



Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Posgrado en Letras
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filológicas

*Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el
siglo XIX*

Tesis
que para optar por el grado de:
Doctor en Letras

Presenta:
José Rafael Mondragón Velázquez

Tutora principal:
Dra. Liliana Irene Weinberg Marchevsky
Posgrado en Letras

México, D.F., diciembre de 2012



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.

Para mi mamá, que imaginó para mí un mundo.

Es muy posible, Darío, que seamos fusilados al terminar esta historia. Dudo del hoy y de nosotros [...]. ¿Tomaremos esta ciudad, pero mírala, esta ciudad espléndida, mira esas luces, estos fuegos, escucha esos ruidos magníficos -autos, tranvías, músicas, voces, cantos de pájaros, y pasos, pasos y el indiscernible murmullo de las telas, de las sedas-, tomar esta ciudad con estas manos, nuestras manos, es posible? Seguro que te reirías, Darío, si te hablara así en voz alta... Dirías, abriendo tus gruesas manos peludas, fraternales y sólidas: “Yo me siento capaz de tomarlo todo, Todo”. Así nos sentimos inmortales hasta el momento en que ya no nos sentimos nada. Y la vida sigue cuando nuestra gotita ha regresado al océano. Mi confianza se une en esto a la tuya. El mañana es grande. No habremos madurado en vano esta conquista. Esta ciudad será tomada, si no por nuestras manos, por lo menos por unas manos parecidas a las nuestras, pero más fuertes. Más fuertes acaso por haberse endurecido gracias a nuestra misma debilidad. Si somos vencidos, otros hombres, infinitamente diferentes de nosotros, infinitamente semejantes a nosotros, bajarán por esta rambla, en una tarde semejante, dentro de diez años, dentro de veinte años, no tiene verdaderamente ninguna importancia, meditando la misma conquista; pensarán tal vez en nuestra sangre. Creo verlos ya y pienso en su sangre que correrá también. Pero tomarán la ciudad.

-VICTOR SERGE, *El nacimiento de nuestra fuerza*.

.....

Sé que los besos,
las caricias,
fueron insuficientes,
que mi ausencia
ha moldeado un poco de tu sombra,
que te dejó la amargura,
la hostilidad de un mundo
que no supe descifrar,
que ahora ni siquiera puedo combatir por ambos;
pero vuelve tu mirada a ese mundo,
observa los caminos,
las espigas del maíz,
escucha al jaguar,
descifra el silencio de la nauyaca,
mira el paso del Orinoco y el Suchiate,
al cóndor sobre las puertas del cielo,
y encuentra los rescoldos,
la ceniza de oro dispersada
del bello mundo que imaginé para ti.

-IVÁN CRUZ OSORIO, *José de San Martín a su hija Mercedes*.

El trabajo de investigación de esta tesis fue posible gracias a una beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. El programa “Entre Espacios” del Colegio Internacional de Graduados me permitió viajar por tres meses a Berlín para trabajar en fuentes antiguas resguardadas en la biblioteca del Instituto Iberoamericano. Ese viaje me permitió visitar Varsovia, en cuyo Instituto Adam Mickiewicz pude consultar la primera edición de *La Tribune des Peuples*. Agradezco a las instituciones que hicieron posible esos apoyos. También agradezco a Ignacio Díaz Ruiz y Julieta Lizaola, miembros de mi comité tutorial. A mis estudiantes de los últimos seis años. A los miembros de los proyectos sociales, académicos y artísticos con quienes colaboré en estos dos últimos años: la asamblea vecinal del Edificio Ermita; el taller de formas de organización para el trabajo comunitario de la Acampada Revolución emanada del movimiento #YoSoy132; el coloquio “El otro: memoria, violencia y esperanza” convocado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM para pensar colectivamente la responsabilidad de las humanidades ante la violencia del país; el proyecto editorial Cuadernos de Consideraciones, dedicado a la recuperación del pensamiento crítico de la generación más reciente... A mis profesores. A Liliana Weinberg, tutora, amiga y compañera de inquietudes intelectuales. A Margit Frenk, Silvana Rabinovich, Mariana Ozuna Castañeda y María del Rayo Ramírez Fierro, que me enseñaron con la imagen de su vida. A Grecia Monroy, Areli Flores Martínez y Flor Hernández, cuyo amor me dio fuerzas para escribir. A Enara Mondragón, Tania Mondragón, Gabrielle Labelle, Germán Mondragón e Ian MacNeil, mi familia dispersa a lo largo del continente (y también para Amaya, Emiliano, Amaité, Keirin y Paloma, amados recién llegados). A Irena Majchrzak, que me acogió en Varsovia y me regaló las últimas semanas de su vida. A Darío Camacho Leal, Oliva Velázquez y Roberto Cruz Arzabal, que leyeron a profundidad esta tesis. A los compañeros de camino: Sergio Ugalde Quintana, Freja Cervantes, Álvaro García San Martín, Leonardo Iván Martínez, Gerardo Martínez, Mariano Bonialian, Mateo Martínez Albarca, Lucila Navarrete Turrent, David Gómez Arredondo, y otros que por brevedad no nombro. Gracias a todos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
Invitación a la obra de Francisco Bilbao, inventor de “América Latina”	8
Antecedentes, metodología y objetivos del presente trabajo	11
Bilbao y el pensamiento libertario en nuestra América	15
Nuestro plan de exposición	16
I. PROBLEMAS PARA LA LECTURA DE LA PROSA DE IDEAS DE NUESTRA AMÉRICA	19
A. DIMENSIONES ESTÉTICAS DE UN PENSAMIENTO IMPURO	19
EXORDIO	19
PARA UNA CRÍTICA DE LA LITERATURA PURA Y LA FILOSOFÍA AUTÉNTICA. ARQUEOLOGÍA DE LA “PUREZA”	23
Literatura y pensamiento en nuestra América: antes de la normalización de los campos (de Francisco Romero a Pedro Henríquez Ureña)	23
PARA UNA TEORÍA LITERARIA DE NUESTROS TEXTOS FILOSÓFICOS. LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO SEGÚN LA OBRA DE JOSÉ GAOS	37
¿Historia intelectual o historia de las ideas?	37
De la crítica del pensamiento puro a la recuperación las circunstancias: el pensar como acción configurada estéticamente	42
Dimensiones estéticas del impuro pensamiento latinoamericano	50
NUESTRA PERSPECTIVA: ESTUDIOS LITERARIOS E HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS	58
B. LIBROS DE GESTOS:	
LAS BIOGRAFÍAS DECIMONÓNICAS EN CUANTO EXÉGESIS DEL PENSAR	61
EXORDIO. UN HAZ DE PROBLEMAS (A PARTIR DE TÁCITO)	61
LA BIOGRAFÍA COMO GÉNERO LITERARIO FAVORITO DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN NUESTRA AMÉRICA	65
LA VIDA DE LA BIOGRAFÍA	68
UNA CLAVE: LA TRADICIÓN ANTIGUA, TRANSFIGURADA	71
LA “VIDA”, ENTRE VERDAD Y FICCIÓN	76
EL GESTO: PRESENCIA DEL <i>ETHOS</i> DEL PENSAMIENTO. LA NARRACIÓN: TRANSMISIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO PRÁCTICA FILOSÓFICA	79
CODA. PARA COMENZAR LA SECCIÓN SIGUIENTE	86

II. LAS TRADICIONES INTELECTUALES DEL SIGLO XIX EN LA GESTACIÓN DEL PENSAMIENTO TEMPRANO DE FRANCISCO BILBAO	89
A. LAS FICCIONES DE LA INFANCIA Y EL LEGADO OCULTO DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO	89
UNA GENEALOGÍA POLÍTICA: PERSECUCIÓN, FEDERALISMO Y LIBERALISMO RADICAL	89
Federalismo y liberalismo radical. Ficciones del recuerdo de Rafael Bilbao	89
REFIGURACIÓN EN CLAVE COSMOPOLITA DE LA PERSECUCIÓN Y EL EXILIO	108
B. FORMACIÓN DE UNA GENERACIÓN Y DE SU PROYECTO INTELECTUAL	118
CONSTELACIONES LETRADAS: LOS MAESTROS DE LA REVOLUCIÓN	118
La juventud en disputa	118
En el círculo de Andrés Bello: americanismo, derecho natural y dignidad humana	120
La herencia de Simón Rodríguez: la constitución del “pueblo” como sujeto y la doble revolución de nuestra América	143
LASTARRIA Y LOS MAESTROS ARGENTINOS. LA LUCHA POR UNA VOZ PROPIA	158
Significado de la pelea entre liberales y revolucionarios	158
El movimiento intelectual de Buenos Aires y el programa de las emancipaciones mentales	160
Los herederos del movimiento intelectual argentino atacan en Chile a la tradición revolucionaria. Creación de la Sociedad Literaria de 1842	179
C. <i>SOCIABILIDAD CHILENA: LA REVOLUCIÓN POR EL DERECHO A LA VIDA.</i>	201
<i>SOCIABILIDAD CHILENA EN CUANTO MANIFIESTO GENERACIONAL</i>	201
Un proceso de toma de conciencia	201
“Nosotros”, los herederos de una revolución social	203
“Nosotros”, los que hablamos en nombre de la vida	205
LAS TAREAS DE UNA GENERACIÓN	207
La curación de un pensamiento enfermo	207
Crítica de las relaciones de explotación y fenomenología de la interpelación vital	210
UN POSICIONAMIENTO FRENTE AL PASADO	214
Esplendor y eclipse de la revolución americana. Sentido de la cuestión social	214
Sociabilidad e historia del temperamento autoritario. Crítica política de la religión y crítica religiosa de la política	218
HACIA UNA TEOLOGÍA POLÍTICA: DIOS, EL PUEBLO, EL INFINITO	224
Una filosofía que se renueva: la revelación de la “vida”. Tópica de la vida, y crítica religiosa de la política	224

III. EL EXILIO DE FRANCISCO BILBAO Y LA MADURACIÓN DE UN PROYECTO INTELLECTUAL	228
A. EL ESCÁNDALO POR LA PUBLICACIÓN DE <i>SOCIABILIDAD CHILENA</i> Y EL FIN DE UNA CONCEPCIÓN DE LAS FUNCIONES INTELLECTUALES	228
DE CÓMO SE PUEDE EXPULSAR A UN AUTOR DE LA CIUDAD LETRADA	228
El escarnio público	228
De cómo se intentó convertir una derrota en victoria (I). Las primeras narraciones del juicio	234
El eclipse de los primeros maestros (I). El eclipse de Bello	238
Nuevo castigo para <i>Sociabilidad chilena</i> : el texto es quemado públicamente por mano de verdugo	245
De cómo se intentó convertir una derrota en victoria (II). Una estrategia editorial: la edición de los textos del juicio	246
El eclipse de los primeros maestros (II). Excomunión intelectual por parte de López y Sarmiento	253
UNA POÉTICA DE LA “VIRTUD”. EL FIN DE UNA CONCEPCIÓN DE LAS FUNCIONES INTELLECTUALES	259
B. ANTICOLONIALISMO Y SOCIALISMO DE LAS PERIFERIAS. FRANCISCO BILBAO EN PARÍS	267
EL VIRAJE FUNDAMENTAL: DEL DESENGAÑO DE LA CIUDAD LUZ AL COSMOPOLITISMO DE LOS MÁRGENES. CONTRA “LA SEDUCCIÓN DE LA SERPIENTE”	267
La llegada	267
El desencanto de la Ciudad Luz. Un sacerdocio ignoto. Contra “la seducción de la serpiente”	271
UN ESTUDIANTE RADICALIZADO FRENTE A LA EUROPA ‘ATRASADA’ DE 1848 (TÓPICOS LITERARIOS, TEMAS Y TESTIMONIOS DEL ENCUENTRO ENTRE BILBAO Y SUS AMIGOS)	283
Los aprendizajes parisinos	283
1848	291
Los estudiantes latinoamericanos en la ciudad rebelde	294
FRANCISCO BILBAO Y LA HISTORIA DE <i>LA TRIBUNE DES PEUPLES</i>	298
Un maestro desconocido: Adam Mickiewicz, filósofo y poeta. Lamennais y Mickiewicz preguntan por América Latina	298
El regreso de Mickiewicz a París y el programa político de la Legión Polaca	310
La planeación de <i>La Tribune des Peuples</i> , y la división de su grupo fundador en	

torno de la cuestión bonapartista	311
Lanzamiento de <i>La Tribune des Peuples</i> . Sus características editoriales y la importancia de Bilbao en la realización del proyecto	314
LA TORMENTA DE 1849: ANTICOLONIALISMO Y SOCIALISMO DE LAS PERIFERIAS. LA CRÍTICA DEL EUROCENTRISMO.	316
La tormenta de 1849	316
Socialismo del centro y socialismo de las periferias	319
Lectura de “Au journal <i>La Réforme</i> ”. Hacia la crítica del eurocentrismo	328
CONCLUSIONES	335
Recapitulación	335
Para una lectura de los <i>Boletines del espíritu</i>	337
BIBLIOGRAFÍA CITADA	340

INTRODUCCIÓN

El escritor más discutido entre nosotros es Francisco Bilbao.

-PEDRO N. CRUZ.¹

Cuantas veces he intentado leerlo lo he tenido que dejar. No lo resisto. Es un romántico charlatán, sin originalidad alguna, pobre de ideas y harto de retórica declamatoria.

-MIGUEL DE UNAMUNO.²

...El cerebro más luminoso y el espíritu más férreo que ha producido la América [...]. Demócratas como él querría un millón! Cuando me acuerdo de Bilbao, vibro, y comprendo más que nunca todo lo que vale ese inapreciable oro que se llama *carácter*, tan escaso en América como los cedros de Canaán. Oh! Bilbao era un Fuerte honra del Continente, espíritu de soberbia envergadura, espíritu caudal, cuyo aleteo resonará por largo tiempo en el viento.

-LEOPOLDO LUGONES.³

...sus discursos y escritos [...] 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” [...]. Una serie de incoherencias inverosímiles, sin sentido de ningún género [...], palabras que sonaban y nada más [...], arenga ininteligible y absurda.

-ALBERTO EDWARDS VIVES.⁴

...Aquel hombre relámpago que se llamó Francisco Bilbao...

-RUBÉN DARÍO.⁵

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.

-JOSÉ ENRIQUE RODÓ.⁶

¹ PEDRO N. CRUZ, “Francisco Bilbao”, en *Bilbao y Lastarria*, Santiago, Difusión Chilena, 1944, p. 8.

² Carta de Unamuno a Ernesto A. Guzmán, 12 de febrero de 1914, recogida en su *Epistolario americano*, (1890-1936), edición, introducción y notas de Laureano Robles, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 415.

³ Carta de Lugones a Luis Berisso, s.f., transcrita en L. BERISSO, *El pensamiento de América*, Buenos Aires, Félix Lajouane, 1898, pp. 338-339, nota. Los “cedros de Canaan” de Lugones son una reminiscencia del Salmo 92, 13 (“florece el justo como la palmera, crece como un cedro del Líbano”), y quieren dar a entender que, en América, es rara la aparición de hombres auténticamente justos.

⁴ ALBERTO EDWARDS, *La fronda aristocrática en Chile*, Santiago, Imprenta Nacional, 1928, p. 77.

⁵ RUBÉN DARÍO, “El presidente Balmaceda”, en *Obras completas*, t. XI, *Crónica política (inédita)*, ed. Alberto Ghirardo, Madrid, Biblioteca Rubén Darío, 1923, p. 177. Darío vuelve a recordar a Bilbao en sus “Reflexiones de año nuevo parisiense”, en *Peregrinaciones*, pról. Justo Sierra, Paris-México, Viuda de Ch. Bouret, 1901, p. 154-155.

⁶ JOSÉ ENRIQUE RODÓ, “La vuelta de Juan Carlos Gómez”, en *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, p. 497. Rodó también evoca a Bilbao en su gran ensayo “Montalvo”, que ocupa las páginas 572 a 609 del libro citado.

INVITACIÓN A LA OBRA DE FRANCISCO BILBAO, INVENTOR DE “AMÉRICA LATINA”

Pocos pensadores de nuestra América han sido capaces de despertar pasiones como Francisco Bilbao. Aunque hoy poca gente fuera de Chile lo recuerde, Bilbao fue uno de los ensayistas latinoamericanos más discutidos en el siglo XIX. El estilo de su pensamiento, su temperamento, lo convirtieron en una especie de personaje-símbolo, que todavía hoy es invocado y reapropiado por una gran cantidad de grupos y actores sociales en Chile y América Latina: como Emiliano Zapata o Ricardo Flores Magón, la figura de este autor sobrevive hoy en las mantas y consignas de manifestaciones populares. Son esos “malos lectores” quienes se han ocupado de cuidar la memoria de Bilbao desde hace más de un siglo.⁷

Me decidí a escribir esta tesis porque quería saber por qué este escritor era tan importante en la memoria popular chilena. Conforme avancé en mi investigación, me fui convenciendo de que la gente tenía razón: la obra de Bilbao era un antecedente fundamental de las preocupaciones e intentos organizativos del movimiento social chileno y latinoamericano. En los escritos y acciones de este autor emergía un proyecto colectivo distinto del implantado por las élites intelectuales y políticas de nuestro continente. Estos años he pensado mucho en las razones del olvido de ese proyecto colectivo, que son también las razones por las que, en un primer momento, parezca que hoy nadie conoce la obra de Francisco Bilbao, y en un segundo momento, resulte que todo mundo la conoce, y que su sola mención desate una lluvia de insultos y adhesiones, de manera parecida a como le ocurrió a los sabios cuyas palabras sirven de epígrafe a la presente introducción.

⁷ Las obras fundamentales sobre nuestro autor son la pionera de ARMANDO DONOSO, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, Santiago, Nascimento, 1941; la cuidada desde el punto de vista filológico de CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana*, Mendoza, Ediunc, 2003; y la muy documentada de ALBERTO J. VARONA, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos*. Panamá, Ediciones Excelsior, 1973. El lector interesado en conocer a detalle la vida de Francisco Bilbao, así como las líneas fundamentales sobre las que ha trabajado la tradición crítica bilbaína, puede consultar el estado de la cuestión ofrecido en RAFAEL MONDRAGÓN, *Filosofía y narración. Escolios a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, tesis inédita para optar al grado de Maestro en Letras, México, FFyL-UNAM, 2009, tomo II (Apéndice), pp. 5-42. La obra de Donoso es divulgativa, y no sirve para nuestros propósitos. Con la propuesta interpretativa de Jalif tenemos importantes diferencias que serán explicitadas a lo largo de la tesis. La de Varona es importante porque ofrece los resultados de una investigación bibliográfica en que se descubrió casi un tercio de obras desconocidas del autor.

Las presentes líneas son una introducción general a la vida y obra de Bilbao. En ellas sistematizaremos la bibliografía más importante producida sobre nuestro ensayista. Este resumen nos servirá para explicar los objetivos de nuestro trabajo.

Amigo de juventud de los exiliados argentinos y discípulo de Andrés Bello y José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao protagonizó, a los veintiún años, uno de los mayores escándalos del siglo XIX chileno: la publicación de *Sociabilidad Chilena*, su primera obra importante, le valió ser acusado de hereje, inmoral y sedicioso. La ola de ataques en contra suya no sólo le valió la expulsión del Instituto Nacional, donde estudiaba, sino también un vasto ataque en la prensa que logró unir en contra suya a la práctica totalidad de la intelectualidad chilena.⁸

Después del juicio, Bilbao se vio en la necesidad de exiliarse e hizo el viaje iniciático a Francia, donde tradujo la Biblia y se volvió discípulo cercano de Michelet, Quinet y Lamennais. Además de estos contactos con la intelectualidad parisina, poco se sabía hasta hoy de ese primer exilio del joven Francisco Bilbao. El presente estudio es el primero en describir a cabalidad lo que ocurrió en esos años, cuando el escritor chileno tomó contacto con los movimientos socialistas y de liberación nacional de distintas naciones sin Estado en la periferia de Europa y quizá tuvo una participación marginal en la magna revolución del 48.⁹

A su regreso a Chile, Francisco Bilbao comenzaría la labor intelectual que le daría fama. En 1850, fundó, junto con Santiago Arcos Arlegui, una organización que es hoy recordada como momento importante en la historia del movimiento obrero latinoamericano: la Sociedad de la Igualdad. Según testimonios de primera mano, el grupo nació del desencanto ante las tendencias políticas de la época y la tibieza del liberalismo de partido.

⁸ Para la comprensión cabal de la polémica son útiles los estudios de A. M. STUVEN, *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Universidad Católica, 2000, y “*Sociabilidad chilena* de Francisco Bilbao: una revolución del saber y del poder”, en VV. AA., *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940*, Santiago, Fundación Mario Góngora-Vivaria, 1992, pp. 345-368. Revisaremos este tema a detalle en nuestro capítulo II.

⁹ Como ha dicho Cristián Gazmuri, hasta ahora la principal referencia para estudiar la vida de Bilbao en París era el viejo libro de Armando Donoso, citado en la nota 6 del presente trabajo. El importante artículo de Louis Miard sobre las relaciones entre Bilbao y sus maestros franceses ha sido prácticamente ignorado por la crítica latinoamericana (L. MIARD, “Un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao”, número monográfico especial de *Cahiers mennaisiens*, núm. 14-15, 1982). Véase ahora también el importante estudio de ALVARO GARCÍA SAN MARTÍN, “Bilbao y Lamennais: una lección de geopolítica”, *La Cañada*, núm.2 (2011), pp. 17-47, con mucha información nueva.

La Sociedad de la Igualdad también elaboró una crítica a la estructura jerárquica de los partidos de la época, y propuso la creación de células autogestivas de obreros e intelectuales que se volvieran centros de discusión, espacios para la educación popular eventualmente destinadas a, incidir en la política formal por medio de la manifestación pacífica y la reivindicación de temas que estuvieran fuera de la agenda nacional. En su programa, la Sociedad de la Igualdad reivindicó la centralidad de la cuestión social. Hasta el día de hoy, las organizaciones populares en Chile ubican a la Sociedad de la Igualdad como su principal precursora.¹⁰

En el marco del proceso electoral de 1851, la Sociedad de la Igualdad fue declarada ilegal por el gobierno. Sus miembros sufrieron la persecución, participaron en la infructuosa revolución del 51 y después sufrieron cárcel o se vieron obligados a exiliarse. Bilbao pasó algunos años entre Perú y Ecuador, donde participó en la política local, luchó contra la esclavitud de los negros, reunió en torno suyo a la primera joven generación romántica del Perú y escribió importantes textos teóricos sobre la democracia directa y la organización colectiva, cuya importancia ha sido reconocida recientemente por pensadores como Enrique Dussel y Roberto Gargarella.¹¹

¹⁰ El trabajo fundamental que ubica a la Sociedad de la Igualdad en el contexto de la historia de las formas de lucha del multiforme movimiento popular en Chile es SERGIO GREZ, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, 2ª. ed., Santiago, Ril, 2007, pp. 323-388 (el clásico de RICARDO MELGAR BAO, *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna*, 2 tomos, México, Alianza-CNCA, 1989, fue pionero en ubicar la obra de esta asociación en el marco del movimiento obrero latinoamericano; véase, del mismo autor, "Francisco Bilbao y la rebelión de los igualitarios en Chile", *Cuadernos Americanos*, año V, vol. 3, núm. 27, 1991, pp. 52-68). El pensamiento de estos grupos ha sido estudiado con rigor y profundidad por MARÍA ANGÉLICA ILLANES en "La revolución solidaria. Las sociedades de socorros mutuos de artesanos y obreros: un proyecto popular democrático, 1840-1890", en *Chile des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista, 1810-1910*, Santiago, Lom, 2003, pp. 263-362.

¹¹ La etapa peruano-ecuatoriana del pensamiento de Bilbao es, hasta hoy, la menos conocida. Sin embargo, Jorge Basadre dejó una enorme cantidad de páginas sobre el tema desperdigadas en su monumental *Historia de la República del Perú* (todos los testimonios fueron recogidos por VARONA, *op. cit.*, cap. V). Hoy, una selección importante (pero no exhaustiva) de los textos peruanos de Bilbao ha sido puesta a la disposición del público gracias a la investigación de DAVID SOBREVILLA, *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Santiago, Universitaria, 2005, quien podría haber realizado mejor trabajo si hubiera estudiado la obra de Varona. Véase además SOBREVILLA, "Francisco Bilbao y el Perú. El inicio del radicalismo en el Perú y su aporte a la abolición de la esclavitud", en *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1999, pp. 123-169, y R. GARGARELLA, *Los fundamentos legales de la desigualdad: el constitucionalismo en América (1776-1860)*, Madrid, Siglo XXI, 2005. El último autor ubica a Bilbao en la corriente "igualitaria" o radical del derecho constitucional latinoamericano. Véase "Progresistas eran los de antes", *Clarín*, 24 de enero de 2007, <<http://edant.clarin.com/diario/2007/01/24/opinion/o-02101.htm>>.

Una nueva polémica obligó a Bilbao a abandonar el mundo andino. El chileno regresó a Europa por un breve tiempo, y ante la situación internacional se terminó de convencer de la necesidad de retornar al ideal bolivariano de solidaridad americana. A mediados del siglo XX, esos textos bilbaínos fueron recuperados por una constelación de pensadores, entre los que se cuenta a Leopoldo Zea, Roberto Fernández Retamar, Miguel Rojas Mix y Arturo Ardao.¹² Los últimos dos se enfrentaron con John Leddy Phelan en un famoso debate sobre el origen del nombre y la idea de “América Latina”. Mientras Phelan defendía el origen francés de ese término, y ubicaba su aparición en el contexto de la política panlatinista del imperio de Luis Napoleón, Ardao y Rojas Mix mostraron que su nacimiento era anterior en varios años, y reconstruyeron su origen en la obra de una constelación de escritores americanos agrupados en torno de ideas básicas de solidaridad continental, cambio social y preocupación por la política de los imperios europeos en América. Bilbao parece haber sido, junto a Torres Caicedo, el más importante de los autores en haber “inventado” el nombre y la idea de América Latina.¹³

El chileno pasó los últimos días de su vida en una lucha constante por la concreción de este ideal. Regresó al continente: se asentó en Buenos Aires, en donde se convirtió en uno de los grandes críticos de la teoría que opone “civilización” a “barbarie”, tal y como ésta había sido difundida por Domingo Faustino Sarmiento. También apoyó con su escritura a Benito Juárez, quien en esos momentos resistía contra Maximiliano de Habsburgo; escribió sobre las incursiones imperialistas en Nicaragua y otros países;

¹² Roberto Fernández Retamar comenta la obra de Francisco Bilbao en “Nuestra América y el Occidente”, en LEOPOLDO ZEA (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, tomo I, México, FCE, 1996, pp. 153-184. Zea comenta la obra de Bilbao principalmente en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1992, y en *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 2003. En los últimos años, a través de Walter Mignolo, esta línea de interpretación ha sido retomada por el pensamiento decolonial (véase, por ejemplo, W. MIGNOLO, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007).

¹³ Una reconstrucción histórica de esta polémica se ofrece en MÓNICA QUIJADA, “Sobre el origen y la difusión del nombre ‘América latina’ (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)”, *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm. 214 (1998), pp. 595-616. Como señala esta autora, la opinión defendida por Phelan ha sido asumida colectivamente y convertida en “autoridad” a pesar de las refutaciones contundentes que ha recibido. Quijada se pregunta, con razón, por los condicionamientos sociales que han llevado a la construcción y mantenimiento de esa “verdad” colectiva. Los textos fundamentales de la polémica fueron J. L. PHELAN, “Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America”, en *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 1968, pp. 279-298; A. ARDAO, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993; y M. ROJAS MIX, “Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental, socialista y libertaria...”, *Caravelle*, núm. 46 (1986), pp. 35-47, recogido parcialmente en *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991. Véase también el artículo citado de Álvaro García San Martín.

defendió el derecho a la propiedad de la tierra de los grupos indígenas nómadas de Sudamérica; y murió súbitamente de una enfermedad cuando estaba en sus mejores años.¹⁴

ANTECEDENTES, METODOLOGÍA Y OBJETIVOS DEL PRESENTE TRABAJO

El presente es el primer estudio sistemático de la obra de Francisco Bilbao realizado en nuestro país. El trabajo de investigación en que se sustenta esta tesis comenzó hace siete años y ha tenido, como frutos anteriores, un conjunto de artículos especializados, una tesis de licenciatura y otra de maestría.¹⁵ El acercamiento que presentamos trata de reconstruir los contextos intelectuales que permitieron la escritura de esta obra desconcertante.

Nuestro primer objeto es presentar un acercamiento panorámico que dé cuenta del proceso de formación de la obra de Bilbao: la manera en que las ideas, discusiones y metáforas comunes a su época permitieron que Bilbao se convirtiera en escritor. Para ello, hemos trabajado sobre una importante cantidad de material inédito o poco conocido. Nuestra investigación reconstruye la vida de los grupos y redes en los que se movía la obra del autor; los libros que se leían en común, y las prácticas intelectuales que dan el “sello” particular a cada manera de pensar.

Como ya adelantamos, lo que emerge de ese estudio es una imagen distinta de la vida intelectual en nuestro siglo XIX. Si ha sido común presentar a Francisco Bilbao como un “delirante”, cuyas ideas, como decía Alberto Edwards Vives, “no sólo carecían de

¹⁴ Sobre Bilbao en Argentina véanse los estudios clásicos de DARDO CÚNEO, “Bilbao en la Argentina”, en F. BILBAO, *El evangelio americano*, Buenos Aires, Americalee, 1943, pp. 7-25, y ALEJANDRO KORN, “Francisco Bilbao y José Manuel Estrada”, en *El pensamiento argentino*, Buenos Aires, Nova, 1961, pp. 223-232 (el último texto es, en realidad, el borrador de una obra en que Korn trabajaba cuando le llegó la muerte). Sobre Bilbao y México, véase R. LÓPEZ MUÑOZ, *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*, México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1995. En fechas recientes, Clara Jalif y Álvaro García San Martín han editado textos argentinos de Bilbao poco conocidos en el siglo XX. A. VARONA, *op. cit.*, cap. XI, realizó un muy importante estudio sobre la obra periodística de Bilbao en Argentina, estudio que, por desgracia, ha sido poco aprovechado por la crítica.

¹⁵ Véase RAFAEL MONDRAGÓN, *Reflexión y metáfora en la tradición filosófica de Nuestra América. El pensamiento de Nuestra América en el siglo XIX en su dimensión literaria. Ensayo de Historia de las Ideas a partir de la obra de Francisco Bilbao*, tesis inédita para optar al grado de Lengua y Literaturas Hispánicas, FFyL-UNAM, 2006, 168 pp.; y la citada tesis *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, 158 + 139 pp. Complemento de ambos trabajos fue el estudio de primeras ediciones de la obra de Bilbao y la edición anotada (y cuando fue posible, crítica) de catorce textos de Bilbao que no se encuentran en ediciones modernas de las *Obras completas*. Esas ediciones fueron hechas para integrarse en el apéndice de la tesis de maestría, pero finalmente fueron dejadas de lado para cumplir con los requisitos de espacio pedidos por el Posgrado en Letras; circularon en las sesiones del Seminario Permanente en Filosofía Latinoamericana organizado por la Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América, y esperan su publicación en el marco de un proyecto de edición crítica de la obra completa de Bilbao.

sentido común, sino de sentido de cualquier especie”, el trabajo de reconstrucción que presentamos en esta tesis permite señalar que su obra no nació de la nada. Por el contrario, ella se presentó como heredera de una disputa generacional que preguntaba por el fracaso de las revoluciones de independencia, y ligaba ese fracaso a la incapacidad de atacar las bases materiales que, en el mundo americano, separaban a ricos y pobres, así como a los letrados de la gente común. El debate sobre la dimensión social de las revoluciones de independencia fue central para la cultura intelectual del siglo XIX. Ese debate fue enterrado por la ciudad letrada liberal cuando ésta decidió sacrificar su propuesta social en beneficio de la lucha por el control del Estado, pero reapareció en la obra de escritores como Bilbao, quien trajo a la esfera pública un problema social que, en su época, había sido condenado al reino de lo indecible. La primera parte de nuestro estudio tiene el objeto de reconstruir las tradiciones intelectuales en que se gestó la primera obra de Bilbao, y de señalar cómo esas tradiciones sirvieron para la construcción de un pensamiento radical cercano a las preocupaciones populares.¹⁶

Ya hemos dicho arriba que después de la publicación de esa primera obra, el ensayista se vio obligado a exiliarse. El presente trabajo contiene el que, a la fecha, es el primer estudio a profundidad sobre las relaciones entre Bilbao y los intelectuales de la periferia de Europa (polacos, croatas, rusos, rumanos, italianos...). Ellas nos han permitido apuntar a un conjunto de conclusiones que llevan a una caracterización inédita de la obra de nuestro escritor, y arrojan luces sorprendentes sobre la formación del pensamiento radical latinoamericano. La segunda parte de nuestro estudio reconstruye esta etapa, y señala cómo el exilio le permitió a Bilbao inventar una nueva manera de ser intelectual. Creemos que ese descentramiento provocado por el exilio permitió que Bilbao descubriera el problema de la historicidad de América Latina.¹⁷

¹⁶ Entre las aportaciones concretas de esta sección de nuestra tesis se encuentra el trabajo que realizamos con las actas de la Sociedad Literaria de 1842 a la que perteneció Bilbao, muy poco trabajadas por la crítica; la revisión y análisis de la colección completa de *El Crepúsculo*, primer periódico literario de Chile y órgano de la citada Sociedad Literaria; la reconstrucción del flujo de lecturas en las clases privadas de Andrés Bello, a las que asistió Bilbao; una reflexión inédita sobre las posibles relaciones entre Bilbao y Simón Rodríguez, apoyada en textos de época; y la que, consideramos, es la primera revisión filológica de *Sociabilidad Chilena* y los textos de la polémica, con una revisión de sus variantes e hipótesis sobre la historia de su redacción.

¹⁷ Entre las aportaciones concretas de esta sección de nuestro trabajo está el trabajo de revisión de *La Tribune des Peuples*, importante periódico radical fundado por Adam Mickewicz en donde Bilbao publica su primer texto de crítica al eurocentrismo. Esta fuente era casi completamente desconocida por la crítica, y arroja luces

El segundo objeto de la presente tesis es complementar esta reconstrucción con un análisis propiamente literario de algunos de los grandes textos escritos por Bilbao. Leeremos las metáforas más comunes de sus textos; haremos una reflexión sobre su estilo; tomaremos párrafos completos para analizar su disposición. Nuestra reflexión está guiada por una hipótesis metodológica: el proceso de formación del pensamiento de Francisco Bilbao es también el de la formación de *una tradición discursiva*; una manera de hablar y escribir, de darle forma a la indignación y la esperanza; un conjunto de usos de la lengua creados en común y heredados a las generaciones futuras, que remiten a una idea del trabajo intelectual y ayudan a conformar una identidad colectiva. Creemos que los estudios de historia de las ideas no están completos sin una consideración rigurosa de las mediaciones discursivas en las que esas ideas toman forma. En la tradición crítica latinoamericana, José Gaos y Arturo Andrés Roig están entre los primeros en haber señalado este problema, y por ello nuestro capítulo I elabora una genealogía de este tipo de estudios, que recupera los antecedentes teóricos y metodológicos de nuestra investigación.

En tercer lugar, el presente trabajo elabora una reflexión sobre la forma en que la vida de Bilbao ha sido narrada. Como argumentaremos en la última parte de nuestro capítulo I, la narración era una estrategia hermenéutica fundamental para los exégetas del siglo XIX: ellos entendían que un pensamiento potente es algo que debe encarnarse en ciertas formas de vivir, y por ello se complacían en la narración de anécdotas que deben ser leídas literariamente. De esa manera, nuestra reflexión apuntará a reconstruir los debates que el siglo XIX produjo sobre el sentido de la obra de Bilbao. El final de nuestro capítulo I elabora una reflexión teórica sobre este tema, e incursiona en un ámbito que hasta hoy no había sido tratado a cabalidad por los estudiosos de nuestro escritor.

Esos son los tres problemas eje de nuestra tesis: estudio de las narraciones de vidas, reconstrucción de la formación de un pensamiento, y reconstrucción de la formación de una tradición discursiva. Aunque la investigación que hemos hecho abarca la obra completa de Bilbao, los límites de espacio fijados para la presentación de esta tesis nos permitirán exponer únicamente la mitad de ella. Así pues, nuestra tesis se dedicará a exponer las

nuevas respecto del pensamiento del autor. Además recuperamos algunos testimonios del círculo de Bilbao en torno de una posible participación en la revolución del 48, y ligamos los testimonios de la vida del autor en París a la dinámica de los periódicos estudiantiles en donde nuestro autor participaba.

condiciones intelectuales que permitieron la maduración del pensamiento de Francisco Bilbao: iniciará con una reflexión sobre los legados intelectuales que permitieron la gestación de ese pensamiento; señalará cómo Bilbao y su generación intentan construir una voz propia en medio de las guerras culturales libradas entre los distintos sectores de la élite cultural de Chile; analizará los planteamientos de *Sociabilidad Chilena*, primera obra importante de nuestro autor; describirá el proceso de maduración de Bilbao, que es paralelo de su expulsión de la Ciudad Letrada y su exilio en Europa; y terminará, en las conclusiones, con una exposición sumaria de las líneas fundamentales de *Boletines del espíritu*, primera obra de madurez de Bilbao, que debe leerse como una exposición poética de los principios y valores que deben guiar la lucha popular iniciada en la Sociedad de la Igualdad.

BILBAO Y EL PENSAMIENTO LIBERTARIO EN NUESTRA AMÉRICA

En las páginas siguientes aparecerán muchos nombres: daremos un comentario detenido de ciertas obras de Simón Rodríguez, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, José Victorino Lastarria y algunos otros; la lengua francesa será mediación para el comentario de la obra de escritores polacos, croatas, rusos y rumanos, y también para el de escritores franceses que fueron amigos y colaboradores de Bilbao. Como adelantamos arriba, el *corpus* estudiado se reunió a lo largo de siete años de trabajo y abarca varias literaturas nacionales. Lo que aparecerá en el comentario de la obra de Bilbao no sólo compete a este autor: nuestro objeto de estudio es un proyecto generacional, que fue enterrado cuando el positivismo liberal de finales de siglo XIX se alzó con el poder y borró todo aquello que de nuestra historia intelectual no podía ser reducido a la historia de las élites, así como también borró de la historia de las élites lo que no podía ser reducido a la lucha entre “liberales” y “conservadores”.

Porque Bilbao no es ni conservador ni liberal. Su obra representa una apropiación creativa de los valores, ideas y lenguajes de la tradición republicana encarnada en las revoluciones de independencia de principios del siglo XIX, sobre todo en sus exponentes más radicales. Esa tradición fue enterrada cuando el eje de la discusión intelectual latinoamericana pasó, de la pregunta por los contenidos que conformaban el ser de la “nación” y justificaban el proceso emancipatorio, a la disputa al interior de las élites por el

control del Estado. Sin embargo, estas ideas sobrevivieron en un conjunto marginal de escritores que combinaron las propuestas del liberalismo radical con ciertas demandas básicas del pensamiento social emanado de las revoluciones de independencia.

El pensamiento de Bilbao nació de ese mundo intelectual desaparecido, cuyas discusiones sobre el sentido de la dignidad humana seguirán presentes a lo largo de su obra; se enriqueció en el diálogo con el socialismo de la periferia de Europa y la apropiación rica y creativa de la problemática anticolonial; entroncó con el descubrimiento de los grupos subalternos de América en cuanto interlocutores privilegiados del trabajo intelectual; y desembocó, finalmente, en la invención de una “América Latina” cuya memoria plural y digna es necesario cuidar y nutrir.

Ese camino permite comprender algunas de las características más interesantes del pensamiento libertario en nuestra América, que arranca a principios del siglo XIX y se prolonga más allá de Bilbao, a través de la herencia dejada por José Carlos Mariátegui y José Martí. Las características más salientes de la obra de Bilbao continuarán presentes en esa tradición. Ellas son: una reivindicación de la dimensión social de las revoluciones de independencia; un diálogo crítico y creativo con el pensamiento socialista de Europa, que no excluye la crítica de ciertas características de éste (como, por ejemplo, su teleologismo, su carácter eurocéntrico y su tratamiento respecto de la cuestión nacional y el problema campesino); una constante preocupación por la crítica de la dimensión letrada del saber, que es paralela a una serie de esfuerzos por la creación de nuevos modelos de trabajo intelectual; y la defensa de diversas formas de latinoamericanismo basadas en el respeto a la pluralidad étnica y cultural, la defensa de la dignidad humana y la solidaridad entre pueblos y colectividades.

La emergencia y articulación de estas preocupaciones conforman el hilo conductor de nuestro trabajo. Esperamos que, al hacer explícito este hilo, nuestra exposición gane en unidad y coherencia.

NUESTRO PLAN DE EXPOSICIÓN

El pensamiento filosófico y político de América Latina ha preferido la expresión en formas que hoy consideraríamos “literarias”. Ello ha dificultado su estudio en una academia dividida en compartimientos disciplinares. No es casualidad que una tesis sobre el

pensamiento de Francisco Bilbao haya tenido que presentarse como investigación en el marco de un programa de Doctorado en Letras. El primer capítulo de esta tesis expone nuestras reflexiones en torno de esta situación: en él desarrollamos la que, a nuestro juicio, es la pregunta fundamental que debería abordar un estudio de este tipo, que es la de las relaciones constitutivas que el pensamiento latinoamericano ha construido entre el trabajo de la expresión y el trabajo del pensamiento. Queremos señalar que esta pregunta fue muy importante para los inventores de las disciplinas humanísticas en América Latina, y que su recuperación en nuestro trabajo debe ser entendida como un regreso a lo que entendemos como lo mejor de nuestra tradición.

Los materiales presentados en el capítulo I podrían integrar una teoría literaria de los textos filosóficos latinoamericanos del siglo XIX. El lector que no esté interesado en la teoría literaria puede saltarse este capítulo y avanzar a la lectura de los dos capítulos siguientes, que exponen nuestro estudio de la obra de Bilbao. Sin embargo, advertimos que en ese capítulo I parte se definen una serie de nociones importantes para la comprensión de nuestro estudio

Los capítulos II y III trabajan a detalle esa obra, a partir de los tres ejes enunciados arriba y discutidos de manera teórica en el capítulo I. En el capítulo II se describe el proceso de formación de lo que consideramos como “primera etapa” del pensamiento de Bilbao. En ella discutiremos los grupos, lecturas y tradiciones intelectuales que permitieron la escritura de *Sociabilidad Chilena*: iniciamos con la presentación del legado liberal de 1828; continuamos con una descripción de las polémicas que dividen a los grupos revolucionarios y liberales en los años de la gestación de la Sociedad Literaria de 1842, en que Bilbao participaba; y terminamos con una lectura filológica de *Sociabilidad Chilena*.

El tercer capítulo discute las razones que permitieron la maduración del pensamiento del autor (su “segunda etapa”): inicia con una consideración de las consecuencias que para Bilbao tuvo el debate en torno de *Sociabilidad Chilena*; continúa con un estudio del exilio de Bilbao en Francia; revisa después la discusión sobre las relaciones entre Bilbao y los intelectuales de la periferia de Europa; y culmina con la traducción y comentario de un importante texto de Bilbao, desconocido hasta ahora, que hemos rescatado para incluirlo en el presente trabajo.

Como ya adelantamos, las conclusiones exponen las que, a nuestro juicio, son las líneas fundamentales que organizan los *Boletines del espíritu*, primera obra de madurez de Bilbao.

La tesis cierra con una bibliografía analítica. Como la argumentación de nuestro trabajo es muy densa, hemos dividido cada sección en párrafos numerados.

I. PROBLEMAS PARA LA LECTURA DE LA PROSA DE IDEAS DE NUESTRA AMÉRICA

A. DIMENSIONES ESTÉTICAS DE UN PENSAMIENTO IMPURO

La historia, el pasado que conocemos, es el relato de lo posible. Nos hace entrever el mundo y el teatro tal como podrían ser. De este denso diálogo con aquello que fue distinto se nutre nuestro descontento por el presente. Es este descontento lo que llamamos “vida espiritual”.

-EUGENIO BARBA.

EXORDIO

1. La presente investigación debe entenderse como un posicionamiento sobre las maneras de hacer crítica literaria en América Latina, y como una recuperación de algunas preocupaciones fundamentales de nuestra tradición humanística. Ése es el tema de la primera sección de este capítulo. Para exponer esas preocupaciones, comenzaremos con la narración de una historia; luego, procederemos a la reflexión de lo que esa historia significa; entraremos en nuestro tema poco a poco.

2. Al inicio de su magna *Historia de la literatura hispanoamericana*, Enrique Anderson Imbert sueña con la obra que le gustaría escribir: una historia de la “literatura-literatura”, que no cayera en sociologismos y fuera capaz de dar cuenta de los valores específicamente estéticos de las obras estudiadas. Pero ésa es la obra que no podrá escribir. El inicio de su obra está lleno de tristeza y de melancolía. Ha soñado con “la Belleza con mayúscula”:

Sí, todo eso está bien como teoría. Pero ¿a qué delgada línea se reduciría nuestra historia, ésta que ahora ofrecemos, si sólo tuviéramos en cuenta la expresión estética? Nuestras contribuciones efectivas a la literatura internacional son mínimas. Bastante hemos hecho si se tienen en cuenta los mil obstáculos con que ha tropezado, y todavía tropieza, la creación literaria. El Inca Garcilaso, Sor Juana Inés de la Cruz, Andrés Bello, Domingo Sarmiento, Juan Montalvo, Ricardo Palma, José Martí, Rubén Darío, José Enrique Rodó, Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, Pablo Neruda y diez más son figuras que honrarían cualquier literatura. Pero, en general, nos aflige la improvisación, el desorden, el fragmentarismo, la impureza. Forzosamente tendremos que dar acogida a mucho escritor malogrado.

“No podremos evitar que el fárrago se nos meta en esta historia”, dice, entre enojado y melancólico, nuestro gran erudito...¹⁸

Así, Anderson Imbert inicia su libro declarando que esa *Historia* que él quiere hacer en realidad no puede escribirse porque la manera en que se organiza la historia de nuestras expresiones está hecha de “la improvisación, el desorden, el fragmentarismo, la impureza”; porque la historia de nuestras expresiones tiene poco que ver con la expresión estética y es, a excepción de unos pocos autores, la expresión de una promesa malograda, poco útil si queremos hablar de la contribución «nuestra» (hay que poner atención en esa palabra) a la Historia de “la literatura internacional”, que es aquélla donde se realizan los grandes valores de la literatura, lo propiamente estético que constituiría la médula de una Historia literaria «pura» tan deseada y elusiva.

En esas breves líneas se sintetiza ya el juicio que el gran erudito repetirá sobre casi todas las obras que enjuicia, una a una, en el curso de su obra: obras impuras, de lectura cansada y dolorosa. Si esa Historia «pura» es imposible, ¿por qué el historiador no renuncia a su escritura? ¿Por qué comparar siempre a cada una de las obras enjuiciadas con valores a los que nunca se podrá llegar? Se impone un segundo orden de preguntas: si no se quiere renunciar a esta Historia «pura», ¿entonces por qué leer literatura latinoamericana? ¿Por qué no trabajar mejor con otro *corpus* de estudio, uno que pudiera responder mejor a las exigencias terribles de esos valores absolutos, los únicos que hacen válida a cualquier obra literaria y le permiten entrar al reino de “la literatura internacional”? ¿Por qué persistir en la furia y la melancolía, en un juicio tras otro que recalca lo mediocre de la tradición literaria hispanoamericana, su carácter de promesa incumplida? La respuesta está quizá en el mismo texto: porque es «nuestra».

Ahí, en la conciencia incómoda de pertenecer a una tradición que nos duele, podemos ver dibujada una relación muy especial del crítico latinoamericano con su pasado, que oscila entre el deseo de exiliarse de una historia que se mantiene distinta a sus deseos, y la interpretación violenta y amorosa que busca unificar el “fárrago” en una unidad con sentido, más cercana a lo que nosotros consideramos que «debe ser» la literatura (y lo que

¹⁸ *Historia de la literatura hispanoamericana*, t. I, *La colonia. Cien años de república*, 2ª. ed., México, FCE, 1970, pp. 14-15.

deseamos que fuera *nuestra* literatura), aun si eso implica obligarla a dejar de ser lo que ya es.

Así, la Historia de la literatura que nos ofrecen éste y otros autores parece ser siempre la de un pueblo que corre angustioso en el curso de la historia de sus expresiones, siempre en camino de «llegar a ser» algo que jamás se completa: una historia miserable de promesas no cumplidas (literarias, en este caso), atisbos apenas de la «gran Historia de la literatura», la de los valores universales, la de la Belleza con mayúscula, como gusta de escribirla Anderson Imbert.

Y es que leer literatura latinoamericana anterior al siglo XX es participar de un ejercicio de asombros y extrañezas. La belleza de «nuestros» textos es una belleza incómoda y salvaje: novelas epistolares en las que “no pasa nada”, como *El evangelio en triunfo* de Pablo de Olavide, donde las tristes reflexiones de cada personaje pueden utilizarse para reconstruir un sistema filosófico gracias a un índice analítico de conceptos incluido al final de cada tomo; textos que juegan con la materialidad de la escritura, como *Sociedades americanas en 1828* de Simón Rodríguez, que está escrito en un sistema tipográfico propio donde las letras cambian de familia, crecen o se empequeñecen, en juegos que quieren transmitir las inflexiones de la voz, el tono y la participación del cuerpo...

Nuestros textos tienen una belleza salvaje e inquietante, que surge de lo que, para ojos actuales, tiene que ver con su indeterminación: sistemas de pensamiento que, en lugar de explicarse sistemáticamente, se ofrecen como experiencias; textos narrativos y poéticos donde se cruza libremente la literatura con la pretensión historiográfica y la reflexión sociológica... Ellos nos obligan a cuestionar el *lugar* desde donde los leemos.

Quizá tenga que ver, como dijo Carlos Rincón, con que la noción de literatura ha sido objeto de cambio constante, y sus variaciones no sólo se deben a la historia de los espacios institucionales desde donde se crea el campo literario, sino también a la variación histórica de las relaciones entre realidad y ficción, entre historia y discurso, y entre lectura y escritura.¹⁹

¹⁹ *El cambio en la noción de literatura*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.

3. Esta tesis se sitúa en el campo problemático sentado por la teoría del ensayo, y en los intersticios de dos tradiciones disciplinares: los estudios literarios y la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas (y quizá también, de la última resurrección de esta última, que se ha presentado con el título de “historia intelectual”). Al mismo tiempo, es heredera de los asombros y extrañezas causados por una tradición intelectual cercana en el tiempo, pero lejana a nuestras ideas de lo que es (y debería ser) “nuestra” literatura.

Como dijimos en la introducción a este trabajo, en la presente tesis nos proponemos una lectura literaria de algunos textos fundamentales de nuestra tradición filosófica. En las páginas que siguen queremos presentar un horizonte problemático que permita leer de manera fecunda esas obras. Creemos que los rasgos más escandalosos de la obra ensayística de Bilbao son compartidos, en buena medida, por gran parte de la tradición intelectual latinoamericana del siglo XIX, que tomó forma antes de la autonomización del campo literario y cuya lectura pone en cuestión a “la Belleza con mayúscula”, y nos obliga a preguntar críticamente por las condiciones de producción de ese prejuicio. Así, aquí precisaremos lo que entendemos por “lectura literaria” de estos textos, y explicaremos la manera en que toda una tradición crítica llegó a plantear la necesidad de esta tarea, así como los obstáculos epistemológicos más importantes a los que esa tradición se ha enfrentado.

La primera sección de este capítulo está dedicada a exponer dos propuestas fundacionales con que las academias filosófica y literaria han intentado apropiarse de ese pensamiento impuro, que no es ni “literatura-literatura” ni “filosofía-filosofía”. La reconstrucción histórica de este debate nos permitirá señalar que el problema de la caracterización de esos textos llevó a los representantes más importantes de ambas tradiciones a replantear el sentido de sus propias disciplinas. Ello es fundamental para nuestra investigación, que, al asumirse como heredera del debate aludido, se ha visto obligada a construir un método de lectura. Más allá de la “Belleza con mayúscula”, la dimensión estética de estos textos impuros lleva al descubrimiento de una concepción del trabajo intelectual, específica de los pensadores de nuestro siglo XIX, concepción que liga el trabajo de la literatura a una vocación de tipo ético y político. Leer la *forma* de los textos significa, por ello, preguntar por la manera en que esos modos de expresar se organizan a partir de una preocupación por el público y una pregunta por la acción y la comunidad.

Creemos que la obra de Bilbao puede ser entendida de mejor manera si apelamos a sus condiciones históricas de significación, lo que implicará reconstruir las redes, espacios y prácticas donde esa obra intentó inscribirse y las tradiciones discursivas que conforman su contexto literario. El contrapunto entre ambas dimensiones nos ayudará a mostrar que la formación de una idea del trabajo intelectual es también la formación de un *estilo*. En las dos últimas partes de este capítulo, intentaremos mostrar cómo la crítica literaria, la historia intelectual y la historia de las ideas filosóficas han aportado herramientas para afrontar esos problemas. La segunda parte sistematiza la respuesta pensada por el gran filósofo trasterrado José Gaos, cuya obra puede pensarse como momento fundacional de una teoría literaria de nuestros textos filosóficos. La tercera parte presenta nuestra propia propuesta de lectura, que es resultado de la sistematización de los problemas que hasta allí se habían expuesto desde una perspectiva histórica.

PARA UNA CRÍTICA DE LA LITERATURA PURA Y LA FILOSOFÍA AUTÉNTICA. ARQUEOLOGÍA DE LA “PUREZA”

Literatura y pensamiento en nuestra América: antes de la normalización de los campos (de Francisco Romero a Pedro Henríquez Ureña)

1. A principios de siglo XX, una constelación de intelectuales, entre los que podemos contar a Alfonso Reyes, José Gaos, Francisco Romero y Pedro Henríquez Ureña, entre otros, sentaron las bases para el estudio normalizado de las profesiones humanísticas universitarias: por fin se hizo posible ser un “profesional” de la literatura, un “profesional” de la historia o un “profesional” de la filosofía.²⁰ Algunos años más tarde, el proceso de especialización tuvo el efecto adicional de separar a los “profesionales” de la lingüística de los “profesionales” de la literatura.²¹

²⁰ Como veremos abajo, la profesionalización de la literatura siguió un doble camino: no sólo permitió la separación de la literatura de la filosofía y la reflexión histórica y social, sino también la separación entre los que leen literatura y los que la escriben.

²¹ Hacia mediados del siglo XX, un segundo movimiento normalizador tuvo como efecto la constitución de las ciencias sociales como campo autónomo, lo que tuvo como efecto la crisis de legitimidad de la filosofía y la literatura, cuyos objetos de estudio eran ahora disputados por el campo nuevo, así como el traslado de la disciplina histórica hacia las ciencias sociales, lo cual provocó una mutación en la manera en que esta disciplina concebía el problema del ensayo. Los problemas derivados de este segundo movimiento han sido trabajados por intelectuales de la talla de Renato Ortiz, y no serán revisados aquí.

Inició entonces una nueva época. No es que antes no existieran esos saberes: el sentido de cada una de esas palabras se había ido decantando a lo largo del siglo XIX. Pero la normalización creó y refuncionalizó un conjunto de espacios institucionales (como universidades, bibliotecas, institutos de investigación), un conjunto de prácticas sociales (como la conferencia y la tertulia), y un conjunto de géneros literarios (como los manuales, tesis y artículos), que adquirieron legibilidad y legitimidad en esos espacios, cuyo crecimiento no puede entenderse si no se pone en relación con la consolidación de los Estados nacionales y, por tanto, con el peculiar proceso de modernización al que fueron sometidas nuestras sociedades americanas; de manera correlativa a ese movimiento, se creó *una poética del saber*, un conjunto de prácticas y saberes por medio de las cuales los grupos intelectuales redefinieron el sentido y el alcance de su propio trabajo.²²

Este proceso fue descrito de distintas maneras por sus principales participantes. En las páginas que siguen revisaremos dos maneras de contar esa historia (la de Francisco Romero y la de Pedro Henríquez Ureña), e intentaremos llevar esa reconstrucción hacia la pregunta por la formación de las nociones de lo “puro” y lo “impuro”, que han dificultado tanto la apreciación de nuestros textos, con su extraña belleza, así como del extraño pensamiento que toma forma en ellos; de allí, a partir de algunas preocupaciones heredadas por la obra de José Gaos, iremos a la pregunta por el “ensayo”, género impuro por excelencia, de belleza malformada y pensamiento mestizo, al que parecerían pertenecer la mayor parte de las obras que estudiaremos en el resto de la tesis.

2. Ese proceso fue descrito de distintas maneras. El filósofo argentino Francisco Romero lo recibió con alivio. En un artículo famoso fechado en 1940, Romero comenzó por constatar la existencia de nuevas condiciones en los países latinoamericanos, resultado del trabajo arduo y doloroso de un conjunto de pensadores y promotores culturales que habían vivido en “soledad, sin compañía ni resonancia”.²³ Ellos fueron los primeros en filosofar; despojados de apoyos institucionales, se movieron por “una íntima necesidad, que es en

²² Me inspiro en el uso que a este término le ha dado JACQUES RANCIÈRE, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

²³ El texto al que aludimos es “Sobre la filosofía en Iberoamérica”, y fue publicado por primera vez en 1940; la cita pertenece a FRANCISCO ROMERO, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano” (1942), en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 13.

algunos como un destino”, e hicieron lo que pudieron para que las generaciones futuras no tuvieran que sufrir lo mismo: no sólo filosofaron, sino que dedicaron amplios esfuerzos para que las generaciones sucesivas pudieran hacerlo sin pasar tantos esfuerzos tremendos.

Ya ellos filosofan por una íntima necesidad, que es en algunos como un destino; pero, avanzada todos ellos de un ejército aún inexistente cuando inician su labor, filosofan en la soledad, sin compañía ni resonancia, sin que el contorno atribuya mayor valor a su esfuerzo, por lo menos en la primera etapa.²⁴

Gracias a esa nueva situación sociocultural –que, como adelantamos arriba, era en realidad un correlato del proceso de modernización-, por fin era posible la circulación de libros y revistas de filosofía, así como una formación escolar adecuada en el ramo; y, a su vez, esas condiciones habían ayudado a crear una *sensibilidad* correlativa del proceso de modernización: un “clima filosófico” que, al menos en la descripción de Romero, puede ser calificado como universalista y cosmopolita; gracias a esta sensibilidad, los temas y procedimientos de la disciplina se extienden cada vez más en el conocimiento del público en general; gracias a él, la inteligencia americana puede arribar a una etapa donde “el ejercicio de la filosofía” por fin deja de ser labor de vocaciones aisladas, para convertirse en una “función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia [...] como cualquier oficio teórico”.²⁵

A este proceso le llamó Romero “normalización filosófica”, queriendo decir con ello que se estaba arribando progresivamente a un ejercicio “normal” de la disciplina filosófica, por oposición a la situación extraordinaria (la de “la soledad, sin compañía ni resonancia”), que hasta entonces había caracterizado a la historia latinoamericana. En 1948, al escribir sobre su maestro Alejandro Korn, principal exponente del esfuerzo normalizador, reiterará Romero su definición: Korn “ha iniciado entre nosotros la preocupación natural y constante por los problemas filosóficos, lo que puede denominarse ‘la normalidad filosófica’, esto es, la incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal”; inmediatamente, caracterizará la labor filosófica anterior a la normalización con palabras que se hacen eco de las conmovedoras de 1942: “antes de él [Korn] la filosofía era excepción, oficio o ocupación vocacional de unos pocos. A partir

²⁴ F. ROMERO, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano”, pp. 13-14.

²⁵ F. ROMERO, “Sobre la filosofía en Iberoamérica” (1940), en JAVIER SASSO, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, 1998, p. 143.

de él nuestras actividades filosóficas empiezan a ser lo que son en cualquier país de avanzada madurez espiritual”.²⁶

El vocabulario del filósofo argentino es importante. Hemos visto más arriba que, en su descripción, el ejercicio filosófico queda definido, justamente como un “*oficio teórico*”, cuya excelencia es producto del esfuerzo y la disciplina tanto o más que de la inspiración. Se desvanece la trágica “necesidad”, casi “destino”, que arrastró a los solitarios fundadores de la época heroica, y se dibujan los contornos de una nueva época en la que se podrían conjurar las cosas vergonzosas que quedaban atrás, la fragmentación y la impureza criticada, años más tarde por Anderson Imbert. Pues, como ha dicho Javier Sasso, la normalización tiene para Romero un *valor normativo*; su despliegue ayuda a crear criterios claros de lo que es un trabajo filosófico riguroso, informado “de lo que se piensa en el mundo”, y con ello, a evitar “tanteos, pérdida de tiempo y esfuerzos que podrían economizarse”.²⁷

El nuevo saber se define a partir de una actitud polémica respecto de su impuro pasado. En una alusión al ensayismo decimonónico, Romero dirá que “el mal de Iberoamérica, o uno de sus males en lo intelectual, ha sido *la improvisación fácil, la falsa plenitud de un verbalismo irresponsable*”. ¿Por qué “el mal de Iberoamérica” no está, por ejemplo, en la dependencia económica o política (o en sus corolarios en el plano intelectual), sino en esa sospechosa tendencia a la plenitud verbal? ¿Y por qué esa tendencia es calificada brutalmente de “falsa”? En esa acusación de inautenticidad ya se prefiguran las tesis que años después defenderá Augusto Salazar Bondy sobre el carácter “inauténtico” del pensamiento latinoamericano; al mismo tiempo, se traza la extraña línea que, para esta escuela historiográfica, relaciona pensamiento inauténtico y plenitud verbal irresponsable.

Pero estas cosas vergonzosas pueden por fin conjurarse: inmediatamente después, Romero constata con alivio que hoy, con la llegada de la normalización filosófica, “casi todos nuestros estudiosos de filosofía están muy distantes ahora de la vana palabrería de otros tiempos, y practican la parquedad y el rigor”.²⁸ Y la “vana palabrería” de esta cita ya prefigura la actitud avergonzada y defensiva que tendrá buena parte de la academia

²⁶ F. ROMERO, “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina” (1948), en *Sobre la filosofía en América*, p. 52

²⁷ F. ROMERO, “Índice de problemas” (1947), en J. SASSO, *op. cit.*, p. 144.

²⁸ F. ROMERO, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano”, p. 17.

filosófica hacia su impuro pasado, esa amplia cantidad de escritos que se verán como pseudofilosóficos por su incómoda cercanía respecto de lo que muy fácilmente puede calificarse como “literatura”.²⁹

El movimiento normalizador toma alcances casi ontológicos en las palabras que usa Romero para describir el efecto que, en Argentina, tuvieron las conferencias de Ortega y Gasset: en ellas, “*la apetencia filosófica tomaba conciencia de sí*, se patentizaba con las presencias congregadas, y cada uno afianzaba su interés al comprobarlo inequívocamente en los demás”.³⁰ Algunos años antes, con las mismas palabras terminantes, Romero dirá que desde siempre “*la vocación filosófica de Iberoamérica es notoria, aunque sólo ahora comienza a tomar conciencia de sí*”,³¹ y con ello terminará de afianzar su interpretación del proceso normalizador en el marco de un movimiento donde la vocación filosófica iberoamericana va tomando conciencia de sí. La figura retórica utilizada por Romero se llama “personificación”, y es, según Lausberg, una variante de la alegoría: en las líneas citadas, los conceptos e ideas se mueven como si fueran personas.³² Pareciera que el verdadero sujeto de este proceso es el saber filosófico que se hace consciente de sí mismo; que no son las personas reales las que importan, sino el despliegue de un saber, que es el único, auténtico sujeto.

Al mismo tiempo, hay un cierto lenguaje desarrollista que preña toda la concepción de Romero. Probablemente las alusiones a los países de “*avanzada* madurez espiritual” ya hayan puesto en alerta al lector respecto del sustrato progresista de esta concepción de la historia. Ese lenguaje reaparece en otros espacios, y liga la redefinición de la filosofía al famoso tópico del inicio de la madurez intelectual iberoamericana, tan frecuente en otros escritores de la época. Así, por ejemplo, al hablar del positivismo dirá Romero que esta

²⁹ Veremos adelante que ello se jugará de manera privilegiada en la manera en que la academia latinoamericana normalizada piense el género “ensayo”. En efecto, para Romero la normalización es correlativa de la “autonomía” de la “vida filosófica” respecto de otras “faenas de orden [...] intelectual”: la madurez intelectual de la filosofía es correlativa de su homogeneización. Entre esas otras faenas de las que la filosofía debe emanciparse, “los estudios históricos” y “la creación literaria” ocupan un primerísimo lugar: ambas disciplinas se habrían desarrollado primero, y sus preocupaciones deberían quedar superadas con la llegada del saber filosófico auténtico, que la subsumiría dentro de sí. *Ibid.*, p. 11.

³⁰ F. ROMERO, “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina” (1948), en *Sobre la filosofía en América*, p. 45.

³¹ F. ROMERO, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano”, p. 18.

³² HEINRICH LAUSBERG, *Manual de retórica literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*, Madrid, Gredos, 1975, §425.

corriente desapareció en Argentina porque “*debía* dejar sitio a puntos de vista *nuevos*, triunfantes en los países *de más avanzada cultura*”, y hablará también que la polémica emprendida contra él era “condición necesaria para que la civilización argentina *siguiera su marcha hacia adelante*”.³³

Así, para Romero, con la normalización el saber filosófico americano finalmente se pone al corriente respecto de la filosofía internacional, y sienta las bases necesarias para poder, al fin, hablar de temas universales. El tema es conocido, porque está presente desde Sarmiento y su “esfinge americana”: la historia americana marchaba hacia el progreso... Pero en algún momento una catástrofe detuvo la marcha de la historia y fracturó su maquinaria. Y al fin por fin ocurre lo que Sarmiento esperaba: el curso fracturado de la historia americana se resarce; el aprendizaje del “oficio” filosófico aparece, en su más auténtica faz, como un movimiento de “toma de conciencia” colectiva, gracias al cual la intelectualidad americana recupera su vocación de universalidad y su papel en el concierto de la historia.³⁴ Aparecen, al fin, los criterios clave del pensamiento filosófico, que permitirán el desarrollo de filosofía auténtica, capaz de cumplir con esa vocación de universalidad... Pero ello sólo puede hacerse a costa de entablar una pelea mortal con ese “verbalismo irresponsable” que parece caracterizar al pensamiento del pasado, y también a la historicidad en que se formó ese pensamiento. Ello marca las condiciones para una pelea perpetua con el mundo intelectual americano anterior a la modernización.

Esa pelea quedará simbolizada en el incómodo concubinato entre disciplinas y saberes, al que ya por estas épocas comienza a darse el nombre de “ensayo”: origen impuro que existe para ser superado, él es la marca de una filosofía que aún no llega a ser lo que debería; síntoma de un mundo que debe desaparecer, pues condenó a la soledad a los primeros practicantes de la filosofía: su pluriformidad remite a la “esfinge” de Sarmiento, es decir, a la realidad histórica en que esa pluriformidad apareció.

Podemos adelantar que los prejuicios y dolores de Romero tendrán una vida larga y sorprendente: despojados de su rica y matizada complejidad, reaparecerán varias veces en los juicios de la academia filosófica posterior; desde ellos se condenará la obra de esos

³³ F. ROMERO, “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”, p. 21.

³⁴ El lector informado recordará la cercanía de este planteamiento con el que años después desarrollará Leopoldo Zea en su *Filosofía de la historia americana*.

“ensayistas” que, como Francisco Bilbao, serán expulsados al terreno de la “literatura”, definida muchas veces como “mala filosofía”... Sólo para ser expulsados después por los miembros de ese otro gremio, que están también en proceso de normalización y, por ello, han abandonado los planteamientos omnicomprendidos de la lectura filológica tradicional en favor de la búsqueda de una triste “Belleza sin mayúscula” que parece no encontrarse en ningún lado...

3. Por los mismos años, también Pedro Henríquez Ureña daba su propio diagnóstico de lo que estaba ocurriendo; pero cuando se trataba de juzgar el mundo económico y social que permitía esta reconfiguración de los saberes, el crítico dominicano era mucho más crítico que Romero: en las últimas páginas de *Las corrientes literarias en la América hispánica*, Henríquez Ureña da cuenta del nacimiento de un nuevo ideal normativo llamado “literatura pura”, a partir del cual los nuevos literatos, completamente profesionalizados, estaban redefiniendo su labor; este ideal normativo es de especial importancia, pues, como vimos arriba en el testimonio de Anderson Imbert, el ideal migrará de la creación literaria a los estudios sobre literatura, y se convertirá en la clave hermenéutica fundamental a partir de la cual los estudios literarios configurarán sus métodos y definirán la especificidad de su disciplina.

Esas últimas páginas deben leerse como una toma de posición. En su descripción, el crítico dominicano está aludiendo implícitamente a un tema de moda entre sus distintos amigos: también a ellos les parecía que, con la “literatura pura”, la producción literaria hispanoamericana por fin había llegado a la madurez que le permitiría elevarse por encima de conflictos políticos y sociales y hablar de temas universales...³⁵ Pero Henríquez Ureña no comparte el júbilo autocomplaciente de sus compañeros de generación. En su descripción del proceso, el intelectual dominicano vuelve a traer a escena la historia, esa impura historia que parecía haber sido desterrada del ámbito de la literatura, pero que estaba, en realidad, *adentro* de ella:

Con la estabilidad política, bajo una forma real o fingidamente democrática, y con el desenvolvimiento económico, se fue imponiendo en la mayoría de las naciones de la América hispánica, como hemos visto, una división del trabajo por la que los

³⁵ Ese tema informa ciertos aspectos de la teoría literaria de Alfonso Reyes, que no podemos discutir aquí por falta de tiempo.

hombres de letras dejaron de ser ya al mismo tiempo directores de la vida pública. Se dedicaron ahora a la “literatura pura”: tal fue, cuando menos durante algún tiempo, su propósito y su ideal. La torre de marfil se convirtió en símbolo familiar.³⁶

Henríquez Ureña recuerda en primer lugar que ese dogma de literatura pura tiene como contexto el fin de las guerras civiles y la consolidación de los Estados nacionales por medio de la instauración de regímenes de democracia representativa (“reales o fingidos”, como dice él con calculada ironía); por medio del recurso sutil a un término que proviene de las ciencias económico-sociales (Smith, Marx, Durkheim), Henríquez Ureña recuerda también que esa consolidación no puede entenderse sin la imposición, en América, de “una división del trabajo”, que –como sabemos gracias a los autores aludidos- hunde sus raíces en las transformaciones económicas del capitalismo industrial, pero –como nos muestra Henríquez Ureña- afecta también la manera en que los grupos letrados conciben su propia tarea: a medida que el proceso de especialización avanza, se disuelve la unidad entre “pensamiento y acción”, tan importante para la autocomprensión de las prácticas letradas en los siglos anteriores al XX.³⁷ Al mismo tiempo, los sujetos letrados pierden el papel protagónico que habían tenido como “directores de la vida pública” en la época de las repúblicas aristocráticas.

³⁶ PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, trad. J. Díez Canedo, México, FCE, [1949]. p. 189. Julio Ramos ha descrito este proceso echando mano de la noción de “campo” extraída de la obra de Pierre Bourdieu, pero su explicación es sorprendentemente similar a la que acabamos de citar: “En términos del campo literario [...] ese proceso de racionalización moderna sometió a los intelectuales a una nueva división del trabajo, impulsando la tendencia a la profesionalización del medio literario y delineando la reubicación de los escritores ante la esfera pública y estatal. Pero más importante aún [...] el proceso de autonomización produjo un nuevo tipo de sujeto relativamente diferenciado, y frecuentemente colocado en situación de competencia y conflicto con otros sujetos y prácticas discursivas que también especificaban los campos de su autoridad social. Ese sujeto literario se constituye en un nuevo circuito de interacción comunicativa que implicaba el repliegue y la relativa diferenciación de esferas con reglas inmanentes para la validación y legitimación de sus enunciados. Más allá de la simple construcción de nuevos objetos o temas, esa autoridad discursiva cobra espesor en la intensificación de su trabajo sobre la lengua”. JULIO RAMOS, “El reposo de los héroes”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, núm. 1 (1997), p. 38; cit. en LILIANA WEINBERG, *Literatura latinoamericana: descolonizar la imaginación*, México, CCyDEL-UNAM, 2004, p. 74.

³⁷ En las cartas de Pedro Henríquez Ureña a Daniel Cosío Villegas con motivo de la planeación de Biblioteca Americana podemos ver el crecimiento de este eje categorial, que Henríquez Ureña utiliza para categorizar las diversas manifestaciones de la prosa de ideas latinoamericana, de los discurso de Bolívar a la crítica literaria: el eje “pensamiento y acción” da nombre a la subcolección de prosa de ideas en Biblioteca Americana, y por ello se propone, polémicamente, como alternativa a un eje formado por la mera calificación genérica de todos estos textos, que fácilmente podrían haber sido descritos como “ensayos”. Véase el estudio inédito de Liliana Weinberg, en cuyo apéndice se edita esta importante correspondencia. Abajo veremos cómo Gaos recupera este planteamiento de Henríquez Ureña.

En el diagnóstico de Henríquez Ureña la historia conjurada regresa, y permite comprender que la autocomplaciente idea de “literatura pura” no es, en realidad, sino respuesta a una situación incómoda: los literatos parecen despreciar alegremente a la sociedad, pero en realidad están furiosos; no pueden resignarse a la pérdida de su posición privilegiada como “directores de la vida pública”, pero tampoco se atreven a regresar a esa vida pública en una posición más humilde. Una vez más, la ironía de Henríquez Ureña es sutil, pero cala hondo:

El conato de “espléndido aislamiento” era en realidad su manera de vengarse de la supuesta indiferencia que hacia ellos mostraba la tan vituperada burguesía. En el fondo, se sentían insatisfechos; quejábanse de que ya nadie les hacía caso, pero en eso se equivocaban. Nuestros escritores nunca han dejado de tener un público lector: si no es más numeroso, la falta está en el analfabetismo y en la pobreza de gran parte de nuestra población; y, por lo que toca a nuestros poetas, tienen proporcionalmente muchos más lectores que los de cualquier otro país de cultura occidental.³⁸

Así, para Henríquez Ureña la profesionalización de las funciones letradas no fue, como lo sería para Romero, una conquista propia, sino una especie de concesión a las cambiantes situaciones, que después se vio obligada a maquillarse con ropajes autocomplacientes. En este sentido, el proceso que Romero habría descrito como “normalización” para el caso de la filosofía, en Henríquez Ureña adquiere el carácter de una crisis silenciosa de las funciones letradas, que es paralela a la consolidación de los Estados nacionales y a la reproducción, en nuestra América, de la lógica capitalista de la división del trabajo impuesta por el proceso modernizador; una crisis que, como hemos visto, no sólo erosiona el papel protagónico de los letrados en la dirección de la vida nacional, sino que tiene como efecto último la pérdida del sentido de responsabilidad ciudadana por parte de los intelectuales, así como su capacidad de *asumir* la pluralidad de proyectos intelectuales guardados en ese incómodo, impuro pasado.³⁹ ¡El problema auténtico no era la pureza, sino “el analfabetismo y la pobreza”! La crisis de las funciones letradas no se solucionaría con la deseada normalización, sino sólo cuando los intelectuales crearan una manera nueva de trabajo que pudiera hacer frente a esos problemas sociales.

³⁸ P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, p. 189.

³⁹ He desarrollado este tema con mayor detalle en “Al margen de Henríquez Ureña. Sobre ‘voz’, ‘cuerpo’ y ‘herencia’ en el filosofar de nuestra América”, *Andamios. Revista de investigación social* [revista de la UACM], vol. 7, núm. 13 (2010), pp. 259-290, texto que es complemento del presente capítulo.

Y, sin embargo, la misma realidad doliente que ha sido conjurada por el dogma de la “literatura pura” aparece también como la clave que permitiría repensar el trabajo intelectual para salir de la crisis: otra vez, la historia no se comporta como los intelectuales quisieran; la propuesta de autonomía en el campo (literario, en este caso), no va de la mano de la creación de soportes institucionales lo suficientemente sólidos como para que el literato pueda dedicarse sólo a su trabajo en situación “normal” (en este caso, a hacer literatura); el “campo” literario se cierra, pero es imposible “profesionalizarse”, y así surge una contradicción productiva, que trae de vuelta las impurezas conjuradas:

Nacida de la paz y de la aplicación de los principios del liberalismo económico, la prosperidad tuvo un efecto bien perceptible en la vida intelectual. Comenzó una división del trabajo. Los hombres de profesiones intelectuales trataron ahora de ceñirse a la tarea que habían elegido y abandonaron la política; los abogados, como de costumbre, menos y después que los demás. El timón del estado pasó a manos de quienes no eran sino políticos; nada se ganó con ello, antes al contrario. Y como la literatura no era en realidad una profesión, sino una vocación, los hombres de letras se convirtieron en periodistas o maestros, cuando no en ambas cosas.⁴⁰

El vocabulario de Henríquez Ureña es importante: no es posible que los literatos se dediquen “sólo” a la literatura; ella no puede convertirse en “profesión”, y queda como “vocación”.⁴¹ El oficio no logra asentarse como vocación remunerada; pero a pesar de los pesares, los escritores siguen escribiendo por “necesidad” y “destino”. Y estamos aludiendo a la misma “necesidad” y el mismo “destino” de los que quería escapar el trágico Francisco Romero. La malhadada “vocación”, que tanta soledad le trajo a los primeros maestros, se revela, en Henríquez Ureña, como fuente de una *promesa*. Así se abre una dialéctica que es típica de nuestro autor: esa promesa permitiría superar el descontento de los nuevos intelectuales, presuntamente profesionalizados; de esta situación inédita, que ha causado tanto resentimiento y tanto miedo, nace la posibilidad de reencontrarse, una vez más, con

⁴⁰ P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, p. 165.

⁴¹ Como ha dicho Julio Ramos, en una apropiación del planteamiento citado, “al no contar con soportes institucionales, el proceso desigual de autonomización produce la hibridez irreductible del sujeto latinoamericano y hace posible la proliferación de formas mezcladas, como la crónica o el ensayo, que registran, en la misma superficie de su forma y modos de representación, las pulsiones contradictorias que ponen en movimiento a ese sujeto híbrido, constituido en los límites, en las zonas de contacto y pasaje entre la literatura y otras prácticas discursivas y sociales” (citado en L. WEINBERG, *op. cit.*, p. 75).

ese “público lector” que parecía perdido, pero que en realidad los estaba esperando en un espacio nuevo.⁴²

Las siguientes palabras del autor dominicano están escritas en pasado, pero deben en realidad leerse en futuro: tienen un tono desiderativo evidente, que proviene del optimismo con que el crítico literario propone, implícitamente, una manera de salir de la crisis. “Con los años, dejaron la incómoda torre de marfil por el ágora, al menos de tiempo en tiempo, para tratar asuntos de interés público”; con ellas, el dominicano alude al esfuerzo de diversas tendencias de su tiempo por “relacionar su arte con los movimientos y las aspiraciones sociales de sus países”, en las que se ve la posibilidad esperanzadora de redefinir una vez más las funciones letradas.⁴³

4. Esta pequeña arqueología de la “pureza” nos ha llevado, finalmente, a la pregunta de *por qué* se lee nuestro pasado (o se decide dejar de leer); de *quiénes* son los sujetos sociales que se encargan de leer (o de dejar de leer); y de *para qué* leen, si es que aún no han dejado de hacerlo. Con Henríquez Ureña, hemos llegado a la hipótesis de que la renuncia a la lectura de nuestro incómodo, impuro pasado es también la renuncia a una toma de posición respecto de lo que con él regresa.

Caben algunas palabras sobre la significación histórica de esa renuncia. Tras la derrota del bando republicano en la guerra civil española, la filósofa María Zambrano escribió las siguientes palabras:

Estamos en el ciclo todavía de las revoluciones y toda revolución -hasta la contrarrevolución- se anuncia a sí misma rompiendo con el pasado; todas aparecen en guerra con el ayer, con el ayer más próximo. Y sólo por el pronto, hace eso la revolución: romper con el pasado. ¿Mas no será la segunda e inmediata necesidad de toda revolución entrar en explicaciones con ese pasado? ¿Puede una época mantenerse en ruptura absoluta con el ayer, porque en ese ayer hayan existido cosas que ella viene a romper o corregir?

⁴² Véase P. HENRÍQUEZ UREÑA, “El descontento y la promesa”, en sus *Ensayos*, ed. J. L. Abellán- A. M. Barrenechea, México, ALLCA XX- FCE, 1998 (*Colección Archivos*, 35), pp. 273-286. La primera versión de este texto fue leída en voz alta como conferencia, y tenía un subtítulo que el dominicano quitó para utilizar como título de un libro posterior: “En busca de nuestra expresión” (cf. ed. cit., n. 25, p. 417). Por ello podemos afirmar que la dialéctica entre promesa y descontento desde el inicio estuvo en el centro del programa historiográfico de Henríquez Ureña.

⁴³ Las palabras entrecomilladas son usadas por Henríquez Ureña para describir el movimiento cultural surgido a partir de la Revolución Mexicana de 1910, que se presenta como modelo para pensar las nuevas posibilidades de relación entre arte y sociedad (*Las corrientes literarias en la América hispánica*, p. 207).

Reconciliación con el pasado, lo cual vale lo mismo que liberarse plenamente de él vivificándole y vivificándonos. Tal debe hacer la nueva historia.⁴⁴

Zambrano acababa de llegar a México en calidad de exiliada. Para ella, la guerra con el pasado aparece bajo el prisma de la derrota en la guerra civil. Pues en efecto, parece que una de las claves del fracaso del proyecto revolucionario moderno está en ese eterno volver a empezar, esa negación desesperada del pasado que condena a ese proyecto a volver, una y otra vez, sobre los mismos problemas; ese intento por cambiar una realidad que no se conoce, como si la única vía al cambio radical pasara por una no menos radical negación de la propia historicidad, pero también de la diferencia radical de eso “otro” que habita en la historia.

Dice Zambrano que, al igual que la tradición revolucionaria, el pensamiento español se ha condenado a sí mismo a un eterno volver a empezar; su negación del pasado es también la negación de aquello que del pasado permanece: el sentido común, las tradiciones populares, el rostro mismo de ese “pueblo” en cuyo nombre los republicanos se baten en las barricadas, pero a quienes no pueden soportar cuando aparece como *sujeto* concreto; por cierto, el mismo pueblo que el fascismo ha querido apropiarse. Para Zambrano, la pregunta por la existencia de una historia de las ideas filosóficas españolas pasa también por la posibilidad de una tradición revolucionaria que pueda entrar en otro tipo de relación con el pasado, y que recupere lo más fecundo de él, a pesar del fascismo.

Las palabras de la pensadora exiliada podrían servir para llevar estas reflexiones a un ámbito más vasto, al que ya aludimos en el momento de hablar de la obra de Enrique Anderson Imbert. “La improvisación, el desorden, el fragmentarismo, *la impureza*” son, todas ellas, marcas de esa incómoda relación que tiene, a veces, el intelectual latinoamericano con su pasado, síntomas de dolencias más profundas.

5. Ha llegado el momento de resumir lo dicho, y de mostrar cómo la reconstrucción de nuestra problemática tiene un interés que rebasa lo meramente historiográfico. Creemos, con Henríquez Ureña, que la autonomización de los campos nunca pudo llegar en nuestra América a sus últimas consecuencias: que los discursos de “pureza” nacieron como

⁴⁴ MARÍA ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, La Casa de España, 1939, pp. 24-25.

respuesta a una crisis de las funciones letradas, y que su correlato material, la profesionalización, ha sido desde siempre tarea pendiente, por cuanto que, en nuestra América, es difícil que escritores, filólogos y filósofos vivan sólo de su profesión; ello ha obligado a configurar estos saberes de una manera especial, cuya estrecha imbricación “vocacional” es paralela a la atención que se le prodiga a la conflictividad social, causante principal de esa “impureza”, pero también clave de sus más radical potencia. La prosa de ideas del siglo XIX se juega, en buena medida, en este campo problemático, y por ello es impura. Hay que encontrar maneras de leer esa impureza de manera productiva.

Para leer la obra de Bilbao, es necesario entrar en discusión con esa tradición que hace una lectura “pura” en términos disciplinares, y que fue criticada por Henríquez Ureña en el momento mismo de su nacimiento; de otro modo se cae en la incompreensión de esa obra, puesto que ella tomó forma antes de la separación de estos campos. Al mismo tiempo, de no hacerlo, se pierde lo más valioso detrás de esa presunta impureza: *una concepción del trabajo intelectual* ligada al eje “pensamiento-acción”, que exige una *conformación estética* especial de los materiales del pensamiento, para volverlos capaces de provocar efectos en la comunidad a la que se dirigen.

La lectura estética que buscamos en la tesis es heredera del debate entre Romero y Henríquez Ureña reseñado en las páginas pasadas: *por ello considera el problema de la forma desde una perspectiva ética y política*; en lugar de preguntar por una angustiada, inexistente “Belleza con mayúscula”, trata de ligar los modos de expresar el pensar, con la preocupación por el tipo de público al que el pensar se dirige, y a las preguntas por la comunidad y la acción que motivan esa toma de la palabra.

Creemos, con el crítico dominicano, que, tras la normalización, el nuevo arte y el nuevo pensamiento han ganado rigor a costa de olvidar su responsabilidad ciudadana: el pensamiento puro y la literatura pura han funcionado como excusas inmejorables para justificar el resentimiento y huída de la amenazante realidad cotidiana. La huida del presente es correlato de la huida del pasado. Quizá por eso la lectura del siglo XIX duele tanto. Como diría Arturo Andrés Roig, el problema del *valor* que le damos a nuestra prosa de ideas es inseparable de la pregunta por cómo leerla.⁴⁵ ¿Quiénes somos los sujetos

⁴⁵ Véase ARTURO ANDRÉS ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

sociales encargados de leer e historiar el pasado? ¿Para qué leemos? ¿Cuáles son las ideas que juzgamos dignas de ser rescatadas?

Las reflexiones de Romero y Henríquez Ureña nos han ayudado a comprender que la “pureza” es también la clave con la que un importante sector de la intelectualidad latinoamericana ha conjurado esa difícil relación con el pasado: la alergia de los estudios literarios y la historia de las ideas filosóficas respecto del concubinato entre historia, filosofía y literatura en las obras anteriores a la normalización, es, justamente, *una alergia constitutiva de la mirada disciplinar*. Esa mirada sólo pudo crear sus métodos de lectura a partir del exorcismo del pasado y sus impurezas, que es también el exorcismo de aquello impuro del pasado que hoy permanece. Asimismo, la recuperación de esa presunta impureza, y su integración en nuestros métodos de estudio, puede ayudarnos a recuperar esa concepción del trabajo intelectual a la que nuestro presente parece tenerle alergia.

Así, comenzamos a apuntar las razones por las que el presente estudio, en lugar de ser sólo una tesis de doctorado en letras, se mueve continuamente en la tensión productiva que va de los estudios literarios a la historia de las ideas filosóficas: se trata de abrir las disciplinas humanísticas para hacerle justicia a un pensamiento rico y complejo y, de esa manera, cumplir (en la medida de lo posible) con lo que nos interpela a través de ese pensamiento. En lugar de reclamarle que no sea todo lo literario que nos gustaría, o de efectuar un recorte artificial que reduzca ese pensamiento a lo que nuestra disciplina pueda comentar de él, quizá podamos comenzar a discutir *por qué* fue importante en el pasado, y *qué* nos interpela hoy cuando lo leemos. Creemos, con Henríquez Ureña, que eso que nos interpela es justamente la conflictividad social manifestada en nuestros textos, los dolorosos sueños de futuro de los distintos grupos sociales cuya discusión se refracta en nuestra prosa de ideas. En la medida en que seguimos viviendo en una realidad doliente, esos sueños nos recuerdan que la tarea por la construcción de una sociedad justa aún no termina.

PARA UNA TEORÍA LITERARIA DE NUESTROS TEXTOS FILOSÓFICOS. LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO SEGÚN LA OBRA DE JOSÉ GAOS

¿Historia intelectual o historia de las ideas?

1. Al inicio de una extraordinaria tesis doctoral que hoy poca gente recuerda, la filósofa costarricense Vera Yamuni recuerda una de las muchas pláticas que tuvo con su maestro José Gaos:

Es lo corriente hablar de los ‘pensadores’ españoles e hispanoamericanos. ¿Por qué se les da ese nombre? Porque aun a los más filosóficos de ellos se vacila en darles el nombre de ‘filósofos’. Pero ¿por qué esto a su vez? Porque nuestros pensadores parecen demasiado ametódicos y asistemáticos para ser verdaderos filósofos. Por eso se llega a pensar, y a decir, incluso, que son más literatos que pensadores. Ahora bien, admitiendo que esta caracterización sea justa, [es] una caracterización negativa y nada real puede caracterizarse exclusivamente de un modo negativo. Nada real puede dejar de tener una consistencia positiva que, por tanto, ha de ser caracterizable por medio de notas positivas. Si nuestros pensadores no son ni metódicos ni sistemáticos, ¿qué son en lugar de esto? Habría que intentar una caracterización positiva de los procedimientos por los cuales se los ha caracterizado hasta ahora negativamente.⁴⁶

En efecto, la acusación de “asistematicidad” y “ametodicidad” había sido antes lanzada a la historia del pensamiento latinoamericano, pero –como hemos visto páginas arriba- se volvió más fuerte desde el momento en que los filósofos universitarios comenzaron, en América Latina, a sentar las bases para la normalización de su disciplina. Para Gaos y Yamuni, esa acusación estaba señalando, negativamente, algo que podía tener valor positivo: en efecto, hay un acusado carácter estético, “literario”, en nuestra producción filosófica; sin embargo, ese carácter estético era visto únicamente en términos de lo que no llegaba a lograr: por culpa de él, ese pensamiento no era metódico ni sistemático, por lo menos según los criterios de la filosofía normalizada. Pero si este pensamiento no se estaba proponiendo esa metodicidad, ¿qué sí se proponía? ¿Cómo considerar ese carácter estético en términos positivos?

⁴⁶ VERA YAMUNI, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, citado en MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, “Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española”, *Pensares y quehaceres*, núm. 3 (2006), p. 21. Hay un eco de este párrafo en la primera página del libro *En torno a la filosofía mexicana* de José Gaos, publicado un año después de la tesis de Yamuni (véase JOSÉ GAOS, *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, p. 275).

Esta pregunta, que llevó a reflexionar sobre las relaciones entre expresión y pensamiento, era fundamental para Gaos y Yamuni, porque incidía en la manera en que debían leerse los textos que integrarían la historia de nuestras ideas. ¿Qué es lo que se historia cuando se historian las ideas latinoamericanas? ¿Se trata únicamente de historiar pensamientos ya pensados, sistemas de conceptos que responden a otros sistemas? ¿Cuál sería el papel de la sensibilidad y la experiencia en la conformación de esas ideas? ¿Cuál sería el papel de los sujetos portadores de esa sensibilidad y esa experiencia, y del lenguaje en que ella se conforma? En suma, ¿por qué “nuestra” tradición filosófica ha decidido pensar de esa manera, y cómo podemos hacer para hacer explícita esa justificación?

2. Los problemas planteados por Gaos y sus amigos son importantes porque hoy han resurgido con un rostro nuevo. En su resurrección más reciente, la historia de las ideas es definida ante todo como “historia intelectual”. Sin embargo, más que plantearse como espacio crítico de las políticas modernizadoras que han llevado a la fragmentación de los saberes y a la pérdida de responsabilidad ciudadana, buena parte de esta nueva corriente es asumida como un trabajo de especialistas: disciplinarmente, uno de sus cultores define a la historia de las ideas como “*aquella parte de la historiografía que busca comprender las ideas y creencias del pasado*”.⁴⁷ Se trata, pues, de una labor de especialistas de área, cuya especificidad relativa puede, en ciertos casos, justificar la falta de atención a otras disciplinas (como la filosofía) u otras partes de la historiografía (como la historia social).

Sin embargo, a pesar de ese carácter especializado, esta nueva corriente ha tenido el mérito de regresar al viejo debate sobre la dimensión estética de nuestro pensamiento. Oscar Terán, quien fue uno de los principales difusores de la historia intelectual en las últimas décadas, explica que, por su tema de estudio, la historia intelectual “trabaja así con discursos, conceptos, palabras, esto es, con representaciones. Para ello se vale fundamentalmente de textos, a través de los cuales intenta restituir la visión que los seres humanos de tiempos pasados tenían de su época y de sus problemas”.⁴⁸

⁴⁷ OSCAR TERÁN, *Historia de las ideas en Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 11 (las cursivas son mías).

⁴⁸ *Idem*.

Esta atención hacia los textos y su lingüisticidad ha obligado a la historia intelectual a aprovechar las intuiciones del giro lingüístico y a integrar, adentro suyo, los aportes de la crítica y la teoría literarias: así, la historiografía se nutre de las discusiones que, en la antropología, plantearon la posibilidad de leer la cultura como “texto”, y lleva esas discusiones a la pregunta por los objetos textuales (escritos) en que las ideas toman forma.⁴⁹ Al mismo tiempo, el entrenamiento historiográfico de muchos de estos autores ha sido fundamental para la descripción de las maneras en que los textos adquieren una organización material: se organizan en circuitos de producción y consumo; ayudan a articular grupos, redes y proyectos...

Y sin embargo, es también esta atención desmedida hacia los textos la que, a veces, ha convertido los trabajos de esta corriente en una especie de reproducción interesada de la perspectiva de clase de los grupos cuya producción se estudia. Dado que son los intelectuales quienes pueden escribir esos textos, pues sólo ellos, en cuanto sujetos sociales, “tienen acceso a un conjunto de posiciones, prácticas y destrezas letradas”, la historia de las ideas se reduce sólo a una historia de ideas pensadas por las élites letradas.⁵⁰ Se trataría sobre todo de esclarecer lo que esas élites han pensado de su época y sus problemas. Pareciera que sólo ellas pensaron su realidad porque sólo ellas supieron escribir. De esa manera, a veces estos estudios terminan por reificar el prejuicio que las mismas élites letradas intentaron construir a lo largo de su historia, que las representa como las portadoras privilegiadas de los saberes que ordenan la sociedad y permiten habitar el mundo y, por tanto, como aristocracias del espíritu naturalmente destinadas a dirigir el destino de América.⁵¹

⁴⁹ Véase ELÍAS J. PALTÍ, *Giro lingüístico e historia intelectual. Stanley Fish, Dominick LaCapra, Paul Rabinow y Richard Rorty*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

⁵⁰ O. TERÁN, *Historia de las ideas en Argentina*, p. 11. Este acento, que reduce la historia de las ideas a la historia de las ideas pensadas por los intelectuales, y ésta a la historia de las ideas de las élites letradas, es especialmente claro en los trabajos de Altamirano.

⁵¹ Es curioso el papel que en este proceso ha desempeñado un libro famoso de Ángel Rama (*La Ciudad Letrada*, Montevideo, Arca, 1983). Si Rama se dedicó justamente a denunciar la pretensión de la ciudad letrada para arogarse la capacidad única de representar las funciones letradas, importantes lectores actuales de este libro han leído la denuncia como una descripción despojada de contenido moral, y han invertido la posición valorativa del libro al convertir la descripción en elogio. Cf. CARLOS ALTAMIRANO, “Introducción general”, en C. ALTAMIRANO (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, t. I, *La ciudad letrada de la conquista al modernismo*, ed. del volumen de Jorge Myers, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 9-28. Una historia de la recepción del libro de Rama puede verse en JUAN PABLO DABOVE, “Ciudad Letrada”, en

Si consideramos que es frecuente que esas élites reproduzcan los puntos de vista, intereses y prejuicios de la clase a la que están adscritas, muchas veces este tipo de reproducciones termina por proyectar una imagen pesimista de la historia, en la que parece imposible la aparición de ideas y proyectos de futuro auténticamente alternativos, en respuesta a necesidades de grupos sociales distintos a los de estas élites. En las reconstrucciones de estos autores, la escritura, en cuanto condición de posibilidad para pensar auténticamente, se vuelve filtro para juzgar apriorísticamente la posibilidad de pensamiento autónomo de grupos sociales como los artesanos del siglo XIX, los obreros del siglo XX, los indígenas organizados de la época colonial y otras épocas... Sólo la educación letrada permitiría certificar la capacidad de pensar y, por ello, todo el pensamiento estudiado parecería moverse en la jaula de hierro de esa educación y de su perspectiva de clase. No habría pensamiento realmente alternativo. Sólo existirían las diferencias de matiz en los proyectos del grupo dominante, que, a pesar de las buenas intenciones de algunos de sus miembros, sería, en el fondo, siempre el mismo grupo.

Huelga decir que ese tono pesimista casa muy bien con el ambiente de derrota de los años 80 y 90 del siglo XX, y que, en ese contexto, muchos viejos marxistas -ahora convertidos a la nueva religión de la historia intelectual- se han complacido en mostrar, a través de la nueva disciplina, por qué los esfuerzos de su propia generación, que intentó construir un pensamiento alternativo con miras a la transformación radical del mundo, estaban condenados al fracaso antes de haber siquiera comenzado.⁵²

Y sin embargo, más allá del clima de época del que es deudora esta corriente, también es cierto que los problemas que hemos señalado tienen un trasfondo teórico. Se trata de una posición contenidista respecto de las ideas que se historian: en lugar de considerar al pensar como actividad, se le reduce al pensamiento ya pensado, tal y como se manifiesta en los textos escritos; de una consideración muy limitada respecto de lo que constituirían las fuentes de la historia de las ideas, que reduce abusivamente esas fuentes a los textos lingüísticos, y esos textos a sus manifestaciones escritas; y también de una cierta

MÓNICA SZURMUK y ROBERT MCKEE IRWIN (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI-Instituto Mora, 2009, pp. 55-60.

⁵² Para el caso del autor citado, véase MATÍAS FARIAS, "Oscar Terán o sobre la violencia de las ideas argentinas", *Espacios de crítica y producción* [publicación de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA], núm. 35 (2007), pp. 122-128; en internet: <<http://www.filo.uba.ar/contenidos/secretarias/seube/revistaespacios/PDF/35.15-OscarTeran.pdf>>.

desatención hacia las maneras en que esas “posiciones, prácticas y destrezas letradas” se juegan de manera amplia en el espacio de la conflictividad social (y especialmente en sus sectores subalternos), incidiendo, a veces, en la formación de sujetos colectivos con cierta capacidad de acción en la historia.

3. Probablemente la mejor manera de entrar en debate con esa corriente sea recordar la manera en que los problemas recién señalados fueron planteados algunas décadas antes. El lector podría quedar sorprendido si dijéramos que esos problemas fueron debatidos a profundidad en la primera mitad del siglo XX. Están en la obra de José Gaos, uno de los teóricos que pensó con mayor profundidad las relaciones entre expresión y pensamiento en el marco de la historia de las ideas.

Gaos fue uno de los grandes impulsores continentales del estudio de la historia de las ideas latinoamericanas y también uno de los más agudos autores que, en América Latina, han pensado la relación entre ideas, historia y lenguaje. Pero Gaos fue, ante todo, un gran suscitador. Otros filósofos del exilio español lograron crear un sistema riguroso y profundo; Gaos jamás pudo darle forma última a su propio sistema; a cambio de ello, nos dejó un conjunto de intuiciones luminosas, que han germinado del más diverso modo entre sus muchos discípulos. Muchas de ellas aún aguardan su germinación.

En esta parte, quiero recuperar algunas de esas intuiciones, relacionadas con el sentido de la lectura en la historia de las ideas, la manera en que esa historia se asume como una reflexión necesaria y militante sobre nuestro pasado; la peculiar relación que su método establece entre la filología y la historia de las ideas (el “giro lingüístico” de Gaos, que puede complementar el de la historia intelectual); y, finalmente, las razones por las que, según Gaos, la gran tradición filosófica de nuestra América se encuentra, sobre todo, en sus novelas, poemas y otras obras literarias: las razones por las que la historia de nuestra filosofía está en la historia de nuestra literatura, que son también las razones por las que filósofos, historiadores y literatos deberíamos aprender a trabajar juntos en la recuperación de lo que en el pasado nos interpela.

Estas reflexiones teóricas nutrirán el trabajo emprendido en los capítulos siguientes, en donde ensayaremos una forma de lectura que considere positivamente la dimensión estética de los textos de Bilbao sin reducirla a mero “adorno” de un pensamiento ya

pensado, pero también sin juzgarla a partir de esa melancólica “Belleza con mayúscula” criticada en los párrafos anteriores. Ayudarán a comprender por qué el problema estético (el de la forma que se le da al pensamiento) es también un problema ético y político.

De la crítica del pensamiento puro a la recuperación las circunstancias: el pensar como acción configurada estéticamente

1. Hay que comenzar con una consideración de orden político-filosófico. Gaos es parte de los exiliados que llegaron a México después de la catástrofe de la Guerra Civil. Como María Zambrano, Gaos había sido discípulo cercano de José Ortega y Gasset, quien desde 1914 había elaborado una profunda crítica de la filosofía que, desde Descartes, establecía una coincidencia total entre el mundo y la razón matemática: para esa razón, las leyes del mundo serían las mismas que las leyes de la razón, y por ello todo podría ser conocido y poseído. Según Ortega, ese proyecto dejó al mundo concreto en estado de indefensión, pues perdió de vista aquello que hacía necesario a la filosofía; una “realidad radical” que no sería sino la vida concreta: no sólo *vida biológica*, sino la vida humana, tal y como es vivida con sentido; una vida hecha de costumbres y expectativas, maneras de pensar y de sentir; la del lenguaje y la tradición. Es ella la que ha pedido la aparición de la filosofía. En el ejercicio del pensamiento, dice Ortega, el hombre concreto se hace capaz de habitar esa vida que se le presenta como un enigma, exigiéndole respuestas afectivas: el pensamiento no es sino un movimiento de respuesta, “expresión” (spinoziana) de un “afecto”, ejercicio amoroso por el que el hombre se religa con el mundo.⁵³

De ahí viene la famosa frase orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”. En los círculos de Ortega más inmediatamente politizados por las consecuencias de la Guerra Civil, la meditación en torno del tema del amor, que responde a la vida, se convirtió en una exigencia de pensar las crisis de la vida a partir de las bombas que caían sobre España; al mismo tiempo, la afirmación de la necesaria historicidad de todo pensamiento llevó, a su vez, a preguntar por la existencia y el sentido de la historia de la filosofía española, una historia que podría orientar a los filósofos actuales que se encontraban comprometidos en una búsqueda por responder a esas crisis de la vida: la recuperación filosófica de las obras

⁵³ Véase JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. Paulino Garragori, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981.

de Séneca, San Juan de la Cruz, Miguel de Cervantes y Antonio Machado tenía que ver, para los discípulos más radicales de Ortega, con la afirmación de la posibilidad de un futuro distinto para España. Para los filósofos españoles, como para los latinoamericanos, el tema de la historia de las ideas tenía un valor político innegable. Conjurar lo que del pasado incomodaba a sus lectores, recuperar el pasado de manera productiva y creativa, debía llevar necesariamente a abrir el futuro de manera inédita.⁵⁴

Adelantándonos un poco, podemos anotar que, tras su llegada a América, tanto José Gaos como María Zambrano encontraron en la literatura la clave de esa historia de la filosofía *otra*, que podía iluminar, no sólo nuevos caminos para el pensamiento, sino también para la Europa que se desangraba en los campos de batalla de las guerras. Por ello, en 1945 el exiliado español dirá que la tarea última de la historia de las ideas es, sobre todo, elaborar una “*meditación de utopía*”.⁵⁵

2. El primer elemento que vale la pena recuperar en esta discusión es la aseveración gaosiana respecto de lo que constituye una “idea”: ella no sería un contenido estático, sino la expresión, siempre dinámica, de una *actividad*. Al historiar ideas se están historiando *prácticas* ideológicas, y ellas remiten al contexto político en donde el “sujeto” de esas prácticas toma posesión de la historia y se construye a sí mismo. El problema lingüístico atraviesa este planteamiento, pues, para el primer José Gaos, las palabras son uno de los medios privilegiados por los cuales el sujeto piensa y se construye a sí mismo: historiar ideas querría decir, por ello, hacer filología filosófica; pero el objeto último de esa filología no se agotaría en las palabras en las que piensa ese sujeto: a través de esas palabras, se

⁵⁴Sobre el tema puede verse el texto citado de MARÍA ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, y la reflexión de Gaos en las páginas iniciales de “El pensamiento hispano-americano”, cuyos planteamientos serán discutidos a detalle abajo.

⁵⁵JOSÉ GAOS, *Pensamiento de lengua española* (1945), recogido en *Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, ed. F. Salmerón, México, UNAM, 1990, pp. 104-107. Dice Gaos: “«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).

podría reflexionar sobre la manera en que ese “sujeto” se ha construido a sí mismo en cuanto sujeto de su propia historia.

En octubre de 1938, Gaos dio una serie de conferencias en la Casa de España en México; se trata de su primera aparición pública en la ciudad de México.⁵⁶ Las conferencias dieron lugar a una polémica periodística con el mexicano Francisco Larroyo, director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y después a un pequeño libro, editado en 1940 por la Casa de España en México y el Fondo de Cultura Económica, en donde se recogían los textos de la polémica y se añadían dos ensayos finales: *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra de la filosofía de la filosofía)*.⁵⁷

El tema de la polémica, la “filosofía de la filosofía”, remitía a la pregunta por lo que hacemos en el momento de leer textos, por ejemplo textos filosóficos. Leer es una actividad de la filosofía: podríamos decir que los pensadores se ocupan, ante todo, de pensar, escribir, leer, hablar y escuchar. Pero no todas las actividades de la filosofía ocurren de la misma manera. Por ejemplo, a veces la filosofía se ocupa de pensar ciertos temas; pero a veces también se ocupa por pensar la manera en la que piensa. Este segundo momento, el de la “filosofía de la filosofía”, ayuda a entender por qué el saber filosófico es, sobre todo, un saber *crítico*.⁵⁸ Como veremos adelante, para Gaos, la historia de las ideas es una manera privilegiada de “filosofía de la filosofía”: eso quiere decir que, al leer a nuestros ensayistas, no sólo buscamos sus conceptos y sus planteamientos; también asistimos al despliegue de una manera de pensar, y reflexionamos sobre la manera en que ese pensamiento se construye. No hay una manera única de entender el trabajo intelectual. Por el contrario, al asistir al despliegue de un pensamiento organizado en palabras, también asistimos a una manera de organizar ese trabajo intelectual.

⁵⁶ ANTONIO ZIRIÓN, “Nota del coordinador de esta edición”, en J. GAOS, *Obras completas*, t. III, *Ideas de la filosofía (1938-1950)*, ed. A. Ziri6n, México, UNAM, 2003, p. 24.

⁵⁷ El contexto polémico es importante: una gran virtud del exiliado espa6ol es su capacidad para pensar en compa6a de los otros. En un trabajo posterior esperamos desarrollar este tema.

⁵⁸ Cito la definici6n del autor: “La filosofa de la filosofa es inmanente a la filosofa, es la parte de la filosofa en que 6sta reflexiona sobre s6 misma”. J. GAOS, “Primera carta de Jos6 Gaos a Francisco Larroyo”, en J. GAOS y F. LARROYO, *Dos ideas de la filosofa (pro y contra de la filosofa de la filosofa)* (1940), recogido en *Obras completas*, t. III, *op. cit.*, p. 74. La idea gaosiana de la “filosofa de la filosofa” probablemente debe mucho a la reflexi6n de los fil6sofos anal6ticos que, como Larroyo, se basaban en Kant para proponer a la l6gica como una suerte de “metafilosofa”.

En nuestra apropiación del pensamiento de Gaos, hemos hablado por eso de “poéticas del pensar”, maneras de concebir el trabajo intelectual, patrones de organización del pensamiento, que permiten que el pensamiento se exprese. Para Gaos, esas maneras de organizar el pensamiento se podrían investigar sistemáticamente gracias al trabajo con el lenguaje en que esa actividad se desarrolla. En el presente trabajo, seguiremos esa intuición de Gaos, y apelaremos a las herramientas de la crítica literaria para reconstruir el funcionamiento de esas poéticas.

3. Regresemos a nuestra reconstrucción del debate entre Gaos y Larroyo. Hemos citado, en nota al pie, la definición dada por el primero de esta “filosofía de la filosofía”: “La filosofía de la filosofía es *inmanente* a la filosofía, es la parte de la filosofía en que ésta reflexiona sobre sí misma”. En esa cita de Gaos es muy importante la palabra “inmanente”: gracias a las objeciones de Larroyo, el español encontrará la oportunidad de precisar que esa reflexión de ninguna manera implica “salir” del ámbito de la propia disciplina hacia un espacio trascendente, fundamentador sin fundamento.

La filosofía de la filosofía no es una metafísica alejada del mundo y sus problemas. Gaos había aprovechado sus conferencias para hacer una crítica del ideal del filósofo que era común en ese entonces entre la mayoría de sus colegas: un ser naturalmente “soberbio” por su posesión de un saber que, supuestamente, sería capaz de fundamentar a los demás saberes desde un punto de vista trascendente. Gaos no estaba de acuerdo con esa manera orgullosa de comportarse, que veía en muchos de sus compañeros de profesión, y que, estaba seguro, tenía que ver con una manera especial de concebir el saber filosófico.

En sus observaciones, Larroyo ayudó a Gaos a precisar este tema, que podría parecer anecdótico, y lo llevó a una reflexión general sobre la manera en que se debían historiar y criticar las distintas concepciones de la filosofía. Gracias a las observaciones de Larroyo, Gaos pudo decir que esa actitud “soberbia” es sólo contraparte de una “debilidad” fundamental del saber filosófico: una debilidad productiva, relacionada con una *vocación crítica* propia de este saber, una reflexividad que la impulsa a preguntar por sus propios

fundamentos,⁵⁹ y a hacer explícito el *lugar* desde donde se piensa: “La Historia no puede hacerse sino desde la actualidad, *en* la actualidad. Los que tratan la filosofía se diferencian en ser conscientes o inconscientes del pensar actual, suyo, desde el que tratan de la pasada”.⁶⁰

En este sentido, la “filosofía de la filosofía”, la reflexión sobre las maneras en que organizamos nuestras maneras de pensar, hablar, escuchar, leer y escribir, no sería en realidad sino una reflexión sobre los *lugares* que hacen pensable el pensamiento, los espacios históricos que se vuelven condición de posibilidad del mismo. Por ello, Gaos dirá, en su polémica con Larroyo, que, en cuanto expresión de una circunstancia vital, toda filosofía auténtica es, en el fondo, un “ejercicio confesional”, una práctica desgarrada donde ese sujeto pone de manifiesto la dolorosa situación existencial que lo obligó a pensar. En este sentido, un tratado filosófico es tan “confesional” como un ensayo. Lo que ocurre es que ambos son formas distintas de responder a espacios históricos distintos. Gaos mismo se ocupa de señalar los desgarramientos que atraviesan el *Discurso del método* de Descartes, desgarramientos que remiten a los fundamentos que permiten pensar y hablar, y alejan ese pensamiento del ámbito de las ideas puras y obliga a pensarlas como ejercicios de “vida”.

Así, Gaos sienta las bases para una lectura contextual de las ideas filosóficas, y muestra la manera en que éstas toman sentido al participar de la historia con miras a su transformación.⁶¹ En nuestra apropiación del pensamiento de Gaos hemos intentado acercarnos a este problema desde un punto de vista filológico. Los acostumbrados a trabajar con palabras sabemos que palabras como “libertad” significan cosas distintas en contextos distintos; es necesario perseguir esas palabras, identificar sus contextos de uso, los fragmentos de párrafo en los que aparecen... Y también, preguntar por los contextos sociales e históricos en que esas palabras se ponen en juego. Arturo Andrés Roig alguna vez imaginó una historia de las ideas filosóficas pensada como la historia de un conjunto de

⁵⁹ “Filosofía de la filosofía es el título muy expositivo de la reflexividad esencial a la filosofía en su principalidad excepcional. La filosofía debe su principalidad a esa reflexividad” (*Ibid.*, p. 75).

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ El tema es importante, porque en épocas actuales hay un interés renovado en el problema de los “contextos” en la historia de las ideas. El principal antecedente de ese interés es la obra de QUENTIN SKINNER, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, vol. VIII, núm. 1 (1969), pp. 3-53. Es impresionante la similitud entre algunos planteamientos de Skinner y Gaos (véase, por ejemplo, SKINNER, *op. cit.*, pp. 39-40).

metáforas compartidas, cuyo sentido se reelaboraba colectivamente generación tras generación.⁶² Aquí intentaremos seguir ese camino para mostrar cómo determinados problemas históricos y sociales motivaron la aparición de grupos reunidos en torno del trabajo en ciertas palabras: ellas conforman lo que aquí llamaremos “tradiciones discursivas”, que es el cuerpo material de las “tradiciones ideológicas” estudiadas en la tesis.

4. Nuestra reconstrucción del trayecto intelectual gaosiano nos ayudará a precisar con mayor cuidado lo que en esta propuesta se entiende por “sujeto” y “acción”, y la relación de ambas nociones con las de lenguaje e historia. En un texto de 1940, Gaos hará explícita su posición sobre estos temas: allí dirá que la filosofía no es sólo un cuerpo de planteamientos, sino *un filosofar*, una “*actividad*”: el esfuerzo de “personalidad” de un “*sujeto*” siempre situado.⁶³

Aquí, la palabra “personalidad” remite a la manera propia en que ese sujeto dibuja su perfil existencial en el momento de responder a la situación que lo urge a pensar. La de “actividad” remite a que el filosofar es ante todo una práctica filosófica, algo que se hace y no meramente un conjunto de productos pasivos, listos para ser consumidos. En nuestra apropiación del pensamiento de Gaos, hablamos, por ello, de “gestos” en los que se organiza el pensar. Ellos son el contenido semiótico fundamental de esa actividad.⁶⁴

Sabemos, por ejemplo, que Vasco de Quiroga dejó escritos pocos textos: y, sin embargo, nos sentimos tentados a incluirlo en una historia de las ideas filosóficas latinoamericanas porque en el funcionamiento de sus Hospitales-Pueblo podemos ver la huella de una reflexión profunda sobre la sociedad y la historia. Y es que el pensamiento de Vasco de Quiroga se desarrolla como una “actividad” situada en el mundo, en medio de la historia, en una serie de gestos que encarnan el pensamiento y lo orientan hacia la

⁶² Véase ARTURO ANDRÉS ROIG, “Figuras y símbolos de nuestra América”, *Cuadernos Americanos*, núm. 34 (1992), y “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, *Prometeo*, año I, núm. 2 (1985), pp. 203-212. En el inicio de *Presagio y tónica del descubrimiento*, Horacio Cerutti Guldberg proponía enriquecer esta propuesta de Roig a partir de la consideración de la categoría de “tópico” propuesta por E. R. Curtius.

⁶³ Para la tematización de la filosofía como actividad, véase J. GAOS, “El historicismo y la enseñanza de la filosofía (introducción a la primera edición de *Antología filosófica. La filosofía griega*”, en *Obras completas*, t. III, *op. cit.*, p. 230; la noción de sujeto es trabajada en el mismo texto, pp. 227-235.

⁶⁴ Esta noción será enriquecida con elementos que presentaremos en el capítulo II.

transformación de la realidad cotidiana y la dignificación de la vida. Vasco de Quiroga piensa haciendo; y su hacer puede “leerse” allí, en sus gestos recortados sobre el fondo de la realidad social. Pero también los textos mismos de Vasco de Quiroga son como gestos que intentan provocar cosas en la realidad, y pueden leerse también de esa forma: no son realidades pasivas esperando a ser decodificadas, sino movimientos destinados a intervenir en realidades sociales concretas. En un comentario de la obra tardía de Gaos, Estela Fernández ha aludido a la manera en que estos planteamientos quieren llevar a la construcción de una especie de “semiosis social”.⁶⁵

5. En el texto de 1940, Gaos utiliza este planteamiento para criticar las historias de la filosofía que, a la manera hegeliana, han reducido la historia de la filosofía a la historia de sus planteamientos y, consecuentemente, “narran la historia de la filosofía exponiendo las filosofías como cuerpos de filosofemas, los llamados sistemas filosóficos, concatenados entre sí, pero en esta su concatenación abstractos de toda carne humana”. Conocemos este planteamiento, porque también es muy común en la historia de la literatura. Se trata de la típica manera de trabajar que, por ejemplo, explica a los géneros como productos de otros géneros, las obras como productos de otras obras, los conceptos como productos de otros conceptos. También se trata de la típica manera de hacer historia de la filosofía que reduce ésta a la sucesión de sistemas, planteamientos y conceptos que se explican unos a otros, como si ellos no tuvieran que ver con los sujetos que los producen y consumen, con sus necesidades vitales e intentos de intervención y transformación del mundo.

Según Gaos, el resultado de esos planteamientos es una historia sin sujeto y, por ello, *sin historicidad*, pues es narrada “con abstracción [...] de todo sujeto pensante”; finalmente, es una historia de “realidades abstractas; [que] en cuanto tales, [son] relativamente irreales. Y relativamente sin sentido -o sin explicación; relativamente incomprensibles”.⁶⁶ Esa historia sin sujeto es una historia inhumana, incapaz de dar cuenta de las motivaciones profundas que hicieron necesario el mundo de la cultura y que crea una imagen falsa donde

⁶⁵ Véase ESTELA FERNÁNDEZ y ADRIANA ARPINI, “Actualidad de Gaos para nuestra historia de las ideas”, *Revista de Historia de América*, núm. 107 (1989), pp. 147-158.

⁶⁶ J. GAOS, “El historicismo y la enseñanza de la filosofía”, pp. 229, 227 y 230

el pensamiento no tiene nada que ver con la vida y los pensadores jamás toman contacto con el mundo al que piensan.

Por ello, para Gaos la reconstrucción de la historia de nuestras ideas no sólo trataría de recuperar la historia de sus planteamientos, sino sobre todo, preguntaría por la historia de las *maneras* en que distintos sujetos han respondido a sus propias crisis vitales; las maneras, también, en que ellos *se han creado a sí mismos* en el momento de ensayar sus respuestas; las propuestas de subjetivación que esos pensadores nos heredan a nosotros, que, como ellos, estamos obligados a crearnos a nosotros mismos y responder a nuestras propias crisis.

Este tema será fundamental en nuestra tesis. Lo más importante de una corriente ideológica no sólo está –desde nuestro punto de vista– en los conceptos que crea, sino en sus formas de discutir e incidir en el espacio público; en el *estilo* con el que afronta sus problemas, la concepción del trabajo intelectual que aparece implícita en esa manera de insertarse en el espacio social: la poética de la existencia que se nos ofrece en esos gestos. Para decirlo con otras palabras, pareciera que todo filosofar comporta una poética que es inmanente a sí misma: un conjunto de reglas, saberes y valores que organizan el pensamiento en cuanto actividad. La historia de las ideas será, por ello, sobre todo, historia de sus poéticas.

6. La crítica literaria es una mediación fundamental para acceder a estas prácticas. *Para el Gaos de estos primeros escritos, esta investigación es sólo posible en la medida en que aquellos sentidos se transmiten en forma de lenguaje.* La historia de la filosofía es, ya, filosofía de la filosofía:⁶⁷ aprendemos a pensar cuando observamos cómo piensan los pensadores; pero esa actividad aparece casi siempre *mediada* por textos. En los textos de los años cincuenta, la misma actividad de los movimientos sociales y los grupos iletrados aparece descrita como un espacio social organizado textualmente, lleno de actividades

⁶⁷ “El hablar de la filosofía viene siendo crecientemente hacer Historia de la Filosofía. La razón está en que la filosofía es una realidad histórica [...]. Pero la Historia de la Filosofía debe hacerse filosóficamente [...], esto es, es filosofía. En la Historia de la Filosofía, historia y filosofía coinciden, coincide la Historia de la Filosofía y la Filosofía de la Filosofía” (“Primera carta de José Gaos a Francisco Larrojo”, p. 75).

vitales cuyo sentido es necesario des-cifrar: esa “realidad ‘ideal’” aparece mediada como “una realidad histórica *textual*”.⁶⁸

Esta mediación fundamental llevó a Gaos a preguntar por el problema de la “forma” que se le da a las ideas. Enfrentándose a una concepción muy común, que ve la “forma” de los textos como mero adorno exterior que sirve para difundir un pensamiento ya pensado, Gaos señalará que, al asistir a las prácticas del pasado que se despliegan en los textos, *no hay independencia* entre “lo significado, o más en general aún, lo expresado por las expresiones” y “éstas mismas [las expresiones]”.⁶⁹ La forma es contenido. *Por eso, para Gaos, filosofar es una forma de leer; hacer filosofía de la filosofía implica preguntarnos por las maneras en que leemos: el pensamiento es, sobre todo expresión, y por ello es apropiable sólo a partir de la lectura.*

En resumen, el filosofar es más que la filosofía: no sólo se trata de recuperar “filosofemas” (en la terminología de Hegel), sino formas de vida, actitudes, actividades. Todo ello se transmite en forma de lenguaje.⁷⁰ La historicidad concreta de los sujetos que piensan, sus símbolos, intereses y visión de mundo, así como el ejercicio concreto de la actividad filosófica, son todos ellos accesibles únicamente *en tanto que el filósofo lee y piensa en lo que ha leído*. Con estas palabras concluye Gaos: “fecundidad de este método que le da la primacía didáctica sobre todos los demás, motivo de su boga ya en otras edades y creciente en la actualidad. Por obra suya, la Historia de la Filosofía y la enseñanza histórica de la Filosofía *asumen una naturaleza básicamente filológica*”.⁷¹

Dimensiones estéticas del impuro pensamiento latinoamericano

⁶⁸ “El historicismo y la enseñanza de la filosofía”, p. 226 (las cursivas son de Gaos). Una aplicación muy interesante de este planteamiento está en la obra de Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953), que lee, justamente, las acciones de los grupos de la revolución de independencia mexicana como si esas acciones fueran textos con un cierto sentido. Para elaborar esa reflexión, Villoro se ve en la necesidad de utilizar la metodología marxista como mediación: ella le permite mostrar cómo los sujetos sociales pueden ser también sujetos de un proceso ideológico y no sólo meros “aplicadores” de ideas pensadas por las élites letradas.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁷⁰ “Los filosofemas son, si no los productos, cuando menos los correlatos de la actividad del filosofar. Actividad informante de la vida toda [...]. Actividad ejercida y vida vivida en formas de convivencia y con formas de expresión *sui generis*, como las formas de expresión que se encuentran en los textos de que partieron las presentes consideraciones [...]” (*ibid.*, p. 230).

