágrimas*, busca el camino del perdido Paraíso, o los sueños de aquella escala de Jacob que llegaba hasta los cielos.²²⁴

En el estensísimo valle que fecunda el Niño, la religión colocaba al lado de los vivos la serie de muertos embalsamados. Los hombres, las familias, todas las generaciones tenían fijado de antemano el sitio que debían ocupar. Sobre el cadáver se colocaba una faja, i sobre ésta una escritura simbólica que explicaba su pasado, es decir, se hacía una historia i por ella se guiaba el juicio de los sobrevivientes acerca de sus propios destinos. Los hijos daban por hogar a sus padres muertos, el suyo propio, estableciéndose de esta manera entre este mundo i el desconocido una no interrumpida comunidad. Llegó un día en que pareció insuficiente a los egipcios esta religión de los recuerdos, i entonces elevaron en sus desiertos aquellas majestuosas pirámides, Necrópolis de su reyecía, como si con ellas hubiesen querido encender una eterna antorcha que reflejase las grandezas de la inmortalidad.

Del mismo modo la historia se presenta como la Necrópolis de la humanidad que convoca, al son de sus infinitas trompetas, al Josafat de las naciones, evocando los muertos para preguntarles el papel que les cupo en suerte desempeñar i a los vivos el [→133] secreto que guía sus esfuerzos hacia el fin de la peregrinación de la existencia humana.²²⁵ Viajero infatigable, filósofo profundo, personificación de la justicia, va siempre adelante, descubriendo nuevos horizontes que las multitudes sedientas de verdad ensanchan y utilizan para su mejoramiento y perfección.

II

La vida de la humanidad tiene una ley?—¿Es la historia la consignación del hecho, o la demostración de desarrollo de esa ley? Para resolver este problema, procuremos asentar con claridad sus condiciones.

²²⁴ [La escala de Jacob es referencia a Gen 28, 10-19; en el cristianismo, la escala es un símbolo del progreso espiritual, de un camino que tienen que recorrer, paso a paso, los aprendices de la virtud; por ello será muy socorrida en la tradición mística y ascética. De ella la toma Pico della Mirándola para explicar la dinámica de la vida virtuosa. Se trata, por tanto, de una metáfora temporal, procesual, hermana de la del “peregrinaje”: ambas han sido usadas para pensar el *ethos* en relación al tiempo, a la historia].

²²⁵ [Es alusión a Joel 3].

Todo sér tiene una vida. La vida del planeta que habitamos está escrita en su superficie y en sus entrañas, por la mano de los cataclismos i por la acción secular de los elementos. Las capas superpuestas de la corteza terrestre, mortajas estupendas que conservan incrustados los vivientes de otro tiempo, fósiles anteriores y contemporáneos a la aparición del hombre, nos revelan la edad de aquel. La tierra ha cavado sus valles, i, con la acción terrible de su fuego interno ha levantado esas grandiosas pirámides que sirven de pedestal al Cóndor. Ha delineado sus fronteras al Océano, i dibujado el organismo de sus ríos. Ha incendiado la inmensa cabellera de sus bosques primitivos para preparar un terreno, depositar la hulla, y elaborar la atmósfera en que vive el hombre,²²⁶ i siempre abrasado por el sol, como la antigua Cibelis derrama el pan y el vino, la flor i el metal de su magnífico unicornio.²²⁷

Penetrando en las rejiones del pensamiento, encontrareis en ellas la indispensable raíz de la historia. No hai historia sin memoria. El presente es un momento renovado que se desliza en la conciencia, arrebatado por la fatalidad del tiempo, que [***]²²⁸ como una centella que atravesará la creación en virtud de inmensa fuerza de proyección. Pensar en el presente es ya perseguir un pasado. Pero el futuro inagotable se sobrepone sobre los elementos de esa creación en miniatura e invisible que los seres forman para satisfacer el hambre insaciable de la actividad que les [→134] aqueja i elevar el himno imperecedero de la vida como aspiración hacia lo infinito.

El hombre no podría tener conciencia de si mismo sin la memoria. La conciencia de la entidad de nuestro ser, no podría existir sin el recuerdo. De lo cual puede rigurosamente deducirse, que la historia es el elemento necesario para tener conciencia de la identidad humana al través del tiempo i del espacio, porque sin conciencia de la vida pasada no tendríamos conciencia de la hora en que vivimos, porque todo lo creado, todo lo finito, por el hecho solo de existir, está sometido a la lei de sucesión o desarrollo.

Lo creado puede dividirse en dos categorías: seres sin conciencia i seres con conciencia.—Entre la materia i el espíritu, aparecen los seres intermediarios, que viven

²²⁶ [La *hulla* es un “carbón de piedra que se congutina al arder y, calcinado en vasos cerrados, da coque” (*DRAE*). La alegoría concibe a los árboles como llamas de fuego verde encendidas por la vida, que de esta hace respirable el ambiente].

²²⁷ [*Cibeles* es la Madre de los Dioses; dice P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana* (México, Paidós, 1998), que “su poder se extiende sobre la Naturaleza toda, cuya potencia personifica”. No sé cuál es la relación entre esta figura y “el metal de su magnífico unicornio”].

²²⁸ [Hay aquí una palabra elidida, o un error de transcripción, que no he podido corregir].

en las fronteras de la organizacion i la libertad. I como resultado de todo tenemos que ni la creacion material ha cesado ni el Génesis eterno ha dicho su última palabra. En el laboratorio eterno del espacio, el telescopio, en alas de la razon, ha sorprendido la formacion de nuevos mundos i todos los días pueden repetirse aquellas palabras sacramentadas de la Biblia: “*el espíritu de Dios es llevado sobre las aguas del abismo*” incubando perpetuamente los jérmenes inagotables de la indefinida floresta de los cielos.²²⁹ Hierve la inmensidad ajitada por la mano del Eterno, brotando mundos y sistemas como estrofas centelleantes de la epopeya creadora. La creación es el ensayo que tiende a reproducir, en la variedad existente y futura de todos los seres imaginables, la idea del infinito que a todos comprende i que todos no alcanzan a agotar—por eso la Creacion no puede cesar.

Una lei de destruccion, de conservacion i de desarrollo la precipita hacia un ideal que nunca alcanza a llenar. Lo prosigue sin conciencia de las órbitas de los astros, en el organismo de los átomos, en la intususcepción del árbol,²³⁰ en la atracción de las moléculas, en los instintos animales i ¿creeríamos que la humanidad, lanzada hácia una progresion indefinida, para ser la conciencia del mundo inferior, careciera de fin providencial?—No señores.—Si tal suposición fuera verdadera, tendríamos que [→135] la anarquía i el desconcierto era la lei que rejia a la parte más noble de los seres de nuestro planeta.

Si la humanidad tiene un fin—*la historia tiene una lei.*²³¹

La Lei de la Historia

I

Es necesario que comprendamos bien lo que se entiende por lei de la historia.

¿Entenderemos por lei de la historia la crónica de los acontecimientos elevada a la categoría de causa i efecto, es decir que lo *acontecido* es lo que *debió ser*?

²²⁹ [Alusión a Génesis 1, 3. Las siguientes alegorías proponen a las estrellas como floresta cuyas semillas son llevadas por el espíritu de Dios, y como hervor que, en sinestesia, produce sonido].

²³⁰ [“Modo de crecer los seres orgánicos por los elementos que asimilan interiormente, a diferencia de los inorgánicos, que solo crecen por yuxtaposición” (DRAE)]

²³¹ [Estos párrafos y los siguientes parecen ser un comentario a la polémica entre Andrés Bello y José Victorino Lastarria. Véase *Filosofía y narración*, t. I, cap. I].

Entonces la lei no es sino la justificación de los hechos.

¿Entenderemos por lei de la historia una teoría que la humanidad debe realizar en su marcha?

Aquí otro problema.

O esa teoría es efecto del resultado de los hechos mismos, o es una idea preconcebida, un ideal que debe juzgar a los hechos.

Todas las teorías que conozco son el resultado de los hechos elevados a la categoría de lei. La teoría Herder²³² presenta al territorio como causa. La teoría de Bossuet presenta todo lo acontecido como debiendo cooperar a la realización del catolicismo romano.

La teoría de Vico representa a los hechos como reproduciéndose fatalmente, en una simetría de *va i viene, de corro i decorro*²³³ lo que la humanidad ha hecho i tiene que hacer.

La teoría Hegel presenta a la idea de la ley identificada con lo real y al ideal con los hechos.—La teoría Cousin, que es una imitación, presenta a la historia como debiendo realizar las tres ideas fundamentales del pensamiento dividido en tres épocas, la del infinito en Asia; la del finito en el mundo Griego y Romano; la de la relación de ámbos en la que caracteriza la época moderna. Nosotros probaremos que todo eso es erróneo i que la lei de la historia de esos filósofos es falsa. Otros historiadores, que pueden ser calificados de políticos y socialistas, han caído en el mismo error. Unos dicen que la historia debe constituir la [→136] monarquía universal o la unidad política o sea la centralización del globo. Otros que la historia es el desarrollo de las clases privilegiadas encargadas de gobernar i civilizar a la multitud. Otros que la historia tiende a la democracia i a la federación de los pueblos. La lei de la historia según ellos es, pues, la democracia. Otros que la historia debe realizar la comunidad de bienes o el trabajo integral de las naciones convertidas en falanjes, para la explotación del planeta; i otros, en fin, nos dicen que la historia no es sino la elaboración de todos los elementos para dar al [*sic*] gobierno a los trabajadores rehabilitados por el Pontificado de un católico sensual representado en una dualidad papal.

²³² [“Helder”, en el original. La confusión en la forma de escribir nombres propios es un rasgo común en la edición de *Obras completas* cuidada por P. P. Figueroa].

²³³ [*Sic* por *corsi e ricorsi* (‘paso y retorno’, movimiento pendular de ‘ir y regresar’), famosa expresión de Vico utilizada para describir el movimiento de la historia].

Pero la lei de la historia tiene que ser la lei de la humanidad en la série de todos los siglos.

La lei de la humanidad tiene que ser la lei del hombre individual.

La lei del hombre tiene que ser el imperativo de sus acciones.

Las acciones del hombre como las de la humanidad tienen un fin..

Luego la lei de la historia se identifica como lei moral, i viene a ser el principio que determina su destino.

La lei moral i el destino constituyen lo que se llama *felicidad*.

Así, pues, lei de la historia, lei de la humanidad, regla de las acciones, destino del individuo i de la especie, son términos varios que revisten un mismo principio, i ese principio es la naturaleza, la Providencia, el destino i, en una palabra, la lei del hombre.

Esponer la lei de la historia es exponer la causa, los efectos humanos.

Y esponer la filosofía de la historia de un pueblo o de la humanidad, es decir la causa de sus acciones.

Pero una es la lei, i otro puede ser el pensamiento dominante que un pueblo pueda tomar como ley de su vida.

[→137] Es sabido que el pueblo romano se creia nacido para dominar al mundo.

La filosofía de la historia de ese pueblo es, pues, conocida. Hé ahí porqué él creyó que era su lei.

¿Pero era esa la lei?—He aquí que se presenta la cuestion.

No era esa la lei. Luego la lei de la historia es independiente del pensamiento, creencia o acciones de determinado pueblo.

La filosofía de la historia es el conocimiento de la idea que debe realizar la humanidad.

La ley de la historia es la manifestación del ideal que persigue i la determinacion de sus acciones.

II

¿Cuál es, pues, la lei de la historia? ¿Qué es lei? ¿Conocéis la famosa definición de Montesquieu? *La lei es una relacion*, dijo él.

Esta definición tiene algo de verdad, pero, a mi juicio, no es completa.

En toda lei hai relacion, pero no toda relación es lei.

La lei de atracción es la relacion entre la masa i la distancia de los cuerpos.

La lei de la vejetacion es una relacion entre el jérmen, la tierra i los elementos.

La lei de la animalidad es una relacion entre el organismo i las influencias exteriores.

La lei del calórico es unir i dilatar.

La lei de la luz es revelar los cuerpos.

La lei de las sociedades puede decirse que es una relacion entre el individuo i el pueblo.

Pero en todas esas relaciones veo la falta del principio, de la causa, del destino i del fin.

I la lei, es decir, el imperativo conservado por la Providencia debe revelar un fin.

En toda lei puede haber relacion, pero debe haber mas que relación. Nadie me afirmará que la lei de los astros sea exclusivamente describir elípsis o parábolas. [→138]

Nadie me dirá que la lei de la humanidad sea tan solo una relacion entre su pasado, presente, i porvenir, i que la lei de las sociedades sea buscar una relación entre gobernante i gobernado. No, la lei es algo más. La lei debe envolver la idea de la causa i la idea de fin.

La lei de la historia debe ser la forma impuesta a la humanidad para llenar un fin.

III

La humanidad ha salido directamente de Dios o es tan solo un desarrollo de la forma mas perfecta de la creacion?

La humanidad es una modalidad de la creacion, pero además es también una encarnacion del espíritu.

