



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN
FRANCISCO BILBAO:
INFLUENCIAS, RECEPCIONES Y CRÍTICA FILOSÓFICA.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: CAMILO DONOSO CARRASCO

PROFESOR GUÍA: ÁLVARO GARCÍA SAN MARTÍN

SANTIAGO DE CHILE, JULIO DE 2026.

@2026, Camilo Donoso Carrasco.

Se autoriza la reproducción total o parcial de este material, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, siempre que se realice la referencia bibliográfica que acredite el presente trabajo y su autor.

Dedicatoria

A los olvidados
por la historia,
los que recuerdan y resisten
con salomas y poemas.
Aquellos bienaventurados
a quienes cierran sus puertas las academias,
a los analfabetos
que inventaron un día el alfabeto,
a la humanidad.

Agradecimientos

A mi profesor, por su confianza, paciencia
y orientación,
para escribir esta investigación
que comenzó mucho antes
de imprimirse en estas páginas.

A mis compañeros,
con quienes compartimos dudas, ideas y debates.

A mi hijo,
que me ha enseñado tanto.

A mis amores,
por su compañía en las noches de desvelo,
y los largos días de laborioso estudio.

A mi familia.

Y a todos quienes hicieron posible
esta memoria,
no solo en el instante de su culminación,
sino en el largo proceso,
colectivo y humano,
que supone la formación
de un profesor de filosofía.

Tabla de contenido

Introducción	1
Capítulo I: Debates, influencias y problemas en la formación del pensamiento de Francisco Bilbao 8	
El motín de San Felipe y la revuelta de 1850	20
La polémica sobre la historia en Chile (1840-1848)	27
Capítulo II: Religión, filosofía e Historia.	34
Capítulo III: Historia, acción y afirmación: la configuración de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao.....	51
Capítulo IV: La fundamentación metafísica de la filosofía de la historia en Francisco Bilbao.	84
Caracterización del sujeto histórico en la ley de la historia	91
Transición epistemológica en torno al sentido del Oriente y el lugar que ocupa en la historia.	102
Conclusión	104
Bibliografía	105

Resumen

Esta investigación reconstruye el proceso de formación de la filosofía de la historia de Francisco Bilbao desde sus primeras formulaciones en *Sociabilidad chilena* (1844) hasta la elaboración de su obra madura en *La ley de la historia* (1858). A partir del estudio de este recorrido, se identifican las influencias, recepciones y apropiaciones críticas de autores como Hegel, Lamennais, Leroux, Quinet y Herder, para mostrar cómo Bilbao transforma esas tradiciones y desarrolla una filosofía de la historia propia. Desde esta perspectiva, *La ley de la historia* no constituye una ruptura con su obra temprana, sino la sistematización de un proyecto filosófico desarrollado a lo largo de casi dos décadas, donde la dialéctica y el sujeto histórico aparecen como categorías fundamentales para comprender la originalidad de su filosofía de la historia en el contexto latinoamericano del siglo XIX.

Palabras claves: Francisco Bilbao, filosofía de la historia, dialéctica, sujeto histórico, filosofía latinoamericana.

Abstract

This study reconstructs the formation of Francisco Bilbao's philosophy of history, from its earliest formulations in *Sociabilidad chilena* (1844) to its mature development in *La ley de la historia* (*The Law of History*, 1858). By tracing this intellectual trajectory, it identifies the influences, receptions, and critical appropriations of thinkers such as Hegel, Lamennais, Leroux, Quinet, and Herder, showing how Bilbao transformed these traditions to develop an original philosophy of history. From this perspective, *La ley de la historia* should not be understood as a rupture with his early work but rather as the systematic articulation of a philosophical project developed over nearly two decades, in which dialectics and the historical subject emerge as fundamental categories for understanding the originality of his philosophy of history within the context of nineteenth-century Latin American philosophy.

Keywords: Francisco Bilbao; philosophy of history; dialectics; historical subject; Latin American philosophy.

Introducción

Esta memoria busca mostrar cómo Francisco Bilbao forja su concepto de filosofía de la historia a través de un proceso de influencias, recepciones y críticas a las corrientes filosóficas de su tiempo. En particular, se analizará la recepción que Bilbao hace de la filosofía hegeliana y el modo en que dialoga críticamente con autores como Lamennais, Quinet y Leroux, entre otros, cuyas ideas marcan tensiones fundamentales en su pensamiento. Estas tensiones se resuelven en la elaboración de un sistema auténtico, una dialéctica propia, que constituye su aporte original a la filosofía de la historia. El corpus de investigación estará compuesto por los textos fundamentales de Bilbao, entre ellos *Sociabilidad chilena* (1844), *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito* (1853) y *La ley de la historia* (1858). A partir de este análisis, se busca esclarecer la especificidad del pensamiento de Bilbao como filósofo de la historia, en diálogo crítico con la tradición europea y en el marco de la historia intelectual chilena.

Sostendremos aquí la tesis de que Francisco Bilbao es un pensador dialéctico, que la influencia de Hegel, receptada de primera, segunda o tercera mano, es determinante en su elaboración de una *filosofía de la historia*.

El valor de la presente investigación no radica en el hallazgo de fuentes documentales inéditas, sino en la propuesta de una nueva lectura sobre un cuerpo textual ya asentado en la historiografía nacional.

Para Jaksic, el debate fundacional *sobre la historiografía chilena* se articula en torno a la polémica entre Bello y Lastarria:

“Lastarria recurría a Herder para enfatizar lo que la historia debía revelar: que la humanidad contaba con suficiente autonomía y estaba libre de la intervención divina, para avanzar hacia grados mayores de perfección y libertad. En esta última interpretación, la mera narración de los hechos impedía un juicio orientador sobre el desenvolvimiento histórico conducente a la libertad. Bello, por su parte, insistía en que Herder mismo no aprobaría una historia que no estuviese basada en la investigación empírica. De esa forma, surgía la dicotomía fundamental que

caracterizaría el desarrollo historiográfico en Chile, en el sentido de cuál debía ser el papel de los hechos: si ellos constituían la base indispensable para desarrollar una filosofía de la historia” (Jaksic, 2021, p. 24)

La dicotomía, señalada por el autor, entre una historia positiva, como narración de los hechos, y la filosofía de la historia, “como interpretación subjetiva de los hechos”, Jaksic, menciona a Bilbao, por *Sociabilidad chilena*, y considera este ensayo parte de la polémica, pero no profundiza en el pensamiento del autor y su investigación no considera el texto *La ley de la historia* de 1858, ni autores como Simón Rodríguez, que tienen una postura radicalmente distinta a las planteadas en la “dicotomía” mencionada por Jaksic.

El estudio crítico y documental de García (2020) constituye un antecedente fundamental para el rastreo de las ideas en el Chile del siglo XIX. Si bien dicha investigación se concentra específicamente en delimitar el impacto de la recepción y apropiación de la filosofía de Lamennais en la obra de Bilbao, el mencionado estudio ofrece las coordenadas documentales necesarias para expandir el examen hacia otras recepciones pertinentes.

Uno de los autores relevantes en el trabajo de García, es Horacio Tarcus. Siguiéndolo a él, se entiende la importancia de los exiliados argentinos en el escenario intelectual de Chile a mediados del siglo XIX:

“La sola presencia de los argentinos en la prensa chilena es sin duda determinante a partir de los primeros años de la década del 40. Es López quien desata la polémica del romanticismo en 1842, y es paralelamente con los argentinos en general que comienza a circular en Chile la biblioteca del ‘socialismo romántico’”. (García, 2020, p. 73)

No obstante, la relevancia de la polémica de 1842 resulta evidente tanto en las publicaciones de la época como en los estudios que posteriormente le han sido dedicados. Ello puede constatarse en los trabajos de Norberto Pinilla (1943), Ana María Stiven (2000,2023), Ana Figueroa (2004), Iván Jaksic (2021). Podemos agregar a esta lista también los *Recuerdos literarios* de Lastarria (1878), el dossier preparado por el profesor ayudante del profesor Latchman, Julián Cerda (1957).

La cuestión de la filosofía de la historia y la cuestión de la historia positiva, el debate de la historiografía en Chile señalado por Jaksic, ha sido señalado por otros autores como Stuvén. Ella divide las polémicas en tres: la polémica de la lengua, la polémica sobre el romanticismo y la polémica sobre la historia. Para esto además Stuvén propone una división cronológica del siguiente tipo: (1) Los consensos: República, orden social y catolicidad en las primeras décadas de la independencia, 1810-1840; (2) La apertura de la polémica: El reino del orden, 1841-1844; (3) Los desafíos al consenso: El temor al desorden social, 1845-1850 (...) Revoluciones, orden y progreso, 1850-1860. (Stuvén, 2023, Índice). Estas divisiones temporales, resultan útiles a la investigación, pero pueden entorpecer el trabajo de una filosofía de la historia que quiera poner su prioridad en los principios, en las ideas, en los conceptos, en fin, en la filosofía de la historia y no en sus “hechos”. Resumir la discusión, y la cuestión, el asunto en general de la Historia, a una polémica, puede resultar problemática de igual forma:

“La unidad de este libro no está dada por un hilo cronológico. No obstante, para su argumentación es fundamental constatar que las principales polémicas, incluyendo los primeros desafíos abiertos a la autoridad de la iglesia, se producen especialmente entre 1842 y 1844, época de apogeo de lo que hemos llamado el auge consensual del gobierno de don Manuel Bulnes. Solo la discusión sobre la filosofía de la historia, que se inicia en 1844 con la publicación por parte de José Victorino Lastarria de sus *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, se reactualiza en 1848 con el *Bosquejo histórico de la constitución del Gobierno de Chile durante el primer periodo de la revolución de 1810 a 1814* (...) nos concentraremos en las polémicas sobre lenguaje de 1842 y 1843, sobre literatura de 1842 y sobre filosofía de la historia de 1844 y 1848” (Stuvén, 2023, pp. 28-29)

Ana Figueroa (2004) busca unificar la polémica en torno a la escritura y la disputa entre liberales y conservadores, en torno a la construcción de una memoria e identidad nacional. Para esto se enfoca principalmente en los trabajos de Norberto Pinilla (1942) y Julio Durán (1957), quien fue ayudante del profesor Ricardo Latchman. En 1957, Durán publica una especie de Dossier, en el cual reproduce parcialmente la sexta edición de *El pensamiento*

vivo de Francisco Bilbao (Editorial Nacimiento, 1940). De ahí mismo, parece haber tomado Ana Figueroa la versión de *Sociabilidad chilena*. Por otro lado, si bien la autora destaca la participación de Bilbao dentro de la escena intelectual de 1842, en nada se refiere a él salvo por *Sociabilidad chilena* (tema ineludible para todos los autores que tratan el periodo), escasamente mencionado en la introducción. El estudio se enfoca principalmente en la polémica de 1842, y si bien la autora sugiere unificar la polémica, como lo propone también la presente tesis, el trabajo de Figueroa aborda solo los años comprendidos por la polémica de los '40, por autores como Pinilla (1842), no considerando, por tanto, los periodos anteriores y posteriores a la polémica, indispensables para comprender cómo se construye el concepto de filosofía de la historia en Francisco Bilbao. Por otro lado, nuestra memoria cuestiona la tradición de lectura de Bilbao, establecida por autores como Pinilla (1842, 1843) y Durán (1857). Un pasaje importante para nuestra tesis es uno que refiere a la Sociedad Literaria de 1842:

“La necesidad del manejo de un conocimiento básico los lleva a reunirse para leer textos de filosofía, historia y literatura. Entre otros autores discuten a Fleury, Segur, Herder, Goldsmith y Robertson. También se leen trabajos de los integrantes de la Sociedad, los que son analizados por todos ellos en especie de talleres escriturales y culturales”.¹ (Ana Figueroa, 2004, pp. 22-23)

Hemos advertido, además, lo peligroso que es centrar la investigación en torno a una polémica, que si bien puede ser influyente en el asunto, no es absolutamente determinante. No podemos actuar como si todo lo que se ha dicho sobre el asunto se resume a esa polémica, la mayoría de los autores mencionados anteriormente siguen una delimitación cronológica parecida y todas las investigaciones al respecto consideran solo hasta 1850. Sobre Bilbao se considera su obra *Sociabilidad chilena* y su influencia en la polémica, pero tanto a Stuvén como a Jaksic les cuesta diferenciar la filosofía de Bilbao, con el resto de los actores de la polémica y es que hay grandes diferencias entre la filosofía de la historia planteada por Bilbao y la de Lastarria, Sarmiento, y mucho más con Andrés Bello. La limitación de las lecturas

¹ Es útil por la referencia que hace a Hegel, pero inútil sin una debida corroboración, pues ¿cuál es el texto de Hegel que se ha discutido? ¿lo han traducido? ¿Quién? ¿Dónde? ¿Cuándo? Es probable que la autora siga a Lastarria quien en los *Recuerdos literarios* comenta la discusión de las ideas de Hegel, que por esos años llegaban por la mano de Cousin y no se conoce edición alguna de sus textos en español, o la circulación de sus textos en algún otro idioma (como francés).

precedentes radica en la omisión de la obra madura de Bilbao: *La ley de la historia* (1858). Sostenemos que dicho tratado reactualiza de manera profunda el debate en torno al devenir histórico en Chile, introduciendo una densidad conceptual que desborda los márgenes de las polémicas de la década previa.

Alvaro García estudia el texto en una publicación de su transcripción precedida por un estudio preliminar (2011) y Estela Fernández Nadal (2005). Fernández relaciona la construcción de una identidad latinoamericana con la construcción de una memoria propiamente latinoamericana, que se relaciona con el concepto de Latinoamérica desarrollado por Bilbao y, en efecto, en eso podemos darle la razón, ya que, en conjunto a otra de sus ideas más célebres, como es el “*Gobierno Directo*” de Bilbao, constituyen en *La ley de la historia* una unidad indisociable.

“Completemos al hombre mutilado con el gobierno directo; a los pueblos con su soberanía, a la América con su federación”. (Bilbao, 1858, p. 300)

La autora Fernández Nadal es capaz, además, de reconocer la centralidad y la importancia del concepto de “memoria” en el autor, pero asumir que la Historia en Bilbao se identifique con un “ideal regulador” y que, por tanto, ésta (idea reguladora) funcionaría como un fin providencial, se contradice con lo que la propia autora ha constatado en el texto de Bilbao, donde ve un acérrimo enemigo de la teoría del progreso. Esta confusión, se debe a una forma singular del “deber ser” usado por Bilbao, asunto que abordaremos en el Capítulo II.

La tesis sobre Bilbao como un pensador dialéctico, no he sido yo el primero en plantearla. Armando Donoso ya sugería que Bilbao era un lector de Hegel, en *Bilbao y su tiempo* (1913). Aunque habría que someter la tesis a una comprobación, si bien las tesis planteadas pueden parecer semejantes y puedan compartir y coincidir en los hechos observados.

En nuestro primer capítulo, abordaremos el contexto social, político e intelectual en que surge la que consideramos la primera elaboración de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao. Para ello comenzaremos examinando las instituciones heredadas de la colonia, particularmente la institución del mayorazgo y las redes familiares que concentran

la propiedad y el poder político en Chile. Siguiendo principalmente, para esto, la investigación de Patricio Altamirano (2021), este análisis busca identificar las condiciones históricas concretas contra las cuales se dirige la crítica formulada por Bilbao en *Sociabilidad chilena*.

Posteriormente abordaremos los acontecimientos de 1850, especialmente el motín de San Felipe y las movilizaciones desarrolladas en Santiago. El interés sobre estos hechos no radica únicamente en su dimensión política, sino también permiten demostrar la composición heterogénea de la Sociedad de la Igualdad y los diversos proyectos que convergían en su interior. La comparación entre ambos acontecimientos permite comprender que dicho movimiento no responde a una conducción única ni a una doctrina homogénea, sino que articulaba distintas concepciones acerca de la transformación social, el progreso y el papel histórico del pueblo.

El análisis de esas experiencias nos conduce a un problema filosófico que exige retroceder hacia los debates intelectuales que tuvieron lugar en Chile en la década de 1840. Por esta razón, el capítulo concluye con un examen de la denominada polémica sobre la historia y de las discusiones que la precedieron, pues en ellas comenzaron a circular y consolidarse algunas de las principales corrientes de la filosofía de la historia que influyeron en la generación de Bilbao. Estos debates constituyen una vía privilegiada para comprender la génesis de la reflexión histórica que Bilbao desarrolla inicialmente en *Sociabilidad chilena* (1844) y que alcanzará una formulación más sistemática años después en *La ley de la historia* (1858), que analizaremos en capítulos posteriores.

El segundo capítulo, no sigue necesariamente un orden cronológico, en él nos ocuparemos de rastrear el origen de ciertas ideas y conceptos, como el concepto de religión, del todo importante para la construcción del concepto de filosofía de la historia, y en general para el sistema filosófico desarrollado por Bilbao.

En el tercer capítulo, nos encontraremos en condiciones de realizar un análisis filosófico de *La ley de la historia*, reconstruyendo la arquitectura conceptual de la obra y examinando críticamente las influencias que convergen en ella, en particular la recepción de la filosofía hegeliana. Este análisis permitirá distinguir los elementos heredados de aquellos que Bilbao transforma para elaborar una filosofía de la historia propia.

El cuarto y último capítulo estará dedicado a reconstruir la fundamentación filosófica del sistema de filosofía de la historia elaborado por Francisco Bilbao en *La ley de la historia*. Para ello, se examinarán los principios que estructuran su pensamiento y se propondrá una caracterización del sujeto histórico que permite comprender la unidad de su filosofía. Desde esta perspectiva, el capítulo dialoga con las principales interpretaciones de la obra madura de Bilbao, especialmente la propuesta desarrollada por Mondragón, cuyo esfuerzo por abordar sistemáticamente este período constituye un aporte relevante para los estudios sobre Bilbao. Al mismo tiempo, se someterá a examen crítico su interpretación de la dialéctica presente en Bilbao, sosteniendo que la estructura filosófica de *La ley de la historia* no puede comprenderse adecuadamente si se la desvincula de la tradición dialéctica que atraviesa la formación intelectual del autor.

Esta investigación no se orienta a la conciliación de interpretaciones historiográficas ni a la reconstrucción exhaustiva de sus debates, sino a la elaboración de una lectura propia de la filosofía de la historia de Francisco Bilbao. En este marco, las referencias a la historiografía, incluyendo el trabajo de Altamirano (2021), se emplean como hipótesis de trabajo que permiten situar los acontecimientos de 1844, 1850 y años posteriores en su contexto histórico y político, sin que ello implique su adopción dogmática ni la subordinación a autoridad alguna. El análisis se funda, ante todo, en la lectura directa de los textos de Bilbao y en la articulación conceptual de sus categorías, siendo el recurso a otros autores un apoyo contextual necesario para esclarecer el escenario histórico en que dichas ideas se producen, y no el principio rector de su interpretación.

Capítulo I:

Debates, influencias y problemas en la formación del pensamiento de Francisco Bilbao

Este capítulo sostiene que la crítica de Bilbao a la sociabilidad chilena puede comprenderse con mayor profundidad si se la sitúa en el contexto del sistema de mayorazgos que organizó la propiedad, la autoridad familiar y el poder político en el Chile colonial y republicano temprano. En este sentido, el estudio del clan Larraín no constituye un fin en sí mismo, sino una vía para reconstruir las condiciones históricas contra las cuales se dirige la crítica de Bilbao.

No se trata de hacer un mero estudio contextual. Nuestro propósito es reconstruir las condiciones históricas, sociales y políticas que permiten comprender el surgimiento de la filosofía de la historia en Francisco Bilbao, contexto importante tanto para una etapa temprana del desarrollo de esta filosofía, en los años de *Sociabilidad chilena* (1844), como en una etapa madura del autor en *la ley de la historia* (1858). De la primera nos ocuparemos en este capítulo. A la segunda y la más relevante para este estudio, le dedicaremos un par de capítulos más adelante.

Bilbao no formula una filosofía de la historia desde la abstracción, su concepto de historia surge como respuesta a una estructura concreta de dominación heredada de la colonia. Comprender el sistema de mayorazgos permite identificar el objeto contra el cual se dirige su crítica en *Sociabilidad chilena*.

Para realizar un análisis de la institucionalidad, de la democracia y la organización política y económica del Chile del siglo XIX, resulta del todo pertinente revisar los escritos filosóficos y políticos de Francisco Bilbao. El pensamiento de Bilbao, su maquinaria filosófica, debe leerse desde la praxis política desde y entre la que se concibe. Por tanto, es más o menos conveniente, más o menos pertinente, atingirnos primero al contexto; los viajes, los exilios, las persecuciones, las conspiraciones, las revoluciones.

Rafael Bilbao, el padre, fue influyente dentro de la escena política de la época. “Fue diputado en 1826, constituyente en 1828 e Intendente de Santiago en 1829 durante el gobierno de Francisco Antonio Pinto” (García, 2020, p. 10). La familia Bilbao se encontraba

empobrecida, disminuida política y económicamente frente al bloque hegemónico de la época, establecido por la familia Larraín y una red mayorazgos que constituían una fuerza mayoritaria dentro de la oligarquía nacional. “Después, en 1834, [Rafael Bilbao] fue condenado al exilio durante el gobierno de José Joaquín Prieto. Francisco Bilbao había nacido en Santiago en 1823 y entró al colegio en 1833, pero en 1834 debió continuar sus estudios en Lima hasta 1838” (García, 2020, pp. 11). Conviene, para entender el proyecto de emancipación latinoamericano propuesto por Bilbao, pasar por la crítica que hace de la sociabilidad chilena, crítica en la que se hace indistinguible e indisociable el carácter político y filosófico en la praxis de su pensamiento. La ofensiva teórica de la *Sociabilidad chilena* trasciende la mera disputa teológica frente al bloque conservador. Su análisis opera como un desmontaje integral que desmiente la modernidad de la naciente institucionalidad chilena, visibilizando los resabios coloniales que aun articulaban tanto a la élite académica como a los aparatos de organización política.

La expulsión del estudiante de derecho del Instituto Nacional, la persecución, el juicio y el destierro son, para Bilbao, el bautismo de fuego en el que muchos filósofos en la historia han sido fraguados. El *qué* y el *cómo* dice lo que dice *Sociabilidad chilena* (Bilbao, 1844) suscitaron un juicio contra el joven filósofo, que cual Sócrates fue acusado de corromper las buenas costumbres de la infantil independencia del Chile colonial. Pero el rendimiento, el *cómo funciona* el texto, en sus efectos y transformaciones que provoca en la sociabilidad chilena que está criticando, catapultan la sentencia pública y la cicuta llega con fuerza de ley, de la mano de la oligárquica y reaccionaria casta política chilena.

Bilbao se va, en su segundo exilio (el primero acompañando al padre), por causa de *Sociabilidad chilena* (1844), es decir, en el último momento de las polémicas que tuvieron inicio en 1842 (lengua y romanticismo), la polémica de la Historia comienza, según Stiven (2023), en 1844 y llega hasta 1848. Jaksic (2021) se plantea el mismo cuadro para la polémica, pero agrega: “existen manifestaciones más tempranas de interés por la historia” (Jaksic, 2021, pp. 14), señalando la obra de “Claudio Gay y su recepción en Chile” y la fundación de la Universidad de Chile y la Sociedad Literaria en 1842, como precedentes importantes antes de la discusión/polémica fundacional:

“El libro [de Herder] era conocido en Chile a través de la traducción de Edgar Quinet, *Idées sur la philosophie de l’histoire de l’humanité*, publicada en París en 1827. De hecho, esta versión fue discutida en la sesión del 4 de abril de 1842 [*sic*, 1843] en la Sociedad Literaria, fundada por un grupo de profesores y estudiantes del Instituto Nacional” (Jaksic, 2021, p. 19)

Agregaríamos, que la sociedad fue fundada por estudiantes, el único profesor es Hipólito Beauchemin, y que posteriormente se invitó al profesor Lastarria. La observación de Jaksic es importante y relevante para esta investigación, porque sitúa a Fransico Bilbao como un lector de Herder, por la referencia de la discusión del texto en la Sociedad literaria el 4 de abril, y también porque en general sitúa a Lastarria y Bello como lectores de Herder, quienes eran efectivamente profesores del joven Bilbao.