⁷¹ *Ibid.*, p. 227.

1. Todo lo que hemos dicho hasta aquí conforma una especie de teoría literaria que se puede aplicar, de igual manera, a distintos textos filosóficos. Ahora veremos la manera en que estas consideraciones sobre la dimensión estética del pensamiento le sirvieron a Gaos para dibujar una caracterización de ese pensamiento “nuestro”, que, como hemos visto arriba, había sido denostado por su “impureza”.

Elsa Cecilia Frost señaló, hace poco, la manera en que Gaos amplió -a partir de 1940- sus preocupaciones, de la historia del pensamiento *español*, a la historia del pensamiento *hispanoamericano*. En ese año, el exiliado llega a un “rechazo decidido a ‘vivir entre paréntesis’, a considerar la salida de España como algo pasajero”: se ‘empatria’ en México,⁷² y comienza a publicar una serie de reseñas y comentarios que dan testimonio de su interés por conocer a los pensadores de toda el área hispanoamericana; en ese año, Gaos da el paso en que dejará de ser un desterrado, y se convertirá en “transterrado”.⁷³ Allí comienza su interés formal por la historia de las ideas mexicanas e hispanoamericanas. Siendo fiel a las reflexiones de sus años anteriores, cuando busque esas ideas nuestro filósofo intentará pensarlas como “actividades” y no sólo como “filosofemas”; buscará a los sujetos que pensaron esas ideas y preguntará por los contextos que hicieron necesario el pensamiento; estará atento a las mediaciones lingüísticas en que el pensamiento toma forma, y tratará siempre de hacer explícito el horizonte que permite organizar ese pensamiento en lo que aquí hemos llamado “poética”.

Así, Gaos comienza a construir un *corpus* de trabajo. Parece que, fiel a los debates de aquellos tiempos, el español esperaba encontrar pocos “tratados” y muchos “ensayos”. Pero lo que ocurrió después es extraordinario: en lugar de meros “ensayos”, el extrañado Gaos encontró los perfiles de un *corpus* plural e inquietante que lo obligó a replantear los supuestos teóricos desde los que estaba trabajando, y a construir una *teoría literaria* de los

⁷² ELSA CECILIA FROST, “Prólogo. Dos textos y un solo tema”, en J. Gaos, *Obras completas*, t. VI, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, ed. F. Salmerón, México, UNAM, 1993, p. 6.

⁷³ *Ibid.*, p. 7 y nota 5. Coincidimos con Elsa Cecilia Frost en que “no es imposible, pero sí improbable, que antes de 1939 sus intereses incluyeran la circunstancia americana” (*ibid.*, p. 6).

textos filosóficos hispanoamericanos, que representa una nueva y definitiva reapropiación de la problemática de la “filosofía de la filosofía”.⁷⁴

El proceso de lectura testificado por sus reseñas, publicadas a partir de 1940, tiene un resultado final en la aparición de dos antologías que, con propósitos didácticos, rescatan lo fundamental de sus hallazgos: *Pensamiento español* [1945] y *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* [1945].⁷⁵ De la reflexión teórica se ocupan la ponencia “El pensamiento hispanoamericano” [ca. 1944] y el libro *Pensamiento de lengua española* [1945], que recoge una serie de estudios publicados previamente; de entre ellos, el fundamental es “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, publicado originalmente en *Cuadernos Americanos* en tres entregas, de marzo de 1942 a abril de 1943; en él está lo fundamental de la reflexión retórica gaosiana en torno de su filosofía de la filosofía.⁷⁶

2. El *corpus* de las dos antologías es extraño, salvaje: no se encontrará nada parecido en las obras de sus discípulos. Lo primero que salta a la vista es la diversidad de autores, géneros y formas literarias, que le servirán a Gaos para presentar una teoría del “ensayo” y la prosa de ideas, pero también desborda, con mucho, lo que hoy entendemos por este género: así, en *Pensamiento español* [1945], tenemos a Alfonso X (fragmentos de la *Primera crónica general de España*), Alfonso de la Torre, fray Antonio de Guevara (la narración del villano del Danubio), Juan de Valdés (*Alphabeto cristiano*), Santa Teresa de Jesús (*Moradas*), Juan Huarte de San Juan, fray Luis de León (*De los nombres de Cristo*), Juan Donoso Cortés, Francisco Giner de los Ríos, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Además de lo que hoy llamaríamos “prosa ensayística” hay fragmentos de una crónica

⁷⁴ Ésta es la herencia recogida fecundamente por HORACIO CERUTTI GULDBERG, *Filosofar desde nuestra América*, pp. 27 y ss. Para mi comprensión de este periodo, es fundamental el excelente texto escrito por José Luis Abellán como prólogo al tomo VI de las *Obras completas* de Gaos: J. L. ABELLÁN, “Prólogo”, pp. 7-20.

⁷⁵ Como otros exiliados, Gaos tiene la ilusión de recuperar en América su patria perdida. Por eso su acercamiento a la historia nuestro pensamiento parte de la lengua española. El suyo es un hispanoamericanismo filosófico, que por esas razones tiene enormes problemas para considerar los pensamientos expresados en lenguas indígenas, y también los que se expresan en las otras lenguas europeas que existen en América.

⁷⁶ J. GAOS, “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica” (1943), en *Pensamiento de lengua española* (1945), pp. 31-107. El mismo Gaos dice que los otros textos reunidos en *Pensamiento de lengua española* “contribuyen a ilustrar el inicial del volumen” (*Pensamiento de lengua española.*, p. 27).

medieval, una narración novelesca, un catecismo, una autobiografía, un tratado psicológico y otro de teología.

En la voluminosa *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* [1945] tenemos -junto a los mencionados Donoso Cortés, Ganivet, Unamuno, Giner y Ortega-, a Benito Jerónimo Feijoo (*Cartas eruditas y curiosas*), José Cadalso (*Cartas marruecas*), Simón Bolívar, Mariano José de Larra, Jaime Balmes, Andrés Bello (un discurso, una reseña y fragmentos de la *Filosofía del entendimiento*), Domingo Faustino Sarmiento (fragmentos de *Civilización y barbarie*), Juan Bautista Alberdi, Julián Sanz del Río, José Victorino Lastarria, Gabino Barreda (un discurso y una carta abierta), Juan Montalvo (fragmento de los *Siete tratados*), Eugenio María de Hostos (un discurso), Manuel González Prada (dos discursos, además de un ensayo), José Martí (una crónica, una reseña, un manifiesto y dos cartas), Enrique José Varona (crónicas periodísticas y ensayos), Joaquín Costa (textos de crítica literaria), José Enrique Rodó, Justo Sierra (selección de discursos), Marcelino Menéndez Pelayo, Carlos Arturo Torres, José Ingenieros, Alejandro Deusta, Alejandro Korn, José Vasconcelos, Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso, Francisco Romero y Alfonso Reyes (fragmentos de *El deslinde*).

Podemos ver que, esta vez, la mirada de Gaos se ha extendido, no sólo en lo tocante a Hispanoamérica, sino también, formalmente, hacia la atención de nuevas formas literarias, de manera manifiesta los textos de teoría y crítica literaria, la crónica periodística, la novela epistolar, la carta senequina, el discurso y la reseña. El problema de las relaciones entre expresión y pensamiento ha llevado a una recuperación de las muchas formas de expresión que dan forma a nuestras ideas, y obligan a Gaos a una reflexión sobre las razones que obligaron a nuestros pensadores a elegir cierta forma de expresarse. La pregunta planteada en los párrafos anteriores reaparece así con nueva fuerza: ¿cuál es la relación entre expresión y pensamiento? ¿Por qué nuestros textos parecieran *preferir* esa forma “impura” de pensamiento que mezcla filosofía y literatura? ¿De dónde viene la motivación de esa forma? ¿A qué realidad quiere responder, y qué efectos quiere lograr?

4. El ensayo publicado en *Cuadernos Americanos* intenta elaborar una epistemología que dé cuenta de estas diferencias formales. Entre los testimonios recopilados por Gaos hay muy pocos que tienen forma de tratado filosófico: la mayoría muestran, en su aspecto

formal y material, acusados *rasgos estéticos* que han llevado, erróneamente, a tildar tal pensamiento de meramente “literario”, entendiendo lo “literario” en un sentido peyorativo, negativo, como ‘imaginativo’, ‘caprichoso’, ‘exento de rigor’, ‘incapaz de argumentar lógicamente’, ‘incapaz de abstracción’... Como dice el exiliado con asombro, “la conclusión es que este pensamiento ‘no es filosofía, no es más que (!) literatura’”.⁷⁷ Y en realidad la respuesta es otra: pareciera que en el pensamiento reunido por Gaos, la dimensión estética es constitutiva del pensamiento. ¿Por qué esa dimensión estética es tan importante para la comunidad intelectual hispanoamericana?

En un primer momento, ese rasgo estético es relacionado por Gaos con una tendencia común a la historia de la cultura occidental: ella remitiría a una de las dos formas de filosofar que, según Dilthey, son comunes a esa tradición: además de las “filosofías más sistemáticas, no sólo en la integridad, orden y rigor del pensamiento, sino también en la forma de exponerlo: [...] las grandes filosofías metafísicas”, existen, por otro lado, las “filosofías de exposición más literaria, si no siempre de ideación asistemática [...], *que ponen en primer término o en término único las cosas humanas*”;⁷⁸ esa última manera de filosofar, que es la de Platón, las escuelas postaristotélicas, las filosofías del Renacimiento y los *philosophes*, encuentra, para Gaos, un momento estelar en las corrientes filosóficas contemporáneas que son críticas de la metafísica: las escuelas “inmanentistas” que reivindican la necesidad de pensar “este mundo” y “esta vida”.⁷⁹ Es en estas corrientes donde se debe ubicar, para Gaos, al pensamiento filosófico hispanoamericano, que se ha preocupado desde hace mucho por el tema de la “vida” y ha entendido a esa “vida” en términos concretos y materiales.

Así, la relación entre expresión y pensamiento queda explicada por la necesidad de pensar desde la vida. La dimensión estética de este pensamiento, lejos de ser caracterizada como adorno cosmético que embellecería un pensamiento ya pensado, está relacionada con la voluntad de descender a “las cosas humanas”: metáforas, símbolos, estilo y disposición genérica son maneras concretas en que “la propia naturaleza de las cosas, históricas” *se manifiesta* en la composición del texto, *al tiempo que se vuelve pensable*. Por ejemplo, un

⁷⁷ J. GAOS, “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, p. 59. El signo de admiración es de Gaos.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 48 (las cursivas son mías)

⁷⁹ *Ibid.*, p. 49; cf. pp. 58-59 y ss.

pensador que utiliza imágenes de la Biblia para exponer sus ideas está dándole entrada a toda una comunidad que, como él, conoce la Biblia, y permitiendo que esa comunidad use sus valores, recuerdos y saberes para pensar, desde ahí, las ideas que el pensador propone. Se trata de un esfuerzo de pensar desde la propia historia, reformulándola a partir de las metáforas que la habitan, y de elaborar un pensamiento humanizado que parta de lo humano para retornar a lo humano. En esta tesis utilizaremos las herramientas de la crítica literaria para localizar esas metáforas, estilos y forma de disposición; pero no se trata sólo de un problema de análisis formal: lo que buscaremos, siguiendo a Gaos, es la manera en que ellas remiten a problemas históricos y vitales, y permiten que la historia fecunde el pensamiento.

En la ponencia de 1944, el transterrado abunda en esta caracterización de nuestro pensamiento:

El “pensamiento” es aquel pensamiento que no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos* y *trascendentes* de la filosofía, sino objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas *de circunstancias*, es decir, de las de un lugar y un tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como *formas* los *métodos* y el *estilo* de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que *idea* y se *expresa* en *formas*, orales y escritas, *literarias* –*géneros* y *estilo*, no usadas, al menos, en la misma medida, por aquel primer pensamiento [el de la filosofía sistemática]. Al “pensamiento” se le considera frecuentemente por ello como literatura.⁸⁰

Y el artículo de *Cuadernos Americanos* continúa con estas reflexiones al identificar tres rasgos que serían constitutivos de ese mismo pensamiento: el estético, el político y el pedagógico. Los últimos dos se relacionan con lo que después será descrito por Gaos como “el ejercicio de un peculiar magisterio nacional”, es decir, la necesidad que tiene este pensamiento de *insertarse* en la vida pública, y por tanto, de ser interpretado por el historiador, no sólo a partir de lo que dice, sino también (y sobre todo) de los efectos que tiene su palabra.⁸¹

⁸⁰ J. GAOS, *El pensamiento hispanoamericano* (1944), recogido en sus *Obras completas*, t. V, *op. cit.*, p. 27.

⁸¹ Este tema queda de manifiesto en la caracterización del “pensamiento” hecha por Gaos en un libro posterior. En esa caracterización queda de manifiesto la enorme influencia de Henríquez Ureña: “Los ‘pensadores’ de los países de lengua española se caracterizan en conjunto y de hecho, de hecho histórico, *por el ejercicio de un peculiar magisterio nacional*, en casos internacional dentro de estos países, anejo al distinguirse por el cultivo de las correspondientes disciplinas o la resonancia de sus ideas. Este magisterio ha avanzado quizá en la mayoría de los casos, sobre todo desde los pródomos de la Independencia, *hasta una* 55

Por otro lado, el rasgo estético es fundamental, ya que abre la posibilidad de considerar de manera especial los otros dos. En un primer momento, se trata de una elección temática: muchos de los textos estudiados muestran una preferencia por pensar temas estéticos; pero también es un problema formal, porque muchos de estos textos manifiestan una especial *conciencia de forma*; finalmente, se trata de algo que podríamos llamar “espíritu estético”, es decir, de una voluntad de *reflexionar estéticamente*.

5. Este último sentido ayuda a comprender por qué, según Gaos, en el pensamiento hispanoamericano el cuidado por la “forma” tiene un valor filosófico eminente: quizá inspirándose en la vieja distinción retórica entre figuras de lenguaje y figuras de pensamiento, Gaos señala que la elección de “formas verbales” conlleva siempre la elección de “formas mentales”;⁸² un texto alegórico no sólo embellece con alegorías un pensamiento ya pensado, sino que, al proponerse como *escenificación* de un pensar que se desarrolla ante el lector mientras lee, está proponiendo también una forma alegórica de pensar.⁸³

En su citada tesis de doctorado, Vera Yamuni por eso propone que la tarea fundamental de la historia de las ideas debe ser la de elaborar una “fenomenología de la expresión”, capaz de describir el despliegue temporal de las formas e imágenes que constituyen los textos de nuestros pensadores. A decir de Yamuni, más que ofrecer un conjunto de tesis cerradas, esos textos estarían ofreciendo la escenificación de un “pensamiento vivo”: el pensador no nos ofrece su pensamiento ya pensado, sino que nos invita a pensar con él mientras vamos leyendo. Nos hace participar de una experiencia: afirmar para después dudar; moverse entre sentimientos diversos, por ejemplo a pasar del

intervención efectiva, tan sólo más o menos eficaz según los casos, *en la vida pública* y específicamente en la política nacional e internacional. Tal *incorporación del pensamiento a la acción* caracteriza también a estos ‘pensadores’, a diferencia de los pensadores, hombres de ciencia, profesores, literatos y en general *intelectuales ‘puros’* de los países de vida social y cultural más *especializada*” (*En torno a la filosofía mexicana*, p. 276; las cursivas son mías).

⁸² Véase J. GAOS, “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, p. 59, para una revisión del programa de la “forma”; la discusión sobre “forma verbal” y “forma mental” aparece en el mismo texto, pp. 64 ss.

⁸³ Esteban Echeverría es, quizá, uno de los primeros filósofos-poetas latinoamericanos que enfocaron este problema que también le interesa a Gaos. Véase mi artículo “Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo (a partir de la lectura de tres textos de Esteban Echeverría)”, *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 16 (enero-junio 2009), pp. 11-30.

enojo a la risa. Estudiar el texto con el fin de extraer sus ideas principales del texto es insuficiente, porque ello no da cuenta de la manera en que esas ideas fueron apareciendo poco a poco, ni de las experiencias que provocaron en su aparecer. Para describir ese proceso, de eminente valor filosófico, es necesario examinar las formas del texto.⁸⁴

Para Gaos, las formas verbales (y mentales) tienen también un correlato en lo que él llama “formas sociales”: se trata, pues, de una triada que une maneras de expresarse, maneras de pensar y maneras de relacionarse en sociedad. En un planteamiento que recuerda mucho de lo que, por esas fechas, estaba escribiendo Bajtín, el transterrado se esforzará en señalar que el problema de la “forma” es también el de las prácticas de sociabilidad en que esa forma se inserta, y también el de las prácticas que *produce*: hablar con cierta entonación y cierto estilo puede hacerse sólo en ciertos espacios; en esa manera de hablar hay implícito un modelo de interacción. Por ejemplo, ir a una clase nos obliga a relacionarnos unos a otros de cierta manera; conversar en una fiesta permite que nos relacionemos de otra forma. La clase y la conversación en una fiesta son, al mismo tiempo, formas verbales y formas sociales. La elección de un estilo es también la de una estrategia para relacionarse con los otros y de una manera de pensar. El problema de la forma es, pues, también un problema ético. Observar las formas expresivas que prefieren nuestros pensadores puede ayudar a comprender la ética que organiza sus prácticas filosóficas: una relación práctica con sus interlocutores y sus temas, que está mediada lingüísticamente.

Este planteamiento revela todo su valor cuando, para ejemplificar, Gaos elabora una serie de consideraciones en torno a la conversación oral como forma del pensamiento: la conversación tiene una caracterización formal que permite, en ciertos momentos, que la exposición del tema se interrumpa para elaborar sugerencias; hay en ella un ejercicio de la agudeza, de “buenos golpes” (expresión gaosiana) que se aprovechan de circunstancias especiales en el público para enunciar súbitamente ideas ingeniosas; en esa serie de gestos se crea una especial relación entre el pensador y su público, porque el público puede intervenir en la conversación (cosa que, por ejemplo, es más difícil que pase en una clase): *y en ella, a decir de Gaos, el pensador hispanoamericano “se produciría a sí mismo”*.⁸⁵ El

⁸⁴ Véase el artículo citado de María del Rayo Ramírez Fierro.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 63

sujeto del pensar se crea a sí mismo por medio del trabajo sobre su propia expresión, gracias a la cual entra en una relación especial con el mundo y la comunidad.

Más que la práctica de un sujeto homogéneo, completamente formado con anterioridad a esa práctica, en el momento en que piensa, ese sujeto trabaja sobre sí mismo, al tiempo que trabaja su propio pensar, todo ello en la encrucijada de la conflictividad social, en donde otros sujetos observan el trabajo del pensador e intervienen en su práctica gracias al espacio ético creado por las “formas sociales” en que ese pensador vierte su obra. En resumen, ello quiere decir que un pensar es también la construcción pública del sujeto de su pensamiento, y esa construcción está siempre atravesada por los otros y la historia. Gaos dirá algunos años después que “todo texto, cualquiera que sea su objeto, es, además, fuente de conocimiento, en alguna medida, de su ‘sujeto’: el autor y sus circunstancias, integrantes de las circunstancias de las ideas”.⁸⁶

NUESTRA PERSPECTIVA: ESTUDIOS LITERARIOS E HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS

Adormilados, como estamos, por cierta práctica institucionalizada que reduce la filosofía a un conjunto de textos leídos en carreras filosóficas universitarias, nos cuesta trabajo pensarla justamente como eso, como una *práctica*. Al usar esta palabra, queremos decir, con Gaos, que el pensamiento es una actividad desarrollada de manera pública, desde una constante relación con los otros y a partir de un trabajo que pasa por la voz y el cuerpo de quien piensa. Nuestra perspectiva de trabajo quiere recuperar esa noción: al hacer historia de las ideas, hacemos la historia de prácticas intelectuales y no únicamente historia de planteamientos pensados.

Creemos, con Henríquez Ureña, que esa dimensión fundamentalmente práctica del trabajo de las ideas es la que se perdió cuando la división del trabajo introducida en América Latina en el marco de la implantación del capitalismo llevó, a su vez, a una crisis de las funciones letradas, organizadas antiguamente bajo el eje que une “pensamiento” y

⁸⁶ J. GAOS, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 287. En estos rasgos ya comienza a hacerse presente la caracterización del “espíritu estético” que caracteriza a este pensamiento. Para Gaos, esa voluntad de filosofar de cierta manera explica por qué, a su vez, la temática estética ha sido tan importante: se trataría de un intento por clarificar una práctica. Ese espíritu tiene una exploración interesante en las notas de Gaos respecto de la manera en que los pensadores hispanoamericanos han pensado a través de la *ficción*, en la práctica concreta de la poesía y la literatura de imaginación (Véase J. GAOS, “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, pp. 61-62).

“acción”. Tarea fundamental de la historia de las ideas debería ser la recuperación de este vínculo, que refiere a la inseparable dimensión práctica del trabajo intelectual. Por ello, en los capítulos siguientes trataremos de mostrar cómo las palabras pensadas por el autor que estudiamos adquieren todo su sentido cuando las caracterizamos como maneras de incidir en momentos históricos especiales.

Dado que esa actividad del pensar tiene una lógica interna, puede decirse que cada escuela del pensar no sólo engendra un conjunto de conceptos y planteamientos comunes, sino, sobre todo, una poética: una manera de concebir y organizar el trabajo intelectual, que es también una manera de posicionarse ante el mundo y los otros en el momento de desarrollar públicamente esa labor. En la presente tesis, el análisis del proceso de formación del pensamiento de nuestro autor es inseparable de la caracterización de lo que para él, en cada momento, significaba pensar: por ello, esta tesis se plantea también como una indagación de esa poética del pensar, que se fue creando poco a poco, y cuya propuesta de subjetivación es ofrecida por el autor a las generaciones futuras.

Según parece, el objeto último del trabajo de los pensadores sobre su voz y su cuerpo está en la emergencia de un “sujeto” que se inventa a sí mismo a través de sus acciones. En ese sentido, la propuesta gaosiana sobre el tema del sujeto complementa y enriquece la del estudio de la “enunciación” en la teoría literaria. No sólo se trata aquí de caracterizar la “máscara verbal” que la voz del texto inventa en el momento de enunciar una palabra, sino de tomarse en serio la propuesta de sujeto histórico que el pensador propone a través de su texto: no sólo se trata de las maneras de posicionar una voz en el discurso, sino de cómo ellas remiten a posturas en el mundo extradiscursivo, el de la historia humana. En sus textos, Bilbao está proponiéndonos que podemos vivir de otra manera. En nuestro estudio trataremos de dar cuenta de estas propuestas.

En resumen, por las razones que hemos expuesto arriba, nos parece que la historia de las ideas no debe entenderse primariamente como historia de obras que responden a obras o conceptos que responden a conceptos, sino, sobre todo, como la historia de los sujetos que se han construido a sí mismos a partir de su trabajo de intervención en la realidad: como la historia de las diferentes propuestas de subjetividad presentes en cada una de las épocas y periodos de nuestra historia intelectual y ancladas en problemáticas sociales concretas, propuestas cuyo valor utópico es necesario rescatar. Por eso la reconstrucción

que ofrecemos en esta tesis tiene nombres y apellidos. Esos nombres y apellidos rebasan el interés meramente biográfico: remiten a concepciones del trabajo intelectual ensayadas, públicamente, por pensadores cuya obra se propone como propuesta de autoconstrucción e intervención en la conflictividad social.

Como hemos señalado, esa reconstrucción debe atender con todo cuidado al papel que le toca al lenguaje en el trabajo del pensamiento; por ello, la crítica literaria debe ser mediación metodológica para el trabajo de la historia de las ideas. El tema fundamental es que ese trabajo público y creativo, emprendido por los pensadores sobre su voz y su cuerpo, se despliega en un lenguaje cuya dimensión estética tiene un innegable correlato filosófico, por cuanto que las formas en que se expresa el pensar son también formas que invitan a participar de la experiencia del que piensa: nos hacen enojarnos cuando la voz del autor leído está enojado; nos invitan a reír y llorar... Heredan un conjunto de gestos. Por ello, en esta tesis se pone especial atención en la lectura de la “forma” de los textos.

Al mismo tiempo, como hemos expuesto arriba, gracias a esa forma expresiva el pensamiento adquiere historicidad: la voluntad estética permite la manifestación, en el pensamiento, del mundo vivido, con sus tradiciones y símbolos. Gracias a ella, el mundo vivido se vuelve pensable. Por eso, en nuestro acercamiento no presentamos el “sistema” de la obra de Bilbao de manera abstracta, sino que nos basamos principalmente en lecturas detenidas de textos ubicados en contextos específicos, así como en una consideración serena de su dimensión expresiva, que consideramos *constitutiva* de la experiencia del pensar que los textos ofrecen.

Las líneas que organizan esas poéticas del pensar explicitan los problemas de la vida desgarrada que están creando la necesidad de responderle a la vida a través del pensamiento. Por ello, el asunto de las poéticas del pensar, el de sus prácticas, criterios y sujetos, es también el asunto de sus contextos de emergencia. Esos contextos pueden pensarse desde una perspectiva material. Pero, en la historia de las ideas, ese mundo material aparece objetivado en las metáforas comunes a los distintos grupos y organizaciones que piensan y actúan. Así pues, las demandas urgentes de la vida adquieren forma cultural cuando el pensador logra darles cuerpo gracias a su participación en el vocabulario de distintas tradiciones discursivas. También en ese sentido, la crítica literaria es mediación fundamental para el estudio de la historia de nuestras ideas. Ella enseña el arte de fechar

testimonios, investigar su circulación material, confrontar ediciones y reconstruir relaciones entre conjuntos textuales. A través de esos saberes, es posible caracterizar esas tradiciones discursivas.

Finalmente, la consideración de la forma del pensamiento visibiliza la manera en que ese pensamiento adquiere una dimensión social: el problema de la forma es un problema ético, porque tiene que ver con las maneras en que el sujeto del pensar elige relacionarse con aquellos que lo escuchan. De esa manera, nuestra lectura estética de los textos de Francisco Bilbao nos permitirá trazar un puente que va de la estética a la ética y la política. Esas orillas son accesibles de manera especial si para llegar a ellas se comienza leyendo la forma del pensamiento.

Los planteamientos recién enunciados emergen como conjunto coherente de nuestra revisión de las problemáticas discutidas por buena parte de la crítica latinoamericana del siglo XX, de cuyas mejores intuiciones esta tesis se presenta como continuadora.

B. LIBROS DE GESTOS:

LAS BIOGRAFÍAS DECIMONÓNICAS EN CUANTO EXÉGESIS DEL PENSAR

EXORDIO. UN HAZ DE PROBLEMAS (A PARTIR DE TÁCITO)

1. Hemos dedicado algunas páginas, en la sección anterior, para explicar la manera en que José Gaos y otros historiadores de las ideas del siglo XX intentaron responder a dos preguntas fundamentales: ¿cuál es la relación entre la vida y el pensamiento?, ¿y cuál la relación entre pensamiento y expresión? Esas preguntas estaban orientadas a dar razón de un especial e impuro pensamiento, el de nuestros filósofos del siglo XIX, cuyas obras tienen una eminente dimensión estética y las hacen ubicarse en un espacio liminar entre filosofía y literatura.

A partir de las respuestas de Gaos y sus contemporáneos, hemos dibujado una propuesta metodológica que permita leer literariamente nuestra prosa de ideas. Ahora complementaremos esa propuesta por medio de una reflexión sobre la manera en que los contemporáneos leyeron a Francisco Bilbao y los otros filósofos del siglo XIX. A ellos también les interesaba la relación entre expresión y pensamiento, y desarrollaron un método de estudio que ponía, en su centro, el vínculo entre el pensamiento y la vida. Pero ellos

escribían biografías. Como en esta tesis leeremos a Bilbao en el marco de las discusiones que despertó su trabajo, es importante dedicar algunas páginas a la reflexión sobre la manera en que esas discusiones se organizaron: ésa es la justificación de la presente sección, que expone el marco teórico que hemos construido para el estudio de las narraciones de la vida de Bilbao.

La bio-grafía es, etimológicamente, la escritura de una vida. Pero escribir la vida es algo más difícil de lo que podría parecer. Al inicio de un trabajo fundamental, François Dosse recuerda ciertas bellas palabras de Ricoeur, que ponen en entredicho la transparencia del género bio-gráfico, correlativa, no sólo de la imposible transparencia de la conciencia, sino sobre todo de la imposible transparencia del vivir, de la vida en su irse viviendo: “Tras la historia, la memoria y el olvido. Tras la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Incompletud”.⁸⁷ ¿Cómo es posible decir que narramos una vida? ¿Y por qué, por qué esa fruición? ¿Por qué en ciertas épocas –como nuestro siglo XIX- ha sido necesario reflexionar sobre la vida en el momento de discutir un pensamiento? ¿Y por qué ha sido necesario reflexionar narrando?

Como hicimos en la sección anterior, iniciaremos contando una historia.

2. Dentro de la última parte de los *Anales* de Tácito, la figura de Séneca juega un papel especial, parecido al que había jugado, en la primera parte, la figura de Germánico. El primero, con su pobreza y su dignidad, se convierte en lo que Pierre Grimal ha llamado “la conciencia del Imperio”; el segundo, con su triste nobleza, su vida familiar y sus exilios constantes, es la imagen de un César que no pudo ser.⁸⁸ Ambos son el contrapunto indispensable a una larga sucesión de momentos miserables, en los que se construye una importante reflexión sobre el fondo oscuro de la naturaleza humana, la ambición y el deseo de poder. La dolorosa historia de los *Anales*, su estremecedor relato de la vida de los Césares posteriores a Augusto, encuentra, en los gestos de Séneca y Germánico, una afirmación silenciosa: la afirmación de que las cosas pudieron haber sido de otra manera. No necesitan decírnoslo. Sin escucharlo, comprendemos. La narración de Tácito transmite

⁸⁷ F. DOSSE, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*, México, UIA, 2007, p. 15

⁸⁸ La frase viene del libro de P. GRIMAL consagrado a Séneca (*Seneca ou La conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1978). Véase R. SYME, *Tacitus*, 2 tomos, Oxford, OUP, 1958.

más de lo que describe: los actos de sus personajes regalan una silenciosa sabiduría, llena de tristeza pero también de esperanzada indignación: la descripción nos cuenta lo que ha sido; su silencio nos promete la construcción de algo distinto, algo mejor.

En el año 65 después de Cristo, nos cuenta el historiador, 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 conjura 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 del viejo filósofo: la muerte de Séneca, su antiguo maestro, que vivía como ermitaño fuera de la Urbe, en un exilio autoimpuesto que quería convertirse en protesta por los desmanes de Nerón.

Cuenta Tácito que el Emperador mandó al centurión Fabio Rústico a la casa del filósofo para transmitir la orden imperial: había sido declarado traidor por su supuesta implicación en la conspiración de los pisones; en atención a su prestigio, se le permitiría 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).

Imaginem vitae suae. Porque la triste sabiduría de los *Anales* no se transmite por medio de conceptos, sino en narraciones que encarnan las imágenes de una vida. Es lo mismo que Séneca hereda a sus amigos: la imagen de una vida, de un vivir; una enseñanza transmitida en gestos silenciosos: una filosofía que se construyó, día a día, en una suerte de “coreografía existencial”, en un *trabajo* laborioso y lento sobre la propia subjetividad: un arte de caminar, de conversar, de hablar con uno mismo y con los otros.⁸⁹ Una sucesión de

⁸⁹ He tomado la expresión “coreografía existencial” del maravilloso estudio que JEAN LEVI dedicó a Confucio (*Confucio*, Madrid, Trotta, 2005; véase el cap. V). La palabra “trabajo” quiere remitir aquí a la tradición de la filosofía como “ejercicio espiritual” reseñada recientemente por PIERRE HADOT, y luego por MICHEL FOUCAULT (*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006; *Historia de la sexualidad. 3 – La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987, cap. II). En ella, se entiende a la filosofía, no como una labor teórica empeñada en la búsqueda de verdades absolutas, sino como un trabajo práctico, realizado en

acontecimientos del pensar que dan, a su vez, a pensar, y que se heredan a las generaciones posteriores bajo la forma de imágenes. Heredar la imagen de una vida, y transmitir la herencia por medio de la narración de anécdotas: contar que la muerte de Séneca fue, también, *una manera de morir*. Hay aquí una sabiduría silenciosa: su muerte es la última lección que el viejo sabio le dio al emperador, quien, con todo su poder, creyó poder triunfar sobre el maestro, obligándolo a morir. Y perpetuar el triunfo del maestro, transmitiendo la anécdota de su muerte: volver a narrar; mostrar, de esa manera, que la conciencia del imperio triunfó sobre el poder de un tirano; mostrar, *de manera práctica*, que Séneca sigue triunfando: pues el tirano quiso quitarle la posibilidad de heredar, y el sabio, aun hoy, sigue legándonos su herencia: lo hace cada vez que recordamos su muerte.

3. En las líneas anteriores quisimos presentar, de manera práctica, el haz de problemas que nos ocuparán más adelante, cuando leamos la obra de Francisco Bilbao en el marco de sus biografías: ello significará que estilos y pensamientos serán comentados al interior de una vieja tradición, que fue la favorita de los comentaristas de Bilbao. En ella, el pensamiento es entendido como una manifestación de la vida; por ello, no se transmite por medio de conceptos, sino en narraciones que, como dice Tácito, son “imágenes de una vida”. La narración, es decir, lo literario del texto biográfico, conforma el espacio donde la historia se encuentra con una noción especial de lo que es la filosofía y el pensamiento filosófico. Gracias a ese cruce especial, es posible pensar al pensamiento como un trabajo y un gesto, que se da de manera política en una *situación*: su dimensión estética, en este caso narrativa, devela la ética y la política del pensamiento. Como podemos ver, las preocupaciones enunciadas por José Gaos aparecen aquí, con un vocabulario propio, que proviene de la historia de las ideas filosóficas ensayada por los biógrafos del siglo XIX.

Estos son valores constitutivos de la tradición crítica que, durante un siglo, cuidó la obra de Francisco Bilbao. Son importantes en la medida en que ello no sólo ocurrió con Bilbao, sino también con un amplio arco de “pensadores” y “filósofos”: por ello, este género fue favorito de nuestros primeros grandes “historiadores de las ideas”. Leer la obra

compañía de los otros, que tiene por objeto la transformación interior, la construcción de la propia subjetividad, el cultivo de sí con vistas a la ampliación de la libertad interior y la realización de una vida plena. En su reseña del texto de Foucault, el mismo Hadot se cuida de señalar que esta concepción no debe conducir a una estetización despolitizante e individualizante de la labor filosófica.

de Bilbao, en este marco, es útil en la medida en que nos ayuda a descubrir una concepción histórica de lo que es la prosa de ideas, de cuál es su valor y su necesidad; también nos permite comprender las maneras en que una tradición crítica diferente a la nuestra abordó el problema de la hibridez de nuestras manifestaciones literarias, el predominio, señalado por Roberto Fernández Retamar y Antonio Cornejo Polar, de lo que podríamos llamar, con Alfonso Reyes, literatura “ancilar”, presuntamente contaminada de registros que vienen de la política y la filosofía.⁹⁰ Pues nuestros grandes pensadores discurren en formas predominantemente literarias y, sin embargo, hacen algo que es más profundo y ambicioso de lo que el siglo XX tendió a llamar “literatura”; y, de la misma manera, los géneros favoritos para comentar a esos pensadores son, al tiempo, literarios, históricos y filosóficos.

Abajo profundizaremos en este arco problemático, e intentaremos señalar aspectos relacionados a éste: cuál es la noción de verdad con que se trabaja en este género; cómo esa noción tiene relación especial con cada uno de los campos disciplinares (historia, filosofía) que hoy se ponen en tensión y relación por lo literario de la biografía; cómo esa noción se desenvuelve en una actitud estilística especial, relacionada con ciertos procedimientos que se repiten especialmente en las biografías estudiadas, y que constituyen una manera de discutir... Como hemos dicho, probablemente la preferencia especial por este género no sea sino una *estrategia* que permite problematizar estéticamente el pensamiento y mostrar, a través de la estética, su dimensión ética y política, su carácter situacional, su *inscripción* crítica en un espacio político y un campo intelectual.⁹¹ Así, el problema genérico no es, en realidad, sino manifestación de un problema mayor: el de la autocomprensión de un momento de la historia de las ideas filosóficas de nuestra América.

⁹⁰ Véase una primera aproximación contemporánea al problema de la literatura ancilar y los géneros mixtos en ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR, “Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana”, en *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, primera edición completa, Bogotá, Caro y Cuervo, 1995, pp. 88-133 (con una importante discusión de la postura de Alfonso Reyes); y la respuesta definitiva de ANTONIO CORNEJO POLAR, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994.

⁹¹ *El mundo, el texto y el crítico*, Edward W. Said recuerda que todo ejercicio crítico se construye en el movimiento que va, de la *filiación*, inserción involuntaria en ciertos sistemas clasificatorios “naturales”, ya dados (como, por ejemplo, la clase social, la procedencia étnica o la preferencia sexual), a la *afiliación*, adscripción consciente y voluntaria a sistemas que tienen que ver con la cultura y la sociedad (tendencias ideológicas, redes sociales, movimientos intelectuales...). En ese movimiento aparece la conciencia crítica: en esa manera de *situarse* por medio el trabajo intelectual, el escritor construye una imagen de sí mismo, se adscribe a un proyecto, y propone una manera de leer las relaciones entre su obra y el mundo. Véase E. W. SAID, *El mundo, el texto y el crítico*, Madrid, Debate, 2004, pp. 29 ss. En ese sentido quiero hablar aquí de “inscripción”.

LA BIOGRAFÍA COMO GÉNERO LITERARIO FAVORITO DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN NUESTRA AMÉRICA

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, que al lado de cuentos pueriles i ridículos, habla de teorías cuya aplicación podría causar la felicidad o desgracia de la sociedad.⁹²

1. Estas palabras están entre las primeras del delicioso ensayo que Miguel Luis Amunátegui le dedicó a Simón Rodríguez.⁹³ En 1946, Ricardo Donoso se refirió a Amunátegui, de manera elogiosa, como “el primero de los historiadores de las ideas políticas” en Chile.⁹⁴ ¡Cosa extraña! Las grandes obras de ‘historia de las ideas’ elaboradas por Amunátegui son, casi todas, *biografías*: es “biografía” su fundamental *Vida de Andrés Bello*, pero también su *Don Simón Rodríguez*. En ambas obras, el medio privilegiado para elaborar la exégesis del pensamiento de estos autores es, antes que nada, *contar una historia*, que es la historia de una vida. 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

⁹² M. L. AMUNÁTEGUI, “Don Simón Rodríguez”, en sus *Ensayos biográficos. Edición oficial*, vol. 2, Santiago, Imprenta Nacional, 1896, pp. 207-303; la cita, p. 230. Este texto, que es el más importante publicado sobre Rodríguez en el siglo XIX, apareció por primera vez en la obra colectiva de los hermanos M. L. y G. V. AMUNÁTEGUI, *Biografías de americanos*, Santiago, Imprenta Nacional, 1854, pp. 225-299 (he utilizado el ejemplar digitalizado perteneciente al Harvard College Library). La edición de los *Ensayos biográficos* es póstuma, y ahí se reconoce que su autoría se debe sólo a Miguel Luis (véase CRISTIÁN GAZMURI, *La historiografía chilena (1842-1970). Tomo I (1842-1920)*, Santiago, Taurus / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006, pp. 137 y 139). Sobre lo que sigue, véase también R. MONDRAGÓN, “Una *Vida* de Simón Rodríguez. Reflexiones sobre el uso del género biográfico en la historia de las ideas filosóficas en nuestra América”, *Memorias del II Coloquio Internacional “Historia y Literatura”*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2008 [en CD-Rom].

⁹³ 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 BARROS ARANA (*Miguel Luis Amunátegui*, Paris, A. Lahure, 1889; y las páginas consagradas al autor en la excelente obra de C. GAZMURI (*op. cit.*, segunda parte, cap. VIII). Del texto de Barros Arana hay un facsímil digital disponible en el proyecto Memoria Chilena de la Biblioteca Nacional de Chile (<http://www.memoriachilena.cl>). Indico con “Memoria Chilena” los momentos en que me he servido de este importante proyecto para acceder a primeras ediciones.

⁹⁴ R. DONOSO, *Las ideas políticas en Chile*, México, FCE, 1946, p. 8. La tercera edición corregida ya no incluye, en su inicio, esta referencia elogiosa a Amunátegui (véase R. DONOSO, *Las ideas políticas en Chile*, 3ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1975; ésta es la edición a la que remitiremos en otras partes de esta tesis).

literario, en donde se da la mano la “literatura” con la “historia” y la “filosofía”.⁹⁵ Finalmente, y como veremos abajo, la biografía es el género favorito de la tradición crítica que, en el siglo XIX, cuidó la obra de Francisco Bilbao: sus grandes comentaristas recurren al género para explicar o polemizar, o, cuando menos, utilizan el *modo* biográfico en momentos especiales de su argumentación.

2. 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. 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. 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.⁹⁶

¡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 calidad de la producción del siglo precedente.⁹⁷ 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,

⁹⁵ Pensemos, por ejemplo, en la breve biografía de Louis Antoine Vendel-Heyl por Diego Barros Arana, o en esa sombría obra maestra de la historiografía y la reflexión filosófico-política que es el *Diego Portales. Introducción a la historia de los diez años de la administración Montt* de Benjamín Vicuña Mackenna.

⁹⁶ *Historia de Francisco Bilbao*, Santiago, Imprenta Vicuña Mackenna, 1894, p. 20 (ejemplar en Memoria Chilena). (Hay una 2ª edición que desconozco).

⁹⁷ 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).

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,⁹⁸ 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”,⁹⁹ 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”.¹⁰⁰

LA VIDA DE LA BIOGRAFÍA

1. La vida que vivimos se mantiene siempre como lo más secreto, incluso para nosotros mismos. ¿Cómo es posible decir que narramos una vida? ¿Y por qué, por qué esa fruición? La “experiencia”, ha dicho Gadamer, es quizá una de las nociones más difíciles de definir en filosofía. Antes de su reducción a dato objetivo, verificable, repetible y cuantificable por parte de los empiristas, “experiencia” designaba la vivencia irrepitable del sujeto; justo por ese carácter irrepitable, la experiencia constituía lo más histórico del ser humano, aquello

⁹⁸ 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; he utilizado el ejemplar disponible en Gallica). 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'. Regresaremos a esta anécdota en el último capítulo de la tesis.

⁹⁹ 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. Abajo abundamos sobre este punto.

¹⁰⁰ *Progymn.*, I, 2 (véase una excelente edición del texto en *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, ed. G. A. Kennedy, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, pp. 73-88; en español puede también revisarse TEÓN / HERMÓGENES / AFTONIO, *Ejercicios de retórica*, ed. Ma. Dolores Reche Martínez, Madrid, Gredos, 1991, pp. 164-205).

que, en última instancia, no era sino vivencia de la propia finitud.¹⁰¹ La biografía, como género, se caracteriza justamente por esta aporía: no propone que es posible contar la vida de alguien, sino *cómo alguien vivió una vida*: por ello –y esto ya lo dijo un gran crítico uruguayo–, el género juega en la tensión entre la vivencia irrepetible, oscura y secreta, y una radical “capacidad [...] (ya la llamemos “introyección”, “comprensión”, “simpatía”, “empatía” o de muchas otras maneras)” que tiene la vivencia para “*proyectarse* [...] sobre esa zona, la más céntrica, desde la que el curso vital y psicológico de un ser humano se hace inteligible”.¹⁰² El género *produce* su propia aporía: ¿cómo es posible sentir “comprensión” hacia algo irrepetible? Tenemos la sensación inquietante, no sólo de estar viviendo otras vidas, sino, sobre todo, de *estar viviendo en la vida del otro*; somos huésped de otra vida, que se proyecta hacia nosotros; entramos en un estado de pasividad, nos volvemos sujeto “sim-pático”, “em-pático”.

2. En un extraordinario análisis del tópico de la *historia magistra vitae*, Reinhart Koselleck muestra cómo la antigua concepción de la historia parte de la idea de que el tiempo histórico es homogéneo y la experiencia histórica algo que se puede compartir y apropiar; por ello, esa antigua concepción concibe al saber histórico, no sólo como relato de cosas que ocurrieron, sino, sobre todo, como espacio de enseñanza de lo humano a partir de la experiencia de otros: “en lo que no podemos llegar a saber de nosotros mismos, tenemos que seguir la experiencia de otros”, dice un diccionario de 1735; así, la historia, como saber, sería un gran repositorio de experiencias o, como dice Koselleck, un “receptáculo de múltiples experiencias ajenas de las que podemos apropiarnos estudiándolas”.¹⁰³

Si ello es verdad, entonces la biografía se juega en un punto ciego respecto de esa antigua concepción.¹⁰⁴ Pues, si la historia antigua reduce el transcurrir de los sucesos humanos a lo que de él se repite,¹⁰⁵ la biografía hace el recuento de momentos

¹⁰¹ Véase *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, §11.2, pp. 421 ss.

¹⁰² C. REAL DE AZÚA, “Las biografías”, fascículo de *Capítulo oriental. La historia de la literatura uruguaya* [publicación del Centro Editor de América Latina, Montevideo], núm. 40 (1969), p. 625.

¹⁰³ R. KOSELLECK, “*Historia magistra vitae*. Sobre la disolución del *topos* en el horizonte de la agitada historia moderna”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 42.

¹⁰⁴ En este punto estoy en desacuerdo con F. Dosse y su lectura de Koselleck.

¹⁰⁵ Véase TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 20 ss.

sorprendentes, vicios y virtudes extraordinarios. Eso que ella transmite adquiere regularidad ejemplar sólo cuando se intenta reducir esa vida, por medio de la comparación, a un catálogo de vicios y virtudes, que se van volviendo tópicos; y esa regularidad tiene siempre un carácter restringido, que, por ejemplo, sólo aparece cuando -a la manera de Plutarco-, comparamos una vida con otra: de ninguna manera remite, como en la historia antigua, a lo que Tucídides llamaba “leyes de la naturaleza humana”. Abajo mostraremos cómo lo extraordinario de una vida permite poner de cabeza el género literario de la historiografía: en ella, la historia se piensa en clave menor.

La biografía quiere convocar la aparición de algo similar a lo que Emmanuel Levinas llamaría un “rostro”. A través de la narración de las grandes vidas, los textos nos dicen que hay algo incomparable, y nos abren la puerta a la posibilidad de pensar el advenimiento de lo otro: experiencias radicalmente distintas, tiempos históricos heterogéneos.¹⁰⁶ Eso que se aparece tiene movimiento: alarga sus dedos para tocarnos. Como dice Real de Azúa, la vivencia se *proyecta* hacia nosotros y nos invita a hacer de nuestra experiencia algo ajeno, a vivir nuestra vida adentro de la vida de otro; comprenderla a partir de lo que otro nos revela.

Esa sensación inquietante se produce de acuerdo a ciertas técnicas repetidas. Carlos Real de Azúa decía, recuperando una metáfora antigua (veremos que proviene de Plutarco), que la biografía trabaja produciendo “indicios”:

Existe siempre, claro está, en cada ser humano, una dimensión interna estrictamente insondable, una dimensión de la que sus palabras, sus gestos o sus actos pueden darnos “*indicios*”, aunque poco más, y para cuya comprensión y recreación, aquellos dones de “introyección”, de “empatía” muestran una necesidad que está más allá de todo el descrédito que puedan irrogarle nuevas modas, terminologías o escuelas psicológicas.¹⁰⁷

En otro lugar, Real de Azúa hablará de “rastros”... Trazo, rastro, indicio, son todas ellas, metáforas que quieren dar cuenta del trabajo de la *bio-grafía*. Por ellas, la biografía se distancia de lo que realmente pasó, aun si lo hace sin anularlo: en ese distanciamiento relativo, gana la posibilidad de señalar las *huellas* que permiten narrar lo que ocurre. La

¹⁰⁶ Véase EMMANUEL LEVINAS, *Ética e infinito*, ed. J. M. Ayuso Díez, 2ª. ed., Madrid, La Balsa de la Medusa, 2000, pp. 71 ss.

¹⁰⁷ *Idem*; cursivas mías.

narración del biógrafo es, sobre todo, un encadenamiento de esas huellas. Por ello le es tan importante la recolección de detalles aparentemente marginales.

La biografía cuenta una *historia* que es, ella misma (¿y cómo dudarlo?), un *hecho histórico*: hace lo que puede para reconstruir, por medio de pruebas y documentos, un trayecto vital. Pero también cuenta algo que no se dice: la historia de las experiencias que tuvo una persona de su vida. Esa historia aparece sólo por medio de *rastros*: un gesto especial que el biografiado tuvo en determinado momento, ciertas palabras que quedaron... Nunca vemos esa experiencia de manera directa. Sólo la intuimos a través de sus huellas. Son los gestos silenciosos de los que hablaba Tácito en su reflexión sobre Séneca. Ellos son el espacio del encuentro con el otro: en el silencio, el sabio despliega una coreografía existencial cuyas notas son heredadas, a la manera de enigmas, para que las generaciones futuras las recojan y las narren, intentando darles un sentido.

En ambos sentidos, el biógrafo busca “los *rastros* que cada persona, en mayor o menor cantidad, deja tras su paso”.¹⁰⁸ Abajo veremos cómo esos “rastros” son la clave para comprender el particular régimen de verdad que opera en el género biográfico: ellos aparecen en ficciones, que permiten pensar de manera diferente la relación entre verdad y vida.

UNA CLAVE: LA TRADICIÓN ANTIGUA, TRANSFIGURADA

1. Pero antes regresemos a las palabras con que Amunátegui inicia su ensayo sobre Simón Rodríguez: “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 [...]”. No hay intento alguno por desmarcarse de una vieja tradición: por el contrario, hay un gesto que intenta *afiliarse* en la misma. El mismo gesto reaparece en diversos lugares; casi al azar, podemos recordar las palabras con las que Carlos Morla Vicuña inicia su prólogo a la biografía de Amunátegui elaborada por Diego Barros Arana: “Dieziocho siglos há Cornelio Tácito sentó el siguiente aforismo al comenzar la biografía de Julio Agrícola: ‘es antigua usanza transmitir a la posteridad los hechos i virtudes de los varones ilustres’”.¹⁰⁹ El gesto

¹⁰⁸ *Idem*; cursivas mías.

¹⁰⁹ C. MORLA VICUÑA, “Introduccion”, en D. BARROS ARANA, *Miguel Luis Amunátegui*, París, A. Lahure, 1889, p. ii.

aparece escenificado en los mismos testimonios biográficos que, para explicar la voluntad ciudadana que vivifica el pensamiento bilbaíno, narran cómo, antes de volverse escritor, Bilbao se ha preparado en su juventud a través de la lectura de biografías.¹¹⁰ Hay un movimiento de afiliación, que no sólo atraviesa la escritura crítica, sino la representación que, en esa escritura, se hace de la poética de los textos bilbaínos. ¿Podemos explicar ese movimiento sólo por la necesidad letrada de declararse parte de una historia literaria prestigiosa? La misma dinámica de afiliación, que transforma aquello que se recupera, nos permite suponer que la situación es más compleja. Por ello convendría dedicar algunos párrafos para explicar *qué* es exactamente aquello que se recupera de la tradición antigua, y cómo eso que se recupera es transfigurado en el momento de volverlo presente.

2. Emerson decía que “propiamente, no existe la historia; sólo la biografía”.¹¹¹ Su afirmación parece natural a un habitante de nuestra época, que entiende que “sólo tiene valor de veracidad en el discurso lo que hace evidente a un sujeto”, pero al tiempo cree que “no poseemos ningún instrumento definitivo para atrapar a ese sujeto”.¹¹² Para nosotros, hijos del Renacimiento, la historia sólo puede comprenderse a partir de la intimidad de la vida de sus sujetos: la historia se explica por la biografía, y no la biografía por la historia.¹¹³ Por eso nos sorprende que, en sus orígenes griegos, los *géneros literarios* que son “historia” y “biografía” fueran pensados como dos cosas distintas. Se trata de una distinción que es, también, una jerarquización: la historia es superior a la biografía, que no es sino forma *popular* de la primera, mero producto subsidiario.

¹¹⁰ “Me habló, recuerdo como si acabara de oír su voz, de la necesidad de estudiar la vida de los grandes hombres que, según me dijo, ya conocía por las lecturas continuas de Plutarco y Cornelio Nepote” (M. BLANCO CUARTÍN, “Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas”, en *Artículos escogidos de Blanco Cuartín*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1913, p. 678; ejemplar de Memoria Chilena).

¹¹¹ Citado en P. STADTER, “Biography and History”, en Marincola, *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford / Malden, Blackwell, 2007, t. II, p. 528

¹¹² NORA CATELLI, *En la era de la intimidad. Seguido de El espacio autobiográfico*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2007, p. 9.

¹¹³ Es apenas hasta el siglo XVI cuando la antigua distinción entre historia y biografía fue reemplazada “por un reconocimiento bastante aceptado de la biografía como un tipo de historia”. El movimiento avanza en los siglos siguientes, no sin ambigüedades, que se hacen evidentes, sobre todo, en el siglo XIX, cuando la unidad irreplicable de la vida entra en conflicto con una nueva idea de la historia que la entiende sobre todo como exposición de grandes procesos ideológicos o económicos (A. MOMIGLIANO, *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, tr. M. T. Galaz, México, FCE, 1986, p. 12).

Como recuerda Arnaldo Momigliano, la distinción ya aparece en Polibio¹¹⁴ y es confirmada después por Plutarco. La jerarquización obedece a los distintos objetos tratados en cada género literario: la historia trata de los grandes sucesos, que son siempre sucesos de tipo político y militar y refieren casi siempre a la vida del Estado y la Urbe; de ello se desprende una ordenación textual, que atenderá a la cronología de la vida de la Ciudad y elaborará cortes en esa cronología a partir de la vida de sus estadistas, las guerras, los tratados diplomáticos...; y considerará, en cada corte, la manera en que esos sucesos afectan espacios definidos a partir del eje que constituyen el Estado y la ciudad capital.

Hay, así una doble pretensión de representatividad, que deja en la oscuridad los sucesos considerados menores, y entra en detalles sólo cuando ellos sirven para explicar los grandes momentos: en los *Anales*, las vidas decadentes de los césares sólo interesan en cuanto ayudan a entender la decadencia de Roma. Justamente por esta pretensión de representatividad hay una preocupación por el “método”, ya enunciada por Polibio. Esa pretensión es también el origen de un deseo: ser “prolijo” en la narración de los eventos importantes. Ese afán sólo puede lograrse si el historiador ha logrado discernir cuáles son esos eventos, descubriendo, en medio de la maraña de la vida de hombres humildes, el pulso de la vida del Estado, su ejemplar regularidad llena de presagios y promesas para *nuestra vida*.

En contraste, la biografía supone una puesta en perspectiva de la gran historia que es, en esas épocas, la “historia”: el orden de la biografía está dado, justamente, por la “vida” de una persona, punto de mira a partir del cual se vuelve posible poner de cabeza la cronología de la gran historia, así como su carácter representativo. El movimiento ya había sido enunciado de manera explícita por Plutarco en el texto que, con el tiempo, se volvería la declaración fundamental de la poética del género biográfico:

¹¹⁴ En los fragmentos del libro X de sus *Historias*, Polibio se disculpa por tratar de un tema que ya había tratado en otra obra, hoy perdida: la biografía de Filopemén. Pero esa obra anterior “pertenece al género encomiástico”, por lo que exigió “un tratamiento resumido e hiperbólico” de sus hazañas; las *Historias*, por el contrario, cuentan las cosas con mayor detalle, tienen una preocupación especial por el “método” y “reparte[n] por igual reproche y elogio” (POLIBIO, *Historias*, X, 21; ed. Gredos, pp. 377-378). La observación sobre el método recuerda las afirmaciones recientes de Tulio Halperin Donghi, en el sentido de que “las biografías, en cierta medida, son la historia sin sus problemas” (véase “Una biografía es la historia sin sus problemas”, entrevista de Mariana Cenavese e Ivana Costa, *Revista Ñ*, suplemento de *El Clarín*, sábado 23 de febrero de 2008).

Habiéndonos propuesto escribir en este libro la vida de Alejandro [...] advertimos y rogamos a los lectores, y es que si no las referimos todas [sus hazañas], ni aun nos detenemos con demasiada prolijidad en cada una de las más celebradas, sino que cortamos y suprimimos una gran parte, no por eso nos censuren y reprendan. Porque no escribimos historias sino vidas [*bioi*]; ni es en las acciones más ruidosas en las que se manifiestan la virtud o el vicio; sino que muchas veces un hecho de un momento, un dicho agudo y una niñería sirven más para probar las costumbres, que batallas en que mueren millares de hombres, numerosos ejércitos y sitios de ciudades. Por tanto, así como los pintores toman para retratar las semejanzas del rostro, y aquellas facciones en que más se manifiesta la índole y el carácter, cuidándose poco de todo lo demás; de la misma manera debe a nosotros concedérsenos el que atendamos más a los indicios del ánimo, y que por ellos dibujemos la vida de cada uno; dejando a otros los hechos de grande aparato y los combates.¹¹⁵

El movimiento del género se realiza sobre el excéntrico contrato de verosimilitud que propone que es *posible* escribir una vida, y, por tanto, que lo escrito fue vivido por alguien. “No escribimos historias sino vidas”: las “acciones más ruidosas” pueden servir para la cronología de la gran historia, pero ellas interesan poco al biógrafo si en ellas no se percibe la huella de un modo de afrontar la vida humana; los “*indicios* del ánimo”, la “*manifestación*” de un *ethos*, una manera virtuosa de vivir (¡es la fuente de las metáforas de Real de Azúa!). Pues toda biografía es biografía de una vida interior. El biógrafo, como el pintor, tiene el derecho, por ello, de no ser “prolijo”. Como ha dicho Jacques Revel, “Plutarco reivindica para el biógrafo el derecho a *estilizar* la realidad de la experiencia vivida para permitirle dar testimonios de un valor y alcance generales”:¹¹⁶ estilizar literariamente los contornos de ese arte de vivir, cuyos gestos deben aparecer vívidamente ante los lectores de la misma manera en que aparecen los rasgos de un retrato o el movimiento de una escultura.

El orden de la biografía está dado por la “vida” de una persona, pero se trata de mostrar esa vida en su irse viviendo, el ejercicio de esa vida, su poética; sólo desde ella es posible “poner de cabeza” la cronología de la gran historia, así como su carácter representativo.¹¹⁷ La guerra napoleónica puede ser un momento fundamental de la gran

¹¹⁵ PLUTARCO, *Vida de Alejandro*, I, 1 (cito por la traducción de Ranz Romanillos: PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Buenos Aires, Anaconda, s. f. [ca. 1953], t. II, p. 392).

¹¹⁶ “La biografía como problema historiográfico”, en *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Buenos Aires, Manantial, 2005, p. 220; las cursivas son mías.

¹¹⁷ Ese “irse viviendo” de la biografía tiene que ver, de manera fundamental, con la construcción del *ethos* del personaje biografiado: ese personaje es una persona libre, que por medio de su voluntad se hace capaz de

historia, pero sólo aparecerá marginalmente en las *Confesiones de un hijo del siglo* de Alfred de Musset en cuanto nos ayude a iluminar un sentimiento de su infancia. No se contará más. Pues, al enfocar esa vida que se va viviendo, lo que se ha puesto en escena es la *experiencia* de un sujeto; desde ella se vuelve *posible* contar la historia *en clave menor*, poner en entredicho la importancia de sucesos importantes, pero también hablar de las “niñerías” a las que se refiere Plutarco y que, como hemos visto, son las mismas “niñerías” a las que refería Amunátegui en su *Vida de don Simón Rodríguez*, “cuentos pueriles i ridículos” que, de manera inesperada, se vuelven espacio privilegiado para la transmisión de “teorías cuya aplicación podría causar la felicidad o desgracia de la sociedad”. *Ficciones que vuelven pensable el pensamiento*.

La historia sigue un orden cronológico, cuya rigidez va de la mano de la pretensión de representatividad; en la biografía, en contraste, la puesta en escena de la experiencia de un sujeto puede, incluso, lograr la ruptura de la rígida cronología historiográfica en donde se postulaba la unidad de la experiencia histórica, y la contigüidad de pasado, presente y futuro. Ha recordado Friedrich Leo, en un estudio clásico reseñado por Arnaldo Momigliano, que la antigüedad grecolatina regala a la literatura posterior dos grandes modelos de biografía: el primero es el de Plutarco, que tiene una estructura lineal más cercana a la que estamos acostumbrados, con atención especial en sucesos de tipo general y político y una “directa relación cronológica de los acontecimientos”; el segundo, sin embargo, es el de Suetonio, donde hay una “combinación de un cuento en orden cronológico, con la caracterización sistemática de un individuo y de sus logros”.¹¹⁸ Las “niñerías” toman, entonces, la forma de una festiva “erudición” (gr. *archeologia*, *philologia*; lat. *antiquitates*), y la curiosidad permite la ruptura del tiempo. El orden cronológico queda en entredicho, pues es cortado, de manera constante, por la entrada de esa misma “erudición”: el acopio de anécdotas, saberes y conocimientos procedentes de las

decidir entre el vicio y la virtud, y en esa medida puede presentarse como modelo. Abundaremos abajo en este punto al discutir el tema del *ethos*.

¹¹⁸A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 31. En épocas más recientes volvió a observarlo José Luis Romero: “Suetonio [...] rompe casi totalmente con el esquema cronológico para intentar otra organización de sus materiales. Procura ajustarlo a un sistema de motivaciones interiores cuyo conjunto proporciona una imagen más fiel de la individualidad singular [...]” (J. L. ROMERO, “La biografía como tipo historiográfico” en *La vida histórica*, ed. L. A. Romero, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 113). Regresaremos a los planteamientos de Romero al final de este capítulo.

más diversas disciplinas. Ese acopio ofrece una peculiar libertad: sigue un orden que no es cronológico, sino temático y sistemático y que, robando la frase de Goethe, podríamos caracterizar como de “afinidades electivas”. A través de él se logra la “caracterización” de ese sujeto, cuya existencia se vuelve posibilidad para que el autor se mueva a través del tiempo y las disciplinas, y pase libremente de la narración al juicio.

Por todo ello, la biografía permite contar la historia *en clave menor*: los sucesos importantes se vuelven pequeños, y los pequeños pueden volverse importantes.¹¹⁹ Más adelante, cuando la distinción comience a borrarse, e historia y biografía se confundan, esa clave menor permitirá pensar aquello que fue expulsado de la racionalidad histórica: a través suyo entrará lo pequeño, el color local, las mentalidades y actitudes: así se transfigura la tradición antigua. Un segundo momento de transfiguración ocurre, como hemos explicado arriba, cuando la imaginación erudita permite desanudar la cronología, ponerla de cabeza y asediarla por medio de detalles coloridos, que llevan la narración al juicio y la transfiguran estéticamente. El tercer momento, el más importante, está relacionado con esta función de juicio que configura a la biografía como un género crítico, que piensa por medio de ficciones donde el pensamiento se explica a partir de su relación *necesaria* con la vida, de su dimensión vital.

Dedicaremos un espacio especial para explicar lo anterior, pues es esta relación la que permite comprender el especial régimen de verdad del género biográfico. Por él, ese género no sólo está a medio camino entre la historia y la literatura, sino también –y esto es más importante- lo está entre lo que, modernamente, caracterizaríamos como “narración” y “ensayo”.

LA “VIDA”, ENTRE VERDAD Y FICCIÓN

1. ¿Qué se narra cuando se narra una vida? El siglo XIX fue escenario, en nuestra América, de las grandes discusiones en torno del estatuto disciplinar de la historiografía.¹²⁰ La más

¹¹⁹ Por ello me parece injusto decir, con Romero, que en la biografía lo que se hace es “[acumular] sobre un individuo –cuya imagen se exalta por ello hasta cierto plano sobrehumano- los elementos de una acción colectiva” (*op. cit.*, p. 108). Lo que hay no es sólo una “simplificación” de la historia, sino su puesta cabeza abajo (véase, sin embargo, *ibid.*, p. 111).

¹²⁰ En los párrafos que siguen hacen resumen apretado de un tema que he considerado con mayor cuidado en mi tesis de maestría. Las palabras entre comillas tienen como objeto mostrar el vocabulario con el que Andrés Bello construyó estos problemas. Los panoramas clásicos de esta polémica historiográfica son G.

grande de estas discusiones fue protagonizada por Andrés Bello, maestro de Amunátegui, Barros Arana y el mismo Francisco Bilbao. En ella, se pidió que la historiografía tuviera especial atención en lo verificable por medio de fuentes, el trabajo sobre documentos, la necesidad de “poner en claro los hechos”. Pero también se puso especial énfasis en el valor de la *narración* como operación privilegiada de la historiografía. Ese énfasis es especialmente importante en nuestra recuperación, pues en él se juega la diferencia fundamental entre la postura del maestro venezolano y la de los posteriores historiadores positivistas.

En la narración, dice Bello, las reflexiones se transmiten como experiencias. La narración es centro de una forma especial de hacer filosofía, cuyos antecedentes están en historiadores antiguos como Tácito y Tucídides, pero con motivaciones que son especialmente importantes para nuestro tiempo: en ella, la filosofía trabaja con la “imaginación”, que Bello entiende, en su sentido etimológico, como “creación de imágenes vivientes”.¹²¹ La “narración” reivindica la importancia del detalle, el color local, todo aquello que la filosofía niega al reducir su discurso a sistema: por ello, la narración es una forma de saber que, a decir de Bello, trabaja desde un conocimiento profundo del “corazón del hombre”.¹²²

Así, al mismo tiempo que se reclama la autonomía disciplinar del campo histórico, se marcan los límites de esta autonomía, al mostrar la relación fundamental entre literatura, historia y filosofía. Quizá ello ayude a explicarnos por qué las biografías de este periodo parecen, al tiempo, hablar de cosas verdaderas y falsas. En realidad, lo que ocurre es que ellas utilizan la *ficción* como estrategia fundamental del pensamiento. Y la ficción no es

COLMENARES, *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987; G. FELIÚ CRUZ, “Andrés Bello y la Historiografía chilena”, *Mapocho*, t. IV (1965), núm. 3, vol. 12, pp. 251-263; y 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. Una reconstrucción exhaustiva de los valores de la “narración” en este debate, y la manera en que ésta es el espacio privilegiado para pensar las relaciones entre literatura, historia y filosofía en el siglo XIX latinoamericano, puede encontrarse en R. MONDRAGÓN, *Filosofía y narración*, t. I, pp. 26-47.

¹²¹ Andrés Bello dirá que la historia es, en realidad, la forma privilegiada de hacer filosofía en nuestro tiempo; probablemente en esta aseveración está resonando el célebre *dictum* atribuido a Tucídides, donde se dice que “la historia no es sino una filosofía que se explica por medio de ejemplos [gr. *paradeigma*, lat. *exempla*, que en español se puede traducir también por ‘narraciones’]”. La historia de este *dictum*, que tuvo amplia difusión durante el Siglo de las Luces, puede seguirse en el artículo de LUCIANO CANFORA, “L’histoire est une philosophie qui s’exprime par des exemples”, *Europe*, vol. 86, núms. 945-946 (2008), pp. 252-258.

¹²² Las expresiones entrecomilladas son del propio Bello. Puede verse una discusión pormenorizada de sus contextos de uso en MONDRAGÓN, *op. cit.*, pp. 38-46.

asimilable meramente a lo falso, sino, por el contrario, es el punto problemático que permite mostrar la relación tensional entre verdad y mentira, la relación de ambas con la ética y la *necesidad* de hablar de lo que no es verificable. Dice Amunátegui, al copiar fragmentos del *Diario* de Louis Antoine Vendel-Heyl: “Me tomaré la libertad de hacer algunas modificaciones en la redacción [del testimonio], sin alterar las ideas sustanciales, porque esa página, escrita a la lijera, tiene la incorrección i el desorden de un simple apunte de cartera”.¹²³ El historiador cuida la corrección, pero también *ordena*, de manera que aparezca claramente una lógica narrativa; re-escribe el testimonio en un intento paradójico por salvar las “ideas sustanciales”: *imagina*, en el sentido que quería Andrés Bello, y, en ese intento de imaginar, crea una ficción: la biografía se vuelve una obra de arte.

Pero la ficción es una estrategia del pensamiento, y nos obliga a pensar la *verdad* de la filosofía de una manera diversa. En un trabajo leído en voz alta en 2005, Silvana Rabinovich desarrolló la noción de “ficción veraz”, ficción que *promete* verdad; ficción que, desde su carácter liminar respecto de las verdades epistemológicamente comprobables, intenta pensar la verdad desde la *ética*, y en perspectiva heterónoma: desde lo que ocurre cuando *otra* persona se me presenta y me obliga a abrirme a lo inesperado, lo impensado, al porvenir. Ahí, lo inverificable de la ficción, con su poder evocador, muestra que la relación entre verdad y falsedad no es sólo un problema epistemológico: el infinito que se abre en la presencia del otro muestra que verdad y falsedad están en una relación compleja, tensional. Escuchar una ficción es mucho más que saber lo que realmente pasó: escuchar una ficción es también entrar al ámbito de lo que no es verificable, y abrir la mirada hacia lo posible, lo que se me promete por medio de la presencia de quien narra. Y la filósofa cita un texto de Juan José Saer:

Pero nadie se confunda: no se escriben ficciones para eludir, por inmadurez o irresponsabilidad, los rigores que exige el tratamiento de la ‘verdad’, sino justamente para poner en evidencia el carácter complejo de la situación, carácter complejo del que el tratamiento limitado a lo verificable implica una reducción abusiva y un empobrecimiento. Al dar un salto hacia lo inverificable, la ficción multiplica al infinito las posibilidades de tratamiento. No vuelve la espalda a una supuesta realidad objetiva: muy por el contrario, se sumerge en su turbulencia, desdeñando la actitud ingenua que consiste en pretender saber de antemano cómo esa realidad está hecha.

¹²³ M. L. AMUNÁTEGUI, “Vida de Don Simón Rodríguez”, p.253.

No es una claudicación ante tal o cual ética de la verdad, sino la búsqueda de una un poco menos rudimentaria.¹²⁴

¿Por qué esa fruición de narrar una vida en el momento de hacer historia de las ideas filosóficas? Quizá porque narrar una vida es mucho más que contar ‘lo que realmente pasó’ en esa vida (empresa que, por otro lado, estaría condenada al fracaso, pues las biografías se construyen también sobre múltiples silencios documentales): es contar una ficción que promete verdad, la verdad de una vida que se presenta en su ambigüedad y su fragilidad, y se dona de manera indirecta, a través de gestos e indicios. Y es que esa verdad se resiste a ser entregada de manera directa, pues la vida, incompleta en sí misma, oscura, incluso para la persona que la vive, es también oscura para el lenguaje que quiere narrarla: se escapa en su multiplicidad, se resiste a entregar el sentido que la haría capaz de reducir los sucesivos momentos a una síntesis: está marcada por lo que Dosse, siguiendo a Ricoeur, llamaba “incompletud”.

Por ello, habrá momentos en que las reglas de veracidad en las biografías filosóficas se jueguen en sentido diverso del de la historiografía positivista: no se renunciará a contar todo lo que pueda verificarse, pero también se contarán cosas que no sabemos con seguridad si sucedieron o no sucedieron; se ordenará la historia de cierta manera, y se invitará a la reflexión sobre ella. En esos sentidos, la biografía es un *arte*. Para rescatar el fulgor de la promesa que latía en cada gesto filosófico de la persona biografiada, es menester convertir la descripción en narración, y la historia de las ideas filosóficas en *literatura* de ideas.

Este especial régimen de verdad exige, a su vez, la tematización de un especial contrato de verosimilitud, donde la “vida”, en cuanto espacio liminar entre “verdad” y “ficción”, lleva a la historia y la filosofía a un espacio cercano a lo que, modernamente, clasificaríamos como “literario”. Abajo hablaremos de ese contrato de verosimilitud. Para ello discutiremos a profundidad el tema del *ethos*, sobre el que hemos dicho ya algunas cosas. Finalmente, las reflexiones apuntadas nos llevarán al problema fundamental de lo que, desde nuestro punto de vista, implica pensar a la filosofía como práctica filosófica, y cómo es posible la transmisión de esas prácticas.

¹²⁴ S. RABINOVICH, “De memoria y ficción (reflexiones ético-literarias)”, en A. Vigueras Ávila (coord.), *Jornadas Filológicas 2005*, México, UNAM, 2007, p. 46.

EL GESTO: PRESENCIA DEL *ETHOS* DEL PENSAMIENTO. LA NARRACIÓN: TRANSMISIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO PRÁCTICA FILOSÓFICA

Muchos filósofos de la antigüedad no son mas sabios que don Simón Rodríguez, que nos recuerda a Diógenes por sus costumbres i carácter.¹²⁵

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*.¹²⁶

1. En la escena, el cuerpo de Diógenes contra-argumenta a Platón en un movimiento que transmite algo que no se dice de manera directa; muestra lo que el argumento de Platón dice sin decir, los valores, actitudes y motivaciones que conforman un gesto intelectual – platónico- que quiere definir de manera única y taxativa al ser humano.

El argumento aparece en la sombra: si es ridículo pensar que el hombre es sólo un “animal de dos pies sin plumas”, entonces, ¿qué cosa sí es, exactamente? Y, sin embargo, el argumento de Diógenes es *veraz*: funciona porque señala la necesidad de pensar el problema del hombre, más allá de definiciones que nada tienen que ver con la vida. Paradójicamente, la sinceridad sólo puede lograrse por medio de una *escenificación* del pensamiento.

Y el argumento de Diógenes se encarna afectivamente: nos hace reír. Nos remite a nuestro cuerpo, que ríe. Convierte a nuestra risa en un lugar desde donde se vuelve posible pensar ese contra-argumento. Lo mismo ocurre 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?).

2. En 1940, año de su llegada al exilio, el joven español Juan David García Bacca se burlaba de la concepción dominante de la filosofía, que, a decir suyo, sólo puede entender al pensamiento bajo el signo de la muerte; que mira la labor del pensamiento bajo el signo de lo ya pensado y rehúsa considerarla como un “filosofar”: una actividad, una forma de

¹²⁵ AMUNÁTEGUI, *op. cit.*, p. 228.

¹²⁶ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, trad. J. Ortiz y Sanz, Madrid, Orbis, 2002, t. II, p. 16.

interactuar con el otro... García Bacca llega incluso a comparar esa actividad con la del “baile”.¹²⁷

El mismo “miedo a la vida” aparece en una obra de Marcel Jousse, compuesta casi totalmente de notas de curso. En ellas, el antropólogo se inspira en la manera en que enseñaba Jesús, y elabora una teoría del “gesto” que propone a este trabajo sobre el cuerpo como forma primordial de expresión, pensamiento y memoria, y unidad básica que permite crear artefactos materiales y monumentos culturales.¹²⁸ Leyendo juntos a Jousse y García Bacca, uno no puede dejar de pensar que diferentes filósofos no sólo transmiten diferentes contenidos, sino que también se organizan en torno de diferentes gestos del pensar.¹²⁹

Y la misma palabra, “filosofar”, reaparece en la polémica que José Gaos sostuvo con Francisco Larroyo en 1942: con ella, Gaos quiere recordarle a Larroyo que la filosofía es sobre todo una práctica, o, como dice él mismo, una “actividad”. En cuanto actividad, remite siempre a un “sujeto”, radicalmente situado, quien –incluso cuando busca los principios últimos- está siempre hablando desde “su vida”, en respuesta a una circunstancia que es, al mismo tiempo, horizonte histórico de sentido y conflictividad social en donde la vida adquiere peso y realidad política.¹³⁰

Este tema, el del sujeto, permite ver a la filosofía como expresión de la vida, y también como creación constante de gestos en que se organiza el pensar. Él está presente en las biografías filosóficas decimonónicas a través de la retórica de Aristóteles y la categoría de *ethos*, palabra que, en la antigua retórica, remite a la imagen de sí que el orador produce en el momento de tomar la palabra.¹³¹ El *ethos* es una de las tres *pistéis* o ‘formas de persuasión’ teorizados por Aristóteles. Una de ellas es el *logos*, que remite a las formas de persuasión que hacen uso de la razón discursiva. La segunda es el *pathos*, que remite a las formas que hacen uso de la emoción, el sentimiento y la experiencia. La tercera, el *ethos*,

¹²⁷ Véase GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar*, México, La Casa de España, 1940.

¹²⁸ “Le peché originel, et capital, de notre civilisation de style écrit, est de se croire la Civilisation par excellence, LA Civilisation unique. Tout ce qui ne ‘rentre’ pas dans sa page d’écriture est, pour elle, inexistant [...]. On dirait que notre science occidentale a peur de la vie. Quand il s’agit d’étudier l’homme et son expression, ce n’est pas aux gestes vivants de l’homme qu’elle s’intéresse, mais aux résidus morts de ces gestes” (*L’anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 33-34).

¹²⁹ Véase SILVANA RABINOVICH, “Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico”, *Acta Poética*, vol. XXVIII, núms. 1-2 (2007), pp. 243-256.

¹³⁰ Véase GAOS, *op. cit.*, p. 101, y la sección anterior de este capítulo.

¹³¹ Véase RUTH AMOSSY, “*Ethos* at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology”, *Poetics Today*, vol. XXII, núm. 1 (2001), pp. 1-23.

remite a un conjunto de emociones morales, como la indignación, que permiten que la gente que escucha se confronte respecto de la manera en que ha vivido; por ello, el *ethos* está orientado preferentemente a la acción; y Aristóteles mismo había señalado que, de todos los modos de persuasión, era éste el más poderoso de todos.

Es importante señalar, sin embargo, que el *ethos* no siempre se mueve en el ámbito de la razón discursiva. Sus maneras de probar remiten a la imagen de la vida del orador, que a su vez evocan la imagen de la propia vida en aquellos que lo escuchan. Lo veraz del *ethos* está en una manera de vivir. Su contenido es esfuerzo de la vida de un sujeto que se muestra a sí mismo en el momento de tomar la palabra: traduciendo a Jousse, podríamos decir que el *ethos* se muestra en los gestos del pensador, que son también los gestos de su pensar.

En el mundo antiguo, el sentido de esta categoría fue objeto de una importante polémica. Por un lado, Aristóteles definió al *ethos* como una suerte de “máscara verbal” que se produce en el discurso mismo. Con ello, apuntó, implícitamente, a la dificultad para saber quién es alguien antes de que él mismo nos diga lo que es, y llevó la discusión del *ethos* al ámbito de lo que hoy llamaríamos “teoría de la enunciación”, es decir, el estudio de las maneras en que la voz de un texto se crea a sí misma en su decir. Pero frente a Aristóteles estaba Isócrates, cuya teoría del *ethos* fue seguida por la gran mayoría de la retórica latina. En su *Antídosis*, Isócrates señaló con vigor que, cuando una persona habla, hay algo de su vida que queda impregnado en las palabras a pesar de sus esfuerzos por borrar esa huella. Ésa es la razón por la que una persona que habla, exponiéndose a sí misma es, a veces, capaz de derrotar a oradores diestros en el uso de la palabra, pero falaces en el arte de vivir. La noción de *ethos* defendida por Isócrates quiere señalar que, más allá de las máscaras verbales, creadas por el discurso, subsiste siempre una vida cuya imagen es transmitida silenciosamente, en la manera de arriesgarse cuando se toma la palabra.

Creemos que, por esas razones, las biografías filosóficas del siglo XIX se dedican ante todo a contar anécdotas. Ellas se presentan como argumentaciones de *ethos*, en las que se despliega la vida de un sujeto cuya “verdad” es el contenido fundamental de sus doctrinas. Los gestos del pensador son también gestos de su pensar. Hay que recordar que, aunque nuestra época relaciona automáticamente a la retórica con el dominio técnico de las figuras y procedimientos verbales, en la tradición representada por Cicerón y Quintiliano el

orador perfecto no es aquel que tiene el mejor dominio técnico de la lengua sino, sobre todo, aquel que logra producir un discurso *veraz* porque ha logrado reparar la sutura entre “comportarse sabiamente” y “exponer con ornato”, entre “la lengua y la inteligencia”: entre hablar, pensar y vivir.¹³² En esta antigua tradición, esta pretensión de “veracidad” toma cuerpo en la exigencia de ser un “hombre de bien”, y conforma el núcleo del ideal del orador perfecto (*vir bonus, dicendi peritus*).

3. Los mayores testimonios de este género en el siglo XIX se nos presentan, por ello, como libros de gestos. Los abrimos, y casi podemos sentir cómo nos tocan sus manos. Sentimos el pensar de cuerpos que respiran. En estos libros, el pensamiento mismo es un gesto, una práctica; y su explicación, transmisión, exégesis, ampliación, se desarrolla en el propio *gesticular* de un *lenguaje figurado*, que *narra* el gesto del filósofo: sus anécdotas, sus actitudes, sus estilos vitales.¹³³ La cita de Amunátegui al inicio de este capítulo revela un rasgo sobre el que ya hemos dicho algunas cosas: ese pensamiento vivo se muestra en “cuentos pueriles i ridículos”, momentos que, para un historiador que no fuera biógrafo, podrían parecer poco importantes: hay una mezcla de lo grande y lo pequeño, la reflexión y lo anecdótico; al mismo tiempo, una *oscuridad buscada* que nos obliga a pensar por qué cierta anécdota “pueril” ha sido elegida, en realidad, como puerta privilegiada para la

¹³² Véase CICERÓN, *De Oratore* III, 60.

¹³³ 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*” (E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1955, vol. I, pp. 73-74). Como puede verse, la tradición retórica más antigua se rehúsa a dar una definición de lo que las “figuras” son, y, como sustituto de esa definición, ofrecen una serie de metáforas que tienen en común proponer que el lenguaje no es una estructura gramatical sino un cuerpo vivo, en movimiento, que se presenta cargado de afectividad ante el propio cuerpo de quien escucha. Los estudios recientes de Paul Ricoeur nos han ayudado a recordar hasta qué punto las “figuras” no son meros adornos, sino también, y sobre todo, espacios de experiencia y pensamiento donde la realidad se re-descubre (véase *La metáfora viva*, 2ª ed, trad. A. Neira, Madrid, Trotta / Cristiandad, 2001). Vale la pena apuntar hasta qué punto esos espacios de experiencia y pensamiento son también espacios eróticos, donde un cuerpo se encuentra con otro cuerpo.

apropiación de “teorías cuya aplicación podría causar la felicidad o desgracia de la sociedad”.

Leemos las biografías de nuestros filósofos: hay en ellas algo que no es reducible a la hermenéutica de las sucesivas escenas. Sus gestos no sólo significan, sino que también son promesa de significación. En los gestos de Diógenes hay también la sensación de una *presencia*, la imagen de una vida que se nos presenta. Pasa también con Simón Rodríguez. Amunátegui recuerda una cena ofrecida por el sabio venezolano en Bolivia, a la que invitó a comer a Antonio José de Sucre y otros grandes poderosos. Probablemente, en la cena los poderosos discutirían, con Rodríguez, su proyecto de educación popular, que sería implantado por el gobierno revolucionario. El sabio quiere darle una lección a sus huéspedes. Pero esa lección no se dirá de manera directa:

Quando el ilustre general acompañado de su estado mayor, se había presentado en el sitio designado, había notado con asombro que la mesa estaba cubierta, no de fuentes, sino de... esos tjestos que sirven para el uso menos poético de la vida. (Permítaseme que en honor de la decencia recurra a esa figura de que tanto abusó el abate Delille).

Don Simón no tenía vajilla

Para proveerse de ella, había ido a una tienda de loza; i habiendo visto una colección de esos utensilios que no quiero nombrar, los había encontrado aparentes para el objeto i los había comprado.

¿Por qué se he había de dar tanta importancia a la forma de las soperas i fuentes?

Escusado me parece advertir que Sucre i sus compañeros no fueron en esto de la opinión del dueño de la casa, i que no consintieron en probar bocado, aunque don Simón les aseguró que aquellos tjestos se estrenaban por la vez primera.¹³⁴

Amunátegui narra la escena de tal manera que en sus lectores se produzca una experiencia estética análoga a la que habría tenido, no Sucre, sino un buen participante de la broma: un párrafo en tercera persona, cuyo narrador no es omnisciente, y que sigue estrechamente al “ilustre general, acompañado de su estado mayor”, hasta el momento de la sorpresa; luego, un cambio a la omnisciencia, en donde el narrador declara la razón del hecho, y regresa al pasado para explicar cómo se dio el incidente de la vajilla; en tercer lugar, un cambio de registro, en donde –de manera engañosamente inocente– se enuncia la pregunta fundamental del pasaje (“¿Por qué se he había de dar tanta importancia a la forma de las soperas i fuentes?”); y, finalmente, un regreso al punto de vista inicial, con la resolución de la anécdota: pero, si en este momento el “ilustre general” y “su séquito mayor” se

¹³⁴ AMUNÁTEGUI, *op. cit.*, pp. 246-247.

encuentran enojados, el narrador subraya lo hilarante del relato, a través del doble sentido de la palabra “escusado”, palabra que el narrador no había querido decir durante toda la narración, y que se escapa en el momento de mayor tensión, provocándonos la risa.¹³⁵

La broma mueve a la risa, al tiempo que convoca a un pensamiento que no se expresa de manera verbal; Sucre mira su plato, y Rodríguez obliga a Sucre a preguntarse por el marco de referencia a partir del cual el plato esperado se hizo posible; Sucre quizá esperaba una comida de alcurnia en donde él, en su calidad de nuevo presidente de Bolivia, tendría la oportunidad de negociar con Rodríguez los alcances del proyecto educativo del gobierno; pero Rodríguez, con una sonrisa, invita a Sucre a reírse del *lugar* desde donde él pretendería haber negociado, y los obstáculos que ese lugar plantea en el momento de discutir un proyecto de educación *popular*.

Pero, ¿qué fue, exactamente, lo que Rodríguez quiso explicar? Como con el gallo de Platón, la anécdota de Amunátegui es oscura: tiene una oscuridad buscada, una ambigüedad que la vuelve productiva porque nos incita a pensar. Simón Rodríguez no nos explica claramente las cosas, pero nos hace sonreír, y entonces lo sentimos más cerca... Simón Rodríguez probablemente no vivió así, pero el gesto narrado por el biógrafo produjo la sensación de una presencia. La persona se volvió personaje: a través de la ficción recuperamos la cercanía de una vida, que aparece ante nosotros con autenticidad.

4. El primer libro de Erich Auerbach comienza con un epígrafe de Heráclito: “A man’s character [*ethos*] is his fate [*daimon*]”.¹³⁶ Algo parecido dijo el joven Borges en su biografía de Tadeo Isidoro Cruz: “Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad *de un solo momento*: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es”. Y también añadirá: “porque los actos son nuestros símbolos”.¹³⁷

Como las de Plutarco, la biografía de Borges no cuenta prolijamente toda la vida de Cruz, sino sólo ese momento decisivo en donde el viejo soldado decidió dejarlo todo para

¹³⁵ Por supuesto, somos *nosotros*, los lectores de Amunátegui, quienes nos reímos: la broma no le gustó al Sucre real, que con el tiempo lograría impugnar el proyecto de educación popular de Rodríguez y cerrar su escuela experimental.

¹³⁶ ERICH AUERBACH, *Dante. Poet of the Secular World*, New York, The New York Review of Books, 2007 (la cita aparece en una página inicial sin numeración).

¹³⁷ Borges, “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”, en *Ficciones. El Aleph. El informe de Brodie*, ed. H. J. Becco, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986, p. 116.

defender a Martín Fierro. En ese momento, a Cruz se le reveló aquello que era más real de sí mismo, y esa realidad fundamental, que informaba su vida, decidió el curso de su futuro. Nosotros mismos no sabemos lo que somos: esa realidad fundamental no aparece de manera transparente, ni a los demás ni a nosotros mismos. Es por ese desconocimiento de nuestra estructura interior que tampoco sabemos nada de nuestro “destino”. Aprender de esa estructura es también, por ello, aprender sobre aquello que hace posible nuestra historia. Toda biografía es biografía interior: es recreación de los momentos fundamentales que pusieron en tensión la vida del biografiado, esos mismos momentos que obligaron al biografiado a actuar, y volvieron transparente esa realidad radical que hace posible la acción y da sentido a nuestro propio destino. La *lectura* de las biografías tiene, a su vez, una función propedéutica: asistiendo al despliegue de lo más real de otra vida, los lectores nos vemos compelidos a la pregunta por aquello que nos constituye, y sobre todo a su explicitación en nuestros actos: somos invitados a actuar, transformando nuestra historia, trabajando sobre nuestra propia subjetividad para hacernos dignos de las ideas que decimos defender. Éste es, me parece, el sentido del viejo adagio que, en la lectura de las biografías, propone “imitar los ejemplos ilustres” de sus personajes.

En el ensayo con que se abre ese primer libro, Auerbach explica que, desde sus comienzos en el mundo griego, la literatura europea ha tenido la percepción de que la naturaleza personal del ser humano es algo que no se revela de manera abstracta. La literatura es, desde Homero, una manera de reflexionar sobre esa radical concreción que constituye lo auténtico del ser humano. Allí está la clave del realismo en la literatura, ese extraño sentimiento de realidad que va más allá de la probabilidad de los eventos narrados, y que tiene que ver con la experiencia de enfrentarnos con el despliegue de la verdad de una vida:

It was this insight that enabled Homer to perceive the structure of fate. He created a character –Achilles or Odysseus, Helen or Penelope- by inventing, by heaping up acts and sufferings that were all of a piece. In the poet’s inventive mind *an act revealing a man’s nature*, or, one might say, his nature as manifested in a first act, *unfolded* naturally and inevitably into the sum and sequence of that man’s kindred acts, *into a life* that would take a certain direction and be caught up in the skein of events which add up to a man’s character as well as his fate.¹³⁸

¹³⁸ AUERBACH, *op. cit.*, p. 1

Es probablemente por esta atención al *ethos*, el carácter, la manera de vivir que se despliega en los actos de una vida, por la que la biografía está a medio camino entre la historia y la literatura. En este sentido dice Borges que “un destino no es mejor que el otro, pero el hombre debe acatar el que lleva dentro”.¹³⁹ Acatar el destino que se lleva dentro no significa someterse ante el *fatum*, sino actuar de manera coherente, intentar salvar el abismo tremendo que separa pensamiento, palabra y acción. Significa asumir una ética radical de la vida donde “los actos son nuestros símbolos”. Es difícil vivir así en la vida real: por eso son necesarias las biografías, espejos de radical sinceridad donde nuestras acciones confusas aparecen en el reflejo límpido de hombres extraños y grandiosos. Ese reflejo es el inicio de un trabajo que nunca termina: el trabajo de constituirnos como sujetos, en una relación solidaria y sincera con el mundo.

CODA. PARA COMENZAR LA SECCIÓN SIGUIENTE

Imaginem vitae suae. Estamos acostumbrados a pensar la narración por un lado, y el ensayo por otro: la llamada prosa de ideas por un lado, y la llamada prosa de ficción por el otro. Aquí quisimos mostrar cómo en ciertos textos fundamentales de nuestra tradición es posible pensar la prosa de ideas como una forma productora de ficciones que incitan al pensamiento. Resumiendo lo hasta aquí dicho, podríamos decir que la biografía se vuelve un especial arte intelectual, que reflexiona por medio de ficciones en las que se producen experiencias que transmiten las “imágenes de una vida”.

En esta tesis leeremos los textos de Francisco Bilbao junto a la tradición crítica que se ha encargado de cuidar esos textos; leeremos sus problemas, junto con el “estado de la cuestión” de esos problemas. Queremos apuntalar la lectura de los textos en una consideración de sus condiciones históricas de significación, que nos ayudarán a comprender el alcance y el sentido de ciertas afirmaciones, la dimensión política de su pensamiento y su capacidad de incidir en diversos estratos sociales; de ellas obtendremos la clave de una “poética del pensar” que es discutida por la propia tradición crítica y se presenta como solidaria de la poética de los propios textos. También nos permitirán

¹³⁹ BORGES, *op. cit.*, p. 116.

explicar por qué generaciones de lectores juzgaron necesario defender del olvido la obra de nuestro filósofo.

Al revisar esa tradición crítica, nos dimos cuenta de que ella misma exigía una forma especial de leerla: la consideración historiográfica de la misma debía ir de la mano de un comentario literario de la misma. A través de ambos, se trataría de apuntar hacia la manera en que esta tradición ha construido sus problemas. Como hemos dicho, cuando uno se pone a revisar los textos críticos sobre el pensamiento de Bilbao elaborados en el siglo XIX, se da cuenta de que la inmensa mayoría se ubican en el género literario de la biografía, o que –cuando menos- utilizan el modo biográfico en momentos fundamentales de su argumentación. Las decenas de biografías de Francisco Bilbao nos señalan una manera distinta de preguntar, que es correlativa de una concepción distinta de lo que es el pensamiento.

A lo largo de las páginas de este trabajo, queremos mostrar también que los mismos textos de Francisco Bilbao querían ser leídos de esa manera, pues hay continuidades entre el arte biográfico, que convierte a Bilbao en personaje, y las estrategias de autofiguración en los propios textos ensayísticos. Ellos exigen leer la voz de los ensayos como si estuvieran puestas en boca de un personaje a quien el lector no conoce, un personaje que el lector se ve invitado a imaginar. Aquí quisiéramos recordar la sugerencia de Roland Barthes, desarrollada a cabalidad por Reda Bensmaia, en el sentido de que un ensayo intenta también la creación de una voz por medio de la escritura, y por ello pudiera ser leído como el parlamento de un personaje en una novela que se crea en la propia voz del ensayo.¹⁴⁰ Queremos sugerir que ese momento ficcional está desarrollado en toda su cabalidad en la biografía, que se erige en comentario de la voz de los ensayos de Bilbao.

Finalmente, de esa manera cobra especial importancia la dialéctica entre filiación y afiliación desarrollada por Edward Said: la ficcionalización de la voz ensayística en los textos bilbaínos es una manera de inscribir esos textos en un horizonte político, en un gesto del pensar que muestra la relación de los textos con la vida. A su vez, la ficcionalización del personaje bilbaíno en las biografías es una manera de re-figurar la autofiguración propuesta por los textos, y por ello, una manera de discutir el sentido de los mismos. Ello

¹⁴⁰ Véase REDA BENSMAIA, *The Barthes Effect. The Essay as a Reflective Text*, trad. P. Fedkow, Minnesota, The University of Minnesota Press, 1987.

no sería posible si la vida misma no fuera oscura, incluso para quien la vive: pues en esa oscuridad está la clave de la grandeza y las limitaciones de un modo histórico del saber, que fracasa en mucho porque mucho intenta: intenta contar algo que no puede contarse porque no renuncia a su *necesidad*.

II. LAS TRADICIONES INTELECTUALES DEL SIGLO XIX EN LA GESTACIÓN DEL PENSAMIENTO TEMPRANO DE FRANCISCO BILBAO

A. LAS FICCIONES DE LA INFANCIA Y EL LEGADO OCULTO DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

UNA GENEALOGÍA POLÍTICA: PERSECUCIÓN, FEDERALISMO Y LIBERALISMO RADICAL

Federalismo y liberalismo radical. Ficciones del recuerdo de Rafael Bilbao

Este recuerdo genealógico tiene por objeto consignar el título de nobleza que puede ostentar un republicano (M. Bilbao, *Vida...*, p. xiii).

1. “¿En dónde está la realidad? ¿En qué consiste la ficción? No sabemos nada de nadie y mucho menos de nosotros mismos”. Estas palabras de José Emilio Pacheco pudieran servirnos para iniciar nuestro estudio de las narraciones de la vida de Bilbao.¹⁴¹ Lo que sabemos de él es, casi siempre, lo que otros nos cuentan. Los textos críticos del siglo XIX se empeñan en transmitir un rosario de anécdotas, copiadas de textos más viejos; ayudan a conservar juicios anteriores, los glosan o los contradicen; pasan la tradición de una frase luminosa proferida por Bilbao, una acción loable o digna de reproche, de la misma manera en que consignan fragmentos de documentos hoy desaparecidos, como el *Diario* de Bilbao, o copian largos párrafos de textos de difícil acceso.

Cada autor siente la necesidad de volver a copiar todo lo que para él es importante. Gracias a esta gozosa erudición de lo marginal, la obra de Bilbao logró sobrevivir, a pesar de estar “vetada” en los círculos académicos que permitieron la preservación de otras obras, como las de Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento. Así también sobrevivió el

¹⁴¹ JOSÉ EMILIO PACHECO, “Antonio Tabucchi y Guillermo Fernández: la identidad, el tiempo, la violencia”, *Proceso*, <<http://www.proceso.com.mx/?p=304064>>, recuperado el 9 de julio de 2012.

sentido que le adjudicaron a esa obra amigos y contemporáneos. Y allí, la realidad se combinó con la ficción, que no es lo mismo que la mentira.

Manuel Bilbao, su hermano menor, nos cuenta que el nombre completo de nuestro autor es Francisco de Sales Bilbao Barquín; que nació en Santiago de Chile, el 9 de enero de 1823, poco después de que sus padres regresaran al país. Los padres de ambos son Mercedes Barquín y Rafael Bilbao Beyner. Ambos se conocieron, en 1816, en Argentina.¹⁴² Él era un viejo comerciante que por aquellos años vivía en Buenos Aires. Ella era hija de Juan Antonio Beyner, ingeniero francés avecindado en Chile.

Los recuerdos familiares se reinventan conforme pasa el tiempo. En uno de los primeros trabajos publicados por Miguel Luis Amunátegui se cuenta la historia del bisabuelo de Bilbao, quien habría sido condenado a muerte cuando la corona española descubrió que preparaba, en secreto, junto a sus amigos, un plan para la emancipación de Chile; es lícito suponer que ni Francisco Bilbao ni su familia sabían de esta herencia oculta, pues ella será celebrada en los escritos de Francisco y de Manuel a partir de la publicación del libro de Amunátegui.¹⁴³

Y es que escribir es también descubrirse perteneciente a una genealogía: como ha dicho Liliana Weinberg, la voz que habla en el ensayo no es sólo la de un “yo” abstracto, sujeto de la enunciación, que se construye en el discurso por medio del despliegue de sus juicios; también se trata de un “nombre”, que adscribe ese juicio a un orden determinado y “carga con señas de identidad social, nacional regional”. En esa asunción voluntaria de determinadas señas, el ensayista *recrea* su propia historia y la de su comunidad; se declara responsable ante ciertos fragmentos del pasado e intenta inscribir su palabra en un medio

¹⁴² M. BILBAO, “Vida de Francisco Bilbao”, en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. M. Bilbao, t. I, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, p. **xvi**, donde se dan estas fechas y se cita el acta de nacimiento de Francisco.

¹⁴³ Véase M. L. y G. V. AMUNÁTEGUI, *Una conspiración en 1780*, Santiago, Imprenta del Progreso, 1853. Dice M. L. Amunátegui, en una carta del 20 de diciembre de 1852: “Pancho, hemos hecho un descubrimiento histórico. En 1780, es decir, ocho años antes de la revolución francesa, se tramaba en Chile por varios franceses en unión de algunos chilenos una conspiración para alcanzar la independencia. Uno de los conspiradores era don Juan Beyorer [*sic*], tu bisabuelo. El parecemos el suceso en extremo interesante, y sobre todo el figurar en esa gloriosa empresa uno de tus antepasados, nos ha estimulado a escribir su relación. El trabajo está ya bastante adelantado, y pienso que pronto se publique. / Tienes una genealogía revolucionaria. La sangre sin duda vale algo” (en D. AMUNÁTEGUI SOLAR, “Una amistad ejemplar. Cartas de don Miguel Luis Amunátegui a su amigo Francisco Bilbao”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, vol. LXXXIV, núm. 92, 1938, pp. 39-40).

social y político: escribir es también descubrirse perteneciente a una genealogía que se despliega, re-creándose, en el momento mismo de la escritura.¹⁴⁴

2. De esos esfuerzos por construir una genealogía emerge un *ethos* que remite a una idea del trabajo intelectual. Su construcción se hace posible gracias a la ficción, que es la estrategia fundamental de las biografías. Como dijimos en la última sección del capítulo anterior, las ficciones no son meramente asimilables a lo falso, sino que se ubican en un lugar problemático entre verdad y mentira, y obligan a pensar la verdad en términos más complejos; a hacer filosofía. Podemos recordar esa vieja frase, atribuida falsamente a Tucídides, recordada por Andrés Bello en una polémica con Lastarria y comentada en un trabajo que es el complemento del presente: “la historia es una filosofía que se explica a sí misma a través de ejemplos”.¹⁴⁵ Los contenidos de esa reflexión profunda que encontramos en las biografías se explican a través de “ejemplos”: narraciones literarias que tienen el objeto de suscitar el pensamiento.

Hay una impresión que se repite entre las huellas de ese proceso ficcional de adscripción a una genealogía. El nombre del padre de Bilbao reaparece una y otra vez, como un indicio de cierta experiencia que no se nos explica directamente. Es como si su figura hubiera perseguido a Francisco toda su vida. En este aspecto hay un acuerdo entre los textos de la tradición crítica y los que fueron escritos por el propio autor. Ambos repiten, que de Rafael Bilbao aprendió el compromiso político, sobre todo a partir de dos experiencias fundamentales: él le regaló libros, y también le llevó consigo a los distintos lugares a los que lo arrastró la persecución.¹⁴⁶ Ahí aprendió el deber de un ciudadano, y heredó los temas que lo volverían pensador. Pero ni la ciudadanía ni la propuesta de pensamiento se explican directamente: como dirían Bello y Tucídides, aparecen sólo por medio de ejemplos narrados.

¹⁴⁴ Véase L. WEINBERG, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM / FCE, 2001, pp. 39-44.

¹⁴⁵ Véase R. MONDRAGÓN, *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao*, tesis inédita para optar al grado de Maestro en Letras, México, UNAM, 2009. Para una historia de esta frase, véase LUCIANO CANFORA, “L’histoire est une philosophie qui s’exprime par des exemples”, *Europe*, vol. 86, núms. p945-946 (2008), pp. 252-258

¹⁴⁶ La persecución política a él y su familia se extiende varios años: inicia en la época del presidente Freire, y se extiende tras el golpe de Estado conservador, que llevará a la familia Bilbao al exilio forzado de 1833, cuando el padrese refugiará en Perú junto con su esposa y los jóvenes Manuel y Francisco.

Dice Bilbao, en carta a su amigo Amunátegui:

Mi primer libro fue *La Araucana*, de Ercilla, que me dio mi papá [...]. Creo que ha tenido mucha influencia hasta hoy en mi vida.¹⁴⁷

Estas primeras lecturas funcionan como lo que, arriba, siguiendo a Carlos Real de Azúa, hemos llamado “indicios”. A través de ellos, los biógrafos tejen una red de filiaciones y afiliaciones que invitan a leer la obra de Bilbao en combinación con otras obras, pero también en combinación con el mundo. Por esa razón, en las biografías filosóficas de nuestro siglo XIX uno de los procedimientos hermenéuticos comunes para explicar el pensamiento de Bilbao consiste en la evocación de bibliotecas imaginarias. Leamos las palabras del escritor conservador Zorobabel Rodríguez:

Sería mui interesante e instructivo saber los títulos de los libros que Bilbao leyó en su primera juventud, como quiera que ese dato nos permitiría establecer con muchas probabilidades de acierto, por una parte, las jornadas que hizo desde la fé a la incredulidad, i por otra la filiacion de sus doctrinas.¹⁴⁸

¿Por qué sería “interesante e instructivo” saber los libros que leyó Bilbao cuando era niño? ¿A qué remiten? Si desarrollamos estas preguntas, implícitas en el párrafo de Zorobabel Rodríguez, y las aplicamos a las palabras de Bilbao en su carta a Amunátegui, comprobaremos que la lectura del poema de Ercilla tiene una historia interesante durante el siglo XIX, cuando la élite republicana de la etapa emancipatoria se pasaba ese poema de maestros a discípulos y de padres a hijos: leerlo y comentarlo se fue convirtiendo en una suerte de iniciación. En su estudio introductorio a *El catecismo político cristiano*, Ricardo Donoso cita el diario íntimo de Francisco Antonio Pinto, futuro presidente de Chile y padre de un amigo de Bilbao, quien recuerda haber descubierto el amor a la patria en su lectura de *La Araucana* cuando tenía diecinueve años: “No era posible considerar las grandes acciones de Caupolicán, Colo-Colo, Lautaro y otros colosos de *nuestra* historia sin sentir

¹⁴⁷ F. BILBAO, *Apuntes cronológicos*; recogidos en A. DONOSO, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, p. 177.

¹⁴⁸ Z. RODRÍGUEZ, *Francisco Bilbao: su vida i sus doctrinas*, Santiago, Imprenta de “El Independiente”, 1872, pp. 18-19. El encomio del procedimiento sirve, incluso, para censurar la obra de Manuel Bilbao, que, a juicio de Rodríguez, no habría cumplido suficientemente con este propósito: “Desgraciadamente el biógrafo, que tanto esmero ha puesto para referirnos una multitud de pequeños hechos i pequeñas circunstancias, no nos dice una sola palabra sobre la biblioteca de su hermano” (*ibid.*, p. 19).

arder el corazón *en deseos de imitarles y de tener una patria* a quien consagrar nuestros servicios”.¹⁴⁹

Ni Pinto ni Bilbao eran indígenas. Pero entonces, ¿por qué sienten que la historia de los caudillos indígenas es algo que también les pertenece? Las palabras del futuro presidente de Chile nos ayudan a entender el sentido que una comunidad le dio a cierta práctica social. Leer *La Araucana* significa compartir admiración y deseos de imitar un ejemplo ilustre. También suscita el deseo de tener una patria que aún no existe: una patria que se desea, y a la que se le quiere consagrar “nuestros servicios”. Simon Collier ha mostrado cómo esta manera de leer el poema de Ercilla se formó en las décadas anteriores a la revolución de independencia, y ayudó a conformar un sentimiento de identidad común: contraparte del rechazo a la herencia española era la creación del mito de un pasado indígena heroico, del cual los criollos serían herederos (a veces, los *únicos* herederos).¹⁵⁰

Así, el mapuche y su gesta guerrera se volvieron símbolo del movimiento emancipatorio presente. Y, sin embargo, en la época de la juventud de Bilbao esa misma actitud podía aún coexistir con preocupaciones genuinas por la situación social de los indígenas y con propuestas de reforma social de carácter radical, tales como las enunciadas por O’Higgins en su exilio peruano. En Chile y en otras partes de nuestra América, el mito del indígena heroico era un recordatorio, a veces incómodo, de todo lo que los blancos le debían a ese mundo.¹⁵¹ ¿Por qué razones, si no, se habría atrevido el anciano medio hermano de Túpac Amaru a escribir una impetuosa autobiografía en que anunciaba que era el único de su familia que había sobrevivido a las torturas de la cárcel española, le recordaba a sus lectores blancos que él y su familia habían sido perseguidos y asesinados

¹⁴⁹ Citado en R. DONOSO, “Introducción”, en *El catecismo político cristiano*, Santiago, Universitaria, 1943, p. 8 (las cursivas son mías).

¹⁵⁰ COLLIER, *Ideas and Politics...*, pp. 212-217.

¹⁵¹ Como consta en el borrador de una carta de diciembre de 1837, Bernardo O’Higgins planeaba la creación de una colonia utópica habitada y gobernada exclusivamente por los aborígenes americanos (véase el documento en COLLIER, *op. cit.*, apéndice II, pp. 369-371). Ya en 1819, en la cima de sus facultades, el propio O’Higgins había decretado que a los mapuches se les debía dar ciudadanía plena (“el sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie (los indígenas) continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado”; citado en F. CASANUEVA, “Indios malos en tierras buenas: visión y concepción del mapuche según las élites chilenas (siglo XIX)”, en G. BOCCARA, ed., *Colonización, resistencia y mestizaje cultural*, Lima/ Quito, IFEA / Abya-Yala, 2002, p. 294). El decreto no tuvo aplicación práctica. Véase además O’HIGGINS, “Proclama a los araucanos” (1818), en *Pensamiento político de la emancipación*, ed. J. L. Romero y L. A. Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, t. II, pp. 200-202.

“por la causa de la independencia”, y le exigía al gobierno argentino de Rivadavia “alojamiento para vivir y algunos auxilios para su manutención y decencia, interin le proporciona la providencia llegar a su País natal”?¹⁵² ¿No se trataba, acaso, de un reto lanzado por el último representante de una familia de indígenas revolucionarios, que invitaba a los ganadores de las revoluciones de independencia a hacer valer sus palabras a favor de la presunta causa común?

A través del procedimiento retórico de la *alusión* y del trabajo sobre el *corpus* textual representado por *La Araucana*, el mundo indígena adquiere forma en los ensayos de Bilbao. Esa forma verbal tiene un correlato en el mundo social: ayuda visibilizar un pedazo de Chile sobre el que se fue construyendo un olvido interesado. Ese correlato puede ayudarnos a comprender por qué la manera de hablar de Bilbao enojaba tanto a sus compañeros de generación: se trataba de una lucha en el campo simbólico contra la construcción de ese olvido. Con los años, las nuevas generaciones de las élites blancas fueron haciendo a un lado los compromisos reales que, en algunos casos habían hecho con los grupos subalternos; se les hizo más fácil decir que los movimientos de la revolución de independencia fueron producto exclusivo de una minoría privilegiada. Con ello sentaron las bases de una concepción de la historia de nuestras élites intelectuales, cuyas consecuencias se siguen sintiendo en el presente. Se hizo más fácil decir que esas élites sólo dialogaban consigo mismas; que los llamamientos al campesinado indígena no fueron más que efusiones retóricas; se volvió común la burla hacia el indigenismo independentista, y su actualización en los escritores de la siguiente generación comenzó a ser vista con desprecio y enojo.

Esa tendencia apareció en la época en que Bilbao era joven: contra ella se revela el Bilbao maduro cuando afirma que *La Araucana* fue uno de los libros importantes de su vida. También influyó, de manera importante a los amigos de juventud de Bilbao: rebelarse contra ella significaba también marcar una separación respecto de esos antiguos amigos, que parecían haber traicionado el legado social e intelectual del movimiento revolucionario. Así, lo que se revela en el entretelón de estos usos de la lengua es una disputa por el sentido de las revoluciones de independencia.

¹⁵² *Memorias del hermano de Túpac Amaru escritas en Buenos Aires*, ed. Alfredo Varela, Buenos Aires, Boedo, 1976, pp. 25 y 64-65.

3. Domingo Faustino Sarmiento fue uno de esos antiguos amigos. Luego se volvería uno de sus enemigos más violentos. La reconstrucción de su pensamiento puede ayudarnos a comprender aquello contra lo que Bilbao se rebelaba. En un artículo de septiembre de 1844, Sarmiento decía, respecto de un libro de Lastarria, las siguientes palabras:

El autor no ha podido en estos conceptos emanciparse de las ideas que puso en boga la revolución de la independencia para azuzar los ánimos contra la dominación española, mintiendo una pretendida fraternidad con los indios, a fin de ponernos en hostilidad contra nuestros padres, a quienes queríamos arrojar de América; así pues, nos envanecíamos de “la cordura de Colocolo, de la prudencia y fortaleza de Caupolicán, de la pericia y denuedo de Lautaro, de la ligereza y osadía de Painenancu”, como si estos hombres salvajes perteneciesen a nuestra historia americana, y como si Arauco, después de la revolución, como durante el coloniaje, no fuese un país fronterizo y una nación extraña a Chile y su capital e implacable enemigo, a quien Chile ha de absorber, destruir, esclavizar, ni más ni menos que lo habrían hecho los españoles.¹⁵³

En el campo literario de Chile, en estos años, se libraba una guerra. En él, los jóvenes herederos del proyecto revolucionario debatían entre sí por el control del Estado nacional. Disputaban ese control con la generación anterior, la de los revolucionarios que sí pelearon en las guerras, y a quienes era necesario desplazar y humillar. Todos sabían que aquel que se presente convincentemente como auténtico heredero del movimiento revolucionario habría ganado la disputa. En las palabras de Sarmiento hay un sentimiento de ajuste de cuentas con la generación anterior, cuyos ofrecimientos, a decir del autor, no tuvieron nunca una base real y cuyas denuncias nunca fueron sinceras. Ellos eran tan crueles como “nosotros”, la generación posterior a la revolución de independencia, sujeto de la enunciación que al tiempo remite a un sujeto histórico real: la constelación de jóvenes donde se mueven Bilbao y sus amigos, a quienes Sarmiento invitará implícitamente a asumir esa crueldad sin culpas.

La única diferencia entre ellos y “nosotros” es que ellos fueron más hipócritas: tenían nuestros mismos intereses, sólo que decidieron ocultarlos porque así les convenía en ese momento. O, en las palabras de Sarmiento: “ese lenguaje era excelente como medio

¹⁵³ “Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles por J. V. Lastarria”, en *Obras completas*, t. II, *Artículos críticos y periodísticos (1842-1853)*, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, pp. 164-165.

revolucionario; pero treinta años después es injusto y poco exacto”.¹⁵⁴ Hoy el momento es diferente, y con ello ha cambiado la actitud que debe convenir a los herederos de la antigua generación. La antigua hipocresía ya no es necesaria. Para que Chile prospere hay que decir las cosas por su nombre, y proponer abiertamente un programa para “absorber, destruir, esclavizar” a los indios.

Como es común en Sarmiento, los verbos que utiliza en esta última frase son de enorme violencia. Esa violencia no nos debe confundir. En realidad, el autor está consciente de los peligros de la tradición discursiva que ridiculiza en ese párrafo: sabe que la alabanza de los indígenas no sólo compete a cuestiones de tipo cultural, sino que puede llevar a la revaloración de los sujetos concretos, y a la preocupación por la manera en que esos indígenas viven el día de hoy: como dice el escritor argentino, esa tradición discursiva lleva de inmediato a la “cuestión social”, y, por ello, puede derivar en la fundamentación de rebeliones auténticas hechas en nombre de la dignidad indígena. Para que Chile prospere, es fundamental que esas posibles rebeliones carezcan de legitimidad ante el público culto de Chile, perdido en las alabanzas del indígena rebelde extraídas del poema de Ercilla. El Estado debe obtener el apoyo de la opinión pública para aplastar toda resistencia al cambio. O, en palabras de Sarmiento:

Sobre todo, quisiéramos apartar de toda cuestión social americana a los salvajes, por quienes sentimos, sin poderlo remediar, una invencible repugnancia, y para nosotros Colocolo, Lautaro y Caupolicán, no obstante los ropajes civilizados y nobles de que los revistiera Ercilla, no son más que unos indios asquerosos, a quienes habríamos hecho colgar y mandaríamos colgar ahora, si reapareciesen en una guerra de los araucanos contra Chile, que nada tiene que ver con esta canalla.¹⁵⁵

Así se cercena un pedazo del universo discursivo de Chile, y se propone un programa para los futuros escritores: lo que la tradición discursiva de las revoluciones de independencia dibujó, a partir del poema de Ercilla, con “ropajes civilizados y nobles”, debe ser visto, a partir de ahora, con asco y repugnancia. Chile “nada tiene que ver con esta canalla”, y tampoco sus revoluciones.¹⁵⁶ Todavía cuarenta años después, en 1882, el viejo Sarmiento

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵⁶ Las palabras usadas por Sarmiento establecen un cierto vínculo entre la pobreza (“canalla”), la suciedad (“repugnancia”), la procedencia étnica (son “indios asquerosos”) y el retraso cultural (“salvajes”). El tipo de racismo inventado en las grandes obras literarias de Sarmiento sigue esa cadena de asociaciones: racializa la pobreza al vincular la clase social con la “raza”, y vincula la explotación económica con cuestiones de tipo

comentaría, irónicamente que “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 a fuer de chilenos éstos, y dan a sus valientes tercios el nombre de Carampangui y a sus naves el de Lautaro, Colocolo, Tucapel, etc.”.¹⁵⁷ Pero para esas épocas sus burlas ya eran aceptadas por la mayoría de la gente culta. Bilbao, que se reconocía como heredero de los libros e ideales de sus mayores, se había convertido en una incómoda excepción, un escritor que, como hemos dicho, despertaba el enojo y el asco. Ya no escandalizaba la “invencible repugnancia” de Sarmiento, que describe como “indios asquerosos” a Lautaro, Colocolo y Caupolicán. El racismo del gran escritor argentino ya es patrimonio de todos.¹⁵⁸

4. *La Araucana* es uno de los libros que Bilbao heredó de sus mayores, y “virtud”, una palabra que también recibió de ellos. Cuando se comentaba ese libro, se usaba esa palabra. Y es que el discurso ridiculizado por Sarmiento tenía, en realidad, coherencia: se apoyaba en categorías fuertes que, como ésta de “virtud”, es preciso caracterizar poco a poco. Ella

cultural (viven miserablemente porque son “salvajes”, su salvajismo cultural es el único responsable de sus condiciones miserables de vida).

¹⁵⁷ *Conflictos y armonías de las razas en América*, edición del Proyecto Sarmiento, Buenos Aires, Biblioteca Quiroga Sarmiento, 2007, p. 34.

¹⁵⁸ Ese giro retórico no puede comprenderse si no olvidamos el lento proceso de homogeneización y racionalización de los Estados nacionales latinoamericanos después de las guerras civiles, proceso que marcó el inicio formal de la guerra del Estado nacional con las poblaciones originarias. Para el caso chileno, el proceso ha sido documentado históricamente por JORGE PINTO RODRÍGUEZ, *La formación del estado y la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2003, y por JOSÉ BENGOA, *Historia del pueblo mapuche*, 5ª. ed., Santiago, Sur, 1996, caps. IV-VIII. Un fino análisis literario de las principales obras que en Chile permitieron la preparación del genocidio mapuche puede leerse en ÁLVARO KAEMPFER, “Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: genocidio, historiografía y proyecto nacional”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXXII, núms. 63-64 (2006), pp. 9-24. Finalmente, una perspectiva teórica muy importante sobre la formación histórica del racismo en América Latina, y la relación de éste con los nuevos patrones de explotación, puede leerse en ANIBAL QUIJANO, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, año VI, núm. 2 (2000), pp. 342-386.