Bajo el punto [de vista] fisiológico tiene sus raices en la tierra i sus antecedentes en el reino animal, reuniendo, bajo una unidad superior, los elementos de los reinos inferiores.

Como espíritu, recibe inmediatamente del verbo infinito la comunicacion de la centella infinita, la visión del sér, la armonia de su lei i su destino. De esta union resulta un elemento nuevo, que es la dominación del espíritu, jerarquía necesaria en todo lo que existe. Como organismo es fatal, como espíritu es libre. En la humanidad se verifican las nupcias solemnes de la fatalidad i la libertad.

Fatalidad i libertad, he ahí el dualismo fundamental, la antinomia²³⁴ radical, los elementos del combate que forman los protagonistas del drama de la vida.

Cómo se verifica esa union? Debe siempre la humanidad vivir en la oscilacion perpétua de esas fuerzas, destrozada por la accion de esos ajentes? Hai armonia i solucion posibles?

Si, señores. La fatalidad es la ley de los cuerpos.

La libertad es la ley de los espíritus.

La solución del problema consiste en hacer que la fatalidad sea libre y dominada por el elemento libre, i que la libertad sea ordenada al fin supremo.

I como en el hombre se encuentran unidas, temporalmente, [→139] esas dos manifestaciones de la substancia, la lei de la historia debe revestirse i comprender la fatalidad del organismo i la libertad de la conciencia.

Pero si hai fatalidad, hai también un destino que cumplir.

Si hai libertad, esa libertad debe llenar un fin.

En ambos casos hai un *imperativo supremo* que es necesario obedecer.—Aquí volvamos a la planteación²³⁵ del problema de la historia: cual es la ley del movimiento humano?

IV

Varias han sido las esplicaciones que se han dado. Filósofos eminentes i hombres ilustrados han presentado sus sistemas.

Voi a esponeros brevemente sus ideas fundamentales.

La esposición de la ley del desarrollo humano ha recibido, en nuestros días, el nombre de *filosofía de la historia*. Síntesis grandiosas han pretendido revelar el

²³⁴ [Sic por “antinomia”].

²³⁵ [Conservamos *planteación* tal y como aparece en el original, sin corregir por *planteamiento*, que es lo usual en el español del siglo XX. *Planteación* era forma usual en el español de Chile del siglo XIX; no significaba primariamente, como aquí, ‘plantear algo’, sino más bien ‘implantar algo’. Sarmiento la usa una vez en su *Facundo*, 1845, que fue impreso en el exilio chileno (“la destrucción del orden antiguo y la *planteación* del nuevo”); y Diego Barros Arana siete veces (por lo menos) en su *Historia general de Chile*, 1884-5 (“los encomenderos... fueron lo bastante poderosos para conseguir que se aplazase la *planteación* de un orden de cosas que los perjudicaba notablemente”, t. II; “la dificultad mayor para la *planteación* de la reforma era la que oponían los mismos indios”, t. III; “muchos de los religiosos eran desfavorables a la *planteación* de la reforma”, III; “la resistencia que los vecinos oponían a la *planteación* de la reforma”, t. III; “ejecutar las órdenes del virrey del Perú para la *planteación* del nuevo sistema de guerra”, IV; “habían visitado las encomiendas y los pueblos de indios para preparar la *planteación* más o menos inmediata de esta reforma”, IV; “los cuidados que le imponía la *planteación* de su sistema de guerra defensiva”, IV). Tomo estos últimos datos del Corpus Diacrónico del Español (=CORDE) preparado por la Real Academia Española (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *CORDE*, <<http://www.rae.es>>, fecha de la consulta: 05/04/2007)].

pensamiento de Dios al través de los siglos, i presentar la historia como un silojismo permanente, cuyas premisas i consecuencias son las faces²³⁶ diversas que reviste la civilización de la humanidad.

Todos los sistemas que conozco, desde san Agustin hasta Hegel i desde Bossuet hasta Herdel,²³⁷ son aspectos diversos de la fatalidad absoluta encarnada en el movimiento de los pueblos. La filosofía de la historia ha sido, para todos esos escritores, siempre manifestacion de la fatalidad. Pero en la concepción de la fatalidad ha habido gran variedad de esposicion.

Antes de penetrar en esos sistemas, permitidme aclarar, con un ejemplo, la esposicion del problema.

Conoceis la Iliada de Homero.—Al oir en los campos de Grecia esa llamada a todos los pueblos; al ver esos preparativos de toda una raza para lanzarse al traves de los mares con el objeto de vengar un ultraje i de satisfacer la justicia; al seguir los principios de ese sitio inmortal, que termina con la destrucción de Troya, asistiendo al mismo tiempo al consejo de los inmortales que, desde el Olimpo, alzaban o bajaban las balanzas del destino,—habeis asistido a la epopeya del mundo griego en [→140] su principio. Pues bien, la humanidad, segun la filosofía de la historia, es una epopeya que evoca las naciones al rededor de una ciudad ideal i por cuya posesión aspiran.

Brahma, Jehová, Júpiter, Cristo o Mahoma son los inmortales que, segun las respectivas ideas, presiden la epopeya. La humanidad, según la visión de un Dios, emprende esa campaña, i todos los acontecimientos no son sino los pasos de Dios, por medio de los pueblos o la identificación de Dios con la humanidad.

No hai duda [de] que la historia, concebida de este modo, presenta un aspecto divino.

Tres son las principales concepciones de la filosofía de la historia.

La concepcion pantheística.

La concepcion católica.

La concepcion naturalista.

Para esponeros esos tres aspectos haré abstraccion del orden cronológico de los sistemas.

²³⁶ [Así en el original: *faces* es plural de *faz*, “rostro” (por tanto, no corrijo por *fases*, que es plural de *fase*). Recordemos que, desde tiempos muy tempranos, el español americano deja de distinguir la diferencia entre la pronunciación de *ce* y la de *se*; ambos habrían sonado igual cuando Bilbao leyó este texto en voz alta, por lo que el término se presta a un interesante juego de palabras].

²³⁷ [Sic por “Herder”. Véase arriba, nota 232].

La concepción de la ley de la historia debe depender de la concepción del dogma. Si concebimos al Ser como identidad indivisible, o mas bien, como la totalidad de la substancia, Dios es todo el Ser: la creacion i la humanidad son Dios. La lei de la creacion será la lei de la humanidad. Las civilizaciones i los imperios serán esflorecencias²³⁸ del árbol humano, i Dios estará presente en todas esas manifestaciones. La historia viene a ser el movimiento de Dios en el espacio i en el tiempo.

La mas grandiosa concepción pantheística ha sido la de Hegel, tomada después por Mr. Cousin i plajada enseguida por Donoso Cortés, en su libro del catolicismo.

Cuál es la idea de Hegel?

El Ser i la idea son la misma cosa i, por consiguiente, la realidad es la idealidad. Lo que es real es ideal, i lo que es ideal es real.

El Ser consta de tres ideas: el infinito, el finito i su relacion.

La historia debe ser la manifestacion temporal de esas ideas. [→141]

De aquí nace la division temporal de la historia en tres épocas.

Época del infinito en el Oriente.

Época del finito en el mundo griego i romano. Época de la relacion con el mundo moderno.

El infinito representa el reino del padre, el finito el reino del hijo, la iglesia el reino del espíritu.

O en otros términos; el padre es la tesis, el hijo es la antítesis, el espíritu santo es la síntesis.

El reino del padre es la época de la *substancia indeterminada*. El reino del hijo es el momento de la particularidad, i la oposicion de la subjetividad i de la objetividad es la época romana. La síntesis de los contrarios son las naciones jermánicas. Entre las naciones jermánicas, la Prusia; entre las ciudades de Prusia, Berlín; i entre los hombres

²³⁸ [*esflorecencia* proviene probablemente del fr. *efflorescence*: significa literalmente, 'florecimiento', y también 'capacidad de dar frutos'. Es uso del siglo XIX. Por ejemplo, refiriéndose a la educación de los niños, Pedro de Alcántara García, español, dice en 1881 que la enseñanza debe "suministrar conocimientos, que es el fin inmediato, práctico o utilitario de la Enseñanza, y representa la cultura positiva de la inteligencia. Debe fundarse este fin en el anterior, con relación al cual ha de considerarse como una especie de *esflorecencia*, como el fruto que se obtiene de un terreno después de cultivado" (*Educación intuitiva y lecciones de cosas*, cap. II, § 3, Madrid, Gras y Compañía, 1881; edición digital en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <<http://www.cervantesvirtual.com>>). Otro ejemplo, de 1877: "Equivócanse, en resumen, los que hablan de la decadencia del arte escultórico. Lejos de mostrárenos en pobre y mísero estado, crece con señales que anuncian una muy brillante *esflorecencia* en cercano período" (F. M. TUBINO, "La escultura contemporánea", *Revista europea* [publicación periódica del Ateneo de Madrid], año IV, núm. 165, 22 de abril de 1877, p. 494). Agradezco al Ateneo de Madrid, que ha digitalizado la totalidad de sus publicaciones periódicas para ponerlas a disposición de los investigadores en su página de Internet: <<http://www.ateneodemadrid.net>>]

de Berlín, el filósofo Hegel venia a ser la última expresión del absoluto revelado por la historia. Mr. Coussin²³⁹ tomó la idea fundamental de este sistema, pero con notable variación. En vez de ser la Prusia el pueblo privilegiado, lo fue la Francia; i la carta de Luis XVIII, como último resultado político de la conflagración²⁴⁰ europea, vino a ser la manifestación del absoluto.

Donoso Cortés, a su vez, plajando, pero con infalibilidad católica, el sistema de Hegel, desarrollado en el eclecticismo histórico de Cousin, nos encarna el absoluto en la Iglesia *infallible e impecable*; son sus palabras.

“Dios era unidad en la India, dualismo en Persia, variedad en Grecia, muchedumbre en Roma. El Dios vivo es uno en su sustancia, como el [Í]ndico; multitud en su persona, a la manera del Pérsico; a la manera de los dioses griegos es vario en sus atributos; i, por la multitud de los espíritus que lo sirven, es muchedumbre a la manera de los dioses romanos”.—I más adelante, agrega, tomando el pensamiento i las palabras de Hegel:

“Dios es tesis, es antítesis i es síntesis”.²⁴¹

Ya veis, señores, que no se puede disertar con más audacia i penetrar con mayor inefabilidad en los arcanos del Ser infinito.

[→142] Veamos ahora la concepción católica de la filosofía de la historia.

Bossuet ha sido el primero que ha pretendido explicar i presentar como lei de la historia la concepción judaica.

Creyendo en la Biblia como en un libro revelado por Dios mismo, nada era más fácil que presentar ese encadenamiento de sucesos conspirando al fin señalado por los mismos libros del antiguo testamento[.]²⁴² Bossuet parte de una afirmación impía cuando dice que ha habido un pueblo de Dios i un pueblo escogido. El dogma de la *caída* implica el de la redención. La humanidad ha caído i un pueblo está encargado de presentar al Redentor. Desde esa altura, Bossuet baja sin titubear de la montaña i asigna su colocación i significación a los imperios, verdadero romance de la fantasía histórica, drama sucesivo cuyo personaje maneja a su placer el sacerdote católico como un maquinista teatral. El sabe los designios de Dios, i habla en nombre de Dios. Los

²³⁹ [Sic por “Cousin”. Se trata de una variación común en los escritores españoles e hispanoamericanos del siglo XIX (¿quizá por contaminación de *coussin*?).]

²⁴⁰ [Sic por “conflagración”].

²⁴¹ [Las citas, en DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, ed. J. Vila Selma, Madrid, Editora Nacional, 1978, cap. II].

²⁴² [Sustituyo por coma].

acontecimientos estaban previstos i determinados. Dios camina con las lejiones para derribar a Cartago; Dios combate en Farsalia, inspira a Atila i marcha a su frente sembrando el terror i la matanza. I, para que no creais que exajero los principios de Bossuet, voi a citaros las palabras que resumen su pensamiento.