Por otro lado Stuvén, señala que, al regresar del primer exilio en el que acompañó al padre, en su paso por el Instituto Nacional:

“leía los Evangelios y sentía atracción por la filosofía y la literatura, especialmente por los autores franceses que, en esos años, asombraban al mundo. Entre los literatos se interesó especialmente por Victor Hugo, George Sand, Lamartine y Dumas. En Filosofía e historia conoció a Herder y Vico gracias a su contacto con Vicente Fidel López. Era también lector de Cousin, Michelet, Quinet, Thiers, Guizot y Buchez. Sabemos que conocía el pensamiento político y los devaneos de los católicos liberales de Francia, y que leía a Saint-Simon, Leroux y Lerminier, siendo la obra del abate de Lamennais la fuente de inspiración que más marcara su vida” (Stuven, 2023, p. 250)

Esta batería de autores referidos por Jaksic y Stuvén, es bastante reveladora y consecuente con lo que la mayoría de autores puede constatar desde Manuel Bilbao en adelante, aunque sigue estando incompleta. Por ahora es suficiente, por una parte, la referencia a Herder que es un autor transversal en la polémica, resulta clarificadora, pues lo leen los argentinos, lo leen los Bello, lo lee Lastarria, lo lee Bilbao. En Francia por su parte el gobierno de Guizot, con Cousin como administrador de la educación promueven enérgicamente la lectura de Herder, en la universidades y colegios de Francia, es por esto que

Cousin y Michelet, buscaron a Quinet en primera instancia². Por otro lado, George Sand y Leroux, son lecturas que, cuando se publica *Sociabilidad chilena*, son determinantes en su elaboración. Al respecto, García (2020), Stuvén (2023) y Tarcus (2016), coinciden en documentar el rol determinante que desempeñaron los argentinos exiliados en Chile, en la introducción de la biblioteca del “socialismo romántico” en Chile, y particularmente las obras de Pierre Leroux y George Sand, lo que permite comprender que el uso que Bilbao da a las categorías como “sociabilidad”, no constituyen un fenómeno aislado, sino una apropiación crítica situada.

Otra referencia importante es la lectura de Saint-Simon, referencia que también podemos encontrar en García (2020), y no solo por su recepción directa en Bilbao, sino la recepción mediada por otros autores como Simón Rodríguez. Este linaje sansimoniano explica el uso del concepto “sociabilidad” por parte de Bilbao, el férreo posicionamiento contra la iglesia católica. Por parte de Sand y Leroux se puede entender la argumentación contra la institución del matrimonio, pero aún no se ha trabajado suficiente en el sentido y el por qué Bilbao escribe y publica este texto. Una de las razones se encuentra, como he señalado antes, en que no es un ataque contra la religión en general, pues Bilbao no es un ateo, tampoco es contra el matrimonio en general que escribe *Sociabilidad chilena*, sino contra una institución que sin ser nombrada resulta ser el objetivo del texto de Bilbao, y por tanto un ataque directo contra quienes se benefician de esa institución.

En la primera parte de la polémica, la iglesia trata de prohibir y censurar la prensa liberal. Allí donde Stuvén ve los primeros ataques contra la autoridad de la iglesia y el gobierno, en esta primera etapa de la polémica, quien está al frente del arzobispado de Santiago es Manuel Vicuña Larraín³, quien es la encarnación del vínculo por mayorazgo de la familia Vicuña y Larraín. Tras la muerte del arzobispo en 1843, se funda la *Revista católica*, como reacción a la creciente presencia del liberalismo en la prensa chilena:

² A esto se refiere el propio Quinet en la Revista de dos mundos: "Un día, en el mes de julio de 1825, Quinet, habiendo casi terminado su introducción a la filosofía de Herder, quiso leerle las páginas principales. Llega muy temprano por la mañana. Ya había alguien en el despacho del maestro. Cousin, sin perder un minuto, le invita a comenzar su lectura, y luego, desde la primera página: «¡Es hermoso! —exclama profundamente emocionado—; ¡es perfecto! ¡es eso, amigo mío!»" (Quinet, 1877, p. 170)

³ Tío de Benjamín Vicuña Mackenna.

“El surgimiento de *La Revista Católica* en 1843, para defender el punto de vista de la iglesia, demuestra que en el ámbito religioso también se percibían amenazas provenientes del nuevo universo ‘ideológico’ decimonónico”. (Stuven, 2023, p. 124)

La revista fue financiada por el arzobispado de Santiago, y cofundada por tres integrantes, entre ellos destaca la presencia de Joaquín Larraín Gandarillas:

“En sus comienzos, la publicación aparecía dos veces al mes y a partir de 1852, semanalmente. Era financiada por el Arzobispado de Santiago y su cuerpo de redactores estaba formado por miembros del clero, en su mayoría profesores del Seminario Pontificio. Algunos de ellos llegaron a ser rectores del Seminario, como Justo Donoso, José Miguel Aristegui, Eugenio Guzmán, Manuel Orrego y Joaquín Larraín Gandarillas. Este último fue cofundador de la revista y miembro del comité de redacción. Su principal impulsor, director y fundador, fue el arzobispo Rafael Valentín Valdivieso, quien contó al comienzo con sólo dos colaboradores: José Hipólito Salas y el ya mencionado Larraín Gandarillas. Entre los tres redactaban los artículos y secciones de la revista”. (Biblioteca Nacional de Chile, 2026)

Es fundamental precisar un aspecto que la lectura de Stuven (2023) tiende a matizar: el entrelazamiento orgánico entre las esferas eclesiásticas, legislativa y ejecutiva en el Chile decimonónico, hegemonizado por redes parentales específicas, articuladas en torno al clan Larraín. La expulsión de Bilbao en 1844 y 1850, no debe interpretarse únicamente como un conflicto abstracto de ideas religiosas, sino como la reacción corporativa de una oligarquía terrateniente que resguardaba activamente su monopolio político y económico. También habrá que ser justo al admitir que los Larraín no representan a la iglesia católica en general, su poder político y económico se limita a los confines del territorio chileno principalmente. En el aspecto religioso, tal como reclamaban los argentinos a los chilenos en torno a la polémica de la lengua y el romanticismo, son más conservadores que los propios españoles. Pues en España la abolición de los Mayorazgos comienza en 1812 y termina en 1837, poniendo término a la forma de propiedad feudal señorial y dando paso a una forma de propiedad individual moderna. La familia de Bilbao de tradición liberal abogó por esta lucha

logrando la abolición de los mayorazgos en la constitución liberal de la que participa el padre (Rafael Bilbao), pero se reestablece el vínculo de mayorazgo en la constitución siguiente redactada por los conservadores. Véase la tesis de grado de Manuel Bilbao, *Los Mayorazgos están disueltos* (1850), leída ante la Facultad de leyes y Ciencias políticas de la Universidad de Chile el 8 de mayo de 1850 y publicada el mismo año en la Imprenta del Progreso. No se pierda de vista entonces, sobre todo en este periodo, anterior a su primer viaje a Europa, la influencia que tiene la tradición liberal de su familia y por tanto la agenda política vinculada a esa afiliación.

¿Por qué “el matrimonio” resulta ser una categoría o un aspecto tan relevante en el análisis que establece Bilbao en *Sociabilidad chilena*? Porque la crítica planteada por Bilbao, a este aspecto aparentemente “religioso”, implica saltar a su aspecto esencialmente político. Es, por tanto, una crítica profunda a la “institución matrimonial” como categoría central en la constitución y desarrollo del modelo feudal de organización político-económica y acumulación de capital, que impera en Chile desde su fundación.

Se hace imprescindible, por consiguiente, argumentar y justificar la llave, o clave de lectura, que nos llevan a establecer estas hipótesis. Por esta razón, antes de entrar en materia filosófica, expondremos aquí un mapeo de las fuerzas políticas y el contexto histórico, que determinan el escenario donde se desenvuelve el pensamiento de Francisco Bilbao, enfocándonos principalmente en caracterizar las fuerzas políticas que resultan hegemónicas, las redes de poder que las soportan, las prácticas políticas y los principios que las rigen.

¿Qué es el Mayorazgo? Es una institución feudal heredada de la España medieval, no solo es una institución conservadora que defenderá las formas y principios de un estado colonial, y también como práctica política, define la organización y las redes de poder que distribuyen la propiedad de la tierra y los derechos de voto censitario, estableciéndose en torno a la organización de los mayorazgos maquinarias de monopolización del poder político y económico.

La reconstrucción de las redes familiares vinculadas a los Larraín y a los mayorazgos no constituye un recurso meramente genealógico, sino que busca identificar las bases materiales del orden social que Bilbao somete a crítica en *Sociabilidad Chilena*. En efecto, al examinar la sociedad heredada de la colonia, el autor sostiene que es necesario que

“penetremos en la organización de la base de la sociedad civil, es decir, la propiedad” (Bilbao, 1844, p. 67), pues allí se descubre aquello que denomina el “feudalismo chileno”. Desde esta perspectiva, los mayorazgos aparecen como uno de los principales mecanismos de reproducción del privilegio y de concentración patrimonial, razón por la cual su estudio resulta indispensable para comprender la persistencia de las jerarquías sociales denunciadas por Bilbao. No es casual, en este sentido, que al valorar las transformaciones impulsadas por la revolución destaque explícitamente que *“no había mayorazgos, ni vinculación que impidiese el libre desarrollo de los fundos”* (Bilbao, 1844, p. 77), identificando la desaparición de estas instituciones como parte del proceso de superación del orden colonial.

“La España dijimos es la edad media y nosotros salimos de la edad media de la España (...) La América fué de ella y le impuso su sello; hé aquí nuestro pasado español en el suelo americano. Aquí llegamos a Chile (...) Empezaremos por la familia. El matrimonio indisoluble. El adulterio era espantoso. Los enlaces se verificaban por las relaciones de familia, exigiéndose la igualdad de clases. El estado de amantes, es decir el estado de espontaneidad y libertad de corazón era perseguido”. (Bilbao, 1844, pp. 65-66)

La relevancia de estos antecedentes para la lectura de *Sociabilidad chilena* radica en que permiten observar cómo la estructura patrimonial descrita por la historiografía encuentra un correlato conceptual en la noción de Bilbao de “feudalismo chileno”. La crítica de Bilbao no se dirige únicamente contra determinadas prácticas políticas, sino contra un régimen de organización social cuya base se encuentra en la concentración hereditaria de la propiedad y del poder.

La observación de Bilbao respecto de que *“los enlaces se verificaban por las relaciones de familia, exigiéndose la igualdad de clase”* permite comprender el papel que desempeñaba el matrimonio en la reproducción del orden social chileno. Más que una unión fundada en la libre elección de los individuos, el matrimonio operaba como un mecanismo de articulación entre familias destinado a preservar la propiedad, el prestigio social y las posiciones de poder. En este sentido, la institución matrimonial constituía un complemento indispensable de los mayorazgos, pues contribuía a asegurar la continuidad de las redes

familiares mediante las cuales se concentraban y transmitían hereditariamente los recursos económicos y la influencia política.

“El mayorazgo (o vínculo de mayorazgo) fue una institución del antiguo derecho castellano, que consistía en la concentración de la propiedad de la tierra para evitar la subdivisión de esta. Los bienes así vinculados al heredero, normalmente el mayor de los hijos, de modo de conservar el poder de la familia e incrementarlo mediante matrimonios y adquisiciones de nuevas tierras. El mayorazgo permitió a las familias coloniales consolidar el poder de la tierra, obteniendo mayor presencia en las instituciones coloniales, especialmente en los cabildos, donde se elegían las autoridades”. (Altamirano, 2021, p. 114)

La institución del mayorazgo no solo permitió concentrar la propiedad territorial, sino también consolidar una forma específica de poder político basada en el control de los espacios locales de representación, particularmente de los cabildos. Sin embargo, como señala Altamirano, esta influencia no implicaba un dominio directo sobre el conjunto de la administración colonial, la cual permanecía bajo autoridades designadas por la Corona y relativamente independientes de los intereses particulares de los mayorazgos. Esta distinción resulta relevante porque permite comprender que el poder de los mayorazgos no descansaba inicialmente en el control de Estado en su conjunto, sino en una sólida base económica y municipal desde la cual pudieron reproducir y ampliar progresivamente su influencia política, hegemonizando el poder estatal durante el proceso de independencia y organización de la República.

“Los mayorazgos habían logrado consolidarse en las diversas instancias municipales, que era donde residía su poder; sin embargo, nunca habían ejercido por sí mismo el control administrativo del Reino, lo que siempre fue realizado por una autoridad colonial que no representaba los intereses de los mayorazgos”. (Altamirano, 2021, p. 141)

Durante el periodo independentista y posindependencia, la consolidación de la institución familiar de los mayorazgos, en la propuesta de la naciente república hegemonizada por un sector de la oligarquía mercantil y conservadora, ha de sufrir

transformaciones impulsadas no por principios metafísicos sacados de la cabeza de ningún filósofo, ni por el derecho, ni por un orden idealista que gobierne la naturaleza. El desarrollo organizacional político y económico está determinado por el tipo de acumulación capitalista desarrollado en la región latinoamericana y en particular las prácticas de acumulación capitalistas desarrolladas por las castas terratenientes en Chile.

“La fundación de ciudades durante la conquista implicó la repartición de tierras y encomiendas de indios entre los soldados-conquistadores, los que se convirtieron en encomenderos y se mezclaron con las nuevas familias. De la unión de estos estamentos surgieron los personajes que llegarían a crear los mayorazgos y sus parientes, que posteriormente serían reputados propietarios”. (Altamirano, 2021, p. 114)

Desde la instalación de la institución de mayorazgos en nuestro territorio por consecuencia de la conquista (no del derecho, sino de la violencia) este tipo de institución y sus franquicias proliferaron y crecieron. Pero este crecimiento es desigual, en la medida que los mayorazgos proliferan, aumenta el número de propietarios y el número de ciudadanos, por ende, en condiciones de deliberar y participar activamente en la política. Pero de la mano de este crecimiento, la acumulación de capital y poder político se concentra, progresivamente, en cada vez menor cantidad de familias. Donde, de un total de 20 mayorazgos constituidos entre 1653 y 1808, un 35% de estas franquicias tienen una vinculación directa con la familia Larraín. En la siguiente tabla presentamos de manera resumida esta información, que muestra detalladamente cuáles son los vínculos y disputas políticas entre estos mayorazgos.

MAYORAZGOS SIN VINCULACIÓN CON LOS LARRAÍN	MAYORAZGOS VINCULADOS CON LOS LARRAÍN
Mayorazgo del marqués de Valparaíso (1653)	Mayorazgo de la Cerda (1712)
Mayorazgo de Sierrabella (1693)	Mayorazgo Irrarázaval o de La Pica (1728)
Mayorazgo Toro Mazote (1704)	Mayorazgo Larraín (1736)

Mayorazgo de los conquistadores de La Serena (1713)	Mayorazgo de Aguirre o Montepío (1744)
Vínculo de Cañada Hermosa (1748)	Mayorazgo Lecaros (1768)
Mayorazgo García Huidobro o de Casa Real (1756)	Mayorazgos Rojas Corbalán (1780)
Mayorazgo Valdés (1763)	Mayorazgo Ruiz-Tagle (1783)
Mayorazgo Balmaceda (1778)	
Mayorazgo Prado (1785)	
Mayorazgo Toro Zambrano o de la Conquista (1789)	
Mayorazgo Águila y Rojas (1789)	
Familia Alcalde y el vínculo de Quinta Alegre (1791)	
Mayorazgo Cruz Bahamonde o de Maule (1808)	

El 65% restante, los mayorazgos no afiliados a la red Larraín, no constituyen un bloque único de oposición contra el clan Larraín. Los que se le oponen son derrotados, los que no, persuadidos, otros son expoliados por una oligarquía de carácter predatorio, capaz de devorar no solo aquello que podía arrebatarles a los pobres, sino también de consumir económicamente a sus propios pares mediante vínculos de mayorazgo y monopolización del poder político y económico local. Concentraban, así, la riqueza y el poder político en un reducido número de familias, configurando una estructura oligárquica cuya persistencia marcaría de manera duradera la historia política y social de Chile.

Santiago Arcos en su *Carta* a Bilbao, en la que se refiere a los acontecimientos del 50 y publicada en Mendoza en 1852, dice:

“Los cito no por su importancia ni su singularidad, los cito porque es lo que pasa en la República siempre, y ayer y hoy, y es lo que pasará mañana si una revolución no pone fin al desorden organizado. - Estas mismas escenas se repitieron en 1831 con Portales, en 1837 con Egaña. - Don Joaquín Prieto

gobernó siempre con facultades extraordinarias, en 41, y en 46 Bulnes pidió facultades extraordinarias, exportó, encarceló e hizo cuanto se le dio la gana, Montt ha gobernado un año con facultades extraordinarias - tiene provisión hecha para otro año más y gobernará sus 10 años si le da la gana y Varas y Muxica y Tocornal gobernarán cada uno sus 10 años si el pueblo no despierta para poner fin a tanta mentira, a tanta miseria a tanta inequidad y a tanto miedo”. (Arcos, 1852, p. 218-219)

De los “hechos citados” por Arcos, destaca uno, que el mismo dice citar “palabra por palabra el extracto del diario semi-Oficial”. Dice:

“Se leyó un Mensaje del Ejecutivo en que pide la prorrogación de las facultades extraordinarias conferidas al Presidente de la República en Setiembre de 51, y por indicación del Ministro del Interior se omitió todo trámite, puesto a votación, fue aprobado con un voto en contra”. (Arcos, 1852, p. 217)

Esta cita es, como decía antes, de suma relevancia para nuestra investigación, no solo porque aclara cuáles son los “hechos citados” en la cita inmediatamente anterior a esta. Aquí el “fue aprobado con un voto en contra” confirma lo que hemos venido exponiendo anteriormente, la hegemonía y el monopolio político que ha instalado a esta fecha la familia Larraín y compañía. Por tanto, podemos, nuevamente, considerando la primera cita de la carta de Arcos que hemos mencionado, y los nombres que en ella resuenan, confirmar lo planteado en la investigación de Altamirano:

“José Joaquín Prieto fue el primer líder militar del tipo que los Larraín necesitaban para conquistar el poder político absoluto; con él pudieron dar forma al país. Más aun, pudieron establecer una cúpula militar proclive a sus intereses, permitiéndoles superar los estilos díscolos de Carrera o Freire y enfrentar futuras rebeliones. Esta visión y forma de operar derivó en los llamados decenios autoritarios, encabezados por gobiernos cívicos-militares partidarios del clan, como los del mismo José Joaquín Prieto Vial (1831-1841), el de Manuel Bulnes Prieto (1841-1851) y el de Manuel Montt Torres (1851-1861), periodo en el cual se instauró el ‘Estado en forma’, bajo el

control directo de Diego Portales Palazuelos, lo que, desde nuestro punto de vista, implicó la formación de un ‘Estado en forma Larraín’’. (Altamirano, 2021, pp. 152-153)

Recapitulemos, la forma de gobierno, la forma de Estado, el “Estado en forma”, es el Estado de las facultades excepcionales, los autoritarismos y seguidilla de gobiernos autoritarios con facultades excepcionales e intervenciones “cívico-militares” que garantizaron una continuidad ordenada por la fuerza, la censura y el terror. Estas políticas y prácticas gubernamentales desembocaron en la dictadura Pinochet-Larraín⁴ (Altamirano, 2021) que se instaló desde 1973 hasta 1990 (siendo la dictadura cívico-militar de mayor duración en la empobrecida historia nacional). “En los años posteriores a 1989 se vivió la paz de los Larraín, la que permitió al grupo expandirse por Latinoamérica y seguir conduciendo la economía chilena. Esta situación persistió hasta el año 1999, cuando el clima político del país cambió y se comenzó a cuestionar el dominio de los grupos económicos chilenos”. (Altamirano, 2021, pp. 241)

En las elecciones en que fue electo Prieto, participó también Portales, pero no logró la presidencia, porque este debía servir como administrador y constructor del Estado, cumplido su función como funcionario y operador político del Estado en “forma Larraín”.

“Diego Portales construyó el Estado de los Larraín desde la administración pública durante siete años: tuvo a su cargo los ministerios de Interior y Relaciones Exteriores entre 1830 y 1831; el ministerio de Guerra y Marina entre 1830 y 1832; fue vicepresidente de la República entre 1831 y 1833; Comandante General de Marina entre 1833 y 1834; ministro de Interior y Relaciones Exteriores, y de Guerra y Marina entre 1835 y 1837; y Ministro de Justicia, Culto, Instrucción, Pública en el año 1837”. (Altamirano, 2021, p. 154)

⁴ Siguiendo la interpretación propuesta por Altamirano (2021), estas prácticas de concentración oligárquica encontrarían prolongaciones históricas posteriores, incluso en la articulación cívico-militar de la dictadura de Pinochet.

Francisco Ángel Ramírez es intendente de Santiago, en los acontecimientos del 50-51. Bilbao y Arcos denunciaban el vínculo con el “Gobierno despótico” de “hombres viciados en el Poder” en 1852:

“El 15 de Setiembre Don Francisco Ángel Ramírez Yntendente de Santiago presentó una ley ‘que establece y reglamenta las obligaciones que tienen entre sí los maestros y empresarios de fábrica y los obreros y aprendices’. El Fuero Juzgo es más adelantado, pero se trata de mantener al roto en sus límites, se trata de inmovilizar la industria la Cámara de Diputados en pleno siglo XIX, en vez de reírse de la candidez que se le presenta admite a discusión la obra del Sam-bruno⁵ de Don Manuel Montt”. (Arcos, 1852, pp. 216-217)

Por indicación del mismo intendente, se discutió la derogación de la ley que en 1850 fue promulgada y abolía la “PENA DE AZOTES” (Arcos, 1852). Queda establecido, entonces que el intendente Ramírez es un operador político, que, operando, claro está, en conjunto a otros operarios y funcionarios de gobierno, logran instalar las políticas que el clan Larraín necesitan para conservar y hacer crecer sus riquezas y poder.

El motín de San Felipe y la revuelta de 1850

La relevancia del motín de San Felipe no radica únicamente en su valor como episodio político. Lo que nos importa, es que permite observar la composición heterogénea de los miembros de la sociedad de la igualdad y sus simpatizantes, y al mismo tiempo permite distinguir los principios que otorgan unidad a dicho movimiento. Lejos de constituir un partido homogéneo o una organización doctrinaria cerrada, la sociedad reunía individuos provenientes de tradiciones políticas e intelectuales diversas. Su cohesión no dependía de una identificación ideológica estricta, sino una convergencia en torno a ciertos principios comunes: la igualdad, la soberanía popular, la emancipación y la idea de que es el pueblo quien debe convertirse en el sujeto activo de la historia para conquistarla. El análisis de los acontecimientos de San Felipe y los que posteriormente ocurrieron en Santiago, permiten

⁵ Vicente San Bruno, o Sambruno... Marcó del Pont.

comprender el escenario histórico-político dentro del cual se está cocinando la reflexión filosófica de Bilbao sobre la historia. Comparar las dos manifestaciones, nos permite poner, frente al lector, las diferencias y heterogeneidad del movimiento social, las escuelas que han propuesto o han intentado instalar una filosofía de la historia, de alguna manera pueden verse reflejadas en las acciones políticas que toman estas diversas facciones de la Sociedad de la Igualdad. La opción de la “revolución”, la “reforma” o la “regeneración” tienen cada una por detrás una filosofía de la historia que organiza el porvenir histórico en que se inscriben esos proyectos históricos.