Entonces los indígenas se volvieron un problema, y –como anticipaba Sarmiento– se considero necesario exterminarlos y despojarlos de sus tierras para que las naciones pudieran marchar hacia el llamado “progreso”. Fue entonces cuando las burlas del escritor argentino se volvieron parte del sentido común de las élites intelectuales blancas, que entraron en disposición de narrar su historia como algo que podía explicarse aisladamente del resto de la realidad social. En 1868, otro antiguo amigo de Bilbao, Benjamín Vicuña Mackenna dio inicio a su violenta campaña por la ocupación de Arauco. En los discursos de Vicuña Mackenna se repiten las mismas ideas de Sarmiento: los padres de la patria en realidad nunca tuvieron nada que ver con el mundo indígena y el llamamiento que les hicieron fue puramente retórico; los araucanos no pertenecen a la nación, y siempre se han mostrado recelosos respecto de la idea de la República; se trataría, en realidad, de “salvajes” que se pusieron del lado de España durante las guerras civiles, y cuyo exterminio es tarea ineludible para la marcha de la historia. Véase JORGE PINTO RODRÍGUEZ, “Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX”, en LETICIA REINA (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, SigloXXI-Ciesas, 1997, pp. 147 ss., y el artículo citado de F. Casanueva.

nace de modelos prestigiosos, a los que aluden las élites chilenas de la época revolucionaria en su configuración republicana de esa relectura de la obra de Ercilla.¹⁵⁹ Todos los intelectuales de la generación revolucionaria comprendían las consecuencias de ese modelo. Bolívar, en su *Carta de Jamaica*, había dicho que la resistencia indígena era un *ejemplo moral* que le enseñaba al Chile en lucha contra España que “el pueblo que ama su independencia por fin la logra”.¹⁶⁰ Y en el mismo Chile, el federalista radical José Miguel Infante, trató de mostrar, en las primeras décadas de la República, que los llamados “araucanos”, quienes nunca construyeron ciudades y, por lo tanto, parecían menos civilizados que los incas o los aztecas, fueron en realidad más admirables por su capacidad de resistir al imperio español justamente por su práctica de la “virtud”, en la que se educaron al vivir en una organización social más libre, horizontal y “federal”, frente a la sociedad “unitaria” de los aztecas e incas, que vivían en imperios.¹⁶¹

Ello quiere decir que los indígenas seguían enseñándole cosas a los republicanos de las ciudades blancas: a pesar de no vivir en “Repúblicas” formales, poseían una forma de vida más republicana que la de los republicanos de las ciudades; con su respeto a la independencia y autonomía de cada miembro de la comunidad, ellos habían construido una organización social que formaba ciudadanos auténticos, plenos, participativos, capaces de actuar rectamente. El futuro de las ciudades de América Latina estaba en esos campos y llanuras: allí habitaba la verdadera democracia. Como ocurre en otros maestros de Bilbao – como el gran pensador Simón Rodríguez, de quien hablaremos adelante-, la discusión sobre la “virtud” se aparta de los contenidos formales de la democracia y de sus aspectos

¹⁵⁹ Como ya ha recordado David Brading (*Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*, México, FCE, 1991, p. 73), Ercilla probablemente se inspira en la *Germania* de Tácito, modelo imprescindible que permitió al mundo clásico la comprensión de que hay pueblos pretendidamente “salvajes” que son capaces de darle a los “civilizados” lecciones de orden moral y político. Se trata de un libro de la tradición clásica que podía ayudar a refutar la oposición binaria entre “barbarie” y “civilización”.

¹⁶⁰ “El reino de Chile, poblado de 800.000 almas, está lidiando contra sus enemigos que pretenden dominarlo; pero en vano, porque los que antes pusieron un término a sus conquistas, los indómitos y libres araucanos, son sus vecinos y compatriotas; y su ejemplo sublime es suficiente para probarles que el pueblo que ama su independencia por fin la logra” (S. BOLÍVAR, “Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta Isla”, en *Doctrina del Libertador*, comp. M. Pérez Vila, pról. A. Mijares, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 49).

¹⁶¹ Sobre la lectura “federalista” de *La Araucana* elaborada por Infante, véase S. COLLIER, *Ideas and Politics...*, p. 214. Abajo hablaremos a detalle sobre este tema de la “virtud”, fundamental para comprender las discusiones sobre el pensamiento de Francisco Bilbao entabladas en el siglo XIX.

meramente jurídicos, para avanzar en la pregunta por la constitución de las subjetividades ciudadanas, capaces de dar contenido concreto a la experiencia democrática.

Finalmente, para completar esta constelación que une indigenismo y republicanismos revolucionario, es importante recordar las palabras de otro de los maestros de Francisco Bilbao, el venezolano Andrés Bello, quien hizo una lectura “a contrapelo” de la obra de Ercilla en un ensayo luminoso de 1841. En ella, el pensador propone como héroe del poema, no al invasor español, sino a Caupolicán, líder de la resistencia india, a la manera en que algunos escritores románticos habían propuesto que el auténtico héroe de la *Iliada* no era Aquiles, sino Héctor. Bello 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.¹⁶²

Se entiende entonces que la nación chilena, única de entre las modernas que se ha visto enriquecida por el regalo de un poema fundacional, es también única por el tipo de responsabilidad que implica *La Araucana*. Con ella, los chilenos no han recibido un canto adulador, sino una lección de moral, que debe guiarlos en la construcción de su futuro. ¿Se trata únicamente de palabrería hueca, como decía Sarmiento, o hay una promesa real en estas palabras?

¹⁶² A. BELLO, “*La Araucana* por Don Alonso de Ercilla y Zúñiga”, recogido en su *Obra literaria*, ed. P. Grases, 2ª ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985; la cita, pp. 345-346. Para comprender mejor la radicalidad del comentario de Bello, puede confrontarse con las sarcásticas palabras de Sarmiento: “Los araucanos eran más indómitos, lo que quiere decir, animales más reacios, menos aptos para la civilización, y resistieron ferozmente, porque feroces eran, la conquista y asimilación europeas. Desgraciadamente, los literatos de entonces, y aun los generales, eran más poéticos que los de ahora, y a trueque de hacer un poema épico, Ercilla hizo del cacique Caupolicán un Agamenón, de Lautaro un Ajax, de Rengo un Aquiles [...]. Desgraciadamente, tan verosímil era el cuento, que a los españoles que leían la *Araucana* en las ciudades, les puso miedo el relato, como a los niños los cuentos de brujas, y los reyes de España mandaron cesar el fuego y reconocer a los heroicos araucanos su gloriosa independencia, que conservan hasta hoy, en un Estado enclavado dentro de los límites de Chile. Una mala poesía, pues, ha bastado para detener la conquista hacia aquel lado” (*Conflicto y armonía...*, pp. 31-32).

En todo caso, esta sensibilidad hacia la cuestión indígena desaparecerá más adelante, conforme se concrete la hegemonía criolla en los nuevos Estados nacionales, pero está todavía presente en la época de formación de Francisco Bilbao. Sus textos de la etapa de madurez representan, por ello, la reemergencia de una constelación intelectual olvidada. Después del juicio por *Sociabilidad chilena*, Bilbao se distingue de sus compañeros de generación por su defensa decidida del derecho de los grupos indígenas a la posesión de la tierra, y ello en las épocas mismas de las grandes campañas de expropiación en Chile y el Río de la Plata. Este rasgo, que hará aparecer a Bilbao como un delirante a ojos de sus colegas liberales, no es, en realidad, sino la actualización de una actitud presente en la sensibilidad y la cultura política de ciertos sectores del pensamiento de la primera emancipación.

5. El hilo cronológico de nuestro relato nos permitirá encontrarnos con nuevas ficciones. Todas ellas desarrollan problemáticamente el movimiento que vimos enunciado arriba: la existencia de una tradición intelectual republicano-revolucionaria, que fue enterrada en la discusión entre liberales y conservadores por el control del Estado nacional; una tradición de carácter radical sobre la que se fue construyendo el olvido, y que, sin embargo, reemerge con rostro nuevo en la obra de Francisco Bilbao, quien se asume a sí mismo como continuador de una revolución social interrumpida.

En Buenos Aires, Rafael Bilbao ayudó económicamente a los exiliados chilenos que habían perdido todo después de la batalla de Rancagua.¹⁶³ Cuando esos mismos exiliados pudieron regresar a Chile, comandados por San Martín y reconquistaron su patria, el comerciante decide regresar también, e ingresa a las filas de lo que hoy llamaríamos “partido liberal”. Allí militó en la fracción federal y “populista”, que tendría una actividad destacada en los debates en torno de la nueva constitución. Es la época del gobierno del general Ramón Freire, descrito por Collier como “un liberal bien intencionado deseoso de evitar el modelo autoritario impuesto por su inmediato predecesor”.¹⁶⁴ En el breve gobierno

¹⁶³ M. BILBAO, *Vida...*, p. xiv; sobre el regreso de San Martín, BARROS ARANA, *Historia general de Chile*, Santiago, Rafael Jover, 1894, tomo XIII, parte IX, cap. X, pp. 686-690.

¹⁶⁴ S. COLLIER, “Chile”, p. 239.

de Freire floreció el periodismo polémico: es una época de discusión, pero también de incertidumbre.¹⁶⁵

Ese partido tenía, en aquella época, una forma muy distinta a la que adquirió después. El primer liberalismo de Chile, agrupado en torno de las míticas discusiones sobre la constitución de 1828, es un movimiento muy creativo y de enorme radicalidad. Los liberales de las siguientes generaciones harán todo lo que esté en sus manos para arrebatarle el poder a los conservadores, y, en esa lucha, irán abjurando de muchas de las propuestas más fuertes de ese primer liberalismo, que luego se convirtieron en una especie de antimodelo que había que rechazar. La obra de Francisco Bilbao también puede entenderse como una reapropiación sorpresiva de ese primer liberalismo de 1828, que quiso ser enterrado por sus compañeros de generación pero apareció, con rostro nuevo, en los escritos del autor que estudiamos.

¿Qué significaba ser “liberal” en este periodo? ¿Y qué quiere decir la afiliación de Francisco Bilbao a la tradición liberal representada por su padre? *Sociabilidad Chilena* desarrolla la imagen de dos principios históricos que se enfrentan en la arena de la historia, y sugiere que los grupos liberal y conservador son, en realidad, encarnación de esos principios, y que la lucha entre ambos tiene, por tanto, un significado histórico importante: se trata de la lucha del progreso contra la reacción, del pasado contra el futuro, de la influencia revolucionaria de Francia contra los restos del feudalismo español. Al mismo tiempo, como recuerdan muchos historiadores del siglo XIX, en esta época no existen aún los partidos liberal y conservador como “partidos”. Hay, por el contrario, tendencias ideológicas difusas, grupos en continua formación y desarticulación, alianzas de tipo familiar y estamental. Las palabras con que Bilbao recuerda el congreso constituyente de

¹⁶⁵ “Entre 1823 y 1830 se imprimieron más de cien periódicos (muchos de ellos, muy efímeros)” (COLLIER y SATER, *Historia de Chile*, pp. 53-54). Al comentar la actividad del congreso de 1828, Federico Errázuriz alabó la libertad de imprenta de la época, tan distinta en este sentido del dominio conservador iniciado a partir del golpe de estado de Diego Portales. Adelante hablaremos del gran escándalo desatado por la publicación de *Sociabilidad chilena* de Francisco Bilbao; ahora queremos mostrar únicamente cómo ese escándalo adquiere un carácter especial cuando se contempla a la luz de estas alabanzas: ellas ayudan a comprender por qué la publicación del ensayo se volverá símbolo de una manera radical de discutir y publicar que terminó en 1829; una manera de la que Bilbao se declara heredero. Cf. FEDERICO ERRÁZURIZ, *Chile bajo el imperio de la constitución de 1828. Memoria histórica que debió ser leída en la sesión solemne que la Universidad hubo de celebrar en 1860*, Santiago, Imprenta Chilena, 1861, p. 50.

1826 son elocuentes al respecto, porque narran ese congreso *en clave familiar*.¹⁶⁶ Y en sus *Recuerdos literarios*, importante autobiografía intelectual publicada entre 1878 y 1885, un viejo maestro de Bilbao llamado José Victorino Lastarria recordaría sarcásticamente a la joven generación de su discípulo, conformada por esos “pocos jóvenes educados que, más por relaciones que por convicciones”, se daban por liberales.¹⁶⁷ Ser liberal era, pues, un asunto de “relaciones”. No se trata sólo de principios que luchan en la arena de la historia, sino de grupos familiares e intereses de clase. Esta perspectiva crítica sobre la historia de las élites y sus proyectos intelectuales será desarrollada por Bilbao y sus amigos a partir de 1850. Las reflexiones de estos amigos apuntan a toda una teoría de los grupos sociales, y sientan las bases para una lectura social de la historia intelectual de Chile. Una vez más, el trasfondo de esos planteamientos es la pregunta por el sentido de las revoluciones de independencia, cuyas proyectos sociales fracasaron por culpa de la oposición de ciertos grupos sociales (justamente, de aquellos que se asumían como vanguardia de la historia).

Así, por ejemplo, un gran amigo de Bilbao llamado Santiago Arcos Arlegui, señalaba con claridad que “el país está dividido en ricos y pobres”.¹⁶⁸ Arcos creía que esa división, que en Chile tiene carácter de “clase”,¹⁶⁹ condicionó los alcances del programa emancipatorio de ambos grupos, pues “tanto Pelucones como Pipiolos son Ricos, son de la casta poseedora del suelo, privilegiada por la educación, acostumbrada a ser respetada y acostumbrada a despreciar al Roto”. A pesar de presentarse como representantes de fuerzas de la historia opuestas entre sí, ambos grupos han reaccionado con idéntica virulencia contra los programas de reforma social destinados a repartir tierras e instaurar la igualdad social.¹⁷⁰ Allí debe buscarse la explicación del fracaso del proyecto social de la revolución de independencia. Las ideas avanzadas, por sí mismas, eran incapaces de resolver los grandes problemas.

¹⁶⁶ “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”. *Apuntes cronológicos*, p. 109.

¹⁶⁷ *Recuerdos literarios*, Santiago, LOM, 2001, cap. XI, pp. 58-59.

¹⁶⁸ S. ARCOS, *Carta de Santiago Arcos a Francisco Bilbao*, Mendoza, Imp. de la L. L., 1852, p. 8.

¹⁶⁹ “En todas partes hai pobres i ricos. - Pero no en todas partes hay pobres como en Chile. - [...] En Chile ser pobre es una condicion, una clase, que la aristocracia Chilena llama - Rotos, Plebe en las ciudades, Peones, Ynquilinos, Sirvientes en los campos - esta clase cuando habla de ella misma se llama los Pobres - por oposicion a la otra clase, los que se apellidan entre sí los Caballeros, la gente decente, la gente visible y que los pobres llaman, los Ricos” (*ibid.*, p. 9).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 12.

Otro gran amigo de Bilbao, Miguel Luis Amunátegui, utilizó planteamientos similares en su obra *La dictadura de O'Higgins* (1853) para denunciar, en su capítulo II, “el carácter aristocrático de la revolución chilena”, cuyos impulsos emancipatorios a nivel social fueron detenidos por la influencia de las grandes familias cuyos recursos hicieron posible la revolución.¹⁷¹ Como veremos abajo, Amunátegui se hacía ecos de planteamientos que el joven Bilbao había adelantado en *Sociabilidad chilena*: este ensayo primerizo, escrito en 1844, funcionó durante años como un manifiesto generacional que invitaba a leer los aspectos más radicales del liberalismo y las revoluciones de independencia, pero también a cuestionar el lugar social desde el cual los intelectuales, como grupo, estaban intentando cambiar la sociedad.

Estos planteamientos conforman una manera particular con la que cierto sector del pensamiento decimonónico afrontó, críticamente, la problemática de lo que hoy llamaríamos “historia de las élites”, y pueden ayudarnos a una mejor comprensión de lo que, en esa época, significaba ser “liberal”: gracias a ella Bilbao y sus amigos se dieron cuenta de que, para instaurar cambios sociales auténticos, era necesario ir más allá del estrecho carácter de “clase” que limitaba los proyectos emancipatorios del liberalismo pipiolo.

6. Si bien es común afirmar que la fuerza del movimiento federalista nació de la bancarrota del congreso constituyente de 1826, y de su incapacidad para unificar Chile en torno de una nueva constitución, lo cierto es que se trata de un fenómeno común a toda el área cultural latinoamericana, donde los movimientos independistas iniciaron en el ámbito de las ciudades soberanas. Se trata de un movimiento que entra en conflicto cuando la hegemonía de la ciudad capital, que “quiere liderar el proceso de organización de los nuevos poderes, en virtud de su mayor población e ilustración”, choca con los intereses contrapuestos de las que, a partir de entonces, pasarán a convertirse en “provincias”, “que defendían una concepción más equilibrada” (en el caso de Chile, este papel le corresponderá a Concepción y Coquimbo).¹⁷²

¹⁷¹ Véase M. L. AMUNÁTEGUI, *La dictadura de O'Higgins*, Santiago, Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, 1914, cap. II.

¹⁷² JOSÉ CARLOS CHIARAMONTE, “Estado y poder regional: las expresiones del poder regional, análisis de casos”, en G. Carrera Damas (dir.), *Historia general de América Latina*, t. VI, *La construcción de las* 104

Ése es el contexto en el que, durante el gobierno de Francisco Antonio Pinto (1827-1829), se convocó a la constituyente que firmó la famosa constitución de 1828. Rafael Bilbao participó en ella como diputado, y –en palabras de Federico Errázuriz- se distinguió allí “por su radicalismo en ideas”.¹⁷³ Formó parte de los últimos diputados que apoyaron hasta el final las pretensiones infructuosas del intelectual federalista José Miguel Infante. El 12 de marzo de 1828, Infante intentó desesperadamente que el congreso aprobara el acuerdo de redactar “un proyecto de constitución bajo la base popular representativa republicana” (probablemente, ello quiere decir una democracia plena, donde el derecho de ciudadanía no estuviera restringido a las clases pudientes); un proyecto que, además, a decir de Rafael Bilbao y sus compañeros, debía incluir *explícitamente*, en su formulación, la palabra “federal”.¹⁷⁴

Los recuerdos de esta experiencia histórica aparecen en lugares sorprendentes de la obra del autor que aquí estudiamos. En la última parte de esta tesis mostraremos cómo el ideal americanista bolivariano fue recreado por Francisco Bilbao bajo la forma de una “Confederación de las Repúblicas del Sur” (*Iniciativa de la América*), que era la forma de organización social que se correspondía con el ideal filosófico de una “federación del género humano” (*El evangelio americano*). Se trata del vocabulario del viejo federalismo de 1828, reinterpretado desde un nuevo horizonte que, además, incluye las propuestas de fraternidad entre los pueblos rebeldes de la otra Europa, con los que Bilbao estableció relaciones en 1848.

7. En 1811 murió Infante. Nos cuenta Domingo Santa María que

La muerte de Infante ajitó particularmente el ánimo de los alumnos del Instituto Nacional, que comprendían la deuda tan inmensa i tan sagrada que tenían que pagar hácia el noble fundador. A la noticia de su fallecimiento, alarmóse el Instituto i acordó enviar una diputacion al Ministro de Instruccion Pública, pidiéndole la cesacion de las tareas literarias i permiso para salir a la calle con el objeto de acompañar hasta el cementerio el cadáver del promotor de la Instruccion pública en Chile. El ministro hubo de negarse a semejante solicitud, diciendo que los alumnos

naciones latinoamericanas, 1820-1870, Josefina Z. Vázquez y M. Miño Grijalva (dirs. del volumen), Madrid, Trotta / UNESCO, 2003, p. 188; véase las pp. 186-191 del mismo texto, para un análisis del caso chileno.

¹⁷³ M. BILBAO, *Vida de Francisco Bilbao*, p. xv.

¹⁷⁴ F. ERRÁZURIZ, *op. cit.*, p. 17. José Miguel Infante había comenzado su carrera política como conservador moderado pero en estas décadas se fue radicalizando, hasta convertirse en el principal líder del ala radical del Congreso, opuesta al ala conservadora dirigida por Egaña. Véase D. BARROS ARANA, *Historia Jeneral de Chile*, t. XIV, parte IX, cap XIV, pp. 88-89.

no eran jueces competentes para apreciar los servicios del patriota que había fallecido. La negativa no impidió la manifestación que el Instituto deseaba hacer. Los alumnos externos se comprometieron a no concurrir a sus clases y a reunirse en la casa mortuoria. A las cuatro de la mañana del día siguiente diversos grupos de jóvenes cruzaban las calles de Santiago y se dirigían a la casa de Infante. El cadáver fue conducido en hombros hasta la Iglesia del Carmen, y colocado en seguida en el carro que tiraron hasta el cementerio los jóvenes del Instituto, los militares y artesanos, entre quienes figuraban los viejos soldados y las reliquias del antiguo regimiento llamado los *Infantes de la Patria*.¹⁷⁵

Hemos dicho en el capítulo anterior que muchas anécdotas biográficas se nos presentan, ante todo, como la descripción de gestos, y hemos caracterizado esos gestos como gestos del pensar. En ellos se encarna una posición intelectual ante el mundo que, en cuanto *posición*, remite también a una *manera* de llevar a cabo el trabajo intelectual. Cada intelectual trabaja su gesto, y ese gesto funciona como prueba para atestiguar el grado de coherencia de la que puede presumir, su capacidad para resarcir el trágico abismo que separa, en todos lados, la palabra del pensamiento y la acción. De esa manera, los intelectuales intentan convertirse en autores de la novela de su vida.

1811 fue el inicio de la vida pública de Francisco Bilbao: su primera, breve intervención pública tiene como objeto intentar afiliarse, explícitamente, con esa tradición que, desde la derrota definitiva del primer liberalismo, sería vista con creciente incomodidad por los partidos que sobrevivieron. Para decirlo con nociones de la obra teórica de Liliana Weinberg, la anécdota registraría el primer intento público de la persona Bilbao por ficcionar un “nombre”, a partir del cual se deban leer sus escritos. Nos dice Manuel Bilbao que Francisco, joven estudiante del Instituto Nacional, “iba en el cortejo fúnebre, y fue ese día en que, por primera vez, hablara en público. Al pasar el féretro por las puertas del Cementerio, Bilbao lo detuvo y le dirigió estas palabras: ‘Antes de pasar por los umbrales de la muerte, Infante! recibid el bautismo de la inmortalidad’”.¹⁷⁶

8. El movimiento federalista es una tradición familiar, pero también un conjunto de ideas: arriba hemos visto que tiene que ver con la participación común en un conjunto de prácticas relativas a determinado grupo social; ahora recordaremos, brevemente, los planteamientos

¹⁷⁵ DOMINGO SANTA MARÍA, *Vida de don José Miguel Infante*, Santiago, Guillermo E. Miranda Editor, 1902, p. 136.

¹⁷⁶ *Vida de Francisco Bilbao*, p. xxv.

fundamentales del movimiento federalista. El primer punto importante es la exigencia de autonomía para que las provincias puedan elegir sus gobernantes y se den sus propias leyes (en el caso más extremo de Coquimbo, incluso se exige la libertad de ratificar o no el mandato de la constitución). Hay una creencia en que sólo funcionarios locales podrían guardar los intereses locales.¹⁷⁷

Además de este autonomismo, el movimiento federal de 1828 acusa una forma extrema de antipatía liberal respecto de planteamientos que defienden la necesidad de un poder ejecutivo fuerte. Cree que un presidente fuerte lleva, automáticamente, a un gobierno autoritario: esa antipatía es, para los federales, una manifestación más de su rechazo al autoritarismo. Esta idea fue señalada por Infante en 1828: la unidad tiende a la opresión de los pueblos, mientras que la federación tiende a su libertad.¹⁷⁸ Hemos mostrado arriba cómo este planteamiento fue utilizado para defender la presunta organización ‘federada’ de los indígenas araucanos, quienes tendrían menos realizaciones técnicas que los aztecas o los incas, pero serían ciudadanos más *virtuosos*, valientes y abnegados, tal y como lo había demostrado el ejemplo de su obstinada resistencia de siglos al régimen español. Para Infante, la clave de esta virtud cívica está en la organización federada de los araucanos, única capaz de permitir el clima de libertad necesario para el ejercicio diario de la voluntad

¹⁷⁷ El liberalismo posterior, que intentará desmarcarse del de los federalistas de 1828, recordará este punto con amarga ironía: en una importante monografía publicada en 1861, Federico Errázuriz cuenta que, un día, José Miguel Infante se presentó ante la comisión encargada de elaborar el proyecto de constitución de 1828 y dijo “...que felizmente nada tenía que hacer la comisión para desempeñar su encargo, porque todo estaba hecho de una manera perfecta que nada dejaba que desear. Al mismo tiempo presentó un ejemplar de la constitución federal norte-americana diciendo, ‘que nada debía quitársele ni ponérsele, que solo se variasen los nombres de las provincias i se presentase inmediatamente al congreso para que la sancionase como la constitución de Chile’” (*Chile bajo el imperio de la constitución de 1828*, pp. 16-17, n. 2). Sin embargo, Domingo Amunátegui Solar ha señalado que las ideas principales de la propuesta federalista habían estado inspiradas en la constitución mexicana, y no en la de los Estados Unidos (*Pipiolos y pelucones*, pp. 12-13). En el párrafo de Errázuriz, hay un uso de *tópicos retóricos*, es decir, de ideas comunes que la tradición retórica enseñó a utilizar como puntos de partida para elaborar argumentos. Se trata del tópico de la imitación forzada de modelos extranjeros prestigiosos: la propuesta del movimiento federal no sería sino un intento extremado de ‘importar’ la constitución norteamericana y aplicarla acríticamente a una realidad chilena que no tiene nada que ver con aquélla. Ese tópico fue creado por la tradición conservadora. Errázuriz lo usa para criticar el proyecto constitucional de los federalistas de 1828. Los enemigos de Francisco Bilbao lo usarán para criticar los proyectos de reforma política radical impulsados por Bilbao y sus amigos, que serán calificados de “afrancesados” de la misma manera en que Infante es, aquí, calificado implícitamente como “norteamericanizante”. Con esta perspectiva, no sorprende la posterior intromisión de la perspectiva narrativa de Errázuriz, quien cierra la anécdota diciendo que “la comisión no dió oídos a semejantes *desvarios*, i adoptó como base de sus trabajos i discusiones el proyecto presentado por el señor Concha” (*Ibid.*, p. 17).

¹⁷⁸ COLLIER, *Ideas and Politics...*, p. 312.

ciudadana. Esas virtudes habrían sido la clave del éxito araucano frente a los españoles y podrían ser la clave del éxito de Chile republicano.

En tercer lugar, y esto es especialmente importante, en la tradición federal chilena hay una extensión radical de la doctrina de la soberanía popular. En los textos se establece una analogía importante: la lucha de las provincias para lograr autonomía respecto de la ciudad capital es análoga a la lucha de los individuos respecto del Estado para lograr la extensión radical de la democracia. Así como las ciudades deben poderse regir por sí mismas y decidir lo que mejor convenga a sus intereses, así también es importante que los ciudadanos puedan participar en todos los espacios del mundo público en donde se debaten sus intereses. En la práctica, ello no sólo significa extender el derecho de ciudadanía, a la manera jacobina defendida por Robespierre; también implica abrir a las clases desposeídas la posibilidad de ingresar a esa vida como representantes elegibles, y también la posibilidad de extender el proceso de la democracia representativa a diversos ámbitos: proliferan las propuestas donde los fieles deben elegir a sus sacerdotes, los subalternos a sus oficiales, el pueblo al ejecutivo...

Debajo de las propuestas creativas y alocadas de esa generación, puede observarse una actitud optimista y de confianza respecto del pueblo, que ayuda a crear una identidad de grupo entre los federales, al tiempo que los aparta de los conservadores y de algunos liberales quienes creen que, para extender la democracia, es menester que, *antes*, ese pueblo haya alcanzado cierto grado de educación. Infante señaló, por el contrario, que los federales creen que es la práctica de la democracia, a todos los niveles, la que contribuirá a su educación moral. La vida cívica es una escuela práctica: la integración del mayor número posible de chilenos a esta escuela es el mejor antídoto contra las tiranías de todo tipo que pretendan acabar con la libertad colectiva del pueblo.

Estos planteamientos llevan a la creación de un tono literario que es, a veces, sorprendentemente libertario, y que, sin embargo, no llegan a ser radical al grado de atacar el derecho de propiedad.¹⁷⁹ Sin embargo, el tono sí es lo suficientemente perceptible como

¹⁷⁹ Una excepción importante está en el debate parlamentario que dio como resultado la abolición de la esclavitud. La propuesta fue defendida calurosamente por Infante y su grupo, que se enfrentaron por el ala conservadora del parlamento comandada por el ministro Egaña. Véase D. AMUNÁTEGUI, *Pipiolos y pelucones*, p. 9; D. BARROS ARANA, *Historia general de Chile*, Santiago, Josefina M. v. de Jover, 1897, t. XIV, parte IX, cap XIV, p. 110

para preocupar a otros actores de la élite. Como escribió Juan Egaña en una carta de 1826 a Joaquín Campino, había gran peligro en permitir que los asuntos chilenos degeneraran “en una orden de caridad más que en un gobierno republicano”.¹⁸⁰ Y Egaña tenía algo de razón. Años después, esa retórica rendiría sus frutos: algunos jóvenes pertenecientes a sectores radicales del liberalismo, comenzarían a acercarse al naciente movimiento obrero, y la interlocución con estos sujetos sociales se convertirá en sustrato de la experiencia igualitaria de 1850.¹⁸¹

Por las razones expuestas, el liberalismo radical de 1828, de carácter federalista y populista, ayudó a la creación de una *sensibilidad* que, más adelante, permitiría que Bilbao y sus amigos llevaran la discusión de la soberanía al ámbito donde se movían los nacientes movimientos sociales, y comenzarían a articular, desde allí, sus innovadoras propuestas de democracia directa. Todos ellos habían crecido escuchando que los indígenas decidían las cosas en asambleas horizontales, a la manera de los pueblos antiguos; habían escuchado de la necesidad de llevar el diálogo a todos los ámbitos de la vida. ¿Por qué no probar el funcionamiento concreto de esas ideas en ámbitos que fueran más allá de las salas de congreso? ¿Por qué no probarlas en las organizaciones populares, los barrios, las asociaciones culturales?...

Gracias a esta sensibilidad, esas propuestas podrán caracterizarse a sí mismas, no sólo como “aplicación” de ideas venidas desde Europa, sino -sobre todo- como actualización de una discusión americana que fue cancelada con la represión del movimiento de 1828. En ellas emerge una idea distinta de la democracia, que se asume a sí misma como más auténticamente democrática que esa otra desvaída democracia implantada por las élites desde sus gobiernos y sus congresos.

¹⁸⁰ Cit en COLLIER, *Ideas and Politics...*, p. 316. Las otras dos características del movimiento federal señaladas por Collier son, en realidad, comunes a todo el liberalismo: la confianza en que las instituciones, por sí mismas, son capaces de arreglar las cosas (por ejemplo, que la implantación del sistema democrático podía llevar automáticamente al avance económico de las provincias); y la creencia en el progreso como estructura que es inmanente a la historia misma. Por ello no las reseñamos arriba.

¹⁸¹ María Angélica Illanes habla de cómo este grupo, entre los que se cuenta a Manuel Recabarren, Manuel Guerrero y Nicolás Orjuela, se acercó al periódico obrero *El Pueblo*, dirigido por el tipógrafo Santiago Ramos “El Quebradino”, para colaborar en la sección de correspondencia. La obra de Santiago Ramos merece un estudio detenido, pues en ella puede observarse con claridad la acción de sujetos intelectuales semiletrados que provienen de grupos subalternos y además son capaces de incidir en la discusión intelectual de las élites. Véase MARÍA ANGÉLICA ILLANES, *op. cit.*, p. 268.

REFIGURACIÓN EN CLAVE COSMOPOLITA DE LA PERSECUCIÓN Y EL EXILIO

La muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, tiende fundamentalmente a este único principio: que no vivamos en ciudades ni países separados unos de otros por leyes particulares, sino que consideremos a todos los hombres compatriotas y conciudadanos, y que haya un solo mundo y ordenamiento, como una multitud asociada y constituida con arreglo a una ley común. Esto escribió Zenón representándose como sueño o imagen de un buen ordenamiento y República para el filósofo.

PLUTARCO, *Discursos 1 y 11 sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno*, I, 6 (*Antología de los primeros estoicos griegos*, edición de Martín Sevilla Rodríguez. Madrid, 1991).

1. Dice Bilbao, en carta a su amigo Amunátegui:

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.¹⁸²

En 1830, una coalición conservadora, liderada por el comerciante Diego Portales, encabezó un golpe de Estado contra el gobierno liberal. Después de una cruenta guerra civil que finaliza en la batalla de Lircay, los conservadores tomaron el control de Chile e iniciaron una profunda re-estructuración de las instituciones estatales, que se correspondió con la persecución, co-optación y exilio de los principales líderes liberales de la Patria Vieja; en palabras de Simon Collier y William F. Sater, esta serie de operaciones “asentaron las bases de una tradición de estabilidad política única en la América española del siglo XIX”.¹⁸³ Por cierto, ella llevaría, también, a la creación de una tradición literaria donde el ministro Portales es magnificado y vilipendiado: se le convierte en un ser maligno y fascinante. Escritores liberales como Vicuña Mackenna terminaron un poco enamorados de ese monstruo.

Sea como sea, lo cierto es que el vigoroso movimiento conservador, liderado por Portales, señaló al padre de Francisco como uno de sus principales blancos: la llamada “Conspiración de los Inválidos”, que estalló el 6 de junio de 1829, tuvo como uno de sus objetos principales el asesinato de Rafael Bilbao y de Carlos Rodríguez, quien era, a la sazón, Ministro del Interior. Manuel Bilbao no conoció el breve apunte de su hermano que

¹⁸² *Apuntes cronológicos*, p. 109.

¹⁸³ *Historia de Chile. 1808-1994*, trad. M. Grass, Madrid, Cambridge University Press, 1998, p. 56.

citamos arriba, pero ofrece su versión de los hechos apoyándose y desarrollando anotaciones en *Chile bajo el imperio de la Constitución de 1828*:

En efecto, al amanecer de ese día llamaron con violencia a la puerta de la calle de la casa de Bilbao. Su esposa, la señora Barquin, salió, alarmada a indagar lo que ocurría, abriendo una de las ventanas que daban a la calle. Allí se encontró con una partida en enmascarados que le asestaron las tercerolas al pecho amenazándola dijese donde “se encontraba Bilbao”. La señora sin turbarse, les contestó que á media noche se había ido á palacio por avisos que había recibido de una revolucion que iba á estallar, y sin darles tiempo de contestar ó reflexionar, se ocultó, corriendo á hacer escapar a su marido.

La partida disparó entonces sus armas tratando de romper la puerta de calle y enseguida se fue.¹⁸⁴

Había razones para intentar el asesinato del padre de Bilbao. Cuando, después de la batalla de Lircay, los conservadores tomen el poder, Rafael Bilbao participaría en dos de las conjuras 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, donde se revocaría el legendario código de 1828; y, sobre todo, 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. Ambos intentos fracasaron, y Rafael Bilbao fue descubierto junto a sus amigos.¹⁸⁵

¹⁸⁴ M. BILBAO, *op. cit.*, pp. xvii-xviii. Cito fragmentos de un importante testimonio escrito por uno de los implicados en el intento de asesinato: “Hallavase [sic] la constitucion de Chile, en plena posesion de su estavilidad [sic] [...], cuando los estanqueros consivieron [sic] el atroz designio de derrivar [sic] aquel orden de cosas, proyectando una revolucion [...]. Esos monstruos creyeron que yo me prestaria á coadyuvar sus designios [...]. Fui llevado á casa del cura Cardoso, calle de Santa Rosa, donde [...] me encontré con un club de encapotados, los cuales poco á poco se me fueron descubriendo, y entre ellos reconosi á los siguientes-D. Enrique Campino, Don Pedro [Uriondo], Don Pablo Silva, Don Pedro Urriola, los Matuanos de San Fernando, el espresado Cardoso, y presidiendolos á todos como venerable de la logia á Diego Portales, el cual parecia mandar allí en jefe, y por tanto fue el que me dirigio la palabra. Dijome pues que el objeto de aquella reunion era hacer una revolucion contra el Presidente actual de la Republica jeneral Pinto y contra el orden constitucional, con la coperacion de D. Francisco Ruiz Tagle, Ministro de Hacienda [...], con el cuerpo de invalidos y con el de Corazeros; que este ultimo debia hacer el movimiento[,] que mi plan debia ser entrar con las armas en la mano en casa del presidente y asesinarlo; degollar la guardia de prevencion, pasar por las armas á los Señores D. Carlos Rodriguez, D. Rafael Bilbao, coronel Rondisoni, y comandante Gutike”. FELIPE DE LA ROSA, “Compatriotas. [Manifiesto del capitán don Felipe de la Rosa sobre la sublevación en Chile de los Inválidos]”, Guayaquil, Ecuador, s.e., 1831, p. 1 [sin numeración].

¹⁸⁵ BENJAMÍN VICUÑA MACKENNA, *Don Diego Portales. Introduccion 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 Rafael Bilbao era “el principal” de entre los cómplices de la conspiración, y que “Bilbao, junto con el jeneral don Francisco Calderon i el coronel Fontecillas, compondrian la junta revolucionaria que debia instalarse una vez acertado el golpe” (*ibid.*, pp. 190-191).

En 1833, y después de seis meses de cárcel, el padre de Francisco fue condenado a diez años de destierro. La familia entera se dirigió a Lima. Éste es el primero de los muchos exilios vividos por Francisco Bilbao. Como dijimos arriba, el fantasma literario de Rafael Bilbao tiene, sobre todo, la función de iniciar a su hijo: le regala libros y lo lleva consigo al exilio; y de ambas formas lo *afilia* en una idea de lo que significa pensar, y en lo que significa ser ciudadano. En un texto posterior, Francisco describirá esta experiencia con una metáfora religiosa: fue como vivir un bautismo.¹⁸⁶

3. Entre otras cosas, la literatura representa una posibilidad para convertir los fracasos en triunfos. Erich Auerbach escribió un hermoso ensayo sobre la palabra “figura”. Figurar un hecho (por ejemplo, narrarlo), significa darle forma, explicarlo de tal manera que aparezca un sentido profundo que ese hecho no parecía tener cuando fue vivido por el que lo narra.¹⁸⁷ Probablemente el exilio y la persecución fueron vividos por el joven Bilbao con dolor y amargura: pero años después, los recuerda y los llena de palabras, y en esas palabras emerge algo que le da sentido al dolor, y permite la esperanza. Años después, cuando el propio Francisco haya vivido sus propios exilios, el filósofo le escribirá una carta a su padre, donde la historia de su familia alcanza dignidad literaria:

De cuántos dolores sagrados, de cuántas lágrimas sublimes no hemos sido causa, nosotros, los hijos proscritos de la libertad! Creeis acaso que si no creyésemos en la verdad, si la conciencia no tuviese pleno y absoluto convencimiento de lo que osa afirmar, á despecho de la guerra, y maldiciones, á pesar, sobre todo, del dolor del alma desgarrada de nuestros padres, ¿creeis acaso, por un momento, que hubiese habido consideraciones que nos hubiesen hecho perseverar en la via dolorosa que abrazamos? - Ni un instante, padre amado. Eso que llamamos porvenir de un joven, ó una posicion sacrificada, cuando un poco de servilismo nos hubiese hecho adquirir honores, riqueza, consideracion; las persecuciones sin fin, los anatemas, la proscripcion, las súplicas, las amenazas, las promesas, el odio y la calumnia á sus anchas satisfechas en nosotros; el hogar derribado, la familia dispersada, las sentencias de muerte, los años que se acumulan en la desgracia, la ausencia de su cielo y de su tierra, sin patria y sin ciudadanía, vagando por el mundo, y mas que todo, la esperanza enlutada, el porvenir sombrío, el olvido, la muerte; - todo eso, padre, ¿creeis que hubiese sido arrastrado, soportado y dominado, á pesar de las horas tristísimas de la soledad de los proscritos, sin algo que no fuese creído ser la verdad, y la posesión de Dios segun nuestra inteligencia limitada?¹⁸⁸

¹⁸⁶ F. BILBAO, *Lamennais o el dualismo de la civilización moderna*, París, Imprenta de D' Aubusson y Kugelmann, 1856, p. 57.

¹⁸⁷ Véase E. AUERBACH, *Figura*, Madrid, Trotta, 1998.

¹⁸⁸ F. BILBAO, “A Rafael Bilbao”, en *Lamennais o el dualismo de la civilización moderna*, París, Imprenta de D' Aubusson y Kugelmann, 1856, pp. 6-7.

En esta cita la historia personal se funde con la historia del mundo; la experiencia vivida se refigura, y revela un sentido más allá de Bilbao y su padre. Ya no sólo se trata de que Francisco, al seguir los pasos del padre, haya perdido el “porvenir de un joven, ó una posición sacrificada”. Se trata de que, al vivir la persecución, padre e hijo han comenzado a formar parte de una comunidad nueva, cósmica, formada por “los hijos proscritos de la libertad” en todo el mundo, aquellos que soportan “las horas tristísimas” por la posesión de algo que *creen* “ser la verdad” (¡algo que quizá no lo es!); una comunidad perseguida que, como el pueblo de Israel en el desierto, también se reconoce por compartir “la posesión de Dios según nuestra inteligencia limitada”, que no es sino el sentimiento de que Dios habita en los perseguidos cuando ellos se esfuerzan por vivir rectamente (y ello, a pesar de sus limitaciones). Como si Bilbao dijera: somos poca cosa, y nos hemos equivocado mucho; pero, en medio de nuestros sufrimientos, hemos entrevisto el infinito.

En efecto, dentro de los textos críticos más cercanos a Francisco, en virtud de la persecución, el sentimiento de pertenencia a una élite se transfigura y adquiere un tono trágico: ahora se trata del sentimiento de compartir símbolos comunes, olvidados por el presente, pero portadores de significados importantes: de haber llorado en común por la batalla de Lircay y la muerte del general Tupper; de saber que se es de los pocos que comprenden el sentido de la vida de los hermanos Carrera, símbolo del elemento popular en la revolución de independencia chilena; de haber sufrido la persecución política en común y sentirse heredero de esos recuerdos. Le dice Bilbao a su amigo Amunátegui:

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. [Apuntes]

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. [Apuntes]

Es, finalmente, la conciencia de haber arriesgado la vida al lado del padre para, después, arriesgarla de la misma manera en que la arriesgaba ese personaje literario en que se refigura el padre real; la conciencia de haber heredado una manera de vivir que está llena de inseguridades y, por ello, debe justificarse, presentarse como “*virtuosa*”:

En una de las noches que se recojía con su padre por las calles de Lima, salióles una emboscada de asesinos que los sorprendió. Fueron desnudados. Francisco recordaba

este incidente como el primer espanto que sufrió en su vida, y fue tal este, que le arrancó un grito tan desgarrador que los asesinos les dejaron con vida.¹⁸⁹

Así comienza a tomar forma un tópico fundamental en los escritos posteriores de Francisco Bilbao: en ellos, la libre narración de su propia historia personal de persecuciones, que inicia en la historia de su papá, continúa en el escándalo por *Sociabilidad Chilena*, desemboca en la represión a la Sociedad de la Igualdad y culmina en las propuestas igualitarias que Bilbao impulsa en cada nación que visita, da paso libremente a una reflexión sobre el *ethos* revolucionario, en donde se unifican las luchas de individuos y pueblos perseguidos a lo largo de la historia humana. Quizá, en la realidad, las cosas no ocurrieron así, y las luchas de Rafael Bilbao no fueran las mismas que las de Francisco; pero se puede narrar las cosas de cierta manera para que ese sentido profundo aparezca. Así ocurre, por ejemplo, en la carta “A los proscriptos” con que se abre el libro peruano *Revolucion en Chile y los mensajes del proscripto*:

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 proscriptos, raza sin patria, ciudadanos sin estado, pero hombres de la religión, sectarios del vinculo sublime que afianzado en Dios envolverá a las jeneraciones que se avanzan.—

Compartir la memoria sufriente de símbolos, hechos y personas se vuelve aquí, abrazar “la causa de la revolucion” que, para triunfar genuinamente, debe transformar “la tierra” donde viven los hombres, implantando la igualdad social. De esa forma, el gigante Anteo, hijo de la madre tierra, podrá al fin derrotar a Hércules y cambiar el curso de la historia tal y como se nos fue contada.¹⁹⁰ Compartir esa memoria significa descubrirse miembro de una

¹⁸⁹ M. BILBAO, *op. cit.*, p. xxii.

¹⁹⁰ Véase el trabajo de Bilbao sobre este tópico de “la tierra” en “La noticia de la victoria” (1855), recogido en F. BILBAO, *Escritos peruanos*, ed. D. Sobrevilla, Santiago, Universitaria, 2006, pp. 116-117. La historia de Anteo se convirtió en el siglo XIX en una metáfora de la fuerza espiritual que aparece cuando todo lo demás se ha perdido. Anteo recuperaba las fuerzas justamente cuando era arrastrado por la tierra, y dice Chateaubriand que ““La adversidad es para mí lo que era la tierra para Anteo” (cit. en P. Larousse, *Grand*

comunidad: “todos los proscriptos, raza sin patria, ciudadanos sin estado”. Es más que la comunidad del Estado nacional: se trata de la comunidad de aquellos que son perseguidos por ese mismo Estado, pero también la comunidad solidaria que une en un “vínculo sublime” a los perseguidos con “las generaciones que se avanzan”. Es un cosmopolitismo en clave exílica, que se extiende a través de las naciones y las generaciones.¹⁹¹

Hijos de la República sin tierra, buscamos sin cesar el campamento de los libres, en la geografía divina, en el corazón 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 a los Faraones de la historia; —y desde las riberas que pisamos, en medio de los himnos de la emancipación, y dando el adiós al Egipto y sus maldades, nos engolfamos en el desierto sin fin, invocando al grande espíritu. No volvemos atrás nuestras miradas, ni cargamos los despojos, ni las osamentas de las [sic.] que sucumben; “*dejamos a los muertos que entierren a 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 razón 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 soberanía conquistada [...].

“A los proscriptos” abre con una cita de la *Farsalia* de Lucano (libro I, v. 128), que es el gran poema sobre la caída del ideal republicano: después de que Julio César gane la batalla de Farsalia, habrá muerto la posibilidad de una vida en libertad; por eso Catón se mata. La causa vencedora agradó a los dioses porque la causa de César fue bendecida por la fortuna; pero Catón, a pesar de todo, eligió mantenerse fiel a la república hasta el final. Francisco Bilbao dirá en otro texto que, con su muerte, Catón logró vencer sobre César, emperador que le quita la libertad a los pueblos sin darse cuenta de que él mismo es, en realidad, “el

dictionnaire universel du XIX^e. siècle, tomo I, Paris, Larousse, 1866, s.v. “Antée”). En los años siguientes, Anteo se volvería símbolo de los movimientos populares radicales.

¹⁹¹ Aquí se recupera el gesto político del cosmopolitismo antiguo. Es bien sabido que la invención de la palabra “cosmopolita”, ciudadano del cosmos, ha sido atribuida a ese gran exiliado político que fue Diógenes el Cínico: en el mundo antiguo, no pertenecer a una *polis* era un rasgo considerado terrible, pues la *polis* era el único lugar donde cada ser humano individual podía desarrollar sus potencialidades. Por eso, cuando un sujeto desconocido trató de molestar al Cínico preguntándole de dónde era, éste afirmó su pertenencia y su responsabilidad a un espacio mayor: él no era un apátrida, sino un republicano del cosmos (véase DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 49 y 63). Ello quiere decir que aquellos excluidos del ámbito de la *polis*, como los bárbaros, los exiliados, los esclavos, los niños y las mujeres, podían, a pesar de todo, reclamar su pertenencia a un espacio común, garantía de su desenvolvimiento como seres humanos concretos, comunidad cósmica situada allende de las ciudades-Estado frente a la cual los exiliados de la ciudad se descubren responsables. Al responder de esa manera, Diógenes preparó el camino para pensar la dignidad humana en clave universal. Esa intuición fue después desarrollada por los estoicos, el derecho humano y el universalismo de San Pablo. Como se puede ver en las citas, de estas corrientes, el estoicismo es la fuente favorita de Bilbao.

más grande esclavo de sí mismo”: una vez más, la reflexión sobre la virtud de los maestros republicanos y federalistas reaparece en un contexto nuevo, sorprendente, que es el de los tiranos del mundo que no son virtuosos y por ello viven esclavizados.¹⁹²

En el texto que citamos arriba, el republicanismo adquiere un peculiar matiz cosmopolita: los exiliados no pueden adscribirse a la república de un Estado nacional; son “hijos de la República sin tierra”, una república que no existe pero que vendrá: patriotas de un futuro posible. No se adscriben a “la causa vencedora”; en ese rechazo, que los marca trágicamente, se descubren como miembros de una patria común. En otro texto peruano, haciendo hablar a Catón, Bilbao dirá:

...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 [...]. 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.¹⁹³

La carta “A los proscritos” dibuja la imagen de una patria que aparece y desaparece: los republicanos de esa “República sin tierra” no son patriotas del Estado nacional delimitado claramente por una frontera geográfica, una religión nacional y un aparato jurídico, sino de una patria interior, que se expresa en una manera de vivir y se reconoce en el esfuerzo de los que, por trabajar en el mismo sentido, son reconocidos a lo largo de las generaciones como patriotas. En un texto destinado a celebrar el derrocamiento del presidente Echenique en el Perú, lo que significó el fin de la esclavitud y la promesa de reformas sociales profundas, Bilbao se dirige a esa comunidad cósmica, que habita desperdigada en varios Estados:

Pobres desterrados que vagáis sin patria, demócratas sin foro, republicanos sin asilo, hemos tenido un día de patria [...]. Allí es la patria, donde la esclavitud sucumbe; allí

¹⁹² Se trata del texto dramático “La tragedia divina” (1857). En él, Bilbao hace hablar así a César: “Hace años que paso sobre campos sembrados de cadáveres, y sólo este cadáver me impone. He pisado pueblos, he hollado naciones, y este cadáver me impone más que los pueblos y las leyes. Había en ti, Catón, algo que desafiaba a los inmortales en su Olimpo; algo de más santo que las leyes, y de más respetable que las naciones; era tu indómita conciencia de lo justo. Siento ante ti la mano invisible que señala los límites al humano poder”. F. BILBAO, “La tragedia divina (fragmento literario)”, en *Obras completas*, ed. Figueroa, Santiago, El Correo, 1897, t. III, p. 262. Véase un comentario del texto y el tema, en MONDRAGÓN, *Filosofía y narración*, t. II, pp. 84 ss.

¹⁹³ F. BILBAO, “La tragedia divina”, p. 262.

la ciudad, donde la palabra impera; allí es la recompensa, donde podemos abrir nuestros brazos al negro liberado, al indio redimido y al hombre soberano.¹⁹⁴

La fraternidad, concepto límite del léxico republicano, es aquí más que un sentimiento difuso: implica el compromiso concreto con un programa emancipatorio común, que adquiere sentidos distintos según las formas de dominación vividas por cada sujeto social en el mundo americano: el negro lucha por su liberación; el indio, por el fin de la servidumbre que lo ata a una tierra que no posee. Al mismo tiempo, se trata de una lucha por la palabra libre; de distintas maneras, esas luchas son hermanas, y deben apoyarse entre sí, pues tienen por fin la restitución efectiva de la “soberanía”.¹⁹⁵

En los textos citados, la conciencia de pertenecer a una comunidad expulsada del Estado es narrada en clave bíblica: es como si los perseguidos del mundo, “peregrinos infatigables de los siglos y los climas”, fueran como el pueblo judío que vaga en el desierto en busca de la tierra prometida. Pero lo que se busca no es un Estado que vendrá, sino “el corazón de la humanidad transfigurada”: él es la única patria donde los peregrinos podrán descansar. La huida de los exiliados de todos los mundos y todas las épocas se convierte en un peregrinaje hacia una patria moral, que es común, y existe en un futuro posible.

Así pues, la construcción institucional de una nación, a la manera de los liberales, queda supeditada a un fin más importante: transfigurar “el corazón de la humanidad”, educarlo en la práctica de la virtud: enseñarle a luchar por la dignidad de *todos* los hombres. Como en la antigua tradición republicana radicalmente reformulada en textos como *Sociedades americanas en 1828* de Simón Rodríguez, el acento está puesto en la transformación de la persona y no en la creación de instituciones; en la formación dentro de un “arte de vivir” de tipo cívico, crítico para con las exigencias de la *realpolitik*, y no en la obtención de conocimientos pragmáticos.

Como en la narración del Éxodo, la herencia hermana, en un “vínculo sublime”, a las generaciones del presente con las del pasado y las del futuro, “que se avanzan”. Se trata de la resurrección de un tema clásico: en la cita, Bilbao dice que todos los unidos por este vínculo solidario son “amigos”, y se reúnen en un abrazo que atraviesa distintas épocas y

¹⁹⁴ “La noticia de la victoria”, p. 114.

¹⁹⁵ En la tradición republicana radical, “fraternidad” significa, sobre todo, ‘colaboración solidaria en la lucha por la emancipación’. En el final de este capítulo discutiremos las investigaciones de A. Domènech en torno de este importante tema, y revisaremos el uso de esta palabra en *Sociabilidad Chilena*.

naciones. La amistad, fundamento aristotélico de la política, se vuelve espacio para pensar una paradójica reunión entre diferentes. Más abajo veremos que ese abrazo también atraviesa las clases y estratos sociales, convoca por igual a “contempladores y soldados, pensadores y obreros”. Finalmente, en nuestra lectura de *Sociabilidad chilena* intentaremos mostrar cómo este tema reaparece en la metáfora de la fraternidad. Ella no sólo quiere decir que todos los hombres son hermanos, sino que, por ello mismo, todos están comprometidos en la emancipación de la humanidad.

El Éxodo permite, también, presentar una particular visión de la historia humana en la que no hay un progreso necesario: la historia es un desierto. Los peregrinos de todas las épocas vagan por él, sin saber cuándo llegarán o cómo. El acento no está puesto en la lógica trascendente que guiaría la historia humana, sino en la *responsabilidad* de esos sujetos, que vagan por ella con la conciencia de que deben hacer lo correcto, aun si no tienen la certeza del triunfo. Esa conciencia es narrada por Bilbao con un tono de triunfo: lo que se vivió como derrota era, en realidad, el inicio de una victoria, algo de lo cual sentirse orgullosos; el descubrimiento de “nuestro” legado.

Han pasado los días grandes, lo bello se ausenta, las epopeyas terminaron y el alma del hombre desciende la escala de los seres, bajo el peso del clima de corrupción que se forma sobre la tierra.

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 extraviada en su desierto, sin ningun Moyses a la cabeza.¹⁹⁶

Los fracasos históricos concretos de cada lucha quedan sublimados en una narración trágica que, -como veremos en el siguiente capítulo, al analizar las cartas entre Bello y Bilbao-, contempla la historia como *ruina*: final de “los días grandes”, término de “las epopeyas”, clausura del tiempo heroico en el que parecía sencillo realizar los grandes cambios, y, por ello, también, eclipse de la “belleza”. Se trata de una narración trágica a la manera prometeica, pues “nosotros no abdicamos”. Ese mundo mejor no llegará por sí mismo: es

¹⁹⁶ *Revolucion en Chile y los mensajes del proscrito*, Lima, Imprenta del Comercio, 1853, pp. 3-4 y 6.

preciso comenzar a trabajar en él. La federación del género humano debe ser convocada a esa tarea. La alegría y la tristeza se dan la mano en este último párrafo. La construcción de un mundo mejor, un mundo auténticamente humano, adquiere el rostro de una labor interminable, “peregrinación sin fin” llevada a cabo por una humanidad que se ha emancipado de la tutela de sus guías; no tiene Moisés que la guíe y es, por ello, más libre, aunque, por ello, se encuentre también más extraviada.

B. FORMACIÓN DE UNA GENERACIÓN Y DE SU PROYECTO INTELECTUAL

CONSTELACIONES LETRADAS: LOS MAESTROS DE LA REVOLUCIÓN

La juventud en disputa

1. 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 vuelve a un país donde aún pesa la sombra de Portales, y entra en relación con los jóvenes hijos de la generación de 1828. En las clases privadas de Andrés Bello, las visitas de Simón Rodríguez, las discusiones con los exiliados argentinos y la tertulia juvenil reunida en torno de José Victorino Lastarria, nuestro autor descubre a los jóvenes que se volverán sus compañeros de generación. Además, entra al prestigioso Instituto Nacional, donde estudia literatura, latín, filosofía y derecho natural, público, constitucional y de gentes. Según los biógrafos, de todas estas materias rinde examen *distinguido*.¹⁹⁷

En esos espacios, el joven Bilbao se decide a ejercer una influencia particular, que será comentada con fruición por amigos y enemigos. Los biógrafos coinciden en comentar el sentido de esta época en torno a dos tópicos: el primero, su voracidad intelectual, presagio de los amplios conocimientos que lo distinguirían más adelante; en los testimonios,

¹⁹⁷ M. BILBAO, *op. cit.*, p. xxii; P. P. FIGUEROA, *Historia de Francisco Bilbao. Su vida i sus obras*, Santiago, Imprenta Vicuña Mackenna, 1894, p. 23. Existe base material para ese juicio. Domingo Amunátegui Solar copia la lista de alumnos distinguidos en el año 1841: entre ellos está el joven Bilbao (*El Instituto Nacional bajo los rectorados de Manuel Montt, Francisco Puente y Antonio Varas (1835-1845)*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1891, p. 271, nota 1).

ellos están ligados al segundo: el sentimiento de adoración y respeto que le profesaban los demás niños al niño Bilbao.

En la presente sección dibujaremos el contorno de estos círculos, redes y espacios de sociabilidad, en los que se genera una sensibilidad de grupo. De ellos emergerá el primer proyecto intelectual bilbaíno. En la década de 1840, la juventud era un campo de batalla cuyo control fue disputado por los grandes intelectuales del periodo. En medio de ella, Bilbao y sus amigos intentaron crear su propio proyecto intelectual. Estudiaremos la conformación de la llamada generación de 1842, formación donde el joven Francisco Bilbao llevó a cabo sus primeros proyectos intelectuales. Mostraremos cómo el niño que regresa del exilio con su padre se convierte, poco a poco, en escritor: Bilbao escribe *Sociabilidad Chilena* como una especie de programa generacional que se ofrece a la discusión de los jóvenes intelectuales que integran la Sociedad Literaria de 1842. En ese ensayo intenta cristalizar los anhelos y actitudes que definían el perfil intelectual de su generación. Será su primer éxito, porque en el texto dará a esos anhelos una forma definitiva, y también su primer fracaso, porque el éxito del ensayo lo obligará a abandonar su país.

2. De la generación de 1842 se han dicho muchas cosas. Norberto Pinilla, autor de trabajos canónicos sobre el tema, propuso que con ella aparece la conciencia nacional chilena e inicia el proceso literario y cultural del país.¹⁹⁸ Siguiendo implícitamente las tesis de Pinilla, Ana María Stiven ha escrito recientemente que la generación de 1842 representa una revolución intelectual que transforma todas las grandes discusiones del medio intelectual chileno:

Todos los aspectos de la vida del país: la literatura, la ortografía, la educación, las artes, la política, la organización social y hasta la concepción del pasado sufrieron los efectos avasalladores de un debate intelectual amplio, y del intento de responder a preguntas que hasta ese momento la ingente tarea de organización del estado había postergado.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Véase el clásico de NORBERTO PINILLA, “Panorama y significación del movimiento literario de 1842”, en NORBERTO PINILLA, MANUEL ROJAS y TOMÁS LAGO, *1842*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1942, pp. 7-38. Ese estudio luego dio origen a un libro al que no he podido acceder.

¹⁹⁹ ANA MARÍA STIVEN, “La generación de 1842 y la conciencia nacional chilena”, *Revista de Ciencia Política*, vol. IX, núm. 1 (1987), p. 61.

Y sin embargo, la lectura de los testimonios de época nos permite observar que la generación de 1842 tuvo un comienzo humilde, y que su obra intelectual fue ninguneada sistemáticamente por los grandes dueños del capital cultural chileno, muchos de ellos maestros de Bilbao y sus jóvenes amigos. Las actas de la Sociedad Literaria de 1842 nos permitirán dibujar esos inicios con mayor precisión: sin recursos económicos suficientes; utilizados como peones en las guerras culturales que dividían a sus maestros de generación; despreciados al principio por quienes, años después, se presentarían como sus mentores (como José Victorino Lastarria), y apoyados por los que, supuestamente, habrían sido sus enemigos (como Andrés Bello), los integrantes de la generación de 1842 se vieron obligados a emprender esa revolución intelectual, esbozada por Stüven, en medio de una implacable disputa generacional que tenía como centro la pregunta por dirección del Estado.

En el círculo de Andrés Bello: americanismo, derecho natural y dignidad humana

1. El regreso del primer exilio acerca al joven Francisco Bilbao a una época convulsa. En ella, la experiencia del golpe de Estado obliga a disputar el sentido de diversas tradiciones intelectuales. En primer lugar, revisaremos aquellas relacionadas con la generación más anciana, a la que ya aludimos en la sección anterior, y que ahora revisaremos desde otra perspectiva. En la lucha por la dirección de la juventud, era cada vez más frecuente burlarse de los viejos pensadores cercanos a los líderes de las revoluciones de independencia: Simón Rodríguez era visto como un viejo loco; Bello, como un sabio con poca imaginación aferrado a conocimientos retrógrados como el latín y la gramática. Pero Bilbao, por su parte, supo sacar cosas buenas de ellos: con Bello aprendió a pensar y escribir; en sus lecciones descubrió la historicidad de América Latina, y encontró una idea de dignidad humana que le serviría para fundamentar el derecho a la revolución; Rodríguez le enseñó una interpretación interesante sobre el fracaso de las revoluciones de independencia; en la obra de este último autor, Bilbao encontró una idea de soberanía no delegada que sería fundamental para sus obras posteriores; y en la imagen de su vida, descubrió una manera de ser intelectual alejada de los vicios de lo que Ángel Rama llamaría “Ciudad Letrada”

2. El primero de los personajes que nos interesa recordar en esa época es Andrés Bello. La furia y el desprecio de los intelectuales más jóvenes contra él tenía cierta justificación:

Bello, viniendo de la generación revolucionaria, había sido fundamental en la obra de reestructuración del Estado emprendida por Diego Portales tras el golpe de Estado. El sabio melancólico había llegado a Valparaíso en 1829, por invitación del presidente Pinto, su antiguo amigo en el exilio. Bello había vivido años en Londres, en medio de la pobreza, después de ser embajador de un país desaparecido: la Primera República de Venezuela, cuyos rastros se habían difuminado entre el polvo dejado por las revoluciones. En Londres había tenido que vivir durante años como profesor de español; se había casado con una irlandesa, Mary Ann Bowland, y tuvo tres hijos; antes de llegar a Chile, Bello tuvo que soportar la muerte de su esposa y uno de sus hijos, el primero de varios que se le irían muriendo.

Bello arribó a Valparaíso como muchos otros intelectuales exiliados que buscaban la protección del gobierno revolucionario.²⁰⁰ Pero los hados de la guerra civil americana le depararon un nuevo sinsabor. Al poco tiempo de haber llegado, se enteró de que su antiguo amigo Pinto había renunciado a la presidencia, aunque, antes de renunciar, había firmado un decreto donde lo hacía empleado del Ministerio de Hacienda.²⁰¹ Así, Andrés Bello entró en relación involuntaria con el nuevo gobierno conservador, y se vio metido en conflictos que no había buscado: como parte de su campaña contra el gobierno, a quien criticaba su postura cada vez menos radicalizada, el federal José María Infante inició ataques, en medios periodísticos, contra el sabio recién llegado, a quien calificó de “extranjero”. Esos

²⁰⁰ El año anterior, José Joaquín de Mora, un radical español amigo de Bello en el exilio de Londres, había llegado a Chile invitado por la administración Pinto. Su llegada causó mucha expectación: se trataba de un revolucionario conocido, amigo de José María Blanco White, que había arriesgado su vida combatiendo por la libertad de los americanos. Además, se trataba de un sabio de ideas avanzadas: Mora era defensor de la educación de la mujer, y era autor de varios de los famosos catecismos de la casa Ackermann, que eran los libros de texto en los que gran parte de los intelectuales hispanoamericanos se apropiaban de los conocimientos europeos. Desde su llegada, tuvo una activa participación en el mundo público chileno: fue empleado del ministerio del Interior, y después fundó y dirigió el *Mercurio Chileno*; se acercó a los beligerantes círculos liberales, quienes le pidieron que fuera redactor de la emblemática Constitución de 1828. Además fundó dos escuelas, entre ellas el famoso Liceo de Chile, con el que los liberales quisieron reemplazar al viejo Instituto Nacional, creado en 1813 y ahora en control de los conservadores... Como veremos en las páginas que siguen, pronto los demonios de la política obligarían a estos dos viejos amigos a pelear entre sí. Véase M. L. AMUNÁTEGUI, *Don José Joaquín de Mora. Apuntes biográficos*, Santiago, Imprenta Nacional, 1888. Mora escribió los catecismos dedicados a gramática latina, gramática española y geografía. Su obra “feminista” tiene el título de *Cartas sobre la educación del bello sexo*.

²⁰¹ MIGUEL LUIS AMUNÁTEGUI, *Vida de don Andrés Bello*, Santiago, P. G. Ramírez, 1887, cap. XVII, pp. 324-325.

ataques durarán los siguientes 15 años, y ayudarían a crear el sentimiento de xenofobia al que Bello tuvo que enfrentarse durante todo ese tiempo.²⁰²

Los ánimos se caldearán todavía más después de batalla de Lircay. En 1829, un grupo de familias había abierto el Colegio de Santiago, una institución de enseñanza que intentaba hacerle contrapeso al Liceo de Chile, entonces dirigido por el radical español José Joaquín de Mora. Se trataba de otro trashumante, que había participado en las revoluciones de varias naciones (la última de ellas, Argentina), y que, como Pinto, había sido amigo de Bello en el exilio londinense. Cuando, en diciembre de ese año, renunció a su puesto el antiguo director del Colegio de Santiago, el clérigo Meneses, los conservadores se encontraron con la figura de Andrés Bello, y le propusieron la dirección del espacio. El sabio venezolano aceptó la propuesta y, de esa manera, se inmiscuyó, quizá sin quererlo, en la agria pelea entre liberales y conservadores posterior al golpe de Estado.

A inicios de 1830, Mora pronunció en el Liceo un tremendo discurso inaugural sobre la decadencia de la lengua española en Chile. Como es usual en la antigua tradición retórica, el de la lengua es un tema político, pues su decadencia no es en realidad sino signo de una decadencia más profunda que ocurre en el cuerpo social. En ese contexto, Mora atacó con fuerza la enseñanza del Colegio de Santiago, que pervertía a la juventud con sus valores retrógrados: esa enseñanza estaba provocando la muerte de la lengua española, al tiempo que el estancamiento de la sociedad.

El texto de Mora correría impreso, y los profesores del Colegio de Santiago protestarían ante el ataque. Lo que sigue es casi inevitable: se le pedirá a Bello, nuevo rector del Colegio, que defienda a su institución. En mayo del mismo año, el periódico *El Popular* publica una serie de violentos artículos dedicados a ridiculizar y atacar la *Oración* de Mora. Todos creen que estos artículos se deben a la pluma de Bello; sólo después, cuando la polémica haya llegado a niveles de agresividad lamentables, el venezolano publicará una carta pública en donde admitirá que esos artículos fueron escritos por él sólo en parte: que son suyas sólo las opiniones literarias, y que las agresivas versiones finales habían sido redactados por un personaje anónimo, quien se sirvió parcialmente de los

²⁰² IVÁN JAKSIC, *Andrés Bello: Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Latin America*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001, cap. IV, p. 98.

apuntes de Bello.²⁰³ Pero, para esas fechas, Mora ya había respondido a lo que, para él, era una traición de su amigo. Los papeles furibundos de Mora sirvieron para que el ministro Portales ordenara su expulsión del país, acusándolo de sedición.

El Colegio de Santiago fue clausurado. Un intelectual destacado del liberalismo radical tuvo que irse del país, y Bello se volvió campeón involuntario de las guerras culturales peluconas: Portales, complacido ante la capacidad intelectual de Bello, comenzó a buscarlo para pedir su colaboración en distintas actividades del gobierno. En los años sucesivos, el venezolano ayudaría a redactar el Código Civil de la República de Chile; sería fundador de la Universidad de Chile, así como su primer rector; sería rector del prestigioso Instituto Nacional y redactor de *El Araucano*, periódico oficial del gobierno chileno.²⁰⁴ Al mismo tiempo, publicaría ensayos fundamentales, que sentaron las bases para el desarrollo de los estudios jurídicos, históricos y literarios en el país.²⁰⁵

A partir de entonces no dejaría de ser atacado por sus antiguos amigos, liberales y republicanos para quienes las colaboraciones de Bello en el proyecto ordenador de los conservadores equivalía a una traición. Al mismo tiempo, la envidia hacia Bello, alimentada por un secular sentimiento de xenofobia que ya había sido evocado por los textos de Infante, permitió las tremendas campañas en contra suya por parte de Domingo Faustino Sarmiento, inmigrante argentino que se ocupó de aumentar su prestigio público como liberal a partir de los ataques desmesurados al viejo sabio de Caracas.

3. Los jóvenes herederos del federalismo y el liberalismo radical participaron, a su manera, de este agrio debate; y, en su participación, se vieron obligados a romper con la tradición

²⁰³ M. L. AMUNÁTEGUI, *op. cit.*, pp. 328-335.

²⁰⁴ Un excelente panorama general de las actividades de Bello puede consultarse en el citado libro de JAKSIC, caps. IV-V. Véase además JAIME CONCHA, “Gramáticas y códigos: Bello y su gestión superestructural en Chile”, *Mapocho* [Santiago de Chile], núm. 42 (1997), pp. 17-41.

²⁰⁵ Los textos sobre literatura habían comenzado a prepararse desde la época londinense, cuando Bello publica sus trabajos sobre la historia de la rima asonante y comienza su investigación sobre el texto del *Poema del Mio Cid* (sobre este aspecto de su obra, véase JAKSIC, *Andrés Bello*, pp. 47-54, y PEDRO GRASES, “La obra literaria de Andrés Bello” y “Las aportaciones de Bello al estudio del *Poema del Cid*”, en *Escritos selectos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, pp. 133-160 y 160-183). Sobre la importancia de Bello en el establecimiento de la disciplina historiográfica véase CRISTIÁN GAZMURI, *La historiografía chilena (1842-1970)*, t. I, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / Taurus, 2006; GUILLERMO FELIÚ CRUZ, “Andrés Bello y la Historiografía chilena”, *Mapocho*, t. IV (1965), núm. 3, vol. 12, pp. 251-263; y R. MONDRAGÓN, “Francisco Bilbao (1823-1865) y las polémicas sobre la ‘narración’ en la historia y la filosofía”, en *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, pp. 24-56.

familiar y asumir una identidad de grupo diferente. Defendieron el valor de su maestro venerable, aun si ello implicaba poner en riesgo las certezas liberales heredadas por sus familias y amigos. Por ello, se vieron obligados a presentarse como una nueva generación, cuya presunta traición no era, en realidad, sino el principio de un mundo nuevo en las ideas y la vida.

Miguel Luis Amunátegui recuerda que, a principios de la década de 1830, para ayudarse en su subsistencia, el viejo Andrés Bello decidió dar lecciones privadas, como cuando estaba en Londres. Así, convirtió su propia casa en espacio para dar clases “en humanidades y en derecho”.²⁰⁶ Las generaciones de pupilos se sucedieron, y tuvieron la oportunidad de observar cómo el viejo Bello añadía nuevos saberes: a partir de 1834, agregó el latín y el derecho romano; después, alrededor de 1840, incluyó la filosofía.

El joven Francisco Bilbao fue uno de los alumnos del curso de 1840; probablemente allí conoció a su amigo Aníbal Pinto, hijo del expresidente de Chile quien había traído al país a Bello. Pinto se convertiría después en miembro de la Sociedad de la Igualdad y, como su padre, llegaría a ser presidente de Chile.²⁰⁷ Quizá fue en esas tertulias donde Bilbao trabó conocimiento con José Victorino Lastarria, un joven y ambicioso profesor del Instituto Nacional, de familia pobre, que había logrado estudiar gracias a una beca de Mora, para después continuar su formación al lado de Bello, en el curso de 1834.²⁰⁸

²⁰⁶ M. L. AMUNÁTEGUI, *op. cit.*, p. 343.

²⁰⁷ Gracias al cuidadoso historiador, podemos observar cómo la casa de Bello se volvió un espacio donde futuros intelectuales y líderes políticos se conocerían unos a otros, se iniciarían en las letras al tiempo que trabarían relaciones de diverso tipo: en el curso de 1832 estuvieron Domingo Aguirre, Vicente Bascuñan, Enrique Latorre, Juan Morandé, Pedro José Bárros, José Ignacio Errázuriz, Francisco Javier Ochagavía, José Manuel Errázuriz, Santos Pérez, José Rafael Echeverría y José Manuel Ipinza. En el de 1834, además de José Victorino Lastarria, futuro enemigo de Bello y maestro de Bilbao, estaban Manuel Antonio Tocornal Grez, Salvador Sanfuéntes Torres, Juan Enrique Ramírez, Domingo Tagle Irarrázaval, Carlos y Francisco Bello, Calisto Cobian, José María Núñez, Rafael de la Barra, Manuel Magallanes, Marcos Mena, Joaquín Lazo, Francisco Javier Llombar, José María Eyzaguirre, Pedro Ugarte, Francisco Ortiz, Miguel Portales y Luis López. Finalmente, en el de 1840, que, como hace notar Amunátegui, “duró varios años”, estuvieron Aníbal Pinto, Manuel Antonio y Felipe Santiago Matta, Nicómedes Ossa, Javier Renjifo, Santiago Lindsay, Francisco Bilbao, Manuel Valledor y Juan y Andrés Bello Dunn (*ibid.*, p. 344, notas 1 a 3).

²⁰⁸ Lastarria entró becado a los once años, y estuvo en el Liceo un año. Las notas periodísticas de la época dicen que fue el alumno más aventajado del Liceo. Los recuerdos del nieto de Lastarria recogidos por Armando Donoso cuentan, además, que el joven participaba de una especie de cursos secretos que Mora daba a sus estudiantes más talentosos: “Por las noches recordaba mi abuelo que Mora, quien tenía mucho interés por el aprendizaje de los alumnos, comenzó a hacerles a un grupo de ellos una clase de filosofía, tomando pie de éstas para darles a leer algunos libros. Entonces comenzaban a vulgarizarse esos pequeños manuales de Ackermann, que se publicaban en Londres, entre los cuales leyó uno que contenía extractos de Rousseau... Mora se los daba a los muchachos más estudiosos en su clase, que era no sólo de filosofía, sino también de

Lastarria se había convertido en el discípulo en disputa de Bello: en los *Recuerdos literarios*, su autobiografía intelectual, este escritor trata de presentarse como un joven y carismático profesor que habría iniciado un vasto movimiento cultural destinado a salvar los ideales del liberalismo y a oponerse a la influencia perniciosa del viejo maestro venezolano, a quien se presenta como campeón cultural del mundo conservador. Hoy sabemos, sin embargo, que los *Recuerdos literarios* presentan una imagen ligeramente intervenida de lo que en realidad sucedió: que la autobiografía de Lastarria está llena de pequeños errores, fechas alteradas, datos en desorden... Todo parece indicar que, en realidad, Lastarria no tuvo el papel que se atribuye a sí mismo: en lugar de haber sido el enemigo de Bello, fue su protegido, incluso si ya por esas fechas el joven profesor había manifestado su posición crítica respecto de la labor del maestro.²⁰⁹

Los muchachos reunidos en torno de la casa de Bello vivieron de cerca ese incómodo debate; como dijimos arriba, sus primeras apariciones públicas fueron resultado de la necesidad de defender el legado intelectual de su maestro y, al tiempo, reivindicar el programa del liberalismo pipiolo, al que todos ellos se encontraban ligados por lazos ideológicos y familiares. Amunátegui transmite una interesante anécdota:

Bello, varias veces, había estampado en letras de molde la opinión de que era inconveniente, i aun imposible el consolidar en la America Española una monarquía. A pesar de esto, los malquerientes i los envidiosos de Bello, dando por no escrito lo que desagradaba a su enemistad, se complacían tanto en que fuera cierta la tal suposición, que, el año de 1843, un periódico de Santiago titulado *El Demócrata* denunció que uno de los alumnos de una clase privada de literatura había presentado en ella un discurso en favor del gobierno monárquico, el cual había sido premiado por el profesor de la clase; i para comprobación del hecho, copiaba el testo mismo del dichoso discurso.

La alusión a la clase privada de literatura que por entonces hacía don Andrés Bello en su casa, i que era la única de su especie en Santiago, no podía ser mas trasparente.

El vulgo de los émulos de Bello se llenó de alborozo, lisonjeándose con que ya había encontrado la prueba material de la imputación que desde tiempo atrás venía dirigiendo a don Andrés.

liberalismo. Yo le oía referir a mi abuelo que algunos años más tarde él se dio cuenta de que era casi como una clase oculta". Véase la excelente obra de BERNARDO SUBERCASEAUX, *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX: Lastarria, ideología y literatura*, Santiago, Aconcagua, 1981, pp. 27 y 25, y ALEJANDRO FUENZÁLIDA, *Lastarria i su tiempo. Su vida, obras e influencia en el desarrollo intelectual de Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1893, cap. II.

²⁰⁹ La crítica literaria tuvo el mérito de enfocar por vez primera las alteraciones de los *Recuerdos literarios*. Véase el minucioso análisis textual de EMIR RODRÍGUEZ MONEGAL, *El otro Andrés Bello*, Caracas, Monte Ávila, 1969, cap. VI, que sigue siendo la referencia básica sobre este tema.

Bello había guardado siempre, antes de esa fecha, el más completo silencio contra las acusaciones de este linaje, que ciertamente le mortificaban, pero que presumía habían de ser despreciadas por la gente sensata.

Sin embargo, en la ocasión de que hablo, no pudo contenerse, e hizo aparecer en el número de *El Progreso* correspondiente al 18 de marzo de 1843, la significativa protesta que va a leerse.

«Señores Editores de *El Progreso*.

«En el número 7 de *El Demócrata*, se ha publicado una pieza en favor del gobierno monárquico, la cual se dice compuesta por uno de los alumnos de una clase privada de literatura, i premiada por su director; i como no tengo noticia que haya actualmente en Santiago, ninguna clase privada de literatura, sino la que yo doi en mi casa, i pudiera creerse que lo que se dice con motivo de aquella pieza se refiere a alguno de mis discípulos i a mí, me hallo en la necesidad de hacer por conducto de Ustedes las esplicaciones siguientes, a que les ruego den lugar en su apreciable periódico.

«La clase de literatura que actualmente doi en la casa de mi habitación, consta de un escasísimo número de alumnos, i no han entrado ni existen en ella otros, que los siguientes:

«Don Francisco Aníbal Pinto, hijo del señor jeneral don Francisco Antonio Pinto.

«Don Manuel i don Felipe Matta, hijos del señor don Eujenio Matta.

«Don Nicómedes Ossa, hijo del señor don Francisco Ignacio Ossa.

«Don Javier Renjifo, hijo del señor don Ramón Renjifo.

«Don Santiago Lindsay, entenado del señor don Camilo Gallardo.

«Don Francisco Bilbao, hijo del señor don Rafael Bilbao.

«Don Manuel Valledor, hijo del señor don Manuel Valledor.

«Don Juan i don Andrés Bello, hijos míos.

«Estos son todos. Las familias a que pertenecen son bien conocidas, i el público juzgará hasta qué punto pudiera ser justa i verosímil, aplicada a cualquiera de ellos, la imputación de sentimientos anti-republicanos que se hace a la del autor del discurso. En el remitido al *Demócrata*, se dice que el autor del discurso ha recibido su educación en un claustro, circunstancia que no cuadra, según entiendo, a ninguno de los alumnos de mi clase de literatura. En fin, ni se ha propuesto en esta clase el tema que se inserta en *El Demócrata*, ni tema alguno parecido, ni se ha leído, ni mucho menos premiado en ella discurso o pieza de ninguna especie, en que directa o indirectamente se elojie el gobierno monárquico. Por el contrario, todas las que han sido presentadas por los alumnos, i que han tenido relación con asuntos políticos, i a veces sin tenerla, rebosan de ideas i sentimientos eminentemente republicanos.

«Si el remitido, en la aplicación a que aparece haber sido destinado fuese solo injurioso a mí, callaría, como lo he hecho otras veces; pero he creído necesaria esta esposicion, como un acto de justicia a los jóvenes que vienen a mi clase de literatura i a sus respetables familias.

«Soy do Ustedes, atento i seguro servidor — A. Bello.»

En efecto, fueron raros los momentos en que el sabio venezolano decidió romper el silencio para defenderse públicamente de los ataques de sus enemigos. Los alumnos de Bello decidieron apoyar al maestro y, con ello, emergieron en la escena pública como un grupo claramente identificado: iniciaron, tímidamente, el camino para volverse personajes de su

propia historia. En el mismo número de *El Progreso*, los jóvenes Aníbal Pinto y Santiago Lindsay insertaron una enérgica carta, que a continuación reproducimos:

Dichosos los pueblos que tienen la felicidad de recibir en su seno a ciertos hombres que dan una sombra fecundante, que hace propagar rápidamente la ilustración i todos los elementos del bienestar social; a ciertos hombres que hacen honor al suelo que pisan, porque la nación que habita en este suelo podrá inscribir en el catálogo de sus hijos un nombre mas, pero un nombre que fijará la atención de cuantos lo lean, porque es un nombre ilustre; i es dichosa nuestra patria en contar en el número de sus conciudadanos al señor Bello! Este nombre despertará en la imaginación de todo chileno, de todo verdadero chileno, la idea de grandes servicios a la patria, de grandes virtudes, de grandes talentos; i sería un trabajo escusado el hacer su apolojía; i ¿para qué? ¿para desvanecer el rumor esparcido por la calumnia de que es uno de sus discípulos el autor del discurso inserto en el número 7 de *El Demócrata*? Eh! semejantes miserias se deben despreciar; son demasiado nulas para hacer la mas mínima mella en la reputación de don Andrés Bello. Los que semejantes cosas inventaron se consideran sin duda mui insignificantes para atacar de frente al señor Bello, i han pensado conseguir su objeto minándole a la manera de las ratas el terreno que pisa. Mas no lo conseguirán; para esto sería necesario destruir en el corazón de los chilenos todo sentimiento de gratitud, quitarle cuanto tiene de noble, i dejarle rastrero, despreciable, como el de ellos.

Nosotros, discípulos del señor Bello, hemos querido echar en los ojos de aquellos que le hacen una guerra tenaz, pero rastrera, guerra de sabandijas, el polvo con que quisieron empañar el nombre de nuestro maestro; hemos querido desvanecer las sospechas que se hayan despertado en algunas almas crédulas sobre las ideas que el señor Bello inculca a sus alumnos, declarando que ninguno de ellos es el autor del discurso publicado en *El Demócrata*; i que ni él ni ninguno de nosotros profesamos semejantes principios, — Aníbal Pinto. — Santiago Lindsay.²¹⁰

Así, ante la presión de algunos intelectuales pertenecientes al círculo de sus mayores, los jóvenes reaccionan defendiendo al maestro y declarándose “discípulos del señor Bello”; y a pesar de ser sus discípulos, se declaran su derecho a profesar los principios del liberalismo. Frente a los discursos xenófobos, esos jóvenes recuerdan los “grandes servicios”, “grandes virtudes” y “grandes talentos” del exiliado, y reivindican el derecho de Bello a ser considerado como chileno.

La carta de Pinto y Lindsay comienza con una imagen hermosa: hay ciertos hombres que son como árboles enormes, y por ello dan una “sombra fecundante”. Los discípulos se congregan alrededor de la sombra de ese árbol, y crecen. Esa misma imagen reaparece, más de una década después, en una carta cariñosa de Francisco Bilbao dirigida a su maestro. Está fechada en 1854, lo cual quiere decir que fue escrita en el exilio peruano de Bilbao, en medio de las persecuciones y la guerra civil. Su objeto es ofrecer las

²¹⁰ *Ibid.*, p. 210.

condolencias de Bilbao por la muerte de Carlos Bello Boyland (1815-1854), hijo de Andrés Bello y su primera esposa, y amigo cercano de Bilbao.²¹¹ En esta carta, Bello es, una vez más, un árbol enorme:

Árbol majestuoso de la zona tórrida trasplantado a Chile, caen tus hojas en el invierno de la vida. El soplo de la muerte destroza tus injertos; y tus ramas vigorosas dan sombra al sepulcro de tus hijos.

Has cobijado a una generación literaria allá en mi tierra. Has alimentado a las inteligencias y has refrescado los cerebros ardientes, señalando las estrellas a través de tu follaje.

Hoy tu sombra es sagrada. Mansión del dolor y de la muerte, nos acercamos en silencio a escuchar el soliloquio del padre conversando con las memorias de los que ya no son.²¹²

Es la misma imagen utilizada por Pinto y Lindsay: en ella se reconocen tres amigos, que crean un lenguaje propio para darle sentido a un proyecto intelectual común. Se trata de la emergencia de una nueva tradición discursiva: Bilbao recuerda esa polémica más de una década después, y habla en un lenguaje privado, amoroso, hecho para que sólo lo entienda su maestro. Un árbol enorme, “majestuoso”, que fue trasplantado a Chile pero que provenía de “la zona tórrida”, la misma zona a la que Bello le dedicó su poema *La agricultura en la zona tórrida*. Bilbao parece recordar, en el exilio, aquella polémica en donde habían criticado a Bello por extranjero: como aquella vez, defiende a su maestro y declara que el árbol-Bello cobijó a toda una generación.

Si la carta de Pinto y Lindsay hablaba de cómo esa generación creció bajo la sombra de Bello, Bilbao dice que el sabio de Caracas les enseñó a mirar las estrellas, el cielo infinito que aparecía a través de su follaje. En esa misma sombra donde crecieron los discípulos, hoy duerme Carlos Bello Boyland, junto con el resto de los hijos que se le han muerto al maestro.²¹³

²¹¹ Sobre Carlos Bello Boyland véase MIGUEL LUIS AMUNÁTEGUI, “Carlos Bello”, en sus *Ensayos biográficos*, t. II, pp. 243-325.

²¹² La carta fue publicada por vez primera en los *Ensayos biográficos* de Miguel Luis Amunátegui. Cito aquí según la edición de Pedro Pablo Figueroa (F. BILBAO, *Obras completas*, ed. Figueroa, t. IV, p. 83), quien copia el texto de Amunátegui.

²¹³ Bilbao habla en la cita de “hijo” porque a Andrés Bello le tocó una vida familiar trágica: su primera esposa, Mary Ann Boyland, y su tercer hijo, Juan, murieron pronto en Londres; de su segundo matrimonio muere Miguel casi llegando la familia a Chile, en 1830, a los dos años de edad; Dolores, en 1843, a los once (esta muerte fue una de las que más le dolió a Bello, y a ella le dedica su paráfrasis de “La oración por todos” de Victor Hugo, que, como veremos abajo, apareció en *El Crepúsculo*, el periódico de Bilbao y sus amigos); en 1845 muere Francisco Bello Boyland, a los veinticinco, “el más mejor y más querido de mis hijos”, que ya había publicado una gramática latina; en 1851 muere Ana, a los 23 y después de perder a su primer y único

A pesar de que, como veremos adelante, Andrés Bello decidió sacrificar al joven Francisco Bilbao cuando la aristocracia chilena juzgó al muchacho por atreverse a publicar *Sociabilidad chilena*, el muchacho perdonó a su viejo maestro, para quien guardó siempre un recuerdo amoroso. Ese afecto aparece explicado brevemente en la carta que citamos arriba: Bello les enseñó a creer en ellos mismos como generación; les enseñó a mirar las estrellas. Veremos abajo que, además, Bello probablemente introdujo a Bilbao en un tema al que no le prestará mucha atención en esta etapa, pero que se volverá el tema fundamental de su vida: el descubrimiento de la América que Bilbao llamará “Latina”; de su historicidad, sus tradiciones plurales, su proyecto compartido.

4. La pregunta por la historicidad de América apareció lentamente en las lecciones laboriosas llevadas a cabo en la casa del maestro. En ellas, el viejo no sólo les enseñó saberes: también les compartió su método; los inició en lo que, en el capítulo I de esta tesis, hemos llamado una “poética del pensar”. Las anécdotas de la casa de Bello son uno de esos datos “ínfimos” y “pueriles” de los que hablaba Amunátegui en su biografía de Simón Rodríguez: desde ellos se hace posible poner de cabeza la cronología de la gran historia, así como su carácter representativo. Ellos fueron narrados porque permitían comprender lo más íntimo de una tradición ideológica: su manera de problematizar la realidad.

El mismo Lastarria describió, en sus *Recuerdos literarios*, los contenidos y el método pedagógico de Andrés Bello en esas clases particulares: en cuanto al estudio de la literatura, es interesante, en primer lugar, la exigencia de Bello de combinarlo con el estudio de la lengua; a su vez, la enseñanza del derecho pasa fundamentalmente por la apropiación de la tradición romana y el comentario de Heinecio.

Otro aspecto interesante es que textos de Bello publicados mucho tiempo después aparecen, en el testimonio de Lastarria, como auxiliares de la enseñanza: Bello los iba escribiendo para sus muchachos conforme avanzaba en sus clases, y sólo aparecieron impresos mucho tiempo después. Es como si el sabio melancólico hubiera desarrollado dos obras al mismo tiempo: una para el resto del mundo, otra para comentarla con los jóvenes.

hijo. A Bello todavía le tocará vivir la muerte de Ascensión en 1857, a los veinticinco; de Juan en 1860, a los treinta y cinco; y de Luisa, en 1862, a los treinta y uno. Véase FERNANDO MURILLO RUBIERA, *Andrés Bello, historia de una vida y de una obra*, Caracas, La Casa de Bello, 1986, pp. 224 ss.

Una obra pública y otra obra interior, para amigos y discípulos. Hay aquí un gesto dignificador... ¿Cómo se habrán sentido sus alumnos al saber que esos textos estaban siendo escritos para ellos?

En las clases particulares de Bello, los alumnos trabajaban por sí mismos. Aprendían a usar directamente las fuentes antiguas, en lugar de apropiárselas por medios indirectos, que era lo más común en los autores de la época.²¹⁴ Cuenta Lastarria que “el aula era su escogida biblioteca, y todas las consultas de autores se hacían por los alumnos bajo la dirección del maestro”.²¹⁵ El trabajo era un ejercicio de la propia personalidad, que salía fortificada a partir de la confrontación directa con las fuentes: Bello no transmite una erudición de segunda mano, y pone en primera línea su preocupación por el proceso apropiativo de los textos, proceso que inicia en el trabajo sobre las fuentes y continúa en la discusión “en aquellas largas y amenas conferencias”. Como dice Emir Rodríguez Monegal,

Se puede deducir que el método de Bello era el de indicar el rumbo al alumno para obligarlo a hacer personalmente el trabajo de consulta directa de las fuentes, de crítica de las mismas, de análisis e interpretación. Es decir, era el suyo un método en que el maestro aparece como firme orientador pero que tiende a desarrollar el sentido de investigación en el propio alumno. Es cierto que ese método no era único y se completaba por medio de la discusión, de la dialéctica de clase.²¹⁶

El delicado eros pedagógico del maestro venezolano explica, en parte, el amplio conocimiento de la tradición clásica que observamos en la obra de Francisco Bilbao, pero también ayuda a entender esa enorme confianza en sí mismo que encontraremos una y otra vez en los textos, confianza que muchas veces deriva en lecturas creativas y desconcertantes de fuentes a las que Bilbao nunca se acerca con miedo, sólo con alegría.

5. El sabio de Caracas le dejó a Bilbao una herencia que daría frutos más tarde: en casa de Bello, la enseñanza de la lengua se vuelve una reflexión sobre el ser histórico de América.

²¹⁴El mismo Sarmiento reconocería después que su erudición clásica le venía en realidad de diálogos editados como folletín que venían desde Londres, gracias a los cuales pudo saber elementos básicos de historia antigua, mitología y literatura. Esto explica por qué en esa época todo mundo parecía saber mucho de estos temas cuando, en realidad, citaban siempre los mismos ejemplos y fragmentos de texto. Esa manera de apropiarse el saber clásico contrasta con la de Bilbao y sus otros amigos: en ellos hay un conocimiento de las fuentes que permite también apropiaciones extrañas: se habla de cosas que los demás intelectuales no conocen, y se proponen reelaboraciones creativas de textos, personajes y tradiciones. Abajo abundaremos en el tema.

²¹⁵ J. V. LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, p. 60.

²¹⁶ EMIR RODRÍGUEZ MONEGAL, *El otro Andrés Bello*, p. 244.

Dice Lastarria:

El estudio de la lengua era un curso completo de filología, que comprendía desde la gramática general y la historia del castellano, hasta las más minuciosas cuestiones de la gramática de este idioma; y allí seguía el profesor su antigua costumbre de escribir sus textos, a medida que los enseñaba. ²¹⁷

El futuro profesor del Instituto Nacional alude, en este respecto, a capítulos de la *Gramática castellana dedicada al uso de los americanos*, publicada en 1847, y a la importante *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana*, publicada en 1841 y que es uno de los textos de filosofía de lenguaje más importantes en toda la filosofía latinoamericana.²¹⁸ Ellos son dos de los textos que conforman la “obra interior” que Bello hizo primero para sus discípulos. Las prácticas que rodean esa obra ayudan a perfilar su sentido. Por Lastarria sabemos, también, que Bello no sólo leía en voz alta esos trabajos a los alumnos, sino que también los *discutía*: “Su tratado de la Conjugación y los más interesantes capítulos de su gramática castellana fueron minuciosamente discutidos en aquellas largas y amenas conferencias que tenía con sus alumnos”.²¹⁹

Por tanto, Francisco Bilbao y sus amigos tuvieron acceso privilegiado a dos obras excepcionales en que se debatió el problema de la diferencia histórica americana. No sólo las leyeron antes que el resto de los intelectuales de Chile y el mundo, sino que pudieron discutirlos con su autor, quien las escribió primero para ellos. La consulta directa de las fuentes y su apropiación en un ejercicio de personalidad se complementa, de ese modo, con un *gesto* que invita a los jóvenes estudiantes a asumirse a sí mismos como valiosos.

Y en esos dos textos de la “obra interior” del sabio melancólico se está planteando una posición inédita respecto del problema de América, una posición distinta a la enarbolada por la joven generación liberal de Sarmiento y Lastarria, que nace en disputa con Bello y los otros pensadores de la época revolucionaria. Después de que la concepción de Sarmiento y Lastarria triunfe, la de Bello y los otros maestros desaparecerá del mapa intelectual americano; y sin embargo, resurgirá con rostro nuevo en la obra de Bilbao, y a través de Bilbao llegará a Martí y otros pensadores, que se la heredaron al siglo XX.

²¹⁷ JOSÉ VICTORINO LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, p. 59.

²¹⁸ Véase RAFAEL MONDRAGÓN, “Gramática y revolución. Un comentario a la polémica filológica de 1842”, en C. GÓMEZ ÁLVAREZ, J. MAC GREGOR GÁRATE y M. OZUNA CASTAÑEDA (coords.), *1810, 1910: Reflexiones sobre dos procesos históricos. Memoria*, México, FFyL-UNAM, 2010, pp. 351-372.

²¹⁹ LASTARRIA, *op. cit.*, p. 59.

Para entender cuál era esa concepción de Bello, es necesario contextualizar los dos textos citados en el marco de la obra filológica de su autor. En 1823, el Bello del exilio había dado a luz un breve artículo llamado “Indicaciones sobre la conveniencia de simplificar i uniformar la ortografía en América”. El artículo fue publicado en colaboración con su amigo, el republicano conservador Juan García del Río, quien –como Bello- se encontraba en Londres en ese momento en su carácter de embajador de la causa independentista ante el Gobierno británico y la comunidad intelectual de la isla. Era la época en que Londres se había vuelto el gran punto de reunión para la crema y nata de los exiliados de América y España. Este breve artículo adelanta ya la radical posición hacia la lengua que Bello mostrará después en su *Gramática*, y constituye el primer testimonio maduro de su gran proyecto de reforma ortográfica. En este ensayo da también las razones por las que, según Bello, la reforma de la ortografía no es sólo un asunto técnico, sino político. El argumento del escrito es claro y contundente:

Uno de los estudios que más interesan al hombre es el del idioma que se habla en su país natal. Su cultivo y adelantamiento constituyen la base de todos los adelantamientos intelectuales. Se forman las cabezas por las lenguas, dice el autor del *Emilio*, y los pensamientos se tiñen del color de los idiomas.²²⁰

Bello está haciendo aquí una modesta alusión al *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau (“el autor del *Emilio*”), y con esa alusión nos ha dado ya la clave sobre por qué es necesario estudiar la lengua y reformar la ortografía.²²¹ Hay una relación entre lenguaje y

²²⁰ ANDRÉS BELLO, “Indicaciones sobre la conveniencia de unificar y simplificar la ortografía de los países de América”, en A. BELLO, *Obra literaria*, ed. Pedro Grases, 2ª. ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 459. El texto que cito fue editado por Pedro Grases, a partir del que se fijó en las *Obras completas* publicadas por la Casa de Bello; sin embargo, esta edición no da cuenta de la coautoría de nuestro texto (lo lista como si sólo lo hubiera escrito Andrés Bello).— Véanse los atinados comentarios de AMADO ALONSO, “Introducción a los estudios gramaticales de Andrés Bello” (en A. BELLO, *Obras completas*, t. IV, *Gramática. Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, Caracas, Ministerio de Educación, 1951, pp. IX-LXXXVI), que analiza esta misma frase.

²²¹ Recordemos muy brevemente los argumentos del ensayo de Rousseau: en cuanto a su organización, la lengua es arbitraria y convencional; es una institución social. Sin embargo, en cuanto a su origen, la lengua es resultado de una especie de ‘instinto de lenguaje’ propiamente humano (distingue al ser humano de las demás especies) que, al realizarse en la historia, da a lugar a las distintas lenguas nacionales, que son así las primeras instituciones sociales y por tanto base para las instituciones posteriores, para el desarrollo de la cultura, y de la misma historia humana. Por todo lo anterior, la lengua es también la base para la creación de una identidad cultural que permite distinguir a los integrantes de diferentes nacionalidades. Véase JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (México, FCE, 2006), esp. §§ 1, 4, 8 y 20. Como recuerda ERICH AUERBACH en su luminoso ensayo sobre el origen de la conciencia histórica moderna, las tesis de Rousseau son la base para el desarrollo en Alemania de las ciencias históricas y para el nacimiento de la conciencia moderna de historicidad (véase “Vico and Aesthetic Historism” en *Scenes from the Drama of*

133

pensamiento, que ya puede observarse en las dos frases que citamos arriba. “Se forman las cabezas con las lenguas”: esto quiere decir que aprendemos a pensar a través del ejercicio del lenguaje; “los pensamientos se tiñen del color de los idiomas”, es decir, cada lengua particular forma al individuo en una manera particular de pensar (y sobre todo, de percibir el mundo).

Esto quiere decir que hay tantas maneras de pensar como hay lenguas, o lo que es lo mismo, que la pluralidad de lenguas es la base de la diferencia cultural; los pueblos son distintos entre sí, no sólo porque se vistan de manera distinta o estén gobernados por un sistema de gobierno distinto al de los demás, sino sobre todo porque piensan de manera distinta. Y sin embargo, aquí hay más que simple romanticismo lingüístico: lo distinto radical de cada pueblo no se basa en un etéreo y homogéneo “espíritu nacional”, sino en las relaciones concretas que seres humanos concretos establecen entre sí a través de la lengua. Sus diferencias nacen de la historia.²²²

Con estas frases, Andrés Bello está entrando de lleno, a su manera, en el nacimiento del historicismo, y adelanta las posiciones que, en los años siguientes, intentarán fundamentar las demandas emancipatorias de distintos grupos en la periferia de Europa a partir de una apelación a su diferencia cultural. En las polémicas intelectuales llevadas a cabo en Chile, el sabio venezolano recordará una y otra vez que no hay formas de gobierno que convengan a todas las situaciones y todos los pueblos; que la sociedad americana tiene elementos específicos, y demanda soluciones adecuadas a su propia circunstancia. Y ello se puede observar también en la lengua, que, como los pueblos, tiene en cada lugar

European Literature, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 183-198). Al aludir a Rousseau (y no, por ejemplo, a Herder), Bello se está situando en la fuente del Romanticismo, pero en una distancia crítica respecto de él. Estas reservas respecto del movimiento romántico funcionan como marcas de identidad de este grupo.

²²² Aunque aquí tampoco hay tiempo para desarrollar esto con mayor cuidado, quiero apuntar que éste es el contexto de la polémica metodológica de Bello con la escuela de Port-Royal, que también plantea una relación entre lenguaje y pensamiento, pero asume que esta relación es transparente y unívoca, y además se da igual en todos lados: la lengua descubre la lógica universal del pensamiento, y así las categorías gramaticales son las mismas en toda lengua del mundo, y hablan de universales del pensamiento que se mantienen constantes en todos los pueblos. Esto apunta poderosamente a la idea de una naturaleza humana que es igual en todas partes, y aquí hay un conflicto con la visión histórica de Bello. La polémica de Bello con la escuela de Port-Royal está puesta de manifiesto en su Introducción a la “Análisis ideológica de los tiempos verbales” (en A. BELLO, *Obra literaria*, pp. 415-459), uno de los más importantes trabajos de filosofía del lenguaje publicados en nuestra América. Véase el trabajo de A. Alonso citado arriba.

modulaciones propias, irreductibles a reglas universales, así como la vida de los pueblos es irreductible a los intentos de ordenarla según modelos presuntamente universales.²²³

El historicismo europeo se reviste, en sus manifestaciones periféricas (por ejemplo Polonia, Grecia, nuestra América, la actual Finlandia), de un carácter eminentemente crítico: la afirmación de que cada pueblo tiene su propia manera de pensar también implica que ninguna manera es más valiosa que las otras en términos absolutos, que todas son signo de una riqueza particular y por esto merecen ser cultivadas y respetadas. En Bello, esta concepción se carga de un fuerte contenido político: en el ejercicio de su lengua, cada pueblo va adquiriendo conciencia de su particular manera de pensar y concebir el mundo; por eso, el mejor modo de que un pueblo adquiera conciencia de sí mismo es fomentar el cultivo de su lengua. Al mismo tiempo, un pueblo que no cultiva su lengua corre el peligro de fragmentarse. Una y otra vez, Bello alertará en sus escritos del peligro que corre la América independiente de dividirse en una multitud anárquica de pequeños Estados y pequeñas lenguas, de manera parecida a como ocurrió con el Imperio tras la caída de Roma.

La enseñanza de la lengua materna tiene consecuencias políticas concretas, porque no sólo enseña a pensar sino que permite la participación de los ciudadanos en la discusión pública de las nuevas ideas y el proyecto de nación, al tiempo que mantiene la unión con la tradición cultural y literaria española, pues, según Bello, la separación política del imperio no implica una separación del pasado hispano. De esta manera, la discusión sobre la lengua abre la puerta a la discusión por el contenido cultural de la política, en términos de cuál es el proyecto de nación que se quiere, qué tipo de ciudadanos requieren las nuevas Repúblicas y cuál debe ser el papel del Estado en la formación de éstos.²²⁴

En las *Indicaciones...*, ese planteamiento se concreta en un proyecto para simplificar y uniformar la ortografía, con el objeto de que a la gente le sea más sencillo acceder a la escritura, y con esto adquiera conciencia de sí misma al tiempo que se haga

²²³ Sobre este tema, véase el texto pionero de ARTURO ARDAO, “El historicismo y la filosofía americana”, en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963, pp. 63-72, cuya hipótesis central sigue siendo válida, a pesar de un gran número de juicios de detalle que deberían rectificarse.

²²⁴ El contexto fundamental de este planteamiento es la limitación de la ciudadanía establecida en la Constitución de 1833. En ella, el control del Estado por parte de las élites conservadoras se logra de diferentes maneras, y una de ellas es la limitación de la ciudadanía activa. Siguiendo una tradición que ya se encontraba presente en constituciones anteriores, el texto de 1833 limita la ciudadanía activa a aquellos chilenos que sean varones, solteros, posean una propiedad inmueble o un capital *y sepan leer y escribir*.

capaz de asumir sus derechos políticos.²²⁵ Pero Bello profundizará en estas intuiciones con fecunda radicalidad a partir de su regreso a Chile en 1829. En un texto de 1832 que ya prelude la actitud de la *Gramática*, el sabio venezolano hablará de la necesidad de estudiar la gramática del castellano, no desde de la gramática latina, como se ha venido haciendo en la Universidad virreinal, sino a partir de la observación de la lengua propia, *en la búsqueda de las categorías en que ella misma se organiza*; una indagación “en sus reglas peculiares, su índole propia y sus generalidades”.²²⁶

Tanto la *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana*, como la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* fueron discutidos en las clases particulares a las que asistieron Bilbao y Lastarria. El primero es la obra mayor de filosofía del lenguaje de Bello: en él se prueba con claridad que en el funcionamiento del verbo castellano hay maneras de concebir el mundo que no pueden explicarse apelando únicamente a las categorías gramaticales heredadas de la gramática latina, aun si el español proviene de esta lengua. Dice Bello en ese texto que el camino seguido hasta ahora en la investigación filológica ha sido suponer una gramática universal que es trasunto de una manera universal de organizar lógicamente el pensamiento, pero que la evidencia de las lenguas debe invitarnos a seguir el camino contrario: inventar las categorías lingüísticas a partir de lo que las lenguas ofrecen, y deducir de esas categorías del lenguaje las categorías del pensamiento en que distintos pueblos organizan su experiencia vivida. ¿Por qué todas las lenguas deben regirse por categorías como verbo, sujeto y objeto? En la introducción al ensayo, el filólogo venezolano imagina verbos con marcas para indicar colores, y nombres con energía verbal...

²²⁵ Una útil panorámica del tema puede leerse en JAKSIC, “La gramática de la emancipación”, en G. CARRERA DAMAS y J. V. LOMBARDI (dirs.), *Historia general de América Latina*, t. V, *La crisis estructural de las sociedades implantadas*, Madrid/París, UNESCO/ Trotta, 2003, pp. 513-521. Bello y su amigo proponen dos medidas para este efecto: la simplificación del alfabeto, reduciendo sus letras sólo a aquellas que representen un sonido, y la simplificación de la ortografía, que en ese entonces era normada por la Academia según un criterio estrictamente etimológico: para saber cómo se escribe una palabra se busca su raíz latina, y así se escriben letras mudas como la ‘u’ en ‘que’, y la ‘h’ en ‘christiano’ y ‘chimera’; también se emplean varias letras para el mismo sonido (caso de ‘c’, ‘k’ y ‘g’). Todo ello hace complicado el acceso al lenguaje escrito por lo difícil de enseñarlo según criterios coherentes, simples y que muestren relación con la manera en que la gente *vive* su lengua, lo que a su vez dificulta la formación de ciudadanos que participen responsablemente en el proceso de conformación de sus respectivas naciones.

²²⁶ Citado en JAKSIC, “La gramática de la emancipación”, p. 511.

El segundo texto es la culminación de una voluntad de enseñar el ‘buen decir’ más propio de la lengua materna,²²⁷ que es paralelo del ‘buen pensar’; un ‘buen decir’ que garantizaría la comunicación fraterna entre naciones hermanas y evitaría en lo posible la entrada de neologismos que pudieran ocasionar la fragmentación del español, de la misma manera en que había sucedido con el latín tras la caída de Roma.

Por todo ello, es lícito suponer que fue en estos medios donde Francisco Bilbao discutió por primera vez el problema de la diferencia americana, que trae aparejada la necesidad de inventar soluciones propias a nuestros problemas en lugar de copiar acríticamente modelos extranjeros... Sin embargo, como veremos adelante, esa herencia no se manifiesta sino hasta después de que Bilbao regresa de su exilio: el joven Bilbao, el de *Sociabilidad chilena*, es todavía un liberal que cree en la universalidad de los valores emanados de la tradición de la revolución francesa y, por tanto, habla de la necesidad de “afrancesar” América. En ese sentido, está menos cerca de Bello que del joven Lastarria.

6. Sin embargo, hay otra herencia del medio bellista que sí aparece desde temprano en esa obra. Se trata de la idea republicana de dignidad humana, ligada al a tradición del derecho natural romano estudiada en las clases particulares de Bello. Francisco Bilbao tomará estas ideas de las tímidas palabras de esos libros de derecho romano, que servirán para articular una poderosa fundamentación del derecho a la insurrección.

Lastarria nos informa que Bello les *dictaba* sus lecciones de derecho romano, que, según parece, iba escribiendo conforme enseñaba, pero que también les hacía memorizar las *Instituciones* de Justiniano y estudiar con lectura de comprensión los comentarios de Vinnio. También comenta la acuciosidad del maestro: “Las cuestiones de derecho eran debatidas largamente, *hasta que se examinaban todos los detalles, todos los casos de cada*

²²⁷ ¿Lengua materna o lengua nacional? Bello parece homologar ambos conceptos en uno solo: América parece ser, sobre todo, una América hispana, y “saber leer y escribir” quiere decir, sobre todo, saber leer y escribir *en español*. Es el español la lengua en la que hay que enseñar a pensar. La desaparición de las otras lenguas es vista casi como providencial: gracias a ella es posible postular la unidad del alma nacional, que es correlato de la unidad del Estado. El 2º párrafo de las “Indicaciones” es una buena muestra de la postura de Bello al respecto: “Desde que los españoles sojuzgaron el nuevo mundo, se han ido perdiendo poco a poco las lenguas aborígenes; y aunque algunas se conservan todavía en toda su pureza entre las tribus de indios independientes, y aun entre aquellos que han empezado a civilizarse, la lengua castellana es la que prevalece en los nuevos estados que se han formado de la desmembración de la monarquía española, y es indudable que poco a poco hará desaparecer todas las otras” (“Indicaciones...”, p. 459).

una”.²²⁸ Amunátegui complementa esta información: las clases eran de derecho romano, natural e internacional. Es de suponer que el derecho romano conformaba el cuerpo fundamental en torno del cual se explicaba el derecho natural y el derecho internacional. Así al menos permite intuirlo el discurso de Bello al pleno de la universidad del 29 de octubre de 1848. En él se propone al derecho romano como fundamento del aprendizaje de las demás ramas del derecho; y, cuando se propone un método pedagógico para enseñarlo, ese método es, ni más ni menos, el mismo que Bello ha usado por años en sus clases particulares:

Yo desearía, señores, que el estudio de la jurisprudencia romana fuese algo mas extenso i profundo. Lo miro como fundamental. Para alcanzar su fin, no basta que se aprenda la nomenclatura de la ciencia, i que se adquiriera una tintura de reglas i prescripciones inaplicables muchas veces a nuestra práctica. El objeto de que se trata, es la formacon del jurisconsulto científico; el aprendizaje de aquella lójica especial, tan necesaria para la interpretacion i aplicacion de las leyes, i que forma el carácter que distingue eminentemente la jurisprudencia de los romanos. Para hacerlo, es preciso poner al alumno en estado de consultar las fuentes; i el método histórico es el que nos las hace accesibles.²²⁹

Amunátegui también explica que, para el derecho natural, Bello compuso su propio tratado, hoy perdido, a partir de las doctrinas de Bentham, y que para el derecho romano compuso otro a partir del texto de Heinecio y los comentarios de Vinnio.²³⁰

Aunque nos falte el tratado sobre el derecho natural, sí conservamos las diversas redacciones del curso de derecho romano.²³¹ Ellas constituyen la fuente más importante

²²⁸ J. V. LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, p. 60; cf. M. L. AMUNÁTEGUI, *Vida de don Andrés Bello*, pp. 344-345.

²²⁹ Transcrito por M. L. AMUNÁTEGUI, “Introducción”, en A. Bello, *Obras completas*, edición hecha bajo la dirección del Consejo de Instrucción Pública en cumplimiento de la ley del 5 de setiembre de 1872, vol. IX, *Opúsculos jurídicos*, Santiago, Pedro G. Ramírez, 1885, p. ix.

²³⁰ *Ibid.*, p. xiv. Gracias a los apuntes de Manuel Antonio Tocornal, Amunátegui logró rescatar y editar dos fragmentos del curso de Bello sobre derecho natural: los principios del capítulo VI (“De la moralidad de las acciones”, en *Obras completas*, vol. IX, *Opúsculos jurídicos*, ed. Amunátegui, Santiago, Pedro G. Ramírez, 1885, pp. xxi-xxiv) y y VII (“División del derecho natural”, *ibid.*, pp. xxiv-xxvi). Adelante discutiremos algunas nociones extraídas de estos fragmentos.

²³¹ *Instituciones de derecho romano* está formado por dos pequeños tomos impresos en 1843 sin portada ni nombre de autor; el primer tomo comprende el Proemio más los libros primero y segundo, y fue impreso en Santiago en la Imprenta del Estado; el segundo comprende los libros tercero y cuarto, y fue impreso en Santiago, en la Imprenta del Crepúsculo; al final se indica que el libro fue terminado en Santiago, diciembre 14 de 1843. La obra sigue a la de Heinecio, *Principios del Derecho Romano según el orden de las Instituciones de Justiniano*, originalmente publicada en 1727, que Bello parece conocer según el texto original latino. Los dos tomos van acompañados de un tercero que fue impreso en la Imprenta del Crepúsculo con la fecha de 13 de noviembre de 1843 e incluye el *Programa de Derecho Romano* elaborado por Bello. Tuvo una segunda edición en 1849. Ella incorpora en un tomo los tres de la edición de 1843. Como la edición anterior,

para reconstruir otro proceso: el de la transmisión de la idea republicana de dignidad humana, ligada a la tradición clásica del derecho natural estudiada en las clases particulares de Bello. Al mismo tiempo que lo reconstruyamos, dedicaremos algunas reflexiones sobre la significación filosófica de este tema, pues ella es la clave de un tema desconcertante que aparece en *Sociabilidad chilena*, y se extiende en toda la obra de Bilbao: el de la “vida” como categoría fundamental de la “dignidad humana”, desde la cual es posible renovar el pensamiento.

En uno de sus artículos periodísticos, Bello escribió las siguientes irónicas palabras: “se dice que Justiniano fué un príncipe tiránico, i que, por consiguiente, debemos, como buenos republicanos, condenar a las llamas todo lo que nos venga de un oríjen tan impuro”. En efecto, pudiera parecer extraño que el derecho romano, que ante todo se dedica a legislar la vida civil y se ocupa mayormente del problema de la propiedad, se haya convertido en una fuente del pensamiento libertario. El mismo Bello tuvo que enfrentarse a esos prejuicios, y el texto de 1834 que citamos arriba es una respuesta al agresivo José Miguel Infante, quien con argumentos parecidos criticaba la fruición de Bello por enseñar derecho romano y latín: para Infante, como para muchos liberales, todo lo que se enseñara en latín remitía a la Colonia y tenía olor a seminario; nada bueno podía encontrarse allí. Pero Bello tiene una memoria cultural amplia y profunda: en su respuesta le recuerda a Infante que el derecho romano ha sido fuente de todas las revoluciones modernas y que además “Las [leyes] romanas han pasado por la prueba del tiempo; se han probado en el crisol de la filosofía; i se han hallado conformes a los principios de la *equidad* i de la *recta razon*”.²³²

aparece sin portada ni nombre de autor. Para completar algunos párrafos, esta edición incorpora en copia literal algunos fragmentos de Heinecio según la traducción española de J.A.S. Esa edición gozó de múltiples impresiones en Santiago y otras ciudades de América. Finalmente, existe una tercera versión, póstuma, que se debe a las notas de los alumnos de Bello: las *Explicaciones de Derecho Romano arregladas al estudio del ramo en la Sección Universitaria*. Su primera edición es de 1869, en cuatro tomos; tuvo una segunda de 1877, y una tercera de 1885, ambas en un solo tomo. Se trata de una reelaboración de la obra anterior, que reproduce párrafos extensos de las *Instituciones* pero añade ampliaciones e interpolaciones extraídas de las notas de los alumnos. Además de estas tres versiones del curso de Bello, el sabio venezolano preparó una traducción completa de Heinecio que no alcanzó a publicar en vida. Conservamos fragmentos del manuscrito, que debió ser conocido por Bilbao y sus otros alumnos. Por ello, consideramos válido el uso extensivo de Heinecio, que en esta tesis será citado según una excelente edición de época: HEINECIO, *Principios del derecho romano según el orden de las instituciones*, trad. José Vicente, Madrid, Imprenta de Don Pedro Sanz y Sanz, 1842.

²³² A. BELLO, “Latin i derecho romano” [1834], en *Obras completas*, ed. Amunátegui, t. XV, *Miscelánea*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1893, p. 133. Las cursivas son mías.

Bello tiene razón. El derecho romano es la corriente fundamental a través de la cual el mundo europeo recibió las influencias de aquel movimiento de “retorno a la naturaleza” que, según Arturo Andrés Roig, caracteriza a las primeras filosofías de la liberación aparecidas en Occidente.²³³ De él se apropia el derecho romano, sobre todo a partir de la discusión sobre los fundamentos del derecho natural. Dice Bello que, conforme avanza esa apropiación, “el derecho primitivo de Roma, tan duro, tan opresivo para todo lo que no era ciudadano romano, ve desterradas poco a poco sus ficciones legales *por las sanas nociones de la equidad natural*”.²³⁴

Este derecho natural es, en el sistema jurídico romano, un concepto límite. Los juristas republicanos no parecen haberlo conocido. Para los juristas del Imperio, la expresión no designa ni a una esfera del derecho en particular, ni a una categoría de leyes específicas, ni a un sistema de normas.²³⁵ Designa la fuerza emancipadora de un mito jurídico que puede atacar cualquier construcción positiva sin perder su fuerza originadora: es el mito de un pasado antes del pasado, una Edad de Oro “donde no existía lo tuyo y lo mío” y no eran necesarias las leyes. En ella hay una consigna misteriosa y profunda: “vivir conforme a la naturaleza”. Con esta consigna se quiere apelar a un sentimiento igualitario que, aunque se presume anterior a la historia, sólo puede ser activado por la historia misma en los momentos en que las desigualdades sociales han sido naturalizadas y es necesario mostrar su carácter histórico, contingente, refutable.

Esa consigna sirve para dar forma a un conjunto de inquietudes sobre lo que debe ser la justicia, pero también demarca un ámbito en donde el sistema jurídico deja de ser necesario. Aunque lo más común en los antiguos manuales es decir que el derecho positivo se fundamenta en el derecho natural, común a todos los seres humanos, Cicerón no vacila en oponer *natura* y *leges*: la naturaleza no sólo no fundamenta las leyes, sino que es aquello que, manteniéndose más allá de ellas, es capaz de refutarlas.²³⁶ Para recordar una antigua distinción, el derecho natural pertenece al ámbito del *ius*, pero rebasa el de la *lex*: habla de

²³³ Véase ARTURO ANDRÉS ROIG, *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, ed. José Luis Gómez-Martínez, Mendoza, Proyecto Ensayo Hispánico, 2000; en internet: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/>>, recuperación: 10/08/2011.

²³⁴ “Proemio del derecho romano”, en *Obras completas*, ed. Amunátegui, t. IX, p. xiii

²³⁵ ADOLF BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1953., s.v. “Natural Right”, p. 530b.

²³⁶ *De Off.*, III, 5.

una justicia más allá del derecho, o por lo menos del derecho escrito; una justicia a la que apuntan las leyes, pero que se mantiene siempre trascendente respecto de ellas.

Como dijimos arriba, para Bello este derecho natural romano es fuente de revoluciones; en él se dibuja una teoría de la legitimidad que va más allá del pacto social y pone en entredicho la tradición jurídica, las convenciones sociales y el orden social de donde ellas emanan.²³⁷ En sus textos, Bilbao sólo dará el siguiente paso, y propondrá revoluciones en nombre del derecho a la vida digna.

Para profundizar en esta teoría de la legitimidad revolucionaria, puede sernos útil la revisión de dos definiciones clásicas del derecho natural, tal y como aparecen recopiladas en el curso de Bello: Paulo, en sus *Sentencias*, había dicho que el derecho natural es “lo que en cualquier circunstancia es bueno y justo” (*quod semper est bonum et aequum*). Pero aquí nos interesa, sobre todo, la extraña definición de Ulpiano, repetida a su vez en las *Instituciones* de Justiniano: el derecho natural “es lo que la Naturaleza enseña a todos los animales”. Estas definiciones no sólo dieron lugar a un sinnúmero de disputas sobre cómo conciliar la una con la otra, sino también respecto del carácter de los seres que no pertenecen a las gentes o naciones, pero que sí son, sin embargo, sujetos de este derecho, entre ellos los animales. ¿Cuál es la racionalidad que orienta de manera normativa el comportamiento de los animales? ¿Se regirán los animales por leyes? ¿Estarán dotados de alguna clase de razón natural que los haga capaces de distinguir lo justo de lo injusto?