Dirijiéndose al Delfin, hijo de Luis XIV, le dice: “Pero acordaos, monseñor, que este largo encadenamiento de las causas particulares que hacen i deshacen los imperios, depende de las órdenes secretas de la Divina Providencia. Dios tiene, desde lo más alto de los cielos, las riendas de todos los reinos; tiene todos los corazones en su mano; *ya contiene las pasiones, ya les larga la rienda*, i de este modo conmueve a todo el jénero humano. Quiere hacer conquistadores? (Es Bossuet quien habla, señores), hace marchar el espanto delante de ellos e inspira a ellos i a sus soldados un invencible atrevimiento. Quiere hacer lejisladores? Les envía su espíritu de sabiduría i de previsión i les hace arrojar los cimientos de la tranquilidad pública. Conoce la sabiduría humana, siempre limitada bajo algún aspecto, la ilumina, estiende sus miras, i enseguida la abandona a sus ignorancias, la ciega, [→143] la precipita, la confunde por si misma, se envuelve, se embaraza en sus propias sutilezas i sus precauciones son una trampa. Por este medio, Dios ejerce sus terribles juicios, según las reglas de su justicia, siempre infalible[”] (Bossuet, *Discours sur l’histoire universelle*).²⁴³

Tal punto de vista, lójico sin duda, considerado católicamente es una blasfemia. Bossuet i el catolicismo, que tanto ruido han causado en el mundo, defendiendo la causa del libre albedrio, contra los protestantes, impulsados por el genio secreto de la doctrina, vienen, en última consecuencia, a negar la libertad, i lo que es peor, a comprometer las nociones fundamentales del mundo moral, la idea de justicia i la idea misma de divinidad. ¿Qué es la justicia en una humanidad cuya marcha es asignada, impulsada i ejecutada por Dios mismo? Qué Dios es ese cómplice de la ruina de los pueblos, que en

²⁴³ [Traducción de la famosa conclusión del *Discours* de BOSSUET: “*Mais souvenez-vous, monseigneur, que ce long enchainement des causes particulieres qui font et défont les empires dépend des ordres secrets de la divine providence. Dieu tient du plus haut des cieux les resnes de tous les royaumes ; il a tous les coeurs en sa main: tantost il retient les passions, tantost il leur lasche la bride, et par là il remuë tout le genre humain. Veut-il faire des conquerans? Il fait marcher l' épouvante devant eux, et il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des legislatureurs? Il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance; il leur fait prévenir les maux qui menacent les estats, et poser les fondemens de la tranquillité publique. Il connoist la sagesse humaine toujours courte par quelque endroit; il l' éclaire, il étend ses veües, et puis il l' abandonne à ses ignorances: il l' aveugle, il la précipite, il la confond par elle-mesme : elle s' envelope, elle s' embarrasse dans ses propres subtilitez, et ses précautions luy sont un piege. Dieu exerce par ce moyen ses redoutables jugemens, selon les regles de sa justice toujours infaillible*” (*Discours sur l’histoire universelle*, Paris, Institut National de la Langue Française, pp. 557-558)].

un día toma flechas de Cambises para atravesar el Oriente²⁴⁴ i otro día la lanza de los cartajineses para crucificar a los pueblos ribereños del Mediterráneo i despues la espada de Roma para cegar los pueblos i formar ese inmenso cementerio de nacionalidades que, desde España hasta el Eufrates, fatigó a la tierra con el peso de sus iniquidades?

Todo eso era necesario, nos dice Bossuet, para preparar la venida del *hijo del hombre*. Todo eso era justo para preparar el reino de la justicia. Todo eso era providencial, es decir, *divino*, para preparar la venida de la divinidad. Toda esa sangre y tanto dolor, la Grecia encadenada, Sagunto aniquilada,²⁴⁵ el mundo diezmado, tantas lágrimas, tanta patria i tanto derecho pisoteado, todo eso era providencialmente previsto, i lo que es mas, ejecutado por la mano del Dios mismo que nos anuncia la Iglesia romana como el pacificador i bienhechor.

I si era necesaria toda esa cosecha de pueblos, ese lecho de hosamentas²⁴⁶ humanas para preparar la cuna del Salvador, sin duda es para que despues florezca la paz, el bienestar, la unidad, la revelacion de ese Dios que tan solo por una vez se ha dignado aparecer sobre la tierra.

—No señores. Parece que es implicable²⁴⁷ ese Dios de Bossuet.—Es necesario que las selvas del norte se conmuevan, i [→144] condensar el huracán de los polos, i que precipitados como una tormenta de devastacion durante cinco siglos consecutivos, se desprendan los bárbaros del norte para arrasar el mundo antiguo i preparar el campo a la propagacion de esa doctrina de mansedumbre i de paz. Tal es la lei de la historia i tal es la Providencia de Bossuet.

Si ántes del nacimiento de Jesu-Cristo fué necesario que los ejipcios sucumbiesen, i sobre los ejipcios los persas, i sobre los persas los griegos, i los romanos sobre todo, despues de la pasion de Jesu-Cristo, fue necesario que del Olimpo antiguo bajase la espada de Marte. Atila la recibe como el presente i el mandato de la Providencia.

²⁴⁴ [Se trata de Cambises I, rey de Persia y padre de Ciro II, el Grande; la historia de ambos ocupa la séptima de las épocas en que Bossuet divide la historia universal (*op. cit.*, pp. 47 ss.). Véase también Heródoto, *Historias* I 107ss.]

²⁴⁵ [Es una evocación de las campañas de Aníbal durante la Segunda Guerra Púnica (TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, libros XXIII-XXX). El asedio a la ciudad hispano-romana de Sagunto (en 219 a.C.) desencadenó la guerra; es importante recordar que el asedio duró ocho meses, y que los hispanos se vieron obligados a resistir por ellos mismos, porque Roma se negó a enviarles refuerzos. Este ejemplo, junto con el anterior (“Grecia encadenada”), resonarían de modo especial en el contexto de Bilbao, por la identificación de Sagunto con España (y quizá, por extensión, con los países hispánicos), y la de la Grecia clásica con la Grecia contemporánea, que en esos momentos está luchando por su independencia].

²⁴⁶ [*Sic* por “osamentas”].

²⁴⁷ [*Sic* por “implacable”].

Era necesario decapitar ese coloso que, apoyado en el Panteon universal de las naciones i de los Dioses, elevaba al cielo la personificacion del Pontificado de Roma. Palpitan las llanuras de Tartaria i las selvas humanas de Siberia se conmueven. Atila como la avalancha de la Providencia envuelve a los Hunos, a los Tártaros i a los Vándalos i Godos que encuentra en su camino, se precipita sobre el imperio incendiando las ciudades, degollando las poblaciones, i sumergiendo en las tinieblas la antigua civilizacion. Los católicos saludan a Atila como el *Azote de Dios*. Si para preparar la venida del cristianismo fué necesario que Roma decapitase las naciones, para preparar su triunfo fué necesario un cataclismo de razas, un diluvio de sangre, un eclipse de civilizacion, de arte i de la sabiduría de la antigüedad.—I despues de ese terror, despues de ese martirio de cinco siglos, la filosofía de la historia, segun el catolicismo, admira los altos fines de ese Dios que fabrica.

Pero, en fin, si ha sido *necesario i providencial* que tales horrores se cumpliesen, la paz, la armonía, la justicia, la unidad de razas i naciones deben haberse realizado despues de tantos horrores providenciales. La tierra estaba árida i seca: era necesario que una lluvia de sangre la fertilizase. Ha llovido sangre en todas partes, i los siglos han lanzado sus torrentes para purificar la tierra. La Roma Católica se ha sustituido a la Roma Pagana. El capitolio ha cedido su lugar al Vaticano. El Papa [→145] ciñe la corona de los emperadores i pontífices. El interdicto y la excomunion han reemplazado los rayos de Júpiter Tonante indicándonos [con] todo esto que ha llegado el momento de la victoria i con ella el de la pacificacion.

Error, señores.—La Arabia se presenta a su turno. Despues del azote del norte, se levanta el azote de Dios personificado en Mahoma. I como si esto no bastara, la herejia, la *horrible* herejia, reivindicando algun derecho i consumido por la insaciable Roma, aparece en Suiza, en Francia i en Alemania. Los Valdenses i Albigenses, i mas tarde los Husitas, son enviados a la hoguera que los altos fines de la Providencia católica ha decretado para gloria de Dios i magnificencia de los emperadores i pontífices. Las cruzadas se suceden, i la cruz del Salvador del mundo sirve para crucificar a millares de hombres que combatian por la libertad de pensar, por la igualdad de derechos i por la independencia nacional.

I el catolicismo es vencido. La Reforma le arrebató en pocos años sesenta millones de creyentes. El mundo cristiano es, en su mayoría[,] protestante, i la riqueza, la gloria, la ciencia i la libertad solo brillan en los pueblos que se han separado de

Roma. La Rusia describe su órbita al rededor del Papa de San Pertersburgo,²⁴⁸ arrastrando la corona boscal del planeta.—La Suecia, la Noruega, la Dinamarca, la Alemania del Norte, la Suiza, la Inglaterra i los Estados Unidos, es decir, la zona templada de la civilización, jira al rededor del libre pensamiento.

¿Qué queda de Roma, después de tantos milagros i de todas las hazañas de su católica Providencia?—La España, el Portugal, el Austria, el reino de Nápoles, i América, particularmente el Paraguai, es decir[,] lo mas atrasado y retrógrado del ambiente de Colon, i Méjico[,] cuya existencia trasciende a cadáver.

Si todo lo que sucede es Providencial, admiremos, pues, esos altos juicios de la Providencia católica. Los que quieran persistir en esa fé no tienen sino [que] envolverse en esa inmensa mortaja con la que Roma ha pretendido cobijar a las naciones para descomponer el organismo divino de las nacionalidades e imponerles [→146] su cosmopolitismo teocrático, bajo el yugo de la santa intolerancia i de la obediencia ciega.

Despues de Bossuet, Vico, filósofo napolitano[,] presentó tambien en 1725 su filosofía de la historia en un libro llamado *Ciencia Nueva*. Su punto de vista es mas grandioso que el de Bossuet. Bossuet veia todo al rededor de Jerusalem i de Roma. Vico ve lo divino en todo pueblo. Todo arte i toda lejislacion de los pueblos antiguos emanan de su dogma. El dogma pagano es la revelacion de Dios; luego[,] Dios mismo se ha revelado en todas las manifestaciones de los pueblos.

¿Pero en toda esa inmensa procesion de relijiones o revelaciones parciales de la divinidad, se encamina, progresa, i²⁴⁹ solo da vueltas alrededor de un punto inmutable, reproduciendo los mismos acontecimientos, las mismas ideas?

He ahí el problema. Cómo debe ser resuelto segun el pensamiento mismo del sistema de Vico?

Si todo es divino, Roma es divina. I como Roma, sea en la antigüedad, sea en los tiempos modernos, ha sido el término adonde han de llegar los cultos para sepultarse en su Pantheon, Roma es la personificacion de la revelación del Eterno. De aquí se deduce de que el mundo no camina sino que jira al rededor de Roma, describiendo círculos mas o menos concéntricos, i la historia viene a ser como un plajio ciego de los eclipses de los planetas que jiran al rededor del sol.—¿Qué otra cosa es la lei sino la fatalidad?

Hai una ciudad ideal que los pueblos buscan como los paladines del Tasso a su dama.

²⁴⁸ [Sic por “Petersburgo”].

²⁴⁹ [¿Sic por “o”?].

Esa ciudad ideal no es otra que la resultante de las ideas de los pueblos i las ideas de los pueblos son las revelaciones de Dios.

Si buscáis la lei de la historia, buscadla en las ideas. Lo demas, como cultos, imperios e industrias[,] son formas pasajeras que devora el Saturno de la historia.

Réstanos dar una idea de la filosofía de la historia bajo el punto de vista *naturalista*.

Herder, filósofo alemán, es el autor de este sistema, traducido i [→147] comentado por Edgard Quinet, una de las glorias mas culminantes de la ciencia moderna.

Herder estudia las leyes de la naturaleza, que por un encadenamiento progresivo de transformaciones, desarrollan el plan de la creacion hasta llegar a la humanidad. Vico dedujo las leyes de la historia de los movimientos de los pueblos i de la serie de sus tradiciones. Esas tradiciones eran la revelacion del pensamiento divino. Las naciones eran idénticas en el fondo, porque todas poseen la misma idea. La civilización i la historia son, pues, segun ese sistema, la reproducción de la idea. La lei de la historia viene a ser la lei del pensamiento, i la lei del pensamiento, la tradicion, que es la manifestacion del pensamiento humano. He ahí el círculo vicioso i fatal que envuelve al sistema de Vico en los círculos, en el *corro* i *recorro*²⁵⁰ de la fatalidad.

Herder ve la lei, no en el pensamiento, sino²⁵¹ en la naturaleza exterior. El pensamiento mismo es un efecto de la impresion exterior. Así es que habrá tantas leyes i tantas civilizaciones como climas i territorios diversos. Para Herder, será, pues[,] de la mayor importancia, para conocer la lei de un pueblo, el conocimiento de la jeografía, la forma de los valles, la disposicion de las montañas, el curso de los rios, los grados de frio o de calor, las producciones de su suelo, su flora i su zoolojia. En este sistema la humanidad es tan sólo una síntesis de la creación inferior, o, por servirme de sus propias y bellas expresiones, “la creación precede a la *expansión de la flor de la humanidad*”.²⁵²

Expansion de la flor, por bella que sea la figura, es la accion de los agentes exteriores.—La humanidad no es la expansion de una flor sino el drama de la vida. La doctrina de Herder, aunque por diferente camino, nos lleva a la fatalidad, i el resultado es el mismo para la dignidad de la justicia.

²⁵⁰ [Véase arriba, nota 233].

²⁵¹ [Sic por “sino”].