En un texto titulado “Motín de San Felipe i Estado de Sitio”, publicado en 1850, el señor intendente Ramírez, acusa a los periódicos el *Progreso*, la *Barra* y el *Aconcagüino*, y la Sociedad de la Igualdad, de “abusar de los derechos” que garantiza hasta entonces la “constitución” vigente en 1850. Se acusa además de “Sedición” y de “amenazar el orden constitucional” de la ya señalada constitución:

“La libertad, la excesiva libertad, la absoluta libertad política de que los partidos han gozado, hasta la hora misma en que fué proclamado el estado de sitio temporario. Si la pasión quisiera negarlo un día, el tono i propósitos del Progreso, la Barra, el Aconcagüino, estarían ahí para atestiguarlo”. (Intendencia de la Provincia de Santiago, 1850, p. 1)

En los documentos, que esta publicación recoge y que sostienen las acusaciones y denuncias que acusan principalmente a la Sociedad de la Igualdad de San Felipe, y a Ramon Lara quien es señalado como “el agente de una conspiración contra las autoridades constituidas” figura un documento, firmado por José Antonio Baez Ramírez, Secretario interino, fechada el “05 de noviembre de 1850” :

“Por medio del Comandante de policia pongo a la disposicion del Juzgado una bandera Nacional que he hecho quitar a las 5 de la tarde del dia de ayer de la puerta de la calle de la casa en que actualmente se reune la Sociedad de la Igualdad, dirigida, segun es notorio, por D. Ramon Lara, cuyo sujeto, encarcelado el dia de hoi, queda tambien a la disposicion de US.=No ha podido la autoridad mirar con indiferencia el mote escandaloso i altamente ofensivo a los funcionarios de toda la Republica que se halla inscrito en letras

bastante claras en la bandera que remito. Ellas en si mismo no importan otra cosa que una declaracion de guerra a las autoridades encargadas de la conservacion del órden público; i los ensayos que se preparan en el recinto a cuya puerta ha flameado este pabellon, esplican con bastante claridad el pensamiento que indico.—Pudo suceder tal vez que colocada la inscripcion que US. vera estampada en toda la lonjitud de la referida bandera, en un otro lienzo cualquiera no hubiese llamado la atencion con tanta seriedad, como viéndola en el pabellon que acatado hasta por las naciones extranjeras, recibe hoi un insulto innmercido por un hombre que en nada repara, en medio de la idea que lo domina [...] el lema a que me refiero, ha producido anoche un hecho en cuyos resultados debo pensar seriamente.—Reunida la Sociedad dos o tres horas despues de aquella en que le fué quitada la bandera, se han dispuesto los socios, movidos por D. Ramon Lara, a asaltar con mano armada el cuartel en donde estaba depositado, cuya resolucion no ha tenido efecto hasta saber cual seria el dia de hoi el resultado de un reclamo que dicho Lara prometió interponer ante la Intendencia.— A la misma hora se esparció en todo el comercio la alarma de que vendria sobre el cuartel un grueso grupo de jente a hacerse justicia por sí mismos [...]—Sin perjuicio, pues, de tomar sobre los clubs establecidos, las medidas que estime oportunas, he creido de mi deber, cumpliendo con lo dispuesto en el art. 50 de la lei de arreglo del Rejimen Interior, poner en prision a D. Ramon Lara como ajente de una conspiracion contra las autoridades constituidas, segun se deduce de los antecedentes que dejo sentados anteriormente i del lema atrevido e insolente que se ve en la bandera de la Sociedad que dirige”. (Intendencia de la Provincia de Santiago, 1850, pp. 17-18)

Por otro lado, el documento nos aporta un dato interesante y no menos importante. Ramón Lara habría sido un militar, un miembro de la organización militar nacional, un miembro de las fuerzas armadas. Qué posición ocupaba dentro de las jerarquías de dicho cuerpo, no lo sabemos:

“I como uno de los puntos principales sobre que US, debe levantar una prolija informacion, es acerca de los consejos que dicho Lara ha dirigido a la Sociedad persuadiéndola de que en ningun caso debe elevar sus quejas ante los jueces legalmente establecidos, i sí por el contrario, resistir cuanto pudiesen sus órdenes i mandatos, pues debian estar en la intelijencia que partian de verdaderos enemigos, creo tambien que dicho Lara, hallándose comprendido en los artículos 1.º i 13 del tít. 72 de la Ordenanza del Ejercito, ha perdido el fuero que como a militar le corresponde i queda sujeto a la justicia ordinaria i jurisdiccion que US. inviste”. (Intendencia de la Provincia de Santiago, 1850, p. 18)

El 4 de noviembre de 1850, habrá de ocurrir el incidente con la bandera que se señala en la carta, un día después, se habría tomado preso a Ramon Lara, justificándose el arresto con las acusaciones antes señaladas y también expuestas en la anterior carta, entre ellas el asalto al cuartel, donde se pretendía recuperar la bandera (entre otras cosas). La señalada carta no fue enviada sino hasta el 9 de noviembre del mismo año. Los hechos acaecidos entre el 4 y el 9 de noviembre, serán clarificadores respecto de cuál es la situación en la que se encuentra el país en dichos años y específicamente lo que está ocurriendo con la Sociedad de la Igualdad de San Felipe y el que figura como su mayor referente político y militar, el señor Ramón Lara. El arresto de Ramón Lara suscitó el enardecimiento y la furia de los vecinos de la ciudad, que compelidos por los ideales igualitarios y los de la justicia social, se levantaron en el llamado motín de San Felipe, donde echaron abajo las puertas de las cárceles y liberaron a los prisioneros, el mismo 5 de noviembre, en que fue tomado prisionero Lara. Juan de Dios Aguirre escribía al ministerio público, desde Santa Rosa, a las 11 de la noche:

“Hace pocos momentos que de un modo positivo se me ha comunicado que a consecuencia de haber sido hoi puestos en captura D. Benigno Caldera i D. Damon Lara, ha estallado en San Felipe un movimiento revolucionario, i que de 600 a 800 hombres se encuantran sobre las armas.

El señor Intendente de la provincia D. Blas Mardones se encuentra preso i herido gravemente por el puñal de Lara. El señor Juez Letrado D. BLas Araya se ha refugiado en este departamento, habiendo escapado milagrosamente de

mano de los facciosos. Las puertas de la cárcel han sido abiertas a los criminales, i el armamento que se encontraba allí del batallon cívico, ha sido tomado”. (Intendencia de la Provincia de Santiago, 1850, p. 21)

El nombrado intendente, que “se fue de puñalada”, fue acuchillado el 5 de noviembre, por haberse opuesto a la liberación bajo fianza de Lara. Esta misma negativa del intendente de la Provincia fue la gota que derramó el vaso y que provocó el estallido y la indignación de los vecinos que terminaron por amotinarse y destruir los cerrojos de las prisiones. Las manifestaciones del 04 de noviembre, a su vez, se llevaron a cabo como respuesta frente a un decreto, promulgado por el gobierno, *que prohibía los clubes y la libre asociación*.

Así, el 6 de noviembre, también por medio de una carta, “la junta gubernativa” nombrada por el “Cabildo i el pueblo de San Felipe” llegaba a un acuerdo con la intendencia, de que se respetase el fuero militar y la libertad bajo fianza de Ramón Lara y Benigno Caldera, quien figura como uno de los firmantes de dicha carta:

“San Felipe, noviembre 6 de 1850.

La junta gubernativa nombrada por el Ilustre Cabildo i el pueblo de San Felipe ha convenido con la comision nombrada por el señor Intendente de la provincia D. J. Manuel Novoa entregar el mando a su Señoría en los mismos términos que les ha mandado proponer.

1.º Que los SS. D. Benigno Caldera i D. Ramon Lara quedaran en libertad bajo de fianza mientras su Señoría conozca el motivo de su prisión, en razon de no estar sometidos todavia a la justicia ordinaria.

2º Que el señor Intendente garantiza a todo el pueblo de San Felipe bajo su responsabilidad i con su palabra de honor, de no seguir ningun juicio por los sucesos posteriores a la prision de los individuos citados.

3. Que el señor Intendente rebocará el bando publicado por el ex-Intendente sustituto en que prohibió el derecho de asociacion de una manera anti-constitucional i contra la práctica de nuestra Republica i de todos los Gobiernos civilizados.

4.º Que el Señor Intendente vendrá a recibirse del mando sin ninguna fuerza armada para evitar toda provocacion al pueblo i desgracias que pudieran sobrevenir; pues ya se ha probado i al señor Intendente le consta que los ruegos de los vecinos no bastaron ayer para contenerlo en todas sus partes.

5. La junta gubernativa procederá al desarme de su fuerza armada tan luego como el señor Intendente ratifique este convenio propuesto en la mayor parte, por la comision nombrada de parte de su Señoría.

6º La junta gubernativa como prueba de obediencia i sumision a la autoridad legal saldrá a recibir al señor Intendente al punto que se le indique hasta ponerlo en la sala capitular, donde los miembros del Cabildo i vecinos del pueblo le esperaran para manifestarle sus simpatías al órden.

BENIGNO CALDERA — RAMON GARCIA — JOSE ANTONIO AE
GUILIZASTI — JOSE ANTONIO ECHAVARRIA” (Intendencia de la
Provincia de Santiago, 1850, p. 20)

El 7 de noviembre de 1850, José María Silva Chávez, desde San Felipe, a las nueve de la mañana, en una carta dirigida a el ministro del interior, Antonio Varas, dice:

“Despues de tener toda la tropa de la division formada en la plaza, dispuse que el batallon de Los Andes tomase posesion del cuartel i cubrir la guardia de el, i como igualmente la de la cárcel con tropa del mismo batallon. Se han tomado todas las precauciones por que las cabezas del motin no se encuentran, i esto i seguro, por informes que be recibido de algunos vecinos, que todos ellos han fugado para Santiago, donde creo que la policía debe redoblar su vijilancia para prenderlos a la entrada. Hai algunos presos, cuya relacion nominal no puedo adjuntar por ahora, pero lo hare en primera oportunidad, i conocimiento de la clase de compromiso que han arrastrado en el escandaloso motin de antes de ayer”. (Intendencia de la Provincia de Santiago, 1850, p. 24)

Destaco el hecho de que los amotinados, al parecer, habrían huido hacia Santiago. El mismo día que Antonio Varas, el que fue profesor de filosofía de Bilbao en el Instituto Nacional y ahora es ministro del interior, y Bulnes, decretaren el estado de sitio:

“Santiago, noviembre 7 de 1850.

En uso de las facultades que me confiere la parte 20 del artículo 82 de la Constitución, i de acuerdo con el Consejo de Estado, se declaran en estado de sitio las provincias de Santiago Aconcagua por el término de setenta días contados desde esta fecha.

Comuníquese i publíquese.

Bulnes.

Antonio Varas.” (Intendencia de la Provincia de Santiago, 1850, p. 31)

El profesor García nos señala que:

“Poco antes de su prohibición, el 14 de octubre, había tenido lugar una marcha de los igualitarios por la Alameda. La sede de la Sociedad era pequeña para una concurrencia masiva y el día 14 se habían citado en el Parrón de Gómez (Alameda esquina Duarte, actual Lord Cochrane). Se habían convocado en verdad para el día 12, pero esta reunión, citada a última hora y en un lugar distinto, no fue numerosa. Ocurrió ese día, sin embargo, que uno de los concurrentes, un veterano de la Independencia, entregó en obsequio a la Sociedad un emblema, ‘un pequeño árbol de la libertad que podía tener dos cuartas de elevación y que había sido trabajado de finísima y multicolor mostacilla, no sabemos en qué claustro o taller femenino de la capital’. Al término del ampliado, el día 14, los igualitarios decidieron marchar todos por la Alameda y transportar el emblema a la sede, situada en la esquina norponiente de las calles San Antonio y Monjitas”. (García, 2011, p. 314)

Es sobre estos años y sobre estos acontecimientos que tienen lugar en San Felipe y Santiago, entre 1850 y 1851, que Arcos y Bilbao escriben en sus cartas abiertas publicadas desde el nuevo exilio. Y en esta última cita del profesor García, podemos constatar la diferencia en los métodos de la sociedad de la igualdad en San Felipe y en Santiago respectivamente.

La comparación entre los acontecimientos de San Felipe y los desarrollados en Santiago, permite advertir que la Sociedad de la Igualdad distaba de tener una organización homogénea o centralizada. Bajo el principio común de la igualdad coexistían proyectos políticos diversos, formas distintas de comprender la acción colectiva y estrategias divergentes respecto a los caminos que debía seguir la transformación social. Esta heterogeneidad, remite a un problema más profundo que excede la historia política del movimiento y se proyecta en el terreno de la reflexión filosófica. Las diferencias constatables en la práctica política expresan, en parte, distintas maneras de concebir el progreso y las posibilidades de emancipación de los pueblos.

Para comprender el origen de estas concepciones se hace necesario retroceder algunos años para examinar los debates intelectuales que se desarrollaron en Chile durante la década de 1840. En ellos comenzaron a circular y consolidarse diversas corrientes de la filosofía de la historia. La denominada polémica sobre la historia constituye uno de los momentos más significativos del proceso de elaboración de la filosofía de la historia de Bilbao, pues en ella se discuten explícitamente cuestiones relativas al sentido de la historia, la existencia de leyes históricas y la capacidad de los pueblos para intervenir activamente en su propio devenir histórico.

La polémica sobre la historia en Chile (1840-1848)

La reconstrucción de los sistemas de mayorazgos y de las redes familiares que concentraron la propiedad y el poder político en Chile permite identificar algunas de las condiciones históricas contra las cuales se dirige la crítica formulada por Francisco Bilbao en *Sociabilidad chilena*. Sin embargo, la comprensión de dicha crítica exige atender también al contexto intelectual en que se inscribe la obra. En este sentido, la denominada polémica historiográfica desarrollada en la década de 1840 constituye un antecedente fundamental, pues en ella se discutieron cuestiones relativas al método de la historia, la existencia de las leyes históricas y el papel de las ideas en el desarrollo de las sociedades.

Una de las posiciones más influyentes dentro de este debate fue la defendida por Andrés Bello. En su respuesta a José Victorino Lastarria, Bello sostuvo que la injusticia no constituye una característica exclusiva a la naturaleza humana, afirmando que “*No acusamos a ninguna nación, sino a la naturaleza del hombre. Los débiles invocan la justicia: déseles la fuerza, y serán tan injustos como sus opresores*” (Bello, 1844, p. 100). Desde esta perspectiva, los conflictos históricos no parecen responder a una dirección moral determinada, sino a disposiciones constantes de la condición humana. La relevancia de esta observación radica en que limita la posibilidad de concebir la historia como un proceso de emancipación, subordinando la acción humana a una suerte de regularidad natural que relativiza el papel de la libertad en el devenir histórico.

La misma preocupación metodológica reaparece en otro texto de Bello, donde cuestiona la pretensión de deducir principios generales antes de examinar los hechos históricos concretos. Allí, sostiene que “¿Cómo puede ser primero fijar los hechos y después sus consecuencias o los hechos? (...) Las leyes morales no pueden rastrearse sino como las leyes de la naturaleza física, deletreando por decirlo así, los fenómenos, las manifestaciones individuales. Aquellas sin duda nos harán después comprender mejor las individualidades; pero solo por medio de estas podemos remontarnos a la síntesis que las compendia y formula” (Bello, 1848, p. 142). La historia, según esta concepción, debe partir del análisis empírico de los acontecimientos particulares para alcanzar posteriormente formulaciones generales. Esta exigencia metodológica resulta particularmente significativa para el estudio de Bilbao, pues uno de los problemas centrales de su pensamiento consiste precisamente en la búsqueda de una ley o principio e ideal puede ser interpretada, en parte, como una respuesta a este desafío planteado por Bello.

Frente a estas posiciones, algunos de los participantes de la polémica defendieron una comprensión más amplia del desarrollo histórico. En una respuesta publicada en *El Progreso*, Jacinto Chacón afirmaba que:

“Nosotros, señor, no hacemos distinción de países cuando hablamos de los progresos de las letras y sobre todo de la ciencia histórica. La humanidad se desarrolla, y el espíritu humano marcha al través de los lugares y de los tiempos elaborando y madurando las ideas, adelantando progresivamente las

artes y las ciencias; pero no para que estos progresos y estos descubrimientos sean el patrimonio de un solo pueblo, sino de la humanidad entera, sin excluir a la América”. (Chacón, 1848, p. 150)

Esta formulación desplaza el foco desde los acontecimientos particulares hacia un sujeto histórico de carácter universal: la humanidad. El progreso de las ideas, de las ciencias y de las instituciones deja de ser patrimonio exclusivo de una nación para convertirse en una realización colectiva del género humano.

La importancia de esta discusión para la presente investigación radica en que anticipa uno de los núcleos fundamentales del pensamiento de Bilbao. En efecto, la crítica que dirige contra las estructuras patrimoniales, los privilegios heredados y las formas de dominación asociadas al orden colonial presupone una determinada concepción de la historia. Dicha crítica solo adquiere pleno sentido si se admite que la humanidad constituye el verdadero sujeto del devenir histórico y que el desarrollo de la libertad representa una exigencia inscrita en ese proceso. Desde esta perspectiva, el problema de los mayorazgos y de la concentración hereditaria de la propiedad no remite únicamente a una cuestión institucional o económica, sino a un obstáculo histórico para la realización de un ideal más amplio de la emancipación humana. La polémica historiográfica permite, por tanto, identificar el horizonte intelectual dentro del cual Bilbao elaborará su interpretación de la sociedad chilena.

Las discusiones historiográficas examinadas anteriormente, no surgieron de manera aislada. Sus antecedentes pueden rastrearse en las polémicas literarias y culturales iniciadas en Chile a partir de 1842, donde comenzaron a debatirse cuestiones relativas al papel de las ideas, la función de la literatura y la capacidad de los pueblos para intervenir activamente en su propio desarrollo histórico. Lo que inicialmente parecía una controversia lingüística o estética fue adquiriendo progresivamente implicancias sociales y políticas cada vez más profundas.

En este contexto, Sarmiento observaba que la discusión había derivado hacia una “alta y peliaguda cuestión de idioma, de gramática, de literatura y aun de sociabilidad”. La observación resulta significativa porque muestra que la polémica excedía los problemas estrictamente literarios para transformarse en una reflexión acerca de los fundamentos de la vida social y de las condiciones del desarrollo histórico de las nuevas repúblicas americanas.

Las influencias intelectuales que atravesaban estos debates procedían en buena medida del romanticismo social francés y, particularmente, de la obra de Lamennais. Ya en 1842, Sarmiento citaba favorablemente las reflexiones del pensador francés respecto del “patriotismo exclusivo”, introduciendo una concepción de la historia que tendía a desplazar el foco desde las identidades nacionales cerradas hacia la idea de humanidad como horizonte universal del progreso. Del mismo modo, sostenía que “los pueblos en masa, y no las academias, forman los idiomas”, afirmación que no solo intervenía en una discusión lingüística, sino que suponía una determinada concepción histórica según la cual la creación cultural no es patrimonio exclusivo de las élites, sino resultado de la acción colectiva de los pueblos.

Esta misma orientación se advierte cuando Sarmiento reivindica la necesidad de una “literatura nueva, expresión de la sociedad nueva que constituimos; toda de verdad, de novedad, de vida, de libertad”. La literatura deja así de ser concebida como un simple ejercicio estético para convertirse en una manifestación de los procesos históricos que transforman la sociedad. La libertad aparece como principio rector de una nueva época y como criterio para evaluar el desarrollo de los pueblos.

Sin embargo, esta filosofía de la historia posee una dimensión problemática. La libertad y el progreso no aparecen distribuidos homogéneamente entre todas las sociedades, sino que sirven para establecer diferencias jerárquicas entre pueblos considerados más avanzados y otros estimados como atrasados. En este punto, la posición de Sarmiento presenta una afinidad significativa con ciertos supuestos presentes en la reflexión histórica de Andrés Bello. Si Bello tendía a concebir la injusticia como una constante derivada de la propia naturaleza humana, afirmando que “los débiles invocan la justicia: déseles la fuerza, y serán tan injustos como sus opresores”, Sarmiento concebía el desarrollo histórico como un proceso desigual en el que algunos pueblos encarnaban grados superiores de civilización respecto de otros. En ambos casos, aunque caminos distintos, la desigualdad histórica parece adquirir un fundamento objetivo: ya sea en la constancia de la naturaleza humana o en las diferencias de desarrollo entre las sociedades.

Esta problemática se vuelve aún más evidente en la concepción historiográfica que Sarmiento desarrollará años después. En su memoria leída ante el Ateneo del Plata en 1858,

definía la historia moderna como “la ciencia que deduce de los hechos la marcha del espíritu humano en cada localidad, según el grado de libertad y de civilización que alcanzan los diversos grupos de hombres”. La historia aparece entonces organizada a partir de una escala de desarrollo en la que los pueblos son evaluados conforme a su nivel relativo de civilización. Tal concepción supone una separación entre sociedades más avanzadas y otras más atrasadas, entre aquellas que representan el movimiento progresivo de la humanidad y aquellas que permanecen rezagadas respecto de él.

Esta perspectiva se encontraba estrechamente vinculada a la historiografía francesa de la Restauración. No resulta casual que Sarmiento alabara a Guizot, Thierry y Michelet como representantes de una “ciencia nueva” inaugurada por Vico. La historia era concebida como un proceso inteligible y progresivo cuyo sentido podía descubrirse mediante la observación de las transformaciones de la civilización. Sin embargo, las consecuencias de esta lectura consistían en la naturalización de ciertas diferencias históricas y culturales, legitimando una distinción entre pueblos civilizados y pueblos bárbaros que terminaría desempeñando un papel central en la interpretación de la situación americana de Sarmiento.

La posición de Bilbao se desarrollará precisamente en diálogo crítico con este conjunto de problemas. En este sentido, aunque comparte con las corrientes románticas y socialistas la convicción de que la humanidad constituye el verdadero sujeto de la historia, rechaza que las diferencias históricas puedan transformarse en jerarquías ontológicas permanentes. Su crítica a los privilegios heredados, a las estructuras oligárquicas y a las formas de dominación social presupone una concepción de la libertad incompatible tanto con el fatalismo naturalista como con aquellas filosofías de la historia que convierten el progreso en fundamento de nuevas desigualdades. Será en este contexto donde debe situarse la elaboración posterior de *La ley de la historia*, obra en la que Bilbao intentará responder simultáneamente a los problemas metodológicos planteados por Bello y a las concepciones civilizatorias defendidas por Sarmiento.

La progresiva ampliación de los términos del debate puede observarse, como hemos señalado, a través de la recepción de las corrientes socialistas francesas. Como podemos observar en López, la noción de filosofía “socialista” aparece en el artículo “Clasicismo y Romanticismo”, publicado en la *Revista de Valparaíso* el 1 de mayo de 1842, siguiendo el

sentido que han tomado de sus lecturas de Pierre Leroux, a quien podemos atribuirle decisivamente la formulación del concepto. Este antecedente, permite advertir que las discusiones desarrolladas en Chile, durante los años de la polémica no se limitaban a problemas de estilo o de gusto literario, sino que llegaban incorporar cuestiones relativas a la organización de la lengua, el gobierno, la literatura y la historia.

La difusión de estas ideas se observa igualmente en el *Semanario de Santiago*. A propósito de la representación de *Ernesto* de Víctor Hugo, Manuel Talavera afirmaba el 13 de octubre de 1842 que la “idea fundamental de su drama es filosófico, es socialista, y en nuestro siglo democrático se dirige a afianzar el reinado de la libertad”. La asociación entre filosofía, socialismo y teatro resulta particularmente significativa, pues pone de manifiesto la existencia de un horizonte intelectual común en el que las transformaciones estéticas aparecían vinculadas a proyectos más amplios de regeneración social y política.

En este contexto, la segunda fase de la polémica no puede entenderse únicamente como una controversia literaria. La recepción del romanticismo y de las corrientes asociadas a Leroux, Lamennais y Víctor Hugo introdujo en el debate interrogantes acerca de la naturaleza de la sociedad, del papel de la religión y del sentido histórico de una idea de “progreso”. Más que una simple disputa sobre cánones estéticos se encontraba en juego una determinada visión del mundo capaz de estructurar la lengua, la moral, las instituciones políticas y las relaciones entre el individuo y la comunidad. Se inauguraba así, una discusión filosófica acerca de los fundamentos de la vida social y del devenir histórico.

Hasta aquí hemos examinado las condiciones sociales, políticas y económicas que permiten comprender el contexto en que Bilbao formula su crítica durante la década de 1840. En este escenario, adquieren especial significado las propuestas desarrolladas en *Sociabilidad Chilena*. Dos aspectos de ese programa resultan particularmente relevantes para la presente investigación. En primer lugar, la relación entre la abolición de los mayorazgos y la crítica al matrimonio como mecanismo de reproducción del orden patrimonial, junto con la propuesta de una reforma del régimen de propiedad. En segundo lugar, la convicción de que dicha transformación constituye una condición necesaria para ampliar y democratizar la participación política en una sociedad donde el ejercicio efectivo de la ciudadanía permanecía condicionado por el sufragio censitario. El siguiente pasaje lo expone:

“La libertad del hombre, la igualdad del ciudadano. El individuo reivindicado en todos sus derechos y en todas las aplicaciones de estos derechos. Se reconoció en el hombre la igualdad de su origen, de su derecho y de su fin. Luego las condiciones necesarias para cumplirlas les son debidas lógicamente. 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 EDUCACION para conocer el bien. El individuo, el YO HUMANO, cuerpo y alma necesita PROPIEDAD para cumplir su fin en la tierra. La propiedad la necesita para desarrollar su vida intelectual, su vida física y la de sus hijos. Luego las condiciones necesarias para adquirirlas y para 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.” (Bilbao, 1844, p. 74)

Capítulo II:

Religión, filosofía e Historia.