De aquí saldrá un tema clásico, que es el de la “teoría de los sentimientos morales”, que tuvo un desarrollo especial en las filosofías del siglo XVIII y XIX, que aparece en autores tan disímiles como Smith y Kropotkin, y que será ampliado en perspectiva libertaria por Francisco Bilbao. Existe algo en la naturaleza de los seres vivos que, más allá del

²³⁷ Ernst Bloch ha señalado cómo, por esta discusión, el derecho natural romano se hace heredero del movimiento sofisticado, primero en proponer la explosiva oposición entre *nomos* (ley) y *physis* (naturaleza) que permite la crítica de “toda normatividad tradicional”, y en algunos casos lleva a planteamientos de tipo libertario. Esa oposición pasa a los cínicos, que, con su exigencia de retorno a la natural simplicidad, “convirtieron la lucha de los sofistas contra la tradición en una lucha contra las artificiosidades implicadas en esa tradición”, y por ello también en una reivindicación de la felicidad auténtica, que está más allá de falsas instituciones como la propiedad o la comunidad política de las ciudades-Estado. Pasa también a los epicúreos, cuya lucha por la vida natural se convertirá en lucha por una vida placentera: así, la felicidad cobrará un sentido material que, desde entonces, dotaría a la corporalidad de un contenido revolucionario. Y pasará también al mundo estoico, fuente principal del derecho natural romano, que cambia los términos de esa explosiva oposición, que ahora se jugará entre *physis* y *thesis*; los estoicos señalan que en la *physis* hay una ley (*nomos*) más allá de cualquier ley humana (*thesis*): ella es fuente de una legitimidad más allá de cualquier legalidad. Véase *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980.

egoísmo utilitario, los lleva a interesarse por los otros. Esa disposición se muestra en la capacidad de producción de ciertos afectos, que abren a los individuos a las experiencias colectivas y motivan los comportamientos solidarios: se trata de la simpatía, la piedad, la admiración y la justicia, pero también del resentimiento y la venganza. Ellos son el contenido fundamental de algo llamado “voz interior”, que acompaña la experiencia afectiva de las personas en comunidad, y les ayuda a saber si una acción es correcta. La política queda así redefinida como un arte de los afectos, que moldea esa experiencia interior de cierto modo para la producción de ciertas acciones comunes. Por ello, Bilbao dirá que no sólo es importante mostrar racionalmente la injusticia de cierta organización social, sino también la creación de una experiencia colectiva que recupere esa legitimidad anterior a la legalidad, y reorganice desde ella la acción comunitaria: acciones que despierten la capacidad natural de indignación, compasión y empatía, e inviten a acciones nuevas y mayores, con capacidad para fundar un orden legítimo distinto del orden de las leyes. Como podemos ver, este tema presuntamente “romántico” es, en realidad, la herencia de un amplio debate nacido de la apropiación de la tradición jurídica romana.

El derecho natural apunta a lo que sé que es justo en tanto que yo mismo soy un animal... Y eso se mantiene justo siempre. Por ello, en él se dibuja una extraña racionalidad que apunta a lo que yo, como ser humano, comparto con los otros animales; es decir, *a la vida*. Así, la discusión sobre la dignidad humana abierta por el derecho natural abre la puerta a la posibilidad de pensar esa dignidad en términos vitalistas y materialistas: lo digno es aquello que permite la reproducción material de la vida. Otros autores de la época, como Simón Rodríguez, podrán hablar, a partir de estos elementos, de la necesidad de pensar el derecho a la existencia. Como veremos al leer *Sociabilidad Chilena*, la legitimidad revolucionaria manda la abolición de la tradición y el orden social sólo en cuanto ellos atentan contra la reproducción material de la vida de los grupos menos favorecidos. El desarrollo en plenitud de la vida de la comunidad conforma el contenido fundamental de este *ius* que puede refutar la *lex*.

Finalmente, este “más allá” de lo humano también pone en evidencia el problema de los extranjeros, los esclavos, los que no pertenecen a la *civitas*, que en el mundo antiguo era la única fuente de derecho y de personalidad. Por ello podríamos decir que, gracias al derecho natural, la tradición revolucionaria adquiere un matiz cosmopolita. Esa discusión

está muy presente en las fuentes comentadas y recopiladas por Bello. En su comentario a la sentencia de Ulpiano, Heinecio le dará una base teológico-política a este tema: el derecho natural sería “el que Dios promulga al género humano por medio de la recta razón”; para fundamentar este tema, Heinecio recuerda un pasaje de la *Carta a los Romanos*, en donde el apóstol Pablo explica este tema a partir de la conocida oposición entre “ley” y “Espíritu”. La llegada del Mesías ha roto toda ley: no sólo la ley de Moisés explicada en el Antiguo Testamento, sino también la ley del Estado romano, fundamentada en el *imperium* del César sobre la ciudad. Y esa llegada nos ha mostrado que también la gente que vivía fuera del Estado (y de la ley), sabía actuar rectamente: ha iluminado la existencia real de una *ius* que vive allende la *lex* del Emperador.

Porque cuando los gentiles que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es de la ley, éstos, aunque no tengan ley, son ley para sí mismos mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos [Rom II, 14-15].

Se trata de una concepción profundamente libertaria y crítica de las diferencias sociales. Heinecio explica que “entre los estoicos, vivir justamente era vivir según la naturaleza, á la que consideraron ó común a los hombres y á los brutos, ó propia solamente de aquellos. De la primera [la común a hombres y brutos] derivaron el *derecho natural*”.²³⁸ Ello quiere decir que hay un ámbito del derecho en donde esclavos y amos son, por naturaleza, *iguales*, aun si el ámbito de la *civitas* los ha separado para poner al esclavo en situación de dependencia. Hay un espacio de dignidad que va más allá de la ley y conecta con la vida digna.²³⁹

Ésta será la fundamentación principal del derecho de rebelión elaborada por el joven Bilbao. Cuando un grupo social marginalizado protesta para defender su derecho a una vida digna, y en esa defensa rompe una de las leyes de su ciudad, ese grupo está apelando a un orden de la justicia que va más allá del derecho: el orden de la dignidad, que remite a la vida digna y conforma el límite de la legitimidad de los sistemas legales.

²³⁸ HEINECIO, *op. cit.*, p. 12.

²³⁹ Según Ulpiano, el derecho natural no sólo debe separarse del derecho civil, por el que se gobierna Roma, sino también del derecho de gentes, que es el derecho por el que se gobiernan las demás naciones. ¿Por qué ello es importante? Porque la esclavitud puede ser un hecho de derecho de gentes, pero no lo es jamás del derecho natural: no importa lo que digan los distintos códigos, o las situaciones (por ejemplo de guerra) que hayan provocado la esclavitud: todos los hombres nacen iguales, y son iguales por naturaleza. Véase BERGER, *op. cit.*, pp. 530-531.

Aquí vale la pena hacer una breve reflexión que recupera algunos de los temas de nuestro capítulo I. Podemos saber pocas cosas sobre lo que los seres humanos son por naturaleza: la tesis del “hombre lobo del hombre” es tan inverificable como la del “buen salvaje”. En ese sentido, también, el derecho natural se mueve en el orden de la ficción, que es distinto que el de la mentira; remite a lo inverificable, y por tanto trabaja en un régimen de verdad distinto al que estamos acostumbrados; nos lleva a preguntar “¿qué pasaría si...?”. En este sentido, lo que vemos al analizar estas tesis de derecho natural es un conjunto de ficciones jurídicas que ayudan a poner en evidencia las condiciones materiales de reproducción de la vida, y fundamentan el derecho a la rebelión, que es también el derecho a resistir el derecho. Este tema, implícito en la tradición republicana del derecho natural, será desarrollado después por Bilbao y, como recuerda Arturo Andrés Roig, provocará que Sarmiento en 1858 lo trate despectivamente llamándolo “profesor del derecho del gobierno directo”.

Bilbao vio con claridad que tanto conservadores como liberales ejercían normas de dominación y de opresión sobre los sectores populares. No había [de] hecho diferencias entre una oligarquía y otra y la soberanía, tal como se la invocaba por parte de ambos sectores de poder, era sin más una burla. Ante la dicotomía expresada como “civilización” y “barbarie”, con la que se justificaba aquella situación de opresión sobre la población campesina, Bilbao lanzó el proyecto de “una filosofía popular del derecho”, la que tenía como objeto “enseñar a todos la rebelión sublime del derecho” y mostrar que la historia no había sido otra cosa que “una peregrinación dolorosa por la reivindicación del derecho”. La garantía de la democracia —y por eso podía ser directa y no necesitaba de las “luces del siglo”— se encontraba en dejar que espontáneamente las conciencias se abrieran a las intuiciones interiores que no podían sino conducirnos hacia una convivencia democrática universal en la que habrían de coincidir la soberanía del pueblo con un ejercicio no limitado, ni mediatizado.²⁴⁰

Cerraremos este apartado recordando las palabras de Ernst Bloch. Para Bloch, como para Roig, este movimiento de retorno a la naturaleza no sólo permite la crítica radical de la civilización y sus desigualdades, sino también el retorno del sujeto que es víctima de esas desigualdades. Si el sistema de las leyes desdibuja al sujeto que vive en él, así como a sus condiciones concretas, esta vida, que es criterio de racionalidad, hace emerger el valor del sujeto; “un sujeto individual-natural, libre, inteligente”, que es capaz con su inteligencia de tomar contacto con la naturaleza y de usar a la misma como ariete para atacar a la

²⁴⁰ A. A. ROIG, “Consideraciones para una ‘filosofía popular de la democracia’”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica10.htm>>.

civilización, las instituciones sociales, las tradiciones y las leyes en todo lo que aquellas tienen de falso, de inadecuado, de injusto según esta justicia más allá del derecho, de indigno según las necesidades de ese sujeto. En este sentido, Roig habla también de cómo la aparición de este sujeto permite el despliegue de una axiología no sistemática sino orientada hacia la vida en peligro de ese sujeto y de sus necesidades: una moral de la emergencia, que se opone a la ética sistemática del sistema jurídico normado desde el poder.

Con lo anterior, adelantamos la aparición de un conjunto de temas importantes en el pensamiento de Bilbao, pero extraños para su generación: la importancia del sujeto, y su papel para desarticular la violencia de la ley; el despliegue de una axiología en donde las condiciones de reproducción de la vida de ese sujeto se vuelven criterio de legitimidad más allá de la legalidad, y pueden fundamentar la acción revolucionaria; en suma, una peculiar noción de dignidad humana que, aunada al americanismo y la perspectiva historicista, representa lo mejor de la herencia teórica de Bello.

La herencia de Simón Rodríguez: la constitución del “pueblo” como sujeto y la doble revolución de nuestra América

1. La otra herencia oculta del joven Bilbao viene de las enseñanzas de un venezolano llamado Simón Rodríguez. Como Bello, también Rodríguez formaba parte de esa constelación de pensadores ancianos que habían participado en los movimientos revolucionarios, y que ahora eran vistos con sorna por los herederos de las luchas emancipatorias. Si Bello fue calificado de retrógrado, Rodríguez lo fue de loco. Y había mucho de locura premeditada en sus acciones. Los testimonios del siglo XIX nos hablan de sus gestos de filósofo cínico, que suscitaban la indignación y la risa; de sus viajes por el mundo y su exilio en Jamaica, Estados Unidos, Francia, Suiza, Austria, Polonia, Rusia, Italia, Prusia e Inglaterra; de su sentido del humor irreverente y cáustico, y su capacidad inventiva, que se tradujo en máquinas prodigiosas y materiales pedagógicos extraños y divertidos, gracias a los cuales se hizo famoso en Europa...

Esa vida extraordinaria no debe hacernos olvidar que Rodríguez es además el primer decidido defensor de la pluralidad étnico-cultural de América Latina, y uno de los críticos más profundos de la estratificación social; un importante representante del pensamiento radical y popular de las Revoluciones de Independencia, y un inventor de

peculiares utopías pedagógicas, que querían transformar la estructura social de las nuevas naciones y que después le costaron ser insultado con el curioso, anacrónico mote de “primer socialista en América”.²⁴¹

Simón Rodríguez era amigo de Andrés Bello. Ambos provenían de Caracas, y habían sido profesores del joven Bolívar. Luego habían coincidido en Londres, donde Rodríguez le había ayudado al tímido Bello a conseguir sus primeros trabajos. Después se habían reencontrado en Chile, y Rodríguez habría asistido a las tertulias de Bello. Lastarria recuerda una de sus visitas: sus gestos desconcertantes, y sus anécdotas inteligentes y llenas de sentido del humor, que habían hecho reír a carcajadas al sabio venezolano:

Una noche estaban ambos solos en casa de aquél, después de haber comido juntos. El espacioso salón estaba iluminado por dos altas lámparas de aceite, y en un extremo, en un sillón más inmediato a una mesa de arrimo, en que había una lámpara, estaba el señor Bello con el brazo derecho sobre el mármol, como para sostenerse, y su cabeza inclinada sobre la mano izquierda, como llorando. Don Simón estaba de pie, con un aspecto impenetrable, casi severo. Vestía chaqueta y pantalón de nanquín, como el que usaban entonces los artesanos, pero ya muy desvaído por el uso. Era un viejo enjuto, transparente, cara angulosa y venerable, mirada osada e inteligente, cabeza calva y agradable. Describía el banquete que él había dado en La Paz al vencedor de Ayacucho y a todo su estado mayor, empleando una vajilla abigarrada, en que por fuentes aparecía una colección de orinales de loza nuevos y arrendados al efecto en una locería. Esta narración, hecha con la seriedad que da una limpia conciencia, era la que había excitado la hilaridad poco común del señor Bello, y le hacía aparecer con la trepidación del que llora. La narración, hecha con el énfasis y aquellas entonaciones elegantes que el reformador enseñaba a pintar en la escritura, daba a la

²⁴¹ El mejor estudio de conjunto fue realizado en el siglo XIX por Amunátegui, quien, a pesar de unos pocos errores historiográficos, reúne la mejor información disponible hasta entonces y da una apreciación inestimable de las ideas lingüísticas del autor. La bibliografía clásica sobre Rodríguez ha sido recogida en la excelente antología al cuidado de PEDRO GRASES (comp.), *Simón Rodríguez (escritos sobre su vida y su obra)*, Caracas, Tipografía “Éxito”, 1954. Las breves reflexiones de RAMA, *La Ciudad Letrada*, cap. III, han adelantado las líneas fundamentales del redescubrimiento de Rodríguez en el siglo XX. También deben tenerse en cuenta ARTURO ANDRÉS ROIG, “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”, en *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, 1986, pp. 127-140; SUSANA ROTKER, “Simón Rodríguez: la carcajada más seria del siglo XIX”, en *Bravo pueblo: poder, utopía y violencia*, Caracas, La Nave Va, 2005, pp. 99-115; JORGE SCHWARTZ, “Utopías del lenguaje. Nwestra ortografía bangwardista”, en S. SOSNOWSKI (ed.), *Lectura crítica de la literatura americana*, t. III, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997, pp. 122-146; y MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, México, UNAM, 1994. Además de servir como insulto, el mote de “primer socialista” ha tenido en escritores como Augusto Orrego Luco y José Victorino Lastarria la función de adscribir el pensamiento de Rodríguez a una corriente “imitativa” de las teorías sociales europeas, con la consiguiente condición de ‘calco degradado’ e ‘imitación acrítica’ que conlleva esa metáfora historiográfica. Muy distinta ha sido la valoración de Amunátegui, quien también le llama así, pero para señalar su adelanto respecto de la propia Europa. Como señala Amunátegui, ese nombre sólo tiene un valor aproximativo, pues Rodríguez desarrolló sus teorías antes del socialismo utópico, y siguió escribiendo sin conocer esas obras.

anécdota un interés eminentemente cómico, que había sacado de sus casillas al venerable maestro.²⁴²

¿Quién era ese hombre anciano, que vestía como artesano y contaba anécdotas soeces con la seriedad de quien ofrece un discurso? ¿De dónde le venía el don de despertar la risa inverosímil de Andrés Bello, a quien trataba con tanta familiaridad? Lastarria recuerda haberlo visto en casa de Bello “algunas veces”.²⁴³ El extraño sabio había llegado al país en 1834, el mismo año en que Lastarria entró a las clases privadas con Andrés Bello, cuando Rodríguez se mudó a Concepción a petición del intendente de la ciudad, José Antonio Alemparte, quien le pidió que se encargara de un colegio en Bío Bío.²⁴⁴

Rodríguez se quedará en Chile algunos años más, y publicará algunos textos. Lastarria recuerda que este hombre extravagante estaba entre los escritores extranjeros que habían dado a luz algunos libros mientras desempeñaban comisiones oficiales. Pero Rodríguez desentona en el conjunto de sabios enlistados. A pesar de que “tenía [...] un prestigio, el de haber sido maestro de Bolívar”, Rodríguez “era un hombre raro, que estaba en nuestra sociedad fuera de su centro, y que pasaba por un extravagante, como un grotesco, que no estaba a la altura de los otros autores de los libros que se habían publicado en 1834 y 35”.²⁴⁵

Más adelante, Lastarria mismo reiterará que las ideas de Rodríguez no tenían eco. Todo mundo consideraba a Rodríguez como una especie de loco o de cobarde:

Nuestras relaciones del Liceo y del Instituto, las que a la sazón cultivábamos en los cursos del señor Bello, nos ponían en relación con los jóvenes liberales y con los aristócratas de la oligarquía dominante. Aquéllos, que no hallaban otra salvación que la rebelión a mano armada contra el orden existente, rechazaban tales ideas como planes de cobardía. Estos que consideraban ese orden como el honor de Chile, que había alcanzado con él a ser la *república modelo*, las desdeñaban como simples absurdos, que acusaban extravagancia o necia presunción.²⁴⁶

²⁴² J. V. LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, cap. VIII, p. 48. Se trata de una versión distinta de la anécdota que ya analizamos al final del cap. I.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ RICARDO LATCHAM, “Pedagogo y peregrino”, en [P. Grases] (ed.), *Simón Rodríguez (escritos sobre su vida y su obra)*, p. 140.

²⁴⁵ J. V. LASTARRIA, *Recuerdos literarios*, p. 45. “Rodríguez tenía, sin embargo, un prestigio, el de haber sido maestro de Bolívar”.

²⁴⁶ *Ibid.*, cap. ix, p. 50.

Después de la muerte de Rodríguez, sus obras caerán en el olvido, y será muy difícil recordar su importancia. Y sin embargo, elementos fundamentales de esas obras pasaron a escritores como Francisco Bilbao: una vez más, parece que él es el conducto para que este conjunto de ideas llegaran a la generación de José Martí, escritor que, en muchos sentidos, es el más radical continuador de Rodríguez.

También a través de los *Recuerdos literarios* sabemos que Rodríguez tuvo contacto continuo con Andrés Bello (y probablemente, con el círculo reunido en torno suyo). Probablemente se encontró con Bilbao en esos espacios, pues éste recordará, algunos años más tarde, que le escuchó a Rodríguez algunas palabras referentes al poder de la palabra impresa.²⁴⁷ Una mención más aparece en *La América en peligro*, cuando Bilbao responde a uno de sus críticos, quien escandalizado lo culpa de quererle “quitar el freno a las masas”. En esa ocasión, Bilbao responde encolerizado que una República sin masas que participen en los asuntos públicos no puede merecer ese nombre; y, para explicar su punto de vista, evoca la figura de Rodríguez, cuyos proyectos de organización popular quedan asociados implícitamente con los que está llevando a cabo Bilbao:

Quitais el freno a las masas: hé ahí otro argumento.

Hola! - ¿Quién enfrenó a las masas? – [¿]con qué están enfrenadas? – Y esa es la mayoría de la humanidad [...].

Quitais el freno! - Confesión magnífica! - ¿Y pretendéis cimentar una República sobre *masas enfrenadas*? [...].

Fundad Repúblicas así. [...]

Es bueno que todos sepan leer; - pero si lo que leen es la mentira, - el diablo será el primer pedagogo.

Es bueno saber sumar y restar, - pero si esa Aritmética se emplea en *sumar* los días de indulgencia, para restar los días *de menos* que debe pasar en medio de las llamas; - si el progreso de la ilustración sin principio, es tan grande, *los bandidos llevarán sus libros de robo y en partida doble*, como lo dijo Simón Rodríguez, el Maestro de Bolívar.²⁴⁸

Adelante veremos que el “fundad Repúblicas así” de Bilbao es, en realidad, una alusión a *Sociedades americanas en 1828*, la obra cumbre del maestro del Libertador. Rodríguez nunca pudo terminar este libro, pero dejó cuatro versiones inconclusas, y dos de ellas fueron publicadas por Chile y, por tanto, pudieron ser conocidas por Bilbao. En el año que

²⁴⁷ “He oído a Simón Rodríguez que decía: ‘las llamas de la Inquisición se han apagado con tinta’” (F. BILBAO, “Carta a Santiago Arcos”, en *El evangelio americano*, ed. A. Witker, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 53).

²⁴⁸ *La América en peligro*, Buenos Aires, Imprenta y Litografía a Vapor de Bernheim y Boneo, 1862, pp. 53 y 55.

estamos reseñando, Rodríguez publicó en Concepción su segunda versión de este libro.²⁴⁹ Al año siguiente, Concepción fue arrasada por un famoso terremoto, y el sabio tuvo que abandonar la ciudad. Sabemos que en torno de 1839, Rodríguez ya vivía en Valparaíso.²⁵⁰ Al año siguiente, publicará allí su tercera versión de *Sociedades americanas*.²⁵¹ También fundará una escuela en el barrio popular de La Rinconada, sobre la que nos quedan algunos testimonios. Augusto Orrego Luco editó fragmentos de una carta dirigida a Benjamín Vicuña Mackenna y firmada por Pedro S. Cruzat, que era ayudante de Simón Rodríguez en sus tareas escolares. En esa carta nos enteramos de “sus conversaciones instructivas, chistosas i entretenidas”, con las que “solíamos trasnochar oyéndolo, sobre todo cuando se contraía a narrar sucesos acaecidos en sus viajes a pie en algunos lugares de Europa”. Añade Cruzat algunas palabras sobre el trato inusualmente fraterno que Rodríguez le prodigaba a la gente humilde reunida en torno suyo:

En su trato i conversaciones tomaban igual parte alumnos i familia, en la cual entraba su sirviente, a quien tambien sentaba a su mesa. Le acompañábamos a tomar café, i a falta de café dio en preparar yerba-mate en la misma cafetera.²⁵²

Augusto Orrego Luco también recuerda una anécdota transmitida oralmente por Lastarria sobre los particulares métodos pedagógicos de Rodríguez:

Entre las orijinalidades de esa escuela nos recordaba el mismo señor Lastarria haber oído hablar de la manera cómo don Simon enseñaba anatomía. Un testigo presencial vió colocados a los discípulos a ámbos lados de la sala, i a don Simon pasearse delante de ellos completamente desnudo “para que se acostumbrasen a ver el cuerpo humano”. – Es fácil concebir la inagotable hilaridad que debía producir esta singular resurreccion del liceo griego en una sociedad semi-británica.²⁵³

Para terminar la evocación de ese clima de creatividad y escándalo, tenemos el testimonio de Louis Antoine Vendel-Heyl, un sabio francés distinguido por sus intereses científicos, sus investigaciones en literatura griega y latina y su militancia socialista. Miguel Luis Amunátegui tuvo la oportunidad de leer el diario de viaje de este autor, en donde se cuentan sus encuentros con el extraño Rodríguez: la preocupación de Rodríguez por ayudar a Vendel-Heyl y sus compañeros cuando su barco naufragó en las costas de Valparaíso; el

²⁴⁹ Su título era “Luces y virtudes sociales”, y se presentaba como la primera parte de *Sociedades americanas*.

²⁵⁰ R. LATCHAM, *op. cit.*, p. 142.

²⁵¹ Como la versión de Concepción, esta tercera versión se presenta también como la parte inicial del tratado de “Luces y virtudes sociales”.

²⁵² AUGUSTO ORREGO LUCO, *Retratos*, Santiago, Ediciones de la Revista Chilena, 1917, pp. 278-279.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 283-284.

estado de pobreza miserable en que vivía el venezolano, cuya escuela se había visto obligada a cerrar por el rechazo de la gente de la ciudad, asqueada por la relación amorosa del sabio con una joven indígena; la decisión de Vendel-Heyl para ayudarle a Rodríguez a rescatar esta escuela, y la discusión de ambos cuando el venezolano rechazó la oferta porque consideró que podía perjudicar al naufrago francés.

Vendel-Heyl le reprochó entonces que no supiera plegarse a las circunstancias, i que estuviera tan preocupado por la propagación de sus ideas, que, no obstante profesar una filosofía materialista, descuidaba la vida material i positiva mas que los mismos espiritualistas.

“Usted es, terminó diciéndole [sic], un ejemplo mas de la contradicción que casi siempre existe entre los principios i la conducta de los filósofos”-

“Tiene usted razón, replicó don Simón; yo, que desearía hacer de la tierra un paraíso para todos, la convierto en un infierno para mí. Pero ¿qué quiere usted? La libertad me es mas querida que el bienestar. He encontrado entretanto el medio de recobrar mi independencia i de continuar *alumbrando* a la América. Voi a fabricar velas. La profesión de velero es mas noble de lo que a primera vista podría parecer. En el siglo de las *luces*, ¿qué ocupación puede haber mas honrosa, que la de fabricarlas i venderlas?”.²⁵⁴

En la anécdota transmitida por el diario del naufrago francés, Rodríguez construye su gesto vital a partir de una imitación burlesca de Diógenes el Cínico, que iba por la ciudad con una lámpara, alumbrando, mientras buscaba a un hombre de verdad. Y en efecto, a decir de Ricardo Latcham, a partir de esas fechas Rodríguez se asoció con José Dámaso Aguayo para fabricar velas. Para reírse de sí mismo, según decía, inscribiría en la puerta de su casa, como antes había hecho en la portada de sus libros, las siguientes palabras: “Luces i Virtudes americanas, esto es, velas de sebo, paciencia, jabón, resignación, cola fuerte, amor al trabajo”.

2. ¿Por qué contamos todo esto? Porque el posible contacto entre Bilbao y Rodríguez pudiera convertirse en otra de las claves ocultas que nos permitirían explicar los aspectos más desconcertantes del pensamiento del primero. Según Ricardo Donoso, la visita de Rodríguez a la casa de Bello debió haber ocurrido a finales de la administración Prieto (es decir, entre 1839 y 1841).²⁵⁵ Ello quiere decir que ocurrió en las fechas en que Lastarria y Bilbao eran discípulos de Bello, y por eso muchos críticos suponen que esa anécdota fue contada en el marco de la tertulia que el gramático sostenía con sus discípulos. Pero Bilbao

²⁵⁴ AMUNÁTEGUI, *op. cit.*, pp. 258-260. El diario de Vendel-Heyl ocupa las páginas 252-260 del libro citado.

²⁵⁵ R. DONOSO, *op. cit.*, p. 102.

y Rodríguez pudieron también conocerse en otros espacios que configuraban su amplio radio de acción. Tanto Amunátegui como Orrego Luco dan muestras de conocer libros de Rodríguez publicados en otros países.²⁵⁶ El cariño que se profesaba a este autor en círculos populares está atestiguado por una reimpresión de la primera versión de *Sociedades americanas*, publicada originalmente en Arequipa, y que apareció de nuevo en Chillán, en la Imprenta Principal, en 1864.

Además, en 1840, el mismo año en que Bilbao entró al curso de Bello, Simón Rodríguez publicó en *El Mercurio* la tercera versión de *Sociedades americanas*, que, como la anterior, se llama “Luces y Virtudes sociales”; en febrero aparecieron una serie de artículos (“Partidos”, “Extracto de mi obra sobre la educación republicana”), y un fragmento de su defensa de Bolívar, que había sido originalmente publicada en Arequipa en 1830.²⁵⁷

Con ellos se conforma el abanico de textos que Bilbao pudo haber conocido de manera directa.²⁵⁸

3. Son tres los planteamientos que Bilbao pudo tomar de Rodríguez: la idea de que la revolución de independencia americana estaba incompleta, pues aún faltaba resolver el problema de la cuestión social americana por medio de una “revolución económica”; la idea de que la democracia republicana en América debía ser una democracia radical, con un uso no delegado de la soberanía y la participación plena de un “pueblo” que se habría emancipado de sus representantes; y la idea de que esa democracia republicana debería tener sobre todo una orientación social, es decir, que debería incluir una emancipación *material* sin la cual el “pueblo” no podría constituirse como sujeto. Comenzaremos con la explicación de la primera idea, que nos ayudará a entrar a las siguientes.²⁵⁹

²⁵⁶ En las obras de ambos autores hay alusiones explícitas a *El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*, que se había publicado en 1830.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 103.

²⁵⁸ Para 1842, Simón Rodríguez ya vivía en Lima. Allí publicó la cuarta versión de *Sociedades americanas* (Lima, 1842). Lastarria da fe de que ese libro tuvo eco en Chile.

²⁵⁹ A ellas debemos agregar una cuarta, cuya revisión debemos dejar para la tercera sección de este capítulo: la reflexión de Rodríguez sobre la “sociabilidad” como saber práctico, reflexión que hunde sus raíces en el mundo del republicanismo radical americano, pero acusa características particulares en la obra de Rodríguez.

Cuando se acercaba la muerte de su querido Bolívar, Simón Rodríguez escribió un libro para defenderlo. Allí enunció un planteamiento que hoy podría parecer desconcertante. Como ya hemos adelantado, en aquellas épocas todo mundo se preguntaba por las razones de lo que parecía ser el fracaso de las revoluciones de independencia: a pesar de tantas esperanzas, no hubo sociedades más justas y ahora las nuevas repúblicas estaban empantanadas en guerras civiles... En Argentina, los jóvenes escritores, reunidos en torno a Esteban Echeverría, se presentaban a sí mismos como continuadores -en el plano cultural- del trabajo emancipatorio realizado por los hombres de la generación de mayo de 1810: consideraban que su labor era realizar una segunda revolución, que obraría en el plano de la cultura, y concluiría la primera revolución, realizada por aquella generación.

Interesa precisar ahora, algunos elementos relacionados con Echeverría y los escritores reunidos en torno suyo, que analizaremos a detalle en la siguiente sección del presente capítulo: ese grupo parece haber migrado a Chile gracias a los exiliados argentinos, muchos de ellos cercanos al Salón Literario de Esteban Echeverría reunido en la librería de Marcos Sastre. Ellas conforman una especie de “sentido común” que penetró los planteamientos de todos los escritores jóvenes de esta generación. El *Discurso* con que Lastarria inaugura las actividades de la Sociedad Literaria de 1842 repite la idea de que la revolución de independencia americana aún no está completa, y que la nueva generación liberal, en disputa implícita con la que la precede, tiene ante sus manos la tarea de completar el trabajo de los revolucionarios. La labor intelectual de los jóvenes queda así definida como culminación de un proceso ascendente y progresivo que inicia en lo político material y termina en lo ideológico, y que va, como diría Leopoldo Zea, de las emancipaciones políticas a las emancipaciones mentales.²⁶⁰

El tema está también presente en *Sociabilidad chilena* de Francisco Bilbao. Y sin embargo, en esa obra el joven escritor chileno añade una serie de matices inéditos para su tiempo, que lo alejan de este “sentido común”. Probablemente esos matices puedan comprenderse mejor si estudiamos la manera en que el fracaso de las revoluciones americanas fue planteado en la obra de Simón Rodríguez, uno de los pocos intelectuales de la época en presentar una visión diferente a la defendida por los jóvenes argentinos.

²⁶⁰ Véase LEOPOLDO ZEA, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 2003. Abajo revisaremos estas ideas con mayor cuidado.

Analicemos, pues, el planteamiento de Rodríguez, para, luego, regresar a su posible influencia en el pensamiento de Bilbao.

En su defensa de Bolívar, Rodríguez dijo que el problema era que ya nadie recordaba que la revolución americana había tenido un *doble* programa. “La América Española pedía dos revoluciones á un tiempo, la Pública y la Económica”.²⁶¹ Su querido Bolívar había planeado al mismo tiempo *dos* revoluciones: una era la llamada revolución “pública”, que consistía en la independencia política de las Colonias respecto de España y la implantación de la democracia republicana; pero para que esa revolución funcionara era menester, *al mismo tiempo*, realizar otra, que Rodríguez llama revolución “económica”: era necesario cambiar la estructura de la sociedad, atacar las causas que separan a ricos de pobres; sólo a partir de ello sería posible fundar auténticas Repúblicas.

Así pues, no se trata, como en el pensamiento de Lastarria o el de Echeverría, de dos revoluciones que se seguirían la una a la otra, de manera lineal y progresiva; tampoco se trata de un proceso ascendente que va de lo político a lo ideológico, y que por ello pone en lugar privilegiado a los creadores de ideas, únicos capaces de lograr la segunda emancipación. Por el contrario, para Rodríguez la revolución de independencia americana era un proceso único, en que se subsumían las distintas guerras de independencia; un proceso de carácter integral, que iba de lo económico-social a lo político e involucraba a todos los grupos sociales.

Sin embargo –continúa Rodríguez–, los grupos privilegiados que se pusieron a cargo de las nuevas naciones detuvieron a Bolívar antes de que éste lograra la realización de esa segunda revolución. El fracaso de la revolución económica sería, pues, la clave del fracaso de las revoluciones hispanoamericanas: en el intento de conjurar ese peligro, los grupos privilegiados habrían provocado la caída de Bolívar; pero al detener ese impulso, ellos mismos habrían impedido la realización de Repúblicas auténticas, y habrían condenado a las nuevas naciones a sangrientos ciclos de caudillismos y guerras civiles.²⁶²

En el final de este capítulo mostraremos a detalle que este sorprendente diagnóstico del fracaso de la revolución americana, que no tiene paralelo en otros pensadores del

²⁶¹ *El libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*, Arequipa, Imprenta Pública, 1830, p. 9.

²⁶² En la página citada hay una preciosa descripción de ese proceso. Abajo recuperaremos otros momentos de la obra de Rodríguez en que aparece este tema, fundamental para comprender su crítica a los grupos letrados.

periodo, es recuperado en *Sociabilidad Chilena*, texto que quiere proponerle a sus lectores la necesidad de completar esta segunda revolución a través de la resolución de la cuestión social.

4. Continuemos con el análisis del pensamiento de Rodríguez. ¿Por qué las democracias republicanas tenían que ver con las revoluciones “económicas”? El maestro de Bolívar explica que “lo que no se alimenta no vive”, y ciudadanos no alimentados, sin medios de subsistencia, serán incapaces de mantener vivo el gobierno republicano. Una república auténtica sólo puede existir donde el ideal igualitario ha reorganizado la estructura social, de manera que las masas empobrecidas puedan recuperar el ejercicio de su soberanía. Y la república revolucionada sólo podrá sostenerse si esas masas han aprendido a participar y organizarse, y pueden usar ese poder para detener los intentos de los grupos privilegiados por revertir la revolución. En nuestra América, según Rodríguez, democracia popular y revolución económica son dos términos que se implican mutuamente.

El maestro del Libertador era un republicano. Pero su manera de entender la República tenía un matiz especial, que lo hermana con otros grandes pensadores de su generación como Toussaint L’Ouverture, José Gervasio Artigas y los mexicanos Hidalgo y Morelos. Es este rasgo el que lo hizo aparecer como un excéntrico delirante a ojos de los políticos aristocráticos. Lastarria nos cuenta que la manera en que Rodríguez entendía el régimen republicano difería enormemente de la de otros compañeros de generación:

Él quería para nuestras Américas un gobierno republicano, [...] haciendo consistir la diferencia entre la monarquía y la república en que la primera tiene por fin el bienestar de una clase privilegiada y la segunda el bienestar del pueblo.²⁶³

La diferencia entre la monarquía y la república estaba, para Rodríguez, en el espacio concedido a ese sujeto social llamado “pueblo”, cuyo “bienestar” material se pone en primer término respecto de lo que Lastarria llama “*clase privilegiada*”. Para Rodríguez, la República es una República social y la ciudadanía tiene un componente material que va más allá de la igualdad formal de todos ante la ley.

Hay que recordar que la democracia antigua no tenía nada que ver con la democracia de tipo liberal implantada posteriormente en los Estados nacionales de América.

²⁶³ *Recuerdos literarios*, Santiago, Lom, 2001, primera parte, cap. VIII, p. 47.

En efecto, antes de su apropiación abusiva por parte del liberalismo doctrinario, la palabra “democracia” designaba a un vasto movimiento popular, que buscaba la reorganización del poder a partir de las exigencias del *demos*, “pueblo” que, siguiendo la caracterización del escandalizado Aristóteles, era entendido ante todo como “pueblo pobre”.²⁶⁴ La “democracia” será el conjunto de acciones destinadas a la toma del poder de esos desposeídos: no sólo aludía, por ejemplo, a lo que hoy llamaríamos democracia parlamentaria; también lo hacía a elementos que hoy nos parecerían dispares, como la insurrección armada, la organización popular, la lucha anticolonial y campesina, sin excluir también a la lucha obrera. Al aludir a estos elementos, Giuseppe Mazzini hablaba de las diversas formas del “partido democrático”. El elemento común de ese partido, a decir de Mazzini, consiste en “la elevación de las masas”, es decir, la toma del poder político por parte de éstas, que las constituye en sujeto político con el objeto de que ellas solucionen por sí mismas y de raíz los problemas sociales.²⁶⁵ Todos ellos forman parte de lo que hoy llamaríamos “la izquierda”.

Y sin embargo, a decir de Rodríguez, en nuestra América persiste una profunda estratificación social, que hunde sus raíces en la Colonia y cuya raíz permaneció inalterada a pesar de las revoluciones de Independencia. Por ella el *demos* del que hablaba la *Política* de Aristóteles ha sido, en nuestra América, incapaz de gobernarse a sí mismo:

El Pueblo Republicano, en la América del Sur, no es el mayor número de hombres, como lo es en otras partes; sino un número mui corto, que asume (porque tiene medios pecuniarios o mentales) no solo la facultad de *Representar al Pueblo* en Congreso, sino la de *Responder* por él: - no solo la facultad de *mandar*, sino la de *obedecer ó resistir* á nombre del Pueblo. No habría mal en esto, puesto que el pueblo no hace nada, porque no sabe; pero la clase de hombres que suple por él (á ejemplo de sus padres) está aun alucinada por el falso brillo de los empleos, i por obtenerlos

²⁶⁴ Las precisiones filológicas de Antoni Domènech son importantes para nuestros propósitos: “El *démos* estaba compuesto por quienes viven por sus manos. En la explicación sociológica de Aristóteles: por campesinos (*giorgoi*), artesanos (*banausoi*), pequeños comerciantes (*agoroi*) y trabajadores asalariados (*misthotoi*). De esos 4 elementos componentes del *démos*, la democracia plebeya ateniense (tras la revolución de Ephialtes del 461 antes de nuestra era) dio el predominio político al último (a los *thetes*, a los jornaleros, a los asalariados -los ‘esclavos a tiempo parcial’ de Aristóteles), entrando así en la categoría más peligrosa de la democracia, según el Estagirita: la democracia radicalmente plebeya”. ANTONI DOMÈNECH, “‘Democracia burguesa’: notas sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo”, *Viento Sur*, núm. 100 (enero 2009), p. 97. Véase el clásico de ARTHUR ROSENBERG, *Democracia y socialismo. Historia política de los últimos ciento cincuenta años, 1789-1937*, México, Pasado y Presente, 1981.

²⁶⁵ Véase R. MONDRAGÓN, “Revolución y democracia”, *Consideraciones*, núm. 13 (jun.-jul. 2012), pp. 38-39.

hace todo jénero de esfuerzos: el no tener un *destino público, es vivir en la oscuridad*.²⁶⁶

Esa estratificación social, que divide el mundo americano en ricos y pobres y separa a los pobres en una multitud de estamentos creados en tres siglos de Colonia, ha condenado al silencio al auténtico pueblo pobre, cuya facultad soberana está delegada permanentemente en ese número corto de personas que tiene el poder económico (“medios pecuniarios...”) y la instrucción formal (“[medios] mentales”) que son necesarios para hablar en nombre de aquel. Para Rodríguez, la falsa república democrática se ha construido sobre la continuidad de los medios materiales y formales con que las elites criollas perpetuaron el silenciamiento del pueblo, su borramiento del espacio público, su subalternización: una negación de los derechos de ciudadanía que fue paralela de la integración forzada de esos grupos en distintos modelos de explotación y dominación.

Por ello, en el pensamiento de Simón Rodríguez el problema de la República es inseparable del de la cuestión social. Ambos están relacionados directamente con esta peculiar concepción de la soberanía popular, “poder-hacer” del *demos* cuyo ejercicio pleno se resiste a cualquier noción de delegación de las decisiones. En América, esta noción de soberanía radical planteada por Simón Rodríguez es el principal antecedente de las discusiones de Francisco Bilbao en torno de la democracia directa iniciadas a partir de 1850.

El “fundad repúblicas así” de Bilbao es casi una cita directa de las primeras versiones de *Sociedades americanas en 1828*, y hace referencia a los planteamientos que acabamos de reseñar. Como dice el venezolano, justo porque no hay ciudadanos puede decirse que

En la América del Sur las Repúblicas están
Establecidas pero no Fundadas.²⁶⁷

El maestro venezolano dirá una y otra vez que:

El que ponga los ojos en la jeneracion que se levanta, podrá decir
aquí se van a hacer Repúblicas sin ciudadanos.²⁶⁸

²⁶⁶ *Sociedades Americanas en 1828. Como serán y cómo podr[i]an ser en los siglos venideros*, Arequipa, s.p.i., 1828, p. 10.

²⁶⁷ *Sociedades americanas en 1828*, ed. Arequipa, “Advertencia”, s.p.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 24,

Para fundar las repúblicas es necesario ayudar a la constitución del *demos* como sujeto político, y ello sólo puede lograrse con un amplio programa económico que garantice el acceso a las bases materiales de la soberanía, y, al tiempo, con un programa pedagógico que ayude a que el *demos* obtenga las herramientas necesarias para organizarse, discutir y plantear acciones colectivas en defensa de sus intereses.

Simón Rodríguez no sólo es el primer gran teórico latinoamericano de la soberanía no delegada, sino también uno de los primeros creadores de organizaciones populares autogestionadas. Se trataba de escuelas populares.²⁶⁹ Durante breve tiempo, las escuelas de Rodríguez funcionaron a gran escala gracias al apoyo de Bolívar en Bolivia. Sin embargo, la alianza de los grupos aristocráticos obligó al gobierno a acabar con el proyecto. El anciano continuó su exilio, y abrió por su propia cuenta escuelas comunitarias en los pueblos y barrios marginados que lo acogieron. Chile, Colombia, Ecuador y Perú fueron escenario de experimentos humildes cuya historia está escrita sólo a medias. Ellas eran escuelas para la recuperación de la soberanía delegada por el *demos* hacia sus representantes, y su ejemplo anticipa los esfuerzos organizativos que emprendería Bilbao a partir de 1850.

5. Finalmente, de estos planteamientos nace también una concepción del trabajo intelectual que es profundamente diferente de la concepción hegemónica entre los círculos letrados de la época. Esa concepción se acerca mucho a la que Bilbao desarrollaría después de su primer exilio: en ella, la crítica de los intereses de clase de los grupos letrados va de la mano de una apertura hacia las capacidades intelectuales de los grupos subalternos, quienes se convierten en interlocutores privilegiados del trabajo intelectual.

²⁶⁹ Cuando Bolívar aún estaba vivo, Rodríguez creó en Bolivia un vasto proyecto educativo dirigido por el gobierno revolucionario: en él, los niños pobres serían invitados a vivir en comunidades escolares junto a sus padres, y aprenderían matemáticas, español y oficios manuales; cada escuela se gobernaría colectivamente, de manera que la enseñanza fundamental de esas escuelas, la “sociabilidad”, fuera trabajada día a día, y los niños salieran de allí como hombres acostumbrados a pensar y actuar de manera colectiva: se trata de saberes prácticos como la habilidad de discutir en común, la habilidad de comprometerse en proyectos a largo plazo, la habilidad de organizarse... Las escuelas se mantendrían con los trabajos de la comunidad, y el director llevaría una cuenta con los excedentes, de manera que, al salir, cada niño tuviera un pequeño capital con que iniciar su nueva vida. Los ricos que querían educarse eran mezclados en los salones con los pobres, y los niños con las niñas. El proyecto educativo iba de la mano de una política social del Estado revolucionario, que contemplaba una reforma agraria que permitiría a los niños pobres “colonizar el país con sus propios habitantes”... Rodríguez hizo una excelente descripción de estas escuelas en *El libertador del Mediodía de América...*, pp. 145-158.

Si Lastarria, Echeverría y otros integrantes del liberalismo radical aún son fieles a lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado “concepción salvífica del intelectual”, que concibe la necesidad de ayudar a las masas populares sólo bajo la condición de postular la incapacidad de esas masas para salvarse por ellas mismas, el maestro de Bolívar es el primer gran crítico de lo que Ángel Rama llamó “la ciudad letrada”.²⁷⁰

Rodríguez muestra con claridad que esa “clase privilegiada”, letrada y criolla, se ha adjudicado a sí misma el derecho exclusivo de soñar proyectos de nación y modelos de ciudadanía que luego serán impuestos al conjunto de la población: redactar códigos jurídicos, manuales de conducta, obras literarias con carácter ejemplarizante... Por esas tareas, que se ejercen a través de esa tecnología llamada “escritura” poseída por muy poca gente, esta “clase” ha reservado para sí misma el monopolio de la ciudadanía: habla en lugar del pueblo para mandar, obedecer y resistir en nombre suyo. A decir de Rodríguez, se trata de los grupos que ayer ocuparon altos cargos en la administración colonial; de los comerciantes, letrados y terratenientes que, después de las revoluciones de independencia, hoy intentan perpetuarse en el gobierno de las nuevas naciones. La palabra utilizada por Lastarria (“*clase*”) reaparece en los propios escritos de Rodríguez. Se trata de:

...una *clase* intermedia de sujetos, únicamente empleada - ya en cortar toda comunicación entre el pueblo y sus representantes - ya en tergiversar el sentido de las providencias que no pueden ocultar - ya en paralizar los esfuerzos que hace el Gobierno para establecer el orden - ya en exaltar la idea de la soberanía para exaltar al pueblo.... i servirse de él en este estado &c. &c. &c.”²⁷¹

Ella ha comprometido a la mayoría de la población en una serie de proyectos suicidas, contrarios al bienestar material de las personas reales: soldados improvisados que pelean en nombre de países inexistentes; guerras inmorales, donde las personas aprenden “á no respetarse”, “a reírse” de sí mismas y “por último á despreciarse”... Rodríguez se burla, con extrema ironía, de esos discursos que quieren fundar la ciudadanía de cada Estado nacional, pero que en realidad encubren las patéticas luchas de esos grupos que han llevado a las naciones al desastre:

El Pueblo, con manos postizas *hace* la obra sagrada de su Constitución, y con sus propias manos la *rasga*: miéntras la está haciendo la *adora*, i después de hecha la *profana*: entre adoraciones i sacrilegios se acostumbra... 1º á no respetarse - despues

²⁷⁰ De hecho, según parece, el autor que estamos discutiendo fue el principal inspirador de la teoría de Rama.

²⁷¹ *Sociedades americanas en 1828*, ed. Arequipa, p. 9; las cursivas son mías.

a reírse de sí-mismo, y por último á despreciarse. *Jura* su Constitucion y la *maldice* en seguida. Dice que solo sus representantes *tienen facultades para constituir*, y al mismo tiempo, cada individuo *niega el asenso que dio* - que los representantes son *invulnerables*, y al cesar en sus funciones los *residencian*, los *inculpan* y los *maltratan*. En suma, las funciones se confunden, y clamando *en jeneral* por el buen orden, *en particular* nadie parece quererlo.²⁷²

A decir del filósofo, las guerras civiles no terminarán mientras las Repúblicas no se funden efectivamente.²⁷³ Ello ocurrirá únicamente cuando emerja en la escena el auténtico pueblo pobre, constituido como sujeto colectivo capaz de reorientar el rumbo de la política, hasta ahora secuestrada por los intereses de esta “clase”, para redescubrir el sentido emancipador de la misma, es decir, su vocación comprometida con la dignificación de las vidas concretas de gente concreta.

De esa manera, la autocomplaciente concepción de las funciones intelectuales propia de las élites letradas del siglo XIX es invertida por Rodríguez, quien muestra críticamente el lado perverso de esta concepción y su responsabilidad en el esfuerzo consciente de las élites dedicado a perpetuar los mecanismos de explotación y dominación de la época colonial: aquello que, con Walter Mignolo, podríamos llamar la colonialidad del saber letrado americano.

¿Qué hacer para rescatar a la sociedad de la ambición de esa “clase” parasitaria, inmoral y ambiciosa, que ha encontrado en el “pueblo” la mejor estrategia retórica para justificar su dominio? En la solución a esta pregunta, el tema de la organización popular revela, una vez más, su importancia. Ella no sólo es la clave para la recuperación de la soberanía arrebatada al pueblo, sino también para el posible desarrollo de una *cultura letrada popular*, producida por y para esos sujetos subalternos allende la ciudad letrada. Esa última herencia de Rodríguez tuvo realización apenas al finalizar la década de 1840, cuando el venezolano ya había dejado el país. Como han mostrado Sergio Grez y María Angélica Illanes, en esos años se dan las condiciones que permiten el nacimiento de esa

²⁷² *Ibid.*, ed. Arequipa, p. 9.

²⁷³ Frente a la idolatría liberal por leyes y constituciones, Rodríguez recuerda la facilidad con que diferentes poderes fácticos han echado abajo gobiernos latinoamericanos constituidos legítimamente, y a continuación explica que “El Poder de los Congresos está en razon del *Saber* de los pueblos. Por mui bien que desempeñen sus funciones los representantes de una Nacion...de poco o nada sirve lo que hacen, si la nación no los entiende” (*Sociedades americanas en 1828*, ed. Chillán, Advertencia, s.p.). También dice: “Por mas que declamen contra el despotismo, *los pocos hombres que sienten su peso*, - tendrán que soportarlo, mientras hagan parte *de un pueblo que lo soporta sin sentirlo*. - Si no pueden dejar de perte[ne]cer al pueblo, trabajen por sacarlo de la abyeccion, i ascenderán con él a la dignidad que desean” (*ibid.*, ed. Chillán, p. 8).

cultura letrada, que es paralela del inicio de los movimientos populares autónomos respecto de la dirección de las élites. La explosión del movimiento popular traerá de la mano una proliferación de periódicos e impresos donde esos sujetos ponen su propia historia por escrito; la creación de centros donde esos sujetos se educan a sí mismos y adquieren las destrezas letradas necesarias para realizar esas tareas; y un trabajo hermenéutico muy importante dedicado al estudio y la apropiación de autores, textos y tradiciones intelectuales de la élite, que son refuncionalizadas en el marco de la nueva tradición intelectual popular y de las necesidades del movimiento.

En aquellos años, *Sociabilidad Chilena* se volverá uno de esos escritos apropiados por el movimiento popular: aunque el texto de Bilbao hubiera estado dirigido originalmente a sus jóvenes compañeros de la Sociedad Literaria, los artesanos lo leerán como si estuviera dirigido a ellos; harán suyos sus planteamientos e incorporarán la figura de su autor en el nuevo canon libertario creado por aquellos esfuerzos organizativos. Bilbao corresponderá a estos esfuerzos intentando convertirse en un intelectual popular: aunque no provenga de los estratos sociales bajos, querrá volverse espejo fiel de sus intereses y valores. De esa manera, participará desde su propio lugar en la conformación de esa cultura letrada popular cuya concepción del trabajo intelectual había sido adelantada genialmente en los escritos y gestos del maestro del Libertador.

LASTARRIA Y LOS MAESTROS ARGENTINOS. LA LUCHA POR UNA VOZ PROPIA

Significado de la pelea entre liberales y revolucionarios

1. Como hemos visto arriba, en las obras de los maestros de la Revolución se plantea un americanismo no homogeneizador, que piensa la unidad continental a partir del reconocimiento de las formas históricas de relación entre grupos y comunidades. Tanto para Rodríguez como para Bello, el tema de la dignidad humana está pensado a partir del derecho a la vida y del reconocimiento de las condiciones materiales que necesita esa vida para desarrollarse. La dignidad humana se propone como criterio de legitimidad capaz de poner en entredicho el orden de la legalidad, y como espacio para la articulación de sujetos colectivos y procesos organizativos. La visión de la política presente en esos autores pone el acento en la creación de subjetividades “virtuosas” y, por ello, está en las antípodas del

voluntarismo liberal de las generaciones precedentes, que cree en la capacidad mágica que tienen las leyes para poner en marcha los procesos históricos.

En la época del crecimiento de Bilbao, se gestan las condiciones para la elaboración de un nuevo orden del discurso. En él, esa preocupación por la “virtud” que constituye a los sujetos será desplazada progresivamente por un relato teleologista basado en la fe en el progreso, el poder transformador de las leyes y la capacidad de las ideas para orientar la marcha de la historia.²⁷⁴ Como ha señalado David Viñas, la relación tradicional entre “cuerpo” y “alma” será utilizada para caracterizar la relación entre las élites dirigentes y la masa: ésta constituiría el “cuerpo social”, que, como todo lo corporal, está sujeto a las pasiones y la irracionalidad; corresponde, entonces, a las élites la capacidad de elaborar ideas, ya que son ellas las representantes del mundo del “espíritu”, y por ello están llamadas a mandar sobre ese “cuerpo” potencialmente peligroso.²⁷⁵

De esta manera, la relación respetuosa de los maestros de la revolución con los sujetos subalternos, que suponía en éstos una cierta capacidad para emprender acciones históricas, irá dando paso a una tensión (y después, enfrentamiento) entre las élites que dirigirían la marcha de la historia, y las masas que pondrían en peligro esa marcha. En ese sentido, no podemos menos que estar de acuerdo con Roig cuando dice que:

La exigencia de “Emancipación mental” que promovió la “Segunda Emancipación”, condujo a una verdadera ceguera y la “mentalización” puesta en marcha hizo perder aspectos positivos que había mostrado el pensamiento ilustrado de las Guerras de Independencia [...] Y una vez concluidas las guerras de Independencia, con el triunfo de las clases propietarias del suelo y de la comercialización de sus frutos, los ideólogos de éstas comenzarán a hablar de la necesidad de una “segunda independencia”, la que para casi todos ellos consistió, crudamente, en una verdadera guerra social –política, económica y hasta pedagógica– contra las clases inferiores que habían hecho de carne de cañón en la lucha contra el poder español.²⁷⁶

Nuestra lectura de las críticas de la generación más anciana respecto de la “labor organizadora”, emprendida por los intelectuales que tomaron el control de los Estados nacionales, forma parte de una discusión mayor: la que refiere al análisis del proyecto de Modernidad que se debía instaurar en América Latina. La labor organizadora emprendida

²⁷⁴ Este tema ha sido analizado con maestría por Subercaseaux en su libro citado sobre la obra de Lastarria.

²⁷⁵ Véase DAVID VIÑAS, “El escritor liberal romántico”, en *De Sarmiento a Cortázar. Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1971, pp. 15-21.

²⁷⁶ Citado por H. CERUTTI GULDBERG, *Filosofando y con el mazo dando*, México-Barcelona, UACM-Biblioteca Nueva, 2009, pp. 232-233, n. 112.

por los autoproclamados guardianes del “espíritu” tomará, como dice Roig, la forma de una “guerra social” emprendida contra las clases inferiores. Por ello, las formas de americanismo de la generación revolucionaria darán paso, poco a poco, a nuevas formas de nacionalismo y americanismo basadas en la homogeneidad étnica (por medio de la invención de la idea moderna de “raza”), espiritual (por la invención de la idea moderna de “civilización”), y lingüística (a través de la discusión moderna sobre el español en cuanto “lengua materna”). La violencia económica y política irá de la mano con una violencia simbólica, que homogeneiza, al tiempo que extermina.

Ése es, probablemente, el sentido que, en nuestra América, tiene la emergencia del “romanticismo”, por lo menos si le concedemos a esta palabra el sentido concreto de ‘movimiento literario’ propio de cierta parte del siglo XIX, emanado de un conjunto de lecturas concretas y agrupado en un conjunto de temas y estilos que pueden rastrearse y analizarse, y no el más difuso de ‘estado de ánimo’ común a todas las épocas y lugares: Herder, Byron, Hugo, son todos ellos, los libros-símbolo de ese proyecto intelectual que quiere desplazar a la generación revolucionaria e imponer un nuevo dominio en la ciudad de los símbolos.

Ese romanticismo permitió la creación de una conciencia de grupo entre cierta fracción de la élite letrada “liberal”, y ofreció un vocabulario para articular los temas que acabamos de delinear. La emergencia de este orden del discurso borraría todo recuerdo del debate anterior. Sólo los críticos de ese proyecto de Modernidad recordarían lo que se ha perdido. Ellos sabrán que no todo en el liberalismo conducía a la guerra social, el dominio de los grupos subalternos y el exterminio de los indígenas, y que antes de ese liberalismo existían otros debates.

Para finalizar este capítulo, haremos la historia de la emergencia de ese orden del discurso, y mostraremos cómo, en los entresijos del mismo, el joven Bilbao va construyendo, al lado de sus amigos, las condiciones que le permitirían escribir con voz propia. Ha llegado el momento de contar la historia de la creación de la Sociedad Literaria de 1842, y de su problemática ubicación respecto de los grupos y tradiciones discursivas hegemónicas que, en Chile, intentan hacerse del control del Estado.

El movimiento intelectual de Buenos Aires y el programa de las emancipaciones mentales

1. En primer lugar, contaremos cómo nacieron los grupos y tradiciones que se volverían hegemónicos. En ese proceso, los exiliados argentinos jugaron un papel especial. La mejor manera de iniciar, por ello, es analizar la actuación de estos exiliados como grupo.

En 1841, un joven argentino llegó exiliado a Chile. Venía precedido de migrantes de mayor prestigio que, como él, buscaban la oportunidad de volverse famosos. Se trataba de Domingo Faustino Sarmiento. Después se volvería uno de los intelectuales más famosos de su tiempo, pero en aquel año Sarmiento aún no estaba seguro de su vocación. Aunque después se esforzara por presentarse como maestro del joven Bilbao, parece que ambos descubrieron lo que querían ser en esos años breves en que fueron amigos.²⁷⁷ Sarmiento había intentado el dibujo, sin éxito, y quiso ser profesor de moral... Venía de una familia provinciana y de escasos recursos, y no tenía casi formación literaria. Años después, cuando fuera un escritor de prestigio, se convertiría en el personaje favorito de su propia obra, y narraría su llegada a Chile en términos que le daban heroicidad a esa incómoda ignorancia: “Si me hubiese preguntado a mí mismo entonces, si sabía algo de política, de literatura, de economía y de crítica, habríame respondido francamente que no”.²⁷⁸

El estilo de estas líneas dice mucho de la actitud de Sarmiento. Todo gira en torno suyo: hay un enorme “yo” narrador, que habla con otra figura (él mismo) sobre la vida de un personaje que sigue siendo él... Su descarada egolatría se templea con el sentido del humor que le da rotundidad a la frase y se acentúa en palabras sueltas, como el adverbio “francamente”. Es una curiosa manera de admitir que, en verdad, el argentino sabía poco de

²⁷⁷ En su pelea pública con Manuel Bilbao, años después, Sarmiento dirá que Manuel "tuvo un hermano, excelente individuo, escritor, á quien por confesion suya yo puse, decia, la pluma en las manos, siendo él entonces estudiante en el Instituto de Santiago". Las palabras de Sarmiento quieren restarle importancia a la labor intelectual de Francisco Bilbao. Pero, inmediatamente, Sarmiento comete un lapsus que revela la manera en que entendía esa labor: "Escribió el *Dogma socialista*, obra anti-social y herética [sic.], un poco disparatada que le dio alguna notoriedad [...]. No sería extraño que alguna vez no estuviésemos de acuerdo; pero no me parece que yo lo haya combatido seriamente, porque no habrá mucho de serio en aquellas elucubraciones de un joven bien intencionado, un poco iluso, religioso por organizacion, aunque no en el sentido de nuestra Santa Madre Iglesia, pues lo escomulgó el arzobispo". Sarmiento dice que el trabajo intelectual de Bilbao no tenía mucho de serio pero, al citar sus obras, confunde al escritor chileno con su admirado Esteban Echeverría. Véase "Carta de Sarmiento", en M. BILBAO, *Cartas de Bilbao a Sarmiento*, pp. 5-6. La atribución equivocada se mantiene en las obras completas del argentino: Cf. SARMIENTO, "Poetas menores de la detracción. Bilbao, Don Manuel", en *Obras completas*, t. II, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, p. 209.

²⁷⁸ *Recuerdos de provincia*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997, p. 227.

las cosas grandes. Enrique Anderson Imbert ha sintetizado los testimonios del propio Sarmiento sobre su formación hasta la llegada a Chile: libros religiosos y de carácter edificante; catecismos en que se exponen de forma didáctica las historias de las literaturas griega y latina, y que más adelante le darán la oportunidad de presumir una erudición impostada; vagas noticias del atrevido movimiento intelectual reunido en Buenos Aires s en torno de Esteban Echeverría...²⁷⁹ A ellos se suman los pocos libros y revistas europeas que sus amigos le traían al regresar de la Universidad de Buenos Aires. Burlándose de su falta de estudios formales, Sarmiento dirá que en las páginas de estas revistas hizo sus “dos años de filosofía e historia”.²⁸⁰ Lo que queda implícito es que, gracias a esos “dos años”, Sarmiento quedó a la altura de aquellos que *sí* habían estudiado profesionalmente. *Captatio benevolentiae*: el reconocimiento de su origen humilde es, en realidad, una manera de alzarse a sí mismo. En otro párrafo, Sarmiento se compara a sí mismo con un cajón de sastre donde se reúnen los saberes más inverosímiles:

Era mi cabeza desde pequeñuelo, allá en nuestra remota y poco erudita provincia, un cajón de sastre lleno de retazos de historia, viajes, vidas de santos, cuentos de brujas y aparecidos y otras zarandajas que por brevedad no inventario.²⁸¹

El texto que venimos citando se llama *Recuerdos de provincia*, y es la más completa de las muchas autobiografías que escribió nuestro autor. Sus páginas ofrecen un relato cuyos rasgos fundamentales aparecen confirmados por otros testimonios de la época. Se trata del camino a la fama: la publicación de su primer texto en *El Mercurio* de Valparaíso, el 11 de febrero de 1841; la respuesta sorprendente de la crítica, con los elogios de Bello y los otros sabios del país; el descubrimiento súbito de la vocación del argentino, quien a partir de entonces lucharía por volverse escritor. Pronto comenzarían las polémicas, los textos de agresividad inusitada donde Sarmiento se atreve a desafiar a los patriarcas culturales de Chile y se conquista un lugar gracias a su estilo desaliñado y vigoroso y su vibrante defensa

²⁷⁹ ENRIQUE ANDERSON IMBERT, *Genio y figura de Sarmiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1967, pp. 14-16. Los catecismos leídos por Sarmiento fueron editados por Ackermann y se importaron de Londres para toda América Latina. Son muy importantes para comprender el desarrollo de la cultura literaria de nuestra región.

²⁸⁰ JAMES O. PELLICER, “Vicente Fidel López en el *Facundo*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 68 (1991), p. 489.

²⁸¹ Citado en E. ANDERSON IMBERT, *op. cit.*, p. 16.

de los principios democráticos y liberales... “¡Cuántas vocaciones erradas había ensayado, antes de encontrar aquella que tenía afinidad química, diré así, con mi esencia!”²⁸²

El vocabulario bélico sirve a nuestros propósitos, pues el joven Sarmiento será uno de los capitanes en la guerra cultural en que Bilbao y sus amigos se verían atrapados. La evolución intelectual de Sarmiento, nos ayudará a entender mejor las razones de esa guerra.

En sus textos autobiográficos, observaciones como las que hemos comentado aparecen con frecuencia, y sirven para que el autor invente para sí la imagen de un intelectual solitario, que se construyó a sí mismo a pesar de las dificultades de su medio: ignorante de la política, la economía, la literatura, la crítica...; “cajón de sastre” donde el saber se mezcla sin prejuicios con la superstición y la leyenda; alumno de una universidad formada por revistas prestadas por sus amigos... Sin embargo, en estas expresiones también hay algo de verdad. Sarmiento quería ser grande, pero no sabía aún en nombre de qué quería serlo. Los primeros textos del futuro defensor del liberalismo y la democracia muestran sus inseguridades y vacilaciones ideológicas. James O. Pellicer ha estudiado a detalle el viraje intelectual de Sarmiento en esos años, y recuerda que, por aquellos tiempos, el argentino conocía las teorías de Montesquieu sobre la influencia del clima en la manera de ser de los pueblos, pero las rechazaba, y que había expresado su animadversión hacia el pensamiento de ilustrados como Mably y Rousseau... Los referentes intelectuales más importantes del *Facundo* son, en aquella época, despreciados por su futuro autor. Y al lector del Sarmiento maduro le desconcertará la acérrima defensa que, por esos años, realiza el argentino de los principios religiosos y conservadores que deberían guiar la construcción de las sociedades nuevas, y que pudieron haberle sido transmitidos por los tíos curas que se encargaron de su educación. En agosto de 1841, por ejemplo, escribe las siguientes palabras:

Jesucristo aparece en la tierra trayendo las verdaderas soluciones... El cristianismo, reverenciando a la santa y casta niña en cuyas entrañas se había encarnado el Verbo, hizo de la mujer la portera del cielo, la protectora del hombre y el consuelo de los afligidos.

Como podemos ver, en esa época el joven argentino creía que las verdaderas soluciones del problema social debían venir de un gobierno orientado por las enseñanzas de Jesucristo.

²⁸² Véase *Recuerdos de provincia*, pp. 227-229.

Curiosa declaración de principios en boca de quien pronto se declararía partidario del progreso, y enemigo de los dogmas y las tradiciones... El párrafo citado también da a entender que los valores familiares del mundo conservador, que incluyen la sumisión de la mujer a las tareas del hogar, fueron instituidos por el cristianismo y el ejemplo de la virgen María, esa “portera del cielo” que debe servir de modelo a las futuras protectoras y dadoras de consuelo.

El joven Sarmiento era bastante conservador. Su conservadurismo incluye también a ciertas órdenes religiosas, antaño preeminentes, que por aquellos años luchaban por regresar al país. A pesar del odio que los liberales le profesaban a los jesuitas, Sarmiento dirá que esos varones “se atraían la veneración de los pueblos”; se referirá elogiosamente a San Ignacio de Loyola como “un capitán español”, y respecto de su participación en la Contrarreforma afirmará que “el genio de este piadoso varón comprendió bien la situación del catolicismo”.²⁸³ Tal era el futuro defensor de la democracia; el mismo que, dentro de poco, ridiculizaría a Andrés Bello por considerarlo patriarca de las ideas conservadoras.

2. Sarmiento y Bilbao descubrieron lo que querían ser gracias al encuentro de ambos con otro joven intelectual del exilio: Vicente Fidel López. A través suyo, Bilbao se hizo heredero del proyecto de Esteban Echeverría y sus amigos reunidos en torno de la Asociación de Mayo. Algo parecido le pasó a Sarmiento, quien llegó a apreciar el valor de tradiciones y autores que antes despreciaba. López se convirtió en el heraldo de un proyecto intelectual que Bilbao y Sarmiento se esforzaron por imitar y continuar... Por cierto, es el mismo proyecto que terminó llevando a Bilbao al juicio de prensa más escandaloso del siglo XIX chileno, y a Sarmiento a pedir la destrucción de los indios en nombre de la libertad y el progreso.

Un testimonio de la época describe los encuentros con López:

Varios jóvenes argentinos recién llegados a Chile solían disputar con él. Entre ellos recuerdo a Vicente Fidel López, que haciéndole una ocasión la pintura de los sufrimientos de la América latina, víctima de la teocracia, le invitaba á ser el pendón de la República y el baluarte de la libertad de examen.

Conversando después con Francisco, me dijo que López le había prestado tres obras magníficas: una de Jouffroy, otra de Lherminier y otra de Niebuhr, las cuales pensaba masticar hasta que consiguiera establecer los tres criterios que necesitaba para lanzarse á la predicación de la *nueva idea*.

²⁸³ Todas las citas vienen del artículo de JAMES O. PELLICER que citamos en la nota 276.

Estos tres criterios eran el filosófico, el político y el histórico, bases, decía, suficientes para asegurar la victoria de la nueva *síntesis* sobre el *espíritu viejo*.

Si estudió las tres obras referidas y llegó a formarse los *tres criterios*, eso y no lo sé, pero lo que sí me consta es que á principios de 1843 la lectura promiscua del Evangelio, de Plutarco, de la historia de la *Revolución Francesa* por Fontaine des Audouines, de las obras de Filangeri, Bentham, Beccaria, barón de Holbach, Rousseau y alguna otra que talvez se me escapa, habían conseguido despertar en su espíritu una voracidad de indagación que le obligaba, á veces, en medio de su natural reposada alegría, á sufrir tristezas que acababan por suspiros y golpes en la mollera.²⁸⁴

En los recuerdos del escritor conservador Manuel Blanco Cuartín, López es dibujado, ante todo, como el conversador que despierta vocaciones políticas y el amigo erudito que presta libros y anima al estudio. La comicidad triste de este párrafo se encuentra reforzada por los adjetivos con que se colorean los sentimientos de Bilbao, tan parecidas a las de don Quijote de la Mancha, gran amigo de los suspiros que, como Bilbao, enloqueció después de haber leído vorazmente (el autor de este párrafo es profundamente católico, y por ello relaciona la voracidad con la “promiscuidad”).²⁸⁵ En efecto, Blanco Cuartín parece culpar a Vicente Fidel López de haberle prestado a Bilbao los libros que lo convertirían en un nuevo y grotesco Quijote, que se condenaría para siempre a luchar con fantasmas e intentar proyectos de justicia social imposibles de concretar.

El autor incluso se da la oportunidad de parodiar sutilmente la forma de hablar de López y su joven amigo (“pendón de la República”, “baluarte de la libertad de examen”, “nueva idea”, “espíritu viejo”, “nueva síntesis”...). Se trata de un curioso homenaje al escritor argentino, un reconocimiento de lo que su influencia podía provocar en las palabras y los actos de los otros. Es importante comprender exactamente de qué ideas era heraldo López y por qué los testimonios hablan de él con esta mezcla de admiración, ironía y reproche. Para ello dedicaremos algunos párrafos al análisis del movimiento cultural argentino, sus formas de sociabilidad y sus ideas fundamentales. El rico movimiento cultural de Buenos Aires aportó elementos para repensar la manera en que los creadores en América Latina pensaban su propio trabajo. Ya había grupos de estudiantes en Chile, pero los argentinos les dieron a esos grupos una concepción de lo que podía significar su labor.

²⁸⁴ MANUEL BLANCO CUARTÍN, “Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas”, en *Artículos escogidos de Blanco Cuartín*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1913, p. 682.

²⁸⁵ “...Y vieron que don Quijote estaba a caballo, recostado sobre su lanzón, dando de cuando en cuando tan dolientes y profundos suspiros, que parecía que con cada uno se le arrancaba el alma” (MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. L. A. Murillo, Madrid, Castalia, 2001, t. I, primera parte, cap.xliii, p. 526). Se trata de un ejemplo entre muchos posibles.

La doctrina de las emancipaciones mentales se convirtió en una de las más sugerentes en el momento en que los intelectuales querían explicar la importancia de su tarea. La propuesta de creación de una nueva cultura y una nueva inteligencia llevaron a los escritores a una búsqueda de nuevas formas y temas, y sin ella no puede comprenderse la labor literaria del siglo XIX y de buena parte del XX.

Vicente Fidel López venía de la culta y presuntuosa Buenos Aires, donde la lucha entre unitarios y federales había alcanzado el carácter de guerra civil. La generación más joven sólo había participado indirectamente en esa lucha: sus vagas simpatías con la causa unitaria tenían sobre todo un carácter libresco y se limitaban a la lectura de obras mal vistas y la profesión de ciertos principios abstractos. Eran revolucionarios de pluma y papel, bastante tímidos cuando se trataba de afrontar riesgos reales. El erudito italiano Pedro de Angelis dejó un retrato inmejorable de esa generación:

Es natural que se pregunte ¿quiénes eran estos sabios que debían encabezar “el movimiento intelectual en el Plata”? Vamos a satisfacer esta pregunta con los datos que nos ministra su gerofante [el “gerofante” aludido es Esteban Echeverría].

El plantel de este club de revoltosos se componía de unos cuantos estudiantes de derecho, inquietos, presumidos, holgazanes, y muy aficionados a la literatura romántica. Sin más nociones que las que se adquieren en un aula, y solamente por haber leído las novelas de Hugo y los dramas de Dumas, se consideraban capaces de dar una nueva dimensión a las ideas, a las costumbres y hasta a los destinos de su Patria. Con aquel tono dogmático, tan propio de la ignorancia, abordaban las cuestiones más arduas de la organización social, y las resolvían en el sentido más opuesto a la razón, porque lo que más anhelaban era apartarse de las sendas conocidas. Ésta era su mayor ambición y su deseo.²⁸⁶

El italiano escribe con dolor. Antes de fundar la Asociación de Mayo, cuyos trabajos reseña, esos jóvenes “presumidos” habían sido sus amigos; se le acercaban con respeto; habían frecuentado su casa y se habían beneficiado de su rica biblioteca. Y él los había apoyado: les prestaba libros, reseñaba sus publicaciones, a veces los acompañaba en sus eventos. Pero los tiempos han cambiado: ahora esos jóvenes se burlan de él; no lo toman en serio; debaten con atrevimiento la reforma del régimen político de Rosas, que fundó el culto periódico del que De Angelis es redactor principal.

²⁸⁶ PEDRO DE ANGELIS, “Dogma socialista de la Asociación de Mayo precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37, por Esteban Echeverría. (Juicio de este libelo)”, en *Archivo americano y espíritu de la prensa del mundo. Primera serie 1843-1847*, ed. P. Ruggeri, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2008, p. 427.

El dolor le otorga rasgos precisos al retrato de estos jóvenes que se presentan con atrevimiento como cabezas de “*el movimiento intelectual en el Plata*”. Como Blanco Cuartín, De Angelis sabe parodiar el estilo de sus antiguos amigos; comenta su tono contundente y dogmático, que sirve para aparentar un conocimiento que en realidad no tienen, encubrir su falta de experiencia. Vienen de la universidad, y no tienen más nociones del mundo “que las que se enseñan en el aula”. Creen saberlo todo sólo porque han estudiado. Son revolucionarios de papel, tímidos en el mundo, soberbios y violentos con la pluma. Y son orgullosos: les encanta el reconocimiento, y para conseguirlo se dedican a proponer sistemáticamente ideas “que se aparten de las sendas conocidas”...

De Angelis señala así que la *innovación* es para ellos un valor fundamental en el arte y la política; por eso intentan innovar en todo, aunque ello los lleve a proyectos necios e irracionales.

En efecto, las afinidades de la generación más joven para con el proyecto unitario se conformaron, primero, gracias al ambiente universitario, que por algunos años pudo constituirse en oasis ante la creciente federalización del país.²⁸⁷ Allí los estudiantes tomaron contacto con catedráticos de mérito como Valentín Alsina y Diego Alcorta, líderes morales de la juventud que prosiguieron sus enseñanzas durante algún tiempo, a pesar del ambiente cada más represivo: inmediatamente después de la designación como dictador de Juan Manuel de Rosas, en 1835, inició el despido de los funcionarios de estado que no demostrasen su fidelidad al partido federal; la desintegración del claustro de profesores fue acompañada de la supresión del consejo universitario y la progresiva reducción de las materias de enseñanza, reducción que, por cierto, había comenzado antes de la dictadura de Rosas. Al año siguiente se aprobaron nuevas disposiciones para conceder el grado de doctor, al que sólo podrían acceder aquellos que acreditaran previamente su obediencia a las autoridades y su adicción a la causa natural de la federación. Por eso, noveles doctores como Vicente Fidel López y Juan María Gutiérrez eran radicales en ideas y tímidos en política. Su afiliación auténtica con la resistencia antirosista data de mucho después.²⁸⁸

²⁸⁷ Para lo que sigue es fundamental el estudio de FÉLIX WEINBERG, *El salón literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958.

²⁸⁸ *Ibid.*, pp. 14-17.

De ese ambiente nacieron los primeros intentos de organización juvenil que, años después, darían lugar al Salón Literario de Marcos Sastre y la Asociación de Mayo, e inspirarían a escritores como Bilbao y Lastarria a intentar cosas similares en Chile. Las burlas del italiano están sustentadas en concepciones auténticas. Alberdi, López, Echeverría y Sastre creían que la juventud era un sujeto histórico que había perdido la conciencia de su papel en la sociedad argentina; era necesario recordarles a los jóvenes quiénes eran y cuál era su misión:

¡Señores! Ya es tiempo que se revele el gran tesoro ignorado que posee la nación [...]. Una nueva generación se levanta, llena de virtudes, de actividad y de talentos, que promete a la Patria hermosos días de grandeza y de gloria.²⁸⁹

Todas las conquistas del espíritu humano, han tenido órganos jóvenes. Principiando por el grande de los grandes, por el que ha ejecutado la mas grande revolucion que se haya operado jamas en la humanidad, Jesu-Cristo [...]. Esta eleccion de un hombre jóven, para la encarnacion de Dios, es la gloria de la juventud. Y si hemos de considerar el génio como una porcion celeste del espíritu divino, podemos decir que siempre que Dios ha descendido al espíritu humano, se ha alojado en la juventud. Alejandro, Napoleon, Bolívar, Leibnitz, Montesquieu, Descartes, Pascal, Mozart, todavia no han tenido canas, cuando ya eran lo que son. La vejez es demasiado circumspecta para lanzarse en aventuras. Esto de cambiar la faz del mundo y de las cosas, tiene algo de petulancia juvenil, y sienta mal á la vejez que gusta de que ni las pajas se agiten en torno de ella. Despreciar la juventud es despreciar lo que Dios ha honrado. Bastaba que una sola vez la juventud hubiese hospedado á la divinidad, para que esta morada fuese por siempre sagrada. Bastaba que Dios hubiese hablado á los hombres por una boca joven, para que la voz de la juventud fuese imponente.²⁹⁰

Aquí aparecen, expuestas por sus propios autores, las concepciones criticadas por Pedro de Angelis. Para Sastre, la juventud es un “tesoro”; para Alberdi, ella es la época del atrevimiento, donde los espíritus geniales pueden intentar “cambiar la faz del mundo y de las cosas”. Ella debe ser revolucionaria (como lo fue Jesucristo), y confiar en que siempre que Dios ha descendido al espíritu humano, ha elegido a jóvenes para realizar sus designios. También Echeverría se refiere a esos “jóvenes sensatos, que cansados de oírse llamar niños, por la ignorancia titulada o la vejez impotente, ambicionan ser hombres y mostrarse dignos descendientes de los bravos que supieron dejarles en herencia una patria”.²⁹¹ Los escritores

²⁸⁹ MARCOS SASTRE, “Ojeada filosófica sobre el estado presente y la suerte futura de la Nación Argentina”, en F. Weinberg, *op. cit.*, p. 124.

²⁹⁰ JUAN BAUSTISTA ALBERDI, “Fragmento preliminar al estudio del derecho. Acompañado de una série numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina, en *Obras completas*, t. I, Buenos Aires, Im., Lit. y Enc. de “La Tribuna Nacional”, 1886, p. 107.

²⁹¹ ESTEBAN ECHEVERRÍA, “Lecturas pronunciadas en el ‘Salón Literario’. Primera lectura”, en F. WEINBERG, *op. cit.*, p. 163.

argentinos le darán a Chile una sensibilidad y un vocabulario con el cual articular su peculiar conflicto generacional. Para Sastre, Echeverría y Alberdi tener cierta edad lo hace a uno participar de un proyecto histórico común: la juventud es un sujeto colectivo. Pero ha olvidado su papel histórico. Para hacerse capaz de asumir este papel, debe organizarse. Las palabras con que Sastre convocó a este grupo a reunirse en su librería, son también un llamado a la acción organizada y colectiva:

¡Oh! ¡Cómo he visto yo esos corazones ardientes y puros, esos entendimientos llenos de ideas grandes, entregados al desaliento creyéndose aislados en nuestra sociedad! [...] Os he visto ocultarse recíprocamente vuestros nobles sentimientos, temiendo no hallar la simpatía que una deliciosamente las almas que se comprenden. Pero he aquí que yo os presento los unos a los otros: conoceos y amaos [...]. Unid vuestras almas con los divinos vínculos del amor; trabajad de consuno en instruiros y perfeccionaros. Que la armonía de vuestros sentimientos, y la fragancia de vuestras virtudes, despierte del letargo del vicio o del abandono, a esa parte considerable de la juventud, que no ha tenido ni vuestras luces ni vuestra resolución para no dejarse enseñorear de las pasiones.²⁹²

Esos grupos iniciaron como simples círculos de estudio que elegían sus lecturas de los programas universitarios para, después, abrirse hacia lo que la curiosidad les pedía. El más duradero de ellos, la Asociación de Estudios Históricos y Sociales, se reunía en casa de Miguel Cané y parece haber sido dirigido por Juan María Gutiérrez. Él da la base del tipo de organización que después replicaría la Sociedad Literaria de 1842: sus miembros inician reuniéndose en casas particulares; la asociación crece, y se ve obligada a conseguir un espacio propio, a nombrar autoridades internas y a aprobar un reglamento; cada sesión, un socio lee una disertación escrita por él mismo, cuyo tema había sido establecido con anterioridad; en la siguiente sesión, otro socio hace la crítica de la disertación y luego se procede a un debate colectivo.²⁹³

²⁹² M. SASTRE, *op. cit.*, p. 124.

²⁹³ F. WEINBERG, *op. cit.*, pp. 33-37. En la *Autobiografía* de López hay una interesante evocación de estas sesiones: “Recuerdo que me tocó disertar sobre la época de Alejandro. Yo lo flagelé en grande por haber tiranizado a la Grecia y maltratado la “interesante familia de Darío”, cual Pizarro y Cortés habían hecho con Atahualpa y Moctezuma. Me serví para mi trabajo de mi *Quinto Curcio* latino y de un romance francés titulado *La Casandra*, que después he sabido es una mascarada del reinado de Luis XIV con nombres griegos y persas... Es seguro que no puse nada que no fuese tomado más o menos directamente de esas lecturas; pero fue mi amigo don Laureano Costa y como era un amigo íntimo, con el que nunca discrepábamos, hizo en su crítica mucho elogio de “mi estilo”. Hablo de esto sólo para dar un golpe de vista sobre las preocupaciones que animaban nuestro espíritu a los veinte años. Félix Frías tuvo que escribir sobre Mirabeau y Martínez de la Rosa, que en ese tiempo comenzaba a brillar. Estaba bien escrita su disertación, pero le caímos todos porque presentaba a Martínez de la Rosa como muy superior en todo al tribuno francés...” López armó su disertación con la *Historia de Alejandro de Macedonia* de Quinto Curcio Rufo, pero también utilizó *La Casandra*, novela

Los jóvenes argentinos también son impulsores decididos en América Latina de la moda de la cultura francesa. Por ello fueron ridiculizados y atacados: ya vimos arriba que Pedro de Angelis se mofa de su afición a los escritores “románticos”. Hay condiciones materiales que explican esta moda. Félix Weinberg señala que desde 1830 se multiplicaron en las librerías los libros en francés. Era el año de un gran levantamiento revolucionario en París, y los esperanzados argentinos leyeron esos libros imaginándose hermanos de aquellos escritores franceses que parecían pasar por momentos similares. En ello hay una diferencia fundamental con Chile, donde la cultura de las librerías no tuvo el mismo desarrollo, y la revolución de 1830 no mereció tanta atención. Ése fue el contexto de la recepción argentina de Tocqueville, Lamartine, Dumas, Cousin, Lamennais, Quinet, Lerminier, Victor Hugo y muchos otros, cuyos nombres comenzaron a ser invocados en los epígrafes de los escritores que querían presentarse como revolucionarios. Las traducciones al francés también llevaron al descubrimiento de escritores de otras lenguas, como Herder (traducido por Quinet) y Vico (traducido por Michelet).²⁹⁴ Quizá ello explique también por qué el francés fue una de las primeras materias eliminadas de los planes de estudios cuando comenzó a afianzarse el dominio de los federales.²⁹⁵ Asumirse como afrancesado era asumirse como joven, es decir, como innovador y avanzado.

Éste es también el contexto de la circulación de publicaciones periódicas como *Revue de Paris*, *Revue Britannique*, *Revue Encyclopedique* y *Revue des Deux Mondes*, en donde el provinciano Sarmiento hizo sus dos años de filosofía y de historia. Ellas daban la sensación de estar en medio de los grandes debates intelectuales de la época, y sus artículos permitían un conocimiento panorámico (aunque no siempre profundo) de temas que los jóvenes no podían estudiar con los pocos libros que estaban a su alcance.

Así pues, en estos grupos se gesta un nuevo público lector. Él lleva al crecimiento del mercado editorial, y a la proliferación de centros de lectura, bibliotecas y librerías;

epistolar del oscuro escritor francés Gautier de Coste... Probablemente se dedicó a leer todo lo que pudo encontrar sobre el tema y, sin darse cuenta, mezcló libros representativos con obras menores. Así se fue convirtiendo en un curioso erudito que estudiaba todo lo que le caía en la mano. Su fervor lo llevó a romper el orden de los libros, que es siempre paralelo del orden de la sociedad.

²⁹⁴ Los jóvenes argentinos conocieron a Vico gracias a los consejos de Pedro de Angelis. Después se lo apropiaron y lo presentaron como un escritor que siempre les había pertenecido. Véase JOSÉ SAZBON, “De Angelis, difusor de Vico: examen de un paradigma indiciario”, *Cuadernos sobre Vico*, núm. 3 (1993), pp. 157-186.

²⁹⁵ F. WEINBERG, *op. cit.*, p. 14, n. 8.

finalmente, provocará la creación de empresas editoriales propias que traducen obras extranjeras y editan lo que los jóvenes comienzan a escribir.²⁹⁶ En sus textos periodísticos de Chile, Sarmiento hablará con orgullo de lo bien surtidas que estaban las librerías de su país. Félix Weinberg registra el rápido crecimiento de este negocio en Buenos Aires: en 1830 había cinco librerías; a fines de 1836, los anuncios periodísticos demuestran que ese número se ha doblado.²⁹⁷ No todos los ávidos estudiantes tienen dinero para comprar libros, pero eruditos generosos, como el ya mencionado Pedro de Angelis, abren sus casas para que los jóvenes vayan a estudiar, y los muchachos más ricos, como Santiago Viola y Vicente Fidel López, arman bibliotecas particulares con suscripciones a revistas europeas para el uso de todos los amigos.

De ese proceso viene, finalmente, el impulso que permitió el crecimiento de las bibliotecas públicas y gabinetes de lectura. El más importante de éstos se estableció en la librería del ya mencionado Marcos Sastre. Ella había abierto sus puertas en julio de 1833, y se había convertido en un punto de reunión privilegiado para los jóvenes estudiantes. Sus saldos (o “baratillos”) se volvieron legendarios, y ayudaron a que muchos de ellos conformaran sus pequeñas colecciones. Y en 1835, Sastre había decidido abrir un gabinete de lectura cuya amplitud de miras rebasaba ampliamente todo lo que había hasta entonces en la ciudad. Más adelante, iniciaría con un sistema de “biblioteca circulante”, que permitía a sus abonados la posibilidad de llevarse los libros a casa. Finalmente, en 1837 Sastre se decidió a dar el último paso, y convertir la trastienda de su librería en un centro de reunión permanente: sería un lugar para la conversación y el estudio; los suscriptores tendrían acceso a la rica biblioteca; ofrecería conferencias, y abriría un fondo para la edición de obras consideradas importantes.

Aunque tuvo una corta vida (poco más de seis meses), el Salón Literario de Marcos Sastre sirvió para agrupar a esta generación, y las conferencias de Sastre, Gutiérrez, Alberdi y Echeverría dan, en su conjunto, idea del programa de trabajo que se había propuesto esa generación. Ese programa se radicalizaría desde el punto de vista social y político cuando

²⁹⁶ Entre las obras importantes editadas en este periodo, se debe mencionar la traducción parcial del *Curso de historia de la filosofía* de Victor Cousin, a cargo de Vicente Fidel López; el proyecto de edición de las lecciones de filosofía de Diego Alcorta, que quedó inconcluso hasta ser retomado por Paul Groussac cincuenta años después; la publicación de los poemas de Echeverría, el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de Alberdi, e importantes artículos críticos de Juan María Gutiérrez, Miguel Cané y algunos otros.

²⁹⁷ *Op. cit.*, p. 18.

los antiguos miembros del Salón Literario decidieran fundar la Asociación de Mayo. Es tiempo de estudiar las ideas de este programa, para a continuación señalar la manera en que ellas fueron recibidas en Chile.

3. Como ya adelantamos arriba, los argentinos se asumen como continuadores en el plano intelectual de la labor emancipadora realizada por los hombres de la generación de mayo de 1810. Ellos son los inventores del tópico de las emancipaciones mentales, que está asociado al papel histórico de ese sujeto colectivo llamado “juventud”. El *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de Alberdi contiene la exposición más completa de este planteamiento, que fue enunciado en términos parecidos por Juan María Gutiérrez y Esteban Echeverría:

Dos cadenas nos ataban á la Europa: una material que tronó; otra inteligente que vive aun. Nuestros padres rompieron la una por la espada: nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista, deberá consumir nuestra emancipación.²⁹⁸

En la cita de Alberdi hay un movimiento que va de padres a hijos y remite al tópico de la *translatio imperii*: ellos rompieron la cadena de la dominación material, a nosotros nos toca romper la otra cadena, la de la dominación en la inteligencia. Ellos iniciaron la emancipación, nosotros la consumaremos. Somos sus herederos. “Resta pues una grande mitad de nuestra emancipación, pero la mitad lenta, inmensa, costosa: la emancipación íntima, que viene del desarrollo inteligente”.²⁹⁹

De esta manera, las emancipaciones mentales son caracterizadas como una segunda revolución, que sigue a la primera en un movimiento lineal, ascendente y progresivo. Ese movimiento asume la forma de un proceso histórico que replica la tendencia general del espíritu humano, “marchando, desde los tiempos más primitivos, con una admirable solidaridad, a su desarrollo, a su perfección indefinida”.³⁰⁰ Se trata de la doctrina del progreso, de la que los jóvenes argentinos son acérrimos defensores. En la historia, “todo lo que queda, y continúa desenvolviéndose, ha tenido y debe tener desenvolvimiento *fatal* y necesario”.³⁰¹ La marcha de la humanidad legitima el proyecto de este grupo, y muestra su

²⁹⁸ J. B. ALBERDI, *op. cit.*, p. 113.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 116.

³⁰⁰ J. B. ALBERDI, “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano”, en F. WEINBERG, *op. cit.*, p. 137.

³⁰¹ *Idem.*

carácter inevitable y necesario. De esa manera, el humilde trabajo de un grupo de estudiantes perseguidos adquiere una súbita dignidad, que permite a los jóvenes mostrarse valientes y sentir consuelo.

Los jóvenes argentinos intentan apropiarse del discurso autoctonista difundido por el gobierno de Juan Manuel de Rosas, quien acusaba a los unitarios de afrancesados, traidores a la patria y seguidores de modelos que no tenían nada que ver con la realidad argentina.³⁰² Pero introducen en este discurso un matiz propio: la crítica de la generación anterior y del proyecto revolucionario, que es también la afirmación de su caducidad. Los jóvenes parecen decir que los viejos han cumplido su misión, y deben retirarse para ceder el espacio a los emancipadores mentales. Es la ley de la historia la que ha condenado a la extinción a los viejos. Según Echeverría, pasó la época heroica de los actos, “y pasó *para siempre* porque en la vida de los hombres como en la de los pueblos hay algo fatal y necesario”.³⁰³ Se trata del ocaso de una época y el inicio de otra.³⁰⁴

De esta concepción nace un proyecto de trabajo que tendrá enorme importancia para los grupos juveniles de Chile y Argentina: un proyecto que se difundirá a lo largo de América Latina, y le dará un matiz especial a las grandes construcciones literarias del siglo XIX, y de buena parte del XX: para consumar la revolución de independencia es necesario crear una cultura nueva, que sólo nacerá de una nueva inteligencia. Ello quiere decir profundizar en el conocimiento de nuestra historia y en la reflexión sobre nuestras experiencias; pero también significa apropiarse del mejor pensamiento del mundo, que revela -de forma privilegiada- la marcha de la historia humana. Se trata de una tensión entre los ímpetus modernizadores y la vocación americanista, que con los años irá resolviéndose a favor de la primera. En su segunda conferencia, Echeverría señalará que las élites postrevolucionarias se han dedicado a gobernar sin conocer las características de su país; sin haber considerado la necesidad de una ciencia económica propia, que tenga como base el estudio del comportamiento de las fuerzas productivas nacionales y no de la mera aplicación acrítica de reglas supuestamente universales que, en realidad, sólo expresan la

³⁰² Véase JORGE MYERS, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995, pp. 58-72.

³⁰³ E. ECHEVERRÍA, *op. cit.*, pp. 161-162. Las cursivas son del autor

³⁰⁴ En palabras de Alberdi: “la espada pues en esta parte cumplió su misión [...]. Pasó el reinado de la acción; entremos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía”. J. B. ALBERDI, “Fragmento preliminar al estudio del derecho”, p. 113.

realidad económica de otras naciones.³⁰⁵ En términos parecidos, Juan María Gutiérrez expresará un reproche hacia la falta de ilustración de la generación anterior, desligada de los conocimientos de la Europa más culta y poco preocupada de la situación real de las nuevas naciones. Ambos darán a entender que ésa es la razón del fracaso de las nuevas naciones. El movimiento entre estos dos polos es constante y fecundo, y se mezcla con la crítica de la generación precedente, que –como hemos visto arriba- es la crítica de una época de la historia que se quiere dejar atrás:

Nuestros padres todos han recibido las borlas doctorales sin conocimiento de aquellas leyes más palpables que siguen la naturaleza en sus fenómenos; sin una idea de la historia del género humano; sin la más leve tintura de los idiomas y costumbres extranjeras. Jamás los perturbó en medio de las pacíficas ocupaciones del foro, de la medicina o del culto, el deseo de indagar el estado de la industria europea. Jamás creyeron ni soñaron que la economía política era una ciencia, y que, sin conocer la estadística y la geografía de un pueblo, era imposible gobernarlo.³⁰⁶

También Alberdi parece dar a entender que los padres de la generación anterior lograron la emancipación política, pero no pudieron plantearse el rumbo y la dirección que debían tomar esas naciones recién emancipadas. No supieron crear una inteligencia propia que guiara el rumbo de América. En este plano, seguían siendo deudores de Europa.³⁰⁷

4. En realidad, lo que nuestros pensadores están planteando aquí es la dimensión cultural de la política. “Lo político” no sólo está hecho de tácticas militares o decisiones tomadas en el Estado, también ocurre en el plano de la cultura: en la visión de mundo, los hábitos y

³⁰⁵ ECHEVERRÍA, “Lecturas pronunciadas en el ‘Salón Literario’. Segunda lectura”, en F. WEINBERG, *op. cit.*, pp. 175-184. Véase el comentario de F. WEINBERG, *Esteban Echeverría. Ideólogo de la segunda revolución*, Buenos Aires, Taurus, 2006, pp. 99-103.

³⁰⁶ JUAN MARÍA GUTIÉRREZ, “Fisonomía del saber español. Cuál deba ser entre nosotros”, en F. Weinberg, *El Salón Literario de 1837*, pp. 154-155.

³⁰⁷ En los planteamientos Echeverría hay siempre una preocupación social cuya intensidad lo distingue de sus amigos. Por ello, en sus conferencias la recusación de la generación en el gobierno va acompañada de una denuncia de la manera tiránica en que han gobernado esas élites: “¿qué le dieron [al pueblo] nuestros gobernantes, los encargados de su bienestar y progreso? Tiranía tumultos, robos, saqueo, asesinato” (“Primera lectura”, p. 167). “¿Pero cuándo nuestros gobiernos, nuestros legisladores se han acordado del pueblo, de los pobres? ¿Cuándo han echado una mirada compasiva a su miseria, a sus necesidades, a su ignorancia, a las industrias? Nada, absolutamente, nada han hecho por él, y antes al contrario, parece haberse propuesto trataron como a un enjambre de ilotas o siervos” (“Segunda lectura”, 181-182). “¿Y qué, la grande revolución de Mayo pudo tener solamente en mira adquirir a costa de sangre una independencia vana que no ha hecho más que sustituir a la tiranía personal, la tiranía doméstica; a la abyección y servidumbre heredada, una degradación tanto más profunda e infamante, cuanto sólo ha sido obra de nuestros propios extravíos? No. El gran pensamiento de las revoluciones, y el único que puede justificarlas y legitimarlas en el tribunal de la razón, es la emancipación política y social” (“Primera lectura”, pp. 165-166).

tradiciones, los símbolos y el lenguaje. De allí se desprenderá un programa de trabajo para las nuevas generaciones: si “lo político” es, en buena medida, “lo cultural”, entonces un pensamiento crítico que quiera transformar su realidad tiene que ser, sobre todo, *un trabajo sobre la cultura* (sobre la lengua, los símbolos y las tradiciones).

Por eso, la creación de una nueva cultura debe ser contraparte de la creación de un nuevo pensamiento. Y también por ello la literatura juega un papel muy importante en el proceso de transformación de nuestras sociedades. A través de este planteamiento, el grupo de Echeverría llega a un último tema de gran importancia para el movimiento juvenil de Chile y Argentina: la necesidad de crear una “literatura nacional”. Para Sastre, el “plagio literario” es otra expresión del “plagio político”: ambos son prácticas características de una élites que no conocían las condiciones sociales de los pueblos que gobernaban, y que sólo querían “explotar la sociedad para su provecho”; por eso “todo lo hacen por imitación o por plagio”: así también imitan a los clásicos de España; por eso no han podido hacer una literatura nacional.³⁰⁸

Pero ¿qué era exactamente una literatura nacional? ¿Y cuál era su función en el proceso de construcción de las nuevas naciones? Al abordar este tema, Juan María Gutiérrez hace observaciones de enorme profundidad. El crítico literario es un gran conocedor de la literatura española, y sus textos exhiben ese conocimiento sin caer en la afectación o la pedantería. Es gracias a él que Gutiérrez termina defendiendo una concepción del arte literario que rebasa el mero dominio de las técnicas del lenguaje. Utilizando la palabra *poesía* en el sentido general de ‘creación estética’, dirá Gutiérrez que “la poesía no es una hacinación armoniosa de palabras desnudas de pensamiento y de afectos”.³⁰⁹ La literatura es más que un juego de palabras destinado a crear efectos de armonía: tiene una función más digna, que la hermana con el resto de las artes, lo mismo que con las ciencias:

Las ciencias, la literatura y el arte existen a la par que la religión, de las formas gubernativas; de la industria, en fin, y del comercio[,] que fortalecen y dan vigor al cuerpo social. Aquéllas son como el pensamiento y el juicio; éstas como el brazo y la forma física, que convierte en actos y hace efectiva la voluntad.³¹⁰

³⁰⁸ M. SASTRE, *op. cit.*, pp. 127-130.

³⁰⁹ J. M. GUTIÉRREZ, “Fisonomía del saber español.Cuál deba ser entre nosotros”, p. 156.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 147.

En las palabras citadas hay una interpretación de la literatura que pone de manifiesto su función social. En lugar de reducir esa interpretación a sus presuntas fuentes románticas o neoclásicas, revisaremos el vocabulario de la cita para reconstruir sus planteamientos. Hay en esa cita una metáfora biológica: como las ciencias y las artes, la literatura sirve para fortalecer y dar vigor al cuerpo social; en ella, la sociedad ejercita su “voluntad”, es decir, aprende a querer y a desear, y ese ejercicio sirve de preparación antes de aplicar la voluntad a objetos concretos. La sociedad es un cuerpo que está vivo y actúa, y las creaciones de cultura sirven para darle dirección a esas acciones. Casi podríamos decir que en la literatura la sociedad sueña acciones posibles, y por ese sueño puede después ponerlas en práctica. Gracias a esta suerte de función utópica, que da forma a los valores que permiten el sueño, la sociedad puede pensarse a sí misma.

Gutiérrez describe en otro párrafo esta función social de la imaginación literaria, y al hacerlo vuelve a usar la palabra “poesía” en el sentido antes descrito:

Sobre la realidad de las cosas, en la atmósfera más pura de la región social, mueve sus alas un genio que nunca desampara a los pueblos; que mostrando al hombre la nada de sus obras, le impele siempre hacia adelante, y señalándole a lo lejos bellas utopías, repúblicas imaginarias, dichas y felicidades venideras, infúndele en el pecho el valor necesario para encaminarse a ellas, y la esperanza de alcanzarlas. Este genio es la *poesía*.³¹¹

En esta descripción mitológica de la poesía, que hace pensar en los genios alados de los cuadros prerrafaelistas, se deja claro que la imaginación sale de la realidad concreta pero está afincada claramente en lo social; se sueña a partir de lo que se vive en un momento concreto del desarrollo social; se imagina lo imposible sólo a partir de lo que falta. En este sentido, las ciencias y las artes tienen una importante función social: están ahí “ya para mejorar nuestra existencia material, ya para revelarnos derechos que desconocíamos, ya para aligerar los padecimientos del corazón, ya para perfeccionarnos”. Y Gutiérrez repite otra vez esa palabra, “perfeccionarnos”, y la subraya con cursivas para dar a entender que ese proceso de creación interior es tan importante en las sociedades como en las personas.³¹²

³¹¹ *Ibid.*, p. 155.

³¹² *Ibid.*, p. 147.

De la misma manera en que Alberdi llamaba a emancipar nuestra inteligencia de los modelos europeos, Gutiérrez llama a hacer lo propio con la literatura: “nula, pues, la ciencia y la literatura española, debemos divorciarnos completamente con ellas, emanciparnos a este respecto de las tradiciones peninsulares, como supimos hacerlo en política cuando nos proclamamos libres”. Es interesante señalar que esta recusación de la tradición hispánica está construida a partir de citas explícitas de grandes autores españoles, de Jovellanos a Alfonso X, precisamente los grandes autores que problematizaron la dificultad para construir saber en España.³¹³

Así pues, la literatura es una forma de crearnos a nosotros mismos en cuanto personas y sujetos colectivos (o “pueblos”), de volvernos protagonistas de nuestra historia y de reflexionar sobre sus experiencias. Ello se logra gracias al ejercicio de una función históricamente situada, llamada “imaginación”, que funciona de maneras distintas dependiendo del lugar y el tiempo. Gutiérrez deja claro que no hay una manera única de imaginar o de sentir. El autor argentino ha leído bien a Herder, y utiliza sus planteamientos para proponer ideas propias:

La historia general filosófica ha demostrado que cada pueblo debe, según sus necesidades, según su suelo y propensiones, cultivar aquellos ramos del saber que le son análogos; que cada pueblo tiene una literatura y un arte, que armoniza con su moral, con sus creencias y tradiciones, con su imaginación y su sensibilidad. La literatura, muy particularmente, es tan peculiar a cada pueblo, como las facciones del rostro entre los individuos [...]. La literatura es un árbol que cuando se trasplanta degenera; es como el habitante de las montañas, que llora y se aniquila lejos de la tierra natal.³¹⁴

Como ocurría con Andrés Bello, hay en estas palabras una adscripción al movimiento historicista. A diferencia de Bello, en Gutiérrez sí hay un cierto aprovechamiento de las tesis del movimiento romántico. Como lo hubo en Bello, hay en las tesis de Gutiérrez una afirmación implícita de la dignidad de las diferentes maneras de imaginar y sentir, que deben ser valoradas en sí mismas y no a partir de modelos presuntamente universales. Además, está la aseveración de que las facultades de sentir e imaginar son históricas, y no siempre se dan de la misma manera. Finalmente, este planteamiento lleva a una propuesta creativa para los escritores de América. Es hora de que se embarquen en la búsqueda de una

³¹³ *Ibid.*, pp. 150 y 153-154.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 148.

expresión propia, capaz de dar cuenta de los modos de experiencia de la colectividad americana en este momento de su historia; una expresión que nos ayude a comprender lo que vivimos, y que pueda acompañarnos en la construcción de nuestro futuro.

Tal es, según Pedro Henríquez Ureña, el sentido del movimiento romántico en la América hispánica; y usaríamos esta palabra para describir los planteamientos de Gutiérrez si él y sus amigos no hubieran recusado una y otra vez el empleo de esa etiqueta para describirlos.³¹⁵ En todo caso, de aquí surge un proyecto de literatura emancipada, cuya otra cara es una propuesta de emancipación social por medio de la literatura.³¹⁶ Esa propuesta será retomada con gran intensidad por la Sociedad Literaria de 1842, cuyos principales ideólogos seguirán construyendo en el camino abierto por Sastre, Alberdi, Echeverría y Gutiérrez.

Al mismo tiempo, los jóvenes argentinos crearon poderosos argumentos para legitimar la función organizadora de las élites intelectuales. Echeverría dijo con claridad que la sociedad americana no funcionaba porque en ella faltaban “escritores”.³¹⁷ También señaló que esa época nueva, abierta con la llegada de los escritores al poder, debía ser

³¹⁵ Sobre la caracterización del romanticismo americano en Henríquez Ureña y otros autores, véase NAYELI GARCÍA SÁNCHEZ, *Los ciudadanos enamorados en Amalia de José Mármol y Clemencia de Ignacio Manuel Altamirano*, tesis para optar al grado de licenciada en lengua y literaturas hispánicas, México, FFyL-UNAM, 2012, pp. 38-43.

³¹⁶ Las características de esta nueva literatura fueron expuestas por Gutiérrez con mayor profundidad en su reseña a las *Rimas* de Esteban Echeverría. Se trataría, en primer lugar de una literatura que describiría nuestra naturaleza. Este aspecto es más interesante de lo que parecería en un primer momento: según Gutiérrez, el sentido profundo de estas descripciones está en la capacidad de encontrar belleza ahí donde los modelos literarios no sabían verla. Se trataría también de una literatura que reflexiona sobre la manera actual de experimentar lo que se vive (o, como dice Gutiérrez glosando palabras de Echeverría, de poetizar a partir de “los colores de nuestras costumbres [...], nuestras ideas dominantes [...], sentimientos, pasiones ó intereses sociales”); de una literatura que inventa formas nuevas, que nacen de situaciones históricas inéditas; y de una literatura que restauraría el saber americano, las “luces” indígenas perdidas tras la masacre de la conquista, que guiarán a los poetas nuevos en la construcción de un saber original. Véase J. M. GUTIÉRREZ, “*Rimas* de don Esteban Echeverría”, en BÁRBARA RODRÍGUEZ MARTÍN, *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana*, tesis presentada en la Universidad de la Laguna para obtener el grado de Doctor en Letras, 2006, t. II, pp. 63, 64 y 60-61, y “Fisonomía del saber español. Cuál deba ser entre nosotros”, p. 149. Al proponer esta última característica (las “luces” indígenas como modelo), Gutiérrez se aparta de Sarmiento y su racismo, que era compartido en mayor o menor medida por los otros miembros de la Asociación de Mayo. Así se comprueba la grandeza de este crítico literario, que más adelante se distinguiría de sus compañeros al realizar las primeras investigaciones modernas sobre la teoría poética y retórica de los cantos indígenas americanos, la literatura popular de las ciudades, la poesía escrita por mujeres en la Colonia, y un largo etcétera de cuestiones ignoradas por su siglo...

³¹⁷ E. ECHEVERRÍA, “Primera lectura”, p. 168.

caracterizada como época de organización.³¹⁸ Los escritores deben tener la responsabilidad exclusiva de gobernar al pueblo, y ello ocurre porque ese pueblo es incapaz de gobernarse a sí mismo. Hay en los escritores argentinos una enorme ambivalencia hacia el pueblo: se le describe con fascinación y terror, y en el mismo escrito se le puede calificar como “envilecido”, y luego, como “capaz” e “inteligente”.³¹⁹ Es la rica ambigüedad que está también presente en el *Facundo*, que va de la crítica de la barbarie a la alabanza del gaucho malo. Sastre y Echeverría dirán que fue un error darle democracia al pueblo sin haberle infundido antes virtudes republicanas: la gente no sabe qué hacer con su libertad, y tiene la culpa del ascenso de caudillos y tiranos. Para que ello no ocurra de nuevo, los creadores de la nueva cultura deberán abocarse a la instrucción y tutela de ese pueblo maravilloso y terrible. De allí nace el deseo de democratizar los bienes culturales por medio de un amplio proyecto de educación, pero también la vindicación, por parte de los intelectuales, de su derecho natural a gobernar una sociedad que, en los años sucesivos, será descrita, cada vez más, como incapaz y peligrosa. Sólo de los intelectuales podrán salir esos “grandes hombres” que son descritos por Echeverría como “genios”.³²⁰

Esa alabanza del genio está en las antípodas de los planteamientos de Rodríguez, quien diría que el problema en América no era la carencia de escritores en el gobierno, sino la falta de un movimiento popular organizado que pudiera llevar adelante la auténtica revolución, que es la económica. Está también en las antípodas de la crítica elaborada por Bilbao a la cultura letrada, que lo llevará en años sucesivos a la reivindicación de la capacidad de los sujetos subalternos para crear sus propias propuestas de vida. Pero para que esa crítica se vuelva posible, Bilbao deberá pasar primero por la adhesión impetuosa al proyecto liberal heredado por los argentinos. Deberá sufrir en nombre de sus ideales, y vivir en carne propia sus contradicciones.

³¹⁸ “Dos épocas, pues, en nuestra vida social, igualmente gloriosas, igualmente necesarias [...] La primera podrá llamarse desorganizadora, porque no es de la espada edificar, sino ganar batallas y gloria: destruir y emancipar; la segunda[,] organizadora, porque está destinada a reparar los estragos, a curar las heridas y echar los fundamentos de nuestra regeneración social” (*ibid.*, p. 162).

³¹⁹ Véase, por ejemplo, M. SASTRE, *op. cit.*, p. 122-123, y E. ECHEVERRÍA, *op. cit.*, p. 164.

³²⁰ “Sólo el genio estampa en sus obras el indeleble sello de su individualidad y deja por donde pasa vivos e indelebles rastros” (ECHEVERRÍA, *op. cit.*, p. 166). El genio cumple una función providencial, y la alabanza del genio en la estética se convertirá en la alabanza del letrado en la política.

López y Sarmiento atacan en Chile a la tradición revolucionaria. Creación de la Sociedad Literaria de 1842

1. Ahora estamos en condiciones de analizar la historia de las guerras culturales que desgarraron a Chile. Al mismo tiempo contaremos otra historia que late subterránea debajo de la primera: la lucha de los jóvenes por encontrar su propio proyecto. Al final de este capítulo, esa historia emerge; era marginal, pero se convierte en el centro.

Sarmiento llegó al país en enero de 1841. Su rápida fama lo llevó a ser cortejado a la vez por pipiolos y pelucones. Lo más natural era que apoyara a los liberales, pero eso fue justamente lo que no hizo. En *Recuerdos de provincia* trata de exponer sus razones: “el antiguo partido pipiolo no tenía elementos de triunfo [...], era una tradición y no un hecho [...], entre su pasada existencia y el momento presente, mediaba una generación para representar los nuevos intereses del país”. Sarmiento dice que también le preocupaba cómo se vería a los exiliados argentinos si ellos comenzaban a asociarse con los liberales de Chile:

Estábamos acusados por el tirano de nuestra patria de perturbadores, sediciosos y anarquistas, y en Chile podían tomarnos por tales, viéndonos en oposición, siempre a los gobiernos. Necesitábamos, por el contrario, probar a la América que no era utopía lo que nos hacía sufrir la persecución y que, dada la imperfección de los gobiernos americanos, estábamos dispuestos a aceptarlos como hechos, con ánimo decidido, y al menos de inyectarles ideas de progreso.³²¹

Sarmiento está escribiendo lo que ocurrió muchos años atrás, y con estas reflexiones intenta justificar una decisión que le atrajo enormes críticas: en sus escritos se presentaba como defensor de las ideas más avanzadas, pero en los hechos era aliado de los grupos conservadores. Su justificación asume la forma de la crítica de la utopía, que es considerada irreal y peligrosa, lleva a la sedición y la anarquía. Ese presunto realismo le hace ver que en el partido pipiolo no hay elementos para triunfar en las próximas elecciones, y que es necesario esperar a una generación nueva para que ésta represente los intereses del país. Así, en su narración, el argentino transfiere a Chile los tópicos de la guerra generacional creados por el Salón Literario: viejos radicales sin capacidad de acción transformadora; jóvenes capaces de criticar la caducidad de la utopía... En el contexto de este movimiento está su relación con Manuel Montt, jefe de una sección del partido conservador y nuevo amigo de

³²¹ *Recuerdos de provincia*, pp. 229-230.

Sarmiento. En esa época, el escritor argentino lo describirá con palabras elogiosas: se trata de un hombre nuevo, de una generación que no es ni pipiola ni pelucona. Son palabras similares a las que Echeverría había usado para describir a su propia generación.

Así, Sarmiento se vuelve redactor de *El Mercurio* (después lo será de *El Progreso*), y utiliza las páginas de ambos para apoyar al partido en el gobierno en algunos aspectos de coyuntura considerados clave, pero también para acercarse a la juventud chilena y proponerles un programa de trabajo. En esa labor será auxiliado por Vicente Fidel López, llegado a Santiago en fechas cercanas a abril de 1842, en medio de enormes privaciones.³²² Lastarria lo recuerda como “un joven de veinticinco años, hijo de la revolución, que en su fisonomía de árabe y en sus ardientes ojos negros revelaba la seriedad de su carácter, la firmeza de sus convicciones y la energía de sus pasiones”.³²³ La casa de López se vuelve un espacio para la circulación de libros que llegan desde Europa a través de Buenos Aires.³²⁴ Pronto, esos libros estarán en el centro de las nuevas polémicas: como en Argentina, leerlos significará ser joven, es decir, radical y afrancesado. La fecunda ambigüedad que rodeaba a esas lecturas en el Salón Literario dará paso, poco a poco, a una fácil dicotomía: de un lado están la tradición, el pasado, las tradiciones coloniales y la literatura española; del otro lado está Francia.

Sarmiento se dará cuenta, sin querer, de que provocar a sus lectores es la mejor forma de tener éxito. Hay que hacerlos sentir indignación, sorpresa, enojo. El 15 de julio de 1841, el argentino publica una elogiosa reseña de un poema de Andrés Bello dedicado a

³²² El mejor estudio sobre la etapa chilena de López es RICARDO PICCIRILLI, *Los López. Una dinastía intelectual. Ensayo histórico literario. 1810-1852*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, cap. III.

³²³ Así continúa el retrato: “dotado de un espíritu eminentemente filosófico e investigador, había hecho vastas lecturas, y se inclinaba siempre a contemplar la razón de los hechos, de los sucesos y de los principios, despreciando las formas y las exterioridades. Pero su ilustración política y literaria no estaba aún dominada por un criterio fijo, que diera claridad a sus juicios y a su expresión” (*Recuerdos literarios*, p. 75).

³²⁴ Jorge Myers recuerda las cartas de López a su padre, a quien le pedía le comprara libros: a través suyo llegaron a Santiago diferentes obras de Cousin, Herder, Sismondi, Villemain, Saint-Simon, Mignet, Didier y Heeren; los *Melanges* de Jouffroi; la *Filosofía del derecho*, la *Introducción a la historia* y la *Influencia de la filosofía del Siglo XVIII* de Lermínier; la *Historia de la república romana*, de Michelet, que poco tiempo después sería traducida al castellano por Juan Bello... Al mismo tiempo, desde 1843 el joven intelectual comienza a preparar los dos grandes trabajos que le darían la fama: su *Curso de Bellas Letras*, y sobre todo, su *Memoria sobre los resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad*, que fue considerada por José Luis Romero como el primer gran texto de historia universal escrito en América Latina. Véase JORGE MYERS, “Los comienzos de la historiografía argentina, 1810-1852”, conferencia inédita disponible en Internet, <http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res_rec/projects/text_and_image/workshop_1/suggested_readings/>, fecha de consulta: 5/08/2012, p. 19.

llorar el incendio de la iglesia de la Compañía de Jesús. Al final de esa reseña Sarmiento escribe unas líneas de reproche a la juventud chilena, que, a sus ojos, no ha sabido plantearse el problema de la creación de una literatura nacional. Como puede verse, una vez más se trata de una transferencia a Chile de un problema discutido en el Salón Literario.

Con motivo de estos versos, nos sentimos llamados a observar un hecho que no deja de causarnos alguna impresión. Tal es la rareza de los honores que, entre nosotros, se tributan a las Musas. ¿Por qué son tan tardías y tan contadas las ofrendas que se presentan en sus altares? ¿Será cierto que el clima benigno sofoca el vuelo de la imaginación, y que Chile no es tierra de poetas? ¿Falta acaso instrucción suficiente para pulsar con acierto las doradas cuerdas? No creemos ni lo uno ni lo otro. Moda ha sido desde los tiempos de Montesquieu dar al clima una grande influencia en el carácter de los hombres; pero ya esta “razón suficiente” ha dejado de ser tal, desde que se ha visto a los pueblos de las llanuras y a los que coronan las montañas, rivalizar en bravura y amor a la libertad; y en cuanto a las dotes de la imaginación, si la ardiente Italia tiene sus Dantes y sus Tassos, la fría Inglaterra ha ostentado sus Shakespeare y sus Byron, que en riqueza poética, en nada ceden a los primeros. La Rusia y la Alemania tan buenos poetas tienen, como la Francia y la España. ¿Por qué, pues, Chile se exceptuaría de la regla general? Méjico ha tenido su Gorostiza; Cuba su Heredia; y Buenos Aires, sus Varelas y Echeverrías, que han excitado algún interés.

El escritor argentino probablemente no sospechaba que estas líneas provocarían el enojo de tantos lectores: “Chile no es tierra de poetas”... Rápidamente aparecerán las airadas respuestas, que acusan al argentino de no conocer la historia literaria de Chile, y de despreciar los esfuerzos de organización de los escritores de estas tierras.³²⁵

No creemos tampoco que sea la falta de gusto o conocimiento del arte, pues este país ha sido favorecido de algunos años atrás en los estudios del idioma. Creemos, y queremos decirlo, que predomina en nuestra juventud una especie de encogimiento, y cierta pereza de espíritu, que le hace malograr las bellas dotes de la naturaleza, y la buena y sólida instrucción que ha recibido. Si el pueblo en general no gusta mucho de la poesía, es porque nada se hace para hacer renacer la afición a este género de literatura. Sentimos que la distinguida señora de Marín, que, en tan buena armonía, vive con las hijas de Apolo, no favorezca al público con nuevas producciones que acrecienten el número de sus admiradores, ya que los jóvenes se muestran tan esquivos al grato comercio de las Musas.³²⁶

Estas últimas palabras causan un enorme revuelo. A decir de Sarmiento, la juventud estudiosa, que se reunía en casa de Andrés Bello y otros lugares, sufre de “encogimiento” y “pereza de espíritu”. La primera metáfora es interesante: esa juventud es incapaz de asumir

³²⁵ Nótese que, de paso, Sarmiento descalifica argumentos que más tarde utilizaría en el *Facundo*, y que aprovecha la enumeración de las regiones con grandes poetas para meter a Varela y Echeverría, que han excitado “algún interés”...

³²⁶ Copio el texto de EMIR RODRÍGUEZ MONEGAL, *op. cit.*, pp. 258-259, quien lo tomó a su vez de Amunátegui.

una actitud firme, probablemente porque está encogida estudiando. Ha tenido una excelente formación, pero ello no ha servido para que escriban mejor; ha sido favorecida “en los estudios del idioma”, pero no sabe hacer auténtica poesía. Más tarde, cuando las polémicas suban de tono, Sarmiento extremará su crítica, y dirá que el problema es, justamente, que han estudiado demasiado...

Los airados jóvenes chilenos intentaron demostrarle a Sarmiento que no tenía razón, y se pusieron a escribir: así, sin querer, terminaron apoyando su tesis. Las provocaciones del exiliado argentino, que buscaba hacerse de un nombre, apoyar al partido conservador y volverse capitán de una guerra cultural encabezada por la juventud, obligaron a que Bilbao y otros muchachos reunidos en casa de Bello asumieran una actitud más activa y sin querer se convirtieran en protagonistas de la vida intelectual de Chile. Entonces la juventud se volvió un campo de batalla. Dejó de ser la vanguardia organizada para la toma del poder político, y se convirtió en un espacio en disputa.

2. Entonces germinó la idea de fundar una asociación literaria. Los muchachos que la gestaron se habían formado en las clases de Bello y también habían sido alumnos de Lastarria, en el Instituto Nacional. Él mismo había conocido a Sarmiento en enero de 1841, cuando el argentino era un migrante empobrecido recién llegado al país: en sus memorias, el chileno recuerda que Sarmiento le haría vendido su *Dictionnaire de la conversation*, que le presentó como su posesión más preciada.³²⁷

Como la Sociedad Literaria después se hizo famosa, mucha gente trató después de asumirse como su iniciadora. López cuenta su versión en una carta a Félix Frías. Su casa era punto de reunión con varios jóvenes chilenos, y después López asegurará que fue en ellas donde apareció la idea de fundar la Sociedad Literaria...³²⁸ Pero ello no es

³²⁷ El *Dictionnaire de la conversation et de la lecture* era uno de los libros favoritos de los literatos del siglo XIX: sus entradas daban conocimientos básicos de temas, autores y libros, y los escritores iban a él para plagiar citas de obras con las cuales adornar sus discursos, de manera parecida a como hacemos hoy cuando consultamos Internet. Probablemente Sarmiento le vendió a Lastarria la versión para jóvenes y señoritas, en diez volúmenes, porque la versión más larga, en treinta y cuatro volúmenes, aún no había terminado de salir.