²⁵² [Sustituyo la coma original por punto. No he podido localizar la cita de Herder].

Monsieur Cousin ha pretendido conciliar estos sistemas en un eclecticismo filosófico e histórico.

Toma el punto de partida de Hegel en la división de las tres ideas necesarias, el infinito, el finito i la relacion, i para conciliar el sistema, que ha llamado naturalista, de Herder, hace armonizar la manifestación de la época infinita en la naturaleza [→148] portentosa del Asia, la idea del finito en la Grecia i la idea de la relación en la Europa. Tres ideas, tres épocas, tres territorios. Mo[n]sieur Cousin ha venido a sellar tan solo con triple sello el movimiento humano, encadenándolo en el tiempo, en el espacio i en el pensamiento.²⁵³ La fatalidad ha cerrado su círculo. Triple error[,] podemos decir. Las tres ideas han coexistido en el pensamiento de los pueblos.

Los tres territorios coexisten en todo territorio. Las tres épocas continúan desarrollándose sin fin. En toda época hai un infinito que se busca, un finito que se sufre i una relacion que eslabona las ideas. En todo país hai condiciones jeográficas para asentar la libertad. El sistema de Monsieur Cousin es un edificio de humo que no ha podido resistir a la revolucion de 1830, fenómeno inesperado que no había podido prever el filósofo de las tres épocas históricas.

Si atendemos a los resultados morales de esos sistemas filosóficos que han dominado i dominan aun en nuestro siglo, podemos ver la justificación del hecho bajo todos sus aspectos, en la adoracion de la fuerza, en la veneracion de todos los malvados que se han enseñoreado de los pueblos, pero con la condicion de que hayan sido grandes en el mal. Tales doctrinas imperan aun por desgracia i han enervado los ánimos. El eclecticismo, el doctrinarismo i la aprobacion de lo existente, forman el espíritu i consagran los hechos como lei i los atentados como decretos de la Providencia.—Las historias parciales de los pueblos modernos, no son sino corroborantes parciales de esa

²⁵³ [Cf. V. COUSIN, *Introduction to the History of Philosophy*, tr. H. G. Linberg, Boston, Hilliard, Gray, Little and Wilkins, 1832, séptima lección, pp. 203-226. Ahí Cousin trata de mostrar que el proceso de la historia de la humanidad se limita a las tres épocas que menciona Bilbao (“infinito”, “finito”, “relación”), y que el movimiento progresivo de esta historia se corresponde con el movimiento de la razón divina; ello permite, que al final de la lección octava, el francés haga una digresión sobre las relaciones entre guerra y filosofía, que finaliza con una apología de los vencedores de las grandes guerras y los grandes debates filosóficos: en ambos, el ganador representa las fuerzas del futuro que se enfrentan a las del pasado, y la destrucción del pasado se presenta como condición para alcanzar el progreso querido por la divinidad. Cf. además V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829, t. I, segunda lección, pp. 43-74. Para Cousin, el movimiento de la historia de la humanidad es también el del juego dialéctico de dos principios: razón y religión. El momento religioso, caracterizado por la percepción inspirada y confusa de verdades esenciales, habría tenido su manifestación fundamental en Oriente; el momento racional, que superó al anterior, habría tenido lugar en Grecia, por el descubrimiento de la filosofía. Europa sería la síntesis de estos dos principios y representaría la culminación de la historia universal, tanto en su aspecto religioso (por medio del cristianismo), como en su aspecto filosófico (por medio de la filosofía moderna), que preparan ambos la llegada de la democracia republicana, modo de gobierno propiamente europeo que representa también la culminación y superación de todos los demás].

gran doctrina de la *filosofía de la historia*. La Edad Media, la conquista, la Inquisición, el jesuitismo, la San Bartolomé,²⁵⁴ todos los horrores pasados y presentes han sido golpes de Estado de la divinidad i medidas previstas *ab aeterno* por la sabiduría infinita.—I hasta a América ha llegado ese plajio de la fatalidad europea. La conquista Americana, la estension de las razas, la servidumbre de los indíjenas, la esclavitud de los negros, la anarquía, i hasta el despotismo de los mónstruos [*sic*] americanos, han sido reconocidas como necesidades providenciales.

¿Qué extraño que despues de tal enseñanza, i de la influencia [→149] de tales doctrinas en la historia de todas las épocas, el hombre desmaye, abdique i se entregue en brazos de la fatalidad o de la indeferencia?—Cuándo hemos visto apostasías mas escandalosas que en nuestros días?—¿Qué significa esa glorificación de los hechos i del éxito, sino la humillacion ante la fuerza?—Cómo sorprendernos de esa tremenda faz que reviste la esclavitud, que es la degradacion del alma, la bendición del flajelo i la adoracion del malvado!

Un Dios que debe ser la realidad de la justicia, lanzando los pueblos en el itinerario de los crímenes i errores que forman la cadena de la vida, no es un Dios. Antes de inclinarme ante un infinito que guia a Atila, que predica con Santo Domingo, que corona a Napoleon i que asienta su imperio en la Roma de los Papas, prefiero negarlo i crearme un solitario Dios de justicia y de verdad.—Un Dios cuyo altar debe estar perpetuamente [*sic*] palpitando con el corazón de las víctimas humanas, es el Dios de las absurdas creencias de los bárbaros.

La filosofía de la libertad, al mismo tiempo que asesina la libertad, destrona al Omnipotente de su trono inmutable de los cielos i de su verdadero altar, que es la conciencia.

Tal es, señores, el último resultado de la filosofía de la historia en el Viejo Mundo. Tal es el proceder de los pueblos caducos i de los sacerdocios temblorosos cuando ven emanciparse a la plebe.

Réstanos ahora esponer nuestras propias ideas sobre la filosofía de la historia.

Repetimos la interrogación.—Hai una ley de la historia? Si; lo creemos.

La humanidad es una. La humanidad tiene un principio, tiene una vida, tiene un objeto i tiene un fin. El hombre, los pueblos, las razas, las naciones tienen un fondo

²⁵⁴ [Se refiere a la noche de San Bartolomé, el famoso asesinato en masa de hugonotes en Francia durante la segunda mitad del siglo XVI, en el marco de las tremendas guerras de religiones. (Hay que explicar esta nota). Es usual en ciertos círculos del siglo XIX referirse a esta noche sólo como “la san Bartolomé”].

comun, una identidad de lei i de destino, a pesar de las variedades que los caracterizan. La humanidad no ha sido lanzada al acaso. Lleva en su frente un designio grabado por su autor.

Si podemos describir ese designio, habremos encontrado su lei, conoceremos la unidad de su vida, la identidad de su ser y la magnificencia de su fin.

[→150] Cómo conocer esa lei?—Iremos a recorrer las tradiciones, nos embarcaremos en el mar tenebroso de los tiempos, evocaremos el alma de las naciones que ya no son, i creeremos que en la adición de los hechos, en el establecimiento de la cadena de los siglos está encarnada la revelación del Eterno, i el testimonio de su lei?—Eso seria reproducir los sistemas de los que nos han precedido en la carrera y justificar los errores que acabamos de combatir.

Qué método seguiremos entonces?—A nuestro juicio la materia misma nos lo indica.

Queremos saber si hai una lei del movimiento humano?

Su esa lei existe, debe existir en la conciencia.

Para mejor aclarar el punto de partida, estableceremos que la lei debe ser el imperativo divino.

Puede haber variedad en la concepción de ese imperativo i de aquí ha nacido el error de los filósofos que hemos combatido.

Las concepciones son obras del pensamiento. El pensamiento ha revelado tal forma, tal hecho, tal culto i tal civilizacion. Luego ese resultado es la lei providencial de la historia.

Tal ha sido la idea de Hegel, de Cousin, de Vico.

Nosotros decimos:²⁵⁵ las concepciones humanas, no son la realidad, así como los códigos no son el derecho, ni las estatuas [*sic*] el arte, ni los cuadros de Rafael la encarnacion de la belleza, aunque participen de sus resplandores, ni las concepciones²⁵⁶ de Dios la realidad de éste. La idea de un objeto no es el objeto. Si hai una lei, la lei[,] como pensamiento divino, debe ser independiente de la concepcion humana. Se nos dirá

²⁵⁵ [Sustituyo el punto y coma original]

²⁵⁶ [En el sentido etimológico de 'cosas que son concebidas'].

i con razón: buscáis el criterio de la verdad como condición del conocimiento de la lei.—Si, señores. He aquí que la historia debe ser sometida a la filosofía.²⁵⁷

Si hai un criterio de verdad i una verdad innegable, tenemos el necesario punto de partida.

Esa verdad innegable (i permitidme aquí evitaros el desarrollo lógico de la concepcion de la verdad, por demasiado abstracto), esa verdad es un ser infinito, personal i creador, i un ser finito, libre i perfectible.

He ahí las dos verdades que, como columnas, sostienen la [→151] bóveda de las creencias del jénero humano i que las sostendrán por los siglos de los siglos.

Si el hombre es libre tiene una lei. Si es perfectible tiene un fin.

El problema, cuya solución buscamos, puede entónces plantearse de este modo:

La lei i el fin del hombre son el fin de la humanidad. Luego, para conocer la lei de la historia, debemos conocer la lei de la humanidad i su destino.

Esa lei de la humanidad es anterior i preexistente a la misma humanidad, i subsistirá en la mente divina aun cuando la humanidad no exista, así como los principios matemáticos[,] que viven encarnados en los cuerpos, son anteriores y subsisten sin necesidad de los cuerpos.

Bajo este punto de vista se ve cuan falso era el punto de partida de todos aquellos que quisieron encontrar la lei i el destino de la humanidad en los mismos hechos de su vida, así como también es falso el punto de partida i método de la filosofía alemana, en general, que pretende asimilar la creación a las concepciones que de ellas se forma la razón, i las leyes de la razón a las manifestaciones accidentales de la especulación de los espíritus, *aspirando a reproducir en sus concepciones el orden mismo de las cosas* (Schlling)²⁵⁸—Es una palabra la filosofía i la doctrina de la fatalidad, que, a pesar de sus elevadas pretensiones de teorías absolutas, no es sino la doctrina del empirismo o la esperiencia elevada a sistema.

Si la lei es superior al hecho, si el deber es superior al hombre, si el fin es superior i domina la esperiencia, no tenemos necesidad de conocer la tradicion para conocer la ley que debe dominar a esa tradicion, lo contrario seria decir que tenemos necesidad de conocer la serie de maldades para conocer la justicia.

²⁵⁷ [Probable alusión a la polémica entre Andrés Bello y José Victorino Lastarria. Véase *Filosofía y narración*, t. I, cap. I. Aquí Bilbao parece apoyar la posición de Lastarria; sin embargo, al inicio de su texto ha elaborado una serie de críticas a esa posición, que aquí no son retomadas sino hasta la página 152 y ss.].

²⁵⁸ [Sic por “Schelling”].

En dónde encontraremos, pues, la lei de la humanidad?

En el conocimiento del deber.

Luego, el problema de la filosofía de la historia se reduce a conocer el deber de la humanidad i la naturaleza del sér [*sic*] que [→152] debe realizar esa lei para acercarse al fin designado por Dios mismo.

Ahora la planteacion²⁵⁹ del problema se simplifica de este modo:

Cuál es el deber de la humanidad?

El deber de la humanidad es la posesion completa del derecho i el desarrollo de todas sus facultades, en armonía consigo misma, con la sociedad i con los pueblos.

La idea del derecho es correlativa con la idea de libertad, i la idea de progreso hácia un fin, con la realizacion de un ideal.

El problema se simplifica. El ideal es la perfeccion del ser humano. La perfeccion del ser humano es la posesion absoluta de la libertad para establecer su imperio en todos los espíritus.

Podemos, pues, dar otro paso, i decir: la lei de la historia es la conquista de la libertad, en la conciencia, en los hechos, i en la universalidad de los hombres.

Armados de este principio, podeis descender al pasado i despertar a los siglos en su tumba para investigar el alcance de sus acciones.—Con esa luz podeis juzgar [a] las civilizaciones i decir a los imperios, a los sistemas, a los conquistadores, a la relijiones todas que se han dividido el dominio de la raza humana:²⁶⁰—“Vosotros, lejisladores de la ignorancia, explotadores del terror, imperios de esclavitud, civilizaciones de castas[,] imperios de sangre, relijiones de falsía, que habéis armado al hombre contra el hombre, en nombre del Ser Supremo, que no es el Señor de los espíritus sino el Señor de los

²⁵⁹ [Véase arriba, nota 235].