Para Stuvén (2023), los primeros desafíos a las autoridades gubernamentales y eclesiásticas se dan desde el primer momento de la polémica, y es evidente que la polémica no trata apenas de ortografía y sí más sobre el cómo se debe hablar, escribir y la relación entre lengua y gobierno. Una segunda parte trataría sobre literatura, principalmente sobre la influencia que tienen las escuelas romántica y clásica, o sobre el “Clasicismo y Romanticismo”, siendo quizá uno de los textos más celebres de la polémica publicación homónima de Vicente Fidel López en 1842. Al respecto, un siglo más tarde, Norberto Pinilla (1942) advertiría que Esteban Echeverría había publicado ese mismo año un artículo bajo el mismo título:

“Su compatriota, el Poeta Esteban Echeverría, no adelanta mucho más en la explicación conceptual de este mismo asunto en un artículo de igual título que el de López” (Pinilla, 1942, p. 14)

Esteban Echeverría, tal como sugiere Horacio Tarcus (2016) sería el responsable de hacer llegar los libros de Leroux, Sand y otros, a López, Sarmiento, etc.. Leroux es una oveja descarriada de la secta sansimoniana, como lo será también Comte, que ofrece otra deriva u otra variante de la escuela sansimoniana, corriente (positivismo) a la que adherirá más tarde Lastarria como confiesa en sus *Recuerdos literarios*:

“El fracaso de 1844, lo confesamos, nos sobrecojió. No conocíamos en efecto escritor alguno que hubiese pensado como nosotros; i aunque en esos mismos momentos Augusto Comte terminaba la publicación de su *Cours de Philosophie Positive*, no teníamos ni la más remota noticia del nombre del ilustre filósofo, ni de su libro, ni de su sistema sobre la historia, que era el nuestro; ni creemos que en Chile hubiera quien la tuviese, por mas que hoy nos llama la atención que el redactor del *Mercurio* terminase entónces su crítica dándonos un consejo, en el cual, por una especie de presentimiento, nos clasificaba en la escuela positiva futura, al decirnos – ‘Siga en el jiro positivo

que ha sabido dar a sus estudios, no se deje arredrar por el desconsuelo’, etc.”
(Lastarria, 1878, p. 285)

Esta confesión muestra su inclinación al sistema del filósofo mencionado. Pero es indispensable que incluyamos también el párrafo anterior para que se entienda el contexto. En este pasaje Lastarria recuerda la “polémica”, y hace alusión a “la memoria”, que Jaksic (2021) sitúa como el comienzo del “debate fundacional”, y es el propio Lastarria quien protesta ante el olvido de esta cuestión:

“¿Qué de extraño tiene el eterno olvido en que fué envuelta, no solo nuestra teoría, sino aquella *Memoria* que, con ser la primera que en virtud de los estatutos se presentó a la Universidad, no se considera hoy ni tan siquiera como un trabajo histórico? ¿No se ha visto en el presente año de 78 un escrito histórico de uno de los mas altos funcionarios de la instrucción pública, que haciendo la enumeración de las Memorias históricas presentadas a la Universidad, prescinde de aquella hasta el extremo de no hacer a ella ni siquiera alusión?” (Lastarria, 1878, pp. 284-285)

Esto prueba que el interés por la historia ya estaba en los principios de la polémica, por tanto, no tiene mucho sentido ubicar la discusión sobre la historia en una tercera “parte” de la polémica hacia fines de los ‘40, habría que buscarla incluso en los albores de la *Aurora* del cura Camilo Henríquez, es decir en el primer periodo (señalado por Stüven) de 1810-1814 y tendrían también que considerarse las contribuciones en *El Mercurio* en la década del ‘20, después de su exilio en Argentina. No es solo que los temas tratados, sean la Historia, la Literatura, la Educación, todos temas tratados también en la prensa del periodo denominado “polémica”, no es solo eso, sino también la construcción de una identidad nacional asociada al proyecto de la *Aurora*, una conciencia histórica de esa identidad, la construcción de una memoria. Por otro lado, la propuesta de laicización que propone Camilo Henríquez predomina en los posteriores procesos de secularización en Chile. El proceso en Chile es mucho menos secular que en Francia, donde fueron llevados a la guillotina reyes y también miembros de la iglesia. En Chile, no se ha prohibido a la iglesia católica, se le ha separado del poder, habría que distinguir entonces entre secularización y laicización, así el curita cobra su salario como funcionario público y como director de misas, se le considera como sacerdote y como ciudadano. Reparto aceptado, tanto por Liberales como Conservadores, cada uno a

su modo sabrá sacar partido a este modo particular de la secularización chilensis. Así los Larraín, utilizarán e instrumentalizarán a la santa iglesia católica que, desprendida del Estado, ahora figura como un agente “libre” para actuar e interferir en el nuevo escenario político post-colonial, los Larraín no solo ocupan lugares de poder dentro de la iglesia, quieren ser los “representantes” de la iglesia en Chile, para que la iglesia al menos, a un nivel local represente no los intereses de los buenos cristianos, sino los intereses de los Larraín. No se debe pensar que solo “sociabilidad chilena” rivalizaba con las autoridades eclesiásticas, porque este laicismo instituido transversalmente entre “pipiolos y pelucones” es aprovechado por el Gobierno de Montt (elegido por los propietarios vinculados al mayorazgo Larraín principalmente) para subyugar la iglesia al poder del Estado:

“Aun antes de asumir la presidencia, Manuel Montt y su ministro Varas habían tomado en varias ocasiones posturas que demostraban, por una parte, su visión de la iglesia como supeditada al Estado y, por otra, una actitud de independencia cultural con respecto a la religión. Ya en 1850, Montt presentó a la cámara de diputados un proyecto de instrucción primaria que obligaba a los monasterios de monjas contemplativas a sostener escuelas”. (Stuven, 2023, p. 290)

No es el único caso donde los gobiernos títeres de los Larraín, generaron tensiones y conflictos con la iglesia, también hay casos documentados de la era Portales. Es solo abrir los libros de historia, pero eso es harina de otro costal. No asombra la reacción contra *Sociabilidad chilena*, ni que después de cerrar la imprenta del *Progreso* en 1844, Montt como ministro de Estado, autorizara el retorno de los jesuitas al país (Stuven, 2023), lo que asombra es la hipocresía con la que se trata este asunto, no solo en su momento, sino como ha sido tratado durante estos últimos siglos por los historiadores desde Zorobabel Rodríguez (1872) en adelante.

En todas las polémicas mencionadas siempre se asoma desde el fondo, el asunto de la religión y todas terminan discutiéndose en este terreno, 1842, 1844, 1850:

“ya en 1850, *El Amigo del Pueblo* escribía: ‘iniciad el progreso religioso, presentad una cuestión nacional, pedid mejoras sociales, y los veréis

levantarse unidos y rechazar vuestras demandas a nombre de la religión y el orden” (Stuven, 2023, p. 290)

Norberto Pinilla (1942) advierte que el romanticismo en Chile comienza en 1842 y se extiende hasta 1866, cuando, según él, Eduardo de la Barra “inicia” el postromanticismo. Este mismo año, 1866, se publican las obras completas de Francisco Bilbao, compilación de textos realizada y editada por su hermano Manuel Bilbao. Y en 1872 se publica el primer estudio sobre la vida y obra de Francisco Bilbao, folleto escrito por el católico y ultraconservador Zorobabel Rodríguez. El mismo año, Eduardo de la Barra publica *Bilbao ante la sacristía* (1872), donde intenta defender la figura de Bilbao, sus ideas y sus obras.

“Las plumas devotas roen, roen, roen como el ratón. Este, obedece a una necesidad imperiosa: sus incisivos crecen sin cesar i es fuerza desgastarlos so pena de la vida. A falta de golosinas roerá la piedra.—Aquellas, también obedecen a una necesidad no menos imperiosa; luchan por la existencia; hincan sus puntos en la reputación de los vivos, i roen los huesos de los muertos. (...) Un libro, bien pequeño libro, acaba de ser arrojado por la prensa ultramontana de Santiago, a la ardiente arena de las discusiones. Su pretesto es el examen de la vida i doctrinas de Francisco Bilbao, a quien la gratitud de sus conciudadanos quiere levantar una estatua. Su fin es doble:—desacreditar al filósofo chileno i desacreditar sus ideas, al menos ante el gran vulgo. El mismo empeño ponían no há mucho los ultramontanos de Francia, para impedir que se levantara una estatua a Voltaire, a quien muchos devotos apenas conocían por las invectivas de *L'Univers*: para esos el filósofo de Ferney era un demoledor i un incendiario, indigno del aprecio público. No comprendían que la Asamblea Nacional hubiese podido decretarle los honores del Panteón, destinado a los grandes hombres de la Francia; pero sabían aplaudir la mano misteriosa que en 1814, violó las tumbas de Voltaire i de Rousseau durante la noche i aventó sus cenizas” (Eduardo de la Barra, 1872, pp. 1-8)

Mucho tiempo después de esta nueva polémica (sobre religión) y en el marco de otra nueva polémica sobre religión, Jacinto Chacón hacia el final de la última década del siglo

XIX, escribe un texto donde propone una filosofía de la historia: *Los hugonotes o la reforma en Francia* (1895):

“Chacón continúa esta línea de argumentación en 1895, cuando publica *Los hugonotes o la Reforma en Francia*. Ahí propone una filosofía de la historia que reduce la trayectoria de Occidente a una sucesión de luchas entre la apertura democratizante y misericorde del Evangelio, y la cerrazón autoritaria y dogmática de la Edad Media. Más que un periodo, un recurrente espíritu retrogrado cuyo campo de acción se extiende hasta el borde del siglo XX” (Manuel Vicuña, 2019, p. 123)

Eduardo de la Barra, junto a Jacinto Chacón, serán en la segunda mitad del siglo XIX, los precursores y principales promotores del espiritismo kardecista en Chile, por eso es importante, no solo el precedente de *Sociabilidad chilena* (1844) como una apertura hacia la democratización religiosa, sino textos como *Santa Rosa de Lima* (1852) que tiene también una segunda edición (impresión) en 1861, donde Bilbao profesa la idea de la inmortalidad del alma:

“De la Barra, al momento de reivindicar la memoria del hermano masón Bilbao, cuya vida y obra no trata a la ligera, anotó en 1872: ‘creía en la inmortalidad del alma; mas, como no admitía un cielo ni un infierno material, ideaba una suerte de peregrinación de ultratumba a través de los mundos siderales’. En la década de 1900, se llegará a distinguir a Bilbao con el título de primer apóstol del espiritismo en America del Sur. (...) Al margen de los pasajes de la obra de Bilbao que parecen anticipaciones directas del espiritismo, bastaría con leer *Sociabilidad chilena* (...) En *Sociabilidad chilena* emerge la crítica a la ‘aristocracia eclesiástica’ en nombre de la ‘democracia religiosa’ del cristianismo y la autonomía individual como valor supremo; el rechazo del sacramento de la confesión como atentado contra la conciencia individual; y el rechazo del Dios despiadado y, por contrapartida, la rehabilitación del padre amante de sus criaturas y del Cristo héroe libertario”. (Manuel Vicuña, 2019, pp. 114-115)

En 1862, se publica en Chillán, por primera vez en Chile, *El libro de los Espíritus*, de Allan Kardec. Comienza a propagarse por el país, entonces, una nueva doctrina religiosa asociada al espiritismo kardeciano pero con matices y variaciones singulares, propias de su desarrollo local en Chile, influenciado por las ideas de Francisco Bilbao, interpretadas por Eduardo de la Barra y Jacinto Chacón (quien además es médium), siendo esto de importancia, porque constituyen estos hechos una de las recepciones de las ideas de Bilbao en sus compatriotas y contemporáneos. Esta recepción ha sido poco estudiada y despreciada por su carácter “esotérico”. Lo paradójico del asunto es que al propio Bilbao se le acusa de ser extravagante, demasiado místico, oscuro, confuso en su escritura, se le acusa de no tener un sistema y se le llama de “loco”. Por ello, más que situar a discusión en términos de adhesión o incredulidad respecto de los testimonios de Eduardo de la Barra, resulta pertinente considerar críticamente la advertencia que este realiza sobre Zorobabel Rodríguez y las intenciones que subyacen a su folleto de 1872, orientado a desacreditar a Bilbao como filósofo de la historia. En este sentido, el problema no radica en determinar a quién creer, sino en reconocer que tanto las interpretaciones de De la Barra como las de Zorobabel Rodríguez, responden a posiciones intelectuales e ideológicas situadas, las cuales deben ser examinadas críticamente en su contexto histórico.

Pero la individualidad férreamente defendida por Bilbao en el texto sobre Santa Rosa de Lima, u otros varios textos, no debe confundirse con el individuo cartesiano duramente criticado por Bilbao, no se debe confundir con las “robinsonadas dieciochescas” del individuo aislado criticado por Marx, pues la dialéctica del individuo propuesta por Bilbao tiene orígenes comunes con la dialéctica marxiana, sin ser Bilbao un marxista.

Existe en Bilbao, una idea del heroísmo y la santidad que es interesante y relevante para entender su filosofía de la historia, pues esta idea presente en el texto sobre la *Vida de Santa Rosa de Lima* (1853) vuelve a aparecer en *La Ley de la Historia* (1857). Para Bilbao, el individuo no es el punto de partida, no es el “Yo” cartesiano, el individuo es una consecuencia de la actividad humana, del pensamiento colectivo históricamente desarrollado, el “NOSOTROS” que “Pensamos” (acción), el individuo de Bilbao parte del género humano individuado, por medio de una dialéctica entre la iniciativa moral (acción) y la fatalidad (el ethos). Para Bilbao el heroísmo no está en la cosa, no está en el cuerpo del héroe, ni del santo,

mucho menos en las estatuas, los templos erigidos para ellos en su nombre, pues eso solo corresponde a la fatalidad, a los hechos históricos corruptibles y manipulables por los historiadores, el heroísmo, la santidad, para Bilbao, se encuentran en la acción (moral). La diferencia con el imperativo “deber ser” kantiano, es que, para Bilbao, no bastaría obrar según una máxima que pueda ser universalmente buena (no basta con que a todo el mundo le sea útil, conveniente o buena), la acción realmente heroica para Bilbao es en la que se obra por amor al bien en sí, y no por un efecto subsecuente como el mejoramiento de la sociedad, el progreso o lo que sea. La acción moral constituye una unidad dialéctica dentro del sistema de Bilbao, porque unifica espíritu y materia, la acción individual es la expresión material del alma individual, y ahí está el “monumento” de lo heroico, en la evanescencia de la acción está en lo “memorable” que es el sentido literal y el sentido con que Bilbao trabaja el concepto de “memoria”, central en el texto sobre Santa Rosa de Lima y la ley de la Historia.

Estela Fernández Nadal (2005) presenta la filosofía de la historia de Francisco Bilbao como racionalista con una dialéctica interna, pero la idea de que Bilbao es un racionalista puede ser insuficiente a la hora de catalogarlo, sin duda en la sección de filosofía de alguna biblioteca pudiéramos dejar un buen espacio para sus ideas. La idea de Bilbao como un racionalista, aun cuando el mismo Bilbao dice en la *Ley de la historia* (1857) que su sistema es como muy parecido al de Descartes, con la diferencia del punto de partida, idea que ya había planteado en la *Carta* (1852) a Santiago Arcos, publicada en los *Mensajes del proscrito* (1853). En Francia, sobre todo después de 1830, cuando Kant y Descartes se convierten en la filosofía oficial, Edgar Quinet, a quien leía Lastarria, Bello y todos los que leían la filosofía de la historia de Herder, fue invitado a dar clases por Cousin, precisamente porque era un traductor de Herder y así, tradujo también varios textos de Kant. Entonces, queda claro que la escuela racionalista predominaba tanto en Chile donde se leía a Quinet y Michelet, mucho antes de *Sociabilidad chilena* viera la luz en junio de 1844. Y después de 1845, en su primera visita a Europa, ya estaba bien consolidada la política educativa francesa que ponía a Descartes como lectura obligatoria en todas las universidades. Pero también hay otras influencias no menos importantes en la formación del autor, que debemos revisar.

En 1864, un año antes de la muerte de Bilbao (en Buenos Aires, por esos años) se publica en Chile, en la ciudad de Chillan, el libro *Sociedades Americanas en 1828*. Pero el

libro fue publicado originalmente en Perú, precisamente en 1828. El libro en cuestión, el original de 1828, publicado apenas 7 años después de la independencia del Perú (1821), al parecer ha suscitado una seguidilla de comentarios, objeciones y observaciones que, el autor Simón Rodríguez, responderá desde Chile en una publicación que bien puede entenderse como una continuación de la anterior, sobre todo la primera publicación del “ideario” de 1834 en Concepción, que incluye un “Galeato” donde contesta estas observaciones. Esta publicación despierta una inadvertida polémica, no tan extensa y estudiada como la polémica literaria de 1842, donde se acusa a los extranjeros argentinos de escribir raro y se les tilda de “provincianos”, se les acusa de hablar mal, de escribir mal, es decir, la lengua, el idioma toma un lugar central en la discusión ¿Quiénes escriben? ¿Para quién escriben? ¿Cómo escriben? ¿Quién puede hablar de literatura? ¿Quién tiene derecho a escribir la historia?

Dos años antes de que se desate la polémica, en 1840, vuelve a publicarse en el *Mercurio* de Valparaíso el “ideario”, el texto en cuestión, el primero, de 1828, es un estudio sobre las sociabilidades americanas y comienza estableciendo y despejando una relación entre lengua y gobierno:

“La Lengua i el Gobierno de los Españoles estan en el mismo estado...”.
(Rodríguez, 1864, p. 9)

En el primer texto se promueve la reforma de la lengua y el gobierno, en el segundo (tanto en la versión de 1834 como la de 1840) una reforma de la educación sugiere cambiar los principales tópicos de estudio en favor del “interés general” se sugiere cambiar el estudio de la metafísica por el de la lógica, el de la historia por el estudio del idioma, y sustituir la poesía por el estudio de la matemática. (Simón Rodríguez, 2010)⁶

El cuadro propuesto por Simón Rodríguez, claramente tiene fuertes influencias desde el sansimonismo y diríamos es fiel a casi todos los preceptos profesados por el dogma sansimoniano. La libertad de culto propuesta por Rodríguez, escapa de cierta manera a la universalidad del cristianismo propuesta por Saint-Simon, y, por ende, del eurocentrismo asociado a su doctrina. De ahí el título de “Sn. Simon Rodriguez”, el “san simón americano”

⁶ La primera edición de este texto corresponde al año 1832.

(García, 2020, p. 111), título entregado por su principal discípulo en Chile, Santiago Ramos, y respaldado por los pocos lectores que simpatizaron con sus ideas, entre ellos Bilbao:

“El redactor de la *Gaceta* el 27 de agosto, el propio Bilbao pues, iniciaba la publicación de una *Carta* de Simón Rodríguez, la *Carta a cinco amigos a la caída de la confederación Perú-Boliviana*, fechada el 8 de junio de 1839, que el propio Rodríguez había dejado en manos de Santiago Ramos en 1840 antes de partir. La *Carta* cedida por Ramos a Bilbao fue publicada en seis partes a partir del 28 de agosto de 1844. La última parte de la *Carta* de Rodríguez fue publicada el 9 de octubre. La primera parte fue precedida de un prólogo de Francisco Bilbao. Para Bilbao, en este prólogo, el porte de Simón Rodríguez alcanza proporciones continentales y es similar a la alcanzada por Saint Simon en Europa. Sobre Saint Simon había por lo menos leído el texto de Lerminier publicado por la misma *Gaceta*. Dice Bilbao: “Simón Rodríguez es en la América Meridional lo que Saint Simon en la Europa” (García, 2020, p. 110)

García destaca tres hitos claves al respecto: primero, Simón Rodríguez, niega ser un sansimoniano en una conversación con Vendel-Heyl:

“dice Vendel-Heyl, ‘le hable entonces de la analogía que había entre sus ideas y las de Fourier y Saint Simon’, pero Rodríguez, dice, ‘no había oído sus nombres sino poco tiempo antes, y no había leído sus obras’. Simón Rodríguez no era pues, según él mismo, ni sansimoniano ni fourierista. Según Lastarria, aunque ‘aseguraba no conocer el sistema de Saint Simon, ni el de Fourier’, Simón Rodríguez ‘se había inspirado indudablemente en los experimentos de Roberto Owen en New Lanark’”. (García, 2020, p. 54)

García, según lo anterior, señala que Lastarria afirma que Simón Rodríguez no conoce la doctrina de Saint Simon sino por medio de Robert Owen, sansimoniano que propago las ideas de San Simon en Inglaterra. Sin embargo, el autor señala que:

“Por otra parte, Augusto Orrego Luco advierte que cuando Simón Rodríguez había ido en 1823 a reunirse con Andrés Bello en Londres, llegaba aquel desde Paris, y dice, citándolo, que aquí ‘concurrí a juntas secretas de carácter

socialista, vi de cerca al padre Enfantin, a Olindo Rodrigues, a Pedro Leroux, y a otros muchos que funcionaban como apóstoles de la secta'. A partir de este pasaje, Guillermo Francovic ha puesto en relación el pensamiento de Simón Rodríguez más bien con el de Pierre Leroux: 'Cuando Rodríguez se encontraba en Francia, el movimiento [sansimoniano] estaba en sus comienzos. Se hallaba en la etapa en que el Padre Enfantin, juntamente con Olindo Rodriguez, había fundado el *Productor*, diario destinado a difundir las doctrinas sansimonianas. Rodríguez concurrió a las reuniones secretas y oyó de cerca al Padre Enfantin, a Olindo Rodriguez y a otros grandes apóstoles de la secta. Pero la influencia más poderosa la ejerció sobre él Pedro Leroux, que también había formado parte, inicialmente, del grupo del Padre Enfantin, del que se separó para desarrollar sus propias ideas. Leroux estaba intelectualmente más cerca de Simón Rodríguez que el Padre Enfantin. [...] Además, Leroux tenía un espíritu más realista que el grupo del Padre Enfantin, que acabó disolviendo sus teorías sociales en una especie de mística. Sin embargo, de este contacto con el grupo del Padre Enfantin y con Pedro Leroux, Simón Rodríguez no estudio ni conoció las obras del propio Saint Simon'". (García, 2020, p. 55)

Por último, siguiendo a Barros Arana, García advierte:

"Vendel-Heyl fue uno de los primeros en alistarse en las filas de los reformadores, se hizo entusiasta partidario de sus ideas y aun se preparó para escribir a defensa de ellas. La escisión de la escuela sansimoniana después de la muerte de su fundador, las teorías exageradas de los unos que querían la disolución de la familia, y la frialdad de los otros, alejaron a Vendel-Heyl de sus reuniones, y lo libraron de las persecuciones que se siguieron a la disolución de la escuela" (García, 2020, pp. 51-52)⁷

⁷ García, ha tomado la cita del "Discurso pronunciado [en diciembre de 1855] por D. Diego Barros Arana en su incorporación a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, en elogio de su predecesor D. Luis A. Vendel-Heyl (*Anales de la Universidad de Chile*, 1855, pp. 723-731.)

Saint Simón incentivó la lucha ideológica contra jesuitismo y una lucha política contra sus instituciones, los orígenes de la secta no fueron sectarios, sino una doctrina filosófica y política, su acercamiento a la cuestión religiosa ocurre en 1825 después de un intento de suicidio. Según Hernán Díaz, esta proximidad con la muerte es lo que lo dirige hacia el desarrollo de su doctrina religiosa (Díaz, 2004). Y como adelantábamos antes, el texto que resulta de ese acercamiento es *el nuevo cristianismo* (1825), la idea de *innovación* que en dicho texto se pronuncia es compatible con la idea de innovación de Simón Rodríguez, esta idea de innovar “en el lenguaje, en las formas de gobierno” que podemos ver en sociedades americanas, toma el carácter de reforma. A su vez la categoría Reforma y los propulsores de ella, “los reformistas”, son encasillados y tildados de sansimonianos, de socialistas.