³²⁸ En carta a su amigo Félix Frías, López recuerda al joven Marcial González, que lo escuchaba hablar “como un oráculo”. Según López, el 5 de abril de 1842, aniversario de la batalla de Maipú, el entusiasta González reunió en su casa a un grupo de jóvenes simpatizantes de las ideas importadas de Argentina y “formó una asociación de jóvenes con el objeto de hacer estudios sociales y conocer las producciones literarias más modernas de Europa”. López señala que a esa reunión habrían asistido Pedro Ugarte, Antonio García Reyes, 185

completamente cierto. La verdad es que la juventud chilena llevaba tiempo organizándose, y que para decidir su curso de acción no había tenido que esperar ni a López ni a Sarmiento o Lastarria. Jacinto Chacón recordaba que por aquellas épocas los estudiantes hijos de familias liberales experimentaban una viva indignación ante el clima de persecución política, que se hizo más violenta después del asesinato de Portales. Ese clima los había decidido a planear sus primeros ensayos de organización. Recuerda Chacón que, desde 1838 y 1839, un grupo de jóvenes se reunía en la chacra que les prestaba su padre. Allí redactaban un periódico político-literario con vivas críticas al régimen, que –para evitar la represión– se repartía manuscrito en la ciudad de Santiago.³²⁹

La mayoría de esos jóvenes luego se reencontraron en la casa de Bello, y formaron parte de la generación de 1842. Alberto Varona ha señalado con acierto que la dinámica de esta generación puede comprenderse mejor si se la divide en dos partes.³³⁰ En 1842, los mayores tenían entre veinticinco y treinta y un años de edad, y habían comenzado a publicar obras desde mediados de la década de 1830. Sus nombres: José Joaquín Vallejo (Jotabeche), los hermanos Carlos y Francisco Bello, Salvador Sanfuentes, Antonio Varas, Manuel A. Tocornal y José Victorino Lastarria. Ellos fundarían un periódico, el *Semanario de Santiago*, donde se llevarían a cabo las importantes polémicas sobre el sentido del romanticismo.

Pero nos interesa destacar a los más jóvenes del grupo, quienes se plantearon tareas más humildes: hacia principios de la década de 1840 comenzaron a organizarse para fundar un círculo de estudios, cuya dinámica sigue, a grandes rasgos, la de otras organizaciones de la época (sobre todo, la de las argentinas). En 1842, tenían entre veintidós y dieciséis años. Entre sus nombres estaban los de Hermógenes Irrisari, Manuel Talavera, Juan Nepomuceno Espejo, Andrés y Jacinto Chacón, Cristóbal Valdés, Santiago Lindsay, Juan Bello, Aníbal Pinto, Eusebio Lillo y Francisco Bilbao.

N. Caldera, Cirilo Vigil, Mariano Mugica, N. Novoa y el ya conocido Lastarria; que en ella le habrían propuesto a López y González la redacción de un programa de trabajo para esta asociación... Y que la Sociedad Literaria habría comenzado a trabajar con ese programa, pero sin López, porque su proveniencia argentina había llevado a los chilenos a la decisión de no invitarlo. La Sociedad Literaria habría nombrado a Lastarria su director, y López se habría desquitado en un violento artículo contra el discurso inaugural de Lastarria (véase la carta en R. PICCIRILLI, *op. cit.*, pp. 39-40).

³²⁹ JACINTO CHACÓN, “Una carta sobre los hombres de 1842”, *Atenea*, núm. 203 (1924), p. 194.

³³⁰ A. VARONA, *op. cit.*, pp. 60-62.

Trabajaron con ahínco, a pesar de ser vistos con reserva por sus compañeros de generación con mayor edad, que no colaboraron con ellos por temor a que el fracaso de los más jóvenes les atrajera el ridículo.³³¹ Sólo el viejo Bello apoyó a los muchachos: les entregó textos inéditos para que se publicaran en el *Semanario de Santiago* y se entrevistó con Lastarria para aconsejarle “que no hiciéramos un periódico exclusivo, de una sola doctrina literaria, de un partido; porque debíamos permanecer todos unidos, cuando nuestro primer deber era vindicar nuestro honor literario”;³³² pero también les dio textos a los más jóvenes para impulsar la creación de *El Crepúsculo*, la revista que nació de ese círculo de estudios que, de esa manera, recibió el espaldarazo del más prestigioso de los escritores de Chile.

3. A principios del siglo XX, Guillermo Feliú Cruz rescató las actas de esta Sociedad Literaria. Ellas permiten reconstruir el pulso diario de esta organización de orígenes humildes.³³³ El grupo tiene su primera reunión el 5 de marzo de 1842. A partir de entonces se encuentran los martes y viernes, con reuniones extraordinarias cada vez que lo creen necesario. Es un ritmo extenuante. Las primeras cuatro sesiones están dedicadas a discutir aspectos organizativos: crean un reglamento, invitan nuevos miembros, intentan conseguir dinero, diseñan una estructura organizativa cuyos cargos tienen carácter rotativo, comienzan a formar un archivo. En esos primeros meses Bilbao es uno de los más activos: desde el principio es secretario de la Sociedad Literaria; administrará sus fondos hasta que se incorpore la función de tesorero en el organigrama, y además es parte de la comisión que redacta el reglamento. El 17 de marzo da un discurso, que parece ser el primero en esta asociación, donde expone los objetos de la Sociedad Literaria y los medios que debe usar para conseguirlos.³³⁴ Además, es uno de los más activos en invitar a otros miembros.³³⁵

³³¹ Éste es un juicio de Manuel A. Tocornal transmitido a Lastarria y citado por A. VARONA, *op. cit.*, p. 63. Los hermanos Carlos y Francisco Bello Más comenzarían a asistir a las reuniones de los jóvenes después, cuando ya habían comprobado su capacidad de trabajo.

³³² *Recuerdos literarios*, p. 112.

³³³ “Actas de la Sociedad Literaria, 1842-1843”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año X, tomo XXXIII, núm. 37 (1920), pp. 445-464; “Actas de la Sociedad Literaria, 1842-1843 (conclusión)”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año X, tomo XXXIV, núm. 38 (1920), pp. 78-115. En el cuerpo de esta tesis referiremos a estas actas indicando únicamente el día, mes y año de la reunión aludida.

³³⁴ Las actas no dicen cuáles son esos objetos ni esos medios...

El 17 de marzo es una fecha importante porque en ella los estudiantes se proponen nombrar un director para la asociación, probablemente porque, como después escribiría el presidente de la misma, “este trabajo era mui pesado para nuestras débiles fuerzas, y no nos quedaba otro medio para llevarlo a efecto, que buscar la proteccion de alguno de nuestros compatriotas ilustrados”.³³⁶ Todos los jóvenes habían sido alumnos de Lastarria, así que se propone a éste como director y se nombra una comisión para comunicarle la propuesta. Bilbao es parte de ella. Lastarria acepta rápidamente, pero las reuniones se suceden sin que el flamante director se aparezca...³³⁷ Mientras tanto, el grupo prosigue su tarea: buscan un lugar cómodo para realizar sus sesiones, porque el cuarto de Santiago Lindsay donde se reunían se ha vuelto demasiado incómodo; discuten cómo conseguir dinero (no tienen ni para comprarse una mesa); y arman un calendario para comenzar la discusión de los trabajos de sus miembros.³³⁸

Estos detalles menores dan una idea del grado de apoyo que tenían los más jóvenes, y de las dificultades iniciales que tuvieron que vencer. Sus esfuerzos humildes son, todavía, como el rumor de un río subterráneo, que corre ignorado, con fuerza cada vez mayor, mientras los ojos de la élite cultural chilena siguen fijos en otro lugar.

3. Mientras este grupo prosigue ese trabajo silencioso e intenso, Sarmiento daba el siguiente paso en su camino hacia la gloria. El 27 de abril de 1842, las páginas de *El Mercurio* publicaron “Ejercicios populares de la lengua castellana”, un breve texto de Pedro Fernández Garfías, profesor de latín y gramática en el Instituto Nacional. El texto de Fernández Garfías era, en palabras de Armando Donoso, “un vocabulario de palabras que se consideraban mal empleadas por la falsa significación que se les atribuía en Chile, o que

³³⁵ Su participación seguirá el mismo perfil: como anota Alberto Varona, de las 86 sesiones de trabajo sobre las que conservamos acta, Bilbao asistió a 76, fue secretario en 13, presidente en 6 y vicepresidente en 2. Sin duda puede afirmarse que fue uno de los miembros más activos del grupo. A. VARONA, *op. cit.*, pp. 69-70.

³³⁶ “Respuesta del Presidente”, en J. V. LASTARRIA, *Discurso de incorporacion de D. J. Victorino Lastarria a una Sociedad de Literatura de Santiago, en la sesion del tres de mayo de 1842. Publicalo la Sociedad*, Valparaíso, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1842, p. 16.

³³⁷ A tanto llegó el retraso que el 15 de abril los jóvenes se ven obligados a pedirle a Bilbao que busque a Lastarria y le pregunte por el día de su incorporación.

³³⁸ Véase las actas correspondientes al 5 de marzo, 1 de abril, 29 de marzo, 19 de abril, 6 y 13 de mayo, respectivamente.

ya no debían usarse por estar anticuadas en España”.³³⁹ Este vocabulario iba precedido de un breve comentario de Sarmiento en que se acogía con beneplácito la obra, pero también se señalaba que esta publicación ofrecía una oportunidad para hablar de la dimensión política de los problemas filológicos tratados en ese ensayo. Y es que, como diría Sarmiento algunos meses después, “no es posible hablar de idioma sin saber *quién lo habla o escribe, para qué, para quienes, dónde, cómo y cuando*”.³⁴⁰

En su texto, Sarmiento había recomendado el vocabulario de Fernández Garfías por su forma popular y práctica, adecuada para gente que, por su extracción social, no podía hacer estudios gramaticales detenidos; pero, al mismo tiempo, había criticado la dureza mostrada por el autor del vocabulario al enjuiciar las maneras populares de hablar, y había señalado la necesidad de pensar críticamente las relaciones entre norma gramatical, poder e identidad. Eso lo llevó a plantear el problema de la escritura popular, y a presentarse a sí mismo como el defensor de la democracia literaria en Chile, por oposición al viejo Andrés Bello, a quien Sarmiento convertirá en su némesis.

En una posible alusión a las amplias campañas de alfabetización y regulación del uso del español, que fueron llevadas a cabo por el gobierno de Chile y dirigidas por Bello, Sarmiento señalaba que las maneras de hablar únicas que se intentaban imponer desde el Estado chileno no eran sino correlatos de maneras únicas de pensar e imaginar. De esta manera, el argentino regresó al tema planteado en el artículo de 1841, cuando daba a entender que la formación excesiva había hecho a los jóvenes chilenos incapaces de escribir auténtica poesía. Ahora Sarmiento dirá que para escribir auténtica poesía no se deben estudiar normas gramaticales, sino escuchar al pueblo:

Convendría, por ejemplo, saber si hemos de repudiar en nuestro lenguaje, hablado o escrito, aquellos giros o modismos que nos ha entregado formados el pueblo del que somos parte, y que tan expresivos son, al tiempo que recibimos como buena moneda los que usan los escritores españoles y que han recibido también del pueblo en medio del cual viven.³⁴¹

³³⁹ Nota 1 de ARMANDO DONOSO a su edición de D. F. SARMIENTO, “¡Raro descubrimiento!” [30 de junio de 1842], en *Sarmiento en el destierro. Las polémicas del ostracismo. Contra la gramática. Réplicas a don Andrés Bello. La lengua popular y la literatura. Contra el romanticismo. Mi defensa*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1927, p. 98. Al citar los documentos de esta polémica, incluyo entre corchetes la fecha exacta de su primera publicación: los efectos más fuertes de estos textos dependen mucho de su contexto.

³⁴⁰ D. F. SARMIENTO, “El comunicado del Otro Quidam” [3 de junio de 1842], en *Sarmiento en el destierro*, p. 71.

³⁴¹ D. F. SARMIENTO, “Ejercicios populares de la lengua castellana” [27 de abril de 1842], p. 50.

Con párrafos como el anterior, las sucesivas intervenciones de Sarmiento van apuntalando una idea: la norma gramatical no existe por sí misma: es una manifestación del *poder* que, a través del prestigio,³⁴² ejerce cierto grupo que intenta proyectar ciertos valores; así, la norma aceptada como ‘correcta’ por gramáticos como Fernández Garfias no es sino expresión del uso de ciertos “escritores españoles”. Y, como ya se había dicho en el Salón Literario, la dependencia en el plano político es correlativa de la dependencia en el plano gramatical: ambas expresan la incapacidad de los jóvenes americanos para pensar su experiencia histórica y construir, desde ella, una literatura original.

Frente al sistema expresado en la gramática, Sarmiento rescata el significado filosófico del *uso*, en donde *el pueblo se crea a sí mismo al crear su propio idioma*, en un movimiento constante de imitación y apropiación que anula toda pretensión de pureza en la identidad y el idioma. Esta defensa de la impureza es, en realidad, una defensa de “la *soberanía del pueblo*”, que “tiene todo su valor y su predominio en el idioma”.³⁴³ En un artículo posterior, Sarmiento refrendará esta postura: “los pueblos en masa y no las academias forman los idiomas [...] El idioma de un pueblo es el más completo monumento histórico de sus diversas épocas y de las ideas que lo han alimentado; y a cada faz de su civilización, a cada periodo de su existencia, reviste nuevas formas, toma nuevos giros y se impregna en diverso espíritu”.³⁴⁴

En la presentación al vocabulario de Fernández Garfias, el significante “pueblo” vibra con la ambigüedad, al tiempo repulsiva y atrayente, que, en el *Facundo*, tendrá la figura del “bárbaro”: es maravilloso y terrible, con una enorme capacidad para corromper y

³⁴² “Prestigio” no es una palabra que use Sarmiento; nosotros la tomamos de la sociolingüística contemporánea, como una manera de traducir el pensamiento de Sarmiento. Sin embargo, no me parece que haya duda sobre la capacidad del argentino para identificar el fenómeno: véanse, por ejemplo, sus agudísimos comentarios sobre el habla urbana femenina en “Ejercicios populares de la lengua castellana” [27 de abril de 1842], p. 52.

³⁴³ D. F. SARMIENTO, “Ejercicios populares de la lengua castellana” [27 de abril de 1842], p. 50 (cursivas mías).

³⁴⁴ D. F. SARMIENTO, “Segunda contestación a ‘Un Quidam’” [22 de mayo de 1842], en *Sarmiento en el destierro...*, p. 64. En un texto posterior de esta polémica, Sarmiento dirá que cada época tiene un estilo: “en las sociedades democráticas”, que son las de nuestro tiempo, el estilo ya no puede someterse a las exigencias de regularidad, corrección y falta de creatividad propias del modo de vida aristocrático; es necesaria la aparición de una nueva literatura, un nuevo estilo, que debe ser “estravagante, incorrecto, sobrecargado y flojo, y casi siempre atrevido y vehemente”. Por supuesto, ese estilo que la época exige no es sino el estilo de Sarmiento (Véase SARMIENTO, “Segunda contestación a ‘Un Quidam’” [22 de mayo de 1842], p. 67).

adulterar.³⁴⁵ Ante él, los gramáticos sólo pueden “gritar y desternillarse contra la corrupción, contra los abusos, contra las innovaciones”... Pero el pueblo es como un torrente, y:

[...] el torrente los empuja y hoy admite una palabra nueva, mañana un extranjerismo vivito, al otro día una vulgaridad chocante; pero, ¿qué se ha de hacer? Todos han dado en usarla, todos la escriben y la hablan, fuerza es agregarla al diccionario, y quieran que no, enojados y mohínos, la agregan, y que no hay remedio, y el pueblo triunfa y lo corrompe y adultera todo.³⁴⁶

Sarmiento se presentaba como demócrata en las palabras, aunque en los hechos apoyara al gobierno conservador. En estos escritos, su planteamiento es claro: de un lado está el gobierno y la élite conservadora, deudora de las tradiciones coloniales y las normas gramaticales españolas; del otro lado están los escritores independientes (como él), amigos de la democracia y cercanos a la sociedad y al pueblo:

Los gramáticos son como el senado conservador, creado para resistir a los embates populares, para conservar la rutina y las tradiciones, son, a nuestro juicio, si nos perdonan la mala palabra, el partido retrógado, estacionario de la *sociedad habladora*.³⁴⁷

Esta “sociedad habladora” es la sociedad que se crea a sí misma en el ejercicio de su lengua, y, al tiempo, la sociedad primigenia que se expresa, de manera transparente, en voceros como Sarmiento.³⁴⁸

Los chistes y las alusiones irónicas a “los gramáticos” lograron que el viejo Bello se enojara lo suficiente como para entrar en la polémica. Ya hemos dicho que eso no ocurría seguido: por lo general, Bello soportaba calladamente las agresiones publicadas en contra suya, y prefería concentrarse en el magisterio silencioso de su casa y en sus trabajos eruditos y administrativos. La respuesta de Bello se tituló “Ejercicios populares de lengua castellana” y apareció con el seudónimo de “Un Quidam” (‘un fulano, una persona cualquiera’). Sarmiento estaba feliz: había logrado atraer la atención del maestro: le respondió a Bello con tres artículos de enorme agresividad, a los que Bello ya no respondió,

³⁴⁵ Véase JULIO RAMOS, “Saber del *Otro*: escritura y oralidad en el *Facundo* de D. F. Sarmiento”, en su *Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, FCE, 1989, pp. 19-34.

³⁴⁶ D. F. SARMIENTO, “Ejercicios populares de la lengua castellana” [27 de abril de 1842], p. 50.

³⁴⁷ *Idem*.

³⁴⁸ Me parece que si la postura de Bello es deudora de la concepción ilustrada de la educación, la de Sarmiento lo es de la concepción, también ilustrada, de “opinión pública”, que sin embargo se ha transformado de manera radical con las nuevas publicaciones periódicas, en donde se crea una nueva idea del intelectual. Es a esa idea a la que Sarmiento está apelando para posicionarse frente a Bello.

pero que desencadenaron una agria polémica con sus jóvenes alumnos. Es el inicio de mayo, y de una época nueva para la literatura de Chile y América Latina.

4. Probablemente estos hechos ayudaron a que el tímido Lastarria finalmente se decidiera a asistir a las sesiones de la Sociedad Literaria. El joven profesor se presentó a asumir el cargo de director y leer su discurso de incorporación el 3 de mayo, casi dos meses después de haber sido invitado, y apenas unos días antes de que Bello publicara su respuesta a Sarmiento.

En el *Discurso de incorporación* de Lastarria hay un programa de trabajo que será asumido con entusiasmo por Bilbao y sus jóvenes amigos. Él representa la posición de este grupo en torno del problema del fracaso de las revoluciones y la construcción de una literatura nacional, y, aunque sus líneas generales parecen estar inspiradas por las palabras de los argentinos, en su conjunto presentan una posición nueva, que no reduce la solución de este problema a la acción de los emancipadores mentales.

El estudiante anónimo que escribió la nota preliminar al *Discurso* explica con claridad este programa: la revolución de independencia chilena no ha logrado llegar a su fin: se proclamó, en abstracto, el principio de la “soberanía popular”, pero no se hizo lo suficiente para reorganizar la sociedad en torno de este principio.³⁴⁹ Se trata, pues, de un esfuerzo conducente a recuperar la capacidad de acción del pueblo como sujeto de su propio destino. Éste es el papel histórico asumido por la juventud que se reúne en la Sociedad Literaria, y la concepción de este papel aleja a los jóvenes chilenos de los planteamientos de sus maestros argentinos, con la posible excepción de Echeverría, que fue el único en poner un cierto acento en el aspecto social de esta segunda revolución. De cualquier manera, el redactor anónimo de esta nota preliminar sigue siendo deudor de una cierta concepción salvífica del trabajo intelectual, concepción que queda de manifiesto en los tres ámbitos de acción que, según el redactor, se deberían abordar para llevar a su término la revolución: la reforma legal, un programa de ilustración popular, y un trabajo para la transformación de las costumbres del pueblo. Como si las leyes y la educación cambiaran por sí mismas a la sociedad...

³⁴⁹ LOS MIEMBROS DE LA SOCIEDAD, “Noticia de la Sociedad”, en LASTARRIA, *op. cit.*, p. 4.

Lastarria y los jóvenes estudiantes se movían en las condiciones intelectuales creadas por los insultos de Sarmiento. A su manera, estaban respondiendo a la polémica iniciada por el escritor argentino. Con su trabajo humilde, creaban las condiciones para la creación de una “literatura nacional” digna de ese nombre y capaz de consumir desde el trabajo intelectual la acción emancipadora iniciada en 1810.

Lastarria dice en su *Discurso* que se trata de “ordenar un plan de ataque contra los vicios sociales, a fin de hacerse dignos de la independencia que a costa de su sangre nos legaron los héroes de 1810”.³⁵⁰ Más adelante, explicará que se trata de proyectar en la literatura el ímpetu del espíritu revolucionario, de manera que se creen nuevas maneras de escribir.³⁵¹ Y, finalmente, entrará a la discusión de lo que debe ser una literatura nacional: como Gutiérrez, impugnará la tradición literaria colonial por considerar que “nuestra nulidad literaria es tan completa en aquellos tiempos, como lo fue la de nuestra existencia política”.³⁵² De esta manera, le dará la razón implícitamente a Sarmiento y su aseveración de que en Chile no hay poetas. Pero, en el momento de entrar a la caracterización de lo que debe ser una literatura nacional chilena, se apartará decididamente de éste, y pondrá el acento en lo que él considera la función social de esa literatura:

Se ha dicho que la literatura es la *expresión de la sociedad*, porque en efecto es el resorte que revela de una manera la más explícita las necesidades morales e intelectuales de los pueblos, es el cuadro en que están consignadas las ideas y las pasiones, los gustos y opiniones, la religión y las preocupaciones de toda una generación.³⁵³

La literatura es, pues, un espacio para la “revelación” de las necesidades de una sociedad. Aun si esas necesidades son caracterizadas por Lastarria como “morales” e “intelectuales”, su planteamiento abre el camino a la consideración de la literatura en cuanto saber militante, forma de pensamiento crítico dirigida a la clarificación de los problemas del pueblo y a la propuesta de acciones colectivas. De esa manera, la literatura deja de ser “expresión de la sociedad” en un sentido pasivo, y se convierte en esfuerzo de la voluntad orientada a la transformación del mundo.

³⁵⁰ LASTARRIA, “Discurso de incorporación a una Sociedad de Literatura de Santiago”, en *Recuerdos literarios*, p. 81.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 86.

³⁵² *Ibid.*, p. 83.

³⁵³ *Ibid.*, p. 82.

Lastarria es deudor de los planteamientos de Bello, Rodríguez y parte del Salón Literario cuando plantea su visión crítica de la imitación que ocurre en política y en literatura. Ya hemos mostrado que Simón Rodríguez había criticado fuertemente a las élites letradas que, después de la Independencia, tomaron para sí mismas el derecho a hablar a nombre del pueblo. En su contestación a Sarmiento, Bello se haría eco de esa crítica. Si bien es un acierto atribuir “a la soberanía del pueblo todo su predominio en el lenguaje”, la acción del pueblo de ninguna manera debe confundirse con la de Sarmiento y otros escritores, que –como había dicho Rodríguez- estaban intentando ganar poder en nombre de un pueblo cuya soberanía defendían en la teoría, para arrebatársela después en la práctica.

En su respuesta, Bello apunta que Sarmiento y sus amigos se dicen defensores del “pueblo”, y al tiempo abogan por la modernización indiscriminada de sus formas de vida, y la introducción de la industria y la cultura europeas. Los extranjerismos que Sarmiento defendía no son creación del pueblo, sino de la élite intelectual afrancesada a la que Sarmiento pertenece.³⁵⁴ Así pues, la invocación constante del pueblo no era, para Bello, sino una manera de legitimar la imitación de modelos extranjeros venidos de Francia,³⁵⁵ y una estrategia para hacerse invulnerable a la crítica. Sarmiento y sus amigos, presuntamente radicales, se aprestan a copiar palabras del francés tal y como copiaban ideas para después aplicarlas en sus propios países, que no conocen, de la misma manera en que no conocen su lengua. Bello sazonaría su crítica con unos versos del padre Isla que provocarían la furia del polígrafo argentino: “Yo conocí en Madrid una condesa / que aprendió a estornudar a la francesa”.³⁵⁶

De manera similar a Bello, Lastarria afirmaría que la imitación en política y literatura subsiste hasta el presente, y no limitaría esta crítica a la generación revolucionaria,

³⁵⁴ “Ese pueblo que se invoca no es el que introduce los extranjerismos [...]; pues, ignorantes de otras lenguas, [los verdaderos integrantes del pueblo] no tienen de dónde sacarlos”. BELLO, “Ejercicios populares de lengua castellana” [12 de mayo de 1842], en su *Obra literaria*, ed. P. Grases, 2ª ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 390

³⁵⁵ Ese señalamiento fue recogido por otros autores que entraron a la polémica, y en algún momento la convirtieron en un ejercicio de xenofobia. Sarmiento señaló muy bien este elemento en el texto “Los redactores al ‘Otro Quidam’” [3 de junio de 1842], pp. 76-77. Sin embargo –y esto ha sido señalado por I. Jaksic en su biografía de Andrés Bello–, Sarmiento mismo había fomentado la xenofobia en sus otras polémicas contra Bello, en donde se cebaba contra el venezolano al acusarlo de extranjero advenedizo, contrario a los intereses chilenos.

³⁵⁶ A. BELLO, “Ejercicios populares de lengua castellana” [12 de mayo de 1842], p. 390. La concepción de “gramáticos” como “custodios filósofos” recuerda la de los *nomotetes* en el *Cratilo* de Platón.

como lo había hecho el Salón Literario, sino que la llevaría a los escritores de vanguardia entre los que se contaban Sarmiento y sus amigos. En el *Discurso de incorporación*, la revisión cuidadosa de las literaturas de Francia y España va de la mano de una crítica frontal a aquellos que, como Sarmiento, estaban proponiendo su imitación acrítica.³⁵⁷ Y Lastarria añadiría: “Tal vez ésta es una de las causas capitales de las calamitosas disidencias que han detenido nuestra marcha social, derramando torrentes de sangre en el suelo hermoso y virginal de la América española”.³⁵⁸

Gracias al *Discurso* de Lastarria, los más jóvenes de la generación de 1842 encuentran palabras que sirven para declarar su posición ante el mundo. Lastarria les ha dado argumentos para emerger como generación. Probablemente el joven profesor no se dio cuenta de las implicaciones prácticas que podían tener sus ideales. El río subterráneo de la juventud va creciendo lentamente.

5. Las actas muestran con claridad el efecto moralizador que tuvo la llegada de Lastarria: el día de la lectura, los jóvenes se le acercan para agradecerle que haya aceptado el título de director y proyectan la impresión del texto; a partir de la siguiente sesión se suceden los discursos de incorporación del resto de los miembros, cuya elocuencia es anotada por el entusiasta redactor de las actas, usualmente parco en adjetivos.

También despegan con fuerza las discusiones de los trabajos de sus miembros. En los meses siguientes madurarán los proyectos, para el mediano plazo, de la Sociedad Literaria: se debatirá si las composiciones presentadas deben versar sólo de literatura, o abordar directamente el estado político y social de Chile; se hablará de fundar un periódico, y de escribir un libro “que por su asunto, estilo y método fuese adaptable a las circunstancias presentes del pueblo” (la propuesta es de Lastarria); Bilbao animará al grupo a formar una biblioteca colectiva, cuyo uso ayudaría, enormemente, a “uniformar” la calidad de los textos presentados.³⁵⁹

³⁵⁷ Lastarria, *op. cit.*, pp. 85-88.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 85.

³⁵⁹ Véanse las entradas correspondientes al 10 de junio, el 31 de mayo y el 1 de julio, respectivamente. La tentativa de formar un fondo común de libros o periódicos será discutida una y otra vez en la Sociedad Literaria: parece que el problema básico es que no se tenía dinero para comprarlos. Ni siquiera había posibilidad de conseguir el libro de Jovellanos que se daría como premio al concurso de composiciones

A principios de junio, el mismo Bilbao da un paso importante en la radicalización de la Sociedad Literaria, que se debatía entre el programa de mera “literatura nacional” y el diagnóstico decidido de los problemas sociales y políticos del país.³⁶⁰ El 10 de junio aparece en la prensa su traducción del libro más radical de Lamennais: *De la esclavitud moderna*. Ella desata una polémica en la prensa que llevará, a su vez, a que Bilbao y sus amigos de la Sociedad Literaria reimpriman la traducción en formato de libro.³⁶¹

Reseñaremos, brevemente, los aspectos del artículo de Lamennais que fueron recuperados por Bilbao y sus amigos en momentos posteriores. Lamennais dedica sus primeras páginas a explicar por qué en las naciones antiguas “no había pueblo”, y a presentar con claridad y contundencia los contenidos básicos de la teoría republicana de la emancipación: en las naciones antiguas no había pueblo porque la gente que hoy llamaríamos pueblo conformaban la población esclava; pero los esclavos no eran pueblo porque no eran libres: y ello quiere decir que estaban ligados por un vínculo de dependencia a un amo que garantizaba su subsistencia, y por esta razón no tenían derecho al nombre, a la personalidad, a la participación en los asuntos públicos, a la propiedad que garantizaría su vida sin depender de la voluntad de su *pater familias*.³⁶²

patrióticas en prosa convocado para septiembre de 1842 (la discusión sobre el tema puede leerse en el acta de la sesión del 2 de septiembre).

³⁶⁰ A pesar de sus ideas liberales, Lastarria había comenzado su *Discurso* con una alabanza al régimen conservador, que había conjurado la “anarquía” y había logrado instaurar la paz que hizo posible el ejercicio literario en Chile (*op. cit.*, p. 80). En sus consejos está siempre presente la idea de que los jóvenes deben dedicarse sólo a la literatura, que es un ámbito más seguro que el de la política. La editorial del primer número de *El Crepúsculo* sigue esa misma línea: anuncia que ya pasó la época en que “la prensa periódica en Chile era exclusivamente el teatro de la política”, y que hoy existe una paz que “ha dado una dirección regular a los hábitos de nuestra vida civil”. Por eso sus páginas acogerán “artículos orijinales en prosa y verso, *sobre asuntos de pura imaginacion*, un artículo sobre política *especulativa*, y de vez en cuando uno de costumbres y una biografía de americanos ilustres” (“Prospecto”, en *El Crepúsculo*, núm. 1, 1 de junio de 1843, pp. 2-3, las cursivas son mías). En contraste, hay una gran cantidad de acciones por las que los jóvenes de la Sociedad Literaria contrarrestan esa tendencia hacia la separación del campo literario respecto de la política no especulativa: por ejemplo, el 22 de noviembre de 1842, Bilbao recuerda que O’Higgins acaba de morir, y que es una buena oportunidad para que los jóvenes organicen un evento público para homenajear a los héroes de la Independencia, propuesta que fue recibida por entusiasmo por los jóvenes, y para la que se le pidió a Lastarria la redacción de un texto. Y el 2 de diciembre, C. Valdés presentó una composición titulada “Disertación sobre el espíritu feudal y aristocrático en Chile”, cuya discusión apasionada se extendió al 9, 14 y 16 de diciembre, (el día 20 decidieron suspender el debate): los jóvenes chilenos nunca se habían demorado tanto en un texto.

³⁶¹ Hemos utilizado esta última reimpresión: LAMMENNAIS [sic.], F. *De la esclavitud moderna. Traducida y reimpressa en Santiago de Chile*, [traducción y prólogo de Francisco Bilbao], Santiago, Imprenta Liberal, 1843.

³⁶² *De la esclavitud moderna*, pp. 1-2.

Así pues, el problema fundamental de la libertad es el de la reproducción de la vida. Lamennais y Rodríguez coinciden cuando tocan este tema. Porque *emanciparse* significa romper con el vínculo de dependencia con el *pater familias*; la *dominación* del *dominus* que con su voluntad regula el destino de su casa, mantiene al dependiente en la condición de niño perpetuo y le impide la posibilidad de que su vida subsista libremente.

En las páginas siguientes, Lamennais mostrará cómo los vínculos de dependencia del mundo antiguo formaron la base para la creación del pacto vasallático del feudalismo, donde la vieja esclavitud se transformó y se diversificó sin acabarse del todo. La lucha por la emancipación que arranca del mundo antiguo, por ello, seguirá a lo largo del Antiguo Régimen, donde la dependencia de las voluntades y la dominación por medio del trabajo asume nuevas formas, que alteran la manera en que los sujetos se construyen a sí mismos, y penetran todas sus relaciones, en las tres esferas en que se mueve la vida del hombre (la individual, doméstica o económica, la civil y la política).³⁶³

El problema de la emancipación, que es el de la lucha por alcanzar las condiciones mínimas para la reproducción libre de la vida, remite a las relaciones al interior del Estado, pero también, por ejemplo, a las relaciones entre géneros y a las que se establecen entre el patrón y el trabajador. Y ese problema alcanza su dimensión más clara cuando se muestra que una persona sin derecho a la vida es también una persona que no puede constituirse como ser moral, capaz de voluntad soberana y de “virtud”.

La esencia de la esclavitud está, en efecto como lo hemos visto, en la destrucción de la personalidad humana, es decir, de la libertad o de la soberanía natural del hombre, que lo constituye un ser moral, responsable de sus actos, capaz de virtud. Rebajado al rango de animal y aun inferior a él, dejando de ser un ser personal, es despojado del derecho de la humanidad y por consiguiente de todo derecho, lo mismo que de todo deber. No sabiendo como nombrarlo, porque no se sabe como concebirlo, se le llama *cosa, res*; he aquí lo que llega a ser la más noble criatura de Dios.³⁶⁴

Por eso la historia de la humanidad es, para Lamennais, la historia de la lucha por crear un pueblo auténtico, el primer pueblo libre de la tierra, el primero en haber logrado su propia emancipación cumpliendo de esa forma con su vocación en cuanto “noble criatura de Dios”.

Lamennais es un místico de la revolución, y está convencido de que en esa lucha secular el pueblo ha sido acompañado por ciertos elementos de la doctrina cristiana,

³⁶³ *Ibid.*, pp. 7 y 18.

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 6-7.

“porque el cristianismo le declaraba hijo de Dios, hermano de Cristo, igual en el orden de la naturaleza y de la gracia, y esta contradicción entre la fé religiosa y el hecho social, conducía forzosamente o a la reforma del hecho social, o a la abolicion de la fé religiosa”.³⁶⁵ Como dice Lamennais, en palabras que fueron tomadas como lema en uno de los primeros periódicos obreros de Chile: “la causa del pueblo, es pues la causa santa, la causa de Dios: ella triunfará”.³⁶⁶

La lucha de los siervos o comunes por transformar la estructura del mundo dio origen al llamado Tercer Estado.³⁶⁷ Ese tercer estado presionó a lo largo de la Edad Media por el reconocimiento de su derecho a la subsistencia, su carácter de “hermano menor” respecto de los otros dos órdenes, cuyo horror a reconocer en la práctica la fraternidad respecto del tercer estado es demostrada por Lamennais utilizando documentos de época. Esa lucha organizada llevó finalmente a la proclamación de un nuevo derecho, que, sin embargo, ha sido incapaz de modificar la estructura social: *libertad, igualdad y fraternidad* son palabras vacías si no van acompañadas del fin de la desigualdad y la opresión.³⁶⁸ Hoy, la aristocracia del nacimiento ha sido sustituida por la aristocracia del dinero, y la explotación laboral conforma una nueva manera de esclavitud. Los proletarios, masa de distintas profesiones que “no poseyendo nada, viven únicamente de su trabajo”, son los nuevos esclavos:

La necesidad de vivir hace pues al proletario dependiente del capitalista, lo somete irresistiblemente, porque en la bolsa de éste está la vida del otro. Si esta bolsa se cierra, si el salario llega a faltar al obrero, es necesario que muera si no mendiga [...]. Imagínense una dependencia comparable a esta, comparable a una dependencia fundada sobre el derecho absoluto de vida y muerte [...]. El cuerpo no es esclavo, pero lo es la voluntad. ¿Se dirá que es una verdadera voluntad, la que no tiene sino la eleccion entre una muerte horrorosa, inevitable y la aceptación de una lei impuesta? Las cadenas y azotes del esclavo moderno son el hambre.³⁶⁹

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 3.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

³⁶⁷ En el feudalismo y el Antiguo Régimen, las relaciones entre personas dependen de su pertenencia a uno de tres estratos o “estamentos”. Lo que unifica a cada estamento es su estilo de vida, la función que desempeñan en el conjunto de la sociedad. Los primeros dos estamentos están compuesto por la nobleza y el sacerdocio. El llamado pueblo llano compone el Tercer Estado, que se compone de la población carente de privilegios jurídicos y económicos. A este pueblo llano alude Lamennais cuando habla del Tercer Estado.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 16.

³⁶⁹ *Ibid.*, pp. 7-9.

Las consecuencias concretas de estos planteamientos no son muy difíciles de prever. Se trata de un llamado a la revolución económica, política y social, que atravesará las tres esferas de la vida humana, y se dirigirá a recuperar la soberanía del pueblo afirmando sus derechos políticos, transformando las relaciones de explotación y modificando el autoritarismo presente en las relaciones entre sexos y miembros de la comunidad familiar. Sólo faltaba ponerle nombre y apellido a las cosas, es decir, diagnosticar la manera en que la explotación y la dominación se daban en Chile... En verdad, Lastarria no se daba cuenta de las consecuencias que podía tener su llamamiento a discutir las “necesidades” del pueblo chileno.

Cerraremos esta sección con algunas consideraciones sobre el contexto de recepción del texto de Lamennais traducido por Bilbao. Por aquellas épocas, la polémica entre Bello y Sarmiento había alcanzado una enorme virulencia. La crítica del populismo de Sarmiento había llevado a Bello a afirmar la necesidad, en lengua como en política, de cuerpos de sabios destinados a orientar al populacho.³⁷⁰ El indignado Sarmiento había respondido con una acusación directa hacia Bello, que es caracterizado sin ambages como campeón del autoritarismo conservador. En un arranque de grosería, el argentino habría comparado el magisterio de Bello con los culatazos de un soldado. La imagen debió calar hondo en una sociedad que todavía conservaba fresco el recuerdo de la persecución política conservadora:

[...] es la perversidad de los estudios que se hacen, el influjo de los gramáticos, el respeto a los *admirables modelos*, el temor de inflinjr las reglas, lo que tiene agarrotada la imaginación de los chilenos, lo que hace desperdiciar bellas disposiciones y alientos jenerosos. No hay espontaneidad, hay una cárcel cuya puerta está guardada por el inflexible culteranismo, que da sin piedad de culatazos al infeliz que no se le presenta en toda forma [...].

³⁷⁰ “[...] Admitidas las locuciones exóticas, los giros opuestos al genio de nuestra lengua, y aquellas chocantes vulgaridades del populacho, vendríamos a caer en la oscuridad y el embrollo, a que seguiría la degradación [...]. Si el estilo es el hombre, según Buffon, ¿cómo podría permitirse al pueblo la formación a su antojo del lenguaje, resultando que cada cual vendría a tener el suyo, y concluiríamos por otra Babel? En las lenguas como en la política, es indispensable que haya un cuerpo de sabios, que así dicte leyes convenientes a sus necesidades, como las del habla en que ha de expresarlas; y no sería menos ridículo confiar al pueblo la decisión de sus leyes, que autorizarle en la formación del idioma” (BELLO, “Ejercicios populares de lengua castellana” [12 de mayo de 1842], p. 391).

Se trataba de una crítica injusta. Pero Sarmiento no se detuvo allí: dio a entender que lo mejor que le podía pasar a Chile era pedir el destierro del sabio venezolano, que tenía agarrotada la “imaginación de los chilenos”:

Por lo que a nosotros respecta, si la ley del ostracismo estuviese en uso en nuestra democracia, habríamos pedido en tiempo el destierro de un gran literato que vive entre nosotros, sin otro motivo que serlo demasiado y haber profundizado más allá de lo que nuestra naciente civilización exige, [en] los arcanos del idioma y haber hecho gustar a nuestra juventud del estudio de las esterioridades del pensamiento y de las formas en que se desenvuelve nuestra lengua, con menoscabo de las ideas y de la verdadera ilustración.³⁷¹

El insulto fue demasiado para la generación de 1842. Entre mayo y julio se desarrolla la llamada polémica del romanticismo, donde los integrantes del *Semanario de Santiago* acusan a López y Sarmiento de plagiarios e imitadores de los modelos franceses emanados de la tradición romántica francesa. Todos los participantes llegaron en ella a extremos lamentables.³⁷² En ese contexto se editó la traducción de Bilbao, primera manifestación pública del río subterráneo de su generación. Esa traducción decía cosas que ninguno de los actores culturales en disputa se atrevería a decir. Pero parece que ninguno de ellos se dio cuenta. Probablemente Sarmiento creyó que la traducción de Bilbao demostraba el ascendiente de sus queridos autores franceses sobre la intelectualidad en formación; que era una muestra de su éxito en la pelea contra Bello. El caso es que le prestó a Bilbao las páginas de *El Progreso* para defenderse desde allí de las críticas hechas a los contenidos del libro de Lamennais. Endiosado con su propio éxito, tampoco Sarmiento tenía conciencia de lo que esta traducción podía llegar a provocar. Se daría cuenta demasiado tarde, cuando Bilbao publicara *Sociabilidad Chilena*.

6. El *Semanario de Santiago* editó su último número el 2 de febrero de 1843. Lastarria decía que su cierre tuvo causas económicas. Alberto Varona creía que ello animó a los jóvenes de la Sociedad Literaria a retomar aquel proyecto de fundar una publicación periódica.³⁷³ El nombre elegido fue *El Crepúsculo*. La palabra es ambigua: designa el momento en que el cielo se ilumina poco antes del amanecer, pero también el periodo de

³⁷¹ “Segunda contestación a ‘Un Quidam’” [22 de mayo de 1842], pp. 68-69. Las cursivas son de Sarmiento.

³⁷² Los textos más importantes pueden consultarse en V. F. LÓPEZ, D. F. SARMIENTO y S. SANFUENTES, *La polémica del romanticismo en 1842*, ed. N. Pinilla, Buenos Aires, Americalee, 1943.

³⁷³ A. VARONA, *op. cit.*, p. 70.

declinación antes de que el sol se oculte. Puede referir al inicio de una era, pero también a la decadencia de otra. En la editorial del primer número se dice que el periódico tiene ese nombre “porque va a ser el cuadro de los primeros albores de las ciencias y de la literatura en Chile”.³⁷⁴

A pesar de que su subtítulo es “periódico literario y científico”, las páginas de *El Crepúsculo* se dedican sobre todo a la literatura de imaginación, y en realidad conforman el primer periódico literario de Chile.³⁷⁵ Éste es su orgullo. La lista de suscriptores publicada en el número 3 y complementada con las listas de los números 4 y 6, da una idea de la expectativa que levantó: en ella están casi todos los grandes patricios de Chile, comenzando por el presidente Manuel Bulnes, el expresidente Francisco A. Pinto y el poderoso ministro Manuel Montt.

La revista trabajó por año y medio, y su vida se habría prolongado mucho más de no haber sido proscrita por la publicación de *Sociabilidad Chilena*. El mentor Andrés Bello se encarga de dos secciones fijas: una de estudios literarios, con dos artículos sobre los orígenes de la épica románica, y otra de filosofía, donde están los apuntes de lo que después sería la *Filosofía del entendimiento*.³⁷⁶ Francisco de Paula Matta tiene a su cargo otra sección dedicada a la crítica teatral: la reseña de las obras presentadas en Chile va acompañada de una reflexión estética de excelente nivel. La mayoría de los miembros de la Sociedad Literaria participan asiduamente en la publicación de poesías propias o traducidas, con ese estilo de traducción tan frecuente en el siglo XIX que consiste en hacer un texto nuevo a partir del presunto original. En esa sección participan Andrés Bello junto a sus hijos Juan y Carlos, Francisco de Paula Matta, J. N. Espejo, Santiago Lindsay, Andrés Chacón y J. S. Astaburuaga, pero la participación más destacada es la de Jacinto Chacón, con ocho composiciones, y la de Hermógenes Irrisari, con cuatro composiciones de buena calidad. Además se publican dos novelas cortas de Santiago Lindsay, una de C. Valdés y una de Lastarria (*El mendigo*).

³⁷⁴ “Prospecto”, *El Crepúsculo*, núm. 1 (1 de junio de 1843), pp. 2-3.

³⁷⁵ Sólo en el segundo número hay un texto que podríamos considerar científico: una noticia del avistamiento de un cometa, que termina prometiendo nuevos datos sobre el fenómeno en los números siguientes. No se volvió a publicar nada sobre el tema.

³⁷⁶ Al final del segundo estudio literario, Bello anuncia una próxima continuación. Esa continuación nunca fue publicada.

Hay asomos de proyectos editoriales que no prosperaron, como la publicación de dos biografías de revolucionarios americanos, únicos exponentes de una sección fija que no llegó a concretarse. Finalmente, también se encuentra ahí un conjunto textual formado por diversas formas de prosa de ideas: dos discursos políticos de Lastarria y un delicioso texto suyo sobre el desarrollo de las tertulias en Chile; un largo ensayo sobre la educación de las mujeres de J. N. Espejo; una traducción de un discurso de Lamartine sobre la abolición de la pena de muerte, y otra de un bello texto sobre la historia de las ciudades antiguas.

Con esos textos se abre la línea editorial que permitiría la publicación del ensayo de Bilbao: frente a la tendencia a dedicarse “sólo a la literatura”, con exclusión de la política, tímidamente propuesta por Lastarria, en los inicios de la Sociedad Literaria, emerge “una concepción enciclopédica y no restrictiva de lo literario, que iba mucho más allá de lo que entonces se entendía por ‘bellas letras’”; no sólo incluía a la expresión imaginaria sino que englobaba a “toda actividad letrada que tuviese un fin edificante, que apuntara a transformar los residuos de la mentalidad colonial en virtudes cívicas y en una nueva conciencia nacional”.³⁷⁷

Más que una emergencia, se trata, en realidad, de una reemergencia. Frente a la tendencia de independizar el campo literario, enunciada por el *Discurso* de Lastarria y la presentación del primer número de *El Crepúsculo*, los textos de prosa de ideas, más frecuentes conforme avanza la vida del periódico, remiten a la concepción de la literatura presente en los escritores de la época revolucionaria, concepción eminentemente política y enraizada en la acción de los escritores en la sociedad.³⁷⁸ Ella exige que los creadores no sólo escriban: pide a los jóvenes que tomen riesgos, y se comprometan en los cambios de su sociedad.

El aumento en la publicación de prosa de ideas va de la mano de la aparición de una serie de textos que demuestran la confianza que los más jóvenes están adquiriendo respecto de su propio trabajo. Ya en el número 6, los asombrados lectores de *El Crepúsculo* se habrían encontrado que las tímidas poesías religiosas de los primeros números habían dado paso a “Sara en el baño”, composición poética de Hermógenes Irrisari que se disfraza de

³⁷⁷ BERNARDO SUBERCASEAUX, “Literatura y prensa de la independencia, independencia de la literatura”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 77 (2010), p. 158.

³⁷⁸ *Ibid.*

“imitación de Victor Hugo” y es, en realidad, una muy lograda poesía erótica.³⁷⁹ Ella va precedida de “La oración por todos”, excelente poema de Bello escrito a la muerte de su hija, y que, como dijimos arriba, también se disfraza de imitación de Victor Hugo. Los atrevidos textos de J. N. Espejo sobre la educación de la mujer debieron haber provocado un escándalo similar, y llevaron a la inserción de una alegre nota editorial titulada “Progreso”, que tenía como fin anunciar que las ideas del grupo sobre la emancipación de la mujer estaban teniendo fruto, tal y como se veía en el muy buen soneto de Mercedes Marín que a continuación se presentaba.³⁸⁰ Y en el número 11 de *El Crepúsculo*, Francisco de Paula Matta se atreve a tomar para sí el título de la sección dejada de lado por Andrés Bello, “Estudios literarios”, para publicar en ella su excelente estudio sobre la poesía de Espronceda, en donde se aplican las ideas del grupo y se sitúa la poesía del español en el marco de la historia social de España. Como anuncia la nota editorial al final del estudio de Espronceda, este texto iba a editarse como prólogo a la edición chilena de *El Diablo Mundo*, pero fue eliminada por el editor por “hablar mal de los autores españoles”.³⁸¹ De esta manera, los jóvenes van trazando con fuerza su propia posición: toman confianza en sí mismos, publican lo que otros les censuran, afirman un perfil propio, un universo de temas y preocupaciones.

A finales del primer año, una serie de avisos dan razón de la consolidación de *El Crepúsculo* en cuanto objeto editorial: en el número 10 se anuncia la decisión de convertirla en una publicación quincenal, y se añade que sus próximos números contarán con ilustraciones, mejor papel y tipos más elegantes. También se anuncia que la revista se dedicará a temas de interés general, con lo que se da a entender que ya no sólo se hablará de literatura, sino también de política.³⁸²

En ese momento, nadie sospechaba el fin súbito que tendría esa publicación. Y ese fin llegó porque la tendencia que pensaba a la literatura en cuanto saber crítico de la

³⁷⁹ *El Crepúsculo*, núm. 6 (1 de octubre de 1843), pp. 237-240.

³⁸⁰ “Progreso”, *El Crepúsculo*, núm. 6 (1 de octubre de 1843), pp. 252-253. El soneto de Mercedes Marín se llama “A una señora en la muerte de su esposo”, y aparece sin firma.

³⁸¹ *El Crepúsculo*, núm. 11 (1 de marzo de 1844), p. 452. La edición de Espronceda fue anunciada en el aviso de la imprenta correspondiente al núm 9, donde además se da cuenta del entusiasmo de las señoritas chilenas, cuyas suscripciones habían ayudado a financiar el libro.

³⁸² La decisión de cambiar la periodicidad es anunciada en el aviso del número 11, y comienza a operar en el siguiente número.

sociedad terminó por adquirir una forma textual que rompió con el consenso de lo que estaba permitido discutir y proponer. La publicación de *Sociabilidad Chilena*, por eso, representó al tiempo la culminación de un proceso de crecimiento intelectual, y el inicio de una nueva forma de escribir y pensar.

C. SOCIABILIDAD CHILENA: LA REVOLUCIÓN POR EL DERECHO A LA VIDA.

SOCIABILIDAD CHILENA EN CUANTO MANIFIESTO GENERACIONAL

Un proceso de toma de conciencia

1. El primer texto importante de Francisco Bilbao apareció como un artículo el 1 de junio de 1844 en el tomo II, número 2 de *El Crepúsculo*. Sus palabras son un manifiesto generacional y representan el segundo momento en el proceso colectivo de toma de conciencia que hemos estudiado arriba.

En las secciones anteriores del presente capítulo se analizaron a detalle las etapas de ese proceso. Hemos señalado cómo éste inicia en la dolorosa experiencia de la guerra civil, que obligó a los liberales de las generaciones posteriores a abjurar de los contenidos más incómodos del primer liberalismo, así como de ciertos aspectos del pensamiento revolucionario que estaban relacionados con la cuestión social. Nos apoyamos en testimonios de la época para mostrar el trauma histórico originado de esa experiencia, que llevaría a los intelectuales más jóvenes a cuestionar la imagen de las élites políticas e intelectuales en cuanto grupo cerrado y autónomo, y a plantear, de manera especial, la pregunta por el fracaso de las revoluciones de independencia, que es, a la vez, la pregunta por la recuperación de un legado olvidado.

El primer momento en este proceso de toma de conciencia está representado por el *Discurso de incorporación* de José Victorino Lastarria. Desde nuestro punto de vista ese texto constituye un primer manifiesto generacional que se ubica en el marco de las discusiones de Sarmiento con la élite cultural chilena. Ellas pusieron en el centro el tema de la “literatura nacional”. A través de las palabras de Lastarria, los jóvenes responden al desafío lanzado por Sarmiento, y proponen un programa de trabajo que los aleja de las discusiones de esa élite: para los amigos de Bilbao, la auténtica literatura nacional debe

pensar críticamente las necesidades de la sociedad chilena; los jóvenes interpretan las palabras de Lastarria como una convocatoria para la creación de un saber militante, comprometido con los procesos de transformación social e inserto en sus dinámicas. Esa convocatoria fortalece su propio proceso de reflexión, que era más radical que el de Lastarria y sus otros maestros, y los lleva a la recuperación de la concepción de literatura presente en los escritores de la época revolucionaria, así como a un posicionamiento explícito respecto de la problemática social y política de Chile.

En las páginas que siguen analizaremos el segundo momento de este proceso colectivo de toma de conciencia. Esta vez haremos un análisis textual. Leeremos *Sociabilidad Chilena*. Mostraremos cómo esta obra elabora una reapropiación creativa y radical de los elementos estudiados a lo largo de todo este capítulo.

“Nosotros”, los herederos de una revolución social

1. ¿Cómo entendía Bilbao a su generación? Nuestra lectura de este texto comenzará con una consideración del uso de la palabra “nosotros”. Liliana Weinberg ha señalado en diversos estudios cómo el ensayo, en cuanto modo de enunciación, aparece como diálogo entre un “yo” y un “nosotros” que es, al tiempo, sujeto histórico real y comunidad de sentido en perpetua búsqueda y construcción. La construcción de ese “nosotros” es importante en *Sociabilidad Chilena*. La deixis es particularmente fuerte en ciertas partes del ensayo, que están construidas en una continua invocación a esa comunidad, que debe ser entendida, tanto como comunidad concreta, como instancia de enunciación que se construye cuando es nombrada.

Nosotros hablamos desde la altura de nuestro criterio revolucionario.

O *salimos* de la revolución o no.

Si *salimos* de ella, *nuestro deber* es completarla, si no, nuestro deber es definir lo que somos y cuál es nuestra tradición *como nación*. O los gobiernos han salido de las entrañas de la revolución y entonces es legítima su existencia, o no, y entonces son desconocidos como autoridades del pueblo revolucionario. Esa es la base con la cual podemos calificar a los gobiernos en la clasificación de la vida nueva de Chile. (SC 21; las cursivas son mías).³⁸³

³⁸³ Citamos según el texto publicado por Alejandro Witker, que reproduce el texto de la 3ª edición, según fue recogido en las *Obras completas* editadas por P. P. Figueroa: F. BILBAO, “Sociabilidad chilena” [1844], en *El* 205

El deíctico invoca a aquellos que, en el presente de la enunciación, pueden sentirse interpelados en su carácter de herederos voluntariamente asumidos del proyecto de la revolución de independencia. Al mismo tiempo remite a la “nación”; a aquellos que querrían decir lo que Bilbao dice, y cuya palabra resuena detrás de la palabra de éste; y a aquellos que están a punto de decidir si abjurarán o no de la revolución y del deber que esa revolución les ha legado. Podemos recordar, una vez más, la dialéctica entre el “yo” y el “nombre”, a la que aludimos al principio de este capítulo. En este “nosotros” pueden identificarse los jóvenes concretos que en la Sociedad Literaria discutían lo que significaba completar las revoluciones de independencia; pero también se trata de un sujeto imaginario: la comunidad nacional unida en torno de una herencia inconclusa. El “nosotros” que conforma esta nación no se define por su pertenencia étnica, lingüística, cultural o religiosa, sino, ante todo, por el legado que ha querido asumir.

A aquello que se preguntan cómo es ese legado “nuestro”, Bilbao les dice: “*Nuestra* revolución no fue aisladamente política, aisladamente industrial, aislada del progreso de la humanidad, sino que fue *a sedibus imis*, de raíz, de la unidad que había, con sus ramificaciones” (SC 18).³⁸⁴ A aquellos que podrían sentirse interpelados, Bilbao les recuerda algo que parecería olvidado: la revolución americana y chilena no fue sólo una revolución político-administrativa, ni fue sólo un movimiento que obedeciera a exigencias de desarrollo industrial; por el contrario, fue una revolución radical, “de raíz”, cuyo significado fundamental está ligado con el movimiento de ese sujeto mayor que es “la humanidad”. Alude a lo que escribió Lammenais en *De la esclavitud moderna*: la parte más humilde de la humanidad lleva siglos moviéndose en lucha por reivindicar su derecho a la subsistencia.

evangelio americano, selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 3-37 (en adelante abreviaremos como SC, indicando a continuación número de página en la edición citada). Ella recoge la última versión de *Sociabilidad Chilena*, que fue la publicada por Manuel Bilbao en las *Obras completas* de su hermano. Queda pendiente la publicación de una edición crítica de esta obra, que señale las variantes de la versión final respecto de la publicada en *El Crepúsculo*.

³⁸⁴ *A sedibus imis*, ‘desde sus hondos asientos’, es una expresión que proviene de la *Eneida* de Virgilio (libro I, v. 84). El recuerdo de esta frase se hace posible gracias al ambiente descrito en las secciones anteriores de este capítulo: la casa de Bello, la lectura directa de los autores latinos, el ambiente estudiantil del Instituto Nacional.

El mismo Bilbao explica, más adelante, que la radicalidad de la revolución americana está relacionada con su intento por lograr una reforma social profunda que dé al pueblo, *en su totalidad*, las “condiciones necesarias” para vivir en libertad e igualdad. Ello implica un programa de redistribución de la propiedad y la vindicación del derecho a un trabajo digno, la educación popular y la destrucción de los privilegios que Bilbao llama “feudales”. Ese programa económico y social permitiría lograr el objetivo fundamental de la revolución de independencia: “la elevación de las masas a la soberanía nacional”.

En las páginas precedentes hemos mostrado que ésta era la posición más radical al interior de la Sociedad Literaria, y que ella había sido planteada desde el principio por el redactor anónimo que presentó el *Discurso de incorporación* de José Victorino Lastarria. Esa posición creció poco a poco en los años de existencia de esta organización estudiantil, y adquirió contenidos concretos en el texto de Bilbao: la soberanía de las masas sólo puede adquirirse cuando éstas viven de manera digna. Esto significa “la realización de la democracia”, sistema de gobierno que no puede ser comprendido sin insertar en él “la noción de existencia social”, es decir, la capacidad de sus integrantes para vivir dignamente en sociedad (SC 20 y 32).

Como se puede ver, en estos planteamientos hay una comprensión muy particular de lo que habría sido el proyecto revolucionario de las independencias. Detrás de las palabras de Bilbao resuena la concepción de Simón Rodríguez respecto de las “revoluciones económicas”, defendidas por el viejo venezolano en medio del aislamiento impuesto por el medio intelectual chileno, y que regresan aquí con un rostro nuevo. En ese sentido, la pregunta por el legado revolucionario se convierte, en *Sociabilidad Chilena*, en una reivindicación del contenido social del proyecto independentista, y en una invitación a asumir ese proyecto inconcluso.

“Nosotros”, los que hablamos en nombre de la vida

1. Ahora revisaremos un segundo aspecto en la construcción de este “nosotros”. *Sociabilidad Chilena* es un ensayo de la crisis, y Bilbao está convencido de que su joven generación debe proponer un diagnóstico de esa crisis y una solución para salir de ella. En ese sentido, Bilbao recoge las discusiones sobre la “juventud” en cuanto sujeto histórico,

que fueron planteadas por primera vez en el Salón Literario de Esteban Echeverría y llegaron a Chile a través de López y Sarmiento.

El joven escritor utiliza una metáfora spinoziana para describir esa crisis. Para Bilbao, la sociedad chilena está enferma, y esa enfermedad social tiene una de sus manifestaciones en la cultura de su tiempo. La crisis del pensamiento es también crisis de los sujetos sociales que piensan. Por eso hay que crear un “pensamiento nuevo” –o, como repetía Manuel Blanco Cuartín con un tono de sorna, una “nueva síntesis”.

Vayamos al inicio de *Sociabilidad Chilena*:

En las épocas transitorias de la civilización aparece esa multitud de espíritus decaídos. La inspiración, que necesita un objeto, la voluntad, un apoyo para ejercer su poder, languidecen al faltarles el aliento vivificante de la fe [...]. Observan al universo por medio del análisis y lo divisan cubierto por la nieve del invierno [...]. Pero en medio de todo esto, en medio del lento desarrollo que tenemos; en medio de este desierto sin guía: la sociedad al presente; en medio de los elementos sociales que de vez en cuando se sublevan, suelen aparecer ciertos hechos, inspiraciones, o incidentes que nos deciden en la *marcha ambigua*, que nos sacuden, nos detienen, nos hacen pedir cuenta de lo que vemos y de lo que columbramos. Entonces el individuo de | aislado que vivía, tiende su mano para seguir el carro de la sociedad, y de egoísta, pasa a escuchar el gemido del hermano. Entonces calla la anarquía de su vida intelectual y arroja al abismo de la nada el horrible pensamiento del suicidio social, de la desesperación satánica y del clamor impotente. El caos de su inteligencia se desenvuelve, lo alumbraba una centella de la pira universal: la fraternidad. Su voluntad que yacía débil ha sentido la trompeta divina y se levanta titánica. A los que duden de este resultado, y hayan pasado por los dolores de su siglo les preguntaría: ¿habéis sentido en medio de vuestras tribulaciones morales, en medio de vuestra ignorancia acerca del absoluto, en medio de la falta de corazones que respondan a vuestras angustias, en medio del espantoso cuadro de los padecimientos humanos, ¿habéis, les diría, sentido esos movimientos espontáneos, al escuchar el gemido del que padece, el ruido de la cadena del presidiario? [...]

¡Ésta es la vida!

¡Mezcla incomprensible del sublime y del ridículo, del fatalismo y de la libertad! *Vida, te sentimos y venimos a pedirte cuenta de lo que has hecho de nosotros y de lo que nos prometes* (SC, Introducción, pp. 3-4; cursivas mías).

Estas últimas palabras provocan la sorpresa. Tienen casi el tono personal de una carta. Pero la carta no está dirigida a “nosotros”, los lectores potenciales, sino a un “tú” llamado “vida”. Sólo al final de esta cita descubrimos que todo el texto estuvo siempre dirigido a la vida. Es una carta a la vida.

El inicio de *Sociabilidad Chilena* dice que la “vida” nos ha convocado de manera silenciosa, de la misma manera en que, en otras partes del texto, fuimos convocados por la herencia de la revolución. Otra vez, la deixis. *Nuestra* respuesta es el texto que estamos leyendo: Bilbao no dice “vida, te siento y vengo a pedirte cuenta de lo que has hecho de mí

y de lo que me prometes”. Conjuga los verbos en la primera persona del plural: somos *nosotros* quienes “te sentimos” y “venimos a pedirte cuentas”; nosotros queremos saber lo que nos ha hecho la vida al hacerse presente. Así también, en este momento no estoy escribiendo “yo”, sino “nosotros”, los que queremos hablar de lo que “tú” (la “vida”) “nos prometes”.

La deixis del texto sigue ayudando a construir una idea de lo que, para Francisco Bilbao, es su generación: da a entender que, a través de la voz del autor de *Sociabilidad Chilena*, habla la de todos aquellos que se han sentido interpelados por la “promesa” de la vida. La deixis también sirve para proponer una idea del trabajo intelectual. El pensamiento y su expresión aparecen caracterizados aquí como una respuesta a lo que nos hizo la “vida”. El trabajo intelectual es una forma de hacerse responsable ante ese llamado, que, como veremos abajo, aparece en los momentos de crisis, de pérdida de proyecto político, de desigualdad y de opresión.

LAS TAREAS DE UNA GENERACIÓN

La curación de un pensamiento enfermo

1. Ahora que hemos visto la forma en que Bilbao caracteriza al “nosotros”, revisaremos, de manera sumaria, su análisis del momento histórico que vive ese “nosotros”. Él nos permitirá mostrar cuáles son, a su juicio, las tareas que debe completar esta generación.

En la cita de arriba, la voz del texto caracteriza la crisis de nuestra época con una frase llena de alusiones: vivimos en una de esas “épocas transitorias de la civilización”. El uso del plural es importante: para “nosotros”, que vivimos esta crisis, podría parecernos que nos enfrentamos a algo terrible, incomparable a nada que haya ocurrido; y, sin embargo, la voz del texto asegura desde el inicio que ésta es una más de esas “épocas transitorias”. Ha habido muchas. Casi como si se nos dijera que no tenemos por qué sentirnos tan importantes por esta crisis nuestra, que no es sino una manifestación más del movimiento

natural de “la civilización” (ésta sí, en singular), y que lo que urge es encontrar los medios para enfrentarla.

Como hemos señalado arriba, cuando se publica *Sociabilidad Chilena* el grueso de la intelectualidad chilena acababa de pasar por la ingrata polémica del romanticismo. En ella, Sarmiento había propuesto la necesidad de abjurar de la tradición literaria española y adoptar, como propia, la literatura francesa de vanguardia. En las palabras con que Bilbao caracteriza esta crisis hay una visión poco complaciente respecto de la literatura defendida por Sarmiento. La conciencia de vivir en una época de crisis civilizatoria había sido difundida por esta misma literatura. En 1835, un crítico de la *Revue de Paris* había hablado del *mal du siècle*, enfermedad moral que no es sino “el mal de todos los periodos de transición, de todas las épocas en las que la sociedad pasa por un cambio”.³⁸⁵

La frase es muy parecida a la utilizada por Bilbao, pero el joven escritor chileno no tuvo que leer la *Revue de Paris* para copiarla. Infinidad de escritores franceses habían ido dándole forma a este tópico. Francisco Bilbao no cita a esos escritores, pero alude a ellos en el texto que citamos. En mayo de 1833, George Sand ya había dicho que “nuestra época se distingue a sí misma a través de una amplia multitud de *enfermedades morales*, no observadas hasta ahora, y por tanto contagiosas y fatales”; también escribió que “la invasión de estas enfermedades debe haber producido la semilla de una nueva poesía”.³⁸⁶ en ellas estaba la explicación de una nueva sensibilidad, que aparecía en las producciones estéticas de la nueva literatura. También Benjamin Constant había caracterizado la nueva

³⁸⁵ ARMAND HOOG, “Who Invented the Mal du Siècle?”, *Yale French Studies*, núm. 13, (1954), p. 46. Hay un texto de Chateaubriand que puede considerarse un pequeño tratado sobre el tema: “Cuanto más avanzan los pueblos en la civilización, más aumenta este estado vago de las pasiones, porque ocurre entonces un hecho asaz triste: el gran número de ejemplos que se presencian, la multitud de libros que tratan del hombre y de sus sentimientos, procuran la sabiduría sin dar lugar a la experiencia. Se desengaña uno antes de haber gozado; todavía quedan deseos, y ya no hay ilusiones. La existencia pobre, seca y desencantada. Hábitase con un corazón lleno de vida un mundo vacío; y sin haber usado de cosa alguna, todo inspira tedio. “La amargura que esta situación moral derrama, por decirlo así, en la vida, es increíble, pues el corazón se tortura y se repliega de cien maneras, para dar algún uso a unas fuerzas cuya inutilidad siempre”. FRANÇOIS-RENÉ CHATEAUBRIAND, “De lo vago de las pasiones”, en *El genio del cristianismo*, México, Porrúa, 1982, 2ª parte, libro III, cap. IX, pp. 150-151).

³⁸⁶ A. HOOG, *op. cit.*, p. 46 (la traducción es mía).

sensibilidad como una enfermedad moral, y había intentado señalar sus consecuencias políticas.³⁸⁷

La metáfora de la enfermedad, pues, era patrimonio de la época. La diferencia es que Bilbao no está contento con la enfermedad de su tiempo. Al contrario, acusará a esa enfermedad, propagada por los escritores románticos, de haber ayudado a que la sociedad perdiera su camino, y a que los pensadores olvidaran su auténtica tarea. En *Sociabilidad Chilena* no se encontrará el orgullo por esa “nueva poesía” que tanto celebraba George Sand. Bilbao describe, en su ensayo, a espíritus enfermos, “decaídos”, que intentan analizarlo todo, y “languidecen”, ateridos, porque les falta “el aliento vivificante de la fe”. “Observan al universo por medio del análisis y lo divisan cubierto por la nieve del invierno”. Frente a la vida, el calor y el aliento, la enfermedad moral es relacionada con la nieve y el invierno. Y ella se manifiesta en una incapacidad de pensar: el “análisis” de estas almas enfermas es incapaz de observar el universo.

Se trata de una ciencia de la sociedad que nació estéril, porque sus artífices olvidaron que su motivación debía estar en la transformación de la sociedad: por eso Bilbao habla de “esos hombres que nacidos en la tranquilidad de la materia, desesperan al penetrar en el infierno subterráneo de las sociedades”. En estas líneas, Bilbao compara implícitamente a estos pensadores enfermos con Orfeo, que bajó a los infiernos; pero también nos muestra que los pensadores enfermos no supieron cumplir su tarea: “desesperaron”; perdieron la esperanza en la entrada del infierno, y con ello perdieron el camino.³⁸⁸ Hay que regenerar al pensamiento y ayudarle a encontrar el camino perdido: algo que sólo se logra en un análisis más minucioso, sino recuperando la orientación de ese análisis, el “aliento” que lo vivifica y el fuego que lo ilumina.

Si la enfermedad moral es caracterizada recurriendo al frío y la nieve del invierno, su curación remite al viento y al calor. Bilbao utiliza distintas metáforas: lo que se ha olvidado es aquello que provoca la “inspiración”; es aquello que funciona como “apoyo” en

³⁸⁷ Dice en carta: “En *Adolphe*, quise retratar una de las principales *enfermedades morales* de nuestra época, la fatiga, la falta de certezas, la debilidad, el análisis perpetuo que desangra la espontaneidad de cada sentimiento”. *Ibid.*, p. 45 (trad. mía).

³⁸⁸ “Desesperar” es una palabra con doble sentido: significa ‘perder la esperanza’, pero en el español del Siglo de Oro también significa ‘suicidarse’. Bilbao jugará con ese doble sentido a lo largo de su texto. Más abajo, el autor hablará también de “este desierto sin guía: la sociedad al presente”. La sociedad es, primero, infierno, y luego, desierto: es el infierno al que baja Orfeo, y el desierto por el que Moisés peregrina.

la palanca de la voluntad, que guía las acciones humanas; es el “aliento vivificante de la fe” que funciona como el aliento divino en el libro del Génesis, cuando Dios sopló sobre el barro para insuflarle la vida al primer ser humano (Gen 2, 7). Lo que se ha olvidado, finalmente, es como el fuego que pertenece a “una pira universal” llamada “fraternidad”.³⁸⁹

En la sección anterior de este capítulo ya explicamos que, en la teoría republicana de la emancipación, la fraternidad es más que un sentimiento difuso: remite a la necesidad de ser solidarios en el proceso de emancipación común, es decir, en la salida de la situación de dependencia que impide la reproducción libre de la vida. Esto es lo que el pensamiento ha olvidado. La civilización está enferma porque ha perdido el fuego de la “fraternidad”: por eso vaga sin saber a dónde va, y sus intelectuales se pierden en análisis sin rumbo. El romanticismo no es, para Bilbao, algo maravilloso, sino una pérdida de rumbo.

La enfermedad del pensamiento, en realidad, es enfermedad del grupo social encargado de pensar. La enfermedad de los intelectuales es paralela a la enfermedad de la sociedad. Bilbao habla de la “marcha ambigua” del individuo en el seno de la sociedad: ese individuo está “aislado”; es “egoísta”; vive en la “anarquía de la vida intelectual”, y está envuelto en “el caos de su inteligencia”. Se dedica únicamente a pensar, como si creyera que pensando se arreglarán las cosas. ¿No hay aquí, acaso, una alusión irónica al tópico de las emancipaciones mentales? ¿No se trata de una declaración respecto de lo poco que puede esperarse del pensamiento solitario? La tentativa de organizar la sociedad a través únicamente del pensamiento es descrita por Bilbao como ejemplo supremo de “egoísmo”.

Por eso, según la cita, los intelectuales que obran así en realidad están tentados por el “suicidio social”: cumpliendo con lo que creen su vocación, en realidad se suicidan para el mundo. Jugando con el doble sentido de la palabra “desesperación”, Bilbao habla de la “desesperación satánica” de estos suicidas de la inteligencia.

Así pues, el programa generacional que propone Bilbao remite a la creación de un nuevo pensamiento. Pero ese nuevo pensamiento se caracteriza con rasgos opuestos a los utilizados por los pensadores argentinos. En lugar de proponer la existencia de una

³⁸⁹ Hay buenas descripciones de este tipo de piras en la *Eneida* (p. ej., VI, 223-228; X, 518-520; XI, 81-28). En ellas se incineraba el cuerpo de los héroes y los hombres ilustres, y se sacrificaban objetos preciados. La imagen de Bilbao evoca una pira universal, encendida con el cuerpo de los héroes de todo el mundo, y da a entender que la fraternidad es el fuego que enciende sus cadáveres. Las chispas de ese fuego tocan a los hombres enfermos, y los curan de su enfermedad haciéndolos arder a ellos también: los invita al sacrificio en la pira, y con ello los hace capaces de pensar otra vez.

aristocracia del pensamiento, destinada naturalmente a gobernar gracias a sus capacidades de organización, Bilbao llama a renovar el pensamiento por medio de su conversión a la “vida”: ella exige que los que piensan y escriben dejen de sólo pensar y escribir; llama a la reorganización de las relaciones entre el trabajo intelectual y la sociedad, y la toma de conciencia respecto de la organización desigual de esta última.

Crítica de las relaciones de explotación y fenomenología de la interpelación vital

1. Bilbao está convencido de que su generación ha participado de una experiencia histórica que les ofrece enormes posibilidades para superar la crisis que acabamos de caracterizar. Según nuestra cita, algo ocurre “en medio de todo esto”. Hay una experiencia que aparece “en medio de este desierto sin guía”. La descripción de la misma tiene su trasfondo en la teoría de los sentimientos morales afincada en los cursos de derecho natural romano en la casa de Andrés Bello. En las secciones anteriores de este capítulo estudiamos los contenidos de estos cursos, y mostramos cómo de ellos podía emerger una justificación del derecho a la insurrección. Ahora veremos la aplicación de estos temas en *Sociabilidad Chilena*: aunque Bello después lo negara, Bilbao es, en este texto, su heredero.

Esa experiencia fundadora no aparece en el lenguaje de Bilbao de manera directa: se aparece de múltiples maneras en lo que Bilbao nombra como “llamamientos espontáneos”; se nos dice, primero, que se trata de “*ciertos hechos, inspiraciones, o incidentes*”; después, que esas experiencias tienen sentido, sobre todo, por lo que provocan en nosotros: “*nos sacuden, nos detienen, nos hacen pedir cuenta de lo que vemos y de lo que columbramos*”. Se trata, probablemente, de los “sentimientos morales” del derecho natural. Las experiencias a las que Bilbao alude no aparecen nombradas de manera directa: sólo son señaladas por la huella que sus efectos “nos” dejan. Pues son esas experiencias las que permiten nuestra salida del letargo: ellas exigen despertar de la enfermedad. Al final del párrafo citado entendemos que las experiencias aludidas son, en realidad, las experiencias que nos ha mandado ese “tú” llamado “vida”. “*Vida, te sentimos*”: ella nos ha despertado de la enfermedad, y nos ha obligado a hablar y a pensar.

Éste es el origen de una metáfora que atraviesa todo el texto para proponerse como su emblema: “la nueva síntesis”, “el nuevo pensamiento”.³⁹⁰

2. Pero esa vida es más que la fuerza abstracta de los panteístas: aparece en el texto citado con formas concretas. Se nos revela en “el gemido del que padece, el ruido de la cadena del presidiario”.³⁹¹ La interpelación de la vida adquiere rostro cuando el pensador enfermo se encuentra con la gente que sufre por la opresión y la injusticia. Entonces puede encenderse la chispa de la fraternidad, que cura del mal del siglo aprendido en la lectura de obras extranjeras. El intelectual preocupado por las novedades del siglo recupera la conciencia de su misión.

En estas reflexiones se despliega una fenomenología de la interpelación vital. La “vida” se revela en “el gemido del que padece”, un gemido que conmueve y es caracterizado, a la vez, como “llamado” y “promesa”. En ese contacto, nos damos cuenta que no estamos centrados en nosotros mismos: la vida nos afecta, ‘hace algo de nosotros’. Por eso, el contacto es descrito metafóricamente como un “despertar”: en él salimos del egoísmo-crisis individual, y nos abrimos a la experiencia de una vida que se revela como responsabilidad. Pues la crisis auténtica, a la que quiere responder el pensamiento de Francisco Bilbao, no es el *mal du siècle* del que se han enamorado los escritores franceses, sino la enfermedad moral que ha hecho al pensamiento incapaz de responsabilizarse con una sociedad que sufre. El pensamiento ha perdido su capacidad de indignación, de la misma manera que los sujetos sociales que piensan han perdido la capacidad de comprenderse como seres abiertos al otro que padece. ¿No hay aquí, acaso, un cierto posicionamiento respecto de los jóvenes liberales, que poco tiempo después serían convocados por Sarmiento a asumir con cinismo sus intereses de clase?

3. Aunque estemos hablando en términos metafísicos, para Bilbao el de la vida es un tema ético y político. Los espacios concretos de la interpelación de la vida tienen que ver con la

³⁹⁰ “Es a nombre de esos llamamientos espontáneos de los cuales se aferra la razón para formar la nueva síntesis, que nos detenemos, ponemos la mano en la conciencia [...], para decir [...]” (SC, p. 5). Las palabras que siguen a esta frase conforman el inicio de *Sociabilidad chilena*

³⁹¹ También cuando sentimos “la presencia de las bellezas de la naturaleza”, y percibimos la huella de esa naturaleza en el arte y la poesía. El tema viene de Chateaubriand y será desarrollado en los capítulos XI y XII de *El evangelio americano*.

cuestión social: como dirá en otra cita, el nuevo pensamiento debe nacer de la indignación ante “el sistema coercitivo y diezmador del trabajo del pobre”. Bilbao habla de las prácticas sociales que organizan la relación entre propietarios y trabajadores:

El pobre necesita que comer y busca trabajo. El trabajo no puede venir sino del que tiene industria o capital. La industria o capital son las tierras: luego los hacendados son los dueños del trabajo, de aumentar o disminuir el salario. La riqueza o regalía puede pasar algún tiempo sin el trabajo del pobre. Pero el hambre no admite espera: luego el rico es dueño de fijar las condiciones del salario: he aquí el despotismo feudal. El pan intelectual, la predicación, hace resignar al desgraciado y autoriza el orden establecido. El robo queda definido por quitar a otro lo que posee, sin considerar el despotismo del rico [...].El clero evitaba el robo y sancionaba la posesión desproporcionada, adquirida y conservada sin trabajo. En todo vemos la unidad católica, la sociedad de la Edad Media. Examinad cualquier relación. Ved la humillación del plebeyo, su abyección, su falta de personalidad.

En esta descripción de las formas en que se organiza el trabajo hay un cierto eco de las palabras de Lamennais. Pero las cosas dichas en *De la esclavitud moderna* tienen ahora nombre y apellido: no se habla de opresión en abstracto, sino, por ejemplo, de los “hacendados”... Y, como se veía en los cursos de derecho natural de Andrés Bello, se muestra con claridad que el orden de las leyes puede ser también un orden injusto: a veces las leyes están hechas para justificar el despotismo del rico. Por otro lado, la vida es fuente de una legitimidad que puede refutar la legalidad. Se trata del derecho a no tener hambre, a existir dignamente. Desde él puede construirse una nueva sociedad. La nueva síntesis debe exponer la fundamentación de este derecho más allá del derecho, que no es sino el derecho a la insurrección en nombre de la vida.

Esta interpelación aparece en los espacios concretos donde el pobre sufre y, alienado de su trabajo, es despojado de su dignidad y su “personalidad”. Todos somos iguales por naturaleza en cuanto que todos tenemos vida y somos capaces de plenitud, pero las relaciones sociales de explotación han tenido el efecto de naturalizar una desigualdad artificial, donde el pobre es reducido a condición de cosa; es decir, que su explotación es correlativa de su degradación. No tiene personalidad jurídica. No puede defender sus derechos, pues, según el orden de la legalidad, no tiene ningunos. Estas consideraciones de orden filosófico están detrás de la descripción que hace Bilbao del servicio doméstico en la sociedad chilena:

El servicio doméstico, no es contrato. El criado o siervo, no puede defender su derecho, si lo defiende por la fuerza o por una vejación, comete un atentado, una rebelión. ¿Cómo podría perseguir a su amo ante la justicia? El juez no comprende

semejante petición. El testimonio del pobre no vale, no es persona. Si se venga personalmente, el azote, la prisión lo confunden. Si el amo le veja, se queda con su vejación, el pobre no tiene honor. La urbanidad, ese tratamiento humano sin consideración a personas, no existe para con el plebeyo. Se le quita la vereda en su tránsito, se le hace quitar el sombrero en la calle para hablar, y su merced, mi amo, son las voces con que solamente se le escuchan. ¡Esclavitud, degradación, he ahí el plebeyo! ¡He ahí el pasado! Ojalá que nuestras líneas (escritas con la indignación concentrada) se convirtieran en su epitafio eterno, y encerrasen para siempre la maldición eterna que le lanza la dignidad humana, tanto tiempo degradada. Salgamos de ese pasado, de ese subterráneo de crímenes, de ese infierno de dolores; salgamos al día, bañemos nuestro rostro en la luz del crepúsculo que se alza, y bendigamos a la divinidad, pues que vamos a hablar de la revolución

El nombre del periódico, *El Crepúsculo*, es invocado por Bilbao en el final de esta cita: no se trata de la luz de una nueva literatura, sino del amanecer de una época nueva.

Como hemos visto, en *Sociabilidad Chilena* hay un movimiento constante de la metafísica a la política, o, como dirá el mismo Bilbao, del “cielo” a la “tierra”. Se nos describen las relaciones de explotación que subsisten en un pueblo concreto, pero también se prosigue la investigación de esa fenomenología de la interpelación vital. El fuego de la dignidad humana brilla más allí donde está ausente. La vida nos llama, y ese llamado consiste en una exigencia de dignificar la existencia “del que padece”. Así, el pensamiento aletargado despierta y se hace responsable. Como dice el final de esta cita, responder, desde la sociedad y el pensamiento, a ese llamado, significa comprometerse a hacer la “revolución”.

4. ¿Quiere ello decir que Bilbao está convocando a tomar las armas para conquistar el poder, y desde él proceder a una reestructuración del mundo social? Puede ser. Todo lo dicho hasta aquí es demasiado bello y demasiado abstracto como para guiarnos a conclusiones concretas. Cuando se trata de apuntar a ellas, nuestro texto es ambiguo: como ha señalado Ana María Stiven, a veces Bilbao parece afincar las soluciones en la liberalización del comercio, que permitiría la creación de “una clase media”, “una *bourgeoisie* revolucionaria” como la de Francia; a veces (sobre todo en su parte final), el texto citado invoca la participación del general Bulnes, líder moral que podría proponer un movimiento de reforma pacífica, sobre todo legal (esos son los pasajes que Bilbao rescatará después, cuando le toque defender su texto ante un jurado); pero otras veces la violencia del texto parece estar llamando a una revolución social de tipo violento.

Por esa ambigüedad *Sociabilidad chilena* pudo ser acusada de “sedición”. Esa acusación sí era legítima, en tanto que es posible deducir de los pasajes expuestos la propuesta de un cambio violento, que probablemente no era visto por Bilbao con malos ojos antes de su acusación ante el jurado.

UN POSICIONAMIENTO FRENTE AL PASADO

Esplendor y eclipse de la revolución americana. Sentido de la cuestión social

1. Hemos observado cómo la preocupación de Bilbao aparece de manera constante en la forma de una inusitada atención hacia el pasado. Regresa al pasado, porque su análisis crítico puede ayudar a la transformación del presente. A continuación revisaremos las formas que reviste esta atención. La primera de ellas está relacionada con las razones del proyecto emancipatorio que Bilbao se propone rescatar.

¿Por qué fracasaron las revoluciones americanas? ¿Cuáles son las causas de que, treinta y cuatro años después de su inicio, Francisco Bilbao se vea obligado a recordar a sus lectores que el sentido profundo de esas revoluciones iba más allá de las meras reformas políticas o los intereses industriales? ¿Por qué ese movimiento por la radical dignificación de la vida humana en comunidad fue abortado apenas haberse iniciado? Ese enigma lleva a Bilbao a desarrollar un esfuerzo de análisis programático de la “sociabilidad” en que se gestó la derrota del movimiento revolucionario, la misma sociabilidad que permitió que el proyecto emancipatorio de la revolución fuera rápidamente devorado por las guerras civiles, y que llevó al triunfo de los conservadores en su golpe de Estado.³⁹²

³⁹² Los límites de espacio de esta tesis nos impiden exponer a cabalidad las investigaciones lexicográficas que realizamos sobre la historia de la palabra “sociabilidad” en América Latina. En esta nota resumiremos nuestros principales descubrimientos: la palabra pertenece al léxico ilustrado, y llega a través de España; la primera edición del Diccionario de la Academia la define como “tratamiento y correspondencia de unas personas con otras”; a partir de 1822, esa definición será matizada para poner en primer término la disposición natural que permite que las personas se traten, la ‘*propensión, inclinación* de unas personas ó cosas al trato y correspondencia de otras’ (ediciones de 1822 a 1837) o la ‘*propension, inclinacion* de las personas y aun de los animales al trato y comunicacion con los demas’ (ediciones de 1843 a 1869). Los usos de escritores ilustrados como Meléndez Valdés y Antonio de Ulloa ayudan a construir la noción de “temperamento colectivo” y de “construcción de relaciones sociales”. De allí, esta palabra migrará a América a través de los escritores argentinos, que abundarán en esas nociones para proponer el análisis de la sociabilidad en cuanto crítica de las costumbres y de sus efectos políticos y sociales. Es la línea inaugurada por ensayistas como Alberdi y Sarmiento, y profundizada por escritores como Amunátegui, Cuéllar y Blest Gana. Por otro lado, como ya adelantamos arriba, la palabra es resignificada en los escritos de Simón

217

2. Para Bilbao hay una realidad clara que resulta dolorosa: el cambio político y social ha sido detenido por la propia sociedad. Una tentativa fundamental de *Sociabilidad chilena* será encontrar las razones de esa parálisis: hacer una arqueología de la sociedad entendida como sociabilidad, es decir, del temperamento político chileno, sus costumbres y sus prácticas, sus valores; una genealogía del autoritarismo que, presente en el gobierno conservador, ha podido crecer sólo gracias al poderoso fermento de las prácticas autoritarias que persisten en las relaciones entre hombre y mujer, padre e hijo, amo y siervo.

Esa tentativa se enmarca en una lectura del pasado revolucionario que da razón de su eclipse. El joven Francisco Bilbao es muy poco complaciente: "...Nuestros revolucionarios, armados tan sólo de la filosofía crítica, se encontraron con un peso entre las manos que no supieron dónde apoyarlo" (SC 19). Fueron incapaces de "organizar las creencias lógicamente relacionadas con la libertad política" (SC 19). Una y otra vez, Bilbao repetirá que los revolucionarios no habían tomado conciencia de lo que implicaba la creación de un proyecto de *sociedad* futura. Y en ello, hace una distinción, que tomará una fuerza cada vez mayor en sus escritos posteriores, entre la acción de los "promotores", las elites dirigentes de la revolución (que eran, muchas veces, cobardes y miopes cuando se trataba de ir a los problemas "de raíz"), y el pueblo revolucionario, "que había abrazado la causa nueva con toda la pureza de la inspiración, con todo el calor del entusiasmo verdadero" (SC 19). El esquema valorativo de los maestros argentinos se ha invertido: los intelectuales y revolucionarios han sido, muchas veces, cobardes; el pueblo, sin embargo, tiene conciencia de sus necesidades concretas, y por ello es capaz de mantener el rumbo correcto.

Este pueblo comprendió, por intuición, que la revolución debía ser radical; llevar, no sólo a un cambio político, sino a una transformación total de la sociedad americana. Por ello, obligó a sus dirigentes a llevar la revolución mucho más allá de lo que ellos habrían querido.³⁹³ En contraposición, los grandes caudillos pensaron en la libertad sólo en

Rodríguez, donde la "sociabilidad" designa a un conjunto de saberes prácticos, orientados hacia la vida en comunidad, cuyo fin es "hacer menos penosa la vida": saber discutir, saber organizarse, saber trabajar en común... Estas dos líneas se reúnen en *Sociabilidad Chilena*.

³⁹³ Este tema será desarrollado a lo largo de toda la obra de Bilbao, y es expuesto con amplitud en *El evangelio americano*.

términos *políticos*; triunfaron como caudillos militares, pero no supieron qué hacer cuando llegó la paz. Fueron incapaces de responder a la demanda de reforma social radical querida por el mismo pueblo, y por ello fueron derrocados en cuanto éste les retiró su apoyo:

Han sobrepujado los obstáculos, han triunfado, han sido los héroes de la destrucción y la guerra, viene la paz, y la paz necesita organización, porque es el resultado de la armonía de los elementos sociales o del triunfo completo de un principio, y de la organización vencedora de un completo sistema de creencias. O'Higgins quiso organizar los elementos sociales: es decir, las tradiciones chilenas con las ideas nuevas, y el poder que los llevase a efecto. Pero en semejante obra vio asomar las resistencias y entonces tan sólo quiso organizar el poder y fue déspota. El pueblo revolucionado en política protestó y O'Higgins cayó como hombre de organización y como hombre de tradición republicana. O'Higgins no concibió el triunfo completo del principio revolucionario, es decir, social, religioso y político. Vio tan sólo el poder político, la fuerza que el mismo Chile se había levantado [...]. O'Higgins, bajo el último aspecto de la organización de un pueblo nuevo, como hombre, era importante para presentar una síntesis completa (SC 22).

O'Higgins quiso sólo “organizar el poder”... No se dio cuenta de que la reforma auténtica debía ser social, y no únicamente política. A decir de Bilbao, ésta es también la razón por la que cayó Bolívar (SC 20). Ambos fracasaron como revolucionarios porque olvidaron, ellos también, que la revolución americana era más que una revolución política: no fueron suficientemente radicales, tuvieron miedo de reformar las estructuras sociales profundas de la sociedad americana; por ello, “el pueblo revolucionario” los abandonó, y fueron presa fácil de la reacción contrarrevolucionaria, quien fue la única capaz de ofrecerle al pueblo una alternativa de organización estable.³⁹⁴

Éste es el diagnóstico que el joven Bilbao hace de las causas de las guerras civiles en América Latina, y de manera especial en Chile: ellas podrían haberse evitado de haber concretado las reformas sociales que implicaba la revolución. Éste es, también, el diagnóstico que Bilbao hace respecto del fracaso del movimiento revolucionario: fracasó porque fue incapaz de concretar el proyecto ilustrado en una reforma auténtica de la sociedad en su totalidad. Para nuestro joven escritor chileno (como para el fundador del

³⁹⁴ En ese sentido, la contrarrevolución fue saludada como el único proyecto capaz de dar certezas: “La impotencia humana en semejantes casos vuelve la vista al pasado y afirma el peso sagrado en los restos de la columna misma que se había derribado. Error terrible. Esto es lo que se llama reacción, es decir contrarrevolución. Esto es lo que sucedió entre nosotros” (SC 19). Así pues, la contrarrevolución fue consecuencia de la incapacidad de concretar el impulso emancipatorio radical en un proyecto futuro. En lugar de haber negociado con estas fuerzas, O'Higgins debió “dar un golpe democrático apoyado en la exaltación plebeya”; “su deber era afirmar la lógica de la soberanía popular de donde había salido; de este modo hubiera cimentado los resultados indisputables de la revolución y en cuanto al aspecto religioso, adquirido una posición respetable, atrincherado en la igualdad de todos y en la libertad del pensamiento” (SC 22).

comunismo europeo, Graco Babeuf), los derechos políticos deben convertirse en derechos sociales: la culminación auténtica del proyecto ilustrado debe ser la de la consecución de las condiciones materiales que son necesarias para realizar socialmente los ideales de libertad e igualdad.

¿Cuál fue el punto culminante en la revolución del siglo XVIII y de la revolución americana? La libertad del hombre, la igualdad del ciudadano. El individuo reivindicado en todos sus derechos y en todas las aplicaciones de estos derechos [...]. Luego las *condiciones necesarias* para cumplirlas les son debidas lógicamente (SC 20).

Estas condiciones estarían relacionadas con los elementos indispensables para “la elevación de las masas a la democracia”: se trataría del establecimiento de la libertad de pensamiento y de cultos; de un proyecto de educación popular orientado a la formación de ciudadanos virtuosos, a la manera de Simón Rodríguez, quien es también el principal antecedente en esta lectura del eclipse de la revolución americana; de una redistribución radical de la propiedad, que diera satisfacción de lo que el individuo necesita en cuanto *cuero*; y, finalmente, de la destrucción fraternal de los privilegios feudales, lo que equivale a la emancipación de las variadas formas de dominio civil, político y familiar al interior de la sociedad chilena.

El individuo, como hombre, en general pide la libertad del pensamiento, de donde nace la libertad de cultos. El individuo, como *espíritu libre*, expuesto al bien y al mal, necesita *educación* para conocer el bien. El individuo, el *yo humano*, cuerpo y alma, necesita *propiedad*, para cumplir su fin en la tierra. Luego las condiciones necesarias para adquirirlas, y adquirirlas de un modo completo, le son debidas. De aquí nace la destrucción del privilegio, de la *propiedad feudal* y la elevación del salario a medida que se alza la dignidad humana.³⁹⁵

³⁹⁵ “¿Qué son esos hombres de los gobiernos que hemos tenido y que tenemos, que se precian de ser sabios en la dirección de la sociedad? ¿Qué se precian de poseer el secreto de la felicidad, conservando las tradiciones antiguas, respetando la organización de la propiedad, que evita el noble desarrollo de los hombres, fomentando las creencias destruidas por la revolución y rigiendo al país por las leyes inferiores a las luces, a las circunstancias del pueblo que se manda?” (SC 21).

A decir de Bilbao, el problema de la propiedad conforma “la organización de la base de la sociedad civil”, y no debe ser analizado sin considerar las formas de dominación impuestas en la sociedad chilena. En Chile, a decir de Bilbao, la propiedad de la tierra tiene una mayor importancia porque no hay “industria intelectual, ni física”; así pues, se ha creado una “clase poseedora” de la tierra, con profunda conciencia de grupo, caracterizada por la posesión de la tierra, la riqueza y una cierta pretensión aristocrática. Esta “clase” domina al pobre, que “necesita comer y busca trabajo” y, por falta de industria, se ve obligado a cultivar “las tierras” que sólo pertenecen a la clase poseedora; como “el hambre no espera”, los trabajadores de la tierra se ven obligados a aceptar lo que los hacendados les ofrezcan y a entrar así en relaciones de sumisión despóticas donde “los hacendados son los dueños del trabajo, de aumentar o disminuir el salario”. Esas formas están justificadas desde una teología política de la que Bilbao se burla inmiscericordemente (desde ella se afirma que las diferencias sociales son naturales e insalvables: “Dios lo quiso, ‘hágase su voluntad’ es el tapaboca a 220

En definitiva, el fuego de la vida concreta, entendida social y políticamente como fraternidad, es la clave para entender, tanto la crisis espiritual y filosófica de la joven élite chilena, como la crisis política y social que comporta el fracaso del proyecto revolucionario, la explosión de las guerras civiles y el triunfo final de la contrarrevolución de Diego Portales. Del análisis histórico de este fracaso se desprende un programa de reforma de la sociedad, que hemos expuesto sumariamente en las líneas pasadas, y que, dirigido al “nosotros” convocado a lo largo del ensayo, compromete a los herederos de la revolución americana a “completarla”:

Entre nosotros la idea culminante como herederos de la revolución es completarla. Completar la revolución es apoyar la democracia en el espíritu y en la tierra, en la educación y en la propiedad. Esta obra es la destrucción de la síntesis autoritaria del pasado y la sustitución de los principios que la filosofía reconoce con el sello de la inmortalidad. Esta obra importa una revolución (SC 30).

Sociabilidad e historia del temperamento autoritario. Crítica política de la religión y crítica religiosa de la política

1. Bilbao es, en esta época, deudor del liberalismo radical: considera que la lucha revolucionaria enfrentó al futuro contra el pasado, el progreso con la reacción; muestra cierta afinidad con Sarmiento en su consideración de Francia, cuna de las ideas progresistas, y propone la influencia francesa como antídoto respecto de la de España, sociedad reaccionaria cuyas huellas en América es necesario borrar. Después abjurará de estas creencias, pero en *Sociabilidad Chilena* ellas están muy presentes. A continuación observaremos cómo se posiciona Bilbao ante esta parte del pasado de Chile, y da forma a ese tópico clásico del pensamiento liberal que es el de la “desespañolización” de América:

Nuestro pasado es la España [...]
He allí esa *sociedad*, esa civilización afirmada en sus castillos y sus claustros para resistir al torrente del mundo que se desplomaba. Sociedad verdadera porque era *una*, porque tenía una *creencia* que alimentaba y que le daba esa originalidad tan original: sociedad de *alma y cuerpo* bajo este aspecto. Es decir, *catolicismo y feudalidad*,

la interrogación de la libertad. Luego no hay ciudadano ni pueblo. Hay esclavos y rebaño”; “la demás gente es plebe, gente inmunda, vil, que debe servir, pues hubo dos Adanes (exaltación del orgullo)”, SC 13). En esa sociedad, el derecho se ha vuelto justificador del orden despótico existente: “el *robo* queda definido por quitar a otro lo que *posee*, sin considerar el despotismo del rico” (SC 13). En su proyecto de transformación social, Bilbao explica que el delito de robo “queda vago mientras no se defina la propiedad con relación al derecho de todos para desarrollarse moral y físicamente” (SC 35).

espíritu y tierra, religión y política. Analicemos sus dos fases separadas (SC 5; cursivas mías).

Podemos observar que la crítica de la herencia española interesa en tanto España es una “sociedad”, una forma de vivir socialmente. La unidad de ese modo de vivir se da en la unidad de creencias en la que esta sociedad participa. Utilizando una metáfora común a los discursos ilustrados (la del “cuerpo social”), Bilbao dice en el párrafo que citamos al inicio de esta sección que la creencia es como el “alma” que anima este “cuerpo social”. Considerar a la sociedad como conjunto integral equivale a intentar una crítica que tome en cuenta su “alma” y su “cuerpo”, es decir, su forma de organización (en España, el “feudalismo”), y el cuerpo de creencias que le da coherencia a esa forma de organización (en España, el “catolicismo”).

El programa bilbaíno así se propone como un camino constante de ida y vuelta entre “cuerpo” y “espíritu”, ideas y organización social, “cielo” y “tierra”, religión y política. El resto de *Sociabilidad chilena* interioriza, en su disposición textual, este movimiento constante: habrá una sección dedicada a la crítica de “La tierra”, y otra a la crítica de “El espíritu”. Pero el examen de estas secciones nos revela algo sorprendente: una y otra sólo pueden entenderse en sus relaciones, pues la política tiene una teología encubierta, de la misma manera que la religión es, ella misma, política. En ese sentido, podríamos decir que el análisis de Bilbao es dialéctico: se trata de una crítica política de la religión (el “espíritu”), que se complementa con una crítica religiosa de la política (la “tierra”). Ese movimiento dialéctico llevó a que Francisco Bilbao haya sido acusado de “blasfemo” por un juez.

2. La doble crítica de la sociedad chilena que acabamos de mencionar fue realizada desde una perspectiva de larga duración, cuyos momentos fundamentales se explicitan en el texto con que Bilbao se defendió en el juicio: en ella se desarrolla la tensión entre los valores igualitarios del cristianismo primitivo y la sacralización de las relaciones de dependencia emprendida por el catolicismo institucionalizado, que conquistó al mundo bárbaro ofreciéndole una teoría de la soberanía despótica que diera “legitimidad católica” a su dominio sobre personas y tierras. Así, religión y política se entrecruzan al analizar la justificación del *poder*.

El señor feudal conquista, extiende su dominio, domina al débil conquistado, enseñoorea la tierra, la apropia, y recibe su propiedad de bautismo de la legitimidad católica; el pobre, el débil, el conquistado, trabaja, gime y depone el fruto de su trabajo al pie del señor del castillo. Sufre, se le oprime, se le hace servir como esclavo y como soldado, sus hijas son violadas, no tiene a quien apelar. La ley y la justicia, el poder y la aplicación, vienen de una misma mano [...]. La desesperación aumenta, pero el sacerdote católico le dice: este mundo no es sino de miseria. “*Todo poder viene de Dios, someteos a su voluntad*”. He aquí la glorificación de la esclavitud. Una montaña de nieve sobre el fuego de la dignidad individual.

Bilbao muestra que detrás de la teoría medieval de la soberanía hay una teología encubierta, que justifica el despotismo del rey sobre la base del despotismo de Dios: la imagen de un Dios personal, fuente de todo poder, que exige a sus frágiles creaturas que se sometan a su voluntad, es fuente de la imagen de los soberanos absolutos, única fuente de legitimidad en las teorías políticas decisionistas de cuño medieval. En este sentido, nuestro pensador adelanta una serie de discusiones llevadas en el siglo XX por Carl Schmitt, Walter Benjamin y Jacob Taubes. Así también, la “dignidad humana” es un tema teológico, y por ello, en el resto de sus obras, Bilbao dedicará largas reflexiones a desmontar el concepto de la “gracia”, donde encuentra la primera discusión religiosa sobre la posible soberanía de las creaturas respecto de Dios.

En esta crítica política de la religión, nuestro pensador es deudor de las grandes reflexiones del siglo ilustrado. Pero la diferencia principal entre ellas y ésta, es que Bilbao no propone la secularización de la política, sino, por el contrario, la sacralización de la lucha revolucionaria, el rescate del potencial revolucionario oculto en las teologías del pasado. Al Dios del poder despótico, de rostro cruel y preceptos congelados, hay que oponerle “el Dios del infinito, el Dios del absoluto bien”:

El principio bárbaro, no tememos el decirlo, de creer que Dios se gloria en los padecimientos humanos, o que queda vindicado por medio de nuestros sufrimientos; principio terrorista que altera la naturaleza del Dios del infinito, del Dios del absoluto bien; principio que el cristianismo primitivo no sanciona para gloria de Jesucristo, se halla autorizado por la ignorancia de los fundadores del catolicismo. Confundieron los preceptos higiénicos con los preceptos morales, el cuerpo con el espíritu. Preceptos sabios de Moisés, dados a los judíos con relación a su ardiente y voluptuoso clima, se extienden sin modificación de lugar ni de tiempo al universo.³⁹⁶

³⁹⁶ De hecho, “el conjunto de preceptos que conocemos con el nombre de catolicismo” dan para Bilbao “las condiciones necesarias de su existencia autoritaria en inteligencia y gobierno”. En su crítica de los preceptos que conforman el armazón institucional del catolicismo, Bilbao es heredero de una reflexión iniciada en el siglo XVI por el erasmismo y la Reforma protestante: en toda *Sociabilidad chilena*, el autor regresará al tema de los preceptos, base de la política autoritaria del catolicismo. Como vemos en la cita de arriba, ellos tuvieron un origen justificable en distintas épocas históricas (por ejemplo, los mandamientos de pureza del

En el movimiento dialéctico que desciende del “cielo” a la “tierra” para después volver a subir, Bilbao muestra que el “obedeced a las potestades” de Pablo es producto de la difícil situación del cristianismo en las primeras épocas: fue un “principio diplomático en su origen, para no atraerse la persecución de las autoridades paganas”, pero se convirtió en “principio fecundo desde el establecimiento de las autoridades católico-políticas”.³⁹⁷ La doctrina teológica fue producto de una configuración política, pero a su vez funcionó como la teología encubierta de nuevas configuraciones. Ella es la justificación oculta de las prácticas de sociabilidad autoritarias que atraviesan el mundo del Antiguo Régimen: es el “dogma” que fundamenta la sujeción del padre al hijo, de la mujer al varón, del ciudadano a su gobernante y de “el pensamiento atado al texto” y “la inteligencia amoldada a las creencias”. Todas ellas son formas de dominación cuya justificación tiene antecedentes religiosos.

El supuesto que fundamenta esta doctrina es que la revelación ya ha terminado, y que lo único que queda es la transmisión de una verdad ya clausurada por parte de los canales de la Iglesia y el Estado. De ahí nace una idea autoritaria de la “fe” y la “tradición” que pasa del mundo religioso al mundo político y el civil, para después volver a subir. Ellas pueden ser refutadas si se recuerda que Dios es “infinito”, y que, como la vida, sigue revelándose en todas partes, y especialmente en el rostro del pobre humillado.

3. En este amplio contexto coloca Bilbao su análisis de las formas autoritarias de sociabilidad en Chile, formas que, según el autor, nacieron en la sociedad feudal europea, y fueron heredadas a América a través de España. En el análisis de las mismas, importa tanto comprender el cuerpo de creencias que las fundamenta (su “espíritu”), como describir sus modos concretos de organización (su “cuerpo”). Ello quiere decir que la transformación real de Chile pasa por la transformación de las prácticas sociales que regulan las relaciones

Levítico, “dados a los judíos con relación a su ardiente y voluptuoso clima”). Pero se extendieron “sin modificación de lugar ni de tiempo al universo” con el único fin de justificar el dominio autoritario de la Iglesia guardiana de esos preceptos, que al ser universales autorizaban la extensión del mandato de esa Iglesia a todo ese universo.

³⁹⁷ “Todos deben someterse a las autoridades públicas, pues no hay autoridad que Dios no haya dispuesto, así que las que existen fueron establecidas por él. Por lo tanto, todo el que se opone a la autoridad se rebela contra lo que Dios ha instituido. Los que así proceden recibirán castigo” (Romanos 13, 1-2).

entre familiares y esposos, así como también las que regulan las relaciones entre trabajadores y patrones. Por estas tesis, Bilbao pudo ser acusado de “inmoral” ante un jurado:

Así vemos la unidad de fe, de tradición, de autoridad, dominar y formar el verdadero carácter de nuestra sociedad.

Empezaremos por la familia.

El matrimonio indisoluble. El adulterio era espantoso. Los enlaces se verificaban por las relaciones de familia. Exigiéndose la igualdad de clase. El estado de amantes, es decir, el estado de espontaneidad y libertad de corazón era perseguido. La comunicación de los sexos fomenta las inclinaciones, descubre las cualidades y produce relaciones o circunstancias nuevas, originales que no pueden hallarse bajo la vista de la autoridad: luego deben prohibirse.

Como podemos ver, Bilbao es fiel a la herencia republicana radical cuando analiza las formas que la dominación adquiere, más allá del ámbito propiamente político: la regulación de las relaciones de familia replica los antagonismos que luego se desplegarán en los ámbitos civil y político. Por eso “los enlaces se verificaban por las relaciones de familia” exigiéndose en ellos “la igualdad de clase”.³⁹⁸ En ese sentido, también, el problema del adulterio, puesto de moda a través de la literatura importada de George Sand y otros autores, es un problema que permite observar los vínculos entre los ámbitos político, civil y económico-familiar: las relaciones espontáneas entre amantes atentan contra la estructura autoritaria que exige la separación y subordinación de las clases, y por ello deben ser perseguidas.³⁹⁹ El autoritarismo del Estado atraviesa también las relaciones de pareja; así también, la comunicación libre entre hombres y mujeres es un evento que parte del ámbito económico-familiar para pasar al ámbito civil y tener consecuencias políticas. Como diría el feminismo un siglo después, lo personal es político.

Con estas tesis, Bilbao dignifica el trabajo humilde llevado a cabo por él y sus amigos en la Sociedad Literaria. La creación de nuevas formas de sociabilidad es un asunto que pasa por lo personal, atraviesa lo civil y arriba a lo político. Al inventar nuevas formas de vincularse, los jóvenes ensayan relaciones distintas a las que les ha heredado la sociedad autoritaria en que nacieron. Con ello, demuestran que es posible reorganizar la sociedad a

³⁹⁸ Sobre este tema, véase MARÍA JULIA BERTOMEU y ANTONI DOMÈNECH, “Público y privado: republicanismo y feminismo académico”, *Sin Permiso*, 01/07/2007, <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1292>>, recuperación: 11/08/2012.

³⁹⁹ Hay aquí una cierta idealización del amor libre, del que Bilbao se desengañará poco tiempo después, cuando viaje a Francia.

partir de otras prácticas: se emancipan unos a otros tratándose de manera distinta, y demuestran en el día a día que es posible transformar Chile.

En el siguiente capítulo mostraremos cómo esta reflexión sobre la potencia transformadora de las formas sociabilidad se enriquece enormemente cuando Francisco Bilbao abandona el diálogo con las élites y se acerca a la teoría y práctica societaria de los socialismos europeos.

4. En su análisis de las formas de sociabilidad, el Bilbao de *Sociabilidad Chilena* aborda el tema de la importancia de estas prácticas para la definición de los roles masculino y femenino en el seno de la sociedad chilena. Y se vale de ello para deslizar algunas consideraciones sobre las relaciones entre padres e hijos:

La autoridad y tradición se debilitan con las novedades: de aquí la aversión a lo nuevo, a la moda, y el odio a lo que la promueve, por lo que se debe vivir retirado y solitario. Aislamiento misantrópico. La puerta de calle se cierra temprano y a la hora de comer. A la tarde se reza el rosario. La visita, la comunicación debe desecharse a no ser con personas muy conocidas; no hay sociabilidad, no se admite gente nueva ni extranjera. La pasión de la joven debe acallarse. La pasión exaltada es instrumento de revolución instintiva. Se la lleva al templo, se la viste de negro, se oculta el rostro por la calle: se la impide saludar, mirar a un lado. Se la tiene arrodillada, se debe mortificar la carne y, lo que es más: el confesor examina su conciencia y le impone su autoridad inapelable.

El coro de las ancianas se lleva entonando la letanía del peligro de la moda, del contacto, de la visita, del vestido, de las miradas y de las palabras. Se pondera la vida monástica, el misticismo estúpido del padecimiento físico como agradable a la divinidad. Ésta es la joven.

El hombre, aunque más altivo para someterse a tanta esclavitud, tiene con todo que llevar su peso: ¡ay del joven si se recoge tarde, si se le escuchan palabras amorosas, pobre de él si se le encuentra leyendo algún libro de los que se llaman prohibidos, en fin, si pasea, si baila, si enamora! El látigo del padre o la condenación eterna son los anatemas. No hay raciocinio entre el padre y el hijo. Después de su trabajo diario irá a rezar el rosario, a la Vía Sacra, a la escuela de Cristo, o a oír contar los cuentos de brujos, de ánimas y purgatorios. ¡Figuraos al joven de constitución robusta, de alimentos fuertes, de imaginación fogosa, con algunas impresiones y bajo el peso de esa montaña de preocupaciones! ¡Figuraos el drama que sentiría agitarse en su interior!.. pero somos historiadores fríos... He ahí a la familia. La educación consiste en 6 u 8 años de latín (misericordia, señor); unos 4 de Filosofía Escolástica y otros tantos de Teología. Si pasan de las 4 reglas de Aritmética, es mucho, si saben lo que hay del otro lado de los Andes; si saben que andamos al rededor del sol, es mucho. Los frailes y clérigos son maestros y la bofetada, el insulto grosero, o el azote son los medios correctivos. ¡Mirad la dignidad humana!..

Como hombres de la familia política llamada sociedad, son lo que son en la familia.

Estos temas estaban siendo analizados por la gran literatura romántica de la época, que tematizaban los conflictos y contradicciones al interior de la familia burguesa. Como señaló en alguna ocasión Pedro Henríquez Ureña, el código literario del costumbrismo parece inspirar a Bilbao en estas breves descripciones. La enfermedad de la sociedad, denunciada desde el principio de *Sociabilidad Chilena*, adquiere aquí rasgos que van más allá de la problemática de los intelectuales: se convierte en una cierta manera autoritaria de administrar las pasiones. La imposibilidad de saludar, de mirar de frente, de conversar libremente, está relacionada con las maneras en que el temperamento autoritario se ha reproducido a sí mismo en un conjunto de prácticas sociales, que nacieron en el seno del despotismo, para luego ayudar a perpetuarlo. Hombre y mujeres son, en la sociedad, de la misma forma en que son moldeados en sus familias. Ellas adentran a cada persona en las relaciones de explotación y dependencia que experimentarán el resto de su vida. En ese sentido también, O'Higgins y Bolívar fracasaron al buscar una revolución únicamente política, de reorganización del poder estatal: la democratización del Estado no podría mantenerse sin una democratización de las relaciones económicas, sociales y domésticas en el conjunto del cuerpo social. Ella es condición de posibilidad para el nacimiento del auténtico pueblo.

La autoridad es la fuerza, y la fuerza es la autoridad. El rey viene de Dios (*rex gratia Dei*), es su brazo, y el Papa la inteligencia divina en la tierra. Conque, esclavos del gobernador; el gobernador del rey y el rey del Papa. El hombre no comprende nada más allá de este círculo. Dios lo quiso, "*hágase su voluntad*", es el tapaboca a la interrogación de la libertad. Luego no hay ciudadanos ni pueblo. Hay esclavos y rebaño.

Estas palabras indignadas debieron haber sido leídas como una bofetada en el rostro de los lectores aristocráticos. *Sociabilidad Chilena* tiene un tono de profunda amargura. Chile no es aún una república auténtica: no tiene un solo ciudadano. A pesar de sus leyes, es una tierra de esclavos y rebaños, sometida a las creencias de una teología autoritaria que reproduce el despotismo en todas las esferas de su vida.

HACIA UNA TEOLOGÍA POLÍTICA: DIOS, EL PUEBLO, EL INFINITO

Una filosofía que se renueva: la revelación de la "vida". Tópica de la vida, y crítica religiosa de la política

1. Cerraremos nuestro comentario de *Sociabilidad Chilena* con la consideración de algunos temas que serán fundamentales en el pensamiento posterior de nuestro autor. Para abordar estos temas, hemos elegido guiarnos por una metáfora que, en *Sociabilidad Chilena*, tiene cierta importancia, pero que Bilbao utilizará con mayor frecuencia cuando llegue a la madurez intelectual: el infinito.

En las páginas anteriores hemos mostrado que *Sociabilidad Chilena* parte del diagnóstico de lo que el autor considera como una época de crisis. Entre las manifestaciones de esta crisis está la impotencia de los intelectuales para pensar su realidad. Bilbao profundiza en esa impotencia para mostrar que ella nace de la enfermedad de todo un grupo social. Apelando a la “vida”, el joven chileno propone un programa generacional: la construcción de una nueva filosofía capaz de acompañar y fundamentar los esfuerzos por la defensa de la dignidad humana.

Pero esa filosofía renovada no existe: construirla se propone como una tarea paralela de otra, la de la construcción de una sociedad renovada a la altura de esa dignidad humana que se reivindica. Pero ya que esa dignidad es, como Dios, “infinita”, también la tarea de humanización de la sociedad y de renovación de la filosofía es una tarea infinita: aparece abierta constantemente hacia el futuro, como una responsabilidad que no termina.

Ese pensamiento, que no existe pero que se propone como tarea, guarda una relación especial con la “vida”: no es el pensamiento el que ‘revela’ la vida, sino la experiencia de la vida la que motiva la responsabilidad; y de “esos llamamientos espontáneos [...] se aferra la razón para formar la nueva síntesis”: el pensamiento de la nueva síntesis es como un esfuerzo por traducir el llamamiento de la “vida”.⁴⁰⁰

Ésa es la motivación que impulsará a Bilbao a emprender un análisis de la sociabilidad en Chile: pensar para transformar la sociedad, volver al pensamiento algo útil. En las metáforas utilizadas por Bilbao, abrir el pensamiento a la “vida” significará abrirlo al “infinito”. Lo que, negativamente, aparece como “gemido”, es decir, como vida herida, positivamente aparece como posibilidad de una vida digna: esa vida herida clama por ser dignificada, afirma que esa dignificación es necesaria y posible. Abrirse a la interpelación

⁴⁰⁰ Se trata de una argumentación de cuño materialista y vitalista similar a la utilizada por el autor anónimo del Evangelio de Juan. Véase J. MATEOS y J. BARRETO, *Juan. Análisis lingüístico y comentario exegetico*, 2ª ed., Madrid, Cristiandad, 1982.

de la vida, dice la voz del texto, es sentir “esos llamamientos divinos hacia una cosa que no sabemos, invisible, *infinita*”; ello es también sentir la “vida”, que nos ha movido, despertado, ha hecho algo de nosotros, y nos ha prometido algo.

2. El infinito será la metáfora favorita de Francisco Bilbao para hablar de qué significa la dignidad humana, derecho a la vida en plenitud, esfuerzo de realización, proceso abierto hacia “una cosa que no sabemos”. Encontramos la metáfora otra vez cuando Bilbao exige que la revolución de independencia chilena, que trajo consigo un cambio político, termine de realizarse a sí misma de manera radical por medio de una revolución social, que eleve a la “existencia social” a las masas empobrecidas y dominadas que reclaman su dignidad: “He aquí el Paraíso de donde hemos sido despojados; he ahí el infinito de la grandeza humana; he ahí el reino de Dios acá en la tierra [...]. La igualdad de la libertad, es la religión universal [...]. La libertad es infinita” (SC 21).

El infinito es también figura de la razón humana, entendiendo a ésta, no en su vertiente instrumental, sino en su capacidad crítica que enjuicia el mundo de los hombres para transformarlo de acuerdo a las exigencias de la dignidad humana.⁴⁰¹

Pero no sólo es figura de la razón humana. También lo es de su capacidad colectiva para organizarse, luchar y resistir: se manifiesta cuando una colectividad lucha por su dignidad, de la misma manera que se manifestaba en el “gemido” del oprimido. Así, la metáfora vuelve a aparecer cuando Bilbao habla de la intuición política del pueblo chileno en armas, que se ha mantenido en lucha por sus libertades civiles, a despecho de la cobardía de sus dirigentes: “He ahí el grande espectáculo: el pueblo, la imagen del infinito, si puede haber imagen de él” (SC 32).

Finalmente, el “infinito” es el principal adjetivo con el que se define a Dios. Elaborar la crítica política de la dominación es también entonar un canto de alabanza hacia

⁴⁰¹ Así, cuando reivindica el derecho de utilizar la razón para examinar los dogmas religiosos y políticos y mirar críticamente la relación entre estos dogmas y el poder, y entonces alaba esa razón, que es capaz de intuir el infinito de la creación divina, que es siempre más de lo que el poder querría que fuera: “Dios que nos ha dado un cráneo donde cabe la inmensidad, ¿autoriza después a los poseedores de su ley para que quepa tan sólo lo que ellos quieren? ¡Imposible! Gran Dios, tú no has dado al hombre las alas del genio, para colocar en la mano del hombre el acero que las corte! ¡Tú no has querido la adoración de esclavos, esto sería indigno, sino la de la pureza del que por sí te reconoce y te alaba! ¡Tú no le has impulsado con tu soplo para que el hombre le detenga a tu nombre” (SC 16).

el Dios verdadero, cuya exigencia de justicia logra escucharse a pesar del ruido del mundo: es el triunfo de ese Dios sobre los falsos ídolos del poder.

¡Gloria a Dios!

Quién, al hacer un bosquejo de la revolución, no intenta primero entonar un himno a la Divinidad; porque es verdad, Dios existe. Y en estos momentos de exaltación por las glorias de la humanidad; en estos momentos volcánicos que nos arroban al reconocer la dignidad humana; en estos momentos en que sentimos la nulidad de nuestra expresión, de nuestra materia, de nuestro yo, para expresar y sobrellevar el torrente poético que nos inunda; en estos momentos en que intentáramos el suicidio, porque no sabemos que nos iríamos a engolfar en el infinito que presagiábamos, es entonces cuando reconocemos viviente ese Creador de la humanidad tan grande, de un ser tan sublime, como el hombre de la libertad. Es entonces, cuando verdaderamente nos postramos ante su verdadero altar, al postrarnos ante la más grande de sus creaciones; y es entonces cuando quisiéramos dar a la tierra el puntapié del desdén para elevarnos a la mansión del tiempo y del espacio (SC 15).

Éstos son los contenidos fundamentales que, planteándose por primera vez en *Sociabilidad chilena*, serán recuperados en las obras de madurez de nuestro autor: una concepción vitalista de la filosofía, que exige que el pensamiento se fundamente a sí mismo en las exigencias concretas de la vida; una suerte de materialismo, que entiende a la vida a partir de los cuerpos que sustentan esa vida, y eleva las necesidades de esos cuerpos al carácter de principios de racionalidad; una lectura peculiar de la historia americana, que concibe las crisis del momento presente como resultado de la imposibilidad de enfrentar el dilema de la cuestión social, que había sido el fundamento principal de las revoluciones de independencia, pero que fue olvidado por los grupos dirigentes; una comprensión republicana de la dignidad humana, y del problema de la dominación y la emancipación; y, finalmente, un peculiar ir y venir de la política a la religión, que se resiste a los discursos de la secularización y, por el contrario, trata de encontrar el fundamento religioso de la lucha política y el fundamento político de la lucha religiosa. Seguiremos estos temas en el siguiente capítulo.

En los momentos en que habla de Dios, el pueblo y el infinito, el tono amargo de *Sociabilidad Chilena* se transforma: encontramos una voz alegre, muy parecida a la que caracterizará a los textos de Francisco Bilbao en su época de madurez. Estos temas anuncian la obra posterior de nuestro autor, que, despojada de su amargura, deja de lado la recriminación para orientarse a la transformación social. Esa obra tiene un tono celebratorio que ya se anuncia en nuestra última cita, donde luchar y reflexionar sobre la dignidad humana es una manera de cantar gloria a Dios. En el siguiente capítulo, tras la

transformación de nuestro filósofo, mostraremos cómo los cantos confusos de *Sociabilidad chilena* se convirtieron en estruendo.