²⁶⁰ [Todo lo que sigue es una creativa reelaboración del famoso discurso de Cristo sobre el Juicio Final que aparece en Mt 25, 31-46: “Y cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria, y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria. | Y serán reunidas delante de él todas las gentes: y los apartará los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos. | Y pondrá las ovejas á su derecha, y los cabritos á la izquierda. | Entonces el Rey dirá á los que estarán á su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo. | Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fuí huésped, y me recogisteis; | Desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; estuve en la cárcel, y vinisteis á mí. | Entonces los justos le responderán, diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos? ¿ó sediento, y te dimos de beber? | ¿Y cuándo te vimos huésped, y te recogimos? ¿ó desnudo, y te cubrimos? | ¿O cuándo te vimos enfermo, ó en la cárcel, y vinimos á ti? | Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis á uno de estos mis hermanos pequeñitos, á mí lo hicisteis. | Entonces dirá también á los que estarán á la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y para sus ángeles: | Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; | Fuí huésped, y no me recogisteis; desnudo, y no me cubristeis; enfermo, y en la cárcel, y no me visitasteis. | Entonces también ellos le responderán, diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, ó sediento, ó huésped, ó desnudo, ó enfermo, ó en la cárcel, y no te servimos? | Entonces les responderá, diciendo: De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis á uno de estos pequeñitos, ni á mí lo hicisteis. | E irán éstos al tormento eterno, y los justos á la vida eterna”].

trabajadores, pasad a la izquierda; i vosotros, hombres o pueblos, que en todo tiempo protestais pidiendo la luz de la libertad i esperando que la verdad sea el patrimonio de todos i para todos,—pasad a mi derecha”.

I diremos a los primeros: “Fuí patria, fuí de la casta servil en la India, esclavo en Grecia i en Roma, siervo en la Edad Media: tuve sed de justicia, y no me disteis de beber; tuve hambre de lo inmortal i humillasteis mi razón, pasad a la izquierda”.

“He vivido, i vivo, en proletariado inmenso, como siervo del capital i de la usura, esclavo de los dogmas, i no habéis tenido misericordia de mí!—soi soberano de raza divina, i habeis usurpado i usurpáis mi soberanía en todo el mundo, con la [→153] fuerza i la mentira, usurpando mi derecho al gobierno con monarquías i caudillos, con sacerdotes i con falsos profetas.—Atrás, vosotros, que la lei de la historia es ser libre en todo tiempo i lugar i en alma i cuerpo[”].

Bossuet i los católicos sostienen que la humanidad ha caido i que fué levantada por la Iglesia.

Nosotros sostenemos que la humanidad ha caido i que no ha sido levantada, i que su lei es levantarse i su deber romper esa piedra sepulcral, sellada con la triple corona del martirio que se ha querido ofender i herir de muerte a la santa humanidad.²⁶¹

Bossuet i los católicos sostienen que el hijo de Dios padeció por los pecados del mundo, i nosotros, que sufrió pasión por redimirnos; ellos dicen que resucitó al tercero día, i nosotros que no tendrá lugar hasta que los pretorianos de Roma que guardan el sepulcro no caigan de espaldas aterrados por los resplandores de la libertad universal.

Bossuet i los católicos sostienen que bajó a los infiernos i que de allí subió a los cielos, i nosotros sostenemos que el infierno no ha sido vencido, i que los cielos no han bajado todavía.

Tenemos[,] pues, el criterio de la historia.

La humanidad es libre i perfectible. La lei de la historia es, pues, la libertad i la perfeccion.

Siendo libre, ha caido; siendo perfectible puede redimirse.

²⁶¹ [La “piedra sepulcral” aparece frecuentemente en los textos bilbaínos para recordar la piedra puesta en el sepulcro de Cristo. En esta alegoría, la “santa humanidad” juega el papel de Cristo en la Pasión; la “triple corona del martirio” hace alusión a la corona de espinas, que es “triple” por hipérbole, y para recordar irónicamente el triple ataúd con que se acostumbraba enterrar a Papas y hombres ilustres; la resurrección de la humanidad crucificada ocurre, al mismo tiempo, en la investigación historiográfica responsable que sabe recuperar las voces de los derrotados, y en los levantamientos populares en que la humanidad caída recupera su soberanía].

El bien i el mal de la historia depende[n] ahora, señores, no del curso pasivo de los tiempos, sino de los esfuerzos del hombre. Cuando los pueblos llegan a persuadirse [de] que todo camina en virtud de una lei inexorable e independiente de la voluntad, entónces [sic] nos enervamos, entónces hacemos abdicar al soberano que, no solo debe imperar en el foro, sino en el movimiento de los tiempos.

Pocas doctrinas mas absurdas i de más funestos resultados conozco yo que las de la vulgaridad de la teoría del progreso.

Se ha querido ver en el progreso una entidad separada del esfuerzo humano, i hombres que querían ensalzar la humanidad sólo han conseguido asentar la fatalidad, arrebatando de ese [→154] modo a la humanidad su gloria, al error su reputacion, al crimen [sic] su remordimiento, i a la dignidad del hombre su sancion.

Elevemos, pues, como lei de la humanidad la fuerza de la voluntad. Esto es hacer penetrar el estoicismo en la filosofía de la historia.

Tal es la lei.—Veamos ahora los elementos de la historia i los elementos del ideal.

Los elementos de la historia, es decir, los materiales que deben formar ese edificio, son la naturaleza, la organizacion i la razon.

En la naturaleza entra la cuestion de jeografía, de influencias exteriores; en la organizacion, la cuestion de razas, su peregrinacion, armonia con el clima i su composicion. En la razon entran las ideas que han determinado las instituciones i las costumbres. La naturaleza, la organización i la idea, he ahí los tres elementos que forman la acción principal.

El conocimiento exacto [sic] de esos antecedentes nos dará a conocer el *cómo* i el *porqué* tal pueblo, tal civilización i tal época han producido tales resultados. Tal es la historia que podemos llamar crítica i que comprende la narración de Heródoto, la pasion de Tucídides i el juicio de Tácito.

El conocimiento de la *lei*, aplicado a la historia, nos haria conocer los accidentes de la verdad i de la virtud sobre la tierra, señalando el desarrollo progresivo que resulte de la elaboracion de las ideas para llegar a la creciente perfeccion de la humanidad. Tal es la filosofía de la historia, concebida y aplicada por Michelet i Edgard Quinet, que no titubearon en colocarse a la cabeza del movimiento rejenerador del mundo moderno.

Siendo la idea el principio i la direccion del movimiento, i en las ideas, siendo el dogma la idea soberana, para conocer el secreto de los pueblos, analizad su dogma,

apoderaos de ese jérmen, planteadlo [*sic*] en la tierra, i según las influencias esterioras, conocereis de antemano la vejetacion social de tal pueblo o de tal época. Es así como podeis, empleando una expresión de Niebuhr, historiador de Roma,²⁶² como podeis *profetizar el pasado*.

Llegando a la historia americana, decidme, cuál es el [→155] historiador que nos ha explicado el *porqué* de nuestras miserias, la causa de nuestras desgracias i las impotencias de la libertad! Por qué ningun historiador americano ha tomado en cuenta la idea fundamental de la conquista, la idea que ha mecido nuestras cunas, que nos ha bautizado en servidumbre i nos condenó a la obediencia ciega.

—I qué?—¿pretendéis esplicarme la vida de los pueblos i desatendereis la causa de sus movimientos, la raíz de su vida, el principio que domina sus ideas i forma sus costumbres?—Imposible.—Escribir la historia de América, de algunas de nuestras repúblicas, o de alguna de sus épocas, sin considerar su dogma, es pasar al lado de las tempestades sin averiguar el punto de donde vienen.

Repasad la América entera i compulsad sus anales. Podeis dividirla en tres épocas terribles i grandiosas. La primera es la conquista, la segunda es la independenciam, la tercera es la época de su organizacion.²⁶³

Después de esta division, veréis en América dos naciones: la América del Norte i la América del Sur. Son dos sistemas planetarios; son dos planetas que jiran alrededor de dos soles.

Ambas naciones, los Estados Unidos ingleses i los Estados Unidos españoles, presentan un espectáculo hostil, contradictorio i [son] diferentes entre sí.

En Estados Unidos vemos todos los elementos de su historia dirigirse i combinarse para desarrollar la libertad.

En los Estados Unidos vemos los ensayos infructuosos de la libertad que cae i se levanta siempre amenazada, jamás segura i revistiendo todas las peripecias de una

²⁶² [Se trata del historiador alemán BARTHOLD GEORG NIEBUHR (1776–1831). Su *Römische Geschichte* (*Historia de Roma*) comenzó a publicarse en 1812, pero fue interrumpida por la rebelión alemana contra Napoleón, en la que Niebuhr participa. Entre 1827 y 1828, Niebuhr regresa a su *Historia de Roma*: rehace los dos volúmenes que ya había publicado, y compone el tercero, que fue editado póstumamente (en 1832) por Johannes Clausen, apenas 26 años antes que *La ley de la historia*. En la época en que escribe Bilbao, la *Historia de Roma* de Niebuhr es la autoridad más importante sobre el tema, sólo igualable a la magna *Decadencia y caída del Imperio romano*, de E. Gibbon (que Bilbao conoce bien); ambas serán superadas sólo en el paso del siglo XIX al XX, con la llegada de la *Historia de Roma* de Mommsen].

²⁶³ [El lector sabrá que el propio Bilbao retoma esta propuesta en la organización de su último libro, *El evangelio americano*].

dualidad temible entre el despotismo i mil inútiles tentativas por romper las cadenas de la histórica servidumbre.

Por qué tan diferentes resultados?—Atribuiremos al clima, atribuiremos a la raza, a la política o a la religion la diferencia?²⁶⁴

El clima?—Los Estados Unidos tienen todas nuestras latitudes, tienen todas las formas imaginables de territorio i [son] país de montañas i de llanuras, de desiertos inmensos, de navegacion interior i de costas en todos los mares, con las nieves del polo i [→156] con el ardor de la zona tórrida.—Luego no es el clima ni es el territorio.

Atribuiremos esa diferencia a la política? todas las constituciones americanas se han modelado o tomado a las cartas del Norte, sus principios i sus instituciones.—Elecciones, cámaras, municipalidades, responsabilidad, el juri,—todo eso hemos practicado i hemos aplicado todas esas formas sin que la libertad haya podido arraigarse.

Lo atribuiremos a la raza?—Aquí no debemos confundir al obrero con la idea. Es la raza del Norte de la Europa tan solo la que ha producido estos resultados?—No, señores. Porque los sajones i los austriacos i los rusos, que también son hijos del Norte, viven bajo el despotismo.

I bajo otro aspecto, no hai raza desheredada en el mundo. La libertad ha brillado en Grecia i en Italia, países de otra raza i de otro clima.

No queda, pues, otra causa para explicar la diferencia de ambas américas [*sic*], sino la causa relijiosa.

No me refiero a tal relijión, a las sectas católicas i protestantes que dividen el cristianismo.

En Estados Unidos, viven todas las sectas i relijiones, no hai relijión de Estado, ni relijión nacional,—pero sí hai un principio comun que forma, por decirlo así, el alma de esa nacion, i ese principio es para todo objeto, sea relijioso, sea político; i [es] la soberanía [*sic*] de la razon en todo hombre.—Tal principio es la raiz misma de la libertad.— Donde ese principio no existe, la libertad no existe, i mas aun os digo, no puede existir.

En efecto. En la América del Sur creemos que una cosa es la libertad política i otra cosa es el dogma religioso.—Abandonamos la conciencia al sacerdote i a la iglesia;

²⁶⁴ [De ser correcta la hipótesis de lectura propuesta por KUBITZ, este párrafo y el que sigue podrían estar haciendo alusión a Sarmiento y su teoría de la especificidad “racial” americana, basada en la acción del clima y en una lectura racista de Herder. Véase *Filosofía y narración*, t. I, cap. I, y los estudios de R. ORGAZ y R. LIDA ahí citados].

i creemos que guardamos la soberania para las cosas políticas, es decir, las cosas de la tierra. Hecha esta division en la soberania del hombre, es decir[,] en lo que se debe obedecer con fé ciega de lo que se debe hacer con razon independiente, hemos creido conciliar la libertad con la relijión i reposamos tranquilos.—Al ciudadano, al Estado, la política;—al sacerdote el dogma, la conciencia i el juicio [→157] absoluto. Tal es el dualismo del mundo americano, dualismo que todas las repúblicas han estampado en el pórtico de sus constituciones para revelar el antagonismo de dos ideas, de dos dogmas i de dos destinos.

Así es como comprendereis la contradiccion de todos nuestros códigos políticos:²⁶⁵ 1º Principio: *La soberanía reside en el pueblo*; 2º Principio: *La relijión de la república es católica romana*.

Recordaréis, señores, las palabras sacramentales que encabezaban los actos del pueblo romano.

SENATUS—POPULUS—QUE—ROMANUS.

El Senado i el pueblo romano, revelando asi los dos poderes, los dos Estados, i las dos naciones rivales que se hacian la guerra i cuya lucha forma el drama de la historia de ese pueblo.

Del mismo modo, veo en esos dos principios, la revelacion de las dos naciones, de los dos Estados que viven superpuestos, en las repúblicas del sur.

La soberanía reside en el pueblo.