Sea como sea, Rodríguez podría haber negado su afiliación a la secta por miedo a las persecuciones, comunes en la época y la ridiculización de las ideas, que comúnmente eran rechazadas por la vía de la burla, el desdén y la indiferencia de los sectores más conservadores y moderados. Aun negando su origen sansimoniano, o si fuera o no consciente de ello, Simón Rodríguez, sus ideas, su proyecto de reforma educativa, sus escuelas, son rechazadas, menospreciadas y ridiculizadas, es decir, al fin y al cabo, terminó por correr con la misma suerte. Las comparaciones con Saint-Simon, entonces, no son por acaso. Aunque también se le reconoce en sus ideas, en sus escritos una originalidad auténticamente americana, y esto parece ser algo transversal a todos sus lectores tanto retractores como entusiastas.

Dentro de las diferencias que se establecen entre el sansimonismo europeo y la doctrina profesada por Rodríguez, está la libertad de culto promovida por Rodríguez en su reforma del gobierno, esto claramente es una crítica directa a la institucionalidad católica y la educación jesuítica, Hernán Díaz (2004) advierte la religión sansimoniana es de algún modo una religión “laica” y “republicana” digamos que es esa máxima la que Rodríguez lleva al frente de su propuesta. De esta forma la propuesta de Rodríguez busca garantizar la libertad individual, es decir, el culto, la religión en tanto que dogma, iglesia, es asunto de cada uno. No así la educación, que precisamente para garantizar esa libertad individual debe ser lo más general posible, es decir lo más público a diferencia de la instrucción, la especialización, el oficio, el lugar al que se dirigen los esfuerzos de cada individuo es asunto

de cada quien. Esto no se explicita de esta manera en el texto, pero se deducen por simple lógica, por el desarrollo lógico del “cuadro pintado” por Rodríguez. En todo caso el pródromo divulgado en 1828, es eso una introducción general a la propuesta de reforma planteada por Simón Rodríguez, y sobre todo un mapeo general del objeto de estudio propuesto para dicha investigación “la sociabilidad”, la sociabilidad de las sociedades americanas, es explícitamente (porque esto si está en el texto, desde la primera página en adelante) una invitación a la juventud a abocar sus esfuerzos (individuales) en instruirse al respecto y hacerse cargo del estudio de la sociabilidad americana. Los que responden a este llamado entre otros son Santiago Ramos y Francisco Bilbao. *Sociabilidad chilena*, en parte es consecuencia de este llamado y su respuesta.

En el texto de 1834 y su reedición en 1840 el llamado se ratifica, probablemente es el texto del 40 el que ha motivado a Bilbao a estudiar la sociabilidad chilena y publicar el polémico documento que lleva el mismo nombre. Como hemos dicho antes, este texto de Simón Rodríguez es una profundización de uno de los medios propuestos por el autor en 1828, el de la educación, lo que no quiere decir y no debe confundir al lector con esto, y es que la reforma propuesta no se limite meramente al ámbito de la reforma de la educación, sin embargo, ningún otro medio tiene la importancia que se le da a la educación como un elemento transversal a la reforma en general.

Otra idea que terminara influyendo en Bilbao, y a la que hay que poner especial atención pues se relaciona directamente con la *Ley de la Historia*, es la de una democracia directa, también presente y proto-profesada en el texto de Simón Rodríguez:

“sobre lo que las SOCIEDADES AMERICANAS serán

si obran de un modo

y sobre lo que podrían ser

si obraran de otro

Las LUCES adquiridas sobre el ARTE de vivir

Dejan entrever que las Sociedades pueden existir

sin REYES y sin CONGRESOS” (Simón Rodríguez, 2010, p. 85)

La lógica que organiza el sistema propuesto por Rodríguez apunta al individualismo, al mismo tiempo que desincentiva el egoísmo. El gobierno debe incentivar el desarrollo de los intereses particulares de cada individuo, pero no permitir al mismo tiempo que esos intereses particulares se sobrepongan al interés general. Esto lo explica Saint Simon en el nuevo cristianismo en la crítica que hace a la religión protestante. Si Rodríguez no ha tomado estos conceptos de aquí, de aquí proceden en todo caso. Es más, se refiere también al culto que profesan los Estados Unidos, que precisamente es el protestantismo heredado de Inglaterra. Él dice que debemos “tolerarlo”, pero “por ahora no debemos adoptarlo”. Esto significa no imitar ese tipo de sociabilidad, la premisa sansimoniana es: estudia la religión de las sociedades para comprender su sociabilidad. La sociabilidad es en definitiva la actividad moral de los pueblos.

Años más tarde, Lamennais en una carta dirigida a Bilbao, le advierte sobre el peligro que la raza sajona supone para la América meridional, aquella diferencia de “razas”, son, en definitiva, diferencias espirituales, diferencias en sus modos de sociabilidad, diferencias en sus religiones. Quiero decir, el sistema que Bilbao hereda de Lamennais también tiene muchas coincidencias, no solo en los conceptos utilizados, sino en los objetos estudiados y en el cuadro general que presentan, es decir, no solo coinciden conceptos aislados que se repiten en un discurso, sino una organización y categorización de esos conceptos, en forma de constelación, es decir, en su reproducción como sistema técnico, que simplemente sufre una que otra variación por medio de la exposición de un individuo u otro. Tanto Saint Simon como Lamennais profesan una ciencia positiva cristiana.

Si consideramos esta vertiente, y si podemos reducir todas estos sistemas y programas en una vertiente, a un movimiento... a una escuela... a una filosofía... a un origen común, no sin difuminar sus matices y sus variaciones, podemos con ello, sin embargo, echar por tierra la idea de una dicotomía fundamental en la historiografía chilena, pues no es un debate entre la ciencia positiva y la filosofía de la historia, porque habría que considerar por lo menos una tercera posición, un tercer frente, el de la ciencia positiva cristiana. Ya en el año, 28, 34 y 40 los mencionados textos de Simón Rodríguez sugieren una reforma que busca abolir la educación privada y mercantilizada, transformándola en una educación pública y general (es

decir igualitaria) para la nación, dicha reforma educativa propone la sustitución del estudio de “la metafísica, la historia y la poesía” por “la lógica, el idioma y las matemáticas”:

“la **L**ógica, el **I**dioma y las **M**atemáticas

son los Estudios de obligación en el día

como lo fueron en otro tiempo

la **M**etafísica, la **H**istoria y la **P**oesía” (Simón Rodríguez, 1834, 1840, 2010, p. 59)

Lo que indica Simón Rodríguez a continuación es que la metafísica produce solo “Sueños”, la historia “cuentos”, y la poesía, “ficciones”. Y que “ninguna jurisprudencia ha podido nacer” de Sueños, Cuentos ni Ficciones:

La *divisa* de las Monarquías es...

Erudicion y Habilidades

Profesiones y Oficios... en tumulto

Privilegios, Herencias y Usurpaciones

La de las **R**epúblicas debe ser

Educacion **POPULAR**

Destinacion á Ejercicios UTILES

Aspiracion **FUNDADA** á la **P**ropiedad” (Simón Rodríguez, 2010, pp. 59-60)

Cuando trata la “aspiración fundada de propiedad” es porque la reforma propuesta por Rodríguez incluye una reforma del “tipo de propiedad”, considerado ilegítimo precisamente por la institución de mayorazgo, en el texto Simón Rodríguez también critica el matrimonio, y considera injusta toda propiedad que se base en el “dominio” y en el despojo de la propiedad de otro, cualquier forma de propiedad basada en la violencia, o que provoque cualquier perjuicio a cualquier persona. Su idea de la tolerancia religiosa que es una idea pre-existente de lo que Bilbao, De la Barra, y otros desarrollarán, sobre la universalidad religiosa. Para Rodríguez, todo esto se sustenta sobre la máxima de un principio liberal:

“UNOS HOMBRES

que se dicen—ó que son, en efecto,

REPUBLICANOS

deben afectar—si, en efecto, no las tienen

las **VIRTUDES REPUBLICANAS** y,

la mas *recomendable*, entre ellas, es

resistir á la **Pasion** de dominar

Seria una impropiedad muy....notable

el hacer figurar la **INTOLERANCIA**

entre los **PRINCIPIOS LIBERALES**” (Simón Rodríguez, 2010, p. 62)

Todo lo anterior es importante a la hora de comparar, los proyectos educativos en este capítulo mencionado. Primero, Camilo Henríquez, quien fue el autor intelectual de la fundación del Instituto Nacional (recordemos que una infinidad de autores mencionan su fundación como un hecho importante para la polémica, pero pocos o ninguno le da el crédito que merece el curita de la *Aurora*). Profesaba una idea de “Caridad”, que buscaba socorrer y educar (instruir) a la clase proletaria, para habilitarlos para la industria y de esta manera fomentar el desarrollo industrial en el país (1810-1814), pero como Saint-Simón dice: “los pobres alimentados por caridad, están mal alimentados. Así su existencia es desgraciada en el aspecto físico” (Saint-Simon, 2004, p. 41). De la misma forma Henríquez, quizá solo por coincidencia, tiene el mismo desprecio por la ociosidad. Pero, su idea de caridad sigue basándose en la búsqueda del perfeccionamiento de las condiciones de vida, el mejoramiento de la sociedad, la industria, etc., es decir, subordinada a una teleología progresista. Por otro lado, Sarmiento, como el primer director de la Escuela Normal, tras su fundación en 1842, ha adoptado para la mencionada escuela el sistema Lancaster que ha tomado del mutualismo inglés. Dicho sistema es criticado por el mismo Sarmiento en (1842), quien busca persuadir al gobierno de retirarlo de las escuelas, aunque su crítica es superficial y se enfoca en la metodología de lecto-escritura propuesta por el sistema. La ayuda mutua propuesta por el

sistema es en realidad lo que nos interesa para este capítulo, pues reproduce y se sustenta en una idea de caridad, en que la ayuda mutua se aplica de una manera jerarquizada, es decir, no es igualitaria, a diferencia del concepto de caridad, tomado por De la Barra, en su interpretación del sistema de Bilbao, que es una idea de caridad radicalmente igualitaria, así lo plantea Eulojia Aravena en 1887:

“los lazos de familia son puramente carnales; mientras que con la preexistencia i la reencarnación, son solidarios en el pasado, en le presente i en el porvenir; perpetuándose sus relaciones en el mundo corporal i en el mundo espiritual, la fraternidad tiene por base las mismas leyes de la naturaleza. [De lo contrario] permanece firme la preocupación de razas i castas, mientras que dicha preocupación viene por tierra con la teoría de la reencarnación i preexistencia, puesto que el espíritu puede reencarnar en un centro de nobles o de plebeyos; de ricos o de pobres; de libres o de esclavos; viniendo a patentizar la igualdad de los derechos del hombre i de la mujer; del rico i del pobre; del amo i del esclavo. Es la base, el fundamento de la verdadera democracia”. (Eulojia Aravena, 1887, pp. 1-2)

Nótese que aquí nos hemos referido a discusiones que ultrapasan los límites definidos para la polémica o “las polémicas” de 1842, pero que tienen en común la centralidad del ámbito religioso como asunto transversal y recurrente en todas las discusiones y polémicas, demostrando de esta forma que solo hay a lo largo del siglo XIX, *una* polémica, la de la Religión, que adopta en su desarrollo diferentes mascaratas, que incluso se repiten en el tiempo, como es el asunto del romanticismo y de la historia, que no pueden reducirse a una década o dos, ni tres, ni cuatro, porque son 100 años como mínimo.

Hemos conseguido hasta ahora demostrar la influencia e importancia que tienen las ideas de igualdad radical propuestas en primera instancia por Simón Rodríguez, hemos visto cómo la lectura de De la Barra comprende mejor la filosofía de Bilbao, que quienes desde la incomprensión (porque muchos autores asumen no comprender sus ideas), como Armando Donoso, Fermín Vivaceta (2014), Norberto Pinilla, Barros Arana y desde Zorobabel Rodríguez en adelante, autores que señalan a Bilbao como un excéntrico, loco que produce escritos “confusos” e incomprensibles. Por ejemplo, Norberto Pinilla (1842) reconoce que

tampoco entiende el texto de López sobre “Clasismo y Romanticismo”, que es un texto mucho más accesible desde un punto de vista de conocimientos “técnicos” o especializados en filosofía, que el texto de Bilbao sobre *La Ley de la historia*, entonces más que el trabajo historiográfico (que requiere además muchas correcciones, y dejan mucho que desear) no sirven de mucho, no son muy útiles para esclarecer los hechos y mucho menos para emprender la búsqueda de la verdad. Es evidente, como hemos visto, que la influencia del racionalismo es innegable en Bilbao, pero encasillarlo o al definirlo como un pensador racionalista, se reproduce, queriéndolo o no, los prejuicios de Zorobabel Rodríguez, que ven en él un racionalista ateo, blasfemo, loco, hereje, anticristiano, etc., y se pierde de vista entonces, la metafísica teológica que fundamenta la lógica que sustenta el sistema de Bilbao. Que los principios propuestos por Bilbao operen bajo una lógica teológica, no implica que su filosofía de la historia y su idea de perfeccionamiento sigan una lógica teleológica.

Capítulo III:
Historia, acción y afirmación:
la configuración de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao.

Armando Donoso afirma que Bilbao habría leído a Hegel:

“Aunque místico en sus inquietudes ideológicas, Bilbao hubiera querido presenciar en la humanidad el imperio absoluto del espíritu racionalista y la vuelta hacia el paganismo que, en la primera época de la Revolución Francesa, intentaron erigir en culto algunos de sus corifeos. Fuertemente orientado por la escuela filosófica alemana desde Feuerbach a Strauss, asiduo lector de Hegel y de Lassen, en cuyas lecturas le iniciara su padre espiritual Edgard Quinet, su espíritu se libertó enteramente de toda creencia religiosa después de su segundo viaje a Europa. Sólo en aquella época comienza a ver bien claro el camino que ha de seguir. Entonces lee, por tercera vez, a Hegel y consigue sacar fuertes provechos de sus doctrinas. Las primeras obras del filósofo tudesco le permiten penetrar lenta y metódicamente, como al héroe mitológico que fiado del hilo recorrió el Laberinto, en las encrucijadas de la escuela germanista que abarca todas las mutaciones del pensamiento hegeliano”. (Donoso, 1913, pp. 177-178)

Esta cita que he recogido del trabajo de Armando Donoso, está acompañada en el texto original de una nota al pie, que es de vital importancia:

“Es preciso recordar que aunque Bilbao no poseía el alemán se le presentó, seguramente, cerca de Quinet que estuvo siempre muy al cabo del movimiento filosófico tudesco, ocasión de conocer sucintamente los escritos de la escuela hegeliana, sobre todo de Bauer, Feuerbach, Daumer, Strauss y Zeller. Además, es oportuno recordar que se habían publicado en París en 1850 dos colecciones de los escritos más importantes de dicha escuela: *Qu'est-ce que la Bible d'après la nouvelle philosophie allemande?* y *Qu'es-ce que la religion?*”. (Armando Donoso, 1913)

No existe una evidencia contundente de que Bilbao hubiese tenido recepción directa de Hegel, y la idea de que existiera una tercera vez que Bilbao habría leído a Hegel queda en el aire y Armando no se hace cargo en su texto de esa afirmación. Sin embargo, se sabe que Quinet era traductor del alemán, de Herder y de Kant, y conocía efectivamente mejor la escuela germana que la mayoría del círculo cercano a Bilbao en ese momento, por tanto su tesis de que habría una primera recepción por medio de Cousin, es viable y probablemente la recepción de Cousin fuera por medio de Andrés Bello es completamente plausible, y lo argumentado por Donoso respecto de Quinet, también es fácil de acreditar y presenta suficiente evidencia para ser un argumento suficiente, por tanto asumimos que hay por lo menos una recepción mediada por otros autores de las ideas de Hegel en Bilbao.

El texto *El ser y la reflexión, religión y filosofía* de Francisco Bilbao, contenido en el tomo II de sus *Obras completas* compiladas por Manuel Bilbao, resulta particularmente relevante para esta investigación en al menos tres niveles. En primer lugar, permite observar con claridad el vínculo que el autor establece entre religión y filosofía, no como esferas excluyentes, sino como momentos de un mismo proceso de comprensión de la verdad. En segundo lugar, el texto deja entrever una noción de “sentido común” que, aunque no siempre nombrada de manera unívoca, opera bajo distintas expresiones: “intuición primaria”, “fe primaria”, “visión primaria” y que finalmente converge en la idea de una “intuición del pueblo”, donde la voz popular se eleva, en una formulación que roza la identificación entre la voz del pueblo y la voz de Dios. En tercer lugar, y de manera decisiva, el texto despliega una crítica explícita a pensadores como René Descartes, Immanuel Kant, Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel, donde se configura una operación dialéctica propia. Dicha operación, recoge elementos de la tradición hegeliana, parece orientarse hacia una reformulación que enfatiza sobre “el movimiento lógico de la idea” en la conciencia, expresión utilizada por el propio Bilbao, pero que alude directamente a la teoría del conocimiento propuesta por Hegel, siguiendo una dinámica que transita de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto a lo abstracto

“Dios viene con la religión; el pensamiento de Dios con el hombre, y la humanidad corona la evolución inteligente con la aparición de la palabra, que

es fatalidad y libertad, y á que nosotros llamamos filosofía”. (M. Bilbao, 1865, p. 127-128)

Primero es la intuición, la visión de dios, la revelación, con ello aparece la palabra, el primer ascenso de lo abstracto a lo concreto, de un simple “esto” a la palabra Dios, y con ello, para Bilbao, el pacto religioso entre el hombre y el mundo, entre lo finito y lo infinito, es esta relación religiosa, esta “fe primera” la que fundamenta la filosofía, de la palabra a la “idea de Dios” y de la filosofía a la ciencia o una filosofía científica, la comprensión de la idea, el concepto de Dios. De lo abstracto a lo concreto, de lo concreto a lo abstracto y nuevamente a lo concreto. Para Hegel lo más concreto es el concepto, lo más determinado. Para Bilbao:

“La verdad es una, es el dogma. La religión es la fé en la afirmación fundamental. La filosofía parte de la intuición que es pueblo y sentimiento para llegar á la reflexión científica de la afirmación. La religion morirá si el hombre deja de querer á Dios. Desparecerá la filosofía, si el hombre deja de pensar en Dios. La verdad es la base, la unidad el fondo. Problema dé verdad es problema de unidad”. (Bilbao, 1866)

Diferente de una dialéctica puramente negativa, introduce un momento afirmativo vinculado a la fe y la creencia, probablemente bajo la influencia de su maestro Lamennais. Todo ello permite situar este escrito posiblemente en un periodo posterior a la década de 1850, en el que su reflexión se encuentra en diálogo crítico con la dialéctica hegeliana y en proceso de elaboración de una filosofía de la historia propia.

Nos interesa exponer aquí dos momentos de recepción de Hegel en el pensamiento de Francisco Bilbao. El primero de principios del 50 en el que analizaremos algunas muestras, extractos del texto con que Francisco Bilbao responde a la citada *Carta* de Arcos a Bilbao publicada en 1852. El texto en cuestión es *La revolución en Chile y los mensajes del proscripto*” (F. Bilbao, 1853, pp. 9-109). El segundo texto que pretendemos contrastar, con el fin de identificar las variaciones y cambios que tiene la recepción de este autor, en el 58, es *La ley de la historia*. (F. Bilbao, 1858)

Sostendremos aquí la tesis de que Francisco Bilbao es un pensador dialéctico, que la influencia de Hegel, receptada de primera, segunda o tercera mano, es determinante en su elaboración de una *filosofía de la historia*.

La *filosofía de la historia* de Francisco Bilbao se erige a primera vista como una crítica a la *filosofía de la historia* de Hegel. Pero, en realidad, sostenemos aquí, se trata de una crítica de las lecturas y usos que Cousin da a la filosofía de Hegel, por tanto, es una crítica directa a la filosofía de Cousin y a la *filosofía de la historia* de Cousin. Aunque, como dijimos, la crítica hacia Hegel y su filosofía es innegable, es una crítica que resulta de un orden secundario desde los criterios y el “punto de vista” desde donde se organiza la crítica que realiza Bilbao.

“Manuel Bilbao refiere la importancia de las lecturas de Rousseau, Volney, Gibbon, Herder, Vico y Cousin, realizadas en la primera juventud por Francisco Bilbao, pero indica que la clave de su pensamiento se halla en Lamennais: ‘Lamennais abrió las puertas a sus meditaciones nueva’, dice. Y al efecto de Lamennais sobre Bilbao alude Isidoro Errázuriz cuando habla de la ‘maleza filosófica’ aparecida en el movimiento literario de 1842, aparecida en el campo del saber tan bien cultivado y administrado en Chile por Andrés Bello desde 1830: ‘Lamennais fue su autor favorito, su inspirador y su apóstol, y el ideal religioso y el ideal político de los demócratas avanzados de París llegaron a ser sus ideales’”. (García, 2020, p. 70)

Es cierto que el pensamiento y la obra de Lamennais, influenció fuertemente la naciente filosofía latinoamericana que comienza a erigirse en esos años sobre los hombros de un joven Francisco Bilbao. Con Lamennais mantuvo una relación estrecha, que llegaría a adquirir un carácter casi de “padre” e “hijo”, en términos de filiación política e intelectual (García, 2020, pp. 135-136). Sin embargo, a diferencia de la interpretación de Manuel Bilbao y García, considero que Lamennais no constituye la clave interpretativa de la filosofía de Bilbao, sino más bien su condición de posibilidad, la base *sine qua non* desde la cual su pensamiento pudo desplegarse. La verdadera clave de su filosofía reside, a mi juicio, en el concepto de “Ser”, tomado de la filosofía hegeliana, así como en las nociones de Libertad y

Soberanía que derivan de él; conceptos sin los cuales la filosofía de Francisco Bilbao difícilmente puede comprenderse.