III. EL EXILIO DE FRANCISCO BILBAO Y LA MADURACIÓN DE UN PROYECTO INTELECTUAL

A. EL ESCÁNDALO POR LA PUBLICACIÓN DE *SOCIABILIDAD CHILENA* Y EL FIN DE UNA CONCEPCIÓN DE LAS FUNCIONES INTELECTUALES

DE CÓMO SE PUEDE EXPULSAR A UN AUTOR DE LA CIUDAD LETRADA

El escarnio público

1. La publicación de *Sociabilidad chilena* supuso un trauma para la generación de 1842. Probablemente ninguno de ellos se esperaba la violenta respuesta de sus maestros y lectores. Todos dejaron de pelear entre ellos para atacar conjuntamente al joven Bilbao. La violencia del ataque sorprende más si uno repara que las palabras, ideas e imágenes de *Sociabilidad Chilena* tenían su origen en las discusiones intelectuales de toda esa gente. Bilbao había tomado las palabras que ellos decían, y había escrito con ellas una obra que le daba voz a lo que en esa sociedad era indecible.

Nunca, en la historia literaria de Chile, se verá otra vez un ataque de estas características. En la primera sección de este capítulo reconstruiremos las etapas de ese ataque, que tiene el efecto simbólico de expulsar a Bilbao de la república aristocrática de las letras. Bilbao no podrá ser un “intelectual” típico después del juicio por esta obra: se verá obligado a escribir de otra manera, a moverse en otros espacios, a dialogar con otros sujetos sociales. El escarnio por *Sociabilidad Chilena* mostró, con claridad, los límites de una concepción de las funciones intelectuales. El joven había señalado en su ensayo que la sociedad chilena debía cambiar. Ahora, descubriría que ese cambio no podía realizarse dentro de los límites estrechos de esos grupos y prácticas. Ni Bello ni Sarmiento ni Lastarria lo podrían acompañar. Sus intereses los unían a todos, a pesar de sus supuestas diferencias ideológicas. Era necesario fundar algo nuevo, en un espacio social distinto.

2. Francisco Bilbao tiene entonces veintiún años, y la publicación de su ensayo en *El Crepúsculo* será uno de los eventos políticos más comentados en el Chile de ese siglo:

desatará un escándalo enorme, que culminará con su expulsión simbólica del grupo social en el que había crecido. A decir de Domingo Amunátegui Solar, “para Bilbao se cerraron todas las casas de la ciudad, i perdió casi todos sus amigos”.⁴⁰²

Ana María Stuvén recuerda una carta dirigida a la redacción de *El Siglo* y firmada por “Unos pocos amigos de Bilbao”. Sus palabras nos dan una buena idea del clima en aquella época. En ella

...comentaban que “algunas madres y padres de familia han arrojado de sus casas a muchos que se presentaban sin duda como sostenedores de las ideas del señor Bilbao”. En opinión de ellos, esto formaba parte de una campaña de amedrentamiento: “Creen asustar con sus gritos, amedrentar con sus maldiciones, corregir con la intolerancia. ¡Miserables!”.⁴⁰³

Las familias echaban de sus casas a cualquiera que se presentara como defensor del amigo. Otros testimonios contarán que la gente cambiaba de acera para evitar encontrarse con el muchacho. Ese ambiente social creó en la prensa periódica un clima de linchamiento. En el artículo que analizamos arriba, Manuel Blanco Cuartín le cuenta a Zorobabel Rodríguez sus recuerdos sobre esa época vergonzosa:

Y no vaya usted á creer, mi amigo don Zorobabel, que estos dicharachos y barbaridades lo decían solo los ignorantes: nó, la prensa los repetía mayores todavía, llegando en su estragada licencia hasta estampar en uno de sus papeluchos estas percas estrofas, atribuídas entonces á uno que pasaba por genio en la sátira:

“Aquí hay *sociabilidad*
Enterrada á troche y moche,
Llegad, vecinos, parad,
Y después de suelto el broche
En la tumba descansad”.

“Hízolo así *Chamelico*, agregaba el autor de esta letrínaria quintilla, y la *Sociabilidad Chilena* recibió en su sepulcro el riesgo que merecía”. A estas groseras é insulsas majaderías se añadían asquerosos equívocos contra personas de la más alta clase que se suponía protectoras de Bilbao.⁴⁰⁴

La realidad invirtió los tópicos que presentaban al pueblo como intolerante, conservador e ignorante, y a los intelectuales como innovadores amigos del progreso. En efecto, no eran los “ignorantes” quienes, en este caso difundían, las mentiras. Se trataba de la Ciudad Letrada reunida en pleno. Veremos adelante que esa actitud persecutoria incluía a Bilbao y

⁴⁰² D. AMUNÁTEGUI, *El Instituto Nacional...*, p. 684.

⁴⁰³ A. M. STUVÉN, *La seducción de un orden*, p. 271, que cita la carta en *El Siglo*, 27 de junio de 1844.

⁴⁰⁴ M. BLANCO CUARTÍN, *ibid.*, pp. 684-685.

a todos los que se supusieran amigos o protectores suyos, y motivará el abandono del grueso del mundo intelectual chileno: los antiguos maestros no dudaron en sacrificarlo con tal de librarse del dedo acusador de la aristocracia. Esta experiencia dejó a Bilbao una amarga lección, que en los años sucesivos lo ayudaría a acercarse, con mayor confianza, a esos sectores populares, supuestamente reaccionarios, que en la práctica resultaron tener más voluntad de transformación que aquellas mediocres élites intelectuales.

A partir del 18 de junio (es decir, a 17 días de la publicación de *Sociabilidad Chilena*), *La Revista Católica* inicia una serie de artículos cuyo objeto es refutar el escrito de Bilbao. Blanco Cuartín creía que los artículos se debían a la pluma del Arzobispo de Santiago.⁴⁰⁵ A decir de Sergio Grez, “el órgano eclesiástico estigmatizó el ensayo; sus principales errores eran ‘heréticos, protestantes, inmorales y subversivos’. Sus ideas eran ‘blasfemas, impías y subversivas’”.⁴⁰⁶ Pronto, los demás periódicos se suman a la condenación del escrito del muchacho. Los liberales parecen haber sido especialmente violentos, quizá por un afán de demostrar que ellos no estaban de acuerdo con Bilbao. Según Manuel Bilbao, Pedro Félix Vicuña publicó, en Lima, un manifiesto a nombre de la oposición liberal en donde se declaraba a Francisco Bilbao un renegado de esta causa.⁴⁰⁷

Los periódicos son aún más violentos. En una nota de *El Crepúsculo*, los jóvenes miembros de la Sociedad Literaria de 1842 hablan con indignación de “todos esos viles escritores que parapetados en las columnas del *Progreso*, han insultado, calumniado y zaherido sin consideración y miramiento, y ni aun sin ese respeto que un publico ilustrado exige a los hombres que tienen la misión de ilustrar a la sociedad”.⁴⁰⁸ Se trata del periódico dirigido por López y Sarmiento, desde el cual este último había atacado con rudeza a Andrés Bello, por considerarlo representante de las ideas conservadoras. Ahora, el periódico ofrecía sus páginas para organizar el linchamiento de Bilbao.

⁴⁰⁵ Según Sergio Grez, se trataría del artículo “Sociabilidad Chilena”, publicado en *Alcance a La Revista Católica*, núm. 30, 18 de junio de 1844, pp. 249-252 y, luego, del largo artículo “Refutación de los errores religiosos y morales del artículo ‘Sociabilidad Chilena’”, publicado por partes en *La Revista Católica*, ediciones del 1, 9, 15 y 24 de julio; del 1, 8 y 27 de agosto; del 12, 17 y 27 de septiembre; del 9 y el 18 de octubre; y del 1 de noviembre de 1844 (S. GREZ, “Francisco Bilbao responde a sus jueces ante los cargos de ‘sedicioso, blasfemo e inmoral’”, *Mapocho*, núm. 38, 1995-2, p. 281, n. 4).

⁴⁰⁶ *Ibid.*, pp. 281-282.

⁴⁰⁷ M. BILBAO, *op. cit.*, p. xxvi

⁴⁰⁸ “Advertencia”, *El Crepúsculo*, t. II, núm., 3, 1 de julio de 1844, pp. 87-88.

A decir de los jóvenes de *El Crepúsculo*, ese linchamiento no sólo tocó los contenidos de *Sociabilidad Chilena*, sino que llevó a la difusión de rumores infamantes sobre la vida privada del joven escritor: “Se ha llegado a decir que Bilbao autorizaba el robo y el adulterio, y que reclamaba en vez de libertad, una licencia desenfrenada; y para darle mas aire de verdad a estas mentiras escandalosas, se han publicado cuentos que solo han tenido su origen [sic] en un fatuo de nuestra sociedad”.

De esta manera, algunos de los amigos de Bilbao se dan cuenta de los límites prácticos del discurso de libertad e igualdad preconizado por el liberalismo de las élites. De nada sirve que los jóvenes de *El Crepúsculo* le lancen una recriminación a López y Sarmiento, que están permitiendo la publicación de estas mentiras: “¿Y los editores del *Progreso*, han tenido una conciencia que nada les decia, cuando han dado cabida a tan mentidos conceptos?”.⁴⁰⁹ Cuando se trata de defender sus intereses comunes, los liberales son capaces de mentir y engañar. En realidad forman parte del mismo mundo social que sus pretendidos enemigos. Ana María Stuvén recuerda que

Sarmiento lideró los ataques desde las columnas de *El Progreso*, lo que provocó una carta del hermano de Bilbao, Manuel, donde le acusaba de “traición... a la amistad que antes profesaba a mi hermano”. Le acusa de querer ganar el favor del clero y del gobierno, le trata de “canalla”, y termina justificando que Sarmiento, “desde que llegó a Chile nunca ha obtenido del público más que el desprecio que se obtendrá el hombre pérfido”.⁴¹⁰

La caída del ídolo Sarmiento fue vivida con dolor en esta época, pero más adelante tuvo consecuencias positivas: permitió el alejamiento de los discursos que preconizaban la lucha contra la barbarie y a favor de la civilización.

3. El 13 de junio del mismo año (es decir, 12 días después de la publicación del texto), el fiscal Mujica presentó, ante el juez de crimen de Santiago, una acusación contra el autor de *Sociabilidad Chilena* por los crímenes de “blasfemia, sedición e inmoralidad”. De esa manera, un clima social adquirió forma escrita en la prensa periódica de la época, y terminó concretándose en una acusación legal.

⁴⁰⁹ *Idem.*

⁴¹⁰ A. M. STUVÉN, *La seducción de un orden*, p. 271; la carta de Manuel Bilbao fue publicada en *El Progreso* el 30 de diciembre de 1844. Recuerda Pedro Pablo Figueroa que “*El Progreso* personalizó de tal manera sus ataques al joven innovador, que hubo de censurarse su proceder en *El Siglo* [...]”. (*Historia...*, 84; las pp. 84-6 reproducen el artículo de *El Siglo* del 26 de junio, en donde se censura el proceder de *El Progreso*).

A ojos del fiscal, incitaba a la “sedición” el diagnóstico de Bilbao sobre la crisis de la sociedad chilena, en que se denunciaba las desigualdades sociales producto de la incapacidad de llevar a término las consecuencias sociales de la revolución americana. La acusación de “blasfemia” giraba en torno de la relación entre religión y política, que Bilbao había utilizado para mostrar cómo el autoritarismo chileno se fundaba también en bases religiosas. La de “inmoralidad” giraba mayormente en torno de un pequeño fragmento de *Sociabilidad Chilena* donde Bilbao había criticado la dureza de la institución matrimonial.

Lo curioso es que, excepto el primero, ninguno de estos contenidos era central en la argumentación de Bilbao: es la lectura escandalizada de sus contemporáneos la que los pone en primer lugar y, al mismo tiempo, obliga al escritor a profundizar en sus ideas, especialmente en torno de lo que sus enemigos calificaron como “sedición”.

Sin embargo, como veremos, estos tres puntos tampoco daban cuenta cabal de las razones del enojo de la clase dirigente: el fiscal mismo, en su acusación, dijo que era blasfemo, sedicioso e inmoral *todo* el texto, y que los fragmentos discutidos sólo servían de ilustración, pero no agotaban el delito. Como Bilbao mismo señaló en el juicio, ello hacía imposible defenderse cabalmente. El joven escritor tenía que presentar pruebas contra argumentos que no se decían. En realidad, estaba enfrentándose contra el enojo de toda una sociedad.

4. A las cuatro de la tarde del 17 de junio, Bilbao recibió la copia de la querrela en su contra. El muchacho se verá obligado a defenderse de esta acusación en medio del clima de escarnio que se ha desatado en la prensa nacional y sin la adhesión de sus antiguos maestros, amigos y compañeros.

La defección de sus compañeros de la Sociedad Literaria se realizó lentamente y, probablemente, fue la que más dolió. El joven amigo de Bilbao, Francisco de Paula Matta, quien, a decir de Figueroa, habría sido el redactor anónimo que “había sostenido la causa de Bilbao desde las columnas de *El Siglo*”,⁴¹¹ se había ofrecido al principio como abogado defensor de su amigo. Sin embargo, las presiones familiares obligaron al joven Matta a

⁴¹¹ P. P. FIGUEROA, *Historia de Francisco Bilbao*, p. 96.

renunciar a esta responsabilidad. El siguiente texto, que apareció en *El Siglo* la víspera del juicio, cuenta la historia de manera pormenorizada:

UNA SATISFACCION

¡Ah! Dignité; fille de l'Orgueil
et mere de l'Ennui, jamais
tes tristes esclaves eurent-ils
un momento de joie en leur vie?
(ROUSSEAU).

Como abogado i como amigo yo iba a ser el defensor del señor Bilbao en la acusacion interpuesta ante el jurado. Llegará el dia, i el abogado no estará junto a su noble amigo. Pero si me atrevia a correr lo que el vulgo llama un peligro i los devotos un sacrificio, he titubeado cuando aparecieron a mi vista la salud quebrantada de un padre que aprecio i las ternuras de su corazon. Como hombre no temia la sociedad, sin embargo de que le reconozco sus derechos, pero como hijo, he temido por mi padre. Cuando el pensamiento se eleva, la sociedad puede hundirlo, pero esto no obrará una convicción. De estas convicciones nacia mi valor, mi deber debo decir. Pero he hecho a un lado mi independencia profesional, he abatido mi personalidad, porque mi corazon temblaba al aspecto paternal. No sé lo que haya de sublime o innoble en este proceder. Al hacer semejantes decisiones, cuando dos dolores opuestos encarnan en el alma sus dientes de fuego, talvez una lágrima de desesperación pendiente en el párpado es la única solucion a este conflicto.

La intelijencia se revela pero he querido admitir su humillación. Acepto, pues, para mí este sacrificio: si él es una mancha, con ella pasaré lo que se llama vida. Confieso que no he tenido otro medio de salvarme, o mejor, que no me habia hallado con fuerzas suficientes para tomar quizá[sic] el único sagrado partido.

No quiero disculparme, quiero manifestar las causas de mi retiro. Si yo no me absuelvo, la paternidad i el vulgo me absolveran. I entre tanto yo sufriré i en esto habré quitado el peso del corazon del padre, para ponerlo sobre el del hijo.⁴¹²

El acoso llegó incluso a la familia del autor: sabemos por Manuel Bilbao que Rafael Bilbao, padre de Manuel y Francisco, recibió peticiones de sus compañeros de partido para que su hijo se retractara públicamente. En un primer momento, el viejo pipiolo llegó a dudar de su hijo. Pero, una vez que recibió explicaciones de él, le mandó una conmovedora carta de apoyo, que el muchacho guardaría junto a sí el resto de su vida.⁴¹³

⁴¹² Copiado en FIGUEROA, *Historia de Francisco Bilbao*, pp. 97-98.

⁴¹³ Manuel Bilbao copia fragmentos de dos cartas enviadas por su padre desde Valparaíso: la primera es del día 15; está escrita bajo las impresiones de las noticias que al padre le habrían llegado gracias a su hermano Bernardino, vicario capitular en Santiago; aunque en ella le pide a su hijo que le explique cuáles son las ideas de las que escribió, los fragmentos copiados tratan de infundirle ánimos a Francisco: "No te trato de blasfemo, sino que á mi juicio serás demandado como tal ante el jurado [...]. Nunca dejaré de considerarte como hijo, pues te conozco. Repito que no hay que abatir el ánimo. Primero preferiría sucumbir que aconsejarte una bajeza". La segunda es del día 16, y está escrita después de que el padre se enterara de que el muchacho ha sido acusado por el fiscal, y es una carta de apoyo total. Véase M. BILBAO, *op. cit.*, pp. xxvii-xxviii.

Francisco Bilbao llegó solo al juicio. Como su antiguo abogado renunció de último momento, lo más probable es que haya tenido que improvisar su defensa. Era el 20 de junio de 1844. El joven fue condenado por el jurado, y se convirtió, sin querer, en leyenda.

De cómo se intentó convertir una derrota en victoria (I). Las primeras narraciones del juicio

1. El Bilbao histórico perdió el juicio, pero las narraciones del mismo convirtieron su defensa en un evento simbólico, que ha sido recordado en Chile, desde entonces, cada vez que arrecia el clima de represión. Por ejemplo, el 6 de enero de 1948 Pablo Neruda dio un discurso en la cámara de senadores de Chile. Ese discurso, hoy conocido con el nombre de *Yo acuso*, impugna la llamada Ley en Defensa de la Democracia, que permitió la persecución y asesinato de los miembros del Partido Comunista. En medio del escándalo y los gritos, Neruda leyó los nombres de los militantes asesinados. Después tuvo que abandonar el país. En ese discurso, el poeta chileno se comparó a sí mismo con Francisco Bilbao, y a los senadores con el jurado que habían condenado *Sociabilidad Chilena*.⁴¹⁴

Fueron los jóvenes escritores amigos de Bilbao quienes ayudaron a construir ese símbolo, que hoy pervive en la cultura libertaria latinoamericana de manera similar al asesinato de Emiliano Zapata y el descuartizamiento de Atahualpa. Gracias a las palabras frágiles de los narradores del juicio, la derrota del Bilbao histórico se convirtió en un triunfo: ellos dijeron que el verdadero enjuiciado no era Bilbao, sino la sociedad que creía juzgarlo. Se trata de una muestra más del frágil poder de la literatura para refigurar la historia, demostrar su sentido profundo y transformarla en ficción veraz.

2. Para comprender estas narraciones, en primer lugar debemos dejar en claro los hechos. Bilbao logró ser absuelto del delito de sedición, pero fue condenado a pagar una multa de seiscientos pesos por “blasfemo e inmoral en tercer grado”. Parece que el juzgado estaba lleno de gente. Al finalizar la jornada, Bilbao fue llevado en hombros por un público festivo que pagó la multa impuesta por el jurado. Ello causó tal enojo que poco tiempo después se

⁴¹⁴ Véase NERUDA, *Yo acuso*, ed. Leónidas Aguirre, Buenos Aires, La Oveja Negra, 2003.

dictaría una ley para impedir en lo sucesivo la organización de colectas para el pago de multas como la de Bilbao.⁴¹⁵

En algún momento (no se entiende bien si sucedió durante el festejo o antes, cuando todos esperaban afuera del tribunal para recibir la sentencia), Bilbao cayó desmayado o estuvo a punto de desmayarse. Cerca de él estaba uno de sus profesores, “el proto-médico de la facultad, Don Guillermo Blest, [que] toma á Bilbao en sus brazos y lo conduce á un hotel inmediato. Allí lo reanima y lo fortifica”.⁴¹⁶

El 20 de junio, los amigos de Bilbao le organizaron ese triunfo simbólico. Al día siguiente regresó la realidad: el muchacho había quedado marcado; no podrá trabajar ni regresar a sus estudios.⁴¹⁷

3. Al día siguiente del juicio, *El Siglo* publicó la siguiente reseña:

¡VIVA LA LIBERTAD!

A las onces [sic] del día de ayer se reunió el jurado en la sala del crimen. La estrecha barra, el pórtico de la cárcel i gran parte de la plaza estaban ocupadas por el pueblo. Soldados armados estaban colocados en diferentes puntos. Este aparato militar representaba la época en que la fuerza dominaba [a] la razón, a la justicia, a la libertad. La fisonomía del tribunal, del acusador i del acusado, ofrecían un cuadro bien interesante: representaba la severidad i la inocencia, la retrogradación i el progreso.....

La causa del siglo, la causa de la humanidad, iba a ventilarse en un estrecho recinto circundado de bayonetas. El abogado, en el gran proceso de la regeneración social, era un joven de veintiún años: *Bilbao*. La escena se abre: el señor Fiscal lee la acusación, espone los fundamentos que había meditado en su gabinete, manifiesta la ley, i pide la pena de los delitos. El joven *Bilbao* improvisa una defensa brillante: analiza los capítulos de acusación, espone su doctrina, su lógica es concluyente, su elocuencia electrizante: sorprende la inteligencia, encadena el corazón, inflama,

⁴¹⁵ Como podremos ver por la información de que disponía el Consejo Universitario y que aparece en la minuta de la sesión extraordinaria del 24 de julio de 1844 (transcrita abajo), esta multitud habría estado constituida en su mayoría por jóvenes estudiantes partidarios de Bilbao, que, desde la mañana del juicio, “habían andado recorriendo los colejos de la capital i excitando a sus individuos a que concurriesen a tomar parte en el vitoreo que pensaban hacen a aquél en la plaza pública”. Véase, abajo, la sección “El eclipse de los primeros maestros”. Sin embargo, otros testimonios también aluden confusamente a la presencia del “pueblo”, que habría seguido de cerca el proceso y se habría reunido para celebrar al muchacho...

⁴¹⁶ M. BILBAO, *op. cit.*, p. xxxi. Abajo veremos la importancia posterior de esta escena.

Guillermo Blest era un talentoso irlandés que había llegado al país como Bello y Mora. Fundó la primera escuela de medicina en Chile, y era reconocido por todo mundo por su sabiduría y su cultura. Sus tres hijos, Joaquín, Guillermo y Alberto, se convertirían dentro de poco en grandes estrellas de la literatura chilena. Como veremos abajo, estas prendas intelectuales, que le habían atraído el aprecio por parte de los aristócratas chilenos, se desvanecieron por el gesto aparentemente ingenuo que acabamos de reseñar.

⁴¹⁷ Veremos abajo que Francisco Bilbao pierde su trabajo en el Liceo, la institución dirigida por Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López en donde Bilbao era profesor (¿renuncia?, ¿es despedido?, en ese punto, los testimonios se contradicen...).

entusiasma, arranca lágrimas, i dispone a su antojo del espíritu de los espectadores. Una vez i otra es interpelado por el Fiscal, interrumpido por la campanilla del Juez; pero el bate al uno, contiene al otro; su mision es triunfar: poco importa el fallo de los jueces. En el triunfo no busca una esteril celebridad: quiere romper el velo que oculta al pueblo su venturoso porvenir: quiere su dicha, i esta es su gloria. Se termina la sesion. *Bilbao* sale del tribunal, brillante como la luz, puro como la virtud: se presenta al pueblo: este le recibe como a su ángel titular, como al defensor de sus derechos: se entusiasma de nuevo, le estrecha en sus brazos, llora de gozo, i lo pasea en triunfo por la plaza. El jurado resuelve: *Bilbao* comparece a escuchar la sentencia: las viejas ideas han vencido: es condenado, la pena queda al tribunal...

El juez, irritado quizá por la valiente defensa del esforzado apóstol de la democracia, intenta confundirlo con los criminales, mil voces piden su libertad: el soldado quiere hacer uso de sus armas, del sable, del fusil; se estremece, i se contiene a la presencia del pueblo irritado. *Bilbao*, aparece, los ciudadanos le pasean por las calles, en diferentes puntos dirige al pueblo la palabra. Se despide, i protesta ser el primero en los combates de la libertad con la tirania. Una luciente i numerosa juventud acompaña al jóven republicano a la casa del ilustre Rodriguez, donde habita. Se despide de ese batallon sagrado de la república, i queda descansando de las fatigas de un juicio en que ha sido coronado por la mano de la libertad.

¡BILBAO! Has dado a la patria un dia de gloria: la tumba de su fundador se ha conmovido: INFANTE, te ha escuchado: estas colocado en la arena de O'CONNELL: observa bien el terreno i con la antorcha de la filosofia sigue adelante. La trinchera del fanatismo es mui debil: el brazo de la juventud, movido por tu mano, la derribará...

UN CIUDADANO DE LA BARRA.⁴¹⁸

“No importa el fallo de los jueces”. Con esta primera narración del juicio, uno de los jóvenes amigos de Bilbao hace lo que puede por convertir una derrota en triunfo. Porque lo cierto es que el joven pensador perdió el juicio; y sin embargo, narrándolo de cierta manera, se hace posible refigurar el sentido del evento, y convertirlo en algo de lo que Bilbao y sus jóvenes seguidores pueden estar orgullosos. Él es “el brazo de la juventud”: a través de sus palabras, actúan ellos. Las tesis del Salón Literario regresan aquí con rostro melancólico: casi como si le estuvieran diciendo a Bilbao que no debe sentirse solo...

En este artículo hay también una alusión melancólica a la filosofía de la historia liberal, con su énfasis en la doctrina del progreso. Al refigurar la escena se dice que en realidad nunca importó lo que los jueces dijeran: que el sentido mayor del juicio estuvo en el enfrentamiento trágico entre dos fuerzas históricas, cuya pelea conforma lo que el articulista llama “la causa del siglo”: es la pelea de la “retrogradación” contra el “progreso”; un enfrentamiento trágico, porque ambas fuerzas aparecen encarnadas en dos

⁴¹⁸ *El Siglo*, 21 de junio de 1844; transcrito por FIGUEROA, *Historia de Francisco Bilbao*, pp. 110-112. La nota se debe probablemente a Francisco de Paula Matta, quien, según Figueroa, fue autor de las notas que defendían a Bilbao en este periódico.

personas de fuerza desigual; y sin, embargo, la que parece tener menos fuerza es la que, por la ley que guía la marcha de la historia, estará destinada a tener la victoria final. Pero el lector de aquel tiempo ya podía sentir la fuerza de una pregunta terrible: ¿es que realmente la historia marcha de acuerdo a una ley?, ¿de verdad el triunfo de las ideas progresistas es algo que ocurra naturalmente?

Hay también recuerdos de la discusión sobre el derecho a la insurrección emanada de las lecciones de Andrés Bello. En la refiguración discursiva del evento, Bilbao no está en un juicio legítimo, sino en una pelea desigual contra toda la sociedad, que se manifiesta a través del aparato jurídico completo: “es interpelado por el Fiscal, interrumpido por la campanilla del Juez”. La pelea es contra todo el aparato jurídico, que naturaliza ciertos privilegios y hace imposible defender ciertos derechos. Así, la actitud del conjunto de la sociedad, que hemos revisado en el apartado precedente, queda simbolizada en la acción, quizá inconsciente, de todas las figuras involucradas en el juicio, y al mismo tiempo, el sentido de éstas queda supeditado a esa lucha trágica entre el pasado y el futuro.

El articulista dice que Bilbao no está hablándole a los jueces, sino al “pueblo”, y que, a través de él, se dirige a la historia: con sus palabras “quiere romper el velo que oculta al pueblo su venturoso porvenir: quiere su dicha, i esta es su gloria”. El joven aparece como un maestro que, con su ejemplo, está dando una lección moral, y el articulista le propone un sentido a esa lección: ella trata de cómo el “pueblo” podría encontrar una vida dichosa.

Aquí está el frágil poder de la literatura: con palabras se puede contar que algo pasó y proponerle un sentido; y ese sentido puede servir para resistir y enorgullecerse, para aguantar la persecución y las burlas; para creer que lo que en realidad fue un fracaso podría entenderse también como un triunfo, y para esperar que las semillas de ese triunfo maduren en los años posteriores.

Sin embargo, éste es un esfuerzo desesperado: veremos cómo la reacción de los enemigos de Bilbao es arrolladora, y va obligando a sus jóvenes amigos a abandonarlo. Se le atacará desde la prensa, el púlpito y las instituciones educativas; se le irán quitando los espacios desde donde podría contar su propia versión de la historia; los líderes intelectuales de cada campo lo desconocerán, y declararán que él no tiene derecho a usar el capital simbólico del cual cada uno de ellos es propietario, hasta que el proceso avance al punto de expulsar al autor de la república de las letras. De diversas maneras, la defensa de Bilbao

ejemplifica una de las muchas tensiones entre literatura y poder, y sus pasos posteriores representarán una lucha contra el silencio al que el poder quiere llevarlo.

El eclipse de los primeros maestros (I). El eclipse de Bello

1. Lo que se decía en *Sociabilidad chilena*, ¿no era la consecuencia lógica de las enseñanzas de los grandes maestros?, ¿no era una prolongación de lo que se decía y discutía en los círculos intelectuales de la juventud chilena? Y el derecho natural romano, ¿no había sido discutido en casa de Bello? ¿No era el mismo Bello el que había alabado al derecho romano como fuente de todas las revoluciones modernas?

Para evitar que el público respondiera de manera positiva a estas preguntas, Andrés Bello abandonará a su discípulo: no sólo evitará protegerlo, sino que él mismo se ofrecerá como instrumento para el castigo del joven Bilbao.

Tenemos acceso a los testimonios del eclipse de Bello gracias a Domingo Amunátegui Solar, quien, en su excelente historia del Instituto Nacional, editó las actas de las sesiones del consejo universitario en que se discutió el asunto Bilbao. En efecto, el conservador Mariano Egaña había pedido la realización de una sesión extraordinaria del consejo universitario para discutir el asunto de *Sociabilidad chilena* y “discutir medidas de represión i de castigo contra Bilbao i sus amigos”.⁴¹⁹

Domingo Amunátegui Solar rescató la minuta de esta sesión, que se llevo a cabo el 24 de junio de 1844. La damos a conocer íntegramente, pues nos parece de un interés extraordinario:

SESION EXTRAORDINARIA DEL 24 DE JUNIO

Presidió el señor rector i asistieron los señores decanos Valdivieso, Egaña, Sazie, Gorbea i Barra. Dió principio esponiéndose por el señor rector que uno de los señores consejeros habia indicado la conveniencia de que se citase al Consejo para la presente sesion extraordinaria, con motivos de los sucesos últimamente ocurridos a consecuencia del artículo publicado en *El Crepúsculo* por don Francisco Bilbao, i de su condenacion por el jurado; i a fin de que el Consejo, empezando a ejercer la inspeccion que se le atribuye por su reglamento, tomase providencias dirigidas a evitar semejantes escándalos en lo futuro, i a asegurar la buena educacion de la juventud. Acto continuo, el señor Egaña espuso que era voz pública que los

⁴¹⁹ D. AMUNÁTEGUI SOLAR, *op. cit.*, p. 686.

profesores de ciertos colejos de la capital diseminaban ideas perniciosas entre los jóvenes, i que consideraba indispensable el practicar sobre esto una investigacion jeneral en todas las casas de educacion. Que igualmente juzgaba necesario adoptar medidas especiales, tales como la de suspender sin mas dilaciones a don Vicente López, arjentino que está al frente del colejo llamado el Liceo, hombre que se jacta de propagar entre los jóvenes chilenos sus principios irrelijiosos i subversivos, i contra el cual hai suficiente prueba para proceder, supuesto que todos le acusan de ese crimen. Otro tanto creyó que debia hacerse con don Guillermo Blest, profesor del Instituto Nacional, de quien es notoria la parte activa que tomó en el vitoreo a Bilbao el dia del jurado. Respecto del mismo articulista acusado, consideró preciso que se le espeliese inmediatamente del Instituto Nacional, a cuyas clases se sabe que concurre, i tambien del Liceo, si era cierto, como se decia, que estaba enseñando alli. El señor Gorbea espuso que habia oido que dicho Bilbao concurría a la clase de derecho del Instituto; pero que, por lo tocante a su enseñanza en el Liceo, sabia que él mismo, despues de la publicacion de su artículo en *El Crepúsculo*, habia espresado a los directores que no les convendria su continuacion en aquel establecimiento, i que, en esta virtud, estaba pronto a retirarse, propuesta que habian admitido los dichos directores. El señor decano de humanidades dijo que tenia noticias de que Bilbao habia estado recientemente en el Instituto, prometiendo a los alumnos que él iria a refutar las amonestaciones que les hacia su capellan. Que la mañana en que tuvo lugar el juicio de imprenta, varios allegados del mismo Bilbao habian andado recorriendo los colejos de la capital i excitando a sus individuos a que concuriesen a tomar parte en el vitoreo que pensaban hacen a aquél en la plaza pública. Que sabia que habian llevado algunos esternos del Instituto. Propuso, en consecuencia, que el Consejo mandase practicar averiguaciones de los jóvenes que hubiesen concurrido i tomado una parte activa en la escena que tuvo lugar en la plaza pública el dia 19 del corriente, i se les hiciese una severa reprensión, conminándose tambien a sus padres con que serian espelidos sus hijos en caso de reincidencia. El señor Egaña opinó que la conminacion a los padres debia efectuarse solamente respecto de los menores de quince años, pero que a los mayores de esta edad debia espelerse. El señor rector dijo: que contra la espulsion de Bilbao nada tenia que oponer, porque el autor de un escrito que ha sido condenado en tercer grado por inmoral i blasfemo, no debe permanecer en una casa pública de educacion; pero que, respecto de los otros jóvenes, creia que no era oportuno tomar medidas de rigor, porque éstas, segun la esperiencia de todos los tiempos lo ha demostrado, siempre han producido el efecto contrario de aquel que se ha esperado de ellas; que estaba mas bien por las preventivas, pues hai cierta especie de propension en el público a simpatizar con los que son perseguidos por ideas políticas i relijiosas. Que con la espulsion de los jóvenes concurrentes se atraeria el Consejo, i el mismo gobierno, la malquerencia de sus familias, pues es un castigo infamante. Que ademas un cuerpo principiante como la Universidad, no debe empezar por hacerse odioso i aun ridículo, intentando investigaciones que tal vez no producirán ningun resultado. El señor Valdivieso espuso que no consideraba perjudicial la investigacion, aun cuando no debiese producir resultados, porque, a lo ménos, con ella demostraria el Consejo que no descuidaba el cumplimiento de sus deberes. El señor Egaña agregó que siempre quedaria el Consejo libre para tomar las medidas suaves que creyese oportunas cuando hubiese visto el resultado de la investigacion; pero que siempre creia ésta indispensable para inspirar siquiera algun temor.

Resumiendo las proposiciones que se habian hecho, despues de ser largamente discutidas, el Consejo resolvió por unanimidad:

1o. Que se suspendiese por ahora la resolucion sobre la propuesta del señor Egaña acerca del arjentino don Vicente López, hasta que se hubiesen considerado detenidamente los artículos del reglamento del Consejo que hablan sobre su jurisdiccion, i vístose si ellos le autorizan suficientemente pra dar este paso.

2o. Que se prohibiese a don Francisco Bilbao seguir concurriendo a las clases del Instituto, i aun entrar en el establecimiento.

3o. Que don Guillermo Blest quede suspenso de sus funciones como profesor de medicina, hasta que, en vista de la esplicacion que diere de su conducta en el día del jurado, se tomen las providencias que se estimaren justas sobre su separacion.

4o. Que se ordene al rector del Instituto practicar una averiguacion acerca de los alumnos de aquel establecimiento, mayores de 15 años, que hubieren tomado una parte activa en el vitoreo a Bilbao que tuvo lugar el dia del juicio contra el artículo de *El Crepúsculo*, previniéndole comunique al Consejo el resultado de sus investigaciones, para tomar las medidas convenientes.

Votóse en seguida sobre la proposicion siguiente:

¿Se hace estensiva la disposicion del artículo precedente a los directores de los colejos particulares de la capital?

Resultó admitida por cuatro votos contra tres.

Entre las medidas preventivas que podian tomarse para evitar el contajio que parece amenazar a la juventud, el señor Valdivieso propuso el establecimiento de dos clases de historia i fundamentos de la relijion en el Instituto, a las cuales se hiciese obligatorio para todos los alumnos el concurrir. Dijo que hacia esta iniciacion porque la clase de esa especie que hai en la actualidad en aquella casa, es solo para alumnos internos. El señor Gorbea representó la falta de piezas a propósito en el actual edificio; por cuyo motivo se resolvió esperar la llegada del señor Varas, para tratar con su anuencia sobre la remocion de ese inconveniente.

Está conforme -S. SANFUENTES.⁴²⁰

Mariano Egaña da voz al deseo de castigar a “los profesores de ciertos colejos de la capital [que] diseminaban ideas perniciosas entre los jóvenes”. Regresa otra vez el tema de la xenofobia: de entre las muchas personas a las que se podría castigar, Egaña propone comenzar con dos extranjeros. El primero es Vicente Fidel López, quien le ha dado su primer trabajo a Bilbao en el Liceo que dirige junto con Domingo Faustino Sarmiento. El segundo es Guillermo Blest, quien asistió médicamente a Bilbao cuando éste perdió la conciencia en el vitoreo posterior a su juicio. Respecto de Bilbao Bilbao, Egaña no sólo propone expulsarlo del Instituto Nacional, donde estudiaba, sino también del Liceo, en donde daba clases, y ello aprovechando que todas las instituciones de educación del país dependen del Instituto Nacional: es decir, que se trata de dejarlo sin posibilidad de terminar sus estudios en ninguna institución del país, y también de cortarle la posibilidad de trabajar en cualquiera de sus establecimientos educativos.

Miguel de la Barra, decano de la facultad de humanidades, previene a los demás miembros del consejo universitario: se sabe que los alumnos del instituto han sido amonestados por su capellán, quien probablemente les echaba en cara que hubiesen apoyado a Bilbao en el juicio. El regaño de este capellán se suma al alud de ataques

⁴²⁰ *Ibid.*, pp. 686-691.

públicos contra la persona de Bilbao, de los que no ha podido defenderse, de la misma manera en que, en el juicio, tampoco pudo defenderse del cargo de blasfemo.⁴²¹ Pero, al menos en el espacio reducido de los estudiantes, Bilbao podría tener la oportunidad que se le negó públicamente. Por ello ha prometido ir al Instituto para reunirse con sus alumnos y refutar las amonestaciones del capellán. La propuesta del decano es clara: no sólo hay que expulsar a Bilbao, también hay que prohibirle que entre al Instituto y que se defienda privadamente entre los alumnos.

Además, Miguel de la Barra recoge la propuesta de Egaña sobre el castigo a los profesores que hubieran podido apoyar a Bilbao, pero también la hace extensiva a los estudiantes: el consejo universitario debe practicar averiguaciones sobre los jóvenes que concurrieron al festejo de Bilbao en la plaza pública después del juicio; se debe reprender severamente a los jóvenes que hayan participado, y advertir a sus padres de que, en caso de reincidencia, sus hijos serán expulsados. Egaña propone ser aún más duros en el castigo: que a los menores de 15 años se les reprenda, pero que a los mayores sencillamente se les expulse.

Cuando llega el turno de Andrés Bello, a lo único que se atreve es a defender tímidamente a los estudiantes implicados en el festejo de Bilbao, bajo los argumentos de que las investigaciones probablemente no llevarían a nada y de que “con la expulsión de los jóvenes concurrentes se atraería el Consejo, i el mismo gobierno, la malquerencia de sus familias, pues es un castigo infamante”.

Como podemos ver, la débil defensa de Bello ni siquiera logra detener la investigación hacia los alumnos. Pero cuando se trata de discutir lo que debía hacerse con Bilbao, Bello tiene una actitud distinta. Apoya sin reparos la expulsión del joven e incluso la prohibición de que entre al establecimiento. Se ha desvanecido la pretendida fraternidad que unía a maestros y discípulos en el seno de la casa de aquel sabio. Como dice Domingo Amunátegui Solar, “don Andrés Bello no vaciló en sacrificar a su discípulo, que lo había sido durante varios años, en aras del fanatismo religioso i político de la sociedad en que vivía”.⁴²²

⁴²¹ Cuando abajo comentemos la edición de los testimonios del juicio tendremos también ocasión de comentar este detalle.

⁴²² *Ibid.*, p.696

Cuando se trata de votar si la investigación hacia los alumnos del Instituto debe hacerse extensiva a los alumnos de todos los colegios particulares de Santiago, la disposición es aprobada por cuatro votos contra tres: de esos cuatro votos, tres deben pertenecer a de la Barra, Valdivieso y Egaña, que son las personas que han apoyado la persecución a Bilbao. Amunátegui mismo ha señalado que el cuarto voto es, probablemente, responsabilidad de Bello.

2. Lo sorprendente es que en este y otros testimonios veremos a Bello con una disposición a castigar a los amigos de Bilbao mayor de la que mostrarían prominentes conservadores como Manuel Montt y Antonio Varas, a la sazón rector del Instituto Nacional. Como dice Amunátegui, ellos “dejaron hacer, pero no contribuyeron con sus votos a la persecucion contra Bilbao”.⁴²³ Como también ocurriría con Sarmiento, Andrés Bello trató de mostrar que su vida y sus enseñanzas no tenían nada que ver con Bilbao: que no le guardaba aprecio alguno, y que podía ser el más diligente en ordenar su castigo.

Vale la pena revisar un caso concreto que ilustra esta extraña disposición. Ya dijimos arriba que el médico Guillermo Blest había asistido médicamente a Bilbao después del juicio. Por haber demostrado ese cuidado, será hostigado y perseguido. Los siguientes documentos hacen la crónica de esa persecución, y dan fe del papel privilegiado que en ella jugó Andrés Bello:

Santiago, 8 de julio de 1844. - En vista de la nota que V. me ha dirigido con fecha 27 de junio próximo pasado transcribiendo la del profesor de medicina de ese Instituto Nacional, don Guillermo Blest, en que anuncia estar pronto a contestar a los cargos que han motivado su suspension, el Consejo de la Universidad ha tenido a bien comisionar al señor decano de humanidades para que haga presentes al enunciado profesor los puntos sobre los cuales el mismo Consejo desea oír sus esplicaciones. Pongo en noticia de V. esta determinacion, a fin de que por su conducto llegue a conocimiento del señor Blest.

Dios guarde a V.-ANDRES BELLO.-Al rector del Instituto Nacional.

⁴²³ *Idem.* Como se muestra en la obra citada, Antonio Varas hizo lo que estuvo en sus manos para ayudar a los estudiantes perseguidos: “En vano se remitieron notas al rector del Instituto, al director del Liceo, i a los señores Zapata, Núñez i Romo, por sus respectivos colejos, pidiéndoles que practicaran una averiguacion acerca de los alumnos mayores de quince años que hubieran concurrido i tomado parte activa en el vitoreo a Bilbao.

“Tanto don Antonio Varas como los demas directores de colejos contestaron que, despues de prolijas indagaciones se habian convencido de que ningun alumno habia sido actor en aquel vitoreo.

“Varas agregaba que los alumnos que habian concurrido, habian deseado solo satisfacer un sentimiento de curiosidad” (*ibid.*, pp. 691-692).

Esta primera misiva comprueba que el Consejo Universitario había mandado suspender a Blest. El prestigioso fundador de la primera escuela de medicina de Chile, de repente, se encontraba sin trabajo. Blest se le había acercado a Bello para preguntar cuáles eran los cargos de los que estaba acusado, y también para manifestar su deseo de defenderse. En lugar de permitirle hacer esta defensa de manera personal, Bello organiza un proceso que enfrentará al médico con toda la institución. El Consejo Universitario elaborará una lista de temas sobre los que quiere oír las explicaciones del médico. Esa lista le será transmitida a Blest a través de su jefe inmediato, el decano de la facultad de humanidades.

La siguiente carta se envió una semana después, y da cuenta del enojo del médico:

Santiago, 13 de julio de 1844. - Habiendo comisionado el Consejo de esta Universidad al señor decano de humanidades para que recibiese las esplicaciones que don Guillermo Blest habia ofrecido dar sobre su conducta pública el día en que fué condenado el artículo *Sociabilidad Chilena*, dicho señor decano le citó a una conferencia en que por única contestación a las que le pidió, dijo que se referia en todo a lo que tenia espresado en un oficio que, con fecha 6 del corriente, habia dirigido al rector i Consejo de la Universidad. En este oficio, sin embargo, no ha encontrado el Consejo esplicacion alguna satisfactoria, sino un desahogo del resentimiento del señor Blest en términos que desdicen en gran manera del respeto que es debido guardar hácia este cuerpo. Las espresiones ofensivas que en él vierte, han parecido merecer una repension, i a V., como jefe inmediato de aquel profesor, ha encargado el Consejo de dársela, en conformidad de lo dispuesto por el artículo 49 del reglamento dictado con fecha 23 de abril del presente año. Al tiempo de cumplir con este encargo, V. devolverá a dicho señor Blest el oficio que remito adjunto, manifestándole que el Consejo lo tiene por no recibido, i que en esta virtud él queda siempre en la obligacion de dar nuevas esplicaciones al señor decano de humanidades, comisionado para recibirlas, bajo la intelijencia de que si así no lo hiciese, se procederá a las providencias legales a que hubiese lugar.

Dios guarde a V.-ANDRES BELLO.-Al señor rector del Instituto Nacional.

Blest se rehúsa a defenderse según el plan humillante dispuesto por Bello. En reunión con el decano de la facultad de humanidades, le informa que desde el 6 de julio le envió una carta al Consejo Universitario, y que en ella están todas las explicaciones que él puede dar sobre su conducta. La respuesta de Bello es tremenda. El venezolano advierte a Blest que su carta no explica nada, y que está redactada en un tono irrespetuoso. Le regresa la carta, diciéndole que el Consejo Universitario la tiene por no recibida, y lo amenaza: si no da las explicaciones que el Consejo considera pertinentes, se realizarán acciones legales.

La tercera carta se envió quince días después. Parece que en ese tiempo las humillaciones han obligado a Guillermo Blest a asumir un tono más humilde: ha mandado

una serie de misivas al Consejo, y además ha pedido cita con el decano de humanidades para explicarse de palabra:

Santiago, 29 de julio de 1844. - El Consejo de esta Universidad ha examinado las contestaciones que tanto por escrito como de palabra ha dado el profesor de medicina de ese Instituto don Guillermo Blest, a los cargos que se le hicieron por la conducta que observó el día de la condenación del artículo *Sociabilidad Chilena* de *El Crepúsculo*. En la conferencia que a virtud de comisión del Consejo tuvo el señor decano de humanidades con dicho don Guillermo, éste le aseguró que si había concurrido a la plaza pública el día del jurado, fue sin objeto determinado, i como concurrieron tantos otros particulares; que no hizo otra cosa en ese día que mandar servir al acusado una copa de vino, no en señal de aprobación a los principios contenidos en su artículo *Sociabilidad Chilena*, sino solo como un acto de caridad que ejerció, viéndolo fatigado i pronto a desfallecer; últimamente, que lo que se ha dicho de él respecto a haber franqueado su caballo o su birlocho a Bilbao, es enteramente supuesto. En las esplicaciones por escrito trasmitidas al Consejo por el mismo profesor, ha espresado además:

1o. Que en aquel día no hizo aprobación de principios particulares algunos, i que por consiguiente, su conducta de entónces no debe interpretarse como apoyando los principios del artículo *Sociabilidad Chilena* que fueron condenados por el jurado;

2o. Que respeta demasiado las leyes de su patria adoptiva, i como su conducta es siempre conforme a sus principios en este particular, no ha podido faltar a ellas [sic] el día 20 de junio.

Resultando de todas estas contestaciones, que don Guillermo Blest niega haber cometido realmente los actos criminales de que la voz jeneral le ha acusado, i que su conducta en el mencionado día no fué de aquella clase que, debiendo mirarse como inmoral i escandalosa, debe tambien producir la separación del profesor del destino que ocupa; habiendo manifestado el mismo don Guillermo que la única acción de un carácter dudoso a que procedió, no debe interpretarse como un apoyo a los principios condenados por el jurado, el Consejo ha creído que por todas las razones espuestas se halla en el caso de sobreseer en las medidas a que procedió para cumplir con las obligaciones que le impone la lei como encargado de velar sobre la instrucción pública. Lo que participo a V. para su intelijencia, i con el fin de que, mediante la transcripción del presente oficio, llegue por su conducto a noticia del citado don Guillermo Blest, que ha sido alzada la suspensión en que se le había constituido de sus funciones como profesor del Instituto Nacional.

Dios guarde a V.-ANDRES BELLO.-Al señor rector del Instituto Nacional.⁴²⁴

La carta cuenta, a grandes rasgos, la entrevista de Blest con el decano de la facultad de humanidades. Los puntos sobre los que se le pide explicarse son los siguientes: ¿por qué fue a la plaza pública el día en que Francisco Bilbao fue juzgado por *Sociabilidad Chilena*? A este punto, el doctor Blest responde que fue sin objeto determinado, como cualquier otra persona que pudiera haber estado en la plaza. Se le pregunta también por qué le dio a Francisco Bilbao una copa de vino. Él responde que lo hizo como acto de caridad, porque el muchacho estaba a punto de caer desmayado. Se le dice que el común de la gente habla de

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 692- 696.

que, después de haberle ayudado, Blest le habría prestado a Bilbao su caballo o su carruaje para que pudiera moverse. Blest responde que son todas suposiciones.

Como puede verse, la entrevista tuvo un tono agresivo. Según el Consejo Universitario, Blest tuvo una conducta “inmoral y escandalosa”. Estar en la plaza al mismo tiempo que Bilbao, ofrecerle una copa de vino y prestarle un caballo son, todas ellas, “acciones criminales”.

Además, esta carta da cuenta de las disculpas que Blest le ofreció por escrito al Consejo Universitario. El médico escribió que sus acciones no tuvieron por objeto aprobar principio alguno, y no deben interpretarse como una muestra de apoyo a las ideas de *Sociabilidad Chilena*, que habían sido condenadas por el jurado. Que respeta las leyes de su patria adoptiva, y que siempre ha actuado conforme a ellas.

Después de este mes de hostigamientos, Bello autoriza a que Blest regrese a su trabajo. El escarmiento es claro: no se permitirán las más mínimas muestras de apoyo y comprensión hacia el autor de *Sociabilidad Chilena*.

Así inicia el eclipse de Andrés Bello en cuanto mentor del joven Francisco Bilbao. El viejo sabio se muestra incapaz de respaldar con sus acciones las palabras de enseñanza que ha dejado. Se desvanece como interlocutor, pero no desaparecen sus ideas, que en los años sucesivos revelarán una riqueza cada vez mayor. Bilbao las comentará y estudiará, y por eso, con los años, dejará de tenerle rencor al maestro y lo recordará con cariño.

Nuevo castigo para *Sociabilidad chilena*: el texto es quemado públicamente por mano de verdugo

1. La humillación pública prosigue en las mismas fechas en que Bello ayuda a la expulsión de su discípulo. El fiscal Mujica no estaba contento con la sentencia obtenida en el juicio; por eso recurrió a la Corte de Justicia para pedir la destrucción de los impresos condenados. Tenemos dos testimonios que permiten documentar la petición. Parece que, al principio, ella no tuvo efecto porque el fiscal no encontró argumentos jurídicos para apoyarla:

Santiago, Junio 24 de 1844.-No estando determinado por la lei del 11 de Diciembre de 1828, ni por otra alguna, lo que deba hacerse con los impresos condenados en juicio competente, no ha lugar a la solicitud del señor Fiscal; salvo su derecho para ocurrir donde corresponde afín de prevenir los males que indica.-*Silva*.

Sin embargo, Mujica volvió a hacer la petición; como la ley de imprenta de diciembre de 1828 no ofrecía argumentos a favor suyo, el fiscal recurrió a las Leyes de Indias:

Santiago, Julio 2 de 1844.-Visto i considerando: 1o. que siendo una consecuencia necesaria de la condenacion de inmoral i blasfemo, que se ha hecho por autoridad competente al número segundo del *Crepúsculo*, en la parte intitulada *Sociabilidad Chilena*, que no debe leerse ni circularse; 2o. que por lo dispuesto en la lei 14, tit. 24, libro 1o. de Indias se encarga a las Justicias recoger los escritos que atacan la Religión Católica, se declara: 1o. que el teniente alguacil i el escribano de la causa deben pasar a la imprenta donde tuvo origen el papel condenado i a los demas lugares a donde se espnde, i traer ante el Juez de 1a. instancia todos los ejemplares que existan[;] 2o. que asi mismo se haga venir ante dicho Juez de 1a. instancia al dueño de la imprenta i empleados de ella, para que bajo juramento digan cuanto fué el número de los ejemplares que se imprimieron i den razon de los que existan sin enajenarse i del punto donde se hallan; 3o. que el mismo juez imparta orden a la estafeta para que todos los ejemplares del referido número 2o. del *Crepúsculo* se retengan i manden al juzgado[;] 4o. que se dé orden a todos los dueños de imprenta prohibiéndoles la reimpresion del antedicho número; 5o. que reunidos los ejemplares ante el juzgado de 1a. instancia se separe del espresado número 2o. el artículo *Sociabilidad Chilena*, i se quemese por mano de verdugo, poniéndose de esto la debida constancia i devolviéndose a sus dueños la parte científica que contiene el mencionado periódico. Se revoca el auto apelado i devuélvase.

Rubricado por los señores *Vial del Rio-Novoa-Echers-Ovalle-Landa*.⁴²⁵

Gracias a la resurrección de una ley colonial, los miembros de la república aristocrática de las letras pudieron disfrutar de una versión moderna de los autos de fe. El efecto simbólico de la misma debió haber sido enorme: la quema de impresos por mano de verdugo era, en la Colonia, un castigo infamante. Hoy era invocado por un juzgado republicano que sabía que ese castigo estaba asociado con las prácticas de la Inquisición. La quema se hacía usualmente en la plaza pública. Había sido utilizada por última vez en los últimos tiempos del virreinato, para acabar con los impresos insurgentes.

De cómo se intentó convertir una derrota en victoria (II). Una estrategia editorial: la edición de los textos del juicio

1. Pocos días después, los jóvenes amigos reunidos en torno de *El Crepúsculo* harán un último intento por defender a su amigo. Como la mayoría de ellos son estudiantes en el Instituto Nacional, la publicación de la “Defensa del artículo *Sociabilidad Chilena*” en el tomo 2, número 4 de dicha revista, aparecida el primero de agosto de 1844, los pone a todos en riesgo, sobre todo si consideramos esa publicación a la luz de los textos publicados en

⁴²⁵ Ambos textos fueron recogidos por P. P. FIGUEROA, *op. cit.*, pp. 114-115.

las secciones precedentes. Y el riesgo era real: Sergio Grez dice que “*El Crepúsculo* también sufrió las consecuencias de la arremetida conservadora y clerical: después de su edición del 1 de agosto no volvió a aparecer”.⁴²⁶

Según una nota al pie de la defensa editada por los amigos de Bilbao, *El Progreso*, publicó el texto con el discurso del fiscal, pero se rehusó a hacer lo mismo con la defensa de Bilbao. Sergio Grez nos informa, también, de que la *Revista Católica* había publicado una “Copia íntegra de la sentencia y nombres de los trece integrantes del tribunal”. A Bilbao se le fue quitando la posibilidad de contar su propia versión, primero en los medios impresos, después en el propio Instituto.

La “Defensa” editada por los jóvenes amigos de Bilbao fue preparada con cuidado, y es un intento por recuperar, para éste, la voz que el medio intelectual le ha arrebatado. Constituye un segundo intento del frágil poder de la literatura. En un primer momento, el intento fracasará: *El Crepúsculo* se vio obligado a desaparecer; y sin embargo, el texto será editado una vez más, esta vez en Concepción, en un folleto aparecido en septiembre de 1844 en la “Imprenta del Instituto”, a cargo de un estudiante anónimo que se esconde detrás del nombre de “E. Dañino”. Décadas más tarde, Manuel Bilbao recuperará el mismo texto, y lo incorporará a su edición de *Obras completas*; lo mismo hará Pedro Pablo Figueroa y, a través de este último, el texto será conocido por la tradición crítica del siglo XX. Es un pequeño triunfo de la literatura y su frágil poder: a pesar de las persecuciones, el esfuerzo desesperado de los amigos de Bilbao pervive en ediciones nuevas, y termina por convertirse en un texto fundamental para comprender el sentido del juicio.

2. La “Defensa” fue preparada con cuidado. Gracias a ella podemos comprender que la edición de un texto puede constituirse en acto político.

En dicha “Defensa” se incluyen cuatro textos: la acusación fiscal con la que Máximo Mujica demandó al joven Bilbao, la misma con la que comenzó el juicio, el único texto que ha sido publicado por el conjunto de la prensa de esta época; una advertencia, en donde, por un lado, se disculpa a Bilbao por la dureza y acritud con que se enfrentó al fiscal en la primera parte de su defensa (comprensible si antes se repara en la agresividad de la

⁴²⁶ S. GREZ, *op. cit.*, p. 282, nota 9.

acusación fiscal), y, por otro, se informa al lector de los procedimientos editoriales llevados a cabo para la transcripción del texto; el largo texto “Juri. Defensa del artículo *Sociabilidad Chilena*”, que conforma la parte fundamental del conjunto y transcribe con distintos procedimientos los discursos que habría dado Bilbao, así como las respuestas del fiscal y el diálogo que ambos habrían tenido con el juez; y, finalmente, la “Sentencia”, que es comentada por los jóvenes editores con las siguientes palabras: “¡¡Lo que es un jurado compuesto de hombres inteligentes!!”.

Se trabaja con distintas fuentes, que se integran una al lado de la otra con el objetivo de dar una visión más amplia del juicio. La acusación fiscal había sido impresa en diversos periódicos, así que no había problema para acceder a ella. Para editar la réplica del fiscal al primer discurso de Bilbao, los editores se sirven del propio texto del fiscal publicado en *El Progreso*, y dan constancia de la fuente en una nota al pie (p. 23). Finalmente, respecto de las palabras del propio Bilbao, se dice en la “Advertencia” que “si no hai fidelidad en las palabras de la defensa pronunciada en el dia del jurado, hai por lo menos fidelidad en las ideas que es cuanto se puede exigir en una redaccion sin estenógrafos” (p. 6).

Se integran los textos que ya habían sido editados, con el objeto de que adquirieran un sentido nuevo, que apoye la causa de Bilbao: así, como habíamos dicho, la “Acusación” sirve para justificar el tono agresivo del muchacho. En este sentido, se puede observar cómo la yuxtaposición de los textos va conformando una *perspectiva*, que es la perspectiva del editor, quien orienta el sentido de la historia y permite comprender el tono irónico de las palabras finales; una perspectiva que es afín a la del personaje Bilbao, pero que no se confunde totalmente con ésta.

3. En la citada “Advertencia” también se dice que “La introduccion i el final son los mismos”. Ello quiere decir probablemente que Bilbao traía escritos estos fragmentos de su defensa antes de ingresar al juicio, y que los editores accedieron a los textos de Bilbao en el momento de preparar la “Defensa”. En efecto, hay largos párrafos en todo el texto que pueden leerse de un tirón, como si se tratara de un ensayo o un texto dramático. No sólo ocurre en la introducción y el final, pero es en esos espacios donde se muestra con mayor claridad:

La Sociedad ha sido conmovida en sus entrañas. De su profunda conmoción hemos salido hoy a su superficie: vos, Sr. Fiscal, acusador; yo, Sr. Fiscal, el acusado.

El lugar en que nos hallamos y la acusación que se me hace, revela el estado en que nos encontramos en instituciones y en ideas.

Ahi está el Sr. Fiscal que procura cubrirme con el polvo de las leyes españolas; aquí también está el jurado que detiene ese polvo con su aliento.

Aquí se presenta una mano que levanta 14 siglos que se hundan, para derribar una frente bautizada en el crepúsculo que se alza. Esa mano es la vuestra, Sr. Fiscal, esa frente es la mía.

Allí tenéis la boca por donde me maldicen los ecos subterráneos que se pierden; aquí la conciencia que arrastra su anatema.

Aquí dos nombres, el de acusador y el de acusado; dos nombres enlazados por la fatalidad histórica y que rodarán en la historia de mi Patria.

Entonces veremos, señor fiscal, cuál de los dos cargará con la bendición de la posteridad.

Sí señores, definamos estos nombres, digamos quienes somos, y después veremos la acusación punto por punto.

El juez. No viene Ud. a definir personas, Sr. acusado.

El acusado. No defino la persona, si es grande o pequeña, buena o mala, sino las ideas que representamos, las ideas encarnadas en nosotros.

Decís, o se deduce de lo que decís, que ataco creencias arraigadas, instituciones fijas, inmortales según vos, Sr. Fiscal: decís que señalo males y errores; que analizo cosas que no deben analizarse; que explico cosas que no deben explicarse; que niego la autoridad antigua; que critico, que analizo las costumbres pasadas; que quiero, que pido, que invoco la mudanza, la sedición, el trastorno...

Pues bien, Sr. Fiscal, en todo lo que maldecís, en todo lo que habéis aglomerado no hai sino la innovación. He aquí mi crimen.

Ahora, Sr. Fiscal, ¿quién sois, vos que os haceis el eco de la sociedad analizada; que os oponéis a la innovación, parapetado en las leyes españolas, que crimen cometéis?

El juez (campaniñazo [sic]) Señor, usted no viene a acriminar al señor fiscal.

El acusado. No acrimino, Sr. Juez, clasifico solamente.

La filosofía tiene también su código, y este código es eterno. La filosofía os asigna el nombre de retrógrado. Eh bien! Innovador, he aquí lo que soi, retrógrado, he aquí lo que sois.

El juez. Al orden: no insulte[,] Sr. acusado.

El acusado. No insulto, señor Juez. Diga lo que es el Sr. Fiscal: ¿señor Fiscal, se cree Ud. insultado por haberle dicho la verdad?

El fiscal (sonriéndose). Usted es un ente: usted no es capaz de insultar

El acusado. La ignorancia responde siempre con el sarcasmo de la impotencia (pp. 7-8).

En estos párrafos, que conforman el inicio del “Juri”, podemos observar la última fase del proceso de refiguración que ya había comenzado en la narración de *El Siglo*. El pasaje tiene una alta tensión dramática, y las palabras del personaje principal están bien trabajadas. El tono del personaje Francisco es el de un profeta indignado que, desde su posición privilegiada, imprecava a los participantes del juicio y les recuerda el verdadero sentido del mismo: todos ellos están, en realidad, hablando de cara al futuro, casi como si estuvieran hablando de cara a Dios. Bilbao los conmina a arrepentirse y avergonzarse. Les dice que

sus acciones serán recordadas, y que sus nombres serán puestos en la misma relación en que hoy él los pone: serán recordados, no como personas, sino como encarnaciones de ideas, que en el fondo son fuerzas de la historia. Pues la historia humana tiene un sentido, y la valía de cada persona se define por su capacidad de *decidir* su adscripción a alguna de las fuerzas implicadas en ella.

La relación entre los personajes del juez y de Bilbao crece en acritud conforme va quedando claro, por un lado, que el juez ha decidido apoyar al fiscal desde antes de comenzar el juicio (hecho que ya había sido comentado en la “Advertencia” por medio de comentarios puntuales a citas del texto), y por el otro, que Bilbao no reconoce la autoridad de la que el juez está investido. Es respetuoso con él, pero no lo obedece. Hace lo que quiere. Es Bilbao quien en realidad los está juzgándolos a todos. Bilbao se presenta como investido de una autoridad que es mayor que la del juez: la de “la filosofía”, cuyo código “es eterno”. Se trata de un saber que permite observar que no sólo el fiscal, sino también el juez, representan las fuerzas de la sociedad que ha sido criticada: “el estado en que nos encontramos en instituciones y en ideas”. Es también un saber que permite conocer el sentido de la historia, su “fatalidad”, que apunta al desarrollo final de las potencialidades humanas, a despecho de las instituciones que se creen eternas, las creencias arraigadas y la autoridad del pasado. Se trata de una melancólica versión de la filosofía de la historia de los liberales, no exenta de cierta esperanza escatológica.⁴²⁷ El juicio es en realidad una lucha trágica entre el pasado y el futuro, cuyo sentido se mantiene oculto para sus participantes pero se revelará en plenitud para aquellos que los observen en el porvenir: a ellos les habla Bilbao. Por eso el texto le causa una impresión fuerte a los lectores que venimos después: también a nosotros nos impreca; nos pide que tomemos el papel de jueces que los personajes del juez y el fiscal no supieron tomar; que nos elevemos al papel de observadores de las fuerzas de la historia y, desde esa posición, absolvamos al joven filósofo.

4. El texto de la defensa es heterogéneo. Junto a pasajes como el que se acaba de citar, que tienen un alto grado de elaboración, hay otros que parecen más bien apuntes realizados

⁴²⁷ “Ahora vemos de manera indirecta y velada, como en un espejo; pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de manera imperfecta, pero entonces conoceré tal y como soy conocido” (1 Cor 13, 12).

mientras avanzaba el juicio. El más notorio es el pasaje culminante de la defensa del cargo de blasfemo, que viene algunos párrafos después del que acabamos de citar:

Señores: la acusacion [del fiscal] es de todo el artículo, por consiguiente es vaga. El Sr. Fiscal particulariza algunos puntos, los examinaremos, pero antes quiero leer mi introduccion.

“En las épocas transitorias de la civilizacion.....
.....
.....[”]

Quisiera saber, Sr. Fiscal, donde está la blasfemia, la inmoralidad y la sedicion en lo que he leído?

El fiscal no responde.

Os interpelo, Sr. Fiscal.

El fiscal se dirige al juez. Señor, si se me sigue interpellando, me voi de este lugar.

El acusado entonces empieza [en] su defensa a combatir punto por punto los lugares acusados.

Manifestó la posicion difícil del catolicismo cuando tuvo que tomar en cuenta la esclavitud que habia en el mundo romano. Cita los textos de San Pablo que corroboran su opinion; pero el fiscal y el juez gritan blasfemia! El acusado pregunta a los jueces si hai blasfemia en citar las epístolas de S. Pablo. El Sr. Barros pide enérgicamente que se le deje escuchar al acusado: el Sr. Barra apoya la indicacion. El juez Silva dice que se contraiga al dogma: el acusado responde que el catolicismo se compone de las doctrinas de sus fundadores. San Pablo es su fundador, luego permítaseme citarlo para apoyarme. Rebate el primer punto, y continúa con el segundo.

El fiscal me atribuye el haber dicho que al catolicismo solo pueden someterse los bárbaros: yo digo que el catolicismo sometió a la barbarie, y pregunto a los jueces si no comprenden la diferencia.

El acusado espone entonces el espectáculo de la civilizacion invadida cinco siglos por los bárbaros del norte; manifiesta la importancia de las [c]reencias que obligan a cimentar una sociedad en medio de ese caos de destruccion; pero el juez interrumpe diciendo que al juicio no se viene con historias. Señor, dice el acusado, lo necesito para mi defensa. No se puede, dice el juez; pues, protesto, dice el acusado, contra la prohibicion de mi defensa como blasfemo (p. 10)

Como en el párrafo anterior, lo más interesante es la manera en que el artificio dramático busca construir un *ethos* biográfico, que es solidario del *ethos* inscrito en *Sociabilidad chilena*, y que quiere proponerse, al tiempo, como clave de lectura de ese texto. El Bilbao del juicio quiere mostrar que el “nombre” que atraviesa el texto es, sobre todo, el de un historiador crítico de la cultura. Los pasajes blasfemos de *Sociabilidad chilena* deben ser entendidos como juicios críticos basados en una reconstrucción de la historia religiosa. El fondo del debate está en la correcta comprensión de la lucha entre la república romana, que era imperfecta porque declaraba la dignidad natural de todo hombre pero estaba basada en el trabajo de los esclavos, y el ideal igualitario cristiano, que tuvo que obligarse a la difícil posición de conciliar la organización material del mundo antiguo con esos ideales

igualitarios, que mandaban tratar a todo ser humano como hijo de Dios. Los textos de Pablo son para Bilbao la gran muestra de esa contradicción.

Así también, el problema contemporáneo debe ser entendido en esa encrucijada histórica. Cuando en *Sociabilidad chilena* se critican los privilegios de clase, también se están criticando los valores que, en la antigüedad, impidieron la realización de la república auténtica y hoy perviven como conceptos teológicos secularizados que van en contra del igualitarismo cristiano. Bilbao muestra el falso cristianismo de la república aristocrática del catolicismo, y señala que el problema social es también un problema religioso.

Pero ese movimiento de ida y vuelta que va continuamente de lo político a lo religioso, es justamente la causa de la acusación de blasfemia: es blasfemo el movimiento y no sólo sus resultados. Es blasfemo que Bilbao pretenda encontrar la política en la religión, y la religión en la política; que, viniendo del mundo secular, se atreva a utilizar textos sagrados para apuntalar una reflexión de tipo político. Pablo le pertenece sólo a la iglesia católica, y ella debe decir cómo leerlo y quiénes están autorizados a citarlo. Bilbao quiere abundar en sus hipótesis de reconstrucción histórica, pero se le prohíbe hablar y, así, pierde su defensa de la acusación de blasfemo antes de siquiera haberla comenzado.

5. Finalmente, en el momento de editar las palabras del fiscal en su respuesta al discurso, hay un momento en que aparece un “yo”, que es el “yo” del redactor. Ese “yo” se confunde con la propia voz de Bilbao, que sale de la escena del juicio y se acerca al nivel de realidad de los lectores: comenta con nosotros lo que el fiscal ha dicho, y nos comparte su perspectiva:

(El Sr. Fiscal tomó entonces la palabra).

Sres. Jurados.

“Se han tomado por el reo los pasajes de mas benéfica interpretación, para hacer esplicaciones sobre ellos; pero se ha prescindido de presentarlos como son en sí. Yo tomaré a mi cargo esta tarea y os los leeré en el impreso de que no debeis ni podeis separaros”. Enseguida volvió a leer los trozos citados, haciendo fijar la atención de los jueces en aquello de que *yo* combatía la indisolubilidad del matrimonio, que establece claramente el “rito católico” y que autorizaba el adulterio, pues decia que en el pasado era espantoso (pp. 22-23).

En las palabras finales del fiscal se dice que la defensa de Bilbao no se sostiene, pues para defenderse el filósofo ha utilizado los pasajes de *Sociabilidad Chilena* que más le convenían, y que además Bilbao ha sacado de contexto esos pasajes con el objeto de

hacerlos parecer más amables de lo que realmente son. Después se nos dice que el fiscal volvió a leer los trozos citados, pero ubicándolos en su contexto, e hizo fijar la atención de los jueces “en aquello de que *yo* combatía la indisolubilidad del matrimonio”. ¿Y quién es ese “yo”? Se trata del redactor, pero al mismo tiempo del personaje que está siendo juzgado. Es como si el Bilbao histórico hubiera sido el autor de toda la narración del juicio. Y quizás fue, en parte, así: el muchacho colaboró con sus amigos en la preparación de este texto. Hemos visto en las secciones precedentes que la “Defensa” está integrada por textos distintos entre sí: algunos son casi apuntes, y están hechos desde la perspectiva de un observador externo; otros son textos complejos y elaborados, que pudieron ser escritos por Bilbao para leerse en el juicio, y que fueron recuperados por los editores en el proceso de redacción de la “Defensa”; hay, finalmente, huellas pequeñas, como la de este “yo”, que muestran que, al menos en ciertos momentos, el Bilbao histórico revisó los textos reunidos y los comentó junto a los jóvenes que prepararon este número de *El Crepúsculo*.

Así, las diferencias estilísticas entre estos tres tipos de textos no sólo nos dan una idea del proceso de redacción del texto y de los distintos tipos de fuentes integradas en el mismo, sino también permiten aventurar hipótesis sobre la posible participación del Bilbao histórico en el proceso de redacción: éste no sólo habría colaborado con sus amigos prestándoles los textos escritos que tenía preparados para el juicio, sino que quizá habría comentado algunos pasajes: las huellas de ese comentario persisten en el “yo” del párrafo citado, y permiten entender por qué la perspectiva del redactor está muchas veces tan cercana a la del personaje.

La “Defensa” de Francisco Bilbao aparece como otro episodio en esta lucha donde la literatura, con su frágil poder, quiere ganarle la partida a la realidad. Una comunidad perseguida se ha reunido en torno de un proyecto: editar un texto para defender a un amigo. Él participa en algunos puntos, pero no en otros. Las marcas textuales que hemos analizado se revelan como huellas de una poética del trabajo compartido. En ese trabajo compartido, la pequeña comunidad ha desplegado una serie de estrategias editoriales que son también estrategias políticas: dan fe de cómo los débiles pueden ganarle la partida a los fuertes por medio de palabras que se escriben, se rescatan, se organizan y se moldean en una forma editorial.

El eclipse de los primeros maestros (II). Excomuni3n intelectual por parte de L3pez y Sarmiento

1. Pero la literatura fracasa. Conforme avanza el ataque generalizado, los pr3ncipes de la rep3blica de las letras se ven obligados, unos tras otros, a mostrar su fidelidad al grupo dominante, del cual ellos son s3lo una fracci3n.⁴²⁸ Ahora le toca el turno a los exiliados argentinos, que hab3an animado a Bilbao y le hab3an dado su primer trabajo: L3pez y Sarmiento abjurar3n p3blicamente de sus ense3anzas; el segundo incluso se dedicar3 a perseguirlo. La intenci3n de sus escritos es clara: hay que decir con fuerza que *Sociabilidad Chilena* no tiene relaci3n con las cosas discutidas en las clases de L3pez o los encuentros con Sarmiento; ellos no deben ser responsabilizados por los errores del muchacho.

En la famosa pol3mica llevada a cabo entre Manuel Bilbao y Domingo F. Sarmiento en 1875, ambos escritores se remontan a esa escena: Sarmiento dice que Manuel Bilbao “tuvo un hermano, excelente individuo, escritor, 3 quien por confesi3n suya yo puse, dec3a, la pluma en las manos, siendo 3l entonces estudiante en el Instituto de Santiago”. En efecto, en su narraci3n Sarmiento trata de presentarse como el que habr3a iniciado literariamente a Francisco Bilbao. A3ade Sarmiento que ese hermano “escribi3 el *Dogma socialista* [¡sic!], obra anti-social y her3ti[c]a, un poco disparatada que le di3 alguna notoriedad”.⁴²⁹ Y concluye que “no ser3a estra3o que alguna vez no estuvi3semos de acuerdo; pero no me parece que yo lo haya combatido seriamente, porque no habr3a mucho de serio en las

⁴²⁸ El 3nico de los viejos maestros que tiene una actitud distinta es Lastarria: o al menos, eso es lo que 3l nos cuenta en los *Recuerdos literarios*, que es el 3nico testimonio de su presunta, silenciosa rebeli3n. Seg3n los *Recuerdos literarios*, el joven y ambicioso profesor no se atrevi3 a defender p3blicamente al muchacho, pero al menos extern3 su cr3tica en los c3rculos gubernamentales donde se desempe3aba como funcionario. Pedro Pablo Figueroa resume la postura de Lastarria de la siguiente manera: “Jos3 Victorino Lastarria, que era uno de los redactores de *El Crep3s[cu]lo*, present3 su renuncia al Ministerio del Interior, como oficial, fund3ndose en la acusaci3n al peri3dico por la obra de Bilbao. [Y] el jefe del gabinete, don Ram3n Luis Irraz3bal, le di3 testimonio de la prescindencia del gobierno en el asunto. / Pero como el ministro considerase imposible obtener que la acusaci3n fuese retirada, Lastarria insisti3 en su renuncia, aplaz3ndola en tres meses con una licencia a instancia de su jefe, verificando este su reparaci3n antes de aquel plazo cuando se hizo cargo de la vice-presidencia de la Rep3blica en 1844” (FIGUEROA, *Historia...*, pp. 94-95).

⁴²⁹ D. F. SARMIENTO, “Carta de Sarmiento”, en *Cartas de Bilbao a Sarmiento. Recopiladas por unos amigos de la verdad*, Buenos Aires, Imprenta Rural, 1875, p. 5. En las *Obras completas* de Sarmiento, esta carta est3 recopilada como parte de la serie “Poetas menores de la detracci3n”. Tamb3n en ella aparece el error.

elucubraciones de un jóven bien intencionado, un poco iluso, religioso por organización, aunque no en el sentido de nuestra Santa Madre Iglesia, pues lo escomulgó el arzobispo”.⁴³⁰

El lapsus de Sarmiento daría qué hablar a un discípulo de Freud: por error, ha dicho que Francisco Bilbao es el autor del *Dogma socialista* del admirado Esteban Echeverría, y a través de este error ha propuesto, sin quererlo conscientemente, una comparación implícita entre la obra regeneradora de Echeverría y la de Francisco Bilbao.

En su primera carta de respuesta, Manuel Bilbao toma todo el partido posible de las palabras de Sarmiento, aclarándole en primer lugar que la obra de su hermano no se llamaba *Dogma socialista*, sino *Sociabilidad Chilena*, para después citar las palabras que escribió el famoso escritor Edgar Quinet sobre esta obra:

Francisco Bilbao, á quien vd. alentaba en sus escritos cuando recién tenia 20 años, fue el mismo que escribió su primer ensayo “Sociabilidad Chilena”, trabajo que mereció de E. Quinet, en su obra “El Cristianismo y la Revolucion francesa” la siguiente mencion:

“Tengo a mi vista un escrito lleno de elevación y de logica acerca de las relaciones de la iglesia y del Estado de Chile, la *Sociabilidad Chilena*, por Francisco Bilbao. Este escrito ha sido condenado como herético por los tribunales de Chile. Sin embargo, esas páginas demuestran que á pesar de las trabas, se principia á pensar con fuerza del otro lado de las Cordilleas. El *bautismo de la palabra nueva*, hé aquí las palabras que han debido asombrar al encontrarse en un folleto escrito en los confines de las Pampas”.

En esta obra á la cual llamada vd. “obra anti-social, y herética, un poco disparatada”. Allá va un juicio por otro. Seguramente vd. debe creerse superior a Quinet y esto le hará despreciar ese juicio.

La ironía de Manuel Bilbao cala hondo, porque Quinet era, justamente, uno de esos autores defendidos por López y Sarmiento en sus polémicas con el mundo conservador... Después, el hermano de Francisco aprovecha que Sarmiento haya referido a *Sociabilidad Chilena*, y denuncia ante el público argentino su conducta de aquel entonces:

Comprendo el desprecio que ahora manifiesta por ese trabajo, porque así se pone en guardia contra el ataque que mereció su conducta de entónces.

Francisco Bilbao se habia marchado á Europa, á consecuencia de ese escrito. Sublevadas en su conta las preocupaciones, el fanatismo, los poderes políticos, abandonado de sus amigos por temor; condenado á no tener destino alguno ni á que se le consintiese enseñar ni educarse, tuvo que irse á Europa.- Era el momento en que los amigos se prueban. Sarmiento tenia con el Dr. Lopez un Colegio: *el Liceo*, en el cual enseñaba metafísica F. Bilbao.-Los padres de familia se apresuraron á sacar sus hijos de allí, por el contagio que podía haber dejado el hereje. ¿Qué hizo vd. señor Sarmiento en esa situación? Lo de siempre. Abandonó al amigo, al perseguido y se puso del lado de los perseguidores, sea por salvar el Liceo, sea por

⁴³⁰ *Ibid.*, p.6.

el instinto de apurar las agonías del sacrificado. Fue entonces que escribió contra Francisco Bilbao.

Lo extraño en vd. habría sido lo contrario. Bilbao era pobre, estaba perseguido. ¿Qué cosa más natural que ponerse del lado de la fortuna para ultimar [á un] hombre que se había atrevido á llamar la atención por la defensa de los principios liberales?

Pues en ese entonces, Sr. D. Faustino, yo, que era un muchacho, recuerdo bien, bajo mi firma tuve que atacar a vd. por su conducta cobarde y desleal; y desde entonces supo vd. que existía este D. Manuel, a quien hoy desconoce, porque en ese entonces (1845), vd. le contestó por la prensa disculpando su conducta.⁴³¹

Ciertamente, Bilbao perdió su trabajo en el Liceo, y tuvo que aguantar los ataques de sus viejos maestros, quienes se sumaron al escarnio general contra el muchacho.⁴³² Ana María Stiven recuerda el texto publicado por López el 30 de diciembre de 1844 en *El Progreso*:

Vicente Fidel López publicó un extenso artículo aclarando que no asumía responsabilidades por los errores de su discípulo. Se refirió a los “despreciables borradores” de “Sociabilidad Chilena”, y acusó a Bilbao de ser un hombre “fanatizado por ideas mal digeridas”.⁴³³

2. Por las mismas fechas, Sarmiento libraba una polémica contra la *Revista Católica*, que había censurado la publicación de la obra de Aimé Martin *De la educación de las madres de familias*, uno de esos manuales de instrucción para señoritas que gozaban, en aquel tiempo, de éxito editorial. Bilbao había citado ese mismo texto en su “Defensa” de *Sociabilidad chilena*.⁴³⁴ Esa cita era un intento de afiliación, pues el texto había sido traducido por Sarmiento. ¿No era la educación de las mujeres una de las banderas defendidas por los escritores de vanguardia? El libro traducido por Sarmiento, ¿no se insertaba en la dirección de los artículos sobre el mismo tema publicados por *El Crepúsculo*? ¿No era lo más natural la suposición de que Sarmiento aprobaría las palabras de la “Defensa”?

En su polémica con *La Revista Católica*, el escritor argentino se propone defender la obra de Aimé Martin sin, por ello, atacar a la poderosa revista. Sarmiento dirá una y otra vez que la *Revista Católica* está cumpliendo su deber al censurar las publicaciones que, a su

⁴³¹ M. BILBAO, “Primera carta”, en *Cartas de Bilbao a Sarmiento*, pp. 15-16.

⁴³² Con el segundo volvería a enfrentarse Francisco Bilbao, ahora de manera más espectacular, en la época de la Sociedad de la Igualdad, pues Sarmiento se convertiría en el principal corifeo de la represión armada del gobierno contra esta Sociedad. Y se enfrentarían una tercera vez en Argentina, ahora a propósito de la polémica entre unitarios y federales. Abajo tendremos ocasión de ver estas peleas.

⁴³³ A. M. STIVEN, *op. cit.*, p. 271.

⁴³⁴ Véase [F. BILBAO], *Defensa al artículo “Sociabilidad Chilena”*, Concepción, Imprenta del Instituto, 1844, p.24

juicio, atacan los dogmas de la religión católica. Alabará una y otra vez la inteligencia de sus juicios, y se limitará a pedirle a la *Revista Católica* que no prohíba la lectura de la obra de Aimé Martin, sino que simplemente se limite a externar sus juicios para que los lectores puedan aprovechar el resto del texto, saltándose únicamente las partes censuradas. En sus excesos, Sarmiento llegará incluso a decir que el libro de Aimé Martin no fue escrito para la lectura de las mujeres, sino que se trata de una obra teórica que debe estar únicamente al alcance de los hombres que tienen la función de educarlas...

Y, para quedar bien con la *Revista Católica*, Sarmiento recuerda el caso de Bilbao:

Fresco está aún el suceso de la *Sociabilidad chilena*. Un joven que creía pensar, pero que no tenía instrucción suficiente ni reflexión madura, publicó una mezcla indigesta de desatinos y de herejías. ¿Y qué hizo la *Revista*? Las combatió con la razón y la discusión, ni más ni menos que si se hubiese tratado de una cuestión de bancos. ¿Qué hizo el clero? Lo diremos en su honor, mientras que los tribunales civiles se abandonaron a una persecución irreflexiva, la iglesia no fulminó su *excomunió*n sobre el delincuente que no quiso retractarse, porque el poder eclesiástico sintió que habría dado en ello un paso desacertado y contrario a las ideas y al espíritu de la época; de manera que sólo el poder eclesiástico se mostró dignamente influyente y circunspecto; sólo él no quiso ensuciarse las manos en arrojar lodo sobre la cabeza de un impertinente. Un siglo antes, *La Revista* de aquellos días habría pavoneado ufana una sentencia de excomunió)n contra el autor de la *Sociabilidad Chilena*, y quizá colgado entre los pabellones nacionales algún sambenito, y hecho otros desatinos más.⁴³⁵

Como podemos ver, Sarmiento no sólo alaba la tolerancia y la inteligencia desplegada por la *Revista Católica*, sino que aprovecha para dar sus propios juicios hacia el joven escritor, al que califica de “delincuente” e “impertinente” “que creía pensar”. La obra de Bilbao le merece la misma desaprobación que la persona de su autor: *Sociabilidad chilena* es calificada como “una mezcla indigesta de desatinos y de herejías”. El argentino no quiere ser relacionado con Bilbao o sus ideas, y se apresta a darle la razón a sus perseguidores.

3. Un mes después, Sarmiento seguirá quejándose de que lo hayan relacionado con el joven, y aludirá con amargura a los costos personales que le acarreó su relación con él:

Quando *La Revista Católica* atribuyó a un establecimiento de educación dirigido por el que hoy es blanco de los ataques [es decir, por Sarmiento] las ideas manifestadas por Bilbao, y recomendaba a los padres de familia que alejasen sus hijos de aquella

⁴³⁵ D. F. SARMIENTO, “Polémica con *La Revista Católica* sobre la obra de Aimé Martin *De la educación de las madres de familia*”, en *Obras completas*, t. II, *Artículos críticos y periodísticos (1842-1853)*, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, p. 184.

escuela de perdición, nadie levantó la voz en la prensa a favor de los calumniados; porque calumniados eran, y muy indignamente.

Así pues, Sarmiento culpa a Bilbao de haber ocasionado el cierre del Liceo, que por su causa fue calificado como “escuela de perdición”. Y es que, a pesar de haber despedido a Bilbao, el Liceo debe cerrarse. Como explica Sarmiento en una carta privada, ello ocasionó un distanciamiento entre él y Vicente Fidel López:

Cerramos el Liceo. Sucedia allí lo mismo que en todas las cosas en que el público puede oponernos su malevolencia. El asunto de Bilbao [*sic*] nos arruina. E concluido de cancelar todas las cuentas, Lopez se fue a pasear i me dejó la carga, por la razón sencilla de que solo yo podría sobrellevarla. No se el rumbo que nuestras relaciones tomen en lo sucesivo; yo e conseguido desligarme de toda traba con él. Tu lo conoces a nuestro amigo; en medio de las mejores cualidades tiene algunas, que lo tienen a uno en desasosiego, alerta, contrariándose por temor de exitar una borrasca. Lo quiero siempre mucho; pero no e sentido igualmente verme desligado de él; deseo para conservar su amistad que no nos toquemos de cerca. El se me a quejado varias veces de ser desconfiado, frío, etc. Ojalá hubiera podido ser lo uno i lo otro en mi vida! Si yo gustara de hacer cargos, cuantos podría hacer yo! Pero es mi manera de ser orgulloso, perdonar siempre mirar con indulgencia aquello que no perdonaria otro; i callarme cuando no merece la cosa un rompimiento sin vuelta. No me e jactado nunca ni de vivo ni de penetrante, ni de volver diez por una a mis amigos. Mi única aspiración fue siempre la de serles útil, agradable, i conservar entre ellos la merecida opinión de bueno i de sincero. Con el Liceo no e perdido mas que unos mil pesos, sin que mi posición financiera aya cambiado por ahora en nada, lo que con las rentas que tu me dejastes no estorba que no tenga un medio.⁴³⁶

Probablemente el argentino esté exagerando el papel de Bilbao. En una carta dirigida a su padre el 8 de mayo de 1848, Vicente Fidel López hace una exposición pormenorizada de este mismo fracaso. Lo curioso es que en ella no aparece mencionado el asunto de *Sociabilidad Chilena*. A diferencia de Sarmiento, López no culpa al muchacho. Es más generoso: le es suficiente con hablar de “las rivalidades de un clérigo que puso colegio nuevo”.⁴³⁷

⁴³⁶ Sarmiento a Posse, 29 de enero de 1845 (*Epistolario entre Sarmiento y Posse. 1845-1888*, t. I, Buenos Aires, Museo Histórico Sarmiento, 1945).

⁴³⁷ “Por motivos que sería largo detallar, por rivalidades de un clérigo que puso colegio nuevo y que se mataba de rabia al ver al nuestro tan concurrido, comenzó el clero todo a minarnos, comenzó su periódico que se titulaba *Revista católica* a atacarnos furiosamente y a denunciar lo que él llamaba nuestras ideas, comenzó a decirnos *argentinos*, y en pocos días nos vimos escuatos, teniendo comprometido un capital de cerca de tres mil pesos invertido en enseres, víveres, alquileres, etcétera; porque el capital lo habíamos gastado para establecernos, en mejorar el establecimiento, pagar profesores en los primeros días, empleados y demás. Nosotros no publicamos entonces ni una letra, seguimos con paciencia, y como habíamos recibido pagos adelantados de muchos niños, o de casi todos, porque tal es la costumbre en Chile, teníamos que devolver a cada niño su dinero al irse, a no ser que hubiéremos querido entrar en un pleito con cada familia, en el que habríamos salido muy mal. Quedaron otros, y nosotros nos vimos obligados a seguir hasta fin de año, es decir

4. Sarmiento quería ser el nuevo líder de la juventud. Se había presentado como heraldo de las ideas progresistas, y como animador de los talentos chilenos. Pero ahora está aterrorizado. Tiene miedo de que se le culpe de haber animado a Bilbao. En realidad, sus ataques al joven autor deben ser leídos como parte de su propia defensa. En una de sus últimas participaciones en este vergonzoso asunto, Sarmiento reconoce haber sabido de los contenidos del ensayo de Bilbao, pero afirma que desde entonces lo había advertido de no publicar el texto. Sarmiento acumula insultos hacia el muchacho, y su texto adquiere un tono patético:

Cuando el señor Bilbao habló a estas mismas personas [es decir, a Sarmiento] de su opúsculo, y éstas le manifestaron francamente toda su insignificancia y miseria de su escrito, y esto delante de varias personas, este hecho no bastó para estorbar que se hiciesen correr en el público que eran ellos los autores de la *Sociabilidad Chilena*, o que habían dirigido al autor o tenían los manuscritos en su poder.⁴³⁸

Así se completa el círculo de excomuniones intelectuales que quieren despojar a Bilbao de las tradiciones intelectuales reunidas en su primera obra, y expulsar a su persona de la república de las letras.

UNA POÉTICA DE LA “VIRTUD”. EL FIN DE UNA CONCEPCIÓN DE LAS FUNCIONES INTELLECTUALES

1. Los testimonios literarios que refiguran estéticamente la experiencia organizativa de 1842 regresan, una y otra vez, a un cierto “hábito de escucharle, de seguirle en sus estudios” que parece caracterizar a los amigos del joven Bilbao. Todos los testimonios coinciden, desde distintos lugares, que ello ocurre porque Bilbao intenta orientar su vida de manera “virtuosa”. El muchacho podrá no ser un intelectual acabado, pero se ha dedicado a construir el gesto de su propia vida, y la radicalidad de ese gesto sorprende a los que están a su alrededor. Todos entienden que, en esa manera de vivir, el joven estudiante está

como cinco meses perdiendo en cada uno de ellos como cien pesos mensuales. Cuando concluimos y cerramos, vendimos lo que nos había quedado, pagamos lo que debíamos, y por favor de un amigo que nos prestó dinero (mil quinientos pesos) pagamos toda cuenta y quedó mi compañero [se refiere a Sarmiento] debiendo setecientos veinte pesos y yo igual suma...”. Vicente Fidel López a su padre, 8 de mayo de 1848; citado en RICARDO PICCIRILLI, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁴³⁸ “*Sociabilidad Chilena*”, en *Obras completas*, t. X, San Justo, Universidad Nacional de la Matanza, 2001, p. 242.

proponiéndole algo importante a sus compañeros, y por eso todo mundo lo respeta y lo quiere. Por otro lado, para los biógrafos conservadores, el sentimiento de respeto ante la “virtud” de Bilbao por parte de sus compañeros de generación es presagio del mismo sentimiento con que se rodearía más adelante, cuando tuviera en torno suyo, no a los jóvenes, sino a sus amigos, discípulos y compañeros de las organizaciones populares.⁴³⁹

2. Pero ¿qué es exactamente lo que Bilbao propone? Al reflexionar sobre el sentido de la “virtud”, nuestros testimonios están trabajando sobre un enigma. Y dice un texto que “aquello que en su entera riqueza es esencialmente inagotable, también es esencialmente indescriptible”.⁴⁴⁰ Por ejemplo, ¿qué significa ser humilde? ¿No es cierto que el que se presenta a sí mismo como humilde ha quedado desmentido por su propia declaración? Hay cosas que se deben mostrar sin decir. Deben vivirse, en un esfuerzo permanente. Su sentido permanece como misterio, incluso para el que se afana. Y ello ocurre porque las virtudes exhiben un profundo contenido existencial que se revela, “en su entera riqueza”, como un misterio que “es esencialmente inagotable”.

Por ello, los testimonios que nos ocupan reflexionarán sobre la virtud haciendo uso de una lógica narrativa; polemizarán sobre los contenidos de esa noción narrando de diversa manera ciertos gestos de la vida de Bilbao, y proponiéndoles diversos sentidos.

3. Así, por ejemplo, los testimonios conservadores intentan transmitir una incomodidad que no se dice: ese personaje llamado Francisco Bilbao causa una incomodidad tremenda; sus intentos están llenos de soberbia, casi como si Bilbao quisiera ser *demasiado* bueno. Manuel Blanco Cuartín nos cuenta que él había sido amigo de Francisco cuando ambos eran niños, pero que, cuando Francisco regresó al país, ya se había convertido en otra persona:

Separados en 1833 por haber ido Francisco á reunirse con su padre, que á la sazón vivía en Lima proscripto desde mayo de 1830, no volvimos á encontrarnos sino tres años y medio más tarde. Los niños no eran ya los mismos. El uno grave y serio, el

⁴³⁹ Tendremos ocasión de comentar esta extraña transferencia, que va de los niños al pueblo; por ahora, vale la pena apuntar que en los testimonios de esta época también se dan las claves de una arqueología del movimiento popular de 1850.

⁴⁴⁰ SØREN KIERKEGAARD, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 18.

otro casquivano y evaporado como cualquiera de esos muchachos que á fuerza de mimos paternales acaban por figurarse que la vida es para ellos un perpetuo paraíso.

Nos abrazamos con efusión, más a poco andar me sorprendió mucho el tono magistral empleado por Francisco en nuestra primera entrevista. Me habló, recuerdo como si acabara de oír su voz, de la necesidad de estudiar la vida de los grandes hombres que, según me dijo, ya conocía por las lecturas continuas de Plutarco y Cornelio Nepote. A esto agregé que había aprendido la carpintería por consejo de don Rafael, que siempre le recordaba que un oficio, lejos de degradar al ciudadano de una República, lo enaltece y glorifica.

Hablar de varones ilustres y de trabajos manuales á un rapaz turbulento y perezoso que se creía nacido para divertir y ser delicia de su hogar, no era por cierto muy propio para cautivar-me. Sin embargo, nada de esto fue parte á separarme de aquel repentino turba fiestas, y como las ideas con que había sacudido mi espíritu no podían dejar de hallar eco en un corazón impresionable, sin querer contraje el hábito de escucharle, de seguirle en sus estudios, de pensar en el cómo y el por qué de la transfiguración operada en aquel niño con quien había correteado, reído y hecho cuantas travesuras son propias de aquellos días de arrastradora ligereza.

En efecto, seguíale en sus lecturas, indagaba sus inclinaciones, veladas entonces para mí por el respeto que la solemnidad de su palabra inspiraba á todos los que ya comenzaban a rodearle con sus admiraciones.

A fuerza de este inocente trabajo conseguí saber que Pancho, como le llamábamos familiarmente, conocía un poco la gramática latina, algo más que un poco la historia romana y griega, y de memoria el Evangelio de San Juan, que declamaba dando á su voz y á sus ojos toda la entonación que suponemos en los profetas. Respecto á sus ideas políticas, lo que recuerdo es que cantaba, ésta es la palabra, uno de los capítulos del *Contrato social*, que sus oyentes escuchaban como si se tratase del Koran ó del Zenda Vesta [sic por Avesta].

Por lo demás, tenía horror á la prosa española, fastidiábale la poesía castellana y afirmaba muy orondo que el Quijote [sin cursivas en el orig.] no había conseguido hacerle reír una sola vez con sus groseras insulseces.⁴⁴¹

El cuadro dibujado por Blanco Cuartín es de una honda belleza; al leerlo, tenemos la sensación de una comprensión profunda del alma de sus personajes, que va paralela de una simpatía, también profunda, hacia la figura de Francisco Bilbao, el amigo de su infancia, que ahora se ha convertido en enemigo, “el enemigo tal vez más terrible que haya tenido nunca en América la causa católica”, “uno de los más encarnizados enemigos del bando político á que he pertenecido toda mi vida”.⁴⁴²

La reflexión del autor se nos transmite a través de un trabajo cuidadoso sobre el estilo. Esa sensación aparece, por ejemplo, al advertir la franqueza con la que la voz del narrador se describe a sí mismo cuando era niño, mediante un sabio uso de los adjetivos (“rapaz *turbulento y perezoso*”, “corazón *impresionable*”, muchacho “*casquivano y evaporado...*”), que tiene también como función mostrar que el niño Blanco Cuartín

⁴⁴¹ M. BLANCO CUARTÍN, *op. cit.*, pp. 678-679.

⁴⁴² *Ibid.*, pp. 687. y 677.

comparte los defectos del espacio social al que pertenece. La voz del narrador crece en dignidad justo en la medida en que se muestra capaz de proyectarnos sus propios defectos, que no sólo son suyos, sino también de su clase social

Al mismo tiempo, al retratar a su enemigo, el narrador yuxtapone rasgos dignos de elogio, como la cantidad de libros que conoce, su aplicación al estudio, su gravedad y su seriedad, con otros que serían más criticables. Por eso, el personaje que emerge del texto es creíble: se siente humano porque es profundo y complejo. Por ejemplo, está el horror del joven Francisco a “la prosa española”, graciosa consecuencia estética del antiespañolismo político de los liberales radicales: sin decírnoslo claramente, Blanco Cuartín nos da a entender que Francisco heredó ese antiespañolismo del medio que había frecuentado en su niñez, y que además lo llevó a extremos casi ridículos; además, el narrador no sólo retrata esa actitud, sino que tiene la capacidad de mostrar la ingenuidad con la que Bilbao la defendía (“afirmaba *muy orondo* que el *Quijote* no había conseguido hacerle reír una sola vez *con sus groseras insulseces*”).

Gracias a esa sensación de comprensión profunda, el autor se autoriza a deslizar críticas agudas respecto de la moralidad del enemigo a quien declara conocer y amar. Con la aguda ironía que atraviesa todo el texto, Blanco Cuartín habla de cómo el joven Bilbao “cantaba, ésta es la palabra, uno de los capítulos del *Contrato social*, que sus oyentes escuchaban como si se tratase del Koran ó del Zenda Vesta”.

El personaje de Bilbao queda convertido en una especie de predicador “oriental”, cuya pasión desbocada es tan enorme que, en lugar de recitar los textos, los canta, a la manera en que en las mezquitas islámicas se canta el Corán. Esa forma de ridiculizar a su antiguo amigo ayuda a cargar el trabajo de Bilbao con cierta valoración implícita: en lugar de un escritor serio, el joven era una especie de líder religioso oriental... Gracias a los trabajos de Carlos Altamirano sabemos que la imagen de Oriente a la que Blanco Cuartín quiere asociar el pensamiento de Bilbao ya había sido desplegada con todo su poder en el *Facundo* de Sarmiento.⁴⁴³ Desde Montesquieu, Oriente está asociado al “despotismo

⁴⁴³ Veremos abajo que *Sociabilidad chilena* glosa de manera ejemplar los tópicos del orientalismo enunciados en el *Facundo* de Sarmiento; sin embargo, a partir de 1850, Bilbao dibuja explícitamente una distancia entre esos tópicos y su posición actual: cuando refiere a los textos sagrados de la India, China o el Islam, lo hace con tal cuidado y detenimiento que podemos, incluso, rastrear las ediciones que ha consultado, y corroborar que fueron elegidas con cuidado por su autor, pues son las mejores de la época (yo mismo hice este ejercicio a

oriental”, un tópico literario que sirve para alegorizar el poder ejercido sin límites, “sin ley ni regla, impulsado únicamente por su voluntad y su capricho”.⁴⁴⁴ Las palabras del niño Bilbao tienen poder: hacen que los otros las escuchen embobados; pero ello no significa necesariamente que sean palabras buenas; por el contrario, en el lector formado del siglo XIX podrían aparecer asociaciones vagas con esa “voluntad” y ese “capricho” del que ya hablaba el barón de Montesquieu.

La alegoría del despotismo como poder límite se ha hecho siempre en relación a Oriente, cuya historia se presentaría como la anti-imagen por excelencia de la historia griega y romana. Aquellos que entienden la alegoría son también los mismos que se identifican con Roma y Grecia, y por ello, en contra de Oriente: como diría Julio Ramos, con el uso de estas alusiones, bajo la imagen que la cultura occidental ha dibujado de su ‘otro’ oriental, el enunciador se inscribe en “un lugar de enunciación —ficticio— fuera de la ‘barbarie’ (lo no europeo), enfáticamente ‘civilizado’”.⁴⁴⁵ Éste es también, el lugar desde donde habla el enunciador construido por Blanco Cuartín, quien da a entender, sin abundar demasiado, que la manera en que los jóvenes escuchan a Bilbao es acrítica, irracional; que la “admiración” y el “respeto” que le conceden raya en la superstición, y que el poder que le permiten tener es potencialmente peligroso, pues no está sujeto al uso de la razón ni admite leyes o reglas. Ello es fundamental porque, como ya adelantamos, los niños que escuchan al joven Bilbao prefiguran a los obreros que lo escucharán más adelante. De esa manera, los lectores que se escandalizan con Blanco Cuartín quedan ubicados del lado de la civilización y en contra de la barbarie; del lado de la razón crítica, y en contra de la admiración irracional de razón crítica; del lado de Grecia y Roma, y en contra de Oriente y su despotismo; del lado los que se reconocen como “europeos en América” de los que

propósito de *El evangelio americano: véase Filosofía y narración*, tomo I, pp. 120-123, para una discusión detallada de la evidencia textual). Dado que el giro fundamental ocurre en 1850, es muy posible que el mismo se deba al clima intelectual que Bilbao encontró en Francia, probablemente en torno de Edgar Quinet, consumado orientalista, poeta y militante que tenía una visión libertaria de la historia de oriente y por ello disienta en muy buena medida de los prejuicios políticos de los otros orientalistas. Sobre este asunto, véase JEAN MICHEL CORNU, “Edgar Quinet, el Oriente como necesidad”, en J. A. GONZÁLEZ ALCANTUD (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 57-63.

⁴⁴⁴ *El espíritu de las leyes*, II, 1; citado por CARLOS ALTAMIRANO, “El orientalismo y la idea del despotismo en el *Facundo*”, en B. SARLO y C. ALTAMIRANO, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997, p. 90

⁴⁴⁵ JULIO RAMOS, “Saber del otro: escritura y oralidad en el *Facundo* de D. F. Sarmiento”, en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, FCE, 1989, p. 22; citado también por C. ALTAMIRANO, *op. cit.*, p. 88.

conforman su Oriente interior: en Sarmiento, los gauchos; en la juventud del personaje Francisco, los niños que escuchan, embobados; y más adelante, los artesanos organizados.

4. Bilbao quería ser un hombre virtuoso. Pero ¿de qué sirve la “virtud” cuando se tocan los intereses de la clase dominante? El lunes 1 de julio de 1844, *El Siglo* publica esta pequeña viñeta:

El viernes pasaba por los callejones de Curacaví don Francisco Bilbao cuando se presenta a su vista un hombre que por su triste fisonomía indicaba lo ajitado de su espíritu. Al instante detiene la marcha de su carruaje, lo llama hácia él, descubre su posición [*sic*]. Era un frances desertor de un buque. Se dirijia a esta ciudad sin recursos. Dos dias habia pasado sin alimentos i el hambre i el cansancio lo tenian rendido. Bilbao se presenta como un ángel a su vista. Alivia el peso de su miseria, lo consuela en su momento mas triste: le pone en su mano varias monedas: saca su cartera i le dá su firma para que la entregue a sus amigos en Santiago i les pida a su nombre una ocupacion con que ganar la vida. ¿Cual de los detractores de Bilbao es capaz de practicar un acto tan puro de virtud?⁴⁴⁶

A pocos días de haber sido humillado en el juicio, el muchacho pasea en los callejones de un pueblo; se encuentra a un extranjero desertor, que fue marinero y sufre hambre; le regala dinero, y le da una carta con su firma, convencido de que, al verla, sus amigos de Santiago ayudarán al hombre. El tono entrañable de la viñeta no está exento de un patetismo involuntario: el que ayuda debería en realidad ser el ayudado. ¿Qué persona de valía querría ofrecerle trabajo al marinero después de ver el nombre de Francisco Bilbao?: para esas fechas, la firma del muchacho no vale nada; al ofrecerle su dinero al marino, Bilbao le está dando algo que quizá él necesite en poco tiempo.

En su último texto sobre *Sociabilidad chilena*, Sarmiento reconoció, a modo de disculpa: “Bilbao puede tener, tiene, una de las más bellas almas que pueden honrar a un joven”. De “sus altas cualidad morales nosotros mismos hemos sido justos apreciadores”. Pero, como hemos visto a lo largo del capítulo, el discurso de la “virtud” tiene sus límites: su legitimidad está marcada por los intereses de la clase dirigente, que ha condenado el texto del joven escritor, y ha despojado a éste de las funciones simbólicas que le permitan leer, escribir y ser leído. Como ha dicho Ana María Stiven, con la publicación de *Sociabilidad chilena* Bilbao mostró los límites del consenso que fundaba la opinión pública de la república aristocrática: en ella se podían discutir muchas cosas siempre que no se

⁴⁴⁶ Recogida por P. P. FIGUEROA, *op. cit.*, p. 119.

tocaran los valores que fundaban el espacio de discusión. Una vez sobrepasados esos límites, no importaría que Bilbao tuviera un gran corazón, una inteligencia fuera de lo normal o un futuro prometedor. Había que llevarlo al silencio.

Después de disculparse, Sarmiento prosigue:

...sin que esas virtudes muy estimables quiten que la *Sociabilidad chilena*, sea literaria, filosófica y socialmente hablando una producción indigesta, falta de sentido común, y digna cuando más del candor de un alma juvenil, inexperta y sobre todo sin ideas fijas y maduras sobre asuntos hechos para manejarlos por las más fuertes inteligencias europeas, nutridas por largos años de estudios y viglias, y herederas de cuatro siglos de trabajo de la humanidad entera.⁴⁴⁷

Quizá ninguno de los detractores sería capaz de un acto tan puro de virtud como el que realizado por Bilbao en la viñeta de *El Siglo*, pero ¿de qué le sirve la “virtud” al escritor en esos momentos en que ha perdido todo, en que “la pureza de su vida”, que presentó orgullosamente al tribunal, es insuficiente para darle credibilidad y hacer que su escritura volviera a ser leída? ¿De qué sirve ostentar la “virtud” cuando ésta sólo funciona en el marco reducido de la sociedad aristocrática y de su consenso? El discurso de la “virtud” tiene sus límites. Ellos son también los límites de una concepción de las funciones intelectuales: es la caducidad de un discurso sobre lo que significa ser un escritor comprometido, y también la caducidad de una serie de prácticas sociales donde los autodenominados escritores hacían su trabajo de reflexión y reforma de las costumbres.

Al escribir *Sociabilidad chilena*, Bilbao se comportaba como un intelectual radicalizado del liberalismo: en el nivel más abstracto, muchas de sus tesis no eran demasiado distintas de las de Lastarria o Sarmiento, como tampoco eran muy distintas sus propuestas *concretas* de reforma social o sus ideas respecto de la manera en que él y otros pensadores podrían contribuir a esas reformas. Sin embargo, con el juicio los detractores de Bilbao obligaron a éste a profundizar en las consecuencias prácticas de las tesis defendidas en el texto, y con ello lo hicieron dar el paso que lo alejaría, no sólo de las ideas liberales, sino también de las ideas del trabajo intelectual propias del liberalismo.

Al expulsarlo simbólicamente de las familias letradas a las que antes pertenecía, los detractores de Bilbao dejaron al joven escritor sin nadie con quien hablar. Apareció también una realidad diáfana: a pesar de sus presuntas diferencias ideológicas, todos los grupos

⁴⁴⁷ D. F. SARMIENTO, “Sociabilidad chilena”, p. 241.

intelectuales se habían sentido igualmente amenazados, y habían actuado de la misma, violenta manera. Todos ellos pertenecían al mismo estrato social, y compartían los mismos intereses. En realidad, como dirá Santiago Arcos, todos eran parte del mismo mundo.

Hasta la publicación de *Sociabilidad chilena*, la escritura republicana de Bilbao se había movido en ese mismo circuito, y, afiliada como lo estaba a un sector del mismo, creía que ese circuito era el único posible. Pero la realidad social es más compleja, y por suerte es también más generosa. Cuando se le cierran todas las puertas, Bilbao se ve obligado a buscar otros sujetos sociales a los cuales adscribirse, y descubre, sin querer, un mundo nuevo: otros lectores, otro espacio para incidir públicamente, otros circuitos para la discusión y circulación de sus textos. Entonces también la realidad histórica de Chile y América Latina se revelará como algo más amplio y más complejo; adquirirá profundidad y relieve: entonces será necesario inventar una nueva manera de ser intelectual para que ésta sustituya la otra, que ha mostrado su caducidad.

En la siguiente sección del presente capítulo asistiremos al proceso de búsqueda de nuevos sujetos sociales emprendida por nuestro escritor: mostraremos cómo el encuentro con la lucha obrera permitió la aparición de los grandes trabajos de madurez del autor. Ellos son también sus textos más esperanzados, los más alegres: a pesar de lo que los escritores aristocráticos pudieran creer, la expulsión de la Ciudad Letrada no fue cargada como tragedia en los textos posteriores. Aunque fuera un suceso doloroso para el Bilbao histórico, para el “nombre” construido en torno de la obra de Bilbao, esa expulsión tuvo efectos positivos. Llevó al descubrimiento de que las maneras concretas de transformar al mundo propuestas por las élites liberales y republicanas no eran las únicas posibles, y probablemente tampoco las mejores: ello tuvo como consecuencia una visión más abierta de la historia americana, y una filosofía de la historia menos teleologizante. Llevó a una nueva propuesta de articulación entre los trabajadores intelectuales y los grupos sociales, que se nutrió de las críticas de la ciudad letrada emprendida en la obra de Rodríguez e intentó una democratización de las funciones intelectuales al tiempo que una relación más horizontal entre los trabajadores intelectuales, que producían ideas con sus discursos, y los sujetos colectivos que pensaban mientras estaban actuando.

Esa transformación de las funciones letradas fue también la transformación de las tradiciones discursivas tomadas por Bilbao en *Sociabilidad chilena*, las mismas tradiciones

que le intentaron quitar en las excomuniones de los viejos maestros, y que, guardadas en el exilio interior del personaje, reaparecerán con un rostro nuevo cuando éste retome la escritura, ahora en diálogo con los obreros reunidos en la Sociedad de la Igualdad. Ellos permitirán que esas viejas tradiciones intelectuales reaparezcan con una potencialidad radical, desconocida para los escritores de la Ciudad Letrada, que se creían los únicos herederos legítimos de las mismas. Transformadas por su trasplante en ese nuevo espacio de la conflictividad social, ellas darán frutos inéditos: la historia de la época de la esperanza en la obra de Francisco Bilbao es también la historia de la transformación del republicanismo independentista en un pensamiento inédito, en donde el historicismo americanista se da la mano con el anticolonialismo y las tendencias filosóficas que, en Europa, gravitan en los márgenes del socialismo.

B. ANTICOLONIALISMO Y SOCIALISMO DE LAS PERIFERIAS.

FRANCISCO BILBAO EN PARÍS

EL VIRAJE FUNDAMENTAL: DEL DESENGAÑO DE LA CIUDAD LUZ AL COSMOPOLITISMO DE LOS MÁRGENES. CONTRA “LA SEDUCCIÓN DE LA SERPIENTE”

La llegada

1. A pesar de su triunfo simbólico, Francisco tuvo que abandonar el país. Según el memorioso Manuel Bilbao, su hermano se embarcó hacia Europa el 6 de octubre de 1844, en el puerto de Valparaíso; iba acompañado de sus amigos, Francisco y Manuel Antonio Matta. Los muchachos abordaron un barco norteamericano, el “Seaman”; el itinerario los llevaría a Montevideo y Río de Janeiro, para arribar, finalmente, a El Havre, al noroeste de Francia. El viaje duró casi cinco meses y, según Manuel, estuvo lleno de “contrariedades” y “repentinos temporales”.

El grupo llegó a la costa el 24 de febrero de 1845.⁴⁴⁸ Pronto se trasladan a París. No sabemos con exactitud muchas cosas: según el testimonio más repetido, Bilbao se radicaría en el Barrio Latino,⁴⁴⁹ es decir en el distrito V de la ciudad, muy cerca del Collège de France y de la Universidad; sin embargo, y según una carta de Lamennais transcrita en el *Diario* del chileno, en torno al 8 de mayo de 1845, Bilbao había vivido en un cuarto ubicado en el número 7 de la calle Martignac,⁴⁵⁰ es decir, en el distrito VII, a un par de cuadras del Palacio de los Inválidos y la tumba de Napoleón Bonaparte.

¿Cómo se mantenía Francisco? Es otra cosa que no sabemos con certeza. Sabemos que vivía pobremente, o, por lo menos, que el tópico del “estudiante pobre” es muy querido por los biógrafos que nos han transmitido las primeras noticias de los aprendizajes parisinos. Sabemos que su padre le manda dinero, pero no sabemos desde cuándo lo hace ni con qué frecuencia. Según Leopoldo Benavides, además el joven Francisco dedicará parte de su tiempo a copiar música “para ganar algunos francos”.⁴⁵¹

El muchacho no está solo: se encuentra para discutir con amigos latinoamericanos de los que hoy no nos queda el nombre. Sabemos que, en torno de la fecha de la carta de Lamennais citada arriba, compartía su hospedaje, al menos, con Manuel Antonio Matta.⁴⁵² Otros datos los podemos inferir por sucesos posteriores: es probable que por esta época Bilbao conociera al joven José Casimiro Ulloa, querido discípulo latinoamericano de Lamennais quien después jugaría un papel destacado como reformador social en Perú: años más tarde, Ulloa le transmitiría a Bilbao la noticia de la muerte de Lamennais, y, en su Perú natal, publicaría la traducción menaissiana de los *Evangelios* que Bilbao comenzó a preparar en Francia. También es posible que Bilbao participara del círculo del joven poeta bohemio Carlos Guido y Spano, quien nos ha dejado bellas páginas autobiográficas sobre su participación en el movimiento obrero de 1848. Manuel Bilbao dice que, antes de llegar

⁴⁴⁸ M. BILBAO, *Vida de Francisco Bilbao*, p. xliii. Pedro Pablo Figueroa transcribió una carta de despedida de Francisco Bilbao a sus padres; está fechada el mismo día de la partida, y habría sido escrita a bordo de la fragata (P. P. FIGUEROA, *op. cit.*, pp. 120-121).

⁴⁴⁹ M. BILBAO, *op. cit.*, p. xlv.

⁴⁵⁰ Según correspondencia de Lamennais transcrita por F. Bilbao en su *Diario* (M. BILBAO, *Historia de Francisco Bilbao*, p. xlvi). Abajo comentaremos esta entrada del *Diario*.

⁴⁵¹ L. BENAVIDES, “Cronología”, en F. BILBAO, *El evangelio americano*, ed. A. Witker, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 312. El dato reaparece en CRISTIÁN GAZMURI, *El “48” chileno. Igualitarios, reformistas radicales, masones y bomberos*, 2ª. ed., Santiago, Universitaria, 1992, p. 71.

⁴⁵² La fuente de esta noticia es la entrada del *Diario* transcrita por M. BILBAO, *Historia de Francisco Bilbao*, p. xlvi. Sobre la vida de Manuel Antonio Matta en París, véase GAZMURI, *op. cit.*, pp. 71-72.

a París, Francisco pasó por Río de Janeiro, en donde conoció a la familia Guido, a la que desde entonces sería muy cercano: la hermana de Carlos Guido y Spano, Pilar, se casaría con el filósofo años después cuando éste se estableciera en Buenos Aires.⁴⁵³

2. El viaje a Europa era, en esa época, una práctica cultural enormemente valorada por las élites intelectuales latinoamericanas. Debemos a Guillermo Feliú Cruz la realización de un panorama crítico fundamental sobre la formación intelectual de la juventud chilena en Europa a lo largo de todo el siglo XIX. Dicho panorama fue publicado en 1961 para servir de introducción al importante epistolario entre Domingo Amunátegui Solar y su familia cuando éste se encontraba estudiando en París.⁴⁵⁴ En su estudio, Feliú Cruz muestra el nacimiento del viaje a Europa en cuanto práctica cultural de las élites chilenas, y señala cómo la formación y crecimiento de las comunidades de emigrados fue paralela de la creación paulatina de una infraestructura cultural (becas del gobierno chileno para financiar viajes de estudios, escuelas dedicadas a la atención de los jóvenes emigrados, etcétera). Como muestra Feliú Cruz, esa infraestructura se hizo posible gracias al establecimiento gradual de una valoración de lo que, para estos grupos, significaba viajar a Europa. La lucha por el control del nuevo Estado nacional y el debate por el contenido de los proyectos nacionales lleva a las elites a una crítica de su propia capacidad para orientar el destino de las nuevas naciones. Para cumplir con lo que, según ellos, era su propia misión histórica, se hizo necesario crear espacios de formación en el arte del gobierno. Se dividen entonces las tendencias. Frente a corrientes intelectuales representadas por hombres como el guatemalteco Antonio José de Irisari, que pensaban en atraer a Chile a hombres de vasta cultura como el caraqueño Andrés Bello, quienes podrían ayudar a crear y fortalecer las instituciones educativas de Chile, hay otras corrientes que proponen fomentar el viaje de la fracción más selecta de la élite a los países considerados como de mayor adelanto cultural. A ello se debe que, a partir de 1821, se dispare la cantidad de viajes de estudio; al principio

⁴⁵³ Sobre el papel de Carlos Guido y Spano en el levantamiento de 1848, véase C. GUIDO Y SPANO, *Ráfagas. Colaboraciones en la prensa. Política, literatura*, tomo I, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1879, pp. xiii-xvi.

⁴⁵⁴ GUILLERMO FELIÚ CRUZ, "Cartas inéditas sobre Europa de Domingo Amunátegui Solar. La sociedad, los hogares y la política chilena, según la correspondencia de Miguel Luis Amunátegui y Rosa Soler de Amunátegui con su hijo durante los años de 1885-1886. La formación intelectual de la juventud chilena en Europa a comienzos del siglo XX", *Anales de la Universidad de Chile*, núms. 12-122 (1961), pp. 257-334.

de la segunda mitad del siglo XIX hay ya una nutrida comunidad de emigrantes chilenos en París.

Cabe recordar aquí las reflexiones de David Viñas respecto del viaje a Europa emprendido durante el siglo XIX por la intelectualidad argentina. Me parece que ellas son, en general, aplicables las experiencias intelectuales de otras naciones latinoamericanas. Viñas recuerda a Juan María Gutiérrez, para quien viajar a Europa significaba ir hacia “la fuente de toda la luz y la verdad de este siglo”; según Viñas, el viaje a Europa adquiere el valor de una salida “de la zona desvalorizada de lo material”, “el lugar donde se parte y se sitúa lo empírico”; es un movimiento hacia el espacio del espíritu, fuente de los “modelos y parámetros de una Cultura por definición incuestionada, difundida o impuesta”.⁴⁵⁵

Así toma cuerpo la contradicción entre americanismo político y antiamericanismo cultural, presente en tantos escritores de la época: se trata de proclamar la capacidad de América para gobernarse a sí misma, pero, al mismo tiempo, de la imposibilidad para pensar que en América misma, en su pueblo y su cultura, existan tradiciones orgánicas que fundamenten una forma *propia* de resolver los problemas políticos y sociales.

Así también, la dialéctica entre cuerpo y espíritu, tan presente en los escritores latinoamericanos de la época, adquiere un contenido geopolítico: América es el mundo de lo material, de la misma manera en que Europa es el mundo de las realizaciones del espíritu; en América misma persiste esa oposición, que dota de contenido valorativo a su estratificación social: los intelectuales se asumen a sí mismos como portadores del espíritu, y deben, por ello, imponerse sobre las masas populares, por definición irracionales, apasionadas, sujetas al movimiento de los instintos y la presión de los placeres. Por ello, la visita a Europa puede ofrecerle, a esos intelectuales, las claves para domar a la materia, que se resiste a ser civilizada en el continente americano.