Pero cuál es la soberanía de ese pueblo, cuya razon gobierna, dirige i somete bajo el dogma?—Tal soberanía no existe. Es tan solo una palabra escrita, pero no es una realidad libremente conquistada.

El Senado romano era un cuerpo separado; la iglesia romana es también un cuerpo independiente, pero es ademas la representacion de la soberania de nuestra alma, porque ella está encargada de pensar por nosotros i de presentarnos sus pensamientos como revelacion infalible del Eterno.—I creéis posible encarnar la libertad de los pueblos que no poseen la soberania radical del pensamiento?

—Imposible. Esto es tan cierto que no ha habido déspota en América que no sea el defensor de la relijion contra la herejia de pensar, i si todavia no se ha explicado, a mi juicio, la duracion de la dictadura de 20 años en la República Argentina, yo me la esplico

²⁶⁵ Sustituyo el “;” de la edición original.

fácilmente, desde que la iglesia colocó su retrato en los altares, desde que la cátedra católica lo proclamaba como restaurador de la lei, de la tranquilidad i de la relijion.

[→158]—¿Qué quereis que pensase el ciudadano? La infalibilidad relijiosa hablaba.

La razon del hombre debia someterse. Haced así pueblos libres.

Siguiendo esa lójica inconsecuente, los partidos políticos de la América del sur, no han podido o no han querido ver que el establecimiento de la libertad no está en otra parte que en la razon totalmente emancipada. Han pretendido cimentar la libertad política sobre la deleznable base del dogma relijioso que es negacion de toda libertad.

De aquí las argucias de la diplomacia, las redes de la intriga i de las reticencias mentales para poder dar ficticia vida al réjimen llamado liberal a fin de que no sea aplastado i muerto por el embrutecido oleaje popular puesto en conmocion por los rencores salvajes de la omnipotente iglesia oficial.

Observad, aquí, señores, el estraño fenómeno que presenta la lucha de los pueblos, i os pido atencion para presentaros el sofisma terrible, que, cual aliento del infierno, empaña el firmamento de la América.

El pueblo es soberano, decimos todos, filósofos i católicos, los republicanos i aun los monarquistas.—Si el pueblo es soberano, su voluntad es lei.

La mayoría de sufragios i el poder de las masas, ha sido elevado, de este modo, a la omnipotencia política, sea bajo el réjimen de oligarquías explotadoras, sea bajo el réjimen de los caudillos.

¿I cuál ha sido el resultado?—El despotismo i la barbarie.—I que!—la soberania del pueblo produce lójicamente el despotismo i la barbarie?—Sí, señores: he aquí la afirmación que os hago con todas las apariencias de una paradoja,—pero suspended un momento vuestro juicio.

Dar a las masas la soberania popular, sin conciencia de lo que ella significa, es darla propiamente a los que poseen la conciencia de esas masas. La causa de la iglesia es la del sacerdocio, personaje infalible, poseedor e imájen [*sic*] de la omnipotencia, pues, puede, con palabras misteriosas, crear un Dios i obligarlo se [→159] presente en una hostia, cuándo [*sic*] i donde quiera, todos los días i a toda hora.

¿I cr[e]eis que pueda existir poder político al lado de ese poder divino?—¿soberania del pueblo al lado de esa soberania omnipotente?—libertad de pensar, libertad de juzgar, de legislar ante la facultad del sacerdote que tiene las llaves

del cielo i de la tierra, del infierno i del Paraiso?—Imposible y mil veces imposible. La soberania del pueblo es entónces [*sic*] una mentira, es un sarcasmo que el catolicismo se apresura siempre a aceptar en los paises educados bajo su imperio, porque está seguro de ejercer esa soberania. Agregaré además.

—Por mas que en los paises católicos se reconozca la soberania del pueblo, tal soberania no existe. Pues, para ser soberano, es necesario ser independiente, i para ser independiente es necesario reconocer la soberania de la razón en todo hombre. El soberano que no cree en su razon no es soberano; i este título no sirve sino para hacerlo radicalmente siervo, *siervo voluntario*,²⁶⁶ la peor de las servidumbres i el último grado de la esclavitud, pues llega a ser víctima i sacrificador de sí mismo.

Tal es, señores, la causa de ese estraño fenómeno que nos agobia. *El despotismo popular, el caudillaje popular.*

Los pueblos siervos se creen libres i contentos, i aman al hombre que representa su abdicacion, que encarna el odio contra la emancipacion del alma, contra la filosofía, contra la reforma i la libertad aceptada como base i cúspide del edificio social.—Tal es la razon de la popularidad de los tiranos en todos los tiempos[,] desde Julio César hasta Rosas.

¿Cuántas veces esos tiranos, como Felipe II, apoderándose del jérmén de envilecimiento, de la pasion popular, del odio de las masas hácia tal pueblo, tal idea o tal relijion, sea odio a los moriscos o protestantes, llegan a ser ellos mismos la encarnacion del poder de la iglesia i poder mas fuerte que el de la iglesia? En la lucha de dos despotismos, será mas fuerte el que sea más lójico con su principio.

He ahí, pues, los elementos del drama histórico de América. Nuestras constituciones reproducen la mentira, de nuestros actos [[→160](#)] públicos hasta 1813, jurando reconocer la autoridad de nuestro lejítimo soberano Fernando VII.

—Pero esa mentira duró tres años, mientras que dura todavia el reconocimiento de nuestro *pleito homenaje* al soberano de Roma.

Mentimos para emanciparnos nacionalmente i continuamos mintiendo para emanciparnos filosófica y políticamente.—Hay dos soberanos en el Estado, así como creemos reconocer dos soberanos en el fuero íntimo del alma.

²⁶⁶ [Posible alusión a LA BOÉTIE, que aquí aparece en el contexto de un tema que fue desarrollado a profundidad por Bilbao en sus escritos argentinos].

He ahí la dualidad, la duda, la anarquía i las dos fuerzas hostiles que luchan en toda la América del Sur, en los comicios, en las legislaturas, en la prensa, en el seno de las familias i en el fondo de las conciencias.—La pacificación no puede venir sino de la victoria de uno de ellos, pues ámbos son antinomios porque uno es la negación del otro. —Poseos de este dualismo, i tendréis la solución del enigma de nuestra historia.

Queda por explicar, señores, porqué los partidos en la América del Sur no se encuentran jamás en el terreno de los dogmas.

Los liberales, los amigos de las instituciones presentes, i los amigos del caudillaje tenían también un fondo común, he aquí la causa de sus semejanzas apesar de la hostilidad con que se combaten.

El liberal proclama la soberanía del pueblo.

El caudillo proclama la soberanía del pueblo.

El liberal no puede negarla sin contradecirse, i he aquí la razón porqué se ve obligado a aceptar los hechos.

El sacerdote católico, por otra parte, seguro de la mayoría, se apoya también en la soberanía del pueblo i resulta que tanto los amigos de las instituciones, como los partidarios de la fuerza se ven dominados por el cuerpo o partido que proclama la obediencia ciega.

Los sostenedores de la idea del Estado, no pueden desconocer la idea religiosa, i al cuerpo que la representa.

La iglesia, por su lado, no puede desconocer la idea del Estado, sin desenmascarse enteramente. Las dos ideas, como dos enemigos, que no pueden vencerse, terminan por transar. Esa [→161] transacción se compone de dos concesiones: la primera: lo primero, es el reconocimiento de la religión i el sostenimiento de su culto: la iglesia no concede otra cosa que el derecho de patronato.—Es así como os explicareis el dualismo de constituciones i los misterios de anarquía que siempre tienen a nuestros pueblos en perpétua alarma.

Pero, señores ¿es posible que el dogma de la soberanía del pueblo produzca semejantes resultados contradictorios en su base i despóticos en su fin?

He aquí el punto que es necesario aclarar para resolver, no solo el problema histórico de América, sino también la tranquilidad del porvenir.

Todo depende de la falsa concepción de la soberanía del pueblo. Se ha dicho: *vox populi, vox Dei*. Ante semejante principio, las pasiones, los errores i los crímenes,

con tal [de] que hayan sido la expresión del número de las masas, o de la gran mayoría, han sido santificados como revelaciones de la verdad. Nada más bello ni que haya dejado en la historia huellas más dolorosas.

La esterminación de los herejes era pedida por la *voz del pueblo*.

La San Bartolomé²⁶⁷ fue decretada por la voz de Dios, del mismo modo que las matanzas de la revolución francesa han sido justificadas como decretos de la Providencia.

¿Qué hai en el fondo de estos actos i qué doctrina envuelven? La siguiente:

El fin justifica los medios

¿Cuál es el fin?—El triunfo.—¿Cuál es el triunfo?—La idea de cada partido. I como cada partido es y pretende ser verdad, mayoría, soberanía, pueblo,—no se indaga entónces si lo que triunfa es la justicia porque la voz del pueblo es la voz de Dios.

Es, pues, el empirismo i la fatalidad entronizados por la misma soberanía del pueblo, o en otros términos es la abdicación de la soberanía de la razón ante el hecho brutal, ante la fuerza i ante el peso de las masas inconcientes.

[→162] De ahí ha resultado que todos los partidos abdican la justicia i adoran la fuerza, porque, según ellos, el *fin justifica los medios*.—Así es como vemos a todos los partidos apoderarse sucesivamente de las armas, de sus adversarios. Así es como jiramos siempre en círculos viciosos, parecidos al *corro* y *re-corro*²⁶⁸ de la teoría de Vico.—La inmoralidad i el crimen no vienen a ser crímenes sino según la mano que los ejerce[,] i la soberanía del pueblo, prostituida, viene a ser tan solo la emulación de la fuerza, la hipocresía del sufragio, la máscara del derecho, i, en realidad, la explotación o la venganza.

Forzoso es, pues, que nos formemos una idea de lo que es la soberanía del pueblo.

La soberanía del pueblo es la soberanía del hombre.

Pero ¿qué es lo que hai de soberano en el hombre?

Sólo hai de soberanía en el hombre la razón.

Luego, la soberanía del pueblo es la razón de la soberanía universal.

²⁶⁷ [Véase arriba, nota 254].

²⁶⁸ [Véase arriba, nota 233].

La razon, señores, no solo es la facultad de pensar y raciocinar,²⁶⁹ es algo mas. La razon es la VISION DE LA LEI.—Donde no hai lei, no hay razon, donde no hay razon no hai libertad, derecho ni justicia posibles.

Luego la vision de la lei es la soberania del pueblo, i es aquí que vereis la unidad del pensamiento que motivó este discurso.

La lei de la historia viene a identificarse con la soberania del pueblo, la soberania del pueblo con la razon, la razon con la lei, la lei con la libertad, la libertad con la república en la tierra i la perfeccion incesante en los mundos invisibles del espíritu.

Para establecer la soberania del pueblo debemos establecer la *soberania de la lei*.

¿Cuál es la lei?

La lei es el imperativo del Creador que establece la individualidad soberana[,] i es la fraternidad en el progreso.

La individualidad soberana es el derecho.

La fraternidad progresiva es el deber.

El derecho o la libertad es la identidad de todo ser que piensa.

El deber es el desarrollo de la libertad universal.

[→163] He ahí las condiciones radicales del bien. He ahí la visión de la lei, que, estableciendo la soberania de la razon, establece i funda la circunscripción de la soberania del pueblo.

No es, pues, la agregacion de voluntades lo que forma la lei i la justicia.

El océano popular reconoce la mano omnipotente que les dice: de aquí no pasarás.—*No hai derecho contra el derecho*, i así mayoría, pasiones, sufragio, pueblo en masa que se levanta atropellando cualquiera de las barreras divinas, no son sino fuerza bruta que pretende demoler los cimientos sociales i arrancar su propia vida.

Hai, pues, que establecer, en la lejislacion de los pueblos dos categorias:

La lejislacion divina, que nadie puede tocar, i la lejislacion humana, que puede variar con el progreso de las luces.

He llegado[,] señores, al fin de este trabajo.—No se me ocultan imperfecciones, en los puntos que debieran ser mas dilucidados; pero cada día tiene su tarea.

²⁶⁹ [*raciocinar*: “Usar la razón para conocer y juzgar”. Véase también *raciocinación*: “Acto de la mente por el cual infiere un concepto de otros ya conocidos” (*DRAE*)].

Réstame, tan solo, en un epílogo presentaros algunos de los caracteres [*sic*] de la lei para conocer nuestro deber como americanos i como hombres.

Si el dedo de Dios le asignó una línea, esa línea no es el círculo, ni la elipsis²⁷⁰: Es la parábola[,] cuyo foco inmediato es la libertad i Dios su foco infinito.

La marcha de la historia no es la línea recta. La humanidad camina cayendo i levantándose. Revelaciones magníficas desaparecen en elípses [*sic*] tenebrosas.—La filosofía de la historia del Nuevo Mundo se hizo fatalista. La filosofía de la historia del Nuevo Mundo debe hacerse liberal i preguntar al ser Eterno: ¿Cuál es el bien que te has propuesto al lanzar en medio de los mundos al hombre, cargadas sus espaldas con el testamento de los siglos, i alentado únicamente por la inmortal esperanza?