En 1845, Francisco Bilbao: *“Asistió en el Collège de France a los cursos que dictaban Edgar Quinet y Jules Michelet, y estrechó contacto con Lamennais. El 8 de mayo lo conoció personalmente”*. (García, 2020, p. 132) Después de esta primera reunión en la que Lamennais elogió en dos ocasiones la fluidez y la naturalidad del francés:

“Cruzaron algunas palabras y Lamennais enseguida le observó: ‘Ud. habla el francés como un francés’ [...] Hubo una segunda detención: ‘Pero yo vuelvo a lo que le he dicho: Ud. habla el francés como si estuviera muy acostumbrado’. La respuesta de Bilbao fue cordial: ‘Leemos algo la literatura francesa y tenemos excelentes maestros’. Un ‘ya lo veo’ como comentario puso término a la entrevista”. (García, 2020, p. 133)

Hubo ocasión de una segunda entrevista el 27 de mayo del 45. En esta ocasión:

“Bilbao le contó: ‘Chile es de costumbres sencillas, por eso es que quiero salvar a mi patria de la transición terrible. Debemos seguir el movimiento del progreso, seguir a la Francia, pero antes de que la Francia dé su última palabra, ella nos trasmite sus males. Esta es mi aflicción. Para Bilbao, el mal filosófico transmitido por Francia y alojado en Chile, y Bolivia, y América Latina por extensión, era el del eclecticismo. ‘Mi cuidado es evitar las ideas de transición y la filosofía ecléctica ahora dominante en Francia’, le decía también a Quinet poco después. Y este a su vez le comentaba: ‘Sí, pues se cree que la filosofía de Cousin es la última palabra, la solución, y por eso la adoptan’. Y por eso Lamennais, sensible a cuestiones de filiación doctrinaria y de dirección espiritual, obsequiaba a Bilbao con la paternidad: — Ud. tiene una misión apostólica, me dijo, aprenda todo el bien con esa voluntad y entusiasmo, [y] aquí encontrará un amigo sincero. Yo lo llamo Ud. mi hijo, y me abrazó. — Y yo a Ud. mi padre, le respondí”’. (García, 2020, p. 135)

Podemos notar este repudio o rechazo hacia el eclecticismo de Cousin, que ya desde estos embrionarios años de la filosofía de Bilbao ostentaba y que encontraba aliados en

Lamennais y Quinet. No podemos esperar lo mismo de Jules Michelet, otro de los “maestros” de Bilbao, pues este es más cercano a Cousin. Recordemos que mucho antes de que Bilbao estudiara en el Collège de France, y antes que sus “amigos” Quinet y Michelet enseñaran allí, establecieron cada uno una relación con Cousin, quien los posicionó dentro de la escena académica francesa. De hecho, fue a través de Cousin que Quinet y Michelet se conocieron. En el caso de Jules Michelet, quien es discípulo directo de Cousin, gozó de mejor trato, llegando a ser ayudante del profesor Guizot en la Sorbona, a partir de los años 30, año en que Cousin comienza a desempeñar su cargo de Ministro de Educación. Luego, Michelet fue suplente de Guizot en la Sorbona. Quinet, en cambio, tuvo una vida académica mucho más accidentada. Irónicamente en 1846, Guizot decide censurar e interrumpir definitivamente las clases de Quinet y al que fue su ayudante en la Sorbona, Jules Michelet. Pero es Quinet, quien es destituido y expulsado del Collège de France. Más tarde, Quinet será desterrado, Jules Michelet, en cambio, dejará de involucrarse en asuntos políticos y se afanará a una vida consagrada a la literatura. Jules Michelet, participa en la redacción de *La Liberté de Penser*, donde participan una infinidad de discípulos y colaboradores de Cousin, muchos de ellos fueron, incluido Jules Michelet, secretarios del Ministro Cousin (*Les rédacteurs de la revue La Liberté de penser*, 2010). Existe una diferencia radical entre estos pensadores que a la ligera pueden tomarse como una misma cosa: “los amigos de Bilbao” o “los maestros de Bilbao”. Hacemos esta advertencia para no caer en ese error. Podríamos, por el momento, clasificar a estos pensadores de acuerdo con sus filiaciones políticas e intelectuales, también por sus prácticas políticas. Cousin y sus amigos, allanaron el camino para el ascenso de Napoleón III, como los jacobinos lo allanaron para el primero, Napoleón Bonaparte. Pero incluso el primer Napoleón se distingue del segundo (el III), en cuestiones sustanciales. Uno luchó contra los imperios y reyes de Europa, contra ellos hizo la guerra; el otro, contra las colonias, buscando incrementar su dominio económico y político sobre ellas. Como es el caso de la invasión de Francia en México en 1862:

“Es sintomático que la expresión en Bilbao, usada con profusión y aun como nombre (‘América Latina’) entre 1857 y 1861 durante su residencia en Buenos Aires, haga crisis en 1862, precisamente a propósito de la intervención francesa en México. Chevalier salió en defensa de la comandancia de Francia y la protección sobre los pueblos de raza latina a través de la *Revue des Deux*

Mondes, en dos artículos sobre *L'Expédition de Mexique* publicados el 1 y el 15 de abril de 1862. Desde el exilio, Edgar Quinet le contestó en un folleto titulado igualmente *L'expédition du Mexique*, fechado en 'Veytaux (Suisse), 1862', y que Bilbao inmediatamente tradujo y publicó en Buenos Aires en octubre de 1862. Quinet decía en él: 'el espíritu bonapartista vincula a esta cuestión de México la cuestión de toda una raza, de la raza latina. ¡Cómo! [...] ¿Es a título de latinos que vais a cubrir con vuestra invasión al pueblo mexicano? [...]. ¿Es, pues, como miembro de la familia [latina] que venís a ocupar el hogar, a arrojar de él a sus dueños, a imponerles la ley, o la ausencia de ley, que será más de vuestro agrado? [...] Os diréis los mayores de esta familia, y a título de mayorazgo reduciréis a los menores a la condición de los siervos'. Ello conduce a Bilbao a la denegación de la latinidad y finalmente a la denegación del nombre. La denuncia de la 'raza latina' como dispositivo ideológico por parte de Quinet exhibe con seguridad la distancia crucial de Bilbao con el proyecto de latino-americanización, y su recepción se expresa así en *Emancipación del espíritu en América*, un artículo de comienzos de 1863 publicado en el diario *El Nacional* de Buenos Aires: 'Atrás la Francia Imperial, personificación de la hipocresía y de la perfidia; hipócrita, pues se llama protectora de la raza latina para someterla a su régimen de explotación; pérfida, pues habla de libertad y nacionalidad cuando, incapaz de libertad, conquista para esclavizar'" (García, 2020, p. 255)

Cousin llegaba de la mano del Instituto Nacional, que en 1840 era dirigido por Andrés Bello:

"En 1840, Bilbao ingresó al Instituto Nacional [...] En el Instituto Nacional, conforme al plan de estudios implementado a partir de 1832, la enseñanza se organizaba en seis años comunes, a continuación de los cuales se ingresaba a las llamadas profesiones científicas, entre ellas la de derecho. Esos seis años comunes se dividían en clases principales, secundarias y accesorias. La clase principal durante los cuatro primeros años era la de latín, y la de filosofía era la principal durante los últimos dos. La clase de quinto año era un curso anual

de ‘filosofía mental’, y la de sexto año se dividía en dos cursos semestrales, el primero de ‘filosofía moral’ y el segundo de ‘derecho natural’. Entre 1837 y 1844, el profesor de estas clases de filosofía fue Antonio Varas. No era filósofo pero fue profesor de filosofía y la bibliografía de su programa de enseñanza era la siguiente: ‘Varas enseñó la psicología y la lógica por el tratado de filosofía del literato francés Eugenio Gérúzez; la moral, por Marín; y el derecho natural, primero por un cuaderno de don José Joaquín de Mora publicado en Chile en el año de 1830, y después por la obra del escritor ginebrino Burlamaqui’. Antes de Antonio Varas, la clase de filosofía la había hecho Ventura Marín entre 1832 y 1836, y aún antes José Miguel Varas desde 1827. Ambos, J. M. Varas y V. Marín, elaboraron en 1829 un programa de filosofía y en 1830 publicaron un manual para su enseñanza: *Elementos de Ideología*. Este manual, dice Marín, fue elaborado con las obras a la mano de Condillac, Destutt de Tracy, de Gérando y Laromiguière, pero luego la realización de las clases y la lectura de otras obras, las de Dugald Stewart, Roger Collard y Victor Cousin, dieron lugar en 1834 y 1835 a una nueva obra suya: *Elementos de filosofía del espíritu humano*. Y fue este el texto de uso escolar en Chile hasta que Ramón Briseño en 1845 sustituyó a Antonio Varas en la clase de filosofía del Instituto Nacional y publicó su *Curso de Filosofía Moderna*. J. M. Varas dejó la docencia en 1831 y murió accidentalmente en 1833. Marín dejó el curso de filosofía en 1836, el mismo curso que fue asumido por Antonio Varas en 1837, para pasar a dictar el de derecho constitucional y de gentes en 1837, pero abandonó la docencia en 1838” (García, 2020, pp. 18-20)

Podemos ver cómo la filosofía de Cousin es parte del programa de filosofía que enseña el Instituto Nacional, donde Bilbao es estudiante. La cita anterior, aunque extensa es clarificadora del recorrido y el lugar exacto donde se instala curricularmente la enseñanza del eclecticismo de Cousin en 1835, con la obra *Elementos de filosofía del espíritu humano*” de Ventura Marín, que fue “el texto de uso escolar en Chile hasta que Ramon Briseño en 1845 sustituyó a Antonio Varas en la clase de filosofía del Instituto Nacional”. Antonio Varas asumió la docencia del curso de filosofía en 1837, y hasta 1845, cuando fue remplazado. En

consecuencia, hacia 1840 Bilbao cursaba filosofía bajo la dirección de Antonio Varas, cuyas lecciones incorporaban el pensamiento de Victor Cousin. Sin embargo, esa recepción no provenía de una lectura directa del filósofo francés, sino que se encontraba mediada por la formación que Varas había recibido de Juan Francisco Marín. En este contexto, el eclecticismo de Cousin era transmitido dentro de un horizonte filosófico más amplio, configurado inicialmente por los autores incluidos en el manual de 1830 y ampliado posteriormente en la edición de 1835.

“En 1840 Bilbao fue alumno de Antonio Varas en el curso de ‘filosofía mental’, y paralelamente fue su alumno en los cursos de ‘filosofía moral’ y ‘derecho natural’, tal como lo recuerda Manuel Blanco Cuartín, compañero suyo en estos últimos cursos: ‘no sé cómo nos encontramos en julio de 1840 estudiando juntos moral y derecho natural bajo la dirección de don Antonio Varas’. Paralelamente, Bilbao asistió al curso de filosofía que Andrés Bello dictaba en su casa”. (García, 2020, p. 21)

Lo que se enseñó durante esos años en la casa de Bello, por ahora quedará en el misterio.

Existe otro momento de recepción de Cousin en Bilbao, esto podemos comprobarlo, en la nota al pie de página n° 300 del libro *Escritos Políticos de Lamennais*, ya que, entre los años 1845 y 1846, Francisco Bilbao se habría entrevistado con Victor Cousin, durante su estadía en Francia: “*A su llegada a París, dice Manuel Bilbao, ‘visitaba a los hombres que le parecían notables: Pedro Leroux, [Adolphe] Cremieux, [Victor] Cousin, etc., etc.’ (Vida..., ed. cit., p. XLVI)*”. (García, 2020)

Con la finalidad de mostrar cuáles son las diferencias entre el pensamiento de Bilbao y Cousin, y también para que se entienda cuáles son las críticas y los reproches que hace Bilbao al eclecticismo cousiniano, conviene aclarar ciertos aspectos del pensamiento de Cousin que resultarán claves para una comparación del asunto. Vermeren nos dice que:

“Dijo Víctor Cousin: ‘La filosofía está secularizada’. Estamos en 1832. Ligaré este suceso a la prohibición hecha en 1850 de enseñar filosofía, hecha a un profesor de confesión israelita en Napoleón-Vendée, como ocurriera también

a otro judío, Lamm, que terminó por suicidarse, y cuya trágica historia inspiró una novela a Francisque Sarcey. Entre las dos fechas, esta afirmación de Thiers el 23 de febrero de 1850, en la Asamblea Legislativa: ‘Sí’ a la enseñanza de la filosofía, pero a condición de mantener esta doble prudencia: de ajustarla a la mentalidad del niño al que se le imparte en la enseñanza secundaria; y a condición de salvaguardar a éste no permitiendo que ignore ninguno de los errores del espíritu humano; de salvaguardarlo contra ciertas enseñanzas inmorales, impías, funestas, que el género humano, en su mayoría, ha rechazado desde hace siglos: Nosotros respetamos la libertad del espíritu humano (risas irónicas desde la bancada de izquierda); sí, nosotros la respetamos. Seguramente, lo haríamos con el potente y deplorable genio de Spinoza y si él viviera hoy día, por respeto a la libertad del espíritu humano no quisiéramos impedirle editar un libro; pero, no haríamos de él un profesor, y estaríamos de acuerdo con el ministro que lo hubiese destituido (murmullos del lado izquierdo; marcada aprobación del lado derecho)’. Es preciso y consecuente, la vigilancia por parte del gobierno, de los profesores de filosofía, a fin de que no se enseñe nada más que las doctrinas que admite el género humano y que son necesarias a todos los países civilizados”. (Vermeren, 2016, p. 107)

Este era el nivel de censura, que se vivía en Francia en 1850, el terror había vuelto a instalarse, y tal como en Chile, Francia deberá tener sus operadores políticos y funcionarios de gobierno, dispuestos a conservar la destrucción y el desorden organizado, desoxidando y “reestableciendo” las oxidadas cadenas del pasado. En este caso, Cousin tiene como misión reestablecer la monarquía, construir una institucionalidad filosófica y una institución universitaria “moderna” a los diferentes niveles en que la clase, que trata de reformar el estado y reestablecer la mayor cantidad de privilegios, requiere para reestablecer la desigualdad. Para esto, Cousin debe abandonar la filosofía hegeliana, para abrazar el “yo” cartesiano, y construir una filosofía nacional, de acuerdo con el proyecto liberal-doctrinario que dice no subsumir la voluntad individual a ningún panteísmo, para someterla a la Voluntad Nacional, de la asamblea legislativa y la monarquía.

“Muchos marxistas que parten de las bases económicas de la dominación reconocen que la política es, sin embargo, primordial porque resulta fundamental para mantener, reformar o derribar las relaciones de clase. El Estado es esencial no solo para el poder político en sentido estricto, sino también más en general para el poder de clase” (Jessop, 2016, p. 191)

Estos cambios, no son nada mecánicos, ni mucho menos para siempre, por eso es necesario que la clase dominante se organice de tal forma (Estado) de gobierno, y tenga sus operarios, sus funcionarios, sus fuerzas de “orden”, como podemos ver en “*Cousin, Cours de philosophie. Introduction à la philosophie de l'histoire, 1828, Paris, Fayard, 1991, p. 242*” (la cita y traducción es de Löwy), para Cousin, no es el orden el que impone fuerza, sino la fuerza la que impone el orden:

“Yo absuelvo la victoria como necesaria y útil; yo comienzo ahora a absolverla como justa, en el sentido más estricto de la palabra; me comprometo a demostrar la moralidad del éxito. Por lo general vemos en el éxito que el triunfo de la fuerza es una suerte de simpatía sentimental que nos lleva hacia el vencido; espero haber demostrado que como siempre hay un vencido, y que el vencedor es siempre el que debe ser, es necesario probar que el vencedor no solo sirve a la civilización, sino que es mejor, más moral, y que por eso es el vencedor. Si no fuera así, habría una contradicción entre moral y civilización, lo que es imposible, siendo que la una y la otra son dos lados, dos elementos distintos pero armoniosos de la misma idea” (Löwy, 2021, p. 1)

“El *Cours sur L'Histoire de la Philosophie*, que dictó Victor Cousin en 1828, dio al concepto de la filosofía de la historia un ámbito mayor, y tuvo una enorme influencia en Chile, donde llegó dos años después.” (Stuven, 2023, p.221). La anterior cita, incluye un pie de página “Fue tal su impacto que *El Mercurio* debió responder a un reproche de *El Araucano* cuyo editor consideraba inaceptable que se hubiese publicado primero en Bolivia la traducción del Curso de Cousin. *El Mercurio* se excusó diciendo que quienes se interesaban podían leerlo en francés. Confrontar con *El Mercurio de Valparaíso*, 28 de mayo de 1845” (Stuven, 2023, p. 221-222). García señala que Bilbao asistió a lecciones privadas del rector de la Universidad de Chile entre 1840 y 1844, “*Bilbao siempre recordará con placer y cariño*

esos años (1840-1844) cuando asistió a las clases de Andrés Bello en su casa”. (García, 2020, p. 13) Porque “*La expansión del conocimiento que permitió, por ejemplo, la Sociedad Literaria, a pesar del reducido número de sus miembros, fue en gran parte producto de las lecciones privadas que daba Andrés Bello en su casa*” (Stuven, 2023, p.224). A estas clases que asiste Bilbao en su juventud, allí Andrés Bello enseña el eclecticismo de Cousin. El *Cours sur L'Histoire de la Philosophie de Cousin*, probablemente fue adquirido por Bilbao en 1843, pero se había formado una idea del eclecticismo previamente en las clases de Bello.

Otros importantes intelectuales que promovieron la difusión de las ideas del liberalismo doctrinario, y la escuela de Cousin, fueron los argentinos Sarmiento y López, ambos lectores de Lerminier, Guizot, Cousin y Jouffroy, este último discípulo de Cousin, ya muestra antes de 1843 el interés del eclecticismo por la filosofía de Herder, así puede observarse en la publicación que Sarmiento hace en *El Progreso* el sábado 9 de noviembre de 1844, lo cierto es que López y Sarmiento lo habían incluido dentro del plan de estudios que seguía el Liceo que en esos años dirigieron, así puede leerse en una carta de López a su Padre, ya en julio de 1842:

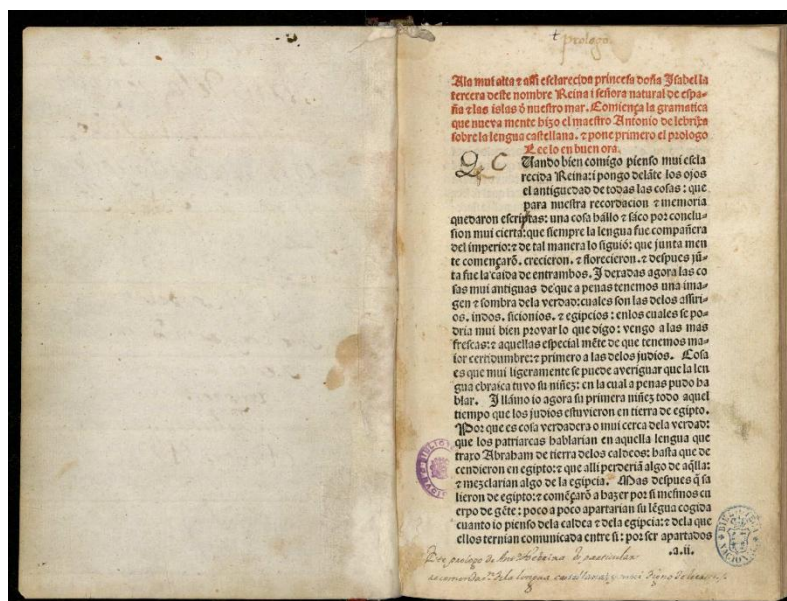
“Los adversarios se codeaban en las bibliotecas de los emigrados, que necesitaban leerlo todo, ya fuera para apoyar o para discutir. Es precisamente, Jouffroy el motivo de una confidencia reveladora, en carta a su padre fechada el 2 de julio de 1842: ‘... he empezado a popularizar a Jouffroy, usted que conoce su importancia y el atractivo que este ramo tiene para la razón puede juzgar la reputación que él ejerce sobre mí, pasadas las primeras resistencias, que á la verdad están pasando ya’ (N°3955). Cuando el 9 de agosto de 1843, señala sus coincidencias intelectuales con un amigo, anota que éste ha sido ‘alimentado como yo de Cousin, Jouffroy, Lerminier, Leroux, Guizot, Damiron, etc.’ (N°3965)”. (Bouilly, 1971, p. 327)

La recepción del eclecticismo de Cousin en Chile no puede comprenderse únicamente como un episodio de circulación de ideas, sino también como un proceso de institucionalización de una determinada concepción del orden político e histórico. En el capítulo precedente, hemos sostenido que Bello desempeñó un papel decisivo en este proceso, al convertirse en el principal mediador de la filosofía ecléctica en el medio chileno.

Nuestra hipótesis es que la interpretación de Bello del eclecticismo no fue filosóficamente neutra, sino que contribuyó a legitimar un proyecto político e intelectual estrechamente vinculado con la consolidación del orden republicano conservador y con la reproducción de las formas culturales heredadas de Europa.

Debemos considerar la publicación de la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* constituye un caso paradigmático. Aunque presentada como una obra destinada a la autonomía cultural de Hispanoamérica, su arquitectura conceptual permanece anclada en una tradición normativa cuyo origen remite a la empresa imperial de Antonio de Nebrija en 1442:

“Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida Reina, i pongo delante los ojos el antiqñidad de todas las cosas, que para nuestra recordación y memoria quedaron escriptas, una cosa hállo y: saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio; y de tal manera lo siguió, que juntamente començaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caida de entrambos. I dexadas agora las cosas mui antiguas de que a penas tenemos una imagen y sombra de la verdad, cuales son las de los assirios, indos, sicionios y egipcios, en los cuales se podría mui bien provar lo que digo, vengo a las más frescas, y aquellas especialmente de que tenemos maior certidumbre, y primero a las de los judíos. Cosa es que mui ligeramente se puede averiguar que la lengua ebraica tuvo su niñez, en la cual a penas pudo hablar”. (Nebrija, 1442)



La lengua está al servicio del imperio. Volvamos a Cousin. Vermeren nos dice que:

“Frente a estos ataques -todo racionalismo es panteísmo, todo panteísmo es ateo, por lo que el eclecticismo cousiniano es ateo- se percibe mejor la obstinación de Victor Cousin en ver en Spinoza a un místico judío. Y puede entonces distinguir entre dos panteísmos: uno que es identificable con el materialismo y el ateísmo; el otro, el del autor de la *Ética*, que es un panteísmo espiritualista, el cual deriva, en su fuente, de un sentimiento esencialmente religioso. Es esta tesis que va a desarrollar ampliamente Emiliano Saisset, discípulo suyo, en la *Revue des deux mondes* en 1844: Spinoza no representa la absorción de lo finito en lo infinito, fórmula del teísmo extravagante de la escuela de Elea, ni la absorción de lo infinito en lo finito, sino la unión necesaria entre finito e infinito, la consustancialidad y la coeternidad de un Universo siempre cambiante y de un Dios inmutable. Spinoza encarna fundamentalmente una de estas cuatro figuras arquetípicas de la historia de la filosofía: el misticismo que, al lado del materialismo, del escepticismo y del idealismo, han agotado el campo de posibilidades, y dentro del cual es preciso cortar lo que hay de verdadero y de falso a fin de construir el eclecticismo, filosofía de los tiempos de la monarquía constitucional y de la reconciliación entre razón y religión”. (Vermeren, 2016, p. 111)

De la anterior cita, por ahora nos interesa destacar los siguientes puntos:

1. Vermeren dice que Cousin dice: “Spinoza es un místico judío”, “no un ateo”.
2. Vermeren dice: “Spinoza es un ateo”.
3. Vermeren dice que Saisset dice: “Spinoza no representa la absorción de lo infinito en lo finito, sino la unión necesaria entre finito e infinito, la consustancialidad y la coeternidad de un Universo siempre cambiante y un Dios inmutable”.
4. Vermeren dice que Saisset dice: “el eclecticismo” es la “filosofía de los tiempos de la monarquía constitucional y de la reconciliación entre razón y religión”.