A Europa se llega con la vista puesta en lo que se cree que falta en América; por ello, es frecuente que, más que hacer un mero relato de los hechos acaecidos, los relatos de viaje de escritores latinoamericanos terminen *inventando* a Europa, como una suerte de utopía creada a partir de lo que los latinoamericanos creen que le *falta* a sus propios países. De esa manera, y siguiendo una convención presente en los relatos utópicos, el viaje espacial, de

⁴⁵⁵ DAVID VIÑAS, “El viaje a Europa”, en *De Sarmiento a Cortázar. Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1971, p. 149.

América a Europa, se vuelve también una suerte de viaje en el tiempo, del presente hacia el posible futuro.

En el último de los textos que Sarmiento escribió sobre *Sociabilidad Chilena*, el argentino decidió adoptar un tono más condescendiente con el infortunado Francisco Bilbao, quien, por esas fechas, ya había decidido emigrar a París. Las palabras con que Sarmiento despidió a su antiguo amigo se hacen eco de esa valoración:

Cuando este estimable joven haya llegado a Europa y visto de cerca este foco de civilización, conocerá él, primero que sus amigos, toda su propia inferioridad; lo que le servirá de poderoso estímulo para instruirse más y más, y acaso sus amigos le vean un día volver a Chile adornado de cualidades de espíritu que hoy le faltan y que la pasión le atribuye anticipadamente.⁴⁵⁶

Y sin embargo, ese “foco de civilización”, que debería haberle revelado su “inferioridad” a Bilbao, no surtió el efecto que esperaba Sarmiento. En Europa Bilbao no encontró esas “ideas fijas y maduras [...] nutridas por largos años de estudios y vigili­as, y herederas de cuatro siglos de trabajo de la humanidad entera”,⁴⁵⁷ que deberían haberlo desengañado de sus primeras, vanas reflexiones. El viaje a Europa de Francisco Bilbao representa una subversión de los valores dados a una práctica cultural: gracias a él, nuestro chileno logra elaborar la crítica de esa Cultura con mayúsculas.

El desengaño de la Ciudad Luz. Un sacerdocio ignoto. Contra “la seducción de la serpiente”

1. ¿Qué significaría la Revolución francesa para un haitiano? ¿Qué significaría la misma para un ruso, un polaco, un chileno, un latinoamericano? Un libro leído por distintas personas deja muchas veces distintos mensajes. Así también, las promesas de un movimiento social pueden tener distintos alcances dependiendo del pueblo que las herede. Lo hemos visto en la sección pasada: muchas veces, los herederos más radicales, los más coherentes, son también herederos espurios. Para los haitianos, la *Declaración de los derechos del hombre* tenía como consecuencia lógica la descolonización de Haití y la abolición de la esclavitud; los girondinos se encontraron, asombrados, en una situación en

⁴⁵⁶ D. F. SARMIENTO, “Sociabilidad chilena”, p. 243.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 241.

la que sus propios esclavos eran más “ilustrados” que sus amos.⁴⁵⁸ Los viajeros de Hungría, Polonia, Rusia y América Latina, que llegaron a la Francia de la década del 40, estaban buscando una sociedad liberada, cuna natural de la Revolución y la lucha por los derechos del ser humano (y no únicamente del “hombre”). Pronto se decepcionaron, y comprendieron, demasiado amargamente, que la Revolución francesa era un producto de exportación; que la *Declaración de los derechos del hombre* era un buen ingrediente para los discursos oficiales.

Aleksandr Herzen, un filósofo ruso que había llegado a París un año antes que Bilbao, consigna en sus escritos observaciones parecidas a las que el chileno hará en su *Diario* y en su obra publicada. Quizá Bilbao y Herzen se hayan conocido en Francia, pues ambos coincidieron en la famosa comida de inauguración del periódico *La Tribune des Peuples*. Y sin embargo, no parecen haber sido grandes amigos. Por ello es asombroso que, en esas fechas, ambos escribieran cosas similares. En ambos, las críticas más duras van dirigidas, en primer lugar, al ambiente europeizante, de ‘izquierda radical’ en sus países respectivos; el ambiente en que ellos mismos habían crecido:

Conocemos Europa a través de la escuela y de la literatura, que es como decir que no la conocemos, y la imaginamos según los libros de texto y las descripciones, del mismo modo que los chicos se imaginan el mundo real a través de su *Orbis Pictus* y creen que las mujeres de las islas Sandwich van con las manos en la cabeza y llevan tamboriles, y que dondequiera que se halle un salvaje desnudo es seguro encontrar, cinco yardas más allá, un león de ondeante melena o un tigre de fieros ojos.⁴⁵⁹

En ambos encontramos agudas críticas a la cultura revolucionaria de salón, incluso la de los maestros de ambos, con sus banquetes y sus juramentos autocomplacientes en nombre de la *Marsellesa*. La sociedad francesa de la época, a decir de Herzen, no representaba más que “diecisiete años de un creado vil egoísmo, de una baja adoración de las ganancias materiales y de la tranquilidad”.

Los intereses materiales se han convertido en la obsesión de todas las clases y han extinguido cualquier otro interés. Las grandes ideas, las palabras que antaño sacudían las masas y les hacían abandonar casa y familia han desaparecido o se repiten por mero hábito y cortesía de la misma forma como los poetas invocan al Olimpo y las Musas, o los deístas el “Bien Supremo” [...].

⁴⁵⁸ Véase S. BUCK-MORSS, “Hegel y Haití”, *op. cit.*; y C. L. R. JAMES, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. México, FCE/Turner, 2003.

⁴⁵⁹ Citado en E. H. CARR, *Los exiliados románticos (Bakunin, Herzen, Ogarev)*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 41-42.

Muerte en literatura, muerte en teatro, muerte en política, muerte en la Cámara: a un lado Guizot, un cadáver viviente, y al otro la infantil palabrería de una oposición senil.⁴⁶⁰

Tenemos oportunidad de observar el avance de esta actitud crítica en los textos conservados de Bilbao. Los primeros meses los dedica a caminar. A pesar de sus malas opiniones hacia el movimiento romántico (las revisamos en el capítulo anterior), en la carta a su mamá de esta época, parcialmente copiada en la *Historia de Francisco Bilbao* de Pedro Pablo Figueroa, Francisco Bilbao hace uso de la tónica romántica para hablar de sus paseos por la ciudad y su asombro por los monumentos:

Figúereme usted, pues, en este mundo fantástico i real
Aquí he venido a conocer lo necesario que es este viaje.
Los monumentos, mamá, son mi contemplación cuando me paseo solitario.
Hai en la arquitectura gótica un misterio de elevacion que no es fácil describirlo.
Bajo las bóvedas inmensas, donde desde tanto tiempo remontan oraciones al Eterno, yo siento el infinito i mi alma se eleva a las rejiones celestiales.
No es el ruido de la inmensa ciudad, no es su lujo, ni sus palacios ni el fausto lo que me conmueve, no; es el suelo, es el recuerdo, es el recinto de tanta historia i de tanta esperanza.⁴⁶¹

En el fragmento citado, los “monumentos” de la ciudad, sus edificios con “bóvedas inmensas” son descritos como el espacio para el encuentro directo entre el joven y una divinidad difusa (“el Eterno”, “el infinito” de *Sociabilidad chilena*, “las regiones celestiales”): por ello, los lugares son descritos de manera parecida a iglesias: “misterio de elevación” en la “arquitectura gótica” de edificios; “bóvedas” donde “desde hace tanto tiempo [se] remontan oraciones al Eterno”...

El joven se describe a sí mismo como un “solitario”, que encuentra algo desconocido en medio del “ruido de la inmensa ciudad”, con sus “palacios” y “su fausto”; él camina con los demás, pero no es como los demás; ha encontrado algo que es sólo suyo, que nadie más a su alrededor parece haber descubierto. Esa revelación mística, que primero refiere a una divinidad difusa, al final de los fragmentos se vuelve *revelación profana*: donde los demás ven el “fausto” asombroso, él ve edificios que llaman al “recuerdo”; donde los demás ven “lujos”, él ve edificios en donde se vivió la “historia”.

⁴⁶⁰ Herzen en E. H. CARR, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁶¹ P. P. FIGUEROA, *op. cit.*, pp. 131-132. Los fragmentos de esta carta no fueron fechados por Figueroa.

Porque el tópico romántico que se desarrolla en el fragmento es el tópico de la historia: el presente de Francia, ruidoso y ávido de lujos, ha olvidado, pero el joven camina, y en su caminar entra en contacto con lo que los demás olvidaron.⁴⁶² El presente olvidó las esperanzas que guiaron su pasado; el joven camina, y en los monumentos ve las huellas de esas esperanzas. Así, el tema de la Revolución francesa se espiritualiza: se convierte en “el recuerdo [...], el recinto de tanta historia i de tanta esperanza”. Heredero espurio, como Herzen, Bilbao tiene que transformar esa herencia para que se convierta en algo digno de recuperarse.

Es una revelación profana: lo que se entrega no es el rostro de un Dios que está más allá de este mundo, sino el fondo divino que hizo posible que, en el pasado, los seres humanos tomaran conciencia de su propia historia y se volvieran sujetos de la misma. De esa manera, el personaje que se crea a sí mismo en esta carta recupera la herencia que le fue arrebatada: recupera la esperanza humana por construir un mundo más justo, y en ella descubre el rostro del “infinito”. Pues, en la carta citada, el tópico del infinito, que tanta importancia tuvo en la teología política libertaria de *Sociabilidad chilena*, continúa su desarrollo: el “infinito” se encarna en la historia, que es la historia del esfuerzo de los hombres.

Veremos que este tópico de la historia es fundamental en los textos parisinos de Francisco Bilbao. Lo volveremos a encontrar en una carta escrita a Andrés Bello fechada en los meses que revisaremos al final de este capítulo: en ella, los “monumentos” se han convertido en “ruinas”. París es una ruina de sí misma: existe como recuerdo de una esperanza pasada. Mucho ha cambiado en esa carta: el personaje Bilbao, que se construye a sí mismo en el texto, ha quedado desengañado de la Ciudad Luz. La promesa libertaria que buscaba en ella ha quedado aplazada: la Revolución francesa no le pertenece a París; sus ideales han sido traicionados por la propia Europa, y ello es bueno: significa que no le pertenecen a Europa; que no valen por sí mismos, sino por aquello a lo que apuntan.

⁴⁶² Las “ruinas” como tópico romántico de la historia tiene sus antecedentes en la obra de Volney, y fue desarrollado por Chateaubriand en *El genio del cristianismo*. Para una reflexión sobre su funcionamiento, véase MARÍA ZAMBRANO, “Las ruinas”, en *El hombre y lo divino*, 2ª. ed., México, FCE, 1973, pp. 243-255.

2. La metamorfosis fundamental sobre la que se construyen los *Boletines* ya se había consumado el 31 de julio de 1849, fecha de la primera de las tres cartas conservadas que Bilbao le dirigió a Andrés Bello.⁴⁶³ Se trata de una carta de respuesta a otra de Bello, que no tenemos. Las primeras líneas de la carta parecen aún las de un joven liberal chileno:

País, 31 de julio de 1849

Señor don Andrés Bello.

Mi estimado señor:

He agradecido mucho las buenas palabras que usted me dirigió en su carta. Usted me pide una impresión; y una impresión voy a darle del mundo en que vivo. Recíbala usted, tal cual sale, condensada y en desorden. Para que usted se haga cargo, debo suponer que usted conoce poco más o menos al sujeto impresionado.

¿Qué buscamos en la Europa?

Una satisfacción a nuestro ser tan complejo: poesía; imagen; recuerdo de los pasos anteriores de la humanidad; templos de la Grecia; soledades austeras en medio de París que se me *antojan* (esta palabra me viene de usted) los bosques de Mesenia y del Pireo; trofeos de Maratón y las Termópilas; cielo de Homero constelado por los pasos de Aquiles; infancia de la virilidad del mundo; acentos primeros de la libertad, a los cuales en mi mente se unen los cantos de Ercilla, que formaron mi corazón chileno, y ese vago, --Dios mío--lo bello-- --esa intuición de la Grecia-- esas leyes internas de los seres ostentados en el frontón de sus templos.

El órgano resuena. Medito bajo los bosques de piedra que la Edad Media levantara. Misticismo cristiano, dolores incomprensibles de esa edad: yo me asocio en lo que puedo; y la humanidad pasada pasa a mí; y así constituyo en mi individualidad el ser insoluble.

He aquí una parte de la atracción que nos arrastra. Su explicación quizás es que la humanidad es solidaria, y que el hombre de hoy debe vivir del hombre de todos los tiempos: comunión misteriosa, eucaristía humana: *tout se tient*.

He ahí el pasado.

La Francia, por su historia y su genio, es la patria donde se prepara la noción práctica de la fraternidad. Termas de Justiniano, Panteón, Notre Dame, Champ de Mars, columna de Vedome, he ahí el resumen y los representantes de los pensamientos que ha elaborado este pueblo. Pero, además de ser París el Panteón o el Vaticano moderno, es también la aspiración de lo desconocido.

Y he aquí el mal que nos agita de un cabo al otro de la tierra. ¿Cuál es el pensamiento del porvenir?

¿La marcha actual es conforme al pasado revolucionario? ¿Hay decepción o esperanza? ¿Hay resplandores del ideal futuro? Eternité, néant, sombras abîmes.

Mi carta, señor, toma proporciones que no esperaba, y me detengo.

Sí. Hay sentido del humor, sonriente ironía que resalta la familiaridad de años que une al escritor con el destinatario de la carta: “Para que usted se haga cargo, debo suponer que

⁴⁶³ Sigo el texto en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. Figueroa, t. IV, pp. 81-83. Cf. el comentario de F. MURILLO RUBIERA, *op. cit.*, p. 231, n. 57.

usted conoce poco más o menos al sujeto impresionado”; “...se me *antojan* (esa palabra me viene de usted)...”.

Pero hay otros matices: a pesar de estas breves muestras de sentido del humor, el inicio de la carta comienza tratando al destinatario de “usted”, con respeto distanciado, y separándolo respecto de un “nosotros”, sujeto gramatical de los que “buscamos [algo] en Francia”. Sí. A pesar del humor, el tono del conjunto es duro y distante, completamente distinto del de las otras cartas de Bilbao a Andrés Bello actualmente conservadas: probablemente el muchacho aún recuerda la penosa participación de su maestro en el escándalo desatado por la publicación de *Sociabilidad chilena*.⁴⁶⁴

Como habíamos advertido, hay una comunicación entre la carta de Bilbao a su madre y esta otra, dirigida a Bello. Como en la primera carta, aquí la ciudad ofrece la posibilidad de “soledades austeras”, y el joven puede imaginar que estar en la ciudad, con sus viejos edificios, es como vagar en gigantescos “bosques de piedra”. Sí. El inicio de la carta aún hace pensar en un joven liberal chileno. Recordamos que Bilbao había dicho, en *Sociabilidad chilena*, que “Nuestro pasado, como hemos dicho, ha salido de la edad media, de la España. Nuestra revolución o pasado con porvenir, ha salido de la edad nueva, de la Europa. La edad nueva estalló en Francia, luego eslabonemos nuestro pensamiento revolucionario al pensamiento francés de la revolución”. El tópico que opone pasado a presente, tradición española a ideas europeas, y “españolismo” a “afrancesamiento” es herencia común del liberalismo radical chileno; tiene algunas realizaciones extraordinarias en la obra ensayística de Lastarria. En la carta a Andrés Bello, las alusiones al “pensamiento del porvenir” y el “ideal futuro” se nutren, probablemente, de ese tópico. Y sin embargo la cosa cambia párrafos más adelante:

El espectáculo del día es lamentable: anarquía en las creencias y principios; inmoralidad por todas partes; multitud de sectas que se combaten; reputaciones que se pierden; literatura nauseabunda; inmoralidad indiferente; reino del oro; egoísmo miserable en el fondo; corrupción invasora de todo lo santo y lo sagrado; clase media despreciable e impotente; olvido de las tradiciones heroicas; desprecio y ceguedad por las mansiones de la luz y el fuego. ¡Qué de males! ¡Qué miseria! ¡Qué lujo! ¡Qué impudencia en lo público y en lo privado! Pero el pueblo vive, el pueblo virginal y vigoroso, francés siempre, hospitalario, pronto a alzarse al son de la trompeta por la libertad y la gloria. Y al lado de todo, como en la montaña misteriosa, Lamennais, Quinet, Michelet y otros pocos que conservan el fuego sagrado.

⁴⁶⁴ Compárese con el tono de las cartas del 15 de noviembre de 1854 y del 6 de enero de 1861 (en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. Figueroa, t. IV, pp. 83-86).

¡Oh, si puedo un día oponerme a la invasión de la Europa presente en la América, y sobre todo, en la tierra de nuestro amor! ¡Que no escuche, señor, la seducción de la serpiente! Esto sería inagotable.

Me despido de usted manifestándole mi afecto y a su señora y familia.

No he cumplido, porque escribiría un volumen. Usted dispense.

Su afectísimo amigo y discípulo.

Francisco Bilbao.

En *Sociabilidad chilena*, Bilbao había establecido una oposición irresoluble entre dos herencias que desgarraban la vida política chilena: por un lado el pasado de Chile, la herencia española cuyo feudalismo no es sino expresión política del catolicismo romano; por el otro, el futuro de Europa, la Revolución, “la edad nueva” que apareció primero en Francia. En esto, Bilbao era todavía un liberal a la chilena... Pero la visita a Francia cambia su manera de ver las cosas. El tópico de las ruinas, que es el tópico de la historia, adquiere en esta carta una trágica, inesperada modulación. En el vagar por esos bosques de piedra, una vez más, el muchacho recupera un pasado olvidado: “la humanidad pasada pasa a mí; y así constituyo en mi individualidad el ser indisoluble”. Así se descubre él mismo parte de la “humanidad”: “la humanidad es *solidaria*, y [...] el hombre de hoy debe vivir del hombre de todos los tiempos: comunión misteriosa, eucaristía humana”. La oposición binaria se ha convertido en un complejo movimiento dialéctico. En ese tópico ha ido creciendo una reflexión que *ya no* opone pasado a futuro, como se hacía en *Sociabilidad chilena*, sino que pregunta por el contenido oculto, olvidado, de un “pasado revolucionario” que es necesario recuperar.

En el fragmento citado de la carta a Andrés Bello, el tópico adquiere una inesperada dimensión trágica: a la pregunta retórica (“¿La marcha actual es conforme al pasado revolucionario?”) sigue una larga, inesperada respuesta que la toma en sentido literal: “El espectáculo del día es lamentable: anarquía en las creencias y principios; inmoralidad por todas partes; multitud de sectas que se combaten; reputaciones que se pierden; literatura nauseabunda; inmoralidad indiferente; reino del oro; egoísmo miserable en el fondo; corrupción invasora de todo lo santo y lo sagrado; clase media despreciable e impotente; olvido de las tradiciones heroicas; desprecio y ceguera por las mansiones de la luz y el fuego. ¡Qué de males! ¡Qué miseria! ¡Qué lujo! ¡Qué impudencia en lo público y en lo privado!”. La respuesta inesperada se alarga. Uno no puede sino recordar el “*Muerte en*

literatura, *muerte* en teatro, *muerte* en política, *muerte* en la Cámara” de Aleksandr Herzen, con sus machaconas repeticiones que construyen, poco a poco, un tono indignado. En la carta a Andrés Bello, el “fausto” y el “ruido” de la Ciudad Luz aparecen, esta vez, bajo una forma grotesca; ambos son descritos una y otra vez, en una enumeración que, por desmesurada, aumenta el sentimiento de incomodidad, pero que no agota el sentido de ese “fausto” y ese “ruido”. Francia ha olvidado: ha olvidado porque es inmoral; porque adora el oro; porque está orgullosa de sí misma; porque su clase media, ensalzada tópicamente por tantos liberales americanos de la época (incluyendo al primer Bilbao), es en realidad “despreciable” e “impotente”. Los contrastes son violentos, casi se acercan a la paradoja: ¡qué “*miseria*”!, es decir: ¡qué “*lujo*”! Sí: los liberales chilenos, como los rusos, conocían a Francia sólo por sus libros. Esperaban demasiado de ella. Detrás de la furia, en el fragmento citado hay una amargura contenida.

3. Otra pregunta retórica, la del inicio de la carta, adquiere entonces una inesperada seriedad: “¿qué buscamos en Francia?”. Parece, de repente, que lo que buscamos en Francia no está en Francia. Porque Francia misma no está en Francia. La paradoja aparente tiene su origen en los textos parisinos, pero se disemina en los textos bilbaínos publicados a partir de entonces: las notas al pie de la 3ª edición de *Sociabilidad chilena* cuentan también la historia de este desengaño. Como dijimos en el capítulo anterior, el inicio de ese ensayo estaba dedicado a una crítica política de la religión, complementada por una crítica religiosa de la política. En el momento de la crítica política de la religión, Bilbao expone algunos dogmas fundamentales del catolicismo, y explica la formación histórica de los mismos, en un análisis conducente a mostrar cómo la formación de esos dogmas está atravesada por una manera (autoritaria) de usar el poder. En cierto momento, desciende para mostrar cómo el dogma se concreta en ciertos tipos de relación (hombre-mujer, padre-hijo, gobernante-comunidad). Recordemos algunos aforismos encendidos de la sección dedicada a la mujer:

La mujer está sometida al marido (...). Pablo, el primer fundador del catolicismo, no siguió la revolución social de Jesu-Cristo. Jesús emancipó a la mujer. Pablo la sometió. Jesús era occidental en su espíritu, es decir, liberal; Pablo oriental, autoritario. Jesús fundó una democracia religiosa, Pablo una aristocracia eclesiástica. De aquí se ve salir la consecuencia lógica de la esclavitud de la mujer. Jesús introduce la democracia matrimonial, es decir, la igualdad de los esposos. Pablo coloca la *autoridad*, la desigualdad, el privilegio en el más fuerte, en el hombre. Esta desigualdad matrimonial es uno de los puntos más atrasados en la elaboración que han sufrido las costumbres y las leyes. Pero el adulterio incesante —ese

centinela que advierte a las leyes de su imperfección— es la protesta a la mala organización del matrimonio.

Pero la cuestión se agita, la democracia matrimonial penetra. La Francia está a la cabeza de esta revolución, Jorge Sand a la cabeza de la Francia. Ahí está esa sacerdotisa que se inmola, pero sus miradas proféticas señalan el crepúsculo de la regeneración del matrimonio (SC 9).

En la tercera edición de la obra, Francisco Bilbao no puede evitar insertar una lacónica nota al pie, de amargura contenida, después de la mención a “la sacerdotisa” George Sand. ¿Y qué dice la nota? “Error nacido de la fe a la palabra de los escritores franceses, fe destruida por el conocimiento de los hechos” (SC 9, nota 3). Ese “conocimiento de los hechos” ya aparece en un par de secciones pudorosas del *Diario*.⁴⁶⁵ Pero no sólo se trata de la frivolidad detrás de una supuesta revolución de las costumbres, ni del supuesto papel de Francia como punta de lanza en la Revolución humana. También las oposiciones entre “liberalismo” y “autoritarismo” (aristocrático o conservador), y entre “pasado” y “futuro”, comienzan a ser pensadas en términos más complejos a partir del viaje a Francia.

En ese sentido, y por motivos bien distintos, el aprendizaje europeo sirve para confirmar los intereses fundamentales de Bilbao. La plática con sus maestros permitirá a Bilbao profundizar en sus análisis sobre el fundamento religioso de la política. Pero también la misma actitud programática de *Sociabilidad chilena*, consistente en pensar críticamente la propia realidad, se hará más fuerte cuando el joven se dé cuenta del problema que supone pensar críticamente a partir de modelos que no correspondan a las necesidades de esa misma realidad: así comienza la sospecha bilbaína respecto de los

⁴⁶⁵ Abrumado por la experiencia erótica de los círculos intelectuales de Francia (véase M. BILBAO, *op. cit.*, p. lxiii y lxiv), el joven Francisco decide pedirle consejo a su viejo maestro, Lamennais. Como es pudoroso, tiene que comenzar la conversación disfrazándola. Sin embargo, el viejo entiende bien, y en su respuesta alude a las aventuras adúlteras, puestas de moda por las novelas de George Sand:

“En seguida le hablé de la castidad.

B.-Es un deber absoluto o moral ó un deber higiénico?

Conocí el tacto con qué me respondía, la esperiencia, la indulgencia y la severidad:

L.-Yo en mi oficio de sacerdote he conocido algo de la debilidad humana, pero no creo que es tan difícil el practicarla como se dice. O se ofende á la mujer casada y entonces no hay familia, ó se ataca á la soltera y entonces ese ser no es lo mismo que antes – se ha degradado. – La castidad fortifica el alma y el cuerpo, hay que luchar. – En vuestra edad yo concibo el poder y mas rodeado del ejemplo y la ocasión – pero se puede vencer. – Fatigad vuestro cuerpo, poco sueño, – ocupaos.

B.-Y el pensamiento puro hace mas?

L.-Sin duda y habreis ganado mucho. Se vé la prostitucion, pero yo diré como dijo el Cristo: “El que esté sin pecado que tire la primera piedra”, y a ella, “id y no pekad más”. Cristo conocía la debilidad humana y exhortaba á la virtud” (texto en M. BILBAO, *op. cit.*, pp. lv-lvi).

adoradores de Francia, sospecha que tendrá manifestaciones especiales en los *Boletines del espíritu*, *La América en peligro* y *El Evangelio americano*. Una vez más, los primeros testimonios textuales de esa reflexión se encuentran en los textos parisinos. En la citada carta a Andrés Bello, el olvido de la situación histórica a partir de la cual debe pensarse toma una forma religiosa: “¡Oh, si puedo un día oponerme a la invasión de la Europa presente en la América, y sobre todo, en la tierra de nuestro amor! ¡Que no escuche, señor, la seducción de la serpiente!”.⁴⁶⁶

4. Para combatir “la seducción de la serpiente”, a partir de 1849, fecha de redacción de los *Boletines del espíritu*, Francisco Bilbao se embarcará en la búsqueda de un lenguaje capaz de criticar esas filosofías pretendidamente universales, que históricamente han servido para justificar injusticias; y esa crítica irá de la mano de una visión más amplia y compleja de la historia universal, trenzada por la historia de distintas resistencias: como dirá en la *Carta a Santiago Arcos*, el problema de Chile se volverá un problema latinoamericano; el problema latinoamericano no será sólo un problema criollo, sino que quedará atravesado por las distintas temporalidades de los movimientos indígenas y negros; y ese problema latinoamericano adquirirá su sentido en el marco de la lucha global de un conjunto de pueblos que se resisten a la acción de las naciones europeas, y articulan esas resistencias en una lectura libertaria de sus propias historias: Argelia, Hungría, Polonia, Rumania, la república italiana que murió en la derrota de Mazzini, y la república francesa que, a decir de Bilbao y Lamennais, fue vencida por el propio pueblo francés.

También ‘hacia atrás’ la visión de Bilbao se hace más profunda, gracias a los cursos del Collège de France. El orientalismo de Bilbao, tan cercano al de otros liberales de nota como Sarmiento, se difumina; la historia de la humanidad, que en *Sociabilidad chilena* se deslizaba, lineal y cómodamente, del cristianismo a la Edad Media, de ahí a la Reforma y la Revolución francesa, pierde su linealidad; se enriquece de pronto por la historia de Oriente antiguo, la atención constante por los últimos descubrimientos arqueológicos, la lectura del Corán y los Vedas.

⁴⁶⁶ En la Biblia, la “seducción de la serpiente” consiste en la promesa de “ser como dioses” (Gen 3: 1-5).

Este enriquecimiento también opera en el plano de la teoría: si bien los textos religiosos siguen siendo, para Bilbao, el lugar privilegiado para pensar la otra cara de la política, su reflexión se verá enriquecida por la lectura de las grandes filosofías de la historia del siglo XIX: Herder acaba de ser traducido y comentado por Edgard Quinet, y Vico por Jules Michelet; aunque Bilbao probablemente conociera esas lecturas gracias a sus maestros argentinos, ahora tendrá la oportunidad de discutir las directamente con sus traductores; probablemente es en esta época cuando Bilbao se acerca al idealismo alemán, y además lee críticamente a los filósofos franceses de moda (Cousin, Bossuet). Todos estos nombres comienzan a aparecer en los textos posteriores al año de 1849.

Así pues, por muchas razones Francia cambia de lugar en el pensamiento de Francisco Bilbao: deja de ser el centro de la historia universal; a cambio, es recuperada como una suerte de patria de los exiliados. La dedicatoria de *La América en peligro* está dirigida a sus maestros de esta época, Jules Michelet y Edgar Quinet, los más queridos, los que apoyaron a los movimientos libertarios de naciones que no tenían país, y que fueron perseguidos por el gobierno revolucionario. En esa dedicatoria se confirma lo señalado en la carta a Andrés Bello. Bilbao no recuerda a los famosos que conoció en Francia, como Leroux o Lerminier, sino a sus amigos, los estudiantes exiliados de la periferia de Europa:

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.⁴⁶⁷

Los herederos más radicales son, muchas veces, herederos espurios. En la dedicatoria, “fraternidad” y “justicia” se expanden para poder heredarse: encuentran su sentido más diáfano en el diálogo de los maestros con “los hijos de Hungría, de Polonia, de Rumania, de Italia, de América”. Los estudiantes exiliados no renunciaron a esos ideales, de la misma manera en que Toussaint L’Ouverture no quiso renunciar a la *Declaración de los derechos del hombre*. Los herederos más radicales, los más coherentes, no quieren renunciar a la “fraternidad” de la Revolución francesa. Si los herederos franceses de esta época han convertido la herencia en una justificación irónica para el diletantismo intelectual de los

⁴⁶⁷ *La América en peligro*, 2ª. ed., Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1862, pp. iii-iv (cf. la misma cita, en la primera edición de Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1862, pp. iii-iv).

privilegiados, o la han transformado en una justificación para la política imperialista de la Francia de Luis Bonaparte, los herederos espurios reclamarán que esos ideales no sólo pertenecen a Francia: harán como Mickiewicz, el gran poeta filósofo de Polonia, quien puso a esa “fraternidad” en el contexto de un cristianismo revolucionario, medieval y ‘atrasado’, que era mucho más que Francia; o harán como el Bilbao de *La América en peligro*, que leyó esa “fraternidad” en el contexto de una lucha por la dignidad humana, que era mucho más que la lucha revolucionaria de Francia en 1789.

La tradición crítica bilbaína ha recordado insistentemente que la dedicatoria de este libro se dirige a Quinet y Michelet. No se ha señalado bastante que el tono de esta dedicatoria es, a ratos, insolente: el objeto de la misma es exigirle a los maestros a que se pronuncien contra la invasión a México, una invasión que se ha justificado en nombre de los ideales universalistas de la Revolución francesa. El tono, es, a ratos, insolente. Bilbao recuerda, sin citarlas, las palabras estremecedoras con que cierra la Introducción a la *Historia de la Revolución francesa* de Michelet:

¿Qué es la Revolución? La reacción de la equidad, el advenimiento tardío de la Justicia eterna.

Justicia, madre mía; derecho, padre mío: formáis con Dios un solo ser...

Porque yo, uno de la multitud, uno de aquellos diez millones de hombres que sin la Revolución no hubieran nacido, ¿de quién sino de vosotros me proclamaré heredero?⁴⁶⁸

Y a las palabras en cursivas responde Bilbao:

[...] bendecíamos la Francia!

Y hoy que vuestra patria nos hiera, hoy que la tremenda espada de la Francia atraviesa el corazón de mis hermanos de Méjico, hoy vengo á pedir á mis maestros, justicia contra la Francia.

Tú lo has dicho, Quinet: “Si la patria se muere, sé tú mismo el ideal de la nueva patria”.

Y s[i] muerte la patria que se empecina en la injusticia.

Tú lo has dicho, Michelet: “*El derecho es mi padre y la justicia es mi madre*”.

Pues tu padre y madre, maldicen á la Francia.

Bien sabéis si he amado á vuestra patria. Ha habido un tiempo en que la juventud y aun partidos en América rivalizaban en amor y admiración para con ella [...].

Bien sé que la nación [francesa] no quiere oír, porque se teme á si misma, porque teme su remordimiento, porque teme verse fea en su conciencia, ante las promesas aceptadas por los pueblos que creyeron su palabra, y ante la imagen de la República [...].

⁴⁶⁸ JULES MICHELET, *Historia de la Revolución francesa*, ed. revisada E. Santolaya, trad. V. Blasco Ibáñez, Vitoria-Gasteiz, Ikusager, 2008, t. I, p. 121. Las cursivas son mías.

No importa. Vosotros sois representantes del vínculo moral del universo. Teneis la magistratura del genio y de la virtud. Hablad y juzgad, y si la Francia no escucha, las piedras escucharán y lapidarán a los perjuros y traidores.⁴⁶⁹

La “fraternidad” se ha espiritualizado: se ha convertido en el “vínculo moral del universo”. Le pertenece a “*mis hermanos [fratres] de Méjico*” tanto o más que a los franceses. El “derecho” y la “justicia” de la *Historia de la Revolución francesa* maldicen a Francia, no le pertenecen a Francia. Los maestros, profetas famosos de la Revolución francesa, son invitados a participar de sus ideales: probarán la coherencia de éstos si se muestran capaces de “hablar y juzgar” frente a la invasión. El tono es insolente.

En ese sentido, el desengaño bilbaíno de la Ciudad Luz es la otra cara de una recuperación gozosa. “Fraternidad”, “derecho” y “justicia” encuentran su sentido más diáfano cuando son recuperados por la patria del exilio. La experiencia solidaria de esa patria invitará a este filósofo a pensar un peculiar *cosmopolitismo de los márgenes*, que, por ejemplo, pone la mirada en Japón y apoya las rebeliones árabes en Argelia de la misma manera que antes apoyó las insurrecciones polacas. Ese peculiar cosmopolitismo se proyecta al interior de las naciones latinoamericanas: descubre en ellas la presencia de naciones indígenas que no son reductibles a los Estados nacionales, cada una con sus propias luchas y su propia historia, y señala el derecho de estas naciones a defender la posesión de su tierra. Como veremos abajo, el peculiar proyecto republicano de Bilbao le permite dibujar una imagen de América que es plural, gozosamente plural. En *Iniciativa de la América*, la “fraternidad” regresa con un rostro nuevo: los exiliados políticos de otros países tienen derecho a la ciudadanía americana.

UN ESTUDIANTE RADICALIZADO FRENTE A LA EUROPA ‘ATRASADA’ DE 1848 (TÓPICOS LITERARIOS, TEMAS Y TESTIMONIOS DEL ENCUENTRO ENTRE BILBAO Y SUS AMIGOS)

¿Qué quiere decir *joven*? Quiere decir activo, vivaz, concreto, lo contrario de lo abstracto; quiere decir caluroso y sanguíneo, entero aún, espontáneo de carácter; en fin, como también se nos ha llamado, a nosotros salidos del pueblo, *bárbaro*. Esta palabra me ha gustado siempre. [*Aplausos*].

-JULES MICHELET, según la transcripción de su lección dada en el Collège de France el 23 de diciembre de 1847.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ *La América en peligro*, 2ª. edición, pp. iv-v. Las cursivas son mías, e indican la paráfrasis del párrafo de Michelet citado anteriormente.

⁴⁷⁰ J. MICHELET, *El estudiante*, México, Siglo XXI, 2000, p. 23.

Los aprendizajes parisinos

1. Según una opinión de Manuel Bilbao seguida por el resto de la tradición, al poco tiempo de haber llegado, Francisco se aburrirá de sus vagabundeos y comenzará a estudiar.⁴⁷¹ Los testimonios posteriores se basan en el del hermano menor de Francisco; añaden datos o dejan otros a la sombra, pero siempre se construyen a partir de éste. A mes y medio de haber llegado, el chileno habría comenzado a estudiar “Astronomía con Arago, Geología, Química con Dumas, Matemáticas, Economía política é Inglés”.⁴⁷² Los nombres de los maestros comienzan a darnos una idea de la geografía diaria de los paseos bilbaínos, casi todos agrupados en torno del Barrio Latino. Pero no sólo ello: esa geografía nos ofrece, a su vez, la posibilidad de imaginar una *geografía política*, que es también una *genealogía*.⁴⁷³ En ella se despliegan los gestos del pensar del joven personaje: los biógrafos nos transmiten sus peleas, desplantas y fervores.

⁴⁷¹ M. BILBAO, *op. cit.*, p. xlv.

⁴⁷² M. BILBAO, p. xlv.

⁴⁷³ Para aclarar el sentido de estas alusiones, vale la pena recordar a los maestros citados. En la época de la llegada del chileno, Jean-Baptiste Dumas (1800-1884) ya era el químico más reconocido de su país; en esa época, Dumas daba clases y conferencias en el Collège de France y en la Universidad de París. Después de las Revoluciones de 1848, el químico sería un ardiente partidario de Napoleón III y saltaría, de la ciencia, a una carrera política llena de honores, que terminará súbitamente con la caída del monarca (véase la amplia entrada de P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e. siècle*, Paris, Larousse, 1866-1877, t. VI, p. 1377-1378). El viejo Dominique-François Arago (1786-1853), de ascendencia catalana, había participado en su juventud en una expedición científica a los Pirineos, en España, para ser, después, confundido con un espía francés; había tenido que escapar del país en un pequeño bote que fue capturado por piratas, y después de meses había logrado regresar a Francia con un trabajo científico milagrosamente conservado que le mereció el aplauso de la comunidad de sabios del momento. Cuando Bilbao llegó a París, Arago era una de las personalidades científicas más famosas de su tiempo: no sólo había hecho contribuciones importantes respecto de la comprensión del funcionamiento de la presión del vapor, la teoría de los campos magnéticos, la velocidad del sonido, la óptica y la teoría matemática; también había ganado el aprecio del público culto de Europa gracias a su labor de difusión de las ciencias, y el respeto de los republicanos merced a una importante labor política en defensa de la educación pública y la investigación científica. En la época de la llegada de nuestro chileno, Arago ocupaba el puesto de astrónomo real en el Observatorio de París, en donde localizó algunos cráteres de Marte y la Luna y le dio su nombre a algunos anillos de Neptuno. Después de la Revolución de 1830, Arago fue elegido diputado por los Pirineos Orientales; desde ese puesto apoyó numerosos proyectos científicos, pero también luchó por el sufragio universal (derecho al voto de las mujeres), tal y como después lo haría por la abolición de la esclavitud. A pesar de sus tendencias realistas, Arago se convirtió rápidamente en uno de los republicanos ilustres que conformaban la oposición al gobierno de Luis Felipe, gracias a lo cual se ganó la amistad de Michelet y Víctor Hugo; su nombre acompaña al de Louis Blanc en el acta declaratoria del gobierno provisional en 1848, y todavía en 1852, después del golpe de Estado, el viejo Arago se negaría a jurar fidelidad al nuevo gobierno. Bilbao sólo pudo conocerlo el año de su llegada, 1845, fecha del último de sus famosos cursos sobre astronomía (véase la amplia entrada en P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e. siècle*, t. I, pp.543-544., y la reciente y bien documentada obra de divulgación de J. LEQUEUX, *François Arago. Un savant génèreux. Physique et astronomie au XIX^e siècle*, Paris, L’Observatoire de Paris/ Édition Diffusion Presse Sciences, 2008).

El muchacho no tuvo que haber tomado ninguno de estos cursos de manera completa: en la época era común entrar y salir de clases multitudinarias; participar en los debates, y hacerse famoso entre los otros visitantes por medio de respuestas brillantes y discursos improvisados. Algo parecido sucedía en las conferencias. El lector del *Diario* encontrará una pléyade de anotaciones sobre la participación del joven Francisco Bilbao en espacios de ese tipo; en ocasiones, la nota adquiere un matiz narrativo, y escuchamos cómo nuestro protagonista debate mientras sus amigos en el público lo apoyan... Es apenas un apunte la asistencia de Francisco Bilbao a una conferencia o ciclo de conferencias de Jules Simon sobre el estoicismo romano;⁴⁷⁴ pero la participación de Bilbao en un debate, en el marco de una conferencia de Adolphe Cremieux, da pie a un estupendo fragmento narrativo;⁴⁷⁵ y, finalmente, el desengaño furioso de Bilbao para con los ideales de Francia remata, en el *Diario*, en una participación violenta en un curso del famoso Eugène Lerminier, el saint-simoniano, hombre de Estado y profesor de historia del derecho en el Collège de France cuyos libros habían sido tan atesorados por la intelectualidad de avanzada en Chile.

Según el biógrafo, acababa de pasar la represión, y “la juventud se encontraba indignada con la conducta de este hombre [Lerminier], habiéndose mostrado en un principio partidario de la libertad y apostatado más tarde defendiendo los gobiernos fuertes”:

Las salas de La Sorbona se encontraban llenas de gente. Sus amigos y partidarios y sus enemigos. Bilbao entró al curso. Mira a Lerminier y califica la mirada del hombre de mirada de un canalla.

Lerminier comenzó a hablar. Bilbao no puede contenerse y exclama a toda voz: “no hay derecho a la palabra cuando se ha faltado a ella”.

⁴⁷⁴ M. BILBAO, *op. cit.*, p. lii. Jules Simon (1814-1896) fue uno de los discípulos más famosos de Victor Cousin. Simon sería profesor en la École Normale, y después en la Sorbona, a donde entraría como suplente de Cousin. Aunque en cuanto a su propio sistema era un ecléctico ferviente, como historiador de la filosofía produjo una serie de destacados estudios sobre la historia del pensamiento griego y romano; ayudó en la traducción cousiniana de Platón, y editó las obras completas de Descartes, Bossuet y Malebranche. En 1848, combatiría con ahinco las ideas socialistas; sin embargo, sus críticas al golpe de estado del 51 ocasionarían su destitución de la Sorbona (véase LAROUSSE, *op. cit.*, t. XIV, pp. 739-741).

⁴⁷⁵ M. BILBAO, *op. cit.*, pp. lxiii-lxiv. Adolphe Cremieux (1790-1880) fue un abogado de origen judío que se hizo famoso por su defensa de los derechos de las minorías; fue parte de la oposición liberal al ministerio de Guizot, y fungió como miembro del gobierno provisional de 1848, en donde hizo lo posible por abolir la pena de muerte y la esclavitud en las colonias francesas. Rompería con Luis Napoleón al descubrir sus ambiciones imperiales; por ello, iría a prisión el 2 de diciembre de 1851, y se vería obligado a abandonar la vida pública hasta fines de 1869 (véase LAROUSSE, *op. cit.*, t. V, pp. 486-487).

Sucede un tumulto. La policía entra y arresta a algunos estudiantes. Bilbao queda. Lerminier sigue usando de la palabra y entra a hablar de la libertad. Bilbao le interrumpe, diciéndole: “¿cómo tenéis la audacia de atreveros a hablar de libertad, vos que la habéis escarnecido?”.

La policía le contesta por Lerminier llevándole preso. Se les sigue proceso verbal y salen en libertad.

Este fue el último acto de su vida en París.⁴⁷⁶

Bilbao se pasea por las aulas donde lo mejor de la intelectualidad republicana tiene la oportunidad de exponer sus ideas, y termina su exilio en el enfrentamiento con uno de los más prestigiosos entre esos intelectuales. Se trata de un gesto simbólico, donde la verdad histórica se diluye, al tiempo que emerge el sentido de una práctica intelectual rebelde.

2. Es en París donde Bilbao se vuelve amigo y discípulo de Jules Michelet y Edgar Quinet. En torno de ambos se agrupa el movimiento estudiantil parisino, que en 1845 se encontraba enfrascado en una importante batalla en defensa de la Universidad y el proyecto educativo emanado de la revolución francesa. Bilbao se integró a ese movimiento, cuyos antecedentes deben buscarse algunos años atrás.

En 1842, y en el marco del vigoroso movimiento contrarrevolucionario que inició tras la caída de Robespierre, la cruzada de la Iglesia católica contra la Universidad alcanzó su punto más álgido. Se trata de la misma Universidad a la que un periodista de la época había llamado “hija mayor de la Revolución”.⁴⁷⁷ Los católicos harán todo por mover a la opinión pública contra lo que llamarán “el monopolio universitario” de la educación. Trabajarán por medio de peticiones, panfletos, cartas pastorales. Utilizarán el periódico *L'Univers* como carro de batalla.⁴⁷⁸ En la Cámara de París, Montalembert denunciará el poder nefando de la Universidad, que con sus enseñanzas corrompe a la juventud, y

⁴⁷⁶ M. BILBAO, *op. cit.*, p. lxxi. Vimos arriba que como teórico, Lerminier fue muy leído entre los pensadores argentinos del siglo XIX; sin embargo, hoy poca gente lo conoce. Sobre la vida pública de Lerminier, véase el estudio de F. AUDEN y G. NAVET, “Note sur la carrière d’Eugène Lerminier au Collège de France (1831-1849)”, *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, núm. 4 (2001), pp. 57-67.

⁴⁷⁷ Citado en E. BRISSON, *op. cit.*, p. 167.

⁴⁷⁸ E. BRISSON, *op. cit.*, p. 169. La polémica se aviva año con año: Brisson (pp. 170-171) recuerda la aparición, en 1843, de una serie de cartas del obispo de Chartres contra las doctrinas universitarias, así como de *Le Monopole Univeritaire destructeur de la religion et des lois*, panfleto anónimo en que se trata a Michelet de “blasfemo impuro”, a Quinet de “don Quijote” e “impío”, a Cousin de “sirviente” y “cochero”, a otros profesores de locos furiosos, mentirosos, ignorantes, “pretorianos de las almas y carceleros del pensamiento”. Los mismos católicos reprocharán más tarde el tono agresivo y poco cristiano del folleto que, según se supo después, era obra del abate Desgarets.

reclamará “libertad de enseñanza”, lo que en ese caso quería decir “libertad para que también el clero pueda administrar las escuelas”. El movimiento polémico dejará pasmados a los liberales: ¿se invoca un principio revolucionario para atacar el proyecto revolucionario!

Es justamente en *L'Univers* donde se publica, el 31 de marzo, una carta a nueve columnas dirigida a Villemain, ministro de Instrucción Pública; la carta es un vigoroso ataque contra la Universidad, y ocupa prácticamente todo el número del citado periódico. Entre los diecisiete profesores condenados por la carta se encuentran Jules Michelet y Edgar Quinet, quienes habían comenzado hacía poco su vida como profesores del Collège de France.⁴⁷⁹ Inmediatamente, la prensa liberal organizó una respuesta.⁴⁸⁰ En este momento, Quinet y Michelet son sólo dos integrantes más de un amplio grupo señalado por la Iglesia. Pero, en los meses siguientes, y sobre todo por causa de Quinet, ambos se convertirán en protagonistas del debate, en símbolo de la lucha universitaria y republicana contra la Iglesia. Tras la publicación, en abril, del ensayo de Quinet titulado “Un mot sur la polémique religieuse”, las polémicas se multiplican: la figura de Quinet se vuelve el centro de la polémica, y atacar o defender su obra significará una toma de partido respecto del destino de la Universidad y la continuidad el proyecto educativo revolucionario.⁴⁸¹

Inmediatamente pasará lo mismo con Michelet, quien se decidirá a entrar a la polémica por medio de una forma de intervención política que tendrá importancia fundamental: la acción a través de la cátedra. Michelet consagrará su curso del segundo semestre de 1842 a los jesuitas y la actitud persecutoria del jesuitismo moderno, que atenta contra la libertad para discutir y pensar. La alusión es clara. De inmediato, Quinet decide consagrar su curso del primer semestre de 1843 al mismo tema. Ambos cursos serán

⁴⁷⁹ Michelet inició su labor como profesor en el Collège de France en 1838, y el nombre de su cátedra era “Historia y Moral”. Ahí se encontrará con Quinet, antiguo amigo en la época en que ambos eran cercanos de Victor Cousin. Quinet había tenido una amplia formación en lenguas antiguas de Oriente: asumiría en el Collège de France la cátedra de “Literaturas y lenguas de la Europa meridional” en 1842 y, según los testimonios de la época, sería recibido, en su primera clase, por un auditorio entusiasta que lo interrumpió ocho veces con sus aplausos (E. BRISSON, *op. cit.*, p. 169). Una carta de Quinet publicada a finales de marzo en diversos periódicos protesta contra la deformación que la prensa reaccionaria ha hecho de su pensamiento (Brisson, *op. cit.*, p. 169). A mediados del mismo mes, *Le Siècle* había listado a Quinet entre los profesores que comenzaban a ser objeto de los ataques de la iglesia católica (*ibid.*).

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁸¹ BRISSON, *op. cit.*, p. 169.

publicados en el mismo libro.⁴⁸² La indignación moral obligó a los profesores a hacerse amigos. Así inició el periodo dorado de la amistad entre ambos: a partir de ese año trabajarán juntos, desde sus cátedras en el Collège de France, en una lucha que, en el terreno político, responde a la reacción católica y defiende la Universidad y los valores de la República.⁴⁸³

3. Cuando llega Bilbao, Quinet y Michelet están sumidos en el momento más intenso de esa lucha: el chileno pudo haber escuchado los cursos de Quinet titulados *L'Ultramontanisme* (1844) y *Le christianisme et la Révolution française* (1845), cuyo contenido podemos conocer hoy porque, como los cursos anteriores, aparecerían editados como libro;⁴⁸⁴ también pudo escuchar los cursos de Michelet titulados *Rome et la France* (1844) y *L'Esprit et la portée de la Révolution* (1845);⁴⁸⁵ además pudo conocer dos obras fundamentales cuyo contenido fue discutido por Michelet con los jóvenes integrantes del movimiento estudiantil: ellas son *El pueblo* y el primer tomo de la *Historia de la revolución francesa*.

El encuentro entre Bilbao y Quinet fue narrado por Madame Quinet, segunda esposa del escritor, en un libro que cuenta la vida de ambos en el exilio belga, después de la caída de la República y la entronización de Napoleón III. El libro se llama *Memoires d'exil*, y uno de sus capítulos está dedicado a Francisco Bilbao.⁴⁸⁶ La esposa del sabio evoca el momento en que Quinet y Bilbao se conocieron, después de una de las clases del primero:

⁴⁸² J. MICHELET y E. QUINET, *Des jésuites*, Paris, Hachette et Paulin, 1843.

⁴⁸³ BRISSON, *op. cit.*, p. 171

⁴⁸⁴ E. QUINET, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Imprimeurs-Unis, 1845; he leído *L'Ultramontanisme* a partir del texto ofrecido en *Ouvres complètes*, t. II, *Les Jésuites – L'Ultramontanisme. Cours du Collège de France*, Paris, Hachette, 1912, pp. 177-410.

⁴⁸⁵ Aunque estos cursos no aparecieron como libro, podemos conocer su contenido gracias a las notas manuscritas de Michelet, recientemente editadas por P. Viallaneix: J. MICHELET, "Rome et la France", en *Cours au Collège de France*, t. I, 1833-1844, Paris, Gallimard, 1995, pp. 649-694; "L'esprit et la portée de la Révolution", en *Cours au Collège de France*, t. II, 1845-1851, Paris, Gallimard, 1995, pp. 1-104.

⁴⁸⁶ Este texto fue traducido para el diario *La Nación* de Buenos Aires, y luego incluido al frente del primer tomo de las *Obras* de Bilbao, editadas por P. P. Figueroa. pp. 1-8. He confrontado con el texto original, según aparece en MME. QUINET, *Mémoires d'exil*, deuxième édition, Paris, Librairie Internationale, 1869, pp. 285-292. El texto está pensado como un anticipo de lo que algún día deberá escribir su esposa: "un día, [Edgar Quinet] pagará su deuda para con la memoria de ese hijo intelectual", dice Madame Quinet, "pero desde ahora evocaremos la noble figura de uno de los grandes patriotas de la América del Sur". *Mémoires d'exil*, p. 285 (traducción mía). Como ha señalado Pedro Pablo Figueroa, la "deuda" fue pagada por Edgar Quinet, al final de su vida, cuando escribió el poema filosófico *Merlin l'enchanteur*: ahí, los dos apodos cariñosos que, según Madame Quinet, los franceses daban a Francisco Bilbao ("Pancho", "el araucano"), aparecen fundidos en el

La primera vez que [Francisco Bilbao] asistió al curso de Edgard Quinet, oyó estas palabras que parecían dirigidas a él:

“Chile solamente parece que conserva el alma de los antiguos araucanos”.

Al día siguiente Bilbao se presenta en la calle de Mont Parnasse, número 4.

Edgard Quinet ve entrar a un hermoso joven de aspecto y de palabra algo espartana, que le da una carta, pronunciando esta sola palabra: Leed.

Era una profesión de fe ardiente de entusiasmo, animada del ambiente de las cordilleras.

La adopción moral estaba hecha, y duró hasta la muerte.⁴⁸⁷

Parece que la “carta” era *Sociabilidad chilena*. En la onceava lección de *El cristianismo y la revolución francesa* hay una nota al pie que da fe de este primer encuentro. El tema de esa lección es *L' Amerique et la Reformation*. Allí, el sabio francés dice que el Nuevo Mundo es “nuevo” porque en él hay también un nuevo espíritu, y para desarrollar esta idea dibuja una imagen alegórica de Cristóbal Colón, cuya herejía preludia la renovación espiritual que dará América. Mientras Colón llega a América, en Europa se desarrolla la pugna entre el catolicismo y la Reforma protestante, y España se vuelve baluarte de la primera fuerza (literalmente, la férrea monarquía española es “expresión política del catolicismo moderno”). Esa doble herencia espiritual explica, para Quinet, la contradicción política en que se debaten las Repúblicas del Sur. Y justamente en el momento en que se explica esta contradicción, el maestro introduce una nota al pie:

J'ai son les yeux un morceau plein d'élévation et de logique sur les rapports de l'Église et de l'État dans le Chili, par M. Francisco Bilbao, *Sociabilidad chilena*; il est vrai que cet écrit a été comme hérétique par les tribunaux du Chili. Ce peu de pages montreraient seules, qu'en dépit de tontes les entraves, on commence à penser avec force de l'autre côté des Cordillères. *Le baptême de la parole nouvelle, el bautismo de la palabra nueva*, voilà des mots qui ont dû étonner dans une brochure écrite aux confins des Pampas.⁴⁸⁸

numero de uno de los personajes secundarios de la obra. Sobre este poema hay un importante estudio de S. BERNARD-GRIFFITHS al que no he podido acceder.

⁴⁸⁷ Cito arriba la traducción editada por P. P. Figueroa. Dice la versión original: “*La première fois qu'el assista au cours d'Edgar Quinet, il entendit ces parole qui semblaient s'adresser à lui: / "Le seul Chili semble garder encore l'âme des anciens Araucans". / Le lendemain il se présente rue du Mont-Parnasse, 4; Edgar Quinet voit entrer un gran et beau jeune homme à l'aspect et à la parole un peu spartiates, qui lui tend une lettre et prononce ce seul mot: "Lisez". / C'était une profession de foi brûlante d'enthousiasme, animée du souffle des Cordillères. / L'adoption morale était fait, elle dura jusqu'à la mort*”. (MME. QUINET, “Un grand patriote américain”, en *Mémoires d'exil*, 10^e édition, Paris, Librairie Internationale, 1869, p. 286).

⁴⁸⁸ E. QUINET, *Le christianisme et la Révolution française*, onceava lección, pp. 296-297, n. 3.

Bilbao recordará este homenaje toda su vida: no contará en sus textos cómo fue la reacción de Quinet, pero reproducirá el elogio cuando reimprima *Sociabilidad chilena*, como nota al pie número 1 y traduciendo el texto de Quinet al castellano.⁴⁸⁹

4. Así, Bilbao se integra a la lucha del movimiento estudiantil. En las primeras etapas del debate universitario, los jóvenes profesores Quinet y Michelet eran ignorados por la gran prensa: sólo los periódicos estudiantiles les prestaban atención; en los años siguientes todos los diarios de la época se vieron obligados a prestarles algo de atención, pero ambos decidieron seguir dialogando con los estudiantes de manera privilegiada.

Los testimonios de época cuentan cómo el espacio de las aulas era insuficiente para acoger a los miles de estudiantes que querían tomar el curso y se veían obligados a quedarse fuera: en 1844, diputados como Alexis de Tocqueville comienzan a llamar la atención sobre el problema que representa tener a dos profesores pagados por el Estado que, en sus clases, atentan contra las bases religiosas de la sociedad; de esa manera inicia una relación cada vez más tirante entre los maestros y su gobierno, relación que se irá haciendo más y más difícil. Ya no sólo habla de esto el partido clerical: incluso los liberales comienzan a preguntarse si los dos profesores no están yendo demasiado lejos. Según creo, la respuesta furiosa de algunos periódicos de izquierda marca el inicio de una nueva radicalización del movimiento estudiantil, que se superpone a la primera: defender a Quinet y Michelet ya no es sólo tomar partido respecto del problema de la “libertad de enseñanza”, sino que es también tomar una posición que defiende a la sociedad contra el Estado.⁴⁹⁰

Gracias a Elisabeth Brisson, hoy conocemos a detalle la historia de un pequeño periódico estudiantil donde se desarrolló el diálogo entre los profesores y el movimiento estudiantil. Ese periódico es *Les Ecoles*, y según el mismo Bilbao, es una publicación

⁴⁸⁹ Manuel Bilbao hará algo parecido cuando reedite *El Evangelio americano* como parte de las *Obras completas* de su hermano (ed. cit., p. 149, n. 47): ahí se vuelve a citar el texto de Quinet (pero sin traducirlo).

⁴⁹⁰ BRISSON, *op. cit.*, p. 178; en el artículo citado, pp. 182 ss., se hace recuento del proceso en que, a partir de 1845, la prensa oficial comienza a volverse en contra de los profesores: periódicos, filósofos eclécticos, hombres de Estado toman partido públicamente para condenar a Michelet y Quinet. Las peticiones para que ambos sean despojados de su cátedra comienzan a aparecer en 1845. En la nueva configuración, *Le Prêtre*, libro de Michelet, ocupará el lugar que, al principio, ocupaba el *Génie des Religions* de Quinet: atacar o alabar el libro se convierte en una manera de tomar partido a favor de la actividad del grupo (véase BRISSON, *op. cit.*, pp. 186-187).

donde el chileno participó con “pequeños artículos”.⁴⁹¹ Así se conforma un circuito de discusión, pues el movimiento estudiantil, a su vez, será el principal interlocutor de los libros de Michelet en este periodo. Esa discusión es particularmente intensa respecto de *El pueblo*, bello ensayo que Michelet le dedicará a Quinet. En él aparece planteado con fuerza el problema de la *asociación*, en un estilo que recuerda al de los socialistas de la época: para Michelet, los tres siglos que precedieron a la Revolución francesa tuvieron como nefasta consecuencia el olvido, por parte de las clases dirigentes, de una tradición donde la gente humilde se reunía para hacer comunidad, solucionar sus propios problemas, organizarse y educarse a sí misma; los “preceptores naturales” de la sociedad (sobre todo, los hombres de Iglesia) dejaron desamparado al pueblo: en los textos de la época, la toma de la Bastilla es, para Michelet, símbolo de la liberación del espíritu popular, que regresa a la historia y se vuelve sujeto de la misma.⁴⁹²

Al mismo tiempo, la radicalización del movimiento estudiantil corre paralela del escalamiento de la cruzada contra los profesores. En noviembre de 1845, Guizot destituyó a Quinet de su cátedra en el Collège de France.⁴⁹³ Los años anteriores, sus cursos sobre *Los jesuitas* (1843) y *El ultramontanismo* (1844) ya habían desatado la cólera del gobierno de Luis Felipe. Se acusará a Quinet de haber sobrepasado sus funciones como profesor, de enseñar el ateísmo, el desprecio a las leyes y a la autoridad. La medida atrajo a un contingente furioso de más de 4000 estudiantes. No sabemos si Bilbao estaba ahí; Pedro Pablo Figueroa creía que sí, pero no tenía datos para apoyar esa creencia.⁴⁹⁴ En todo caso, sabemos que el evento lo impresionó profundamente.⁴⁹⁵ Este hecho ayudó a crear la identificación entre el propio Bilbao, perseguido en su país por *Sociabilidad Chilena*, y los maestros parisinos, que estaban siendo perseguidos con mayor virulencia.

⁴⁹¹ Véase BRISSON, *op. cit.*, pp. 185-186, sobre la fundación de este periódico.

⁴⁹² Véase la Introducción de Viallaneix al curso de Michelet dado en 1845 (en J. MICHELET, *Cours au Collège de France*, t. II, pp. 11-12). En ella hay una excelente discusión de la manera en que éste y otros temas se entrelazan en *El pueblo*, el curso de 1845 y el plan de redacción del primer tomo de la *Historia de la Revolución francesa*.

⁴⁹³ Véase BRISSON, *op. cit.*, pp. 188-189.

⁴⁹⁴ Según FIGUEROA, *op. cit.*, p. 134. Hay una entrada sin fecha del *Diario* de Bilbao que parece apoyar esa creencia: “He seguido el torrente de la juventud francesa, que en número de cuatro mil estudiantes atravesaba las calles de París para saludarlo en su casa después de su destitución de profesor por el gobierno de Luis Felipe” (“Edgar Quinet”).

⁴⁹⁵ Dice un fragmento de su *Diario* de esa época: “Leo solitario mis cartas: Recuerdo á Quinet, poeta que ha sufrido y lo amo mas”. Véase M. BILBAO, *op. cit.*, pp. li-lii.

Bilbao entró á visitar a Quinet la víspera de la manifestacion y lo encontró con jentes. Quinet lo presentó á sus tertulios con las siguientes palabras: “Hé aqui un jóven que viene arrojado por el espíritu jesuitico. Se refugia en Francia y aqui nuestras instituciones acaban de dar un golpe a favor del mismo espíritu”. Aludía a su destitucion de profesor.⁴⁹⁶

Los estudiantes publicaron en *Les Ecoles* una reseña crítica de *El pueblo*, aparecido el 28 de enero de 1846. Aunque los alumnos de Michelet no pueden evitar estar, en lo general, de acuerdo con su maestro, se preocuparon de mostrar que había algunos elementos en los que discordaban, pues “si bien [Michelet] se muestra clarividente, tal y como es su costumbre”, en el momento de diagnosticar las soluciones al problema del pueblo, el maestro “se ha dejado ganar por su sensibilidad”. La solución al problema de la pobreza, dicen los estudiantes, no está en “el corazón”, sino “en una reforma de las instituciones políticas y sociales”.⁴⁹⁷ Así podemos tener un atisbo de la radicalización del movimiento en que participaba el joven Bilbao.

1848

En la revolución de 1830, el pequeño partido republicano de estudiantes y obreros pobres de París había demostrado la debilidad moral de la casa de Borbón, que había llegado al poder tras la caída de Napoleón pero que no era amada ni respetada por su propio ejército. Incluso si la burguesía fue la principal ganadora de las revueltas de 1830, en ellas el pueblo pobre recuperó la conciencia de su fuerza, y evolucionó hacia formas más organizadas de lucha. Al mismo tiempo, esa revolución marcó la emergencia de la conciencia democrática popular: Robespierre y la gran revolución eran miradas con miedo y desconfianza por el gran público y las clases acomodadas, pero su recuerdo se mantenía vivo en los barrios obreros, donde los discursos de Marat y Robespierre eran lectura común, junto a la biografía de Babeuf redactada por Buonarroti. En 1830, esos símbolos olvidados salieron a la luz, y las manifestaciones populares dieron a escritores como Michelet la idea de crear un nuevo cuerpo de escritos que reivindicaran a la gran revolución, olvidada por la nación francesa.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ M. BILBAO, *op. cit.*, p. xlv.

⁴⁹⁷ Los fragmentos de la reseña de *El pueblo* fueron citados en BRISSON, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁹⁸ GEORGE RUDÉ, “La revolución francesa de 1848”, en *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra. 1730-1848*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 172-173; MAURICE AGULHON, *The* 296

Luis Felipe de Orleans fue impuesto en el poder por la burguesía después de la caída de Carlos X a consecuencia de la revolución de 1830. Luis Felipe ha sido llamado “el rey burgués” por su alianza con los poderes que lo llevaron al trono. Sin embargo, ese juicio debe ser matizado. En Francia, el crecimiento desigual de la economía había roto la comunidad de intereses que unía a la burguesía industrial con la burguesía financiera: los industriales querían una política exterior más agresiva que les permitiera conquistar nuevos mercados, pero los banqueros preferían la estabilidad. Luis Felipe llegó al poder como un rey débil, y prefirió una política exterior moderada que asegurara su mantenimiento en el poder. Así llegó sin querer a la alianza con el capital financiero, que se enriquecerá enormemente en su mandato.

Para mantener en el poder a Luis Felipe se transformaron profundamente las formas de vida democrática. Se limitó enormemente el derecho de voto: a decir de Rosenberg, “sólo el que pagaba impuesto elevados tenía posibilidad de votar. De este modo, sobre un total de 35 millones de franceses los votantes eran únicamente 200 000”. Sin embargo, ello era aún insuficiente para garantizar el dominio de la burguesía financiera adicta a Luis Felipe. Por ello se creó un refinado sistema de corrupción y fraudes con el fin de orientar las elecciones hacia los resultados deseados por el congreso. Así, el gobierno de Luis Felipe se caracterizó por una cínica corrupción y por una amplia serie de escándalos financieros. A su vez, la oposición parlamentaria se caracterizó por una doble lucha: la reforma parlamentaria, destinada a detener la corrupción parlamentaria y prohibirle a los diputados corruptos el ejercicio de sus funciones, y la reforma electoral, destinada a detener la corrupción electoral y aumentar el número de votantes.⁴⁹⁹

Los grupos populares habían sido duramente reprimidos por el gobierno de Luis Felipe: se había perdido el derecho de asociación y de huelga; una jornada de trabajo común se realizaba en condiciones higiénicas extremadamente deficientes y duraba entre 12 y 14 horas. Era más larga para ciertos oficios, y se pagaba a cambio de un salario

Republican Experiment. 1848-1852, Cambridge / Paris, Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l’homme, 1983, pp. 1-6 ; para las páginas que siguen véase GEORGES WEILL, *Histoire du parti Républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, Felix Alcan, 1900.

⁴⁹⁹ ROSENBERG, *op. cit.*, p. 59; CHARLES SEIGNOBOS, *Histoire politique de l’Europe contemporaine. Évolution des partis et des formes politiques. 1814-1896*, Paris, Armand Colin, 1908, pp. 135-136. Véase KARL MARX, “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, en Marx y Engels, *Las revoluciones de 1848*, México, FCE, 2006, pp. 519 ss.

miserable (entre 3 y 4 francos al día para un obrero calificado, menos para las mujeres y los trabajadores de las provincias). Había ciclos regulares de desempleo, que duraban entre 3 y 4 meses al año para los obreros calificados.⁵⁰⁰

Todos estos factores ayudaron a crear un clima propicio para el crecimiento del republicanismo democrático, que en vísperas de 1848 ya estaba empapado de ideas socialistas. La tradición de Babeuf, transmitida por Buonarrotti, ya había establecido un vínculo entre republicanismo e igualitarismo. Ese republicanismo democrático tenía un doble frente: por un lado estaban las sociedades secretas comandadas por Blanqui, que se habían seguido desarrollando a partir de 1830; por el otro estaba un partido nacido a partir del fracaso de la última revolución, que concordaba con Blanqui en los fines y la visión de mundo, pero que, en las circunstancias del momento, pensaban apropiado el uso de medios más cautelosos. Esta facción quería mantenerse hasta donde fuera posible en los límites de la legalidad: evitar las insurrecciones armadas y ganar espacios en el parlamento. Mediante una labor propagandística continuada, esperaban preparar el terreno para garantizar un éxito mayor en la siguiente revolución. Esta facción se expresará en el periódico *La Réforme*. Su líder era el gran orador Ledru-Rollin. Su ideólogo era el teórico socialista Louis Blanc, quien elabora una teoría del cooperativismo y propone como meta final del proceso revolucionario el establecimiento de la república popular, basada en el sufragio universal, y la transformación socialista de la sociedad a partir del desarrollo de cooperativas impulsadas por el Estado, que terminarían por desplazar a los capitalistas y llevarían a la abolición de la propiedad.

En 1847 hay una gran agitación política para lograr la reforma electoral. En ella, Ledru-Rollin se apropia de las ideas de Blanc y promete aplicarlas en caso de llegar al poder. Cuando Luis Felipe intenta sofocar las manifestaciones, estallan los desórdenes y el 24 de febrero se produce una gran insurrección popular liderada por obreros y estudiantes. La guardia nacional se rehúsa a reprimir a los insurrectos, y su ejemplo desmoraliza al ejército regular. Veinticuatro días después el rey ha huido, y se proclama la República.

Los estudiantes latinoamericanos en la ciudad rebelde

⁵⁰⁰ ROSENBERG, *op. cit.*, p. 100.

Bilbao vivirá con sus amigos ese vertiginoso camino que los llevó a la revolución del 48. Si bien estudiosos contemporáneos, como Eric Hobsbawm, coinciden en afirmar la poca importancia del movimiento estudiantil en los sucesos de 1848,⁵⁰¹ los contemporáneos tenían una idea diferente. Al principio de un libro delicioso, el agente encubierto de la policía Lucien de la Hodde se dedica a describir los elementos que conformaron lo que, para él, fue el gran “motín” (“*émeute*”) de 1848. El primer grupo al que describe está conformado por “los llamados jóvenes de las Escuelas”. Dice De la Hodde que

Es la naturaleza de estos caballeros estar siempre en contra del gobierno. La mayoría encontraría ridículo el tener las mismas ideas de su vecino, el burgués, que defiende el orden existente de las cosas porque ese orden le permite vivir honestamente a él y a su familia. Y puesto que a los jóvenes de las escuelas les encanta el ruido, las peleas y los eventos súbitos, es lógico que se les reconozca por esos rasgos. Todos hemos escuchado de las tradiciones del Pré aux Clercs. El infantilismo de las mismas bastaría para sorprendernos, si estos jóvenes, tanto por su valentía como por el prestigio que se les ha dado, así como por la facilidad con la que se convierten en instrumentos en las manos de los partidos, no poseyeran un peso considerable en nuestras revoluciones.⁵⁰²

Ellos son los compañeros de Bilbao. Poco antes de los levantamientos populares de 1848, Michelet fue destituido de su cátedra. Y sin embargo, consciente de su responsabilidad moral ante los estudiantes, el profesor continuaría publicando sus lecciones en fascículos semanales, que tiempo después, en 1877, serían reunidos en forma de libro al lado de las transcripciones de las lecciones que sí pudieron darse.⁵⁰³ Este curso (que Bilbao pudo haber leído, pero no escuchado, puesto que para esas épocas se encontraba de viaje con sus amigos), se convierte en ocasiones en un canto de amor. En él se describen cariñosamente los espacios en que los estudiantes se reúnen, su espontaneidad y su forma de platicar. De ellos, Michelet deduce una serie de valores éticos y políticos que son, a su juicio, importantes ante la crisis francesa: la plática informal de los jóvenes es más productiva que

⁵⁰¹ Cf. HOBSBAWM, *La era del capital, 1848-1875*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 32-33.

⁵⁰² *Histoire des sociétés secrètes et du parti républicain de 1830 à 1848*, Paris, Julien, Lanier et C., éditeurs, 1850, pp.12 -13.

⁵⁰³ Los editores de 1877 le dieron a estas lecciones el nombre de *El estudiante*; el nombre de este curso era “Que les lettrés se fassent illetrés”. Las notas del curso pueden verse en J. Michelet, *Cours au Collège de France*, ed. P. Viallaneix, Paris, Gallimard, 1995, t. II, pp. 261-404; la versión editada en 1877 fue traducida al español por Aurelio Garzón del Camino: J. MICHELET, *El estudiante*, prólogo de Gaëtan Picon, 2a ed., México, Siglo XXI, 2000.

la retórica muerta y pesada de los discursos oficiales;⁵⁰⁴ su “gran pasión” es condición indispensable para realizar una “cruzada moral” para la cual ya no está capacitada, ni la Iglesia, ni el Estado;⁵⁰⁵ los breves ensayos literarios de los estudiantes, a pesar de su deficiente dominio de la técnica pudieran convertirse en obras que inspiren a la gente del pueblo y le recuerden su destino; la *risa*, tan común entre ellos, adquiere la forma de una virtud política.⁵⁰⁶

Aludiendo a las preocupaciones de reforma de la estructura social que habían motivado la reseña estudiantil a *El pueblo*, el maestro les dice a los jóvenes que la gran tarea de su época es “*fundamentar la fraternidad* sobre un orden de cosas más humano y más justo”.⁵⁰⁷ Añade que, ante el conflicto de clases que muestra la época, los estudiantes jóvenes tienen un papel especial, que cumplen justamente al platicar, escribir y acercarse a lo que pasa en las calles: completar “la alianza de las escuelas y el pueblo, del estudiante y el trabajador”.⁵⁰⁸ Pues, aunque sean hijos de propietarios, ellos no son aún propietarios; por sus sentimientos elevados, son capaces de acercarse a clases que no son la suya y solidarizarse con sus luchas.⁵⁰⁹

El esperanzado Michelet creía que la revolución del 48 había sido consecuencia de un movimiento que habría comenzado en las luchas estudiantiles por la libertad de expresión en el Collège de France.⁵¹⁰ Aunque esa impresión pueda resultar exagerada, también para De la Hodde los estudiantes conforman uno de los grupos más importantes en las insurrecciones de 1848; ellos se unen a lo que el autor llama, son sarcasmo, “pueblo soberano”, conformado por “los obreros que nacieron en París o se aclimataron en sus

⁵⁰⁴ Les dice Michelet que “La generación que va a pasar fue una generación de *habladores*”; les pide que, sin dejar de trabajar sobre la palabra, conviertan a la generación nueva en una “de *productores* verdaderos, de hombres de acción, de trabajo social”; que, en ella, “la literatura” sea “*una forma de la acción*” y deje de ser “un entretenimiento de individuos y de ociosos” para convertirse en “la voz del pueblo al pueblo” (*El estudiante*, lección del 17 de febrero de 1848, p. 174; cursivas en el original).

⁵⁰⁵ *Ibid.*, pp. 170-171. Las palabras de Michelet sobre la decadencia moral del Estado represor de febrero son elocuentes: “¿Y existe el Estado, cuando los primeros hombres públicos, acusados de cosas vergonzosas, sólo responden mostrando la fuerza a quienes ponen por testigo la ley y por toda justificación les lanzan este reto: ‘Sed fuertes?’” (*ibid.*, p. 197).

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pp. 195 y 196-197.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp. 176-177. En su prólogo, Gaëtan Picon resalta con acierto las afinidades entre este planteamiento de Michelet y el elaborado por Marcuse en 1968 cuando comentaba el papel de la “juventud” como clase que puede desclasarse.

⁵¹⁰ “De las escuelas salió la primera chispa” (*ibid.*, p. 210).

suburbios”. No es sólo una rebelión de clase: junto a los dos grupos están los miembros de sociedades secretas, los migrantes radicales de otras naciones, los políticos y aristócratas caídos en desgracia, los inocentes politizados por el ambiente radical, los ladrones y los bohemios del Barrio Latino.⁵¹¹

El clima caldeado de los dos años que anteceden a la revolución de 1848 transforma el movimiento estudiantil y también contribuye a cambiar la manera en que los estudiantes latinoamericanos viven en Europa. En sus recuerdos, Carlos Guido y Spano, habitante de París en esos años y futuro cuñado de Bilbao, se recuerda a sí mismo “mezclándose” con representantes de diversas clases, moviéndose continuamente de un espacio social a otro:

Mezcléme al movimiento general, peroré en los corrillos, estuve en la asonada, subí á al tribuna tambaleante, en las salas ahumadas de los clubs subalternos establecidos en las callejuelas de la inmensa ciudad, fraternicé en fin con la *santa canalla*. En todas partes proclamé la república, llegando á merecer frenéticos aplausos de los carboneros, los enjabelgadores, los zapateros de viejo y demás gente menuda, ante quienes ensayaba mis armas oratorias [...]. Había tiempo para todo. ¡Qué vida aquella, amigo! Del hotel á la taberna, de la taberna á la Sorbona, de la Sorbona á oír disparatar en las cámaras á los primeros oradores del mundo, y de allí á los teatros, á las visitas, á los museos, al gabinete de lectura, á la cucaña de los placeres fáciles. Me entretenía en ver hacer suertes de equilibrio en la cuerda tirante de una situación peligrosísima, por no decir desesperada, á los grandes políticos, ó en reír presenciando las extravagantes piruetas de las alumnas descarriadas de Terpsicore. Todo lo vi, todo lo anduve.⁵¹²

El sentimiento de plenitud, la alegría, el movimiento del día a la noche, de las sociedades secretas a la taberna y la universidad, dan a la descripción de Guido y Spano un carácter

⁵¹¹ De la Hodde les pone nombres interesantes: son los “descontentos”, gente poderosa cuyos intereses han sido dañados por el gobierno en turno y que ayudan a la insurrección discretamente con dinero, consejos o instrucciones; los “los impotentes”, grupo formado por “los abogados sin causa, doctores sin consulta, escritores sin lectores, mercaderes sin clientes, y [por] toda la tropa de gente ingenua que, habiendo estudiado política en los periódicos, aspira al papel de hombre de Estado”, ambiciosos frustrados por su incapacidad de acceder al poder que conforman la parte principal de las sociedades secretas; a los refugiados políticos de distintas naciones, que se han reunido en París con la esperanza de que la insurrección en Francia les ayude a reactivar sus propias luchas nacionales; los “papa-moscas” (*Gobe-Mouches*), grupos sociales poco informados que fueron politizados por el ambiente insurreccional; los “bandidos”, integrantes de los sectores marginales de la sociedad, que, a decir del policía, aprovechan los tumultos revolucionarios para hacer pequeñas fortunas; y, finalmente, “los bohemios”. Esta gente pobre del Barrio Latino vive en una fiesta perpetua que exaspera al informante de la policía. “La generalidad de los mortales no tiene problemas en comprender que el placer y el descanso no son sino recompensas del trabajo y las privaciones: pero los bohemios esperan no trabajar nunca y disfrutar todos los días. Como para practicar convenientemente este tipo de vida es necesario tener buenas rentas, y los bohemios no las tienen, ellos deben constituirse en una suerte de truhanería para la que los cafés más oscuros se conviertan en corte de los milagros”. DE LA HODDE, *op. cit.*, pp. 13-17.

⁵¹² Carlos Guido y Spano, *Ráfagas. Colaboración en la prensa. Política, literatura*, t. I, Buenos Aires, Igon hermanos, 1879, pp. xiv-xv.

festivo. ¿Y para Bilbao? En octubre de 1847, el chileno había partido con sus amigos a un viaje por Europa. Por ello sabemos que no pudo atestiguar personalmente la escena del 2 de enero de 1848, cuando Michelet fue suspendido de su cátedra en el Collège de France.⁵¹³ En el viaje, visitó ciudades que después serán fundamentales en la revuelta internacional, e hizo contactos con futuros revolucionarios.⁵¹⁴ Gracias a las recomendaciones de Michelet, pudo conocer a gente importante del movimiento intelectual cercano a las futuras revoluciones.⁵¹⁵ El mismo *Diario* recuerda los alegres e intensos debates colectivos del grupo estudiantil que viaja con el chileno.

Según el hermano de nuestro autor, Francisco Bilbao decidió regresar a París en cuanto tuvo noticia de los levantamientos de febrero de 1848, y habría llegado el primero de junio.⁵¹⁶ A pesar de que Sergio Grez haya investigado concienzudamente los archivos de París sin encontrar pruebas relevantes de la participación de Bilbao en la gran insurrección de julio,⁵¹⁷ en sus memorias Madame Quinet, viuda de Edgar Quinet, recompone fragmentos del *Diario* de su marido. Allí, el escritor recuerda haber sido visitado por varios jóvenes, quienes le habrían pedido fusiles para salir a pelear, y que él, que “tenía dos o tres”, se los habría dado (para que pelearan ¿a favor de quién?). Según el *Diario*, entre esos

⁵¹³ E. Brisson, *op. cit.*, p. 193.

⁵¹⁴ Poseo una primera edición de la obra de Francisco Bilbao titulada *Lammennais o el dualismo de la civilización moderna*. El ejemplar que poseo tiene una dedicatoria a pluma de Bilbao: la dedicatoria se dirige al revolucionario italiano Giuseppe Montanelli, quien tuvo un papel destacado en las insurrecciones de 1849 reseñadas en *La Tribune des Peuples*.

⁵¹⁵ Dice el *Diario*:

“Al despedirme [Michelet] me detuvo en la escalera para ofrecerme sus relaciones en el viaje, que iba á emprender.

“M. – Vea Vd. á Michelet de Berlin que lo presentará á Grimm el sábio de la Alemania. En Milan á Manzoni.”

Inmediatamente después, Manuel Bilbao transcribe la carta de recomendación que había escrito Michelet para Francisco:

“Monsieur le professeur Michelet – á Berlin.

“Permitidme el recomendaros á vuestra venenolencia [*sic*] un jóven que Mr. Quinet y yo, miramos cual si fuera nuestro hijo, el señor Francisco Bilbao, de Chile. Y quiera el cielo que alguna vez tengamos un hijo tal... Es un génio aun envuelto, mas nosotros hemos penetrado en él y hemos encontrado un carácter fuerte y profundo, que desarrollado debe ser un grande hombre” (M. BILBAO, *op. cit.*, pp. lxi-lxii)

⁵¹⁶ M. BILBAO, *op. cit.*, p. lxx.

⁵¹⁷ SERGIO GREZ, *De la “regeneración” del pueblo a la huelga general. Génesis y desarrollo del movimiento popular en Chile*, pp. 329-330, n. 856.

jóvenes se encontraba Francisco Bilbao.⁵¹⁸ Lo anterior no prueba nada, pero permite suponer la posibilidad de una participación marginal de Bilbao en la revolución del 48, enmarcada en el ambiente rebelde del movimiento estudiantil iniciado en 1842 y radicalizado por el contacto con los grupos analizados por otros escritores de la época.

FRANCISCO BILBAO Y LA HISTORIA DE *LA TRIBUNE DES PEUPLES*

Un maestro desconocido: Adam Mickiewicz, filósofo y poeta. Lamennais y Mickiewicz preguntan por América Latina⁵¹⁹

1849 es un año de ocasos. El gobierno republicano creado tras la caída de la casa de Orleans había sido incapaz de dar respuesta a las demandas sociales del pueblo parisino. El ala radical del gobierno provisional, dirigida por Alexandre Ledru-Rollin y Louis Blanc, tuvo una serie de importantes éxitos en materia de política social, pero fue incapaz de capitalizar esos triunfos a favor suyo y perdió terreno frente a los republicanos moderados agrupados en torno al diario *Le National*, quienes habían dejado de lado sus diferencias con Blanc y Ledru-Rollin para participar en la agitación de 1847. Los republicanos radicales agrupados en torno a Blanc, Ledru-Rollin y el diario *Le Réforme* irán perdiendo los espacios de poder real y terminarán por quedar aislados. Su permanencia en el gobierno les restará credibilidad y los llevará a perder contacto con las masas populares.

⁵¹⁸ Véase el texto en MME. QUINET, *op. cit.*, p. 396. Junto a Bilbao, la viuda de Quinet recuerda a A. Dessus, el estudiante francés que años después publicaría en un periódico francés una necrología de nuestro chileno. Sin embargo, el texto de Madame Quinet debe ser tomado con precaución. Gracias a las investigaciones de Simone Bernard-Griffiths, sabemos hoy que Mme. Quinet tendía a modificar los papeles inéditos de su esposo en el momento de publicarlos, con el objeto de ofrecer una imagen idealizada de él. Hay que tener en cuenta también que el *Diario* habría sido escrito tiempo después, y que la datación que Quinet parece darle a esta pequeña escena la vuelve inverosímil (Quinet cree recordar que la visita de Dessus y Bilbao habría ocurrido a finales de febrero, poco antes de la primera insurrección, pero en esas fechas Bilbao aún estaba de viaje). Los testimonios del *Diario* de Bilbao que a este respecto ofrece su hermano no están fechados con precisión ni fueron copiados de manera completa. Como hemos dicho arriba, ellos no sirven para aclarar la participación histórica de Bilbao en este proceso, pero sí ofrecen datos para conocer el proceso del desengaño de Bilbao ante la Ciudad Luz, la Francia que, a decir del *Diario*, “se suicida para el porvenir” (*Ibid.*, p. lxxi).

⁵¹⁹ La única persona que ha hablado con cierto detalle de las relaciones entre Bilbao y Mickiewicz es ALFREDO LASTRA, “Bilbao, Mickiewicz y Domeyko”, *La Época*, 2 de marzo de 1997, pp. 18-19, quien da noticia de una correspondencia todavía inédita entre Bilbao y el secretario de Mickiewicz. La similitud de planteamientos entre algunos integrantes de la tradición filosófica de Europa del Este y la tradición filosófica latinoamericana ya había sido señalada por EUGENIUSZ GORSKI, *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, México, UNAM, 1994, quien, sin embargo, sólo pone atención en los filósofos latinoamericanos del siglo XX.

Tras ser hegemonizados por el grupo moderado, los talleres nacionales, con los que Blanc había querido garantizar el derecho al trabajo para los desempleados de París, perderán su orientación libertaria. Con ellos, el republicanismo moderado se apropió del discurso socialista y lo despojó de todo contenido político radical. Estos talleres constaban para julio de más de cien mil unidades organizadas militarmente donde se trabajaba a cambio de un salario miserable. Los trabajos eran inútiles, y no tenían como fin la construcción de una sociedad socialista. Sin embargo, sirvieron a su propósito: rompieron la alianza entre trabajadores, pues los desempleados absorbidos por los talleres se harán partidarios del grupo moderado y enemigos de los trabajadores politizados.

El 23 de junio, una gran manifestación de trabajadores fue violentamente reprimida. La respuesta indignada del pueblo parisino marcó la segunda y última etapa de la revolución, en la que el gobierno republicano, hegemonizado por el grupo moderado y en alianza con los grandes intereses económicos, se enfrenta a los obreros organizados que le habían permitido llegar al poder. El general Cavaignac es nombrado dictador, y ahoga el levantamiento en tres días de sangre que cuestan miles de muertes. La pérdida de legitimidad moral por parte del nuevo gobierno permitió que, en las elecciones del 10 de abril, un descendiente de Napoleón Bonaparte lograra imponerse sorpresivamente a los grupos en disputa y se alzara con el poder. Al final de su mandato, el nuevo presidente se daría a sí mismo un golpe de Estado que lo convertiría en Emperador.⁵²⁰

De estos eventos viene el profundo desengaño de Bilbao respecto de la experiencia republicana francesa. Ese desengaño tiene como marco general el año de 1849. En ese año se decide el destino de las naciones que han aprovechado el impulso revolucionario de 1848 para reiniciar sus luchas de liberación nacional: Polonia e Italia lideran un amplio frente en donde también participan los húngaros, checos, rumanos, croatas, rutenos (ucracianos)...

También en ese año Bilbao es convocado a participar en un proyecto cultural. La persona que convoca se llama Adam Mickiewicz. Hoy su nombre es poco conocido. Vale la pena recordar que Mickiewicz ocupa en el mundo eslavo un lugar similar al que en nuestra

⁵²⁰ La síntesis más autorizada de estos eventos es MAURICE AGULHON, *The Republican Experiment. 1848-1852*, Cambridge / Paris, Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1983. Dos obras clásicas y aún valiosas son GEORGES WEILL, *Histoire du parti Républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, Felix Alcan, 1900, y CHARLES SEIGNOBOS, *La révolution de 1848 – Le Second Empire (1848-1859)*, Paris, Hachette, 1921.

América tiene José Martí: es el mayor poeta de Polonia, y al tiempo su mayor pensador, y las dificultades para acceder a su pensamiento pasan, como en Martí, por el hecho de que ese pensamiento se expresa en formas literarias. Una lectura de los testimonios de la época permite comprender su prestigio: Víctor Hugo lo comparó elogiosamente con Homero, y Pushkin puso su obra al lado de la de Dante y Shakespeare.⁵²¹

Ramón de la Sagra, un gran socialista español del que hablaremos adelante, escribirá en marzo de 1849 que

El movimiento revolucionario que agita la Europa es un fenómeno inmenso, sin paralelo en la historia de la humanidad. Él hace presente, dentro de una misma época, todas las fases históricas de la idea de progreso, desde la conquista de los derechos civiles hasta la proclamación de los derechos absolutos, desde la liberación de los siervos hasta la emancipación de los proletarios, desde la constitución de las familias políticas en nacionalidades hasta la fusión de las nacionalidades antiguas en sociedades fraternales.⁵²²

En efecto, el movimiento democrático revolucionario de 1848 se caracterizó por una extraordinaria diversidad. Hay una especie de heterogeneidad histórico-social: como dice La Sagra, a veces parece que, en la vivencia revolucionaria, se hubieran condensado tiempos y épocas diferentes. Todas las épocas, con sus demandas, aparecen súbitamente ese año, sin que las demandas más nuevas subsuman a las demandas viejas.⁵²³

Es la misma heterogeneidad estructural de Europa que emerge en la pluralidad de sujetos que participan del momento. Para esos años existían naciones donde ya había una burguesía conformada, que detentaba el poder y conducía los Estados nacionales hacia proyectos modernizadores y homogeneizadores; en ellas, el movimiento democrático revolucionario se desarrolla como crítica del proyecto modernizador, a veces en franca oposición al poder establecido (así ocurrió en Bélgica, Holanda, Inglaterra, Suiza y, en cierta medida, en Francia). Pero también había naciones como Prusia y Austria en donde el absolutismo feudal se había reinstalado y dominaba con fuerza renovada: en ellas, la

⁵²¹ Véase el soneto de Pushkin en *Adam Mickiewicz. 1798-1855. In Commemoration of the Centenary of his Death*, Paris, UNESCO, 1955, p. 245. Las reacciones del mundo intelectual francés ante la obra de Mickiewicz vacilaban entre la admiración, la sorpresa y el escándalo. Un recuento de estas reacciones puede leerse en ZOFIA MITOSEK, “Adam Mickiewicz vu par les Français”, *Romantisme*, vol. 21, núm. 72 (1991), pp. 49-74, que es resumen de una obra más amplia.

⁵²² RAMON DE LA SAGRA, “La Révolution et l’Espagne”, *La Tribune des Peuples* 13 de marzo de 1849 (trad. mía).

⁵²³ En lo que sigue, desarrollamos de manera propia una hipótesis planteada por ARTHUR ROSENBERG, *op. cit.*, pp. 80-83.

burguesía y los estratos populares se agrupan en una unidad nacional que se enfrenta al feudalismo y la burocracia. Allí, la urgencia de modernizar el país tiene un sesgo revolucionario, pues su contraparte es la fragmentación de los privilegios feudales y la apertura de la esfera pública. Éste es el contexto del canto a la modernización capitalista que encontramos en el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, esa misma modernización que hace que todo lo sólido se desvanezca en el aire.

Finalmente, existen regiones donde el absolutismo feudal se combina con la dominación extranjera. Allí existe una fractura entre la nación, que tiene una existencia histórica efectiva, y el Estado, que ha existido de manera interrumpida a lo largo de la historia de la nación. En ellas se crea un frente amplio que lucha por la patria y la independencia, y comprende a los estratos populares más pobres, la burguesía y la nobleza patriótica. Es el caso de “Polonia”, esa difusa nación repartida entre varios Estados nacionales, varias religiones, varias lenguas y varias culturas; también lo es el de las difusas “Italia” y “Hungria”, y el de las variadas naciones sin Estado que viven en Europa central y del este, y cuya relación con las tres anteriores estará llena de contradicciones.

El gran aristócrata con su misma posesión y con la misma mentalidad, que en Rusia podía ser un súbdito fiel del zar y en Inglaterra un miembro de la Cámara de los Lores, en Polonia y en Hungría era un apasionado revolucionario, dispuesto a combatir con las armas en la mano contra su legítimo monarca. Pero, ¿qué cosa tenía en común ese hombre con un obrero comunista de París? Sin embargo ambos debían combatir codo con codo por la revolución europea.⁵²⁴

Adam Mickiewicz, el maestro de Bilbao, es también es el símbolo de la resistencia polaca en el exilio. Y la polaca es una extraña revolución que pertenece a este tercer sector: combina la lucha por la determinación nacional con la lucha social; a diferencia de las revoluciones en Austria y Prusia, esta revolución es crítica respecto de los proyectos de modernización, pues está acostumbrada a haber visto cómo la dominación extranjera a menudo se ha disfrazado de misión civilizatoria que llevaba el “progreso” a regiones atrasadas.

Si los demócratas de los países presuntamente “desarrollados” son fieles al mundo ilustrado y por ello tienden, frecuentemente, a ver un sustrato reaccionario en la religión y las creencias populares de sus propias naciones, para los demócratas de las naciones sin

⁵²⁴ ROSENBERG, *op. cit.*, pp. 96-97.

Estado la reivindicación de tradiciones culturales y religiosas, da expresión al conflicto social.⁵²⁵

Para los demócratas de los países “desarrollados”, las revoluciones de sus compañeros parecen estar hechas en nombre del pasado; los escritos de sus líderes están cargados de simbolismo religioso, y sus reivindicaciones sociales se inspiran en las creencias populares de sus pueblos. La obra filosófica mayor de Mickiewicz, *El libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos*, es un libro en prosa poética que reelabora en clave libertaria la Biblia: los exiliados políticos son comparados con el pueblo judío que vaga en el desierto, y la lucha por la liberación nacional y la justicia social adquiere el carácter de lucha en contra de una nueva forma de idolatría.⁵²⁶ En su obra teatral *Los antepasados*, el pasado da razón del presente: el rito ortodoxo de evocación de los muertos sirve como base de una teoría de la nacionalidad.⁵²⁷ En su “Letanía de los peregrinos”, el poeta entona una oración a los santos de cada uno de los pueblos que conforman Polonia, pide la redención de los mártires asesinados por la causa de la libertad, y ruega porque a los

⁵²⁵ Por ejemplo, Bakunin recuerda, en *Mi confesión*, que en las regiones eslavas dominadas por Austria la servidumbre campesina pasa también por el borramiento de la identidad cultural a la que se adscriben los siervos: “Hace tiempo que los alemanes están habituados a considerarlos [a los austroeslavos] como sus siervos, y ni siquiera les permitían respirar en eslavo” (citado en R. ROSDOLSKY, *Friedrich Engels y el problema de los “pueblos sin historia”*, México, Pasado y Presente, 1980, p. 171, n. 28). Bakunin no duda en llamar “eslavofagia” a ese proceso de desaparición de la cultura dominada, que se expresa en la prohibición de las lenguas eslavas y el hostigamiento hacia toda forma de resistencia cultural. Desde el punto de vista latinoamericano, llama la atención la cercanía de estos planteamientos respecto de los elaborados por los intelectuales indígenas del siglo XX, para quienes la imposición de la dominación colonial es inseparable del borramiento de la propia historia, y la recuperación de ésta es requisito indispensable para la movilización política (véase el estudio preliminar de Guillermo Bonfil Batalla a *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981, pp. 38-40).

⁵²⁶ Véase ADAM MICKIEWICZ, *El Libro de la nación polaca y de los Peregrinos polacos*, Madrid, Tecnos, 1994.

⁵²⁷ Según la teología ortodoxa, las almas de los difuntos deben esperar el fin de los tiempos en un purgatorio universal; sus descendientes unen sus oraciones cada año por la salvación de los muertos, y de esa manera las almas de los muertos avanzan lentamente en el proceso mesiánico de “deificación” (*theosis*), en el que, según los Padres de la Iglesia, se encuentran comprometidas todas las criaturas: la oración de los vivos forma parte de un trabajo espiritual lento y continuado por medio del cual la naturaleza del mundo se purifica a sí misma y se acerca al Creador. La comunidad de los creyentes renace cada año, cuando el rito de evocación une a los que siguen vivos con los que se fueron. Si nosotros necesitamos a los muertos para recordar quiénes somos, ellos nos necesitan para transformarse en nuestro recuerdo y nuestras oraciones. La fiesta deviene en celebración de una solidaridad cósmica, que une a la Creación entera que está embarcada, toda ella, en un mismo proceso. Como ha dicho Michel Maslowski, “la creencia en la solidaridad entre vivos y muertos”, fundamental para el cristianismo oriental, deviene en *Los antepasados* en “la comunión vertical y horizontal” que unifica a “todos los miembros de la colectividad”. Véase M. MASLOWSKI, “Entre l’Orient et l’Occident: la religiosité romantique en Pologne”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 101, núm. 1 (1998), pp. 117-118.

polacos se les conceda morir en su patria después de haber luchado en la guerra por la liberación de todos los pueblos.

El círculo de Mickiewicz es el más interesado en hablar con Bilbao sobre la dimensión no europea de América latina. Dentro de ese círculo, el primero en haberle preguntado a Bilbao sobre este tema parece haber sido el pensador católico Felicité Robert Lamennais, cuya radicalización en la década de 1830 no puede explicarse sin considerar sus relaciones de apoyo decidido a la causa polaca. En efecto, mucho se ha escrito sobre las relaciones entre Bilbao y Lamennais, pero pocos han recordado que Lamennais había comenzado su carrera como pensador de la Contrarrevolución. En su primera etapa, el pensador francés atacaba los presupuestos universalistas de la *Declaración de los derechos del hombre* a partir de una consideración del “sentido común”, forma de la razón práctica conformada en espacios de sociabilidad comunitarios, grupos sociales como la familia y la iglesia que ocupan un lugar intermedio entre el individuo y el Estado. En esos espacios la comunidad transmite saberes prácticos que permiten orientarse en la vida (artes y oficios, pero también actitudes, gestos y valores); en ellos se crean lazos comunitarios y un sentido de pertenencia social; gracias a su existencia es posible que el individuo se organice, elabore una lectura de su propia situación y trabaje en común por solucionar sus problemas.

La revolución francesa, y su correlato teórico, el del individualismo ilustrado, adoraba a un ser humano abstracto que no tenía nada que ver con los seres humanos concretos que se forman a sí mismos en esos espacios. En nombre del ser humano abstracto, la revolución había entronizado una forma de razón despótica que atomizaba las relaciones sociales y preparaba el camino para una sociedad de individuos separados entre sí, incapaces de responder frente a la acción despótica de los nuevos Estados. En su primera época, Lamennais es, por ello, un crítico reaccionario de los procesos de modernización que, en nombre del Antiguo Régimen, defiende esos espacios comunitarios que están siendo desmantelados por las políticas revolucionarias.⁵²⁸

⁵²⁸ Desarrollamos aquí de forma apretada algunas ideas de Lamennais expuestas en el *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*. Véanse los comentarios de LOUIS LE GUILLOU, *L'evolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966 ; ROBERT NISBET, “The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lamennais”, *The Journal of Politics*, vol. 10, núm. 4 (1948), pp. 764-786; y PAUL BENICHOU, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 1984, cap. IV. El pensamiento de Lamennais y sus discípulos en su relación con la obra de Bilbao será materia de un próximo artículo, cuyo título será “Un pensamiento salvaje”, y que será complemento del presente.

Entonces llega 1830, y la vasta rebelión popular toca profundamente a Lamennais. De esa conmoción nacerá un importante periódico católico que intenta conciliar al catolicismo con los ideales de la revolución.⁵²⁹ Al año siguiente, los católicos polacos protagonizaron una vasta insurrección popular en busca de su independencia respecto de Rusia. El tradicionalismo conservador no dudaría en apoyar al zar, cuya acción había sido fundamental para consolidar la Santa Alianza y la Restauración en todo el continente. Un fascinado Lamennais se encuentra con el enigma de un gran movimiento social que organiza su lucha desde la “razón práctica” heredada por el catolicismo. Para él, se trata de la confirmación de sus teorías, la prueba de que el mundo heredado por la Iglesia es necesario para el presente. Así inicia su acercamiento hacia los movimientos populares de cuño democrático en la periferia de Europa, y su disputa con los conservadores que atacan a Polonia en nombre de una religión que no comprenden. Ese mismo año, Lamennais conocerá en París a Adam Mickiewicz, quien contará a sus amigos en carta que el pensador francés es uno de los pocos que sinceramente lloraba por lo que estaba ocurriendo en Polonia. La crítica ha debatido desde un siglo la posibilidad de que *Palabras de un creyente*, el gran manifiesto radical de Lamennais, haya estado inspirado en *El libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos*, que éste leyó en francés mientras escribía su libro, y antes de que la traducción francesa de Mickiewicz saliera al mercado.⁵³⁰

A partir de entonces, Lamennais se convertirá en un apasionado defensor de la lucha anticolonial de Polonia y otras naciones sin Estado, y el ejemplo de Polonia lo llevará a reconciliarse con las demandas sociales de los movimientos políticos modernos. La creciente radicalización del sacerdote culmina en 1832, después de una visita al Vaticano para intentar convencer al Papa Gregorio XVI de sus puntos de vista. La respuesta del Papa fue la encíclica *Mirari Vos*, que Lamennais leyó en el viaje de regreso de Roma. Esa encíclica no sólo condenaba categóricamente sus ideas y las del periódico que él había

⁵²⁹ Este periódico se llama *L'Avenir*. Peter Stearns tiene un excelente artículo que rehace la historia del periódico y da cuenta de la progresiva radicalización de su director, que es correlativa de su descubrimiento de la economía política y de su separación respecto de sus antiguos discípulos católicos. Véase P. STEARNS, “The Nature of the *Avenir* Movement”, *The American Historical Review*, vol. 65, núm. 4 (1960), pp. 837-847.

⁵³⁰ Véase MANFRED KRIDL, “Two Champions of a New Christianity: Lamennais and Mickiewicz”, *Comparative Literature*, vol. 4, núm. 3 (1952), p. 247, que es síntesis de un estudio más largo publicado en lengua polaca. La carta de Mickiewicz puede leerse en CHRISTOPHE RUTKOWSKI, “La France dans la pensée de Mickiewicz”, en M. MASŁOWSKI y J. F. COQUIN (eds.), *Le verbe et l'histoire: Mickiewicz, la France et l'Europe*, Paris, Institut d'Études Slaves, Editions La Maison des Sciences de l'Homme, 2002, p. 247.

fundado; también presentaba a las libertades de conciencia, asociación, prensa y enseñanza como señales de “la corrupción de los habitantes [de la tierra]”, quienes, con sus intentos de cambiar la sociedad “han violado las leyes, han alterado el derecho, han roto la alianza eterna”.⁵³¹ Frente a las peticiones de Lamennais, que quería reformar la institución eclesial a partir del carisma evangélico de manera que ésta aprendiera de las ideas modernas y se acercase a los problemas sociales, la encíclica responde lo siguiente:

Constando, según el testimonio de los Padres de Trento, que la Iglesia recibió su doctrina de Cristo Jesús y de sus Apóstoles, que es enseñada por el Espíritu Santo, que sin cesar la sugiere toda verdad, es completamente absurdo e injurioso en alto grado el decir que sea necesaria cierta restauración y regeneración para volverla a su incolumidad primitiva, dándole nueva vigor, como si pudiera ni pensarse siquiera que la Iglesia está sujeta a defecto, a ignorancia o a cualesquier otras imperfecciones. Con cuyo intento pretenden los innovadores echar los fundamentos de una institución humana moderna, para así lograr aquello que tanto horrorizaba a San Cipriano, esto es, que la Iglesia, que es cosa divina, se haga cosa humana”.⁵³²

Y, en una alusión a las insurrecciones polacas, en cuya organización había jugado un papel importante el estamento sacerdotal empobrecido, se dice además que

Sabiendo Nos que se han divulgado, en escritos que corren por todas partes, ciertas doctrinas que niegan la fidelidad y sumisión debidas a los príncipes, que por doquier encienden la antorcha de la rebelión, se ha de trabajar para que los pueblos no se aparten, engañados, del camino del bien. Sepan todos que, como dice el Apóstol, toda potestad viene de Dios y todas las cosas son ordenadas por el mismo Dios. Así, pues, el que resiste a la potestad, resiste a la ordenación de Dios, y los que resisten se condenan a sí mismos. Por ello, tanto las leyes divinas como las humanas se levantan contra quienes se empeñan, con vergonzosas conspiraciones tan traidoras como sediciosas, en negar la fidelidad a los príncipes y aun en destronarles.

Por aquella razón, y por no mancharse con crimen tan grande, consta cómo los primitivos cristianos, aun en medio de las terribles persecuciones contra ellos levantadas, se distinguieron por su celo en obedecer a los emperadores y en luchar por la integridad del imperio, como lo probaron ya en el fiel y pronto cumplimiento de todo cuanto se les mandaba (no oponiéndose a su fe de cristianos), ya en el derramar su sangre en las batallas peleando contra los enemigos del imperio.⁵³³

En cuanto al resto de las rebeliones sociales y anticoloniales, el texto papal declara, de manera llana y brutal, que el poder temporal proviene del poder espiritual, y que por ello toda rebelión contra el poder temporal es “herejía”.

Así, el papado niega lo que, para Lamennais, era su misión histórica (encabezar la regeneración de las sociedades europeas en decadencia y erigirse en “la guardia de una ley

⁵³¹ *Mirari Vos*, II.

⁵³² *Mirari Vos*, VI

⁵³³ *Mirari Vos*, XIII-XIV.

de justicia, superior a toda magistratura humana”).⁵³⁴ El catolicismo institucionalizado se alinea abiertamente en favor de la Santa Alianza, y contra las revoluciones anticoloniales y la lucha por las libertades políticas, sociales y civiles.

Francisco Bilbao se encuentra con Lamennais cuando éste ha pasado por esos años terribles, y ha renacido como un pensador maduro. En 1834, el autor francés publicó su gran manifiesto radical, *Palabras de un creyente*, al que Harold Laski se refirió con admiración como “una versión lírica del *Manifiesto comunista*”.⁵³⁵ Ese libro fue uno de los más editados en todo el siglo XIX, y tuvo el raro honor de ser condenado en una encíclica papal dedicada sólo a Lamennais.⁵³⁶ Después vendría *El libro del pueblo* y textos fundamentales como *De la esclavitud moderna*, que fue traducido por Bilbao.

Por todas estas razones, Lamennais era representante de una izquierda radical, pero también una izquierda extraña que defendía el progreso en nombre del pasado y mostraba una inusual simpatía con los movimientos populares, aparentemente desorganizados, y con los líderes políticos de las regiones más “atrasadas” de 1848. Por ejemplo, Bakunin recuerda en *Mi confesión* que Lamennais era una de las personas que más visitaba en la época en que vivía en París.⁵³⁷ El francés sigue creyendo en las cosas que creía antes, pero esas creencias lo han llevado a defender a las revoluciones hechas en nombre de la tradición: se ha convertido en un conservador revolucionario. ¿Cómo es posible un pensamiento revolucionario radical que, al tiempo que niega el progreso, mantiene la fe en la necesidad de emancipar a la sociedad? Según Francisco Bilbao, lo que ocurrió fue que Lamennais comprendió que el “sentido común” que él defendía no era, en realidad, propiedad de la institución eclesial; le pertenecía a “los pueblos”, que conforman una *ekklesia* informal cuyas luchas sociales orientan la marcha de la historia.⁵³⁸ Y *La Tribune*

⁵³⁴ Son palabras de BÉNICHOU, *op. cit.*, p. 136.

⁵³⁵ *Authority in the Modern State*, New Haven, Yale University Press, 1919, p. 255.

⁵³⁶ Sobre la historia editorial de este libro, véase PAUL VUILLARD, *Les “Paroles d’un croyant” de Lamennais*, Amiens, Felix Malfère, 1928.

⁵³⁷ Véase el fragmento titulado “París”, en *Mi confesión*, Santiago, Ercilla, 1940.

⁵³⁸ Véase F. BILBAO, *Lamennais o el dualismo de la civilización moderna*, Paris, Imprenta de D’Aubusson y Kugelman, 1856, p. 29. El revolucionario Giuseppe Mazzini tenía una opinión similar (véase MAZZINI, “Lamennais”, en *Essays. Selected from the Writings, Literary, Political and Religious*, Londres, Walter Scott, s.f., pp. 59-82).

des Peuples reconocerá con agrado que su publicación se realiza en parte bajo los auspicios de este defensor de la revolución polaca.⁵³⁹

A los tres meses de su llegada, Francisco Bilbao se decide a buscar a Lamennais. En la entrada del 8 de mayo de 1845, el *Diario* copiado parcialmente por su hermano Manuel tiene la siguiente nota:

Hacia algunos días que me resolví á visitar á M. Lamennais: No sabia su casa y pregunté á su librero. Allí se me dijo que vivia [en la] Rue Tronchet número 13. Llego á la casa y pregunto al portero por M. Lamennais. El portero me dijo que no estaba, pero que podía escribirle porque era difícil encontrarlo. Entónces le dejé el siguiente aviso:

“François Bilbao (chilien).
“Rue Martignac número 7”.

Este día fué el sábado. El lunes al entrar á casa encontré a Manuel Matta que me dice: Buena noticia!-qué noticia?-Adivina-Pero qué cosa?-Mira ese billete.

Tomo el billete y leo en el sobre:

“Monsieur.

“Monsieur François Bilbao.

Rue Martignac número 7.”

Abro el billete y mi sorpresa es grande al leer lo que sigue:

“Mr. Bilbao trovuera M. Lamennais chez lui, jeudi prochain, entre midi et une heure. Le portier, en voyante ce billet, saura qu'il est attendu:

“Lundi 5 mai”.

Gran gusto tuve al tener entre mis manos un momento por el que hacia tanto tiempo que habia aspirado!-Esperé los tres días y el día señalado á paso de carga y palpitante golpeo en el sexto piso la puerta que todavia me separaba de un monumento vivo. Hacia frio-el día lluvioso-y yo sudaba.

El *Diario* continúa, y cuenta la primera visita a la casa de Lamennais:

Una criada me abre-le pregunto por él y ella me pregunta mi nombre. Vuelve para adentro y despues me dice que puedo entrar. La criada habia dejado la puerta abierta y quise asomarme, pero me detuve como para penetrar en un templo. Mientras la criada venia procuraba serenarme. Paso una primera pieza y al entrar á la segunda del rincon de la derecha se levanta para responder a mi saludo.-i.i.!-el autor de las *[P]alabras de un creyente!*-Yo creo que tenia la vista fascinada.

Habiamos tan solo cambiado algunas palabras en francés, cuando me preguntó cuanto tiempo hacia á que estaba en Francia.

-Dos meses, señor.

-Pues V. Habla el francés como un francés.

En seguida me preguntó por Chile y por nuestras relaciones con los indios.

-Estamos en paz señor, y se civilizan.

-Pues es una raza notable.

-Si señor, desde la conquista hasta ahora, conservan cualidades peculiares que la hacen distinguirse de las razas primitivas que conocimos.

-No son los Araucanos?

⁵³⁹ *La Tribune des Peuples*, 19 de marzo de 1949.

-Si señor-le respondí con un gran placer al saber que los conociese.
Después de algunas palabras me dijo:
-Pero yo vuelvo á lo que le he dicho-V. Habla el francés como si estuviese muy acostumbrado.
-Leemos algo la literatura francesa y tenemos excelentes maestros.
-Ya lo veo, me dijo.
En toda la conversacion atendia estremadamente á sus palabras para después recordarlas; pero analizaba tanto la expresion de sus facciones, me tenia muy sobre mi mismo y en todo ponía mi atencion. Pero como la atencion se particularizaba demasiado, esto hacia que la apreciacion general fuese débil. Por esto es que no puedo recordar con exactitud todo lo demás que pasó.⁵⁴⁰

Los asombros y extrañezas aparecen desde este primer encuentro: Lamennais le pregunta a Bilbao sobre las relaciones de Chile “con los indios”. El personaje Bilbao, preocupado por dar una buena impresión de liberal chileno, contesta a la pregunta diciendo que “estamos en paz” y que “[ellos] se civilizan”; pero las sorpresas continúan, pues Lamennais responde diciendo que, en todo caso, la de ellos, los indígenas, “es una raza notable”. E inmediatamente le muestra al joven Bilbao que está al tanto de ciertas noticias sobre el mundo indígena chileno: sabe que a ellos se les llama con el nombre de “araucanos”.⁵⁴¹

Según parece, el grupo intelectual al que Lamennais pertenecía estaba muy interesado por el mundo indígena. Álvaro García San Martín ha escrito algunas páginas notables sobre cómo ese interés parece haber sido compartido por Quinet... Esa preocupación era común también entre los exiliados cercanos a Lamennais. Algunos años antes, Adam Mickiewicz, le había pedido a su amigo Ignacio Domeyko, exiliado en Chile, que por favor escribiera el relato de su viaje a América. Y al pedirselo, había hecho énfasis en que en su texto hablara sobre los indígenas chilenos:

⁵⁴⁰ M. BILBAO, *op. cit.*, pp. xlvi-xlvii.

⁵⁴¹ Aunque quizá Bilbao no lo sabía, en 1824 había aparecido en París una traducción de *La Araucana* de Ercilla, a cargo de Gilibert de Merlhac (L. MIARD, *op. cit.*, p. 28, n. 55.); probablemente por ella Lamennais pudo enterarse de la existencia de los indios chilenos. Una posibilidad más remota sería que Lamennais conociera el bello ensayo antropológico sobre los araucanos publicado en la revista erudita española *Viagero Universal*, que era dirigida por el sacerdote afrancesado Pedro Estala: ese ensayo fue traducido al francés en 1811, y se puede consultar una copia de esa traducción en la Biblioteca Nacional de Francia (“Tableau civil et moral des Araucans, nation indépendante du Chili, traduit de l’Espagnol du Viagero Universal; par M. P[isa]...”, *Annales des voyages, de la géographie et de l’histoire. Ou Collection des voyages nouveaux les plus estimés, traduits de toutes les langues européennes, des relations originales, inédites, communiquées par des voyageurs française et étrangers, et des mémoires historiques sur l’origine, la langue, les moeurs et les arts des peuples, ainsi que sur le climat, les productions et le commerce des pays jusqu’ici peu ou mal connus. Accompagnée d’un bulletin où l’on annonce toutes les découvertes, recherches et entreprises qui tendent à accélérer les progrès des sciences historiques, spécialement de la géographie, et où l’on donne des nouvelles des voyageurs et des extraits de leur correspondance*, t. 16, 1811, pp. 67-168).

...escribe el relato de tu viaje y aún te aconsejo que compiles un compendio de la Historia de la América meridional antes de la dominación española (lo que se sabe de ello); con capítulos sobre la dominación española y lo actual.

Una y otra vez, en sus cartas Mickiewicz le pide a Domeyko que ponga las manos a la obra. Ambos se habían hecho muy amigos como conspiradores por la independencia de Polonia, y Mickiewicz creía que esa “Historia de la América meridional antes de la dominación española (lo que se sabe de ello); con capítulos sobre la dominación española y lo actual” podía serle de interés a la comunidad de exiliados polacos que seguían luchando por la independencia. Por ello, le pide a Domeyko que escriba ese libro en polaco, y sugiere que podría ayudar a que el libro se imprimiera en lo que quedaba de ese país.

Escribe en forma que pueda imprimirse en tu país; al final agregarás en apéndice el relato de tu viaje. Los que han escrito al presente sobre esa parte de América han tratado únicamente de su territorio y de sus minerales; sabemos muy poco de sus habitantes. Deberías, en las próximas vacaciones, en vez de ir a la Cordillera, visitar México y el Perú.

Mickiewicz estaba seguro de que ese libro podría interesarle a los polacos, y le pidió a su amigo que no hable sólo del territorio o los minerales (temas sobre el que Domeyko era experto), sino sobre todo de la historia de su gente, especialmente de la historia de esa gente “antes de la *dominación* española”. En la elección de esa palabra hay ya implícita una posición valorativa. El interés hacia la historia de América, ¿estará motivado por razones similares a las que motivan el interés hacia la historia de otras naciones sumidas en luchas anticoloniales, hermanas, para Mickiewicz, de la misma lucha de Polonia?

Lo cierto es que, a la llegada de Bilbao, hay un pequeño público de militantes políticos que tienen un interés en la historia de las luchas anticoloniales de América; ellos interpelarán, a través de Lamennais, a Bilbao, quien después entrará en contacto directo con el grupo. El interés por los indígenas de América seguirá creciendo en la estadía francesa. Exactamente dos años después, el joven chileno publicará un texto donde recopila todo lo que sabía de los araucanos, sobre todo a través de fuentes escritas. El texto fue publicado en *La Revue Indépendante*, diario fundado por Viardot, Leroux y George Sand, todos ellos amigos cercanos de Lamennais. Es probable que el viejo maestro fuera responsable indirecto del texto, pues el tema del artículo es el mismo por el que el viejo sacerdote le había preguntado a Bilbao en esa primera entrevista; su título es un homenaje al famoso

Tableau de la France de Michelet con que se iniciaba el tomo II de su *Historia de Francia*, publicado originalmente en 1833. El artículo de Bilbao se llama “Tableaux de l’Amérique méridionale: les Araucans, leur foyer, leurs moeurs et leur histoire”; su hermano no sabía que este texto se había publicado, y con el nombre de “Los Araucanos” editó en las *Obras completas* de su hermano un borrador del mismo texto, quien se tomó la libertad de “organizar el manuscrito y llenar algunos vacíos”.⁵⁴² Hoy, gracias al trabajo de Álvaro García San Martín, hemos recuperado la primera versión del texto de Bilbao, antes de que su hermano lo rehiciera.

El regreso de Mickiewicz a París y el programa político de la Legión Polaca

La historia de *La Tribune des Peuples* inicia en julio de 1848, cuando Mickiewicz regresa a París proveniente de Milán. Se había marchado cuatro meses antes. Su primer objeto era construir en Roma una Legión Polaca que colaborara en la guerra contra Austria y “uniera bajo el estandarte de la libertad a todas las naciones eslavas”.⁵⁴³ Según Stefan Kienewicz, quien fue uno de los mejores investigadores de esta etapa de la vida del poeta, “El *Símbolo político* de la Legión, redactado por Mickiewicz, asociaba los lemas generales de un cristianismo místico con postulados democráticos concretos: república, igualdad de los ciudadanos, emancipación de la mujer, reparto de tierras a los campesinos”. El hijo de Mickiewicz añade que la igualdad de derechos políticos y civiles no sólo le era reconocida a las mujeres, sino también a los judíos, y señala que, según este *Símbolo*, “El Evangelio debía devenir en ley civil y social de los Estados”; glosando el texto, añade que “Polonia, resucitada en el mismo cuerpo con que había sido depositada en la tumba, debe asegurarse a sí misma la libertad de cultos y la asociación, la igualdad de los ciudadanos ante la ley”.⁵⁴⁴

⁵⁴² Las palabras citadas son de A. J. VARONA, *op. cit.*, p. 263, n. 2. En fechas recientes, ambos textos han sido espléndidamente editados por Álvaro García San Martín. La versión francesa aparecerá pronto en un próximo volumen de *Mapocho*. Éste es el inicio formal de la preocupación de Bilbao sobre el problema indígena. Como ha explicado Vicuña Mackenna, a su regreso a Chile Bilbao comenzará a estudiar la lengua mapuche, sirviéndose de un viejo soldado que había combatido en la frontera. Los *Boletines del espíritu*, primer texto del regreso, contienen también la primera defensa explícita del mundo indígena elaborada por Bilbao. Ella proseguirá en los textos recientes, que hacen explícita la posición de Bilbao respecto del problema de la tierra.

⁵⁴³ KIENEWICZ, *op. cit.*, p. vi.

⁵⁴⁴ LADISLAS MICKIEWICZ, *Adam Mickiewicz. Sa vie et son oeuvre*, 2a. ed., Paris, A. Savine, 1858, pp. 229-230.

La Legión se distinguió en la batalla de Lombardía. Mickiewicz regresó a París el día 11 de julio, cuando acababa de pasar la terrible represión. Iba a reunir voluntarios para su Legión, pero se encontró con la persecución política desatada por la dictadura de Cavaignac, y con las intrigas y luchas intestinas que dividían a los grupos de exiliados y hacían muy difícil el trabajo conjunto: a la izquierda, la Sociedad Democrática Polaca se oponía al proyecto de Mickiewicz, de la misma manera en que se había opuesto a cualquier proyecto que pudiera alejar a los patriotas polacos de la acción directa sobre su país; a la derecha, el poderoso grupo reunido en el Hôtel Lambert en torno al príncipe Czartorysky quería apoyar la Legión, pero a condición de arrebatarle su dirección a Mickiewicz y despojar a la misma de su credo democrático y de reforma social.

A pesar de todo, el poeta consiguió despertar el ánimo de los emigrados más jóvenes, y consiguió de su amigo, el conde Xavier Branicki, el apoyo monetario para financiar la nueva expedición.

De esta época son los primeros testimonios de la idea de fundar un periódico en París: en una carta del 7 de agosto de 1848, Eugène Carpentier, futuro administrador de *La Tribune des Peuples*, le presenta a Mickiewicz un presupuesto estimado de lo que costaría un periódico. De cualquier manera, el proyecto debió de haber sido dejado de lado: después de la derrota de Custoza, el Piemonte abandona la guerra, y con ello la Legión se ve obligada a desintegrarse. Al mismo tiempo, el dictador Cavaignac publica una nueva y más dura ley de prensa, que volvía demasiado arriesgado un proyecto de publicación como el que Mickiewicz probablemente quería.