¿Qué ideal tendrá ese poeta sin ventura en su conciencia i en sus actos, i en sus leyes[,] para ver lucir sobre su cabeza el hermoso sol de la fraternidad de las naciones?

El bien e ideal no son otros que la razón emancipada e [→163] independiente: el amor y la justicia; el estoicismo como principio i el cristianismo de Jesús como vínculo.

El ideal humano es el reflejo de todas las grandezas, heroismos, santidades i jenios portentosos que han surcado el cielo de la historia cual revelaciones maravillosas o diamantes desprendidos de la corona de Dios. Son las Termópilas, como patriotismo nacional:²⁷¹ es el momento de Sócrates como patriotismo, filosófico; es la rebelion de los Gracos como patriotismo social; es la revolucion francesa como patriotismo del pensamiento humano; es, por último, el suplicio del Gólgota como patriotismo de amor sublime.

El ideal del hombre es amasar en una sola centella todas las centellas que han cruzado por todas las almas, para alumbrar con ellas nuestras miserias cotidianas, dar la mano a los caidos, emancipar a los siervos, dignificar a las embrutecidas muchedumbres i salvar, salvándonos, de la pequeñez del egoísmo.

Ese ideal nos llevará a reunir en el ciudadano las funciones de súbdito i de soberano, de lejislador i de juez, de soldado i de sacerdote; nos llevará, por último[,] a completar al hombre mutilado con el gobierno directo: a los pueblos con su soberania i a la América con la federacion.

²⁷⁰ [*Sic* por “elipse”].

²⁷¹ [Sustituyo el “;” del texto original. Se trata de una alusión a la batalla entre el Imperio persa y los 300 valientes de Esparta liderados por Leónidas, cuyo sacrificio fue decisivo para salvar la libertad de las ciudades griegas (HERÓDOTO, *Historias* VII)].

La tarea es abrumadora, pero es la epopeya necesaria para el mundo de Colón que parece alzarse de su tumba al sentir las vibraciones misteriosas del hilo eléctrico que une a los continentes que su genio sacara del océano para decirnos:

“A la obra, juventud: al trabajo: ved que hasta el bronce se funde con la idea!”.

Abrid camino en la pampa que os brinda sus tentadoras riquezas.

Las razas primitivas esperan ver el penacho de humo de la locomotora para tomar su puesto en las filas del ejército que marcha a la conquista de la civilización.

Teneis que abolir la esclavitud en el Brasil; que redimir al Paraguai, que organizar la unidad argentina i la unidad americana; teneis que descatozar la conciencia i cristianizar la [→165] voluntad; que preparar el gobierno directo con la filosofía única, iglesia inmortal siempre en concilio. Teneis, en fin, que fundar un Nuevo Mundo, que llamareis, si os place, el Mundo de la razón. Así sea.

FRANCISCO BILBAO, APUNTES CRONOLÓGICOS (1862)

NOTA EDITORIAL: Los *Apuntes cronológicos* son, junto con la *Historia de Francisco Bilbao* de Manuel Bilbao, la fuente principal para conocer la vida del filósofo. Fueron editados por DOMINGO AMUNÁTEGUI SOLAR en su *Bosquejo histórico de la literatura chilena* (Santiago, Imprenta Universitaria, 1915), pp. 109-119. Dice Domingo Amunátegui que estos *Apuntes* provienen de una carta de Bilbao al papá del primero, Miguel Luis Amunátegui, con fecha de 25 de abril de 1862.

Después fueron editados, de manera incompleta, por ARMANDO DONOSO en *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*. De ahí los toman: ALEJANDRO WITKER, para su edición del *El Evangelio americano* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 319-321); y DAVID SOBREVILLA, para su edición de los *Escritos peruanos de Francisco Bilbao* (Santiago, Universitaria, 2005, pp. 196-199 y 205-206). La mayoría de los críticos que trabajan después de 1988 conocen el texto, de manera incompleta, gracias a la edición de Witker, que tomó su versión del libro de Armando Donoso.

Tomo el texto del *Bosquejo histórico de la literatura chilena*. Respeto rigurosamente puntuación y ortografía; indico entre corchetes el número de página en la edición original, para que el lector pueda confrontar la transcripción. Los añadidos míos

van entre corchetes. Cuando se introducen notas al pie, tengo cuidado de informar si la responsabilidad es mía o de Amunátegui.

[→109] APUNTES CRONOLÓGICOS (de memoria)

1823. Nací [en] Santiago, en la Alameda.

Mi memoria tiene muy presente cuando mi papá me sentaba en sus rodillas en los Congresos de los años 26 y 27; y los diputados que jugaban conmigo: Argomedo[,] Lira, Orjera, tu papá creo, Rodríguez.

Mi primer recuerdo terrible fue cuando asaltaron la casa al alba, creo que fué la *Revolución de los Coraceros*. Pero no entraron, gracias a la energía de mi mamá; mientras tiraban de balazos a la casa de D. Carlos Rodríguez.

Después fuí al campamento liberal, antes de Ochagavía; y el día de la batalla ví a la *partida del alba*: mi impresión queda consignada en la *Sociabilidad Chilena*. Recuerdo lo que sufrí cuando Lircay; y por Tupper tan llorado.

Mi primer libro fue la *Araucana* de Ercilla, que me dió mi papá. Creo que ha tenido mucha influencia hasta hoy en mi vida.

Recuerdo cuando tendría 5 o 6 años cuando me agitó fuertemente lo que hoy llamamos mundo ideal, de fuerza, de gloria, de heroísmo: vivía en una especie de encantamiento.

Todo esto se echó a perder desde que me hicieron [→110] católico. Perdí una sublime espontaneidad e inocencia, 7, 8 ó 9 años.

Sufrimos mucho cuando las persecuciones del gobierno de Prieto.

Recuerdo que ví la entrada del trofeo de los Carreras. Un carro erizado de bayonetas o espadas. Mi papá me conducía y me explicaba. Asistí a los funerales.

Desterrado mi papá, me llevó al Perú. Tenía 11 años. Allí se desarrolló en mí el *ascetismo católico*, y estuve *tocado*. Es la época más triste de mi vida.

La presencia del ejército chileno contribuyó a salvarme. Volví a Chile a los 5 años, a empezar la carrera en el Instituto Nacional. Hasta la condenación del jurado.

Salí para Europa en 1844. Allí me dediqué a la filosofía, historia, arte. Recorrí gran parte de Alemania e Italia. Asistí a la gran insurrección de Junio.

Volví a Chile en 1850.

Sociedad de la igualdad; revolución del *20 de Abril*. Desde entonces empezó mi proscripción.

Llegado al Perú, procuré organizar una sociedad de jóvenes para abolir la esclavitud y fortificar el *racionalismo*. Fuí inmediatamente perseguido sin formación de causa. Asilado, y después de tres meses, en la legación francesa, solicité una entrevista con el Presidente. Me recibió muy bien, y me confesó que mi prédica contra la esclavitud era envolver al Perú en el *desorden y en el caos*; pero, con la promesa de no mezclarme en la política del país, me dejó libre.

Respeté mi palabra. Pero, en 1853, empieza la revolución; mis enemigos me acusan de conspirar; y nosotros tres²⁷² fuimos mandados a la cárcel. Sólo Manuel fue [→111] tomado. No habiendo nada contra nosotros, sino odios ocultos, nos envían a Guayaquil. Allí rompí mi silencio y escribí el terrible folleto: *Revolución de la Honradez*. Reimpreso en el interior, fue como un ejército para Castilla; y en Lima se dió hasta media onza por un ejemplar. En Guayaquil recibí la noticia de la muerte de Lamennais. Creyendo ya, después de seis meses de mi destierro, terrible por el clima, que Castilla estaría muy cerca, o que la Revolución estallaría en Lima, con varios personajes peruanos nos embarcamos. Llegamos y nada había, y principia una serie de peligrosas aventuras, que duran tres meses; porque se ofrecía dinero, vivo o muerto, por mí, y nosotros conspirando.

Se retira de la Sierra Echenique, perseguido por Castilla; y, en sus apuros, promete *libertad al esclavo que lo sirva por dos años*. Entonces le lancé mi famosa carta en hoja suelta, y por imprenta oculta, *recordándole* que si quería envolver al Perú en el *desorden y el caos*. Esta carta produjo muchos resultados.

1. ° Porque prometí a nombre de la Revolución y de Castilla la abolición absoluta de la esclavitud y de la mita.

2. ° Porque destruí el interés que pudiera haber despertado Echenique: él, al que sirviese *por dos años*; y yo *a todos*.

3. ° Porque hice ver en Lima la angustia de su poder. Quiso enregimentar chilenos; y les lancé una proclama, que siento no tenerla. La persecución redobló; pero ya Castilla se acercaba, y a los pocos días tuvo lugar la batalla de la Palma, 5 de Enero de 1855, al amanecer. Muy temprano entraban ya dispersos; y Luis, Manuel y yo,

²⁷² Francisco Bilbao y sus hermanos Manuel y Luis [nota de D. Amunátegui].

armados, armamos algunos, hicimos repicar en San Pedro, y el [→112] pueblo acudía. Nos dirigimos a la Plaza; porque temíamos se organizase una resistencia en la ciudad, apoyada en la guarnición. Encontramos una masa de pueblo; y entonces hablé, rifle en mano, *unas pocas palabras*, que hacen nos dirijamos todos a carrera a la Plaza. Sale la caballería de Palacio, corre el pueblo; pero hacemos pie, y Luis rompe el fuego, y la caballería huye. Sale la infantería; y, observando ciertos signos, creo que no quieren pelear, y entonces me avanzo solo entre los dos bandos, gritando: *cese el fuego*. No me engañé. El batallón se rindió: los oficiales me daban sus espadas, que les devolvía, diciéndoles que huyesen; y la tropa arrojó las armas. Entonces empezó el desorden, incontenible. Saquearon la casa de Echenique. Yo estaba muy contento. Luego recibimos refuerzo de Castilla, y Lima quedó asegurada.

Fueron, pues, grandes mis servicios a la causa de la regeneración del Perú; pero obligué a la revolución a libertar a los esclavos y a abolir la mita. Los propietarios me odian todavía. Después escribí la importancia de *la victoria*, y publiqué para la nueva Convención mi *Gobierno de la libertad*. No me acuerdo bien cómo inicié, o se inició, la polémica sobre la *libertad de cultos*. Pero fué terrible y peligrosa.

Se congrega la iglesia, se reúnen los conventos, se predica, se me escomulga, se hacen procesiones, y mi vida fué en peligro por el fanatismo de la plebe. Diputaciones constantes se envían al Gobierno. La policía me pone preso;—no quise huir, porque debía responder de mis ideas. Soy enviado a la cárcel de la *Inquisición*, sin juicio, por mis escritos. La gente acude a visitarme. El Gobierno reprende al magistrado por su tropelía; y soy puesto en libertad, ordenando se sobresea en mi [→113] acusación. Pero la agitación redobla; y yo era un compromiso muy fuerte para el Gobierno, porque me tenía mucha gratitud, por mis servicios a la causa vencedora. Entonces hacen los amigos del Gobierno una suscripción para enviarme a Europa; y así fué como salí en Mayo de 1855.

Asistí a la muerte de la hija de Michelet; y yo fuí el encargado para recibirlo y darle la noticia, porque llegaba esa noche, llamado por el telégrafo.

Fuí a ver a mi querido Edgar Quinet en su destierro en Bruxelles. Durante tres meses no quiso que comiese sino con él. Época magnífica. Escribí dos artículos en la *Libre Recherche*. Volví a Italia. Publiqué en París el *Congreso Americano y Lamennais*. Y vine en 1857 a Buenos Aires.

Fundo la *Revista del Nuevo Mundo*. Venía preocupado por la idea de la Federación Americana, y me encuentro con la división aquí. Estudio la cuestión; y, a pesar de las simpatías públicas y privadas de los hombres de la situación que gobernaban, veo que este país camina a su perdición si no se une. El Brasil y Paraguay, íntimamente interesados en la división; porque así el primero podrá absorber al Estado Oriental, su ambición, y el segundo que no haya un poder que le pida cuenta alguna de sus picardías y de la hostilidad a la libertad fluvial. Los unitarios de Buenos Aires, convencido por la historia y lo que veo, no quieren sino el dominio de toda la República; y, por eso, siempre se oponen a la *igualdad provincial*, base de la federación. Mi *Revista* abordó la cuestión; pero mis ideas religiosas hicieron que le faltase apoyo. Pero adquirí un nombre, y fui llamado a corresponsal del *Uruguay*, y después al *Orden*. La oposición en Buenos Aires no tenía una bandera, y temía su jefe Calvo, ser [→114] menos porteño que sus adversarios. Es por esto que fluctuaba, hasta que desde mi primer artículo entré de pleno plantando la bandera de la *nacionalidad*. Hubo asombro; pero el éxito fue grande, y buena la batalla. Todos los diarios de las provincias reproducían mis artículos, y hasta en el *Senado Federal* se pronunció mi nombre. La oposición aumentó su poder, su prestigio; y hasta mis mismos enemigos, como puedes verlo en un artículo reimpresso en la «Discusión» de Santiago, del 3 de Enero de 1861, me hicieron justicia. Jamás había tenido en la prensa un éxito semejante. Cartas, visitas, manifestaciones de simpatía. La juventud me buscaba, y fuí nombrado para presidir las asociaciones literarias que se formaron: el Liceo, el Ateneo. Se me atacó horriblemente; pero no aflojé un átomo, como le pasó a Sarmiento cuando me acusó, y el *Orden* era una potencia. Pero vino la cuestión masónica, la persecución, la prédica, y salí al encuentro. Entonces Domínguez, católico, propietario del *Orden*, suspendió mi artículo; y yo le envié mi dimisión. Sigue Mármol, pero los suscriptores se retiran, y el *Orden* murió.