Victor Cousin, (la cita es de Vermeren), dice:

“Por más grande que sea mi respeto profundo por toda suerte de culto, y en particular, por el culto judío, confieso que en esta sinagoga no he podido dejar de pensar en Spinoza. No soy spinocista por cierto, y después de Leibniz y de Maine de Biran, en mis lecciones de 1829, me he referido al sistema de Spinoza con más severidad que indulgencia. Confundiendo el deseo con la voluntad, Spinoza destruyó el verdadero carácter de la personalidad humana y, en general, disminuyó demasiado la personalidad en la existencia. Para Spinoza, Dios: el ser en sí, eterno, infinito, abrumba demasiado lo finito, lo relativo e, incluso a esta humanidad, sin la cual, los atributos más propios y santos de la divinidad quedan cerrados e ininteligibles. Lejos de ser ateo, como se lo acusa, Spinoza posee tan terriblemente el sentimiento de Dios que pierde el sentido del hombre”⁸ (Vermeren, 2016, p. 109)

Vermeren dice:

“Cousin se da como punto de partida el acto personal e individual de la libertad humana: preserva el yo, la primera y la más segura de todas las existencias” (Vermeren, 2016, p. 111)

Cuando Cousin dice: “Spinoza posee tan terriblemente el sentimiento de Dios, que pierde el sentido del hombre”, lo que trata de hacer es salvar el yo cartesiano, atribuyendo a esta fe religiosa “del sentimiento terrible” que el reconoce en ese acto de fe, una especie de rescate y reafirmación del individuo y el individualismo. Es una lectura similar a la que plantea Kierkegaard. Podríamos decir que hay algo de existencialismo en su eclecticismo. Aunque podríamos también, sin duda, leer un cierto eclecticismo en el existencialismo de Kierkegaard. Hay algo de “reconciliador” en su filosofía, cada vez que trata de leer con un prisma positivista la negatividad del concepto “Ser”, planteado por Hegel. Cousin ya desde el año 40 debe abandonar el hegelianismo, para cumplir su misión como funcionario del gobierno, se le ha encomendado:

“El peligro que representa el panteísmo spinocista traído de Alemania es propiamente el de un panteísmo naturalista que absorbe al hombre en la

⁸ en “*Del' Instruction publique en Hollande, Levrault, Strasbourg, 1837, pág. 72*”

naturaleza y hace de esta naturaleza el ser divino. Janet considera que Cousin opuso a esto el individuo. Y declara inocente a Descartes de haber engendrado el materialismo y el ateísmo: posición estratégica decisiva, dado que se sabe que por los años 40, la cabeza de la institución filosófica francesa abandona toda referencia a la filosofía alemana para asignar sólo al cartesianismo la paternidad de la tradición filosófica francesa que Cousin pretendía haber restaurado”. (Vermeren, 2016, p. 112)

Hay tres grandes nombres que se levantan a la vanguardia del liberalismo doctrinario después de la revolución de julio, que tuvo como resultado la monarquía de julio o de Felipe, como sea, Guizot, Cousin y Lerminier. Para entender los efectos, que ha causado esta doctrina en Francia, Rosanvallon nos cuenta que:

“Guizot y todos los vencedores de Julio concebían 1830 en esos términos, términos naturalmente a priori contradictorios. ¿Cómo explicar, en efecto, que un orden finalmente durable pueda encontrar su origen en una ruptura brutal del orden y de la legalidad? Dicho de otra manera, ¿cómo pretender terminar la revolución de 1789, con su cortejo de desbordes y de golpes de fuerza (desde 1793 hasta el Imperio), a través de una revolución que, al parecer; consistía justamente en un nuevo golpe de fuerza? Enérgicamente, atacada en este punto débil por los legitimistas, la monarquía de Julio seguirá enfrentada durante toda su existencia al problema de la justificación y de la coherencia de su fundamento. No hay que sorprenderse, en esas condiciones, de que esta cuestión intelectualmente decisiva haya ocupado un lugar preponderante en todos los escritos y los discursos del periodo. El desafío era considerable. Porque detrás de ese déficit original se perfilaba de manera radical otro cuestionamiento a la idea de clausura de la Revolución Francesa, con la cual el nuevo régimen se identificaba”. (Rosanvallon, 2015, p. 216)

Víctor Cousin fue uno de los ideólogos de la teoría de la “soberanía de la razón” que de alguna manera es el sustento filosófico de la carta constitucional. *“La Carta constitucional transforma la dinámica de los enfrentamientos políticos anteriores. Si los liberales se oponen a los ultras, sin embargo, no rechazan salvo raras excepciones, el principio de la monarquía*

parlamentaria”. (Rosanvallon, 2015, p. 22) La relación entre Cousin y la Carta Constitucional, es que se articula su legitimidad a través de la obra de Víctor Cousin que resultan en El *Cours sur L'Histoire de la Philosophie* de 1828 (Al que nos hemos referido con anterioridad):

“Hablando en 1826 de la teoría de la soberanía de la razón, *Le Globe* escribe que es ‘la teoría del siglo’. En efecto, es a partir de allí que los publicistas liberales creen anular tanto a Rousseau como a Bonald, es decir, a los partidarios de la soberanía del pueblo y a los defensores del derecho divino. Esta teoría está en el corazón de la enseñanza de Victor Cousin, por entonces suplente de Royer-Collard, en 1817 y 1818; fue desarrollada en el *Comentario sobre ‘El espíritu de las leyes’ de Montesquieu*, que publica Detutt de Tracey en 1819, y en las dos partes del *Comentario sobre la obra de Filangieri*, de Benjamin Constant (1822 y 1824). Pero es Guizot el que sin ninguna duda le dará su mayor brillo en los cursos sobre los orígenes del gobierno representativo, que dio de 1820 a 1822. Y la cuestión es lo suficientemente importante a sus ojos como para redactar entre 1821 y un texto de un centenar de páginas titulado ‘De la soberanía’.” (Rosanvallon, 2015, p. 70-71)

La motivación de leer a Herder aparecía para los jóvenes de la Sociedad Literaria, como una demanda de una alternativa a la filosofía de la historia instalada con el eclecticismo:

“En cuanto al programa de un debate sobre ‘el estado político de Chile’ es importante destacar aquí la ‘Disertación sobre el espíritu feudal y aristocrático en Chile’ del mismo Cristóbal Valdés leída el 2 de diciembre y criticada el 9 por Diego Salinas. Importa porque su ponencia fue discutida como ninguna otra durante dos sesiones el 2 de diciembre sin que concluye, y porque suscitó, al año siguiente, desde el 30 de marzo de 1843, un debate sobre ‘el método que debía adoptarse para el estudio de la historia’, debate inconcluso pero a propósito del cual el 4 de abril acordaron ‘que todos los viernes hubiera lectura de historia’, haciendo la de los pueblos antiguos por Ségur; la de historia griega y romana, por Goldsmith; la de la edad media y moderna, por Fleury;

la de América, por Robertson; y principiando el Herder, luego que parezca conveniente’.” (García, 2020, pp. 26-27)

Kierkegaard publica en 1844, su libro *El concepto de la angustia*, bajo el seudónimo *Latino VIGILIUS HAUFNIENSIS de Copenhagen*. En este texto se critica dura, aunque injustamente, la filosofía de Hegel. También destaca su crítica contra los “conciliadores” o los “reconciliadores”. Dentro de estos “reconciliadores” caben Cousin y sus amigos:

“Abandónese, no obstante, la síntesis y dígase mediación. Hecho. Pero es ingenioso y no es cosa de contentarse con esto. Se dice ‘reconciliación’. ¿Y dónde conduce esto? No se benefician las propias investigaciones propedéuticas; con un nuevo título ganan estas tampoco como la verdad en claridad, o un alma humana en beatitud. En cambio, se confunden de raíz dos ciencias, la Ética y la Dogmática”. (Kierkegaard, 1982, p. 27)

Siguiendo a Vermeren, al respecto, presenta conclusiones muy parecidas, llegando a la conclusión que esta confusión no puede ser dialéctica (en la medida que no supera la contradicción), ni tampoco puede ser una filosofía:

“Esta supuesta filosofía no es en absoluto una filosofía, puesto que intenta conciliar proposiciones contradictorias; puesto que aparte la mirada de los problemas verdaderos jugando con el sentido de las palabras y torturando los hechos, y uniéndose a la doctrina maldita del judío Spinoza pese a las protestas de fidelidad al cristianismo y al catolicismo, y pese a su crítica radical al deísmo y al ateísmo de los materialistas del siglo XVIII”. (Vermeren, 2016, p. 113)

Además, la filosofía de la historia de Cousin, su eclecticismo, es progresista en el peor sentido de la palabra: “Un ejemplo particularmente sorprendente de conformismo ‘progresista’ es la doctrina ‘ecléctica’ de Víctor Cousin, que en su *Introducción a la Historia de la Filosofía* (1828)” (Löwy, 2021)

El asunto de “el concepto de la Angustia” de Kierkegaard es una crítica, más acertada y una lectura más elocuente, más afín a la dialéctica hegeliana, que la de Cousin.

Como hemos visto, Hegel era lectura obligatoria tanto para quienes decidieron continuar con su legado filosófico, como para quienes quisieron destruirlo. El asunto de la angustia de Kierkegaard bien podría explicarse con la lectura que hace Löwy de Hegel:

“La filosofía de la historia de Hegel representa una versión más dialéctica del dogma ‘progresista’. Hegel reconoce que la historia aparece, a primera vista, como un inmenso campo de ruinas donde resuenan ‘las lamentaciones sin nombre de los individuos’, un altar donde ‘se sacrificaba la felicidad de los pueblos ... y la virtud de los individuos’. Frente a esta ‘imagen aterradora’, frente al ‘espectáculo distante de la masa confusa en ruinas’, uno estaría inclinado a ‘un dolor profundo, inconsolable, que nada puede apaciguar’, una profunda rebelión y aflicción moral”. (Löwy, 2021, p. 1)

Las filosofías de Kierkegaard y Cousin, en términos de principio y probablemente de maneras diferentes, solo pueden seguir el análisis de Hegel a hasta este punto. Por eso sus filosofías solo llegan a ser o un eclecticismo-existencialista o un existencialismo-eclético. Porque sus lecturas desde un arraigado “positivismo” filosófico e institucional les impiden entender la negatividad de la dialéctica hegeliana. Con la segunda parte del párrafo recién citado, ofrecemos a estas almas atormentadas la redención, y le decimos a VIGILIUS HAUFNIENSIS ; *Anima eius requiescat in pace*:

“Sin embargo, debemos ir más allá de este ‘primer balance negativo’ y superar estas ‘reflexiones sentimentales’ para comprender lo esencial, es decir, que estas ruinas no son sino medios al servicio del destino sustancial, el ‘verdadero resultado de la historia universal’: la marcha de la Razón, la realización del Espíritu universal” (Löwy, 2021, p. 1)

Como hemos demostrado hasta aquí, la filosofía de Cousin presenta fuertes resistencias de parte de Bilbao y sus maestros Quinet y Lamennais. Aunque, en este primer momento que mostrábamos en el 46, en la segunda entrevista que tuvieron Lamennais y Bilbao, y donde precisamente “el eclecticismo” fue tema de conversación, podemos ver que el pensamiento de Bilbao adhiere, o se inscribe dentro de “la ley del progreso”, que se puede leer en textos como: “*Prologo de Lamennais a La esclavitud voluntaria de Étienne de La Boétie*” (Lamennais, 1835) y en *De la esclavitud moderna* (1839) y la respectiva traducción

que hace Bilbao, en Santiago, el año 1843 (Lamennais, 1843, Santiago). La *filosofía de la historia de Bilbao*, como podremos ver en la carta que ya mencionamos (1853) y en el texto *La ley de la historia* (1858) es un distanciamiento, también, respecto de esta postura aun positivista y progresista, marcando una diferencia radical en términos de principios filosóficos con su maestro Lamennais:

“PIENSO: LUEGO SOMOS

De la afirmación de Descartes, nació el individualismo, y aun hoy día en la filosofía a duras penas traspasa la afirmación de yo, el conocimiento del sujeto.

Otros han partido de la noción ontológica del Ser olvidando el individualismo del yo y ha resultado el pantheismo. Spinoza y los alemanes.

Otros han visto en el Ser la personalidad infinita y han fundado el verdadero dogma. Lamennais.

Otros han identificado el yo y el no yo y se han identificado con el todo en una fatalidad necesaria. Schelling.

Hegel ha creado una idea – Ser, que es su Dios, cuya lógica es la creación.

Descartes y Lamennais han salvado la libertad y la noción de Dios. Pero mi maestro se revela en Dios sin darnos cuenta del pasaje de pensamiento al Ser” (Bilbao, 1853)

Todo lo que hemos explicado antes de Cousin y la construcción de la institucionalidad filosófica y el estado cartesiano, se hacen ahora necesarios para el análisis que ahora desarrollaremos. Esta carta, en su totalidad puede entenderse como una crítica directa y contundente (sin que mencione su nombre) contra Cousin y su eclecticismo cartesiano. Podemos ver la diferencia en la recepción y uso de Descartes y de Spinoza, en Bilbao, completamente contrario a la “reconciliación” que busca establecer la máquina pseudo-filosófica cousiniana. Aquí en Bilbao, Descartes es el padre del individualismo y punto, Spinoza es un panteísta y punto, no es “un místico judío”, ni busca conciliar a maestro y discípulo, ni arma una confusión entre estas filosofías. A todos los filósofos mencionados

aquí, donde no figura Cousin (porque no es filósofo) se les critica y de alguna manera se les percibe, se los lee de una manera peyorativa. Todos, menos uno: Hegel:

“Hegel ha creado una idea-Ser, que es su Dios, cuya lógica es la creación”.
(Bilbao, 1853)

Incluso a su maestro le pasa factura en este sentido: “Descartes y Lamennais han salvado la libertad y la noción de Dios, pero mi maestro [Lamennais] se revela en Dios sin darnos cuenta del pasaje [movimiento] del pensamiento al Ser”. Este movimiento del pensamiento al Ser:

“El *espíritu* a lo largo de toda la obra de Hegel se autodefine en múltiples momentos. Sobre esta base podemos definirlo como pensamiento, pero también como Ser, pero también se comprende como un movimiento de desgarramiento del Ser al pensamiento y viceversa. [...] El espíritu hegeliano no solo es pensamiento, ni cultura simbólica, ni objeto ideal, también es el movimiento del pensar hacia el Ser. Es el pensamiento en su *otro ser*, en su realización sensible-corpórea. [...] El «*espíritu*» en Hegel es materialidad también, es cuerpo en movimiento, así como también es pensamiento arrojado hacia lo sensible. El *espíritu* no está descansando en algún lugar etéreo. Si seguimos consecuentemente los pasos de Spinoza y de Hegel, dicha noción está contaminada de mundo, es el movimiento mismo de toda la existencia. Es una fuerza ontológica (real) que pone en movimiento todo lo que se manifiesta. [...] El mundo alberga tanto el viaje del pensamiento al Ser, como lo inverso, del Ser al pensar”. (Beregovenko, 2020)

El hecho de que Bilbao no supiera hablar alemán, como podemos ver, no fue impedimento para que pudiese hacerse una idea no dogmática de la filosofía de Hegel. Entender el *espíritu*, como movimiento, el Ser, como desgarramiento de la verdad, implican una lectura y una recepción diferente de la que puede ofrecer Cousin. Porque, como hemos señalado antes, ni Cousin, ni Kierkegaard (que sí hablaba alemán) lograron comprender cabalmente la filosofía de Hegel, precisamente, porque no logran entender la negatividad del Ser, la afirmación del Ser como su negación; el movimiento de la unidad dialéctica entre el ser y no-ser:

“El análisis del comienzo daría así el concepto de la unidad del ser y del no-ser —o, en forma refleja, el concepto de la unidad del ser distinto y del ser indistinto— o bien el de la identidad de la identidad con la no-identidad. Este concepto podría tenerse por primera definición, la más pura, esto es la más abstracta, de lo absoluto; como en efecto sería si se tratara aquí principalmente de la forma de las definiciones y de los nombres de lo absoluto. En ese sentido, así como aquel concepto abstracto sería la primera definición de lo absoluto, de la misma manera todas las determinaciones y los desarrollos ulteriores sólo serían definiciones más determinadas y más ricas de ese absoluto. Pero los que no están satisfechos con aceptar el ser como comienzo, porque el ser pasa a la nada de donde surge la unidad del ser y la nada, observen si con este otro comienzo, que principia con la representación del comienzo, y con su análisis, aunque ciertamente sea correcta, pero que igualmente conduce a la unidad del ser y de la nada, se sentirían más satisfechos que con aquella posición que erige al ser como comienzo.” (Hegel, 1982, p. 37)

Podemos ver, esta operación, tomando por ejemplo un razonamiento planteado por Bilbao al principio de la carta:

“Todo bien es verdad. Todo mal es negación de la verdad. Si queremos el bien, debemos revelar la verdad. Si queremos la abolición del mal, debemos negar el error y combatir el crimen. Toda obra de bien supone pues la afirmación de la verdad. Toda Obra de rejeneracion es obra de combate. Hay mal, luego hay que rejenerar. Esta es la necesidad de la revolución. No hay sino una verdad -no hay sino un error. Uno es el bien, uno es el mal. El bien es libertad-perfección-fraternidad. El mal es esclavitud-retroceso-odio. La verdad es el ser, libre, unido y perfeccionándose. La mentira es el no ser, descenso a la nada, desunión. La obra de la rejeneracion supone pues la afirmación de la verdad. Esa afirmación es el pedestal de la revolución. Hay un ser – un Dios –una verdad. La verdad debe ser necesaria, universal”. (Bilbao, 1853)

Estas tesis, la de Hegel, en “la ciencia de la lógica” publicada por primera vez en alemán en 1812 y la de Bilbao, de 1853, parecen coincidir tanto a nivel de principios y conceptos filosóficos, como en el tipo de operación filosófica, en este caso una operación dialéctica. Podría pensarse, o malintencionadamente argumentarse, que esta tesis podría tratarse de un hecho aislado, pequeñísimo, en una carta abierta que se extiende por nada menos que 52 páginas, y aunque nuestra tesis (la tesis central de esta investigación) se ha comprobado ya contundentemente, para no dar crédito a críticas malintencionadas, ni dejar espacio para malas interpretaciones, expondremos la operación a un nivel de la estructura del texto. La primera tesis que plantea el texto; se compone de tres partes; Tesis, Antítesis y Síntesis. La primera tesis que presentábamos: “PIENSO: LUEGO SOMOS” (Bilbao, 1853), es, en realidad, el resultado de la superación dialéctica de otras dos tesis, anteriores (Tesis y Antítesis). La primera de estas tesis, siguiendo el orden metodológico que plantea el texto, es la que acabamos de ostentar: “Todo bien es verdad. Todo mal es negación de la verdad [...] La verdad debe ser necesaria, universal” (Bilbao, 1853), por tanto, solo queda exponer aquí la segunda tesis (Antítesis):

“¿Cuál será la afirmación necesaria y universal? Examinemos. La primera palabra, la primera afirmación, la revelación primitiva en las criaturas y eterna en Dios es SER; afirmación que pasando por el órgano de una personalidad se manifiesta en la palabra SOMOS. ‘Pienso, luego soy’, dijo el filósofo Renato Descartes en uno de esos arranques de inspiración elaborada que revelan creaciones. Y al decir soy, afirmo indestructiblemente la personalidad, el pensamiento, la conciencia y el individualismo.

Pero me atrevo a decir que la conciencia soy, es incompleta. Pensando, soy ser en los seres y en el ser; soy criatura en el seno del infinito, en el seno de la creación, en el tiempo, en el espacio, y en la eternidad. Al decir pienso, afirmo el Ser infinito y necesario que sustenta mi pensamiento; -soy en el Ser, el Ser es en mi: SOMOS. Segunda confirmación”. (Bilbao, 1853)

Luego, el lector podrá reconstruir el orden lógico (lógico dialéctico) o hacer su propia lectura del texto, siguiendo la clave de lectura que proponemos, se trata de entender, en todo caso, que la operación dialéctica no es un hecho aislado en esta obra de Bilbao, sino que presente en la totalidad del texto, es determinante, tanto para los desplazamientos conceptuales que promueven esas operaciones, como para el resultado a nivel estructural en el texto que suscitan esas operaciones. Aunque, debiésemos advertir aquí, que sería injusto pensar que un pensador como Bilbao, hiciera una simple reproducción de las ideas de Hegel, cuando no podría ser ni calco ni copia. No podríamos entonces pensarle como un “operario” o como un mero “operador”, esas categorías le van mejor Cousin y el doctrinarismo francés, que este tiempo buscaba expandirse hasta todos los confines de las colonias latinas y las primeras tentativas del imperialismo francés (tan laureado más tarde por sus colegas ingleses). Habría que pensar entonces, en las apropiaciones que hace Bilbao de estos conceptos y la dialéctica hegeliana, y el uso que les da. Habría que pensar, por tanto, no solo la influencia que tiene la dialéctica hegeliana en Bilbao, sino la influencia que tiene un pensador como Bilbao en el curso y el desarrollo de la dialéctica en la Historia.

Veamos qué consecuencias tienen estas apropiaciones:

“El derecho del hombre, el ideal, la libertad es superior al hombre mismo, su voluntad nada puede contra ella, y la razón es esta. El hombre se siente libre y afirma su personalidad. Se siente libre y afirma la libertad, el ideal, que él no ha hecho, que es necesario y que debe dominar su vida. En las constituciones de los pueblos habrá dos partes. Una impersonal: la libertad, el derecho, la soberanía: el SER. Otra personal, variable y sometida a las conveniencias como la administración de los estados. El sufragio universal tiene pues por limite lo q’ es anterior al sufragio mismo, tiene por soberano a la misma soberanía, que es la afirmación del SER”. (Bilbao, 1853)

Lo que, en palabras de K. Marx, otro pensador dialéctico, se expresara de la siguiente forma:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente

existentes, dadas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos”. (Marx, 2003)

No es casualidad que mencione a Marx, pues, precisamente en 1846, publica en francés *La miseria de la filosofía*, en respuesta al texto de Proudhon, la *Filosofía de la miseria*. Existe una publicación posterior, que solo incluyó el prólogo y el primer capítulo, de la *Miseria de la filosofía*, producto de la edición y la censura francesa de la época, a la que ya nos hemos referido. El silencio del señor Proudhon, es el silencio cómplice de los franceses, y en este texto de Marx, Proudhon es presentado como un “dogmático” y es acusado de ser una falsificación de la filosofía de Hegel. Esto nos advierte, sin que debamos adelantarnos a establecer conclusiones apresuradas, que se abren dos posibles recepciones que Bilbao podría tener de Hegel:

- a) Marx, *La miseria de la filosofía*.
- b) Proudhon, *La filosofía de la miseria*.⁹

Asumimos que no se editó esta obra de Marx *en un medio oficial francés* hasta mucho después, pero debemos pensar que no tuviese circulación suficiente mucho antes de eso, sobre todo al pensar cuál es el propósito de la obra, por un buen motivo la obra fue escrita en francés, tiene un propósito político que ineludiblemente requiere la pronta circulación del texto. No es cierto que Marx esperase tantos años para publicarlo. Por otra parte, si bien no tenemos a la mano un libro o documento, que sirva de prueba empírica y material, tendremos otro documento aquí señalado que puede ayudarnos:

“Proudhon, qui, dès cette époque, jouait les personnages importants, fit le silence sur l’œuvre de Marx. C’était habile; Marx était alors à Paris un inconnu. (Le Journal des économistes, d’août 1846, le prenait pour un cordonnier : ‘M. Marx est cordonnier’, écrivait-il.) Le silence de Proudhon était donc habile, mais d’une habileté à courte vue. Ici, comme ailleurs,

⁹ Estas influencias corresponden al primer viaje a Europa de Francisco Bilbao (1844–1848), periodo en el que entra en contacto con el pensamiento socialista francés, con Pierre-Joseph Proudhon, así como con corrientes críticas del hegelianismo como el pensamiento de Karl Marx (aunque es una tesis débil). Esta distinción resulta relevante para comprender las diferencias entre los momentos de su desarrollo intelectual, cuestión que será retomada en las conclusiones.

l'histoire a prononcé son jugement; dans une lettre qui doit dater de novembre 1847, Engels rapporte une conversation qu'il eut avec Louis Blanc :

Je lui avais écrit que je venais avec un mandat formel de la démocratie londonienne, bruxelloise, et rhénane et comme agent des chartistes... Je lui, dépeignis la situation de notre parti comme très brillante; je lui dis que tu es notre chef : vous pouvez regarder M. Marx comme le chef de notre parti, c'est à-dire de la fraction la plus avancée de la démocratie allemande, et son récent livre contre M. Proudhon comme notre programme.

C'est Engels qui avait raison. D'ailleurs Proudhon devait s'en douter, lui qui faisait le silence au dehors sur l'œuvre de Marx, mais qui l'annotait avec beaucoup de soin dans le privé". (Mougin, 1948)

A continuación, ofrezco una traducción de la anterior cita:

“Proudhon, quien incluso entonces desempeñaba un papel importante, guardó silencio sobre la obra de Marx. Esto fue astuto; Marx era entonces un desconocido en París. (El *Journal des économistes*, en agosto de 1846, lo confundió con un zapatero: «El señor Marx es zapatero», escribió). El silencio de Proudhon fue, por lo tanto, astuto, pero miope. Aquí, como en otros casos, la historia ha emitido su veredicto; en una carta que debe datar de noviembre de 1847, Engels relata una conversación que tuvo con Louis Blanc: «Le escribí que venía con un mandato formal de las democracias de Londres, Bruselas y Renania, y como agente de los cartistas... Le describí la situación de nuestro partido como muy brillante; le dije que usted es nuestro líder: puede considerar al señor Marx como el líder de nuestro partido, es decir, de la facción más avanzada de la democracia alemana, y su reciente libro contra el señor Proudhon como nuestro programa”.

Engels tenía razón. Además, Proudhon debió sospecharlo, ya que guardó silencio sobre la obra de Marx en público, pero la anotó con mucho cuidado en privado.