La planeación de *La Tribune des Peuples*, y la división de su grupo fundador en torno de la cuestión bonapartista

Ya dijimos que las elecciones del 10 de diciembre llevan a Louis Napoleón Bonaparte al poder. Para decirlo con una frase de la época, el joven y ambicioso príncipe había logrado “ser todo para todos los hombres”; incluso una parte de la izquierda había sido seducida por sus vagas promesas sociales. Fue también el caso de Mickiewicz, quien, a pesar de sus simpatías republicanas, había escrito desde marzo de 1848 que parecía que la República de 1848 estaba destinada al fracaso por su incapacidad de enfrentar la cuestión social. A su manera de ver, ese fracaso tendría el efecto positivo de traer de regreso a la dinastía de los

Napoleones. En una carta del 9 de marzo, el poeta le había escrito a uno de sus amigos sus impresiones ante el miedo de los republicanos de sustituir la bandera tricolor por la bandera roja que las masas obreras pedían imperiosamente como nuevo símbolo de la patria: “El rechazo de la bandera roja por parte de Lamartine es un mal signo. Él intuye, y el pueblo sabe, lo que esa bandera significa”.⁵⁴⁵

Mickiewicz era heredero de una vieja tradición aún presente en el pueblo francés, pero también en las naciones de la periferia de Europa: en ellas se guardaba el recuerdo de las guerras del primer Napoleón, que habían expandido por el mundo los ideales de la revolución francesa, y habían ayudado a las naciones más débiles a rebelarse frente a los regímenes aristocráticos de sus respectivas regiones. Para Mickiewicz, Napoleón era el hombre providencial destinado a fundar una república auténticamente popular y a proyectarla por el mundo.⁵⁴⁶

A principios de año, Mickiewicz decide pedirle a su amigo, el conde Branicki, el dinero que éste le había ofrecido el año anterior para fundar el periódico. La cena en la que el poeta y su grupo deciden hacer público el proyecto tuvo lugar el 24 de febrero, y su pretexto fue la conmemoración del levantamiento revolucionario del año pasado. A ella asistió el gran socialista ruso Aleksandr Herzen, quien nos dejó en sus *Memorias* una crónica deliciosa. Sus primeras líneas retratan con sentido del humor el carácter que tendrá el grupo a partir de entonces, caracterizado por un constante ir de una lengua a otra, y de una tradición a otra: “Cuando llegué encontré que bastantes invitados ya estaban ahí, y que entre ellos apenas habría un francés; pero para compensar, estaban bien representadas las otras nacionalidades, de los sicilianos a los croatas”.

Así continúa Herzen:

En realidad yo sólo estaba interesado en una persona: Adam Mickiewicz; nunca antes lo había visto. Estaba de pie frente al fuego con un codo sobre la repisa marmórea de la chimenea. A pesar de los grandes cambios traídos por los años, cualquiera que haya visto su retrato en las ediciones francesas de sus obras, retrato que, según creo, fue tomado del medallón fabricado por David D’Angers, lo habría reconocido de inmediato. Muchos pensamientos y sufrimientos habían cruzado su rostro, que era más lituano que polaco. Su figura, su cabeza, su vistoso cabello gris y sus ojos cansados, creaban una impresión de conjunto que sugería la infelicidad soportada, la familiaridad con el dolor espiritual, y su pesar exaltado estaba

⁵⁴⁵ Citado en Ladislao Mickiewicz, *op. cit.*, p. 232.

⁵⁴⁶ Véase ZOFIA MITOSEK, “Mickiewicz, Napoléon et les Français”, *Revue des études slaves*, vol. 70, núm. 70-4 (1998), pp. 739-775.

moldeado a semejanza del destino de Polonia [...]. Parecía como si Mickiewicz estuviese siempre alejado, distraído por algo: ese “algo” era el extraño misticismo en el que después se iría retrayendo.⁵⁴⁷

Según Herzen, Chojecki, el anfitrión de la cena, había planeado que durante la misma se propusiera un brindis en memoria del 24 de febrero de 1848, al que Mickiewicz respondería con un discurso en donde expondría sus ideas y presentaría el proyecto del periódico. Chojecki le había pedido a Herzen responder al discurso de Mickiewicz, pero el carácter reservado del ruso le hizo declinar la propuesta. Y Herzen hizo bien, pues el discurso de Mickiewicz lo sorprendió amargamente:

Hacia el final de la cena, Chojecki propuso el brindis. Mickiewicz se levantó y comenzó a hablar. Su discurso era hábil y elaborado, y extremadamente astuto - podría decirse que tanto [el radical] Barbès como [el conservador] Louis-Napoleon habrían podido aplaudirle con sinceridad. Sus palabras hicieron que me estremeciera. Mientras iba desarrollando sus ideas comencé a sentirme dolorosamente incómodo, mientras que, sin que quedara el más mínimo asomo de duda, esperaba la aparición de una palabra, un nombre: ¡y el nombre no tardó en aparecer!⁵⁴⁸

Ese nombre era, justamente, el de Louis-Napoleon Bonaparte, cuyo nombre fue invocado por Mickiewicz en el punto culminante del discurso, cuando la alabanza del ideal republicano y anticolonial se volvió defensa de la leyenda napoleónica. Pero a esa defensa siguieron las palabras de un anciano socialista español, quien tomó, en lugar de Herzen, la responsabilidad de responder el discurso de Mickiewicz. El anciano se llamaba Ramón de la Sagra. Arriba citamos ya uno de sus artículos. El ruso recuerda que sus palabras comenzaron de la siguiente manera:

-Mickiewicz puede ver las cosas como poeta, y tiene razón desde su propio punto de vista; pero no quisiera que, en una reunión como ésta, sus palabras pasaran sin una protesta.

Y así siguió y siguió, con todo el fuego de un español y la autoridad de un hombre mayor.

Cuando había terminado, veinte vasos, entre ellos el mío, se levantaron para brindar junto con él.

Mickiewicz trató de retomar su posición anterior y dijo algunas palabras para explicarse, pero no tuvieron éxito. De la Sagra no cedió. Todos se levantaron de la mesa y Mickiewicz se marchó.

Difícilmente podría haber ocurrido un presagio peor para el nuevo periódico.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ *My Past and Thoughts*, ed. D. Macdonald, trad. C. Garret, California, University of California Press, 1982, p. 342 (trad. mía); el “extraño misticismo” de Herzen es alusión a la tremenda época en que Mickiewicz entró en la secta del iluminado Andrzej Towianski.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 343.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 345.

El enfrentamiento entre Adam Mickiewicz y Ramón de la Sagra prelude un conflicto que atravesará el resto de la vida del periódico, cuyos miembros estaban unidos en torno a una valoración radical de la cuestión social, la defensa de la Segunda República y el apoyo decidido a las luchas anticoloniales de Italia, Polonia y otras naciones sin Estado, pero no lo estaban en torno de su valoración del príncipe que se convertiría en Napoleón III. Mickiewicz mantuvo la terca esperanza de que el príncipe se sentiría interpelado por la supuesta tradición libertaria ligada a su apellido, y comprobó con desesperación cómo su gobierno profundizaba las alianzas con los grupos conservadores y decidía alinearse con las fuerzas de la reacción allende las fronteras de Francia. El golpe de gracia se dio en abril del mismo año, cuando el gobierno de Louis Napoleon decidió enviar un ejército de seis mil hombres para invadir la República Romana, tan amada por Mickiewicz, y restaurar el poder del Papa. Entonces el poeta polaco debió rendirse a la evidencia, y sus jóvenes amigos, reunidos en la dirección del periódico, ya no pudieron mantenerse callados. El texto que cambia la línea editorial del periódico está firmado por uno de esos jóvenes, que sigue la línea crítica expresada por Ramón de la Sagra en ese banquete inaugural. El joven es Francisco Bilbao. Ese texto constituye el primer testimonio decisivo del viraje intelectual del pensador chileno hacia la crítica del eurocentrismo.

Lanzamiento de *La Tribune des Peuples*. Sus características editoriales y la importancia de Bilbao en la realización del proyecto

Hasta donde yo sé, ese texto, que es una carta abierta “Au journal *La Réforme*”, es el único en *La Tribune des Peuples* que aparece firmado con el nombre de Bilbao.⁵⁵⁰ De ello se podría deducir que el joven exiliado chileno habría tenido un papel marginal en la empresa comandada por Mickiewicz. Pero el estudio de los testimonios de la época nos deja ver que lo cierto es justamente lo contrario. Pocos emigrantes firmaban sus textos, y esa práctica se volvió todavía más rara conforme comenzó la persecución por parte del gobierno de Louis-

⁵⁵⁰ ¿Es de Bilbao la larga carta firmada como “B.” y publicada en el número del 12 de septiembre? Aunque la carta recoge ideas planteadas en el texto de Bilbao y las desarrolla con un estilo similar, ella está dirigida desde Londres, y no parece probable que nuestro chileno hubiera viajado a ese país por estas fechas. Hay otra carta de “B.” publicada en el número del 7 de septiembre y dedicada a hacer la crónica de las tendencias políticas en Londres.

Napoleón y los emigrantes comenzaron a ser deportados o fueron forzados a abandonar el país. El mismo Mickiewicz firmó sólo uno de sus editoriales, justamente el editorial en el que anunciaba que tendría que dejar el periódico.⁵⁵¹

Sin embargo, en el prefacio a una importante antología de los artículos publicados por su padre en *La Tribune des Peuples*, Ladislao Mickiewicz hace un recuento de los que habrían sido sus colaboradores más importantes. Es tiempo de reconstruir ese círculo, y de decir algunas palabras sobre las afinidades que unen a sus integrantes: entre estos colaboradores íntimos están nombres como el ya referido Chojecki, muy amigo de Proudhon y —en esos tiempos— crítico radical del gobierno de Luis Felipe; el saint-simoniano Jules Lechevalier y el comunista Herman Ewerbeck, amigos de Chojecki y colaboradores en el periódico proudhoniano *Le Peuple* al lado del fervoroso Ramón de la Sagra; Charles Martin, que era además redactor general del semanario *La Constitution, république du présent et de l'avenir*; el sensible y delicado Auguste Lacaussade, poeta y traductor de poetas, antiguo secretario de Saint-Beuve y ferviente antinapoleónico; el fiel Eugène Carpentier, compañero de Mickiewicz desde el inicio y redactor cuyo nombre aparecía como responsable de cada número... Añade el hijo del poeta polaco: “Pero son los extranjeros quienes formaban la élite de la redacción: Ivan Golovine, J. Ricciardi, Francisco Bilbao, L. Frappoli, etc.”⁵⁵²

Hay otro dato que vale la pena recordar. Del estudio de la correspondencia de Mickiewicz realizado por Kienewicz se desprende que el equipo de redacción terminó de reunirse entre la mitad de febrero e inicios de marzo de 1849. A partir de una carta a Lacaussade del 6 de marzo de 1849, Kienewicz concluye que “ese personal se componía de dos grupos bien diferenciados: el personal que cumple funciones definidas y limitadas

⁵⁵¹ ADAM MICKIEWICZ, “Déclaration de la direction de *La Tribune des Peuples*”, *La Tribune des Peuples*, 16 de octubre de 1849. En su obra citada, Ladislao Mickiewicz hizo un esfuerzo por separar los editoriales que, a su juicio, fueron redactados por el poeta.

⁵⁵² Ladislao Mickiewicz, “Préface”, en Adam Mickiewicz, *La Tribune des peuples*, Paris, Flammarion, 1907, p. 9 (la trad. y el resaltado son míos). Más adelante, Chojecki abjuraría de sus antiguas creencias y se volvería partidario de Louis Napoleón. En cuanto a Lacaussade, sus afinidades con la causa polaca vienen de muy atrás, pues él había sido traductor de Krasinski, otro poeta místico de Polonia. Finalmente, como ha señalado Kienewicz, la participación de Ewerbeck es fundamental, pues, a través de ella, el grupo de *La Tribune des Peuples* se liga al grupo de Marx y Engels: Ewerbeck está encargado de recopilar las notas sobre la situación en Alemania, y su fuente principal es la *Nueva Gaceta Renana*.

dentro del periódico – y aquellos que ejercían una influencia sobre el conjunto de su línea política”.

El primer grupo estaba formado sobre todo por especialistas extranjeros encargados de diversos problemas internacionales: el italiano Ricciardi, el alemán Ewerbeck, el ruso Voïnov, tres rumanos: Balcesco, Golesco y Bratiano – así como de los franceses: C. Martin, H. Castille, A. Pechméja y J. Julvécourt- este último encargado sobre todo del folletín. Charles Chojecki y, después de él, A. Lacaussade, eran secretarios de redacción, mientras que Charpentier cumple las funciones de administrador. La orientación general del periódico era evidentemente determinada por los artículos de fondo ocupados de los asuntos franceses, así como de los ensayos sobre problemas económicos y sociales. Esos artículos eran redactados en primer lugar por el mismo Mickiewicz, por dos de sus compatriotas, F. Grzymala y L. L. Sawaszkiewicz, por los franceses Lechevalier y Pauline Roland, el italiano Frapolli, el español Ramón de la Sagra, el belga Colins y *un cierto Bilbao, originario de Chile*.⁵⁵³

Así, tanto los recuerdos de Ladislao Mickiewicz, como las investigaciones de Stefan Kienewicz en torno de la correspondencia del poeta, coinciden en ubicar al jovencísimo Bilbao entre los pocos que “están en el secreto”, los que pertenecen al círculo más íntimo de *La Tribune des Peuples* e influyen en su orientación general.

LA TORMENTA DE 1849: ANTICOLONIALISMO Y SOCIALISMO DE LAS PERIFERIAS. LA CRÍTICA DEL EUROCENTRISMO.

La tormenta de 1849

1849 es la inesperada segunda primavera de la revolución mundial. En mayo, los húngaros obtienen importantes victorias y consiguen expulsar al ejército austriaco. Los italianos radicales logran organizarse bajo el liderazgo de Mazzini y Garibaldi, y desplazan a los moderados en la marcha de la revolución nacional: el ejército de Garibaldi toma Roma, el Papa huye del Vaticano, y los radicales proclaman la República. La revolución mundial, que parecía perdida en el centro de Europa, renace en la periferia, y por un momento parece que el triunfo de la periferia llevará el fuego revolucionario de nuevo a las naciones que perdieron en 1848...

Entonces ocurre la traición de Francia: el gobierno de Louis Napoleón decide combatir en Italia en defensa del Papa y acabar con la joven república de Mazzini. La

⁵⁵³ KIENEWICZ, *op. cit.*, p. vii (la trad. y el resaltado son míos).

superioridad numérica de las tropas francesas hacía pensar en una rápida victoria, y sin embargo, los italianos resistirán con valentía inusitada: para sorpresa del mundo, ofrecerán una valiente batalla, ciudad tras ciudad, en contra del ejército francés.

A pesar de todo, la república romana es derrotada en julio. Un mes antes, el zar de Rusia había puesto a disposición su ejército con el fin de que Austria acabara con la república húngara. Tras dos meses sangrientos, Rusia y Austria logran conquistar Hungría. Prusia, Austria y Francia limpian sus Estados nacionales de toda huella de liberalismo democrático: los proyectos de reforma constitucional originados en el impulso del 48 son enterrados, y los principales líderes revolucionarios de Francia, Italia y Hungría deben exiliarse de sus respectivos países.

La Tribune des Peuples hace la crónica diaria de ese año tormentoso. Stefan Kienewicz ha demostrado que nuestro pequeño periódico conforma la fuente fundamental a partir de la cual los otros periódicos radicales de Francia confeccionaban su sección de noticias internacionales. El humilde diario de Bilbao y Mickiewicz es el sustrato oculto que alimenta el debate de la prensa francesa sobre la libertad de los pueblos sin historia.

1849 marcó a sangre y fuego la vida y el pensamiento de los demócratas europeos: Marshall Berman y Jerrold Seigel han escrito sobre cómo la derrota de la democracia radical dejó una huella indeleble en la redacción de *El Capital* de Marx. De manera similar, para los pensadores reunidos en *La Tribune des Peuples* la derrota de la revolución se vuelve aliciente para pensar de otra manera las relaciones entre las tradiciones intelectuales en la periferia de Europa. En los primeros números, los redactores repiten una y otra vez la misma idea: la izquierda europea debe acercarse a la historia de las luchas de los pueblos de la periferia si es que quiere ganar la revolución. Región tras región, el periódico hace el recuento diario de las discusiones, los planes organizativos, las ideas, los enfrentamientos armados. Compendia y discute la cobertura de la revolución mundial emprendida por los principales diarios de Inglaterra, Francia y Austria. Pone en movimiento a un amplísimo conjunto de intelectuales de la periferia de Europa, quienes elaboran los compendios de noticias de sus lugares de origen, escriben cartas publicadas parcialmente y envían correspondencias. Las viñetas que ofrece cada breve noticia se acumulan una tras otra, y producen un efecto trágico y grandioso: vemos a la Constituyente romana, que trabaja en el nuevo proyecto constitucional a sabiendas de que en Francia se prepara un ejército para

acabar con la República, y leemos fragmentos de los discursos que Mazzini habría pronunciado;⁵⁵⁴ nos enteramos del debate en el Congreso húngaro, que, ante el avance de las tropas rusas y austriacas, ha decidido concederle derechos colectivos a las otras nacionalidades que habitan en Hungría con el fin de que se sumen a la lucha revolucionaria contra las potencias extranjeras (“quizá un poco tarde”, dice el redactor con melancólica ironía);⁵⁵⁵ atestiguamos el avance implacable de las tropas francesas sobre Italia:

Quando el general Oudinot llegó a Roma, las calles estaban erizadas de barricadas, y en cada una de ellas se leía:

“Artículo 5º de la Constitución Francesa de 1848

*“La República francesa respeta las NACIONALIDADES extranjeras, como ella espera hacer respetar la suya; no emprenderá guerra alguna con propósito de conquista, y NO EMPLEARÁ JAMÁS SUS ARMAS CONTRA LA LIBERTAD DE PUEBLO ALGUNO”.*⁵⁵⁶

Al mismo tiempo, el periódico presenta artículos de fondo sobre temas históricos, y hace la crónica de la vida cotidiana: sigue los sinsabores de la vida de los exiliados por la guerra europea, recoge los debates sobre la abolición de la esclavitud en las Antillas, edita el enfrentamiento epistolar entre Mazzini y Tocqueville, hace el recuento de los libros prohibidos por el catolicismo tras la restauración del poder papal, narra el funeral de Chopin...⁵⁵⁷

Socialismo del centro y socialismo de las periferias⁵⁵⁸

En *Sociabilidad Chilena*, Bilbao había descrito la lucha revolucionaria chilena como una disputa entre las fuerzas del pasado y las fuerzas del futuro. Las primeras estaban

⁵⁵⁴ *La Tribune des Peuples*, 18 de marzo de 1849. El discurso de Mazzini parcialmente transcrito en esa nota parece ser una fuente importante para la comprensión del primero de los *Boletines del espíritu* de Francisco Bilbao: los textos son tan parecidos que da la impresión de que uno es reelaboración del otro.

⁵⁵⁵ *La Tribune des Peuples*, 6 de septiembre de 1849 (la nota cubre el debate del 28 de julio, al que no se había podido dedicar espacio porque en esas fechas el periódico había sido suspendido por órdenes del gobierno francés)

⁵⁵⁶ *La Tribune des Peuples*, 8 de mayo de 1849.

⁵⁵⁷ Véanse los números del 14 de septiembre (con uno de los varios artículos dedicados a la abolición de la esclavitud), 10 de septiembre (primera reunión de la congregación encargada del Index, e inclusión de los nuevos libros), 27 a 29 de septiembre (polémica epistolar de Mazzini con Tocqueville), y 31 de octubre (sobre Chopin).

⁵⁵⁸ A continuación ofrecemos una panorámica del pensamiento radical en la *Tribune des Peuples* que pudiera tener relación con la obra de Bilbao. Hemos puesto atención sobre todo en los pensadores croatas, rusos y españoles, que nos parecen los más importantes a este respecto. Los límites de extensión de este trabajo nos han impedido incluir también a pensadores rumanos como Nicolae Bălcescu (Balcesco) e italianos como Giuseppe Ferrari, de menor participación en el periódico pero de enorme interés filosófico.

representadas por los restos de la mentalidad de la “edad media” en Chile: por la herencia española, el autoritarismo católico y las formas de servidumbre venidas del feudalismo. Las segundas conformaban los rasgos de la “edad nueva” que se contraponía a la “edad media”: esos rasgos tenían que ver con Francia, el pensamiento de la Ilustración y la tradición revolucionaria.⁵⁵⁹

Se trata de una serie de oposiciones binarias que contraponen revolución a feudalismo, Francia a España, pasado a futuro, campo a ciudad y barbarie a civilización. En su descripción de los huasos que compusieron el ejército de Diego Portales, el Bilbao de *Sociabilidad Chilena* se hace eco de las ideas de su amigo Domingo Faustino Sarmiento, y presenta la guerra civil de Chile como lucha entre los elementos más avanzados de la sociedad, que viven en la capital y son famosos por su afrancesamiento, y los elementos más retrógrados de la misma, que viven en el sur de Chile, en “la vecindad del elemento indígena” y encarnan “la reaccion anti revolucionaria, anti liberal”. Los últimos son reaccionarios por naturaleza.⁵⁶⁰ Era necesario que la ciudad dominara al campo, y que Chile se afrancesara para perder todo vestigio de ese pasado retrógrado.

Pero después del exilio en Francia, son los presuntos “bárbaros” los únicos que parecen ser capaces de una auténtica revolución: ellos fueron los que en 1848 hicieron a las “naciones de Europa [...] estremecerse como bajo las plantas de Attila”.⁵⁶¹ Los elementos tradicionales de la sociedad americana –ya no sólo chilena- adquieren una nueva valoración; los indígenas, a quien antes atribuía Bilbao una influencia perniciosa, ahora son alabados por su resistencia digna y arriesgada, que luchó en nombre de la justicia incluso si parecía que la razón histórica haría ganar al bando contrario.⁵⁶² El ímpetu de modernización ha sido sustituido por una preocupación por la justicia social y una reivindicación del valor histórico de la vida americana. En textos posteriores, Bilbao hablará del contenido revolucionario que se encuentra en ciertas prácticas sociales de narración de la memoria, y de la necesidad de “profetizar el pasado”.⁵⁶³

⁵⁵⁹ “Sociabilidad Chilena”, p. 69.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, pp. 7981.

⁵⁶¹ *Boletines del espíritu*, Santiago, Imprenta del Progreso, 1850, p. 5.

⁵⁶² *Ibid.*, pp. 20-21 y 32-34.

⁵⁶³ Véase MONDRAGÓN, *op. cit.*, cuyos caps. II y IV desarrollan el tema del valor revolucionario de la memoria y el pasado en *La ley de la historia* y *El evangelio americano*. La frase entrecomillada pertenece al primero de esos textos.

Probablemente este giro pueda ser mejor comprendido si atendemos a la discusión sobre estos temas en *La Tribune des Peuples*. Ella adquiere el carácter especial de una crítica de lo que hoy llamaríamos supuestos eurocéntricos de la tradición socialista y revolucionaria, y de la necesidad de replantear esa tradición a partir de la vida histórica real de los pueblos en la periferia de Europa. Porque conviene recordar que la lucha entre barbarie y civilización no es un tema exclusivo de la tradición latinoamericana. Aparece en los lugares más sorprendentes. Por ejemplo, está presente en la obra de Engels, quien elaboró el mismo año una serie de artículos dedicados a analizar la situación de la Europa revolucionaria. Su carácter ejemplar respecto de los prejuicios de la democracia radical europea nos autoriza a tomarlos como punto de referencia. En efecto, la derrota de Hungría no sólo se debió a las fuerzas conjuntas de Austria y Rusia, sino también a los conflictos entre la nobleza húngara y los grupos campesinos en la región: checos, croatas y rutenos eran “pueblos de siervos” separados étnica, lingüística y religiosamente de sus amos nobles, quienes tenían el monopolio de la representación nacional; por ello, a la hora del peligro, muchas veces prefirieron aliarse con los rusos y austriacos para combatir a los odiados opresores húngaros, que encarnaban la “nación de los señores”.⁵⁶⁴

En sus textos para la *Nueva Gaceta Renana*, Engels es implacable con la exigencia de derechos colectivos de estas minorías étnicas (como derecho al uso oficial de la lengua y un sistema educativo propio). Para Engels, en cuanto remanentes de una época histórica ya superada, los pueblos eslavos son naturalmente reaccionarios.⁵⁶⁵ La dominación de los pueblos eslavos y su fragmentación étnica y cultural es resultado de una “tendencia histórica” necesaria, “natural e inevitable”,⁵⁶⁶ que se corresponde con el movimiento de la historia universal, que Engels y muchos otros radicales veían desde una perspectiva hegeliana.

Al someter y fragmentar a las naciones eslavas, Austria y Hungría preparaban la próxima fase de la humanidad, cuando los pueblos de Europa se fusionarían en unidades políticas y económicas cada vez mayores. Todo lo que atentara contra esa tendencia

⁵⁶⁴ Las expresiones entrecomilladas vienen del libro citado de Roman Rosdolsky.

⁵⁶⁵ En ello, Engels sigue de cerca los prejuicios de Hegel respecto del mundo campesino. Véase el comentario a las *Lecciones de la historia de la filosofía universal* en Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los “pueblos sin historia”*, p. 131, n. 30, y la posición de Engels en la p. 88. Sobre la relación entre civilización y barbarie en la obra de Engels, véase R. ROSDOLSKY, *op. cit.*, pp. 101 y 122.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 105.

centralizadora –incluyendo las demandas sociales de estos pueblos- debía ser rechazado por “reaccionario” y “antihistórico”.⁵⁶⁷ De manera similar a Sarmiento, Engels dibuja una lucha entre las fuerzas del pasado y las del futuro, las de la reacción y la revolución, las del mundo campesino y el mundo capitalista, y las del centralismo y las tendencias particularizadoras. La única solución posible para la izquierda democrática debe ser el “aniquilamiento” o “desnacionalización” de estos grupos:

No hay ningún país europeo que no posea en cualquier rincón una o varias *ruinas de pueblos*, residuos de una anterior población contenida y sojuzgada por la nación que más tarde se convirtió en portadora del desarrollo histórico. Estos restos de una nación implacablemente pisoteada por la marcha de la historia, como dice Hegel, esos *desechos de pueblos*, se convierten en cada vez y siguen siéndolo *hasta su total exterminación o desnacionalización*, en *portadores fanáticos de la contrarrevolución*, así como toda su existencia en general ya es una protesta contra una gran revolución histórica [...]. Así en Austria con los eslavos meridionales, que no son nada más que el desecho étnico de un desarrollo milenario sumamente confuso. Que este desecho étnico, asimismo sumamente confuso, sólo vea su salvación en la reversión de todo el movimiento europeo, que para él no tendría que ir de oeste a este, sino de este a oeste, y que el arma liberadora, el vínculo de la unidad, sea para él el knut ruso, es lo más natural del mundo.⁵⁶⁸

El prejuicio formulado respecto de los pueblos eslavos también es aplicado por el Engels del artículo citado a otros pueblos como los irlandeses y los vascos. Todos ellos son calificados como “pueblos sin historia”, siguiendo una conocida metáfora hegeliana que explica la historicidad de un pueblo a partir de su capacidad para perpetuarse a sí mismo alcanzando la forma estatal.⁵⁶⁹

Y sin embargo, de esos pueblos presuntamente reaccionarios por naturaleza provienen muchos de los más importantes escritores de *La Tribune des Peuples*. Los escritos de esos colaboradores tienen como fin afirmar la historicidad de esos pueblos y la continuidad de sus luchas. Los radicales de *La Tribune des Peuples* intentarán salir del discurso teleologista que concibe a los pueblos dominados como necesariamente “reaccionarios” por ser “atrasados”, y los condena a la desaparición o a su integración dependiente en el marco de un proceso histórico mundial único pensado a partir de la historia de las naciones dominantes. Estos radicales tienen claro que la revolución social que se intentaba provocar no podía ser la imposición de pautas culturales y de desarrollo

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁶⁸ Citado y comentado profusamente en ROSDOLSKY, *op. cit.*, pp. 123-124 (las cursivas son mías).

⁵⁶⁹ Véase *ibid.*, pp. 126 y 131.

económico venidas desde afuera: no debería llevar a la “desnacionalización” o el “exterminio” de los grupos dominados. El socialismo debía ser replanteado a partir de las experiencias organizativas concretas de cada nación, que le dan coherencia a su historia y continuidad a sus luchas. El rescate de las experiencias sociales concretas era también la reivindicación de una forma de vida histórica realmente existente a pesar de la realidad de la dominación. Esas experiencias llevan, por un lado, al planteamiento de un socialismo autóctono, basado la historia viva de cada pueblo y crítico del teleologismo y el desarrollismo, y por el otro, a plantear el vínculo necesario que debe unir al socialismo con el anticolonialismo. En los párrafos que siguen, complementaremos el dibujo que hicimos arriba del círculo interior de este periódico: añadiremos algunos datos sobre los colaboradores extranjeros de *La Tribune des Peuples*, y nos extenderemos en la caracterización ideológica de ellos, sobre todo cuando ella nos ayuda a comprender el giro en el pensamiento de Francisco Bilbao,

De entre los intelectuales de *La Tribunes des Peuples* dedicados a explicar la historia de pueblos presuntamente reaccionarios por naturaleza, destaca uno cuyo nombre ha aparecido con anterioridad: Ramón de la Sagra (1789-1871). A juicio de Ángel J. Cappelletti, este pensador casi olvidado “fue el más original de los socialistas utópicos españoles”.⁵⁷⁰ De conocimientos pasmosos, La Sagra se distinguió como naturalista, agrónomo, geólogo, estadístico y reformador social. Fue director del Jardín Botánico de La Habana, y publicó la primera gran historia de Cuba de la que se tenga noticia, en 13 volúmenes, cuya mayor parte está dedicada a la historia física y natural de la isla. En España fue el primer comentador de Kant, pero también fue el introductor de Krause, mucho tiempo antes de que Julián Sanz del Río emprendiera su obra divulgadora. También fue amigo y colaborador de Proudhon, hasta la ruptura de ambos en 1849, y es responsable del primer periódico anarquista de España, *El Porvenir*, que comenzó a aparecer en 1845.⁵⁷¹

La cantidad de colaboraciones firmadas por La Sagra dan una idea del prestigio que tenía su nombre en los círculos radicales en Francia: el diario se preocupa de ofrecer

⁵⁷⁰ “Anarquismo latinoamericano”, en *El anarquismo en América Latina*, ed. C. Rama y Á. Cappelletti, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, p. CLXIV.

⁵⁷¹ La obra básica para el estudio de Ramón de la Sagra es EMILIO GONZÁLEZ LÓPEZ, *Un gran solitario: don Ramón de la Sagra. Naturalista, historiador, sociólogo y economista*, La Coruña, Caixa Galicia, 1982.

fragmentos de las obras que La Sagra va publicando.⁵⁷² Sus redactores siguen con atención los proyectos y preocupaciones del viejo filósofo español: recogen los pormenores de su pelea con Proudhon, que causó la desaparición de los Bancos del Pueblo en que ambos estaban empeñados, y narran los pormenores del proyecto de una organización para la paz universal, en que La Sagra estaba interesado.⁵⁷³ El viejo corresponde a esa atención desplegando una enorme actividad: apoya al diario comprando anuncios donde promociona sus nuevos libros; probablemente él es responsable de la aparición desconcertante de algunos anuncios comerciales dirigidos al público científico y la aparición esporádica de un “Bulletin scientifique” con reseñas de libros de fisiología, medicina y geología.⁵⁷⁴

“La Révolution et l’Espagne”, texto de La Sagra que aparece en el primer número de *La Tribune des Peuples*, repite una idea común a gran parte de los textos publicados en la primera etapa del periódico: los radicales europeos hablan todo el tiempo de la revolución europea pero, en realidad, no conocen Europa. No se dan cuenta de que esa revolución está formada de “acentos diversos”, y de que muchos de ellos provienen de pueblos hacia los que la izquierda europea tiene prejuicios y sobre cuyas luchas sociales y tendencias intelectuales se sabe poco. Uno de ellos es España.

Alejado del teatro inmenso de las convulsiones sociales, separado por barreras naturales que la civilización aún no ha osado allanar; cercado por la lejanía del océano, bajo un cielo prodigioso de bienes, existe un pueblo incomprendido, fiero de su independencia, noble de carácter, pobre en apariencia, rico en realidad, fácil de satisfacer en sus necesidades, moderado en sus deseos. Ese pueblo es el de *España* [...]. Aunque está en parte aislado, desde el punto de vista de las comunicaciones y el comercio, no lo está desde el punto de vista de las relaciones intelectuales. Las primeras fases revolucionarias que ya ha atravesado han despertado su energía, han desarrollado su actividad, fortalecido su ánimo, ejercitado sus fuerzas ocultas, en fin, revelado su valor oculto, y por consecuencia su porvenir.⁵⁷⁵

⁵⁷² Los redactores indican al final del ejemplar del 15 de marzo que en días próximos ofrecerán extractos de dos obras de La Sagra recientemente aparecidas: *Sur le condition de l’ordre et des réformes sociales*, memoria leída en el Instituto Nacional de Francia en medio de una enorme polémica, y *Théorie et pratique de la Banque du Peuple*, de evidente inspiración proudhoniana. Los extractos se publican como RAMÓN DE LA SAGRA, “Sur le principe d’association”, *La Tribune des Peuples*, 18 de marzo, y “Notion su progrès social”, *La Tribune des Peuples*, 19 de marzo. En el primero es muy evidente la influencia de Proudhon.

⁵⁷³ Sobre la pelea entre La Sagra y Proudhon, véase “Banque du peuple”, *La Tribune des Peuples*, 13 de abril, y las dos cartas de La Sagra publicadas el 17 y 20 de abril. El interés de la Sagra por esa organización para preservar la paz es atestiguado por su discurso recogido en el 14 de mayo. Probablemente por su influencia se publicó el largo artículo del Barón de Colins, antiguo maestro suyo, titulado “Organisation sociale rationnelle” y aparecido en los números del 21, 22, 25, 26, 27, 28 y 31 de mayo.

⁵⁷⁴ JUSTIN S., “Bulletin scientifique”, *La Tribune des Peuples*, 20 de abril. Probablemente esta sección hubiera continuado de no haber sido expulsado La Sagra del país cuando arreció la represión de Louis Napoleón.

⁵⁷⁵ RAMON DE LA SAGRA, “La Révolution et l’Espagne”, *La Tribune des Peuples*, 13 de marzo de 1849 (trad. mía).

Ciertamente, España era poco y mal conocida. Y ello no sólo ocurría con los radicales europeos, sino también con los latinoamericanos. Creo que la actividad intelectual de La Sagra puede ayudar a comprender por qué el joven Bilbao que regresa en 1850 del exilio francés ya no es el liberal ultraradical que había dicho que la tarea de la revolución chilena debía ser aniquilar “nuestro pasado” que es “España”, y cuyos contenidos nefandos habían sido resumidos por Bilbao como restos medievales de “catolicismo” y “feudalidad”.⁵⁷⁶ Después de la visita a Francia, el antiespañolismo dejará de ser la nota dominante del programa regenerador de Bilbao, quien decidirá volcarse más bien al problema de la organización social de los grupos explotados.⁵⁷⁷ El artículo citado de La Sagra concluye con la promesa de dar a conocer al público la historia de ese pueblo y sus luchas, y esa promesa es heraldo de preocupaciones similares, que en los siguientes números llevarán a grandes intelectuales checos, irlandeses y rusos a hablar de la historia de sus respectivas naciones sin Estado.

La Sagra cumple ese propósito en “Les partis en Espagne”, uno de los estudios más largos publicados en *La Tribune des Peuples*: sus siete entregas no sólo hacen un recuento de las tendencias ideológicas presentes en España sino también ofrecen una interesante valoración del movimiento socialista en ese país.⁵⁷⁸

Los demás escritores hacen lo propio poco a poco. En un texto notable del 17 de marzo, el erudito croata A.-T. Berlitch ofrece una panorámica similar sobre los “eslavos del Mediodía”, es decir, los búlgaros, serbo-croatas y eslovenos, que son justamente los pueblos comprometidos en la lucha de liberación húngara. Berlitch repite los argumentos de La Sagra: los radicales europeos hablan de Europa sin conocerla realmente:

⁵⁷⁶ “Sociabilidad chilena”, *El Crepúsculo*, tomo II, núm. 2, 1 de junio de 1844, p. 59.

⁵⁷⁷ Sólo al final de su vida volverá Bilbao a su antiespañolismo, y ello en ocasión de la polémica con Emilio Castelar, cuando Bilbao defendió, al lado del mexicano Ignacio Ramírez, la necesidad de “desespañolizar” América.

⁵⁷⁸ RAMÓN DE LA SAGRA, “Les partis en Espagne”, *La Tribune des Peuples*, 19, 20, 23 y 30 de abril, y 3, 4 y 5 de mayo. El tema continúa en Ramón de la Sagra, “Polémique de la presse espagnole”, *La Tribune des Peuples*, 12 de mayo. El viejo socialista español probablemente fue el animador principal de la sección dedicada a España que aparece a menudo en “Tribune des Peuples”, sección de cada número que recopila las noticias más importantes de los pueblos en lucha. Esta sección está firmada como “R. de la S.” en el número del 13 de abril, y ahí el redactor se atribuye la responsabilidad de la entrega anterior de esta sección. El español siguió alimentando esta preocupación divulgadora hasta el final de su estancia en Francia: véase el artículo sin título sobre la próxima aparición en España de un diario progresista llamado *La Nación*, *La Tribune des Peuples*, 10 de mayo

respondiendo implícitamente a los prejuicios que han impedido un acercamiento con el mundo eslavo, Berlitch añade que hoy ese conocimiento se revela vital para ganar la revolución mundial.

Frente a los argumentos que calificaban a esos pueblos como naturalmente contrarrevolucionarios por sus dudas en apoyar el proyecto húngaro, Berlitch señala que esos pueblos han vivido durante siglos resistiendo la opresión de turcos y austriacos, y que se han enfrentado con el desprecio de la nobleza húngara. Berlitch hace una lectura social de la historia de la nación húngara: tanto los húngaros conservadores como los liberales se han distinguido por una agresión constante hacia estos pueblos, y esa agresión tiene que ver con el estatuto de servidumbre al que se les ha condenado; por ello, como adelantamos arriba refiriéndonos a planteamientos de Bakunin, la reivindicación cultural de esos pueblos tiene también un carácter social. Ésa es la razón por la que ellos se han negado a conformarse con el ofrecimiento de los húngaros liberales, que les han ofrecido derechos civiles a condición de aceptar la nacionalidad magiar. Los pueblos no se conforman con derechos individuales: quieren derechos colectivos, entre los cuales tiene un lugar preponderante el derecho al uso de la lengua.

Berlitch muestra cómo la negativa húngara ha llevado a que los movimientos nacionalistas se convirtieran en grupos ilegales perseguidos por la ley revolucionaria. La negativa del estado húngaro para pensarse en términos plurinacionales ha permitido que esas demandas fueran apropiadas por la reacción austriaca. La conclusión queda implícita, pero parece clara: los pueblos marginales sobrevivirán pese a todo, y mantendrán sus reivindicaciones; el triunfo de la revolución mundial sólo puede darse a condición de ir más allá de la concepción liberal de derechos individuales y Estados homogéneos desde el punto de vista nacional. En números sucesivos, un conjunto de textos anónimos profundizarán en esos temas desde perspectivas distintas; de ellos, destaca uno que retoma la discusión de Bertlich para explicar por qué, entre los croatas, la tradición socialista tiene un sentido distinto.⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Véase A.-T. BERLITCH, “Tendances du Slaves du Midi”, *La Tribune des Peuples*, 17 de marzo, y A.-L.-C. H., “Le socialisme en Croatie”, *La Tribune des Peuples*, 21 de mayo. Quizá el nombre de Berlitch sea en realidad un seudónimo. Lo único que he podido averiguar es que ese nombre apareció algunos años después al frente de una obra erudita: *Fuentes de la historia serbia, publicadas en turco, con traducción al serbio y el alemán*, Viena, 1857 (según Auguste Dozon, *Poésies populaires serbes*, Paris, Dentu, 1859, p. 41, nota).

Y sin embargo, son los intelectuales rusos quienes plantean este tema con fuerza decisiva. Entre ellos está el radical ruso Nikolai Sazonov, quien publica un par de artículos con el seudónimo de “Iwan Woinof” (o “Woinoff”).⁵⁸⁰ Junto a Herzen, Golovin, Ogarev y Bakunin, Sazonov forma parte de la bohemia radical rusa en el exilio. Es muy importante su ensayo “De la Russie” publicado el 15 de marzo, en un espacio privilegiado del primer número del periódico.⁵⁸¹ En él reaparece el tema planteado por La Sagra y seguido por los croatas: los radicales europeos hablan de Europa sin conocerla, y para el triunfo de la revolución es fundamental el conocimiento de Rusia, que es algo más que el pueblo cruel y reaccionario que imaginan los radicales.

Sazonov recuerda el viejo debate sobre las fuentes del pensamiento revolucionario, y pasa lista a las fuentes propuestas por las diferentes escuelas: la Biblia y el cristianismo, la revolución francesa y el mundo ilustrado, el republicanismo clásico, el pensamiento renacentista... Todas ellas han aportado algo importante en la construcción de los proyectos revolucionarios. Pero hay que añadir una fuente adicional: se trata de “el principio comunal” que anima la vida campesina rusa. Los campesinos pobres han vivido diversas rebeliones a lo largo de su historia, y se han visto obligados a soportar opresiones de distintos grupos: ello ha sido posible porque durante todo ese tiempo han conservado ese principio comunal, fuente de dignidad y escuela práctica de democracia.

Sazonov está aludiendo a dos instituciones comunitarias del mundo campesino, que volverán a aparecer en artículos posteriores: la *obschina*, que es el régimen de explotación y posesión colectiva de la tierra subsistente en las aldeas rusas, y el *mir*, que es la asamblea de los líderes de familia que decide el destino de cada aldea. A pesar de la servidumbre, que liga a los campesinos con sus señores, estas instituciones comunitarias se han mantenido como espacios autónomos respecto de las autoridades regionales: dentro de ellas se ha resguardado la gente pobre de Rusia; allí se ha educado en el arte de la discusión y la toma colectiva de decisiones: ellas son una fuente de valores morales de tipo libertario. Por ellas

⁵⁸⁰ Sobre la identificación entre Sazonov y Woinoff, véase JUDITH E. ZIMMERMAN, *Midpassage: Alexander Herzen and European revolution, 1847-1852*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1989, p. 103.

⁵⁸¹ IWAN WOINOFF, “De la Russie”, *La Tribune des Peuples*, 15 de marzo de 1849. La editorial del 6 de abril, titulada “Vendredi Saint!”, también está firmada por él. Ivan Golowine (o Golovin), otro radical ruso cercano al círculo de Herzen y Bakunin, es también un frecuente colaborador (véase su carta sin título dirigida a Thiers, 3 de abril; su colaboración sin título firmada como “I.G.”, 6 de abril; su colaboración sin título firmada como “I.G.”, 8 de abril, y su editorial “La réaction et la démocratie”, número del 9-10 de abril).

se explican las rebeliones y la sobrevivencia digna a pesar de la opresión de los señores feudales. Como diría un siglo después la intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, estas instituciones comunitarias tienen valor civilizatorio: los pueblos del mundo podrían aprender mucho de ellas.

De esta manera, las ideas de Sazonov apuntan hacia un socialismo agrarista basado en la recuperación de las potencialidades revolucionarias presentes en formas tradicionales de organización. Como diría Lamennais, no se trata de renegar del pasado, sino de recuperar su contenido revolucionario. Hay aludido aquí un debate colectivo que es importante resaltar. Porque, en buena medida, las ideas de Sazonov están basadas en planteamientos que por aquellos tiempos comenzaba a sistematizar su amigo Aleksandr Herzen (1812-1870), cuyo nombre ya nos es conocido. Estas ideas apuntan también hacia una posibilidad: no es necesario que el pueblo ruso pase por las mismas “etapas” de desarrollo que han pasado pueblos como Alemania, Inglaterra o Francia; el dilema que en Rusia ha dividido a los intelectuales entre “eslavófilos” y “occidentalistas” puede resolverse de manera inédita postulando un proyecto revolucionario que no occidentalice a Rusia sino que recupere creativamente las potencialidades presentes en la vida social del pueblo pobre.⁵⁸²

El diálogo implícito con Herzen nos ayuda a entender que el tema de fondo es la crítica al teleologismo. No hay *un* curso necesario de la historia por el que todos los pueblos deban pasar necesariamente. Los hombres y los pueblos son libres y responsables, y tienen el deber de conocer su historia profunda para crear, desde ella, respuestas inéditas a sus propios problemas. Ya no se trata de exterminar al pasado, sino de recuperar su

⁵⁸² Sobre el pensamiento de Herzen, véase Franco Venturi, *El populismo ruso*, tomo I, Madrid, Alianza, 1981, pp. 99-148, e Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, México, FCE, 1979. Ideas similares habían sido planteadas también por Joachim Lelewel, el gran historiador polaco que fue maestro de Mickiewicz en Lituania y cuya influencia se deja sentir en varios artículos de *La Tribune des Peuples*. Lelewel fue un gran erudito que editó una cantidad importante de fuentes primarias de la historia de Polonia. Al mismo tiempo fue un militante preocupado del prejuicio que hacía depender las insurrecciones históricas de Polonia de la influencia mecánica de Viena, Francia u otras regiones “adelantadas”. Como Herzen, Lelewel buscó la respuesta en las instituciones sociales del pueblo polaco, y señaló la existencia de una tradición democrática medieval presente en la asamblea que conformaba la *res publica* nobiliaria. Lelewel señaló la manera en que esa tradición democrática había sido cancelada por la introducción en Polonia de formas de dependencia feudal típicas del mundo europeo no eslavo y por la subordinación de los campesinos, cuya emancipación era condición de posibilidad de cualquier movimiento revolucionario polaco. Así, la lucha por la emancipación de Polonia adquiriría el carácter de restauración de un proceso histórico interrumpido, cuyo carácter “democrático” tenía, como en Herzen, un sentido eminentemente agrarista.

contenido emancipatorio que late oculto en las formas de vida social. En ellas está la historia de los pueblos sin Estado, a los que la izquierda hegeliana había condenado a la “ahistoricidad”. Estos últimos planteamientos, que a un lector latinoamericano deben recordarle la obra de José Carlos Mariátegui, ayudan a entender por qué ciertos temas de Bilbao resuenan también en la obra del Amauta.

Las colaboraciones de “Woinoff” conforman el último vértice de la constelación intelectual que, a nuestro juicio, pudo haber ayudado en el cambio intelectual de Bilbao. En ellas, el pretendido “atraso” de Rusia se vuelve reserva moral desde la cual la democracia radical europea puede pensar de manera inédita el sentido auténtico de su proyecto: el *mir* adquiere la dignidad de las repúblicas romanas; y, como diría Bilbao años después, el pasado terco del pueblo organizado, que en Rusia y otras naciones eslavas se resiste a ser domesticado por el proceso de modernización, puede comenzar a “profetizar”.

Lectura de “Au journal *La Réforme*”. Hacia la crítica del eurocentrismo⁵⁸³

Años después de su exilio parisiense, después de su regreso a Chile y del fracaso de la revolución del 51, Francisco Bilbao le escribiría a su amigo Santiago Arcos que había ido dándose cuenta que los problemas que él había analizado en *Sociabilidad Chilena* eran, en realidad, problemas americanos.⁵⁸⁴ En efecto, es a partir de su regreso de París cuando Bilbao comienza a pensar América Latina como problema. La atención de Lamennais y Mickiewicz prelude las notas del periódico citado que se dedican a pensar los problemas latinoamericanos. La revisión de estas notas depara algunas sorpresas: no hay prácticamente nada sobre Chile... Ellas hablan en su mayoría de las Antillas, con un interés especial en la Cuba en que vivió La Sagra, una Cuba cuya vida intelectual es descrita elogiosamente y cuyos problemas sociales (por ejemplo, la esclavitud), son discutidos a profundidad; unas pocas notas refieren al Río de la Plata y están formadas con correspondencia anónima de Montevideo, en donde Joaquín, hermano mayor de Ramón de la Sagra, era magistrado superior. América Latina entra a *La Tribune des Peuples* desde su

⁵⁸³ Damos aquí una traducción y un comentario del texto completo aparecido en *La Tribune des Peuples*, 4 de mayo de 1849.

⁵⁸⁴ “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”, en *El evangelio americano*, ed. A. Witker, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 48).

margen, y probablemente lo hace gracias a ese extraño socialista español que parece haber sido un guía moral tan importante.

Y sin embargo, en el texto firmado por Bilbao hay alusiones que permiten pensar en el germen de un proyecto latinoamericanista. El primer párrafo de “Au journal *La Réforme*” es también la primera crítica embrionaria de Bilbao a la dicotomía civilización-barbarie desde la cual las élites de América Latina y otras naciones sin Estado habían estructurado su discurso sobre Europa:

Al diario *La Réforme*

La armada francesa acaba de desembarcar sobre Civita-Vecchia.

La Revolución de 1848 parecía haber sido hecha para la liberación de los pueblos. Esa previsión se reveló falsa, y puede decirse que Europa, que es la patria de la civilización material, es también moralmente bárbara. Que se nos diga dónde está el país donde la ley será la justicia, donde la libertad será el ser, donde el derecho viviente de los pueblos será el gobierno establecido, es decir, la República. No, ese país no existe.

Contemplemos el abismo, consideremos la vergüenza: la esclavitud es la ley dominante sobre la mayoría de la humanidad.

La discusión llevada a cabo durante meses acerca de Napoleón, la misión civilizadora de Francia y la primacía de la revolución francesa en la marcha de la historia se cierra con estas palabras lapidarias donde civilización y barbarie dejan de ser conceptos excluyentes, oposiciones binarias, y comienzan a jugar dialécticamente: la civilización material de Europa se revela como barbarie moral; el movimiento progresivo de la civilización, que atrapaba fatalmente a las formas societarias viejas y las hacía desaparecer, aparece súbitamente como “abismo”: la cara auténtica del progreso es “la esclavitud”, que “es la ley dominante sobre la mayoría de la humanidad”.

Unos años antes, Victor Cousin había resumido la filosofía de la historia hegeliana en una alabanza de la guerra en cuanto actividad filosófica por excelencia.⁵⁸⁵ Ese canto de gloria hacia los vencedores, que van por el mundo extendiendo la labor de la civilización,

⁵⁸⁵ Cf. VICTOR 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 dividir el proceso de la historia de la humanidad en tres épocas que se corresponden con el “infinito”, el “finito” y la “relación” entre ambas; también explica que el movimiento progresivo de esta historia se corresponde con el movimiento de la razón divina; basándose en esta propuesta ello, al final de la octava lección, el francés se permite 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

aparece aquí puesta de cabeza. Años adelante, al recordar los amargos sucesos de 1848 y 1849, Bilbao recordará a “esos doctrinarios, eclécticos o charlatanes del progreso”, que en nombre de la razón histórica justifican el avance de la opresión.⁵⁸⁶

La filosofía ha liberado el alma, pero no ha sido proclamada soberana. Hombres de nuestro tiempo, es la fe que nos falta, es la vida que miente en la proclamación de nuestras creencias, y no tenemos la valentía de desenmascarnos a nosotros mismos. Si hoy no estamos destinados a andar encorvados por la necesidad purificante de la desgracia; si un cataclismo no derrite la falsa arquitectura de nuestra vida social, la primera cosa que se debe hacer para la regeneración es ver claramente dentro de nosotros mismos y decirnos: ¡somos mentirosos y cobardes! ¡Mentirosos! ¡Porque hablamos de principios! ¡Cobardes! ¡Porque no tenemos el valor de morir por nuestros principios!

¡Cómo! ¡El gobierno provisional y la Asamblea, la tradición gloriosa, la inspiración del pueblo en los momentos sublimes y el espíritu de nuestras leyes proclaman todos la justicia en las relaciones entre los pueblos!, ¡la nación se hace República, es decir, personalidad viviente, responsable de sus actos y de su palabra, y lo más superficial de Francia marcha para derrocar a una República!⁵⁸⁷ ¡Y ese país no siente el estremecimiento de la muerte al contemplar el embuste! ¡Y la vergüenza no surge en la conciencia para desmentir la traición! Vemos soldados que serán muertos, que matarán por la causa más injusta, y los remordimientos del crimen, el espectáculo del asesinato no nos despierta! ¡No, no somos un pueblo responsable! Estamos todavía en monarquía, porque somos indiferentes todos los días a la acción de la patria. De tales signos, franceses, se notifica una cosa: la abdicación de Francia, la muerte de la iniciativa del mundo. ¡A otro pueblo, entonces, ese puesto sublime, porque la justicia no morirá!

Detengámonos brevemente en el aspecto literario del texto. Se trata del uso filosófico de la prosopopeya. En la última frase de este párrafo, la “justicia” se ha convertido en un ente animado, con voluntad propia, que es capaz de acometer acciones (luchar contra la muerte, mudarse del pueblo en que se había asentado). Y esa última imagen tiene un carácter religioso: se trata del Espíritu de Dios, que abandona el Sagrario cuando éste ha sido profanado por causas morales graves.⁵⁸⁸ Francia es el sagrario profanado, que ha abdicado de su responsabilidad. Por ello, ese concepto-personaje llamado Justicia decide mudarse, y en su mudanza preserva la vida propia, que es también la vida del pueblo en que ella habita. La imagen anticipa el gran texto radical que Bilbao publicará el año siguiente, cuando haya

⁵⁸⁶ *La América en Peligro*, Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1862, p. 26.

⁵⁸⁷ Hemos preferido usar aquí una traducción parafrástica. El texto en francés dice, literalmente, “peau de la France”, es decir, la piel de Francia, su pelaje o su pellejo. La imagen parece remitir a lo más superficial de Francia, a los remanentes inútiles del pueblo, y en ese sentido pudiera ser un adelanto de esos pueblos falsamente democráticos, “que se creen elegidos” pero han sido “idiotizados por el voto”, a los que Bilbao critica en *La América en peligro*. Agradezco a mi amigo, el novelista y traductor Alfredo Leal, por haberme aclarado el sentido de esta imagen.

⁵⁸⁸ Al mismo tiempo, la imagen evoca el Sagrario vacío presente en las iglesias católicas cada Viernes Santo, cuando se reactualiza la muerte de Cristo en la cruz.

regresado de París y esté comprometido, ahora sí, en el movimiento popular de Chile: *Boletines del espíritu*. En ese texto, que le costó a Bilbao la excomuni3n, se dibuja una filosofa de la historia plural y heterog3nea, basada en la capacidad casi infinita de cada hombre y cada pueblo de encontrar soluciones in3ditas a sus problem3ticas. Y es que el Esp3ritu de la dignidad, que es personificaci3n de esa capacidad casi infinita, “sopla donde quiere”, a pesar de lo que digan los doctrinarios del progreso, que habr3an condenado a la desaparici3n a los pueblos “b3rbaros” de la Am3rica profunda y la Europa del Este: como lo muestran las pr3cticas de resistencia de esos pueblos, el Esp3ritu habita en cada hombre y cada pueblo, y los hace capaces de luchar por su dignidad y triunfar una y otra vez en momentos que parecer3an imposibles.

Al mismo tiempo, del texto citado emana una profunda amargura. La intenci3n de injuriar es clara cuando se dice que, en realidad, Francia no es todav3a una Rep3blica: “¡No, no somos un pueblo responsable! Estamos todav3a en monarqu3a, porque somos indiferentes todos los d3as a la acci3n de la patria”. Parece que la revoluci3n francesa es un buen ingrediente para discursos oficiales, pero poco m3s; que lo m3s valioso de Francia no est3 en Francia. Es necesaria la aparici3n de “otro pueblo”, que recoja la herencia desdeñada del proyecto revolucionario mundial y se haga digno, por sus luchas, de volverse nuevo recipiente del Esp3ritu.

De esta manera, el tema del Esp3ritu, que es el tema de la herencia de la tradici3n revolucionaria, se vuelve tambi3n el tema de aquello que constituir3a una aut3ntica Rep3blica: y ello no puede encontrarse en la organizaci3n formal de los gobiernos, en el sufragio universal y los derechos individuales. Francia y los otros pueblos presuntamente desarrollados, que llevan el “progreso” al mundo con sus guerras y sus invasiones, han logrado tener rep3blicas formales con sufragio universal y derechos civiles. Y, sin embargo, no son Rep3blicas: el Esp3ritu no habita en ellas porque en ellas no hay ciudadanos activos cuya moralidad sea capaz de detener la acci3n desp3tica de sus propios gobiernos. Toda la discusi3n sobre las formas sociales de los pueblos que hemos reseñado en este texto resuena detr3s del planteamiento de Bilbao: las rep3blicas aut3nticas existen s3lo donde hay fuerzas sociales activas y responsables, formas organizativas que permiten transmitir la dignidad e imaginar el futuro. Ellas conforman el pasado hist3rico efectivo, la historicidad reivindicada por los pueblos en resistencia a pesar de toda la charla chauvinista de

eclécticos y hegelianos, que condenaban a esos pueblos a su necesaria desaparición. Es, por ello, necesario pensar el tema de las formas de organización y las formas de lucha: fortalecerlas significa fortalecer lo social de la sociedad, que es la capacidad de ella para ser recipiente del Espíritu y construir una historia propia: de ser sujeto de la propia historia, incluso si no se tiene Estado.

¿Cuál será ese “otro pueblo” capaz de recibir al Espíritu que ha volado del Sagrado vacío en que ya se convirtió Francia? El texto no lo dice, pero logra crear el sentimiento de expectativa.

La historia de la revolución dirá dos cosas: hubo un bello momento de heroísmo, que fue borrado por un crimen capital; hubo un momento de libertad que fue sepultado en los días de la abdicación; hubo un momento de justicia destruido por el retorno del embuste.

Días de desesperación para el corazón de un patriota que ve a su patria traicionando a la patria en el extranjero. No respondamos; los sofismas no pueden más. Hace falta un silencio de muerte, o el desmentimiento a través de los actos.

¿Cómo creer que la Francia de la Revolución, que debía prometer, que había prometido apoyar el desarrollo del código de la libertad y la moralidad en el mundo; cómo creer que esa Francia, después de Febrero, en lugar de obedecer al deber y a su inspiración, se ha encargado de entronizar el escepticismo, de restablecer las injusticias y las tiranías seculares? ¡Ella prometió defender la independencia de los pueblos, y mira impasible la masacre de las poblaciones del otro lado de sus fronteras; ella provoca la república en las naciones oprimidas, y, después de su liberación, ella se levanta para aplastarlas! ¡Ella es la hija amada de la filosofía y la verdad, y ella va a consolidar por sí misma el embuste de los embustes, la monarquía sobre las conciencias: el Papado!

¿Se trata de Austria? ¿Es el zar quien avanza sobre la ciudad eterna? No, es la armada de la República francesa que acaba de desembarcar en Civita-Vecchia.

Y en el presente, reclamamos, ¿dónde está la Asamblea nacional, dónde está la Montaña, donde están los representantes del pueblo? ¿Vemos a la prensa levantarse unánimemente para hacer estallar la indignación de la conciencia?, ¿vemos al país dar un grito de reprobación y restablecer la verdad? No; nosotros entendemos que es el silencio de la indiferencia.

Y sin embargo, a pesar de esperar el advenimiento de “otro pueblo”, en esta época Bilbao todavía escribe como un francés: utiliza la primera persona del plural para hablar de las cosas de Francia que deberían causar vergüenza. Escribe como un francés que se reconoce a sí mismo avergonzado al lado de otros franceses. Estos son “días de desesperación para el corazón de un patriota que ve a su patria traicionar a la patria en el extranjero”. El que escribe consideraba a Francia su patria, pero también encontró su patria en la nación italiana invadida por Francia. Su patria no era, en realidad, Francia ni Italia, sino la idea de la República.

Las tristes palabras con que Bilbao enjuicia la historia revolucionaria de Francia no niegan la existencia en ella de una tradición revolucionaria, pero la sitúan en un espacio distinto del que hasta entonces le habían concedido otros escritores radicales: en lugar de ser la encarnación de un principio nuevo, la punta de lanza de un proyecto de renovación mundial (tal y como decía su maestro Michelet), la historia revolucionaria de Francia dura sólo “un momento”. Es un destello que se enciende repentinamente para después ser apagado por fuerzas que parecen excederlo. Se trata de una bella imagen. En *La ley de la historia*, Bilbao trabajará sobre esta idea que concibe al tiempo histórico como una “centella”, una sucesión de luces que cortan el futuro, que proyectan luces inesperadas para después apagarse trágicamente.⁵⁸⁹ En esta imagen se debate el problema del teleologismo. No hay progreso histórico necesario: sólo hay una historia contingente, hecha por seres humanos que no tienen certezas y son, por ello, absolutamente responsables. Si es cierto que Francia es una farsa, también es cierto, dolorosamente cierto, que los pueblos son los únicos que se pueden redimir a sí mismos.

Y es que, en realidad, este texto es una despedida: Bilbao se despide de las esperanzas revolucionarias que él y su tradición intelectual –la nuestra- habían puesto en “Francia” como vanguardia de la civilización. Es necesario hacerse responsable del futuro. El último párrafo repite que es necesaria la llegada de un pueblo nuevo.

Así que adiós, Francia, es necesario un mundo nuevo; agonizas en el cementerio de los imperios. No tenemos más que una palabra para dirigirte: ¿has visto bien el porvenir, Francia? ¿Sabes qué es lo que se escribirá sobre tu tumba?

FRANCISCO BILBAO.

Es 1849, y ese pueblo aún no tiene nombre. Pero ese nombre comenzará a conformarse a partir del año siguiente: será el pueblo organizado del movimiento artesanal chileno; será la nación peruana en pie de lucha, para la que Bilbao redacta sus revolucionarias propuestas de democracia directa; será el Chile recordado con nostalgia, cuya juventud podría impulsar la soñada federación de América independiente; y será, finalmente, un pueblo compuesto de varios pueblos, que puede convivir con sus elementos sin necesidad de intentar

⁵⁸⁹ Véase MONDRAGÓN, *Filosofía y narración*, tomo I, pp. 59-60, en donde se postula un posible origen de esta imagen en la obra filosófica de Agustín de Hipona, y se confronta la concepción del tiempo histórico en Bilbao con la de Walter Benjamin, con quien guarda interesantes similitudes, pero también diferencias.

someterlos, de manera parecida a como los radicales de *La Tribune des Peuples* le habían pedido a Hungría que conviviera con las muchas naciones que integraban su nación.

Esa federación de pueblos en lucha tendrá muchos nombres: “América Latina” es el más famoso de ellos; según Bilbao, ella podría convertirse en la primera auténtica República en la tierra. Todavía hoy está esperando su aparición.

CONCLUSIONES

RECAPITULACIÓN

El día de hoy, América Latina no es la región más pobre del planeta, pero sí la más desigual: ricos muy ricos coexisten con pobres muy pobres. La estratificación de nuestras sociedades es el origen de otros vicios endémicos, como la violencia, la impunidad y la corrupción. México mismo ha sido calificado, desde hace años, como uno de los países más peligrosos para ejercer la profesión periodística. De 2005 a 2012 tenemos más de setenta mil muertos producto de la guerra civil desatada por el gobierno federal en su presunta lucha contra algunos de los cárteles del narcotráfico. Somos campeón continental en impunidad: incluso las estadísticas oficiales reconocen que el 98% de los crímenes denunciados en nuestro país quedan sin resolución.⁵⁹⁰

Violencia, impunidad y corrupción tienen su origen en la desigualdad. La pregunta por qué hacer con esa desigualdad cobra especial importancia en estos años, en que la violencia social en América Latina ha crecido con ritmo imparable. ¿Para qué leer y escribir en una sociedad como la nuestra? La presente investigación ha mostrado la forma en que la comunidad intelectual latinoamericana abordó esa pregunta en el momento mismo de decidir el proyecto histórico de nuestros Estados nacionales. Esa pregunta, tan importante el día de hoy, también fue fundamental en la época en que Francisco Bilbao era joven. Hemos querido mostrar cómo se construyó la memoria y el olvido de esa época. Frente a la imagen tranquilizadora creada por las élites intelectuales posteriores, hemos mostrado los contornos de una disputa generacional, en donde los escritores que se hicieron del control del Estado intentaron silenciar los proyectos de reforma social y económica propuestos por la generación que impulsó las revoluciones de independencia. Ello quiere decir que las preocupaciones del día de hoy tienen historia.

La obra de Francisco Bilbao nace de esa disputa. Es heredera de las discusiones sobre la dignidad humana y el derecho a la vida planteadas por Andrés Bello y Simón

⁵⁹⁰ Para profundizar en el tema, pueden consultarse los índices de desigualdad recopilados en el *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe*, Nueva York, PNUD, 2010 (<http://hdr.undp.org/en/reports/regional/latinamericathecaribbean/RHDR-2010-RBLAC.pdf>). Para comprender lo que pasa en México es útil el informe del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, *Sociedad amenazada: violencia e impunidad, rostros del México actual*, México, Ceprodh, 2010 (<http://www.centroprodh.org.mx>).

Rodríguez. Representa una continuación del proyecto de revolución económica propuesta por este último. Se erige como respuesta a las nuevas ideologías del racismo y la “civilización” propuestas por los intelectuales que se adueñaron del poder estatal. Al mismo tiempo, reivindica los contenidos emancipatorios del primer liberalismo, que en Chile se agrupó en torno de la Constitución de 1828, y que puso en primer término la lucha por la ampliación del derecho de ciudadanía y el respeto a la soberanía de hombres y colectividades. Las preocupaciones de Bello, que pensaba la comunidad americana a partir de su historia, y de Rodríguez, quien fue uno de nuestros grandes teóricos de la organización popular, conforman el marco para la posterior discusión de Bilbao sobre la democracia directa y la pluralidad de América Latina.

Al mismo tiempo, la experiencia personal y familiar de este autor le ofreció una base histórica para criticar las maneras en que en nuestro continente se piensa y se escribe. Porque la desigualdad y la estratificación social han tenido consecuencias en la caracterización de las funciones intelectuales. Nuestras maneras de escribir y pensar reproducen en el ámbito simbólico esa desigualdad. Francisco Bilbao es uno de los autores que, en nuestro continente, han señalado con claridad este problema, y han intentado la invención de maneras distintas de pensar y escribir.

Éste es el sentido profundo de las circunstancias reconstruidas en nuestro capítulo III. Detrás de la polémica por la publicación de *Sociabilidad Chilena*, así como de la experiencia que representó el exilio de Chile y la participación en el debate desencadenado por las revoluciones de 1848 y 1849, está el descubrimiento de los límites de una concepción elitista de las funciones intelectuales, que se reveló incapaz de llevar a la práctica los proyectos de reforma social tan necesarios en nuestra región; está la búsqueda de maneras diferentes de pensar y escribir, la revalorización de ciertas experiencias del mundo social americano, el deseo de articulación con sectores sociales distintos del mundo intelectual de las élites. La revalorización del mundo “bárbaro” y de la cuestión religiosa; el acercamiento con los sectores populares; y la crítica del eurocentrismo y de la doctrina liberal del progreso, son rasgos fundamentales del pensamiento de Bilbao que nacen en esa época de exilio.

Para rescatar estas ideas, fue necesario realizar una reflexión sobre el método. Ella nos llevó al momento fundacional donde literatos y filósofos debatieron lo que deberían ser

las profesiones humanísticas en América Latina. La combinación de intuiciones y preocupaciones que vienen de los estudios literarios, la historia y la filosofía, emprendida en esta tesis, tiene su principal antecedente en las obras de Pedro Henríquez Ureña, José Gaos y muchos otros humanistas que tenían claro que nuestro pasado es demasiado complejo como para enterrarlo detrás de una aséptica “Belleza con mayúscula”; que lo que se juega cuando leemos el pasado es demasiado importante como para encerrarlo en un compartimiento disciplinar.

A diferencia de lo que a veces pasa hoy, Gaos y Henríquez Ureña no tenían miedo de experimentar más allá de su profesión. Sabían que la exigencia de salir de ella estaba dada por los textos mismos. Esos filólogos e historiadores de las ideas mostraron los límites de la autonomía de los estudios literarios y filosóficos. Pero también señalaron que el estudio de nuestras tradiciones intelectuales debe tener vocación de utopía. En la concepción de estos autores, el trabajo humanístico parte de las necesidades del presente, y la construcción de un presente más justo tiene como preparación ineludible la rearticulación de la memoria colectiva: ella permite comprender que no estamos solos; que nuestras acciones y pensamientos fueron preparados desde hace siglos en los esfuerzos de los que nos precedieron; que nuestra fuerza creció silenciosamente en esas luchas y debates donde quedaron las huellas de distintos proyectos de futuro. Gaos y Henríquez Ureña han sido nuestros maestros al afrontar la pregunta de lo que debe ser un estudio responsable de nuestro pasado.

Una vez que hemos hecho este resumen, podemos explicar panorámicamente aquello que nos faltó exponer.

PARA UNA LECTURA DE LOS *BOLETINES DEL ESPÍRITU*

Nuestra narración se detuvo cuando el joven Francisco Bilbao estaba a punto de publicar sus *Boletines del espíritu*. Las experiencias históricas reconstruidas en esta tesis han preparado la escritura de esa primera obra mayor. Bilbao llegó a Chile el primero de febrero de 1850, y pronto se integró al trabajo que llevaría a la fundación de la Sociedad de la Igualdad. Ese año fue escenario de diversas polémicas, donde los liberales admitidos en dicha organización intentaron expulsar a Bilbao, intento que fue de la mano del esfuerzo

por convertir la Sociedad de la Igualdad en un grupo electoral que respaldara al partido liberal frente a la poderosa candidatura presidencial de Manuel Montt.

Bilbao se convertiría en símbolo del elemento popular de esta organización: defenderlo de los intentos de expulsión significaba defender las propuestas de carácter social emprendidas por este grupo, así como su posición autónoma respecto de la política de las élites. Como consta en las crónicas de la época, Bilbao fue respaldado en cada momento por los obreros y artesanos.⁵⁹¹ Su primera obra de madurez expone los valores que, desde entonces, hicieron suyos las organizaciones populares de Chile. En *Boletines del espíritu* se expone por primera vez la crítica de Bilbao a la doctrina liberal del progreso, que había alcanzado expresión coherente en el *Facundo*, publicado por Sarmiento pocos meses después de que su antiguo amigo abandonara Chile. Frente a la idea de tiempo homogéneo, lineal y ascendente que sostiene esa doctrina, Bilbao construye una concepción escatológica de la historia: lo que otros llaman “progreso” en realidad es avance de la violencia, decadencia moral y ruina; pero en sus entresijos madura silenciosamente otro tiempo, que es el de la organización de los pueblos y comunidades. Ese otro tiempo madura sorpresivamente, en las acciones de la gente, y muestra que los cambios que parecían imposibles son, en realidad, posibles.⁵⁹²

El frágil deísmo de *Sociabilidad Chilena* ha dado paso, en *Boletines del espíritu*, a una postura abiertamente religiosa, muy en la tónica de la religiosidad radical de Mickiewicz y otros pensadores reunidos en la redacción de *La Tribune des Peuples*. El contacto con Lamennais llevó a que Bilbao estudiara la Biblia, y por ello esa concepción de la historia se explica, en *Boletines del espíritu*, a través de metáforas extraídas del Antiguo Testamento.

Y la metáfora central de *Boletines del espíritu* viene, también, de la religión. Diversos pasajes del Evangelio de Juan reflexionan sobre la existencia de un espíritu con

⁵⁹¹ *Boletines del espíritu* provocó que Francisco Bilbao fuera excomulgado de la Iglesia Católica, y atrajo en torno suyo un poderoso ataque en los medios impresos. Esos ataques presentan la que, probablemente, es la primera articulación coherente de la retórica de la “demofobia” (el término es de A. Domènech), que se volvió común en los intelectuales liberales de todo el mundo tras la revolución social de 1848: metáforas para caracterizar a los pobres organizados como resentidos, peligrosos, sucios y violentos...

⁵⁹² Esa manera antiteleológica de pensar el cambio social, que pone el acento en la responsabilidad de los sujetos que participan de procesos históricos, es compartida por Bilbao y un conjunto importante de pensadores socialistas que participaron del fracaso de 1848: también Aleksandr Herzen y Louis-Auguste Blanqui plantearon severas críticas a la doctrina del progreso.

que todo ser viene a este mundo. Se trata de una forma de la presencia divina, que late en el fondo de todas las experiencias. Bilbao la invoca por su nombre teológico: Paráclito, Consolador, el mismo al que el Credo niceno llama “Señor y Dador de Vida”. Sin confundirse con la vida, esta fuerza personal hace que la vida sea vida. Ese Espíritu late en todo hombre y todo pueblo, y permite que la gente luche y encuentre soluciones inéditas a sus problemas. El Espíritu se vuelve metáfora de la soberanía radical de hombres y pueblos, así como de la posibilidad de constituirse en sujetos de su historia en el momento en que se organizan. De esa manera, la lucha de los pueblos es escenario de la emergencia del Espíritu, cuya acción quiebra la lógica del llamado “progreso” y permite la construcción de futuros inéditos.

Boletines del espíritu es el resumen de los contenidos estudiados en esta tesis: en él, la reivindicación del derecho a la existencia se convierte en un canto al Espíritu que late en toda vida; en afirmación de la capacidad creadora de los llamados “pueblos sin historia”, y en arsenal simbólico para pensar el trabajo organizativo y fundamental la soberanía radical y la democracia no delegada. *Boletines del espíritu* es también el primer texto donde Francisco Bilbao encuentra el tono alegre y esperanzado que distinguirá la mayoría de sus producciones maduras: el tiempo de la crítica amarga ha pasado; ha comenzado el tiempo de la construcción y la organización.

Mis próximas investigaciones estarán dedicadas a mostrar cómo nació ese tiempo nuevo, donde quedó claro que, a pesar de todo, era posible la construcción de otra historia, desde la experiencia organizativa de los sectores populares; ese tiempo esperanzado que, en parte, sigue siendo nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Las obras disponibles en Internet gracias al proyecto *Memoria Chilena* de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos del gobierno de Chile (<<http://www.memoriachilena.cl>>) están marcadas con las siglas **MC**.

Las obras disponibles en Internet gracias al proyecto *Gallica* de la Bibliothèque Nationale de France (<<http://gallica.bnf.fr>>) están marcadas con las siglas **GL**.

Las obras disponibles en Internet gracias a la *Latin American Pamphlet Digital Collection* u otros proyectos de digitalización de la Universidad de Harvard (<<http://lib.harvard.edu>>) están marcadas con las siglas **HV**.

Las obras que estuvieron disponibles en Internet gracias al proyecto *Hathi* de la Universidad de Michigan (<<http://www.hathitrust.org>>) están marcadas con las siglas **HT**. (La mayoría de éstas ya no están disponibles para los lectores latinoamericanos).

Las obras de distintos fondos universitarios disponibles en Internet gracias al proyecto *Internet Archive* (<<http://www.archive.org>>) están marcadas con las siglas **IA**, seguidas del nombre del fondo universitario al que pertenece el ejemplar.

Cuando se ha trabajado con un ejemplar propio pero se tiene noticia de que ese ejemplar está digitalizado en alguno de estos fondos, se indica la noticia entre corchetes, con el objeto de que el lector interesado pueda consultar el ejemplar.

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**.

_____. "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.

[____]. *Defensa al artículo Sociabilidad chilena*. Reimpreso por E. Dañino. Concepción, Imprenta del Instituto, 1844. **HV**

_____. "El traductor", en E. QUINET, *La expedición de México*, [traducción y texto preeliminar 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.
- _____. *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.
- _____. *Obras completas de Francisco Bilbao. Edición hecha por Manuel Bilbao*, 2 tomos, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1865-1866. [Utilizamos nuestro propio ejemplar. El lector interesado puede consultar los ejemplares de las universidades de Harvard, Michigan y California (**IA**)].
- _____. *Obras completas. Editadas i con una introduccion por Pedro Pablo Figueroa*, 4 tomos, Santiago, Imprenta de “El Correo”, 1897-1898. [Utilizamos nuestro propio ejemplar. El lector interesado puede consultar el ejemplar de la universidad de Harvard (**IA**)].
- _____. “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.
- _____. *Revolucion 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].
- LAMMENNAIS [sic.], F. *De la esclavitud moderna. Traducida y reimpressa en Santiago de Chile*, [traducción y prólogo de Francisco Bilbao], Santiago, Imprenta Liberal, 1843. **HV**

QUINET, Edgar. *La expedición de México*, [traducción y texto preliminar de Francisco Bilbao], Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 1862.

Traducción nueva de los Evangelios. Con notas y reflexiones al fin de cada capítulo. Publicadas en francés el año de 1846 por F. Lamennais. Y traducidos al español por Francisco Bilbao, Lima, Imprenta del Pueblo por Pedro P. Rodríguez, 1856. IA (ejemplar de la Universidad de Harvard).

2. Obras dedicadas a Francisco Bilbao

AMBRAMSON, Pierre Luc. “L’ ‘évangile américain’ de Francisco Bilbao. Manifeste philosophique et politique”, *América. Cahiers du CRICCAL*, núm. 21 (1998), pp. 185-191.

AMUNÁTEGUI SOLAR, Domingo. “Una amistad ejemplar. Cartas de don Miguel Luis Amunátegui a su amigo Francisco Bilbao”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, vol. LXXXIV, núm. 92 (1938), pp. 26-46.

BENAVIDES, Leopoldo. “Cronología”, en F. BILBAO, *El evangelio americano*, ed. A. Witker, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988.

BERISSO, Luis. *El pensamiento de América*, Buenos Aires, Félix Lajouane, 1898.

BILBAO, Manuel. “Vida de Francisco Bilbao”, en F. BILBAO, *Obras completas*, ed. M. Bilbao, t. I, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, pp. i-ccv.

BLANCO CUARTÍN, Manuel. “Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas”, en *Artículos escogidos de Blanco Cuartín*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1913, pp. 677-688. MC

CRUZ, Pedro N. “Francisco Bilbao”, en sus *Estudios sobre la literatura chilena*, tomo I, Santiago, Casa Zamorano y Caperan, 1926, pp. 7-58.

CÚNEO, Dardo. “Bilbao en la Argentina”, en F. Bilbao, *El evangelio americano*, Buenos Aires, Americalee, 1943, pp. 7-25,

DONOSO, Armando. *Bilbao y su tiempo*. Santiago, Zig-Zag, 1913.

_____. *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*. Santiago, Nacimiento, 1941.

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.

FIGUEROA, Pedro Pablo. *Historia de Francisco Bilbao*, Santiago, Imprenta Vicuña Mackenna, 1894. MC

GARGARELLA, Roberto. “El constitucionalismo radical”, en *Los fundamentos legales de la desigualdad: el constitucionalismo en América (1776-1860)*, Madrid, Siglo XXI, 2005, pp.11-66.

_____. “Progresistas eran los de antes”, *Clarín*, 24 de enero de 2007, <<http://edant.clarin.com/diario/2007/01/24/opinion/o-02101.htm>>.

GARCÍA SAN MARTÍN, Álvaro. “Bilbao y Lamennais: una lección de geopolítica”, *La Cañada*, núm.2, 2011, pp. 17-47.

- GREZ, Sergio. "La Sociedad de la Igualdad y la guerra civil de 1851", en *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, 2ª. ed., Santiago, Ril, 2007, pp. 323-388.
- _____. "Francisco Bilbao responde a sus jueces ante los cargos de 'sedicioso, blasfemo e inmoral'", *Mapocho*, núm. 38, 1995-2, p. 281-296. **MC**
- ILLANES, María Angélica. "La revolución solidaria. Las sociedades de socorros mutuos de artesanos y obreros: un proyecto popular democrático, 1840-1890", en *Chile des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista, 1810-1910*, Santiago, Lom, 2003, pp. 263-362.
- JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. "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.
- _____. *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria en América*, Mendoza, EDIUNC, 2003
- _____. "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.
- KORN, Alejandro. "Francisco Bilbao y José Manuel Estrada", en *El pensamiento argentino*, Buenos Aires, Nova, 1961, pp. 223-232.
- 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, 1960, pp. 487-502.
- LATCHAM, Ricardo. "Francisco Bilbao", en su *Varia lección*, compilación de Pedro Lastra y Alfonso Calderón, Santiago, DIBAM, 2000, pp. 181-189.
- 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).
- 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.
- MANDIOLA, Rómulo. *Francisco Bilbao i sus panejiristas*. Prólogo de Crescente Errázuriz. 2 vols. Santiago, El Estandarte Católico, 1876.
- MELGAR BAO, Ricardo. "Francisco Bilbao y la rebelión de los igualitarios en Chile", *Cuadernos Americanos*, año V, vol. 3, núm. 27, 1991, pp. 52-68.
- _____. "La rebelión de los igualitarios en Chile", en *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna*, tomo 1, México, Alianza-CNCA, 1989, pp. 62-71.
- MIARD, Louis. "Un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao", *Cahiers mennaisiens*, número spécial (14-15) (1982).

- MIGNOLO, Walter. “‘América Latina’ y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial”, en *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 75-116.
- MONDRAGÓN, Rafael. *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, tesis inédita para optar al grado de Maestro en Letras, 2 tomos, México, FFyL-UNAM, 2009.
- RODRÍGUEZ, Zorobabel. *Francisco Bilbao: su vida i sus doctrinas*, Santiago, Imprenta de “El Independiente”, 1872.
- ROJAS MIX, Miguel. “Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria...”, *Caravelle*, núm. 46, 1986, pp. 35-47.
- _____. *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen, 1991.
- SOBREVILLA, David. “Francisco Bilbao y el Perú. El inicio del radicalismo en el Perú y su aporte a la abolición de la esclavitud”, en *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1999, pp. 123-169.
- STUVEN, Ana María. “Los límites de la polémica: *Sociabilidad chilena* por Francisco Bilabo”, en *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 251-282.
- _____. “*Sociabilidad chilena* de Francisco Bilbao: una revolución del saber y del poder”, en VV. AA., *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940*, Santiago, Fundación Mario Góngora-Vivaria, 1992, pp. 345-368
- QUINET, Madame. “Un grand patriote américain”, en sus *Mémoires d'exil*, Paris, Librairie Internationale, 1869, pp. 285-292. **GL**
- UGARTE, Elías. *Francisco Bilbao, agitador y blasfemo. Ensayo sociopolítico sobre un hombre y su época*, Santiago, Sociedad de Escritores de Chile / Editorial Universitaria, 1965.
- VARONA, Alberto J. *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos*. Panamá, Ediciones Excelsior, 1973.
- ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1992.
- _____. *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 2003.

3. Otra bibliografía citada

Diccionarios, léxicos históricos, bases de datos

- BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1953.
- Diccionario de filosofía latinoamericana*, edición al cuidado de Horacio Cerutti Guldberg, México, UAEM, 2000.
- FIGUEROA, Pedro Pablo. *Diccionario biográfico de Chile*, 3 tomos, Santiago, Barcelona, 1897-1901. **MC**.

- FIGUEROA, Virgilio. *Diccionario histórico, biográfico y bibliográfico de Chile*, 4 tomos, Santiago, La Ilustración, 1925-1931. **MC**.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 4ª ed., 2 tomos, Paris, PUF, 1997.
- LAROUSSE, Pierre. *Grand dictionnaire universel du XIX^e. siècle*, 17 tomos, Paris, Larousse, 1866-1877. **GL**
- LAUSBERG, Heinrich. *Manual de retórica literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*, Madrid, Gredos, 1975.
- LEWIS, Charlton T. y Charles 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,
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Banco de datos (CORDE) [en línea], *Corpus diacrónico del español*, <<http://www.rae.es>> [fecha de la consulta: 23/07/2010],
 _____. *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, <<http://www.rae.es>> [fecha de la consulta: 16/07/2011]).
- WILLIAMS, Raymond. *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Bueva Visión, 2000.

Fuentes antiguas (bíblicas, griegas y latinas)

- CICERÓN. *De Off.* = *Acerca de los deberes*, introducción, edición y notas de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, 2009 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*).
- _____. *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.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de filósofos ilustres*, traducción del griego, prólogo y notas por José Ortiz y Sanz, 2 tomos, Barcelona, Orbis, 2003.
- HERMÓGENES. “Progymnasmata”, en *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, ed. G. A. Kennedy, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, pp. 73-88.
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960*, Corea, Sociedades Bíblicas Unidas, 2005.
- LUCANO. *Farsalia*, introducción general de J. Luque Moreno, traducción y notas de Antonio Holgado Redondo, Madrid, Gredos, 2001 (*Biblioteca Básica Gredos*).
- Nuevo Testamento*, traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, Córdoba, El Almendro, 2001.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas*, traducción de Antonio Ranz Romanillos, 3 vols., Buenos Aires, Anaconda, s.f. [ca. 1953].

- POLIBIO. *Historias*, introducción general de Gonzalo Cruz Andreotti, traducción y notas de Manuel Balasch Recort, 3 vols., Madrid, Gredos, 2000 (*Biblioteca Básica Gredos*, 42-44).
- TÁCITO. *Ann. = Anales*, introducción general, traducción y notas de José Luis Moralejo, 2 vols., Madrid, Gredos, 2001 (*Biblioteca Básica Gredos*, 89 y 90).
- TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, 4 vols., Madrid, Gredos, 2000 (*Biblioteca Básica Gredos*, 15-18).

Publicaciones periódicas decimonónicas

- El Crepúsculo. Periódico literario y científico*. 1 de junio de 1843-1 de agosto de 1844.
- La Tribune des Peuples*, édition phototypique sous la redaction de Henryk Jablonski. Préfaces de Stefan Kieniewicz et Władysław Floryan. Wrocław Institut National Ossoliński, Maison d'Édition de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, 1963. 15 de marzo de 1849-19 de noviembre de 1849.

Textos del siglo de Bilbao (de finales del XVIII a principios del XX)

- “Actas de la Sociedad Literaria, 1842-1843”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año X, tomo XXXIII, núm. 37, 1920, pp. 445-464.
- “Actas de la Sociedad Literaria, 1842-1843 (conclusión)”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año X, tomo XXXIV, núm. 38, 1920, pp. 78-115.
- ALBERDI, Juan Bautista. “Fragmento preliminar al estudio del derecho. Acompañado de una série numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina”, en *Obras completas*, t. I, Buenos Aires, Imprenta, Litográfica y Encuadernadora. de “La Tribuna Nacional”, 1886, pp. 99-256. **IA**
- _____. “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano”, en FÉLIX WEINBERG, *El salón literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958, pp. 135-143.
- AMUNÁTEGUI, Miguel Luis. “Carlos Bello”, en sus *Ensayos biográficos, Edición oficial*, vol. 2, Santiago, Imprenta Nacional, 1896, pp. 243-325. [Usamos nuestra propio ejemplar. El lector interesado puede consultar el ejemplar de la universidad de Texas (**IA**)].
- _____. *Don José Joaquín de Mora. Apuntes biográficos*, Santiago, Imprenta Nacional, 1888.
- _____. “Don Simón Rodríguez”, en sus *Ensayos biográficos. Edición oficial*, vol. 2, Santiago, Imprenta Nacional, 1896, pp. 207-303.
- _____. “Introducción”, en A. Bello, *Obras completas*, edición hecha bajo la dirección del Consejo de Instrucción Pública en cumplimiento de la ley del 5 de setiembre de 1872, vol. IX, *Opúsculos jurídicos*, Santiago, Pedro G. Ramirez, 1885.
- _____. *La dictadura de O'Higgins*, Santiago, Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, 1914.

- _____. *Vida de don Andrés Bello*, Santiago, P. G. Ramírez, 1887. **IA** (ejemplares de las universidades de Oxford y Harvard).
- AMUNÁTEGUI, Miguel Luis y Gregorio Víctor AMUNÁTEGUI, *Una conspiración en 1780*, Santiago, Imprenta del Progreso, 1853. **HT**
- AMUNÁTEGUI SOLAR, Domingo. *El Instituto Nacional bajo los rectorados de Manuel Montt, Francisco Puente y Antonio Varas (1835-1845)*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1891. **MC**
- _____. *Pipiolos y pelucones*, Santiago, Universidad de Chile, 1939. **MC**
- ANGELIS, Pedro de. *Archivo americano y espíritu de la prensa del mundo. Primera serie 1843-1847*, ed. P. Ruggeri, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2008.
- ARCOS, Santiago. *Carta de Santiago Arcos a Francisco Bilbao*, Mendoza, Imp. de la L. L., 1852. **MC**
- BARROS ARANA, Diego. *Historia general de Chile*, Santiago, Rafael Jover, 1894, tomos XIII y XIV. **MC**
- BELLO, Andrés. “Análisis ideológica de los tiempos verbales”, en A. BELLO, *Obra literaria*, ed. Pedro Grases, 2ª. ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 415-459.
- _____. “Ejercicios populares de lengua castellana”, en A. BELLO, *Obra literaria*, ed. P. Grases, 2ª. ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 389-391.
- _____. “Indicaciones sobre la conveniencia de unificar y simplificar la ortografía de los países de América”, en A. BELLO, *Obra literaria*, ed. Pedro Grases, 2ª. ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 459-469.
- _____. “La Araucana por Don Alonso de Ercilla y Zúñiga”, en A. BELLO, *Obra literaria*, ed. P. Grases, 2ª. ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 339-347.
- BILBAO, Manuel. “Primera carta”, en *Cartas de Bilbao a Sarmiento. Recopiladas por unos amigos de la verdad*, Buenos Aires, Imprenta Rural, 1875, pp. 13-20. **IA** (ejemplar de la universidad de Toronto).
- BOLÍVAR, Simón. “Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta Isla”, en *Doctrina del Libertador*, comp. M. Pérez Vila, pról. A. Mijares, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 47-63.
- CHACÓN, Jacinto, “Una carta sobre los hombres de 1842”, *Atenea*, núm. 203, 1924, pp. 193-201.
- CHATEAUBRIAND, François-René de. *El genio del cristianismo*, México, Porrúa, 1982.
- DARÍO, Rubén. *Obras completas*, t. XI, *Crónica política (inédita)*, ed. Alberto Ghirardo, Madrid, Biblioteca Rubén Darío, 1923.
- ECHEVERRÍA, Esteban. “Lecturas pronunciadas en el ‘Salón Literario’”, en FÉLIX WEINBERG, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958, pp. 159-184.
- ERRÁZURIZ, Federico. *Chile bajo el imperio de la constitución de 1828. Memoria histórica que debió ser leída en la sesión solemne que la Universidad hubo de celebrar en 1860*, Santiago, Imprenta Chilena, 1861. **IA** (ejemplar de la universidad de Harvard).
- FUENZÁLIDA, Alejandro. *Lastarria i su tiempo. Su vida, obras e influencia en el desarrollo intelectual de Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1893.
- GHIRALDO, Alberto. *Humano ardor. Vida, aventuras y amores de Salvador de la Fuente. Novela argentina*, Barcelona, [Lux], 1929.

- GUIDO Y SPANO, Carlos. *Ráfagas. Colaboraciones en la prensa. Política, literatura*, tomo I, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1879. **IA** (ejemplar de la universidad de Texas).
- GUTIÉRREZ, Juan María. “Fisonomía del saber español. Cuál deba ser entre nosotros”, en FÉLIX WEINBERG, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958, pp. 145-157.
- _____. “Rimas de don Esteban Echeverría”, en BÁRBARA RODRÍGUEZ MARTÍN, *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana*, tesis presentada en la Universidad de la Laguna para obtener el grado de Doctor en Letras, 2006, t. II, pp. 60-67.
- KIERKEGAARD, Sören. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- KROPOTKIN, Piotr. *La moral anarquista*, ed. Frank Mintz, Madrid, La Catarata, 2003.
- LASTARRIA, José Victorino. *Discurso de incorporacion de D. J. Victorino Lastarria a una Sociedad de Literatura de Santiago, en la sesion del tres de mayo de 1842. Publicalo la Sociedad*, Valparaíso, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1842.
- _____. *Recuerdos literarios. Datos para la historia literaria de la América Española i del progreso intelectual de Chile*, Santiago, LOM, 2001.
- LÓPEZ, V. F., D. F. SARMIENTO y S. SANFUENTES, *La polémica del romanticismo en 1842*, ed. N. Pinilla, Buenos Aires, Americalee, 1943
- MAZZINI, Giuseppe. *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2005.
- MICHELET, Jules. *Cours au Collège de France*, ed. P. Viallaneix, 2 tomos, Paris, Gallimard, 1995.
- _____. *El estudiante*, México, Siglo XXI, 2000.
- _____. *El pueblo*, 2a. ed., México, FCE, 2005.
- _____. *Historia de la Revolución francesa*, ed. revisada E. Santolaya, trad. V. Blasco Ibáñez, 3 tomos, Vitoria-Gasteiz, Ikusager, 2008.
- MICHELET, Jules. y Edgar QUINET, *Des jésuites*, Paris, Hachette et Paulin, 1843. **GL**
- MORLA VICUÑA, Carlos. “Introduccion”, en D. BARROS ARANA, *Miguel Luis Amunátegui*, París, A. Lahure, 1889. **MC**
- ORREGO LUCO, Augusto. *Retratos*, Santiago, Ediciones de la Revista Chilena, 1917.
- QUINET, Edgar. “L’Ultramontanisme”, en *Ouvres complètes*, t. II, *Les Jésuites – L’Ultramontanisme. Cours du Collège de France*, Paris, Hachette, 1912, pp. 177-410. **GL**
- _____. *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Imprimeurs-Unis, 1845. **GL**
- _____. “Un mot sur la polémique religieuse”, *Revue des Deux Mondes*, t. XXX, pp. 333-339. **GL**
- RODÓ, José Enrique. “Juan María Gutiérrez y su época”, en *Obras completas*, ed. E. Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 672-721.
- _____. “La vuelta de Juan Carlos Gómez”, en *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 492-497.
- _____. “Montalvo” en *Obras completas*, ed. E. Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 572-609.
- RODRÍGUEZ, Simón. *Luces y virtudes sociales*, Concepción de Chile, Imprenta del Instituto, 1834.

- ROSA, Felipe de la. “Compatriotas. [Manifiesto del capitán don Felipe de la Rosa sobre la sublevación en Chile de los Inválidos]”, Guayaquil, Ecuador, s.e., 1831. **HV**
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, FCE, 2006.
- SANTA MARÍA, Domingo. *Vida de don José Miguel Infante*, Santiago, Guillermo E. Miranda Editor, 1902.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. “Carta de Sarmiento”, en *Cartas de Bilbao a Sarmiento. Recopiladas por unos amigos de la verdad*, Buenos Aires, Imprenta Rural, 1875, pp. 5-12. **IA** (ejemplar de la universidad de Toronto).
- _____. *Conflictos y armonías de las razas en América*, edición del Proyecto Sarmiento, Buenos Aires, Biblioteca Quiroga Sarmiento, 2007.
- _____. “Ejercicios populares de la lengua castellana”, en *Sarmiento en el destierro. Las polémicas del ostracismo. Contra la gramática. Réplicas a don Andrés Bello. La lengua popular y la literatura. Contra el romanticismo. Mi defensa*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1927, pp. 49-53.
- _____. “El comunicado del Otro Quidam”, en *Sarmiento en el destierro. Las polémicas del ostracismo. Contra la gramática. Réplicas a don Andrés Bello. La lengua popular y la literatura. Contra el romanticismo. Mi defensa*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1927, pp. 70-74.
- _____. “Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles por J. V. Lastarria”, en *Obras completas*, t. II, *Artículos críticos y periodísticos (1842-1853)*, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, pp. 163-168.
- _____. “Los redactores al ‘Otro Quidam’”, en *Sarmiento en el destierro. Las polémicas del ostracismo. Contra la gramática. Réplicas a don Andrés Bello. La lengua popular y la literatura. Contra el romanticismo. Mi defensa*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1927, pp. 74-78.
- _____. “Polémica con *La Revista Católica* sobre la obra de Aimé Martin *De la educación de las madres de familia*”, en *Obras completas*, t. II, *Artículos críticos y periodísticos (1842-1853)*, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, pp. 176-190.
- _____. “¡Raro descubrimiento!”, en *Sarmiento en el destierro. Las polémicas del ostracismo. Contra la gramática. Réplicas a don Andrés Bello. La lengua popular y la literatura. Contra el romanticismo. Mi defensa*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1927, pp. 95-98.
- _____. *Recuerdos de provincia*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997.
- _____. “Segunda contestación a ‘Un Quidam’”, en *Sarmiento en el destierro. Las polémicas del ostracismo. Contra la gramática. Réplicas a don Andrés Bello. La lengua popular y la literatura. Contra el romanticismo. Mi defensa*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1927, pp. 62-69.
- SASTRE, Marcos. “Ojeada filosófica sobre el estado presente y la suerte futura de la Nación Argentina”, en FÉLIX WEINBERG, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958, pp. 117-133.
- SMITH, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*, trad. E. O’Gorman, México, FCE, 1978.
- “Tableau civil et moral des Araucans, nation indépendante du Chili, traduit de l’Espagnol du *Viagero Universal* par M. P[isa]...”, *Annales des voyages, de la géographie et de l’histoire. Ou Collection des voyages nouveaux les plus estimés, traduits de toutes les langues européennes, des relations*

originales, inéditas, comunicadas por viajeros francesa y extranjeros, y de memorias históricas sobre el origen, la lengua, las costumbres y las artes de los pueblos, así como sobre el clima, las producciones y el comercio de los países hasta aquí poco o mal conocidos. Acompañada de un boletín en el que se anuncian todas las descubiertas, investigaciones y empresas que tienden a acelerar los progresos de las ciencias históricas, especialmente de la geografía, y en el que se dan las noticias de los viajeros y de los extractos de su correspondencia, t. 16, 1811, pp. 67-168. **GL**

TÚPAC AMARU, José Gabriel. *Memorias del hermano de Túpac Amaru escritas en Buenos Aires*, ed. Alfredo Varela, Buenos Aires, Boedo, 1976.

VARELA, Félix. “Carta de un italiano a un francés sobre las doctrinas de Lamennais”, en *Miscelánea filosófica, seguida de Ensayo sobre el origen de nuestras ideas, Carta de un Italiano a un Francés sobre las doctrinas de Lamennais y Ensayo sobre las doctrinas de Kant*, La Habana, Universidad de la Habana, 1944 (Biblioteca de Autores Cubanos, 3), pp. 265-277.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín. *Don Diego Portales. Introducción a la historia de los diez años de la administración Montt*, Valparaíso, Imprenta y Librería del Mercurio, 1863. **IA** (ejemplar de la universidad de Michigan).

Otra bibliografía citada

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.

AGULHON, Maurice. *El círculo burgués. Seguido de una pequeña autobiografía intelectual*, ed. P. González Bernaldo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

_____. *The Republican Experiment, 1848-1852*, New York-Melbourne-Paris, Cambridge University Press- Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1983.

ALONSO, Alonso. “Introducción a los estudios gramaticales de Andrés Bello” (en A. BELLO, *Obras completas*, t. IV, *Gramática. Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, Caracas, Ministerio de Educación, 1951, pp. IX-LXXXVI.

ALTAMIRANO, Carlos. “El orientalismo y la idea del despotismo en el *Facundo*”, en B. SARLO y C. ALTAMIRANO, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997, pp. 83-98.

_____. “Introducción general”, en C. ALTAMIRANO (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, t. I, *La ciudad letrada de la conquista al modernismo*, ed. del volumen de Jorge Myers, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 9-28.

ÁLVAREZ, Federico. “Romanticismo”, en *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995, t. III.

_____. “¿Romanticismo en Hispanoamérica?”, en Carlos Magis (ed.), *Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas*, México, El Colegio de México, 1968, pp. 67-76.

- AMOSSY, Ruth. "Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology", *Poetics Today*, vol. XXII, núm. 1, 2001, pp. 1-23.
- ANDERSON IMBERT, Enrique. *Genio y figura de Sarmiento*. Buenos Aires, Eudeba, 1967.
- _____. *Historia de la literatura hispanoamericana*, t. I, *La colonia. Cien años de república*, 2ª. ed., México, FCE, 1970.
- ANGENOT, Marc. *La parole pamphletaire. Contribution a la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.
- ARDAO, Arturo. *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993.
- _____. "El historicismo y la filosofía americana", en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963, pp. 63-72.
- ARENAS CRUZ, María Elena. *Pedro Estala. Vida y obra. Una aportación a la teoría literaria del siglo XVIII español*, Madrid, CSIC, 2003.
- AUDEN, Frédéric y Georges NAVET, "Note sur la carrière d'Eugène Lerminier au Collège de France (1831-1849)", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, núm. 4, 2001, pp. 57-67.
- AUERBACH, Erich. *Dante. Poet of the Secular World*, New York, The New York Review of Books, 2007.
- _____. *Figura*, Madrid, Trotta, 1998.
- _____. "Vico and Aesthetic Historism" en *Scenes from the Drama of European Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 183-198.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, 2ª. ed., México, FCE, 1966.
- BELLOS, David. "Edition de l'histoire/histoire de l'édition. Le cas Michelet", *Romantisme*, vol. 15, núm. 47, 1985, pp. 73-84.
- BENGOA, José. *Historia del pueblo mapuche*, 5ª. ed., Santiago, Sur, 1996.
- BENSMIAIA, Reda. *The Barthes Effect. The Essay as a Reflective Text*, trad. P. Fedkow, Minnesota, The University of Minnesota Press, 1987.
- BERNARD-GRIFFITHS, Simone. "Autour de *La Révolution* d'Edgar Quinet. Les enjeux du débat religion-révolution dans l'historiographie d'un républicain désenchanté", *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 66, núm. 1, 1988, pp. 53-64.
- BERTOMEU, María Julia y Antoni DOMÈNECH, "Público y privado: republicanismo y feminismo académico", *Sin Permiso*, 01/07/2007, <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1292>>, recuperación: 11/08/20.
- BESTOR, Arthur E. "The Evolution of the Socialist Vocabulary", *Journal of the History of Ideas*, vol. IX, núm. 3, 1948, pp. 259-302.
- BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980.
- BRADING, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*, México, FCE, 1991.

- BRANCA-ROSOFF, Sonia y Jacques GUILHAUMOU, “De ‘société’ à ‘socialisme’: l’invention néologique et son contexte discursif. Essai de colinguisme appliqué”, *Langage et Société*, núms. 83-84, 1998, pp. 39-74.
- BRISSON, Elisabeth. “Le tribun du Collège de France devant la presse”, *Romantisme*, vol. 5, núm. 10, 1975 (número monográfico “Michelet cent ans après”), pp. 167-195.
- BUCK-MORSS, Susan. “Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry*, vol. 26, núm. 4, 2000, pp. 821-886.
- CANFORA, Luciano. “L’histoire est une philosophie qui s’exprime par des exemples”, *Europe*, vol. 86, núms. 945-946, 2008, pp. 252-258.
- CARR, E. H. *Los exiliados románticos (Bakunin, Herzen, Ogarev)*, Madrid, Sarpe, 1985.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill, 1996.
- CATELLI, Nora. *En la era de la intimidación. Seguimiento de El espacio autobiográfico*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2007.
- CASANUEVA, Fernando. “Indios malos en tierras buenas: visión y concepción del mapuche según las élites chilenas (siglo XIX)”, en G. BOCCARA (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje cultural*, Lima/Quito, IFEA / Abya-Yala, 2002, pp. 291-327.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. L. A. Murillo, 2 t., Madrid, Castalia, 2001.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*, México-Barcelona, UACM-Biblioteca Nueva, 2009.
- _____. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su “modus operandi”*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- CHIARAMONTE, José Carlos. “Estado y poder regional: las expresiones del poder regional, análisis de casos”, en G. Carrera Damas (dir.), *Historia general de América Latina*, t. VI, *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*, Josefina Z. Vázquez y M. Miño Grijalva (dirs. del volumen), Madrid, Trotta / UNESCO, 2003.
- COLE, G. D. H. *Historia del pensamiento socialista*, t. I, *Los precursores, 1789-1850*, México, FCE, 1957.
- COLLIER, Simon. “Chile”, en L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, t.VI, *América Latina independiente, 1820-1870*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 238-263.
- _____. *Chile: The Making of a Republic. Politics and Ideas*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- _____. *Ideas and Politics of Chilean Independence. 1809-1833*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- COLLIER, Simon y William F. SATER, *Historia de Chile. 1808-1994*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- COLMENARES, Germán. *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987.
- COLOMBI, Beatriz. “El viaje y su relato”, *Latinoamérica*, núm. 43, 2006, pp. 11-35.
- CONCHA, Jaime. “Gramáticas y códigos: Bello y su gestión superestructural en Chile”, *Mapocho*, núm. 42, 1997, pp. 17-41.

- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994.
- CORNU, J. M. “Edgar Quinet, el Oriente como necesidad”, en J. A. GONZÁLEZ ALCANTUD (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 57-63.
- DABOVE, Juan Pablo. “Ciudad Letrada”, en MÓNICA SZURMUK y ROBERT MCKEE IRWIN (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI-Instituto Mora, 2009, pp. 55-60.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano del siglo XX*, tomo II, *De la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires, Biblos-Centro de Investigaciones “Diego Barros Arana”, 2000.
- DOMÈNECH, Antoni. “‘Democracia burguesa’: notas sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo”, *Viento Sur*, núm. 100, enero 2009, pp. 95-100.
- _____. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.
- DONOSO, Ricardo. “Introducción”, en *El catecismo político cristiano*, Santiago, Universitaria, 1943
- _____. *Las ideas políticas en Chile*, México, FCE, 1946.
- _____. “Una figura singular”, en [P. GRASES (ed.)], *Simón Rodríguez (escritos sobre su vida y su obra)*, Caracas, Tipografía “Éxito”, 1954, pp. 101-108.
- DOSSE, François. *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*, México, UIA, 2007.
- EDWARDS, Alberto. *La fronda aristocrática en Chile*, Santiago, Imprenta Nacional, 1928.
- FARÍAS, Matías. “Oscar Terán o sobre la violencia de las ideas argentinas”, *Espacios de crítica y producción* [publicación de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA], núm. 35, 2007, pp. 122-1128; en internet: <<http://www.filo.uba.ar/contenidos/secretarias/seube/revistaespacios/PDF/35.15-OscarTeran.pdf>>
- FELIÚ CRUZ, Guillermo. “Andrés Bello y la Historiografía chilena”, *Mapocho*, t. IV, 1965, núm. 3, vol. 12, pp. 231-263.
- _____. “Cartas inéditas sobre Europa de Domingo Amunátegui Solar. La sociedad, los hogares y la política chilena, según la correspondencia de Miguel Luis Amunátegui y Rosa Soler de Amunátegui con su hijo durante los años de 1885-1886. La formación intelectual de la juventud chilena en Europa a comienzos del siglo XX”, *Anales de la Universidad de Chile*, núms. 12-122, 1961, pp. 257-334.
- FERNÁNDEZ, Estela, y Adriana ARPINI, “Actualidad de Gaos para nuestra historia de las ideas”, *Revista de Historia de América*, núm. 107, 1989, pp. 147-158.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. “Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana”, en *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, pp. 88-134
- _____. “Para una teoría de la literatura hispanoamericana”, en *Para una teoría de la literatura hispanoamericana. Primera edición completa*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1995, pp. 74-87.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 3 – La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987.

- FURET, François y Monica OZOUF. "Michelet", en *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 839-872.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GAOS, José. *Obras completas*, t. III, *Ideas de la filosofía (1938-1950)*, ed. A. Ziri6n, M6xico, UNAM, 2003.
- _____. *Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua espa1ola. Pensamiento espa1ol*, ed. F. Salmer6n, M6xico, UNAM, 1990.
- _____. *Obras completas*, t. VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en M6xico*, ed. F. Salmer6n, M6xico, UNAM, 1996.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Nayeli. *Los ciudadanos enamorados en Amalia de José Mármol y Clemencia de Ignacio Manuel Altamirano*, tesis para optar al grado de licenciada en lengua y literaturas hispánicas, M6xico, FFyL-UNAM, 2012.
- GAZMURI, Cristián. *El "48" chileno. Igualitarios, reformistas radicales, masones y bomberos*, 2ª. ed., Santiago, Universitaria, 1992.
- _____. *La historiografía chilena (1842-1970). Tomo I (1842-1920)*, Santiago, Taurus / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. *Teoría del ensayo*, 2ª. ed., M6xico, UNAM, 1992.
- GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar. *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina*, Buenos Aires, FCE, 2001.
- GRASES, Pedro. "La obra literaria de Andrés Bello", en *Escritos selectos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, pp. 133-160.
- _____. "Las aportaciones de Bello al estudio del Poema del Cid", en *Escritos selectos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, pp. 160-183.
- [GRASES, Pedro (ed.)], *Simón Rodríguez (escritos sobre su vida y su obra)*, Caracas, Tipografía "Éxito", 1954.
- GRIMAL, Pierre. *Seneque ou La conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. "El descontento y la promesa", en sus *Ensayos*, ed. J. L. Abellán- A. M. Barrenechea, M6xico, ALLCA XX- FCE, 1998 (*Colección Archivos*, 35), pp. 273-286.
- _____. *Las corrientes literarias en la América hispánica*, trad. J. Díez Canedo, M6xico, FCE, [1949].
- HONOHAN, Iseult. *Civic Republicanism*, London-New York, Routledge, 2002.
- HOOG, Armand. "Who Invented the Mal du Siècle? A Study in Responsibilities", *Yale French Studies*, núm. 13, 1954, pp. 42-51.
- ILLANES, María. Angélica. "La revolución solidaria: las sociedades de socorros mutuos de artesanos y obreros: un proyecto popular democrático, 1840-1910", en *Chile des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista 1810-1910*, Santiago, LOM, 2003, pp. 263-362.
- ILLICH, Iván. "La represión del dominio vernáculo", en *Obras reunidas*, t. II, M6xico, FCE, 2008.
- JAEGER, Werner. *Paideia*, trad. X. Jirau y W. Roces, M6xico, FCE, 1957.

- JAKSIC, Iván. *Andrés Bello: Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Latin America*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001.
- _____. “La gramática de la emancipación”, en G. CARRERA DAMAS y J. V. LOMBARDI (dirs.), *Historia general de América Latina*, t. V, *La crisis estructural de las sociedades implantadas*, Madrid/París, UNESCO/ Trotta, 2003, pp. 513-521.
- JAMES, C. L. R. *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. México, FCE/Turner, 2003.
- JAY, Martin. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1986.
- KAEMPFER, Álvaro. “Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: genocidio, historiografía y proyecto nacional”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXXII, núms. 63-64, 2006, pp. 9-24.
- KELLENS, Jean. “L'Avesta, Zoroastre et les sources des religions indo-iraniennes”, *Clio*, marzo de 2004; en Internet: <http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/lavesta_zoroastre_et_les_sources_des_religions_indo-iraniennes.asp>, recuperación: 18/11/10.
- KOSELLECK, Reinhardt. “*Historia magistra vitae*. Sobre la disolución del *topos* en el horizonte de la agitada historia moderna”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LATCHAM, Ricardo. “Pedagogo y peregrino”, en [P. Grases (ed.)], *Simón Rodríguez (escritos sobre su vida y su obra)*, Caracas, Tipografía “Éxito”, 1954, pp. 131-146.
- LEQUEUX, James. *François Arago. Un savant génèreux. Physique et astronomie au XIXe siècle*, Paris, L'Observatoire de Paris/ Édition Diffusion Presse Sciences, 2008.
- LEVI, Jean. *Confucio*, Madrid, Trotta, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, edición de Jesús María Ayuso Díez, 2ª. ed., Madrid, La Balsa de la Medusa, 2000.
- LOSADA, Alejandro. “Los sistemas literarios como instituciones sociales en América Latina”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año I, núm. 1, 1975, pp. 39-60.
- LÖWY, Michel. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.
- _____. “Marxisme et christianisme en Amérique latine”, *Tiers-Monde*, vol. XXXI, núm. 123, 1990, pp. 667-682.
- _____. “Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 71, núm. 1 (1990), pp. 7-23.
- MATEOS, Juan y Juan Barreto, *Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 2ª. ed., Madrid, Cristiandad, 1982.
- MIGNOLO, Walter. “La lengua, la letra y el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)”, en SAÚL SOSNOWSKI, *Lectura crítica de la literatura americana*, t. I, *Inventarios, invenciones y revisiones*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1996, pp. 3-29.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, tr. M. T. Galaz, México, FCE, 1986.

- MONDRAGÓN, Rafael. “Al margen de Henríquez Ureña. Sobre ‘voz’, ‘cuerpo’ y ‘herencia’ en el filosofar de nuestra América”, *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 7, núm. 13, 2010, pp. 259-290.
- _____. “Gestos del pensar y ética de la lectura en *Las corrientes literarias en la América hispánica*”, en L. WEINBERG (coord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas. Siglo XX*, México, CIALC-UNAM, 2010, pp. 55-103.
- _____. “Gramática y revolución. Un comentario a la polémica filológica de 1842”, en C. GÓMEZ ÁLVAREZ, J. MAC GREGOR GÁRATE y M. OZUNA CASTAÑEDA (coords.), *1810, 1910: Reflexiones sobre dos procesos históricos. Memoria*, México, FFyL-UNAM, 2010, pp. 351-372.
- _____. *Reflexión y metáfora en la tradición filosófica de Nuestra América. El pensamiento de Nuestra América en el siglo XIX en su dimensión literaria. Ensayo de Historia de las Ideas a partir de la obra de Francisco Bilbao*, tesis inédita para optar al grado de Lengua y Literaturas Hispánicas, FFyL-UNAM, 2006.
- _____. “Una *Vida* de Simón Rodríguez. Reflexiones sobre el uso del género biográfico en la historia de las ideas filosóficas en nuestra América”, *Memorias del II Coloquio Internacional “Historia y Literatura”*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2008 [en CD].
- MONOD, Gabriel. “Jules Michelet”, en *Renan, Taine, Michelet. Les maitres de l’histoire*, Paris, Calmann Levy, 1894, pp. 175-269.
- MURILLO RUBIERA, Fernando. *Andrés Bello, historia de una vida y de una obra*, Caracas, La Casa de Bello, 1986.
- MYERS, Jorge. “Los comienzos de la historiografía argentina, 1810-1852”, conferencia inédita disponible en Internet, <http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/res_rec/projects/text_and_image/workshop_1/suggested_readings/>, fecha de consulta: 5/08/2012.
- _____. *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995
- ORREGO LUCO, Augusto. *Retratos*, Santiago, Ediciones de la Revista Chilena, 1917.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*, ed. Paulino Garragori, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981
- PALTI, Elías J. *Giro lingüístico e historia intelectual. Stanley Fish, Dominick LaCapra, Paul Rabinow y Richard Rorty*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- PELLICER, James O. “Vicente Fidel López en el *Facundo*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 68, 1991, pp. 489-501.
- PHELAN, John L. “Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America”, en *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 1968, pp. 279-298.
- PICCIRILLI, Ricardo. *Los López: una dinastía intelectual. Ensayo histórico literario. 1810-1852*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.

- PINILLA, Norberto. "Panorama y significación del movimiento literario de 1842", en N. Pinilla, M. Rojas y T. LAGO, *1842*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1942, pp. 7-38.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. *La formación del estado y la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2003.
- QUIJADA, Mónica. "Sobre el origen y la difusión del nombre 'América latina' (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)", *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm. 214, 1998, pp. 595-616.
- QUIJANO, Anibal. "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, año VI, núm. 2, 2000, pp. 342-386.
- RABINOVICH, Silvana. "De memoria y ficción (reflexiones ético-literarias)", en A. Viguera Ávila (coord.), *Jornadas Filológicas 2005*, México, UNAM, 2007.
- _____. "Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico", *Acta Poética*, vol. XXVIII, núms. 1-2, 2007, pp. 243-256.
- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1983.
- RAMÍREZ FIERRO, María del Rayo. *Simón Rodríguez y su utopía para América*, México, UNAM, 1994.
- _____. "Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española", *Pensares y quehaceres*, núm. 3, 2006, pp. 19-29.
- RAMOS, Jacques. *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, FCE, 1989.
- RANCIÈRE, Jacques. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- RANGEL GUERRA, Alfonso. *Las ideas literarias de Alfonso Reyes*, México, El Colegio de México, 1989.
- REAL DE AZÚA, Carlos. *Las biografías*, Montevideo, Centro Editor de América Latina, 1969 (*Capítulo oriental. La historia de la literatura uruguaya*, 40).
- _____. "Prólogo a *Ariel*" en J. E. RODÓ, *Ariel. Motivos de Proteo*, ed. A. Rama, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, pp. ix-xxxv.
- REVEL, Jacques. "La biografía como problema historiográfico", en *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- REYES, Alfonso. "Carta a mi doble", en *Obras completas*, t. XXI, *Los siete sobre Deva. Ancorajes. Sirtes. Al yunque. A campo traviesa*, México, FCE, 1981.
- _____. "El deslinde", en *Obras completas*, t. XV, *El deslinde. Apuntes para la teoría literaria*, México, FCE, 1963, pp. 17-422.
- _____. "La literatura y las otras artes", en *Obras completas*, t. XXI, *Los siete sobre Deva. Ancorajes. Sirtes. Al yunque. A campo traviesa*, México, FCE, 1981.
- RINCÓN, Carlos. *El cambio en la noción de literatura*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir. *El otro Andrés Bello*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- ROIG, Arturo Andrés. "Acotaciones para una simbólica latinoamericana", *Prometeo*, año I, núm. 2, 1985, pp. 203-212.

- _____. “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”, en *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, 1986, pp. 127-140.
- _____. *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, ed. José Luis Gómez-Martínez, Mendoza, Proyecto Ensayo Hispánico, 2000; en internet: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/>>, recuperación: 10/08/2011.
- _____. “Figuras y símbolos de nuestra América”, *Cuadernos Americanos*, núm. 34, 1992, pp. 171-179
- _____. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981
- ROMERO, Francisco. “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina” (1948), en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952
- _____. “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano” (1942), en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952
- ROMERO, José Luis. “La biografía como tipo historiográfico” en *La vida histórica*, ed. L. A. Romero, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- ROSENBERG, Arthur. *Democracia y socialismo. Historia política de los últimos ciento cincuenta años, 1789-1937*, México, Pasado y Presente, 1981.
- ROTKER, Susana. “Simón Rodríguez: la carcajada más seria del siglo XIX”, en *Bravo pueblo: poder, utopía y violencia*, Caracas, La Nave Va, 2005, pp. 99-115.
- RUDÉ, Georges. *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*, México, Siglo XXI, 1971.
- SAID, Edward W. *El mundo, el texto y el crítico*, Madrid, Debate, 2004.
- SAZBON, José. “De Angelis, difusor de Vico: examen de un paradigma indiciario”, *Cuadernos sobre Vico*, núm. 3, 1993, pp. 157-186.
- SCHWARTZ, Jorge. “Utopías del lenguaje. Nuestra ortografía bangwardista”, en S. SOSNOWSKI (ed.), *Lectura crítica de la literatura americana*, t. III, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997, pp. 122-146.
- SKINNER, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, vol. VIII, núm. 1, 1969, pp. 3-53.
- SOBREVILLA, David. “Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXVII, núm. 54, 2001, pp. 21-33.
- STADTER, Philip. “Biography and History”, en Marincola, *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford / Malden, Blackwell, 2007, t. II.
- STUVEN, Ana María. “La generación de 1842 y la conciencia nacional chilena”, *Revista de Ciencia Política*, vol. IX, núm. 1, 1987, pp. 61-80.
- SUÁREZ, Carlos Abel. “Entrevista política a Antoni Domènech”, *Sin Permiso*, <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3>>, 07/07/05.
- SUBERCASEAUX, Bernardo. *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX: Lastarria, ideología y literatura*, Santiago, Aconcagua, 1981.

- _____. “Literatura y prensa de la Independencia, independencia de la literatura”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 77, 2010, pp. 157-180.
- SYME, Ronald. *Tacitus*, 2 tomos, Oxford, OUP, 1958.
- TERÁN, Oscar. *Historia de las ideas en Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano, (1890-1936)*, ed. Laureano Robles, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996-
- VIÑAS, David. “El escritor liberal romántico”, en *De Sarmiento a Cortázar. Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Siglo XX, 1971, pp. 15-2°.
- _____. “El viaje a Europa”, en *De Sarmiento a Cortázar. Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Siglo XX, 1971, pp. 142-211.
- WEILL, Georges. *Histoire du parti républicain en France de 1814 a 1870*, Paris, Félix Alcan, 1900. **IA** (ejemplar de la universidad de Ottawa).
- WEINBERG, Félix. *El salón literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958.
- _____. *Esteban Echeverría. Ideólogo de la segunda revolución*, Buenos Aires, Taurus, 2006.
- WEINBERG, Liliana. *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM / FCE, 2001.
- _____. *Literatura latinoamericana: descolonizar la imaginación*, México, CCyDEL-UNAM, 2004.
- _____. *Situación del ensayo*, México, CIALC-UNAM, 2006.
- WILSON, Edmund. *Hacia la estación de Finlandia*, Madrid, Alianza, 1972.
- WOLL, A. 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.
- ZAMBRANO, María. *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, La Casa de España, 1939.