Entre tanto había fundado el comité paraguayo, y fundado un órgano de ese país desdichado. Trabajé mucho con los proscriptos, y mucho hicimos; pues hasta hoy el comité y yo somos un fantasma que aterra al Dictador.²⁷³

La lucha en Buenos Aires se había encarnizado. Su gobierno cerró el oído a las proposiciones pacíficas del Paraná; y el asesinato de Benavides, y la teoría del *asesinato político ensalzada* por el partido dominante, y la ninguna esperanza de reforma por

²⁷³ El presidente don Carlos Antonio López, quien murió en ese mismo año [nota de D. Amunátegui].

medio del sufragio, porque [→115] es como en Chile: fraude y violencia, me hizo pensar en los grandes medios. Fuí a Entre-Ríos. Conocí a Urquiza (episodio curiosísimo); y ví que no se atrevía a cumplir la ley. Entonces yo promuevo el levantamiento de los pueblos. Redacto el *acta*; yo la leo en Plaza Pública; y el Uruguay entero la firma. Siguen los pueblos; Urquiza se entusiasma; me da la redacción del *diario oficial*; y desde allí proclamo la invasión para integrar la República. Y fué Cepeda, y triunfé, y muy enfermo me retiré hasta hoy de la política. Pero jamás me perdonarán los separatistas de Buenos Aires el golpe que les dí.

Después vinieron Derqui y Urquiza a Buenos Aires. Fué la escena más triste y más ridícula, y más falsa. Desde entonces mi desprecio por los protagonistas de Buenos Aires y por Urquiza fue profundo. ¡Qué falsía! ¡Qué mentir! ¡Qué degradación! Los hombres que sostenían que Urquiza era un *ladrón, degollador*, lo abrazaban públicamente: Mitre, Sarmiento y Elizalde, sus ministros, que habían dicho ser el más grande de los bandidos, eran los principales en atender al bandido. Vi desde entonces que la prostitución era muy profunda; y ya ni deseos de mezclarme tuve en la política. Auguré la guerra; vino, y la traición de Urquiza derribó el edificio de la Confederación, y no creo que en muchos años vuelva a levantarse. La guerra continúa.

En todo este tiempo he sido como Cónsul de los chilenos, peones, para eximirlos de la guerra; y, justicia sea hecha, estas administraciones han atendido perfectamente a mis reclamos, sin carácter diplomático. ¿Hasta cuándo estarán abandonados los chilenos? Yo escribí al ministro hace 2 ó 3 años, y no me contestó. Vivo aquí respetado hasta por mis adversarios políticos; porque han visto mis [→116] intenciones y pureza. Pero era necesario que chilenos arrojaran una sombra sobre mi conducta. Pobres diablos, siempre la envidia! Miguel Luis ¿no es glorioso haber tenido en país extraño la influencia y nombre que tengo aquí? Esto lo debo pagar. Han de creer a Sarmiento y Gómez, los pelucones en Chile, que a mí. Cuando te digan que aquí hay libertad, es una *mentira*. No hay, ni puede haber diario de *oposición*. *Todos* confiesan que se hace *lo que se quiere* en las elecciones; y *esto es todo* (bien lo sabes). En la campaña, el despotismo es sin farsa. Si vieras lo que se hizo para la guerra, la gente que hubo que fusilar! Y hoy continúan fusilando prisioneros de guerra! Trabajé, pues, mucho por la integridad de este país, en mi línea de operaciones.

Americana.

La Revista del Paraná ha publicado dos artículos míos: uno, el *desterrado*; y otro, sobre lenguas americanas.

Sigo achacoso de salud, y trabajando poco; pero algo tengo escrito.

Fin.—F. Bilbao.

PUBLICACIONES DE F. BILBAO (QUE RECUERDA)

Años 1840, ó 1841, 42, en la *Gaceta del Comercio*, de Valparaíso.

Sobre la abolición de los carros penitenciarios.

Sobre la navegación y colonia del Estrecho.

Traducción e introducción a la *Esclavitud Moderna* de Lamennais.

Discurso en el entierro de don José Miguel Infante. 1843.²⁷⁴ Artículos en la *Gaceta*, de Valparaíso.

1844. *Sociabilidad Chilena*. Defensa y polémica.

1846, 47. *Los Araucanos*, en la *Revista Independiente*, de París; y pequeños artículos en el *Journal des Ecoles*.

Traducción de los *Evangelios*, con reflexiones de Lamennais; las reflexiones a la *Imitación de Cristo* por Lamennais.

1848. Contra la expedición de Roma en la *Tribune des Peuples*, redactada por Mickiewicz.

1850. Programa de la Sociedad de la Igualdad, discursos, artículos.

El principio de un libro, *La Ley*.

1851. *Necesidad de una Convención* (último escrito en Chile).

1851. Empiezan mis mensajes del Proscrito, que, reunidos a la *Revolución de Chile*, fueron publicados en una edición en Lima, 1853. Un tomo.

1852. *Santa Rosa de Lima*.

1853. *Revista Independiente*, que funda Manuel en Lima.

1854. Destierro a Guayaquil. *La Revolución de la Honradez*, folleto terrible contra la administración Echenique.

La abolición de la presidencia, y dos mensajes más.

1855. *Noticias de la victoria* (Comercio de Lima).

El Gobierno de la Libertad.

²⁷⁴ Equivocación de Bilbao. Infante murió a principios de 1844 [nota de D. Amunátegui].

Polémica sobre la libertad de cultos y salida del Perú.

1856. La República en Sud-América, en la *Libre Recherche* de Bruxelles, revista de Pascal Duprat.

El juicio de Obando, id., id.

El Congreso Americano. París.

Lamennais. París. [[→118](#)]

1857. Fundo la Revista del *Nuevo Mundo* en Buenos Aires.

1858. Redacción del *Orden*, seis meses, y corresponsal del *Uruguay*. Fundo el *Grito Paraguayo*.

1859. Ocho meses, redacción del *Nacional Argentino*.

1858. Colaboración en el *Museo Literario*, en donde su publicó la introducción de mi discurso: *La ley de la historia*, que fue leído en plena sesión del Liceo del Plata, en Buenos Aires.

1860 y 61. Algunos artículos sueltos, publicados en la *Reforma Pacífica*, de Buenos Aires, y en la *Revista del Paraná*.

1861. Segunda edición de Santa Rosa. Buenos Aires.

He ahí lo que mi memoria me suministra; porque no tengo casi nada de lo que he publicado. Pero voy a ver modo de reunirlo.

De todo lo apuntado ¿qué es lo que conoces, posees o no posees?

A juicio mío, lo que más importancia merece es:

1° La *Sociabilidad Chilena*;

2° Los *Boletines del Espíritu*;

3° La *Revolución en Chile* y los *Mensajes del Proscrito*, que forman un tomito de 300 páginas.

4° El *Gobierno de la Libertad*;

5° Mi *Lamennais*; y

Algunos fragmentos de lo publicado en revistas y diarios, como la *República*, la *Tragedia Divina* (en la Revista del *Nuevo Mundo*).

Ideas dominantes.

Racionalismo puro. Negación de las religiones oficiales. Descatolización de América. [[→119](#)]

Incompatibilidad de la República y del catolicismo. Separación absoluta de la iglesia y del Estado.

Creo que he sido el primero en negar hoy la existencia de una *nación iniciadora*.
Descentralización de influencia y poder: y omnipresencia del espíritu en todas las que
quieran.

Marcha del *Gobierno Directo*.

Negación de la Providencia en la Historia, tal como se entiende por Bossuet,
Vico, Herder, Schelling, Hegel, Cousin y los doctrinarios.

Fundación del *dogma-axioma*.

La cuestión de la *Creación* (que es de, o en lo que más me ocupó).

Regenerar el Paraguay, y abolir la esclavitud en el Brasil. Unión Americana.
etc.²⁷⁵

TABLA COMPARATIVA DE LOS TEXTOS INCLUIDOS EN LAS EDICIONES DE OBRAS COMPLETAS

En los Apéndices I y II a su obra, Alberto Varona ofreció el índice de las dos ediciones
antiguas de *Obras completas de Francisco Bilbao*. Hemos creído conveniente ofrecer
aquí una tabla que permita confrontar cuáles textos están presentes en cada edición.
Figuroa acostumbraba cambiar ligeramente los títulos de los textos antologados:
hemos registrado esos cambios, aunque no el uso de grafías.

Edición de Manuel Bilbao	Edición de Pedro Pablo Figuroa
Sociabilidad chilena.	Sociabilidad chilena.
Acusación fiscal. Juri. Defensa del artículo Sociabilidad chilena.	Jurado de 1844.
Prefacio a los Evangelios.	El Libro en América.
	El desterrado.

²⁷⁵ Complementa D. Amunátegui Solar, *ad loc.*, p. 119: “Posteriormente Bilbao dio a luz en Buenos Aires sus últimos libros: *La América en Peligro*, ya citado, en Agosto de 1862; y, dos años más tarde, *El Evangelio Americano*” [N. del E.].

	Bilbao y Castelar. (Reproduce la participación de Bilbao en la polémica entre Bilbao, Emilio Castelar e Ignacio Ramírez).
	El enemigo (los jesuitas).
	Impresiones de un hijo de la Independencia.
	Cartas a don Andrés Bello.
	Argumentación católica (el padre Ventura). Segundo argumento.
Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna.	Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna.
La Ley de la Historia.	La Ley de la Historia.
Movimiento social de los pueblos de la América Meridional.	Movimiento social de los pueblos de la América Meridional.
El Presidente Obando, su traición y enjuiciamiento.	
La resurrección del Evangelio.	La resurrección del Evangelio.
Boletines del Espíritu.	Boletines del Espíritu.
El Gobierno de la Libertad.	
Iniciativa de la América, idea de un Congreso Federal de las Repúblicas.	Congreso Federal de las Repúblicas. El Congreso Normal Americano.
Los Araucanos.	
Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima.	Vida de Santa Rosa de Lima.
Discursos masónicos.	Discursos masónicos.
Protesta contra el Oriente de Francia.	
La revolución religiosa.	La revolución religiosa

Estudios religiosos. (Consta de los siguientes ensayos inéditos: La revelación. El Orden sobrenatural. El Milagro. La Omnipotencia de Dios. Objeciones á favor del milagro. Del objeto del milagro y de la fe en el revelador. El dogma de la Encarnación. El Ser y la Religión. La Religión y la Filosofía. De la comunicación del alma con el cuerpo).	Estudios religiosos.
La América en peligro.	La América en peligro.
La Contra-Pastoral.	Pastoral. Contra-Pastoral.
El Evangelio americano.	El Evangelio americano.
	La expedición de México. (Prólogo de Bilbao a su traducción del libro de Quinet con el mismo nombre).
El mensaje del proscrito.	Los mensajes del proscrito. (Figueroa rescata el libro completo, mientras que M. Bilbao sólo había tomado de ese libro un artículo de los que habían aparecido previamente en periódico).
A la juventud brasilera.	
Al Sr. Julio Rosquellas. Una observación sobre su teoría del destino.	Al Señor D. Julio Rosquellas.
A los Sres. Ángel F. Costa, B. A. Jardín y Heraclio C. Fajardo.	A los Sres. Costa, Jardín y Fajardo.
La tragedia divina.	La tragedia divina.

Edgard Quinet.	Edgard Quinet.
Un ángel y un demonio.	Un ángel y un demonio.
Ecce Homo.	Ecce Homo
El grande aniversario: Jueves Santo.	El grande aniversario
El 18 de septiembre de 1854. La segunda campaña.	El 18 de septiembre de 1854
Un recuerdo del Ideal en el 25 de mayo de 1857.	Un recuerdo del Ideal
4 de julio de 1776.	4 de julio de 1776
Sobre la revelación del porvenir.	Sobre la revelación del porvenir
25 de Mayo de 1810.	25 de Mayo de 1810.
El conflicto religioso.	El conflicto religioso.
El eclipse del Sol.	Eclipse del Sol.
Emancipación del espíritu en América.	Emancipación del espíritu en América.