Si Marx tiene razón, en sus acusaciones contra Proudhon, *este* solo llega a entender el movimiento a un nivel abstracto, es decir, solo llega a entender el movimiento lógico dialectico, planteado por Hegel:

“1° Indico el ahora, que se afirma como lo verdadero, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado, con lo que supero la primera verdad. 2° Ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que ha sido está superado. 3° Pero lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera afirmación: el ahora es”. (Hegel, 1985)

Pero esto es sino un momento analítico, un momento de abstracción, previo al del análisis, las críticas que hace Marx a Proudhon van en este sentido, se queda en la abstracción, no “llega nunca al análisis” (Marx, 2010). Lo anterior, aunque presente a lo largo de todo el texto, podemos corroborarlo con la siguiente cita:

“¿Es de extrañar que, en último grado de abstracción —porque aquí hay abstracción y no análisis—, toda cosa se presente en forma de categoría lógica? ¿Es de extrañar que, eliminando poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa y haciendo abstracción de los materiales de que se compone y de la forma que la distingue, lleguemos a obtener sólo un cuerpo en general; que, haciendo abstracción de los límites de ese cuerpo, no tengamos como resultado más que un espacio; que haciendo, por último, abstracción de las dimensiones de este espacio, terminemos teniendo únicamente la cantidad pura, la categoría lógica? A fuerza de abstraer así de todo sujeto todos los llamados accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos motivo para decir que, en último grado de abstracción, se llega a obtener como sustancia las categorías lógicas. Así, los metafísicos, que, haciendo estas abstracciones, creen hacer análisis, y que, apartándose más y más de los objetos, creen aproximarse a ellos y penetrar en su entraña, esos metafísicos tienen, a su modo de ver, todas las razones para decir que las cosas de nuestro mundo son bordados cuyo cañamazo está formado por las categorías lógicas. Esto es lo que distingue al filósofo del cristiano. El cristiano no conoce más que una sola encarnación del *Logos*, a despecho de la lógica; el filósofo conoce un sinfín de encarnaciones. ¿Qué de extraño es, después de esto, que todo lo existente, cuanto vive sobre la tierra y bajo el

agua, pueda, a fuerza de abstracción, ser reducido a una categoría lógica, y que, por tanto, todo el mundo real pueda hundirse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas?” (Marx, 2010)

Esto sitúa a Proudhon, del lado de los doctrinarios, junto a Cousin, su *entendimiento* solo alcanza el nivel de la abstracción. Pero esto no explica la recepción y el nivel de apropiación que muestran las operaciones dialécticas que hace Bilbao en sus escritos. No descartamos a Cousin, o a Proudhon como posibles recepciones, pero las descartamos como influyentes para un análisis como el que desarrolla Bilbao en la carta de 1853 o el texto sobre la *Ley de la historia* de 1858.

Es probable que Bilbao leyese la *Miseria de la filosofía* de Marx, porque precisamente se encuentra en París durante los años de su primera publicación. Aunque esta sea una tesis débil, bien es una posibilidad, donde encuentre una lectura no dogmática de Hegel.

En la *ley de la historia* podemos ver una crítica directa a la filosofía de Cousin y una un tanto indirecta a Hegel, muy parecido a la operación que hace Marx contra la filosofía de Proudhon.

“Todas las teorías que conozco son el resultado de los hechos elevados a la categoría de ley. La teoría de Herder presenta al territorio como causa. La teoría de Bossuet presenta todo lo acontecido como debiendo cooperar a realizar el catolicismo romano. La teoría de Vico presenta a los hechos como reproduciéndose fatalmente, en una simetría de va y viene, de corro y recorro, lo que la humanidad ha hecho y tiene que hacer. La teoría de Hegel presenta a la idea de ley identificada con lo real, al ideal con los hechos. La teoría de Cousin, que es una imitación, presenta a la historia como debiendo realizar las tres ideas fundamentales del pensamiento, y dividido en tres épocas, la del infinito el Asia, la del finito el mundo griego-romano, y la de la relación de ambos, que es la que caracteriza la época moderna. Nosotros probaremos que todo eso es el error y que la ley de la historia de todos esos filósofos de [la] historia es falsa”. (Bilbao, 1858)

Si antes, en la carta de 1853, Bilbao salvaba a Hegel del saco de los panteístas y fatalistas alemanes, en la *ley de la historia* (1858) lo echará al mismo saco. Pero esto no debe interpretarse como un alejamiento de la dialéctica hegeliana, sino más bien debe entenderse como su superación.

“¿Cuál es, pues, la ley de la historia? ¿Qué es ley? ¿Conocéis la famosa definición de Montesquieu? La ley es una relación, dijo él. Esta definición tiene algo de verdad, pero, a juicio mío, no es completa. En toda ley hay relación, pero no toda relación es ley. La ley de atracción es la relación entre la masa y la distancia de los cuerpos. La ley de la vegetación es una relación entre el germen, la tierra y los elementos. La ley de la animalidad es una relación entre el organismo y las influencias exteriores. La ley del calórico es unir y dilatar. La ley de la luz es revelar los cuerpos. La ley de las sociedades puede decirse que es una relación entre el individuo y el pueblo. Pero en todas esas relaciones, veo la falta del principio, de la causa, del destino, del fin. Y la ley, es decir, el imperativo conservado por la Providencia debe revelar un fin. En toda ley puede haber relación, pero hay más que relación”. (Bilbao, 1858)

Cuando Bilbao propone esta separación entre la ley de Dios que es el Ser (el principio, la causa, el destino, el fin) y la ley de las sociedades. El único imperativo categórico, que le reconoce a la providencia es el de que el Ser “es”. Esto quiere decir, que debiéramos entender el Ser como el principio, la causa (no cronológica), no como primer impulso, sino como inmutable mutabilidad, como absoluta negatividad. Pero al decir que el Ser es Dios, en realidad quiere salvarlo [Bilbao] de ser comprendido en su simple dimensión abstracta, es decir de terminar siendo comprendido como una simple representación, como un simple principio metafísico, Dios es, por deducción lógica de los principios del sistema de Bilbao; la Libertad, el movimiento como principio material, de todo movimiento y es en sí, y para sí con independencia de la ley de las sociedades. Dios, el Ser, La Soberanía Universal, la libertad universal no pueden ser abolidas por ninguna ley de las sociedades, o por ninguna acción individual o colectiva. La ley de las sociedades, se da su propio imperativo, pero este puede no necesariamente coincidir con la ley del Ser, sin embargo, no tiene poder, ni

autoridad para abolirla. La ley del Hombre no puede abolir la Libertad. El ser social determina la conciencia social, “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad”, sin embargo, el ser social se modifica, se transforma con las ideas y acciones de los individuos, pero sin modificar jamás las condiciones de posibilidades materiales irreductibles, para realizar dichas transformaciones: El Ser como desgarramiento de la verdad.

“Podemos, pues, dar otro paso, y decir: la ley de la historia es la conquista de la libertad, en la conciencia, en los hechos y en la universalidad de los hombres”. (Bilbao 1858, p. 37)

La disputa con Hegel es sobre la afirmación de “todo lo real es racional y todo lo racional es real”: “¿Cuál es la idea de Hegel? El ser y la idea son la misma cosa y, por consiguiente, la realidad es la idealidad. Lo que es real es ideal, y lo que es ideal es real” (Bilbao, 1858). De lo que se trata, dice Bilbao, es más bien, en otras palabras, “de transformar el mundo” como proponen Marx y Engels en *las tesis sobre Fauerbach* escrita en 1845 por Marx y “publicada” en 1888, por Engels. Para Bilbao, en todo caso, se trata de demostrar que la Razón es una facultad universal y no un producto de ningún desarrollo histórico, de ninguna sociedad o nación en particular, y que por tanto ninguna nación, ninguna sociedad, ni ningún individuo puede arrogarse su derecho exclusivo. Por otra parte, Bilbao mucho antes había planteado un razonamiento que lo llevaría a sostener estos planteamientos y se deslizaba como una crítica a la metafísica occidental, este es el mismo razonamiento que está operando en esta crítica contra Hegel. Este razonamiento podemos encontrarlo en los *Boletines del Espíritu* (1850) y en *los Araucanos* (1847), y es el siguiente :

“Cuando un pueblo pretende identificar a otro pueblo en su destino, la conciencia de esa responsabilidad debe hacer temblar su sentimiento moral. No basta sentir la fraternidad y purificarse de los antecedentes discordantes, es preciso, además, elevarse, sobrepasar los límites pasados del amor, realizar en su vida el nuevo texto, encarnar en la persona la palabra. Solo así sobre un grado más alto de la escala se tiene derecho para decir a los otros: venid a mí, y os mostraré nuevos horizontes.

En Chile hay dos dogmas, el político y el religioso. Esta es una dualidad que lucha; el ciudadano combate en sí mismo; el sacerdote no es el ciudadano. La Republica carece de la unidad ontológica: esta falta de unidad *c'est le défaut de la cuirasse* para emprender la identificación del Arauco.

Los araucanos viven en la intuición completa de la definición de hombre. El guerrero y el labrador son el ciudadano y el sacerdote [...] La verdadera manifestación del hombre es la acción, la palabra que no engaña. El rey, la Iglesia y la conquista vienen a hacernos conocer al sublime crucificado y empiezan por crucificarnos a nosotros. Atrás, el rey, la iglesia y el cristiano: he aquí la sentencia de la intuición del araucano, y que nosotros traducimos, diciendo no hay unidad en las creencias y no la hay entre las acciones y las creencias. La independencia bárbara de Arauco es una objeción metafísica. Desaparezca la objeción y Arauco entrará en Chile” (Bilbao, 1847, p. 358)

La individualidad, propuesta por Bilbao y las ideas del libre pensamiento que puedan inferirse o defenderse con sus tesis, no es la individualidad exacerbada, de la sociabilidad francesa o europea en general, no es la individualidad exacerbada del “yo” cartesiano. El “NOSOTROS” es su fundamento real, su punto de partida y de llegada (diferente), no hay pues individuos aislados, todo individuo es un individuo social. La ley de la historia, la ley de las sociedades nos lleva a pensar en la sociabilidad no como un resultado inalterable, es por eso que la noción de “adulterio” es tan importante en *Sociabilidad chilena*. Si leemos la sociabilidad a través de los principios de la ley de la historia, la sociabilidad es un proceso, un proceso de individuación. El individuo exacerbado del yo cartesiano, el de la sociabilidad e institucionalidad francesa, no puede ser el yo del libre pensamiento, porque este, “el puro yo”, es en realidad una pura abstracción. La exacerbación del yo no es la exacerbación de la libertad, sino de la esclavitud. El Estado cartesiano, su sociabilidad (como proceso productivo) produce individuos serviles, social y políticamente esclavos, no hay pues, libre pensamiento entre ellos. Por eso ve en la sociabilidad mapuche o en la sociabilidad Latinoamérica (como proyecto) la posibilidad de la libertad, en tanto que esa libertad puede manifestarse como libre pensamiento, por las virtudes sociales que esas formas de sociabilidad y producción generan.

La falta de unidad ontológica, presentes en la filosofía occidental, puede solucionarse teóricamente por medio de las críticas a la tradición metafísica que podemos acuñar a Bilbao. Pero la falta de unidad entre una sociabilidad y otra solo puede solucionarse por medio de la *Acción*: “*la verdadera manifestación del hombre es la acción, la palabra que no engaña*” (Bilbao, 1846), pero no puede entenderse *esta* como un mero pragmatismo, pues esta Acción requiere que el problema anterior esté solucionado, requiere unidad y coherencia entre lo que se piensa y lo que se dice, y lo que se dice y lo que se hace.

Esto quiere decir que la igualdad propuesta por Bilbao no es una igualdad simple, no es una libertad “formal” simplemente nominativa, es una igualdad de la libertad, igualdad compleja, múltiple, es una igualdad de la diversidad. En nombre de esa libertad y esa igualdad que el propio Bilbao profesó, es que debemos salvarlo de las exageraciones y mitos que quieren hacer ver en Bilbao “un hombre de otro tiempo”, un “ser excepcional” o “una mente adelantada a su tiempo”. Por el contrario, habría que pensar en él como “uno más”, como un hombre de su tiempo, como un filósofo de la libertad, como un poeta de la fraternidad, como un profeta de la igualdad y en nombre de esa igualdad ponerlo sobre sus pies. Solo haría falta recordar que hasta los profetas son hombres o mujeres de esta tierra y de su tiempo.

No se ha comprobado fehacientemente que Bilbao hubiese leído a Hegel, pero la influencia de su filosofía es determinante, en la elaboración de su propia filosofía de la historia. El estudio posterior de las fuentes y recepciones propuestas aquí podrá arrojar nuevas luces acerca de la influencia de cada una en el pensamiento de Bilbao. Por ahora se abren como nuevos caminos por recorrer para esta investigación. Por otro lado, a la tesis propuesta ¿es Bilbao un pensador dialectico? Diremos que: Sí. *Quod erat demonstrandum*.

Si Bilbao es un pensador racionalista, y su sistema es en definitiva racionalista con una dialéctica interna, esa dialéctica interna tiene elementos y matices de la dialéctica hegeliana, aunque su planteamiento se plantee como una crítica directa al sistema hegeliano, o su interpretación y recepción de las ideas de Hegel, mediada por diferentes autores, recoge de ella operaciones y conceptos, sin los cuales el sistema colapsaría al perder la coherencia lógica que le proporcionan.

La presente investigación, ha buscado restituir la densidad filosófica de la obra de Francisco Bilbao, desplazando aquellas lecturas que la han reducido a un racionalismo

secularizado y desanclado de su horizonte histórico. A través del análisis de los acontecimientos de 1844 y 1850, se ha mostrado que las ideas de Bilbao no pueden comprenderse al margen de las tensiones entre Iglesia, Estado y las estructuras e instituciones de dominación que configuran su tiempo. En este sentido, la hipótesis de una centralidad operativa del poder de facto ha permitido abrir una lectura en la que la dimensión religiosa, política y filosófica de su pensamiento aparece articulada en una clave que tensiona y desborda las interpretaciones tradicionales. Así, más que agotar el problema, este trabajo propone una forma de leer a Bilbao, afirmando la necesidad de abordarlo desde una perspectiva que no se subordine a los marcos ideológicos heredados, sino que los someta a crítica desde la potencia de una filosofía democratizante de carácter radical, e impidiendo su clausura en las lecturas que han buscado neutralizar su alcance.

Capítulo IV:
La fundamentación metafísica de la filosofía de la historia
en Francisco Bilbao.

Desde su obra de 1844, *Sociabilidad chilena*, hasta la publicación de *La ley de la historia* en 1858, Francisco Bilbao experimenta un giro fundamental en su enfoque teórico. Inicialmente, su producción intelectual estaba inserta en una disputa ideológica y económica de carácter local, circunscrita al escenario chileno y dirigida de manera indirecta a interpelar a la oligarquía de la época. Sin embargo, tras su posterior experiencia en el exilio, Bilbao se ve forzado a expandir su perspectiva hacia un enfoque internacionalista. Al plantear *La ley de la historia*, el autor ya no reflexiona desde la particularidad de una sola nación, sino que transita hacia una visión más amplia y de escala continental, orientada a la realidad de Latinoamérica y formulada en términos universales.

Para comprender la propuesta de Bilbao, resulta indispensable estructurar su pensamiento a partir de la influencia del historiador Edward Gibbon. Al respecto, Manuel Vicuña señala que este autor sería muy influyente dentro de los intelectuales de la época, situando a Bilbao como un lector de Gibbon (Vicuña, 2006). Siguiendo esta línea, Bilbao distingue dos campos de fuerza. Por un lado, el campo eterno o metafísico, el que corresponde a la dimensión del principio de la libertad. Se define como un principio a priori que sirve de fundamento y condición de posibilidad para cualquier experiencia humana. Por otro lado, el campo temporal, que se refiere al escenario histórico donde se desenvuelven las acciones humanas y las fuerzas contingentes, supeditado al campo eterno.

“La fatalidad es la ley de los cuerpos. La libertad es la ley de los espíritus [...] y como en el hombre se encuentran unidas temporalmente esas dos manifestaciones de la sustancia, la ley de la historia debe revestirse y comprender la fatalidad del organismo y la libertad de la conciencia [...] Esa ley de la humanidad es anterior, es preexistente a la misma humanidad y subsistirá en la mente divina cuando ya la humanidad no exista”. (Bilbao, 1858, p. 276, 288)

Nosotros criticamos la interpretación de la historia como el “relato de los vencidos” planteada por Estela Fernández Nadal (2005), bajo esta estructura conceptual, definir la ley de la historia de Bilbao como una historia de los “vencidos” resulta teóricamente contradictorio. La categorización de “vencedores y vencidos” pertenece exclusivamente al campo temporal, es decir, de la historia contingente relatada e interpretada por los hombres, y no a la matriz lógica del sistema. Si bien en el plano de la experiencia la libertad como principio máximo, suele derivar de dinámicas de dominación, esta relación no es una propiedad intrínseca ni necesaria del principio mismo, sino una consecuencia accidental. Por lo tanto, desde una perspectiva metafísica y formal, *La ley de la historia* no equivale a la ley de los vencidos, puesto que los accidentes del devenir histórico no alteran el sustento lógico y fundacional de la libertad.

Para profundizar en *La filosofía de la historia*, es crucial analizar la relación metonímica que el autor establece entre la verdad y los hechos. En este esquema teórico, la verdad posee un carácter absoluto e insustituible por los hechos.

Esta distinción se fundamenta en que los hechos no constituyen la verdad en sí misma, sino que siempre son interpretaciones del acontecimiento de la verdad. Mientras que el acontecimiento de verdad pertenece a una dimensión esencial, los hechos son las lecturas o manifestaciones particulares que ocurren en el devenir histórico.

Esta desconexión aparente entre el hecho y la verdad se resuelve a través del concepto de revelación en el pensamiento de Bilbao. Según el autor, la verdad no se construye de manera contingente, sino que se revela de forma indirecta al individuo, a la persona y, por extensión, a la sociedad. A partir de este acto de revelación, la humanidad adquiere la capacidad de decodificar e interpretar los sucesos de su realidad transformándolos en hechos históricos. De este modo, la revelación opera como el puente epistemológico que permite el tránsito desde la verdad metafísica hacia la experiencia observable.

“Podemos, pues, dar otro paso, y decir: la ley de la historia es la conquista de la libertad, en conciencia, en los hechos y en la universalidad de los hombres.”
(Bilbao, 1858, p. 289)

En definitiva, el núcleo de *La filosofía de la historia* de Bilbao demanda un examen enfocado en su estructura metafísica y lógica subyacente, antes que en un análisis exclusivo de sus consecuencias político-prácticas. No obstante, esta matriz abstracta no está disociada de la realidad; por el contrario, define el espacio exacto donde las categorías políticas cobran sentido. Un claro ejemplo de esto es el concepto del “gobierno de la libertad”, el cual no debe entenderse como un simple ordenamiento institucional pragmático, sino como la traducción política y la realización material del principio metafísico de la libertad en el campo temporal.

“Todas las teorías que conozco son el resultado de los hechos elevados a la categoría de ley. La teoría de Herder presenta al territorio como causa. La teoría de Bossuet presenta todo lo acontecido como debiendo cooperar a realizar el catolicismo romano. La teoría de Vico presenta a los hechos como reproduciéndose fatalmente, en una simetría de *va y viene*, de *corro y recorro*, lo que la humanidad ha hecho y tiene que hacer. La teoría de Hegel presenta a la idea de ley identificada con lo real, al ideal con los hechos. La teoría de Cousin, que es una imitación, presenta a la historia como debiendo realizar las tres ideas fundamentales del pensamiento, y dividido en tres épocas, la del infinito el Asia, la del finito el mundo griego-romano, y la de la relación de ambos, que es la que caracteriza la época moderna. Nosotros probaremos que todo eso es el error y que la ley de la historia de todos esos filósofos de [la] historia es falsa.” (Bilbao, 1857, p. 273)

La anterior cita es lo suficientemente clarificadora de cuáles son las escuelas de la filosofía de la historia que Bilbao critica en *La ley de la historia*, por tanto, esta crítica supone, además, un desmarcaje respecto de alguna posible afiliación a dichas escuelas. Tal como lo propone Rafel Mondragón en *Filosofía y Narración* (2015), donde, siguiendo a Gargarella y Dussel, nos dice que:

“La importancia de sus textos de aquellos años ha sido reconocida recientemente por pensadores como Enrique Dussel y Roberto Gargarella. El último autor ha señalado que, desde el punto de vista de la historia de las ideas jurídicas, el Bilbao de esta época pertenece a una tradición que ya no es ni liberal ni conservadora, y que debería ser caracterizada, más bien, como

‘radical’ o ‘igualitaria’ (...) Las características de esta tradición serían las siguientes: la adhesión a una noción de ‘libertad’ asociada a las ideas de no-explotación y no-dominación, en oposición al ‘dejar hacer’, propuesto por el liberalismo político; la reivindicación de una noción de ‘igualdad’ que va más allá de la igualdad formal planteada por el pensamiento liberal, y que se pregunta por las condiciones materiales que asegurarían el ejercicio de la igualdad promulgada por las leyes; la defensa de ciertos tipos de asociacionismo y colectivismo, en oposición al individualismo liberal, pero también al culto de la personalidad y los caudillos; el señalamiento de que ninguna reforma política funcionará si no viene acompañada de una reforma económica; y la crítica general del presidencialismo y la delegación de la soberanía, que, a decir de Gargarella, alcanza su punto más alto en la obra de Francisco Bilbao”. (Mondragón, 2015, p. 28-29)

Lo importante de esta cita, y es algo que también hemos señalado ya con anterioridad en esta memoria, es que la filosofía de la historia de Francisco Bilbao se alinea con esta visión radical e igualitaria. Lo que nos interesa, en todo caso, es la nota al pie de página que Mondragón ha planteado, siguiendo a Gargarella, donde dice:

“Basándonos en esa última propuesta, en nuestra tesis doctoral hemos tratado de mostrar cómo la obra de Bilbao es fundamental para la estructuración de esa tradición radical-igualitaria, que, en nuestro modo de plantear las cosas, nace en la obra de Simón Rodríguez, y, a través de Bilbao, se prolonga hasta desembocar en las obras de José Martí y José Carlos Mariátegui”. (Mondragón, 2015, p. 29)

Nosotros, aunque por nuestros propios medios, hemos llegado al mismo planteamiento, consignado en el Capítulo II de la presente memoria.

En la sección final del Capítulo I, hemos planteado que *La ley historia* se trata de una discusión de Bilbao a propósito del discurso de Sarmiento, que es pronunciado aproximadamente un mes antes del de *La ley de la historia*. Al respecto, Mondragón señala que “Kubitz fue el primero en señalar que *La ley de la historia* es, en realidad, una respuesta

desafiante al que Sarmiento había presentado en el Ateneo unas semanas atrás” (Mondragón, 2015, p. 65)

A pesar de las coincidencias, que no son pocas, entre la lectura nuestra y la de Mondragón, ellas se distancian en un punto crucial. La diferencia radica en lo que el autor escribe en la nota al pie de página nº13 de la página 67: *“Por resolución dialéctica no queremos decir que las tensiones en el pensamiento bilbaíno se resuelvan en una síntesis, a la manera hegeliana, sino que los conceptos en que esas tensiones se estructuran entran en un juego dialógico que pide que cada uno sea leído a partir del otro”*. (Mondragón, 2015, p. 67)

El problema de la interpretación propuesta por Mondragón consiste en que la relación dialógica entre los conceptos termina absorbiendo la función constitutiva del sujeto. Si las categorías fundamentales de la filosofía de la historia de Bilbao se limitan a mantenerse en una tensión recíproca sin un principio que las articule, la acción histórica queda subordinada a una estructura conceptual previa. Sin embargo, una lectura de *La ley de la historia* permite advertir que el sujeto no constituye un término más dentro de esa relación, sino la instancia que la hace posible. El pasado adquiere el carácter de memoria histórica únicamente a través de la acción moral que lo reconoce como significativo, del mismo modo que el porvenir no designa un destino previamente dado, sino una proyección práctica abierta por la iniciativa del sujeto. En consecuencia, la unidad de la filosofía de Bilbao no descansa en una conciliación entre categorías objetivas, sino en la capacidad del sujeto histórico para conferir sentido tanto al pasado como al futuro mediante su acción.

Es decir, si solo existen dos polos que se reclaman mutuamente (geología/astronomía, pasado/futuro, memoria/porvenir), pero no existe un tercer término que los articule, entonces esos polos terminan funcionando como una estructura objetiva que determina al sujeto.

Pero, entonces, Bilbao quiere exactamente lo contrario de lo que propone Mondragón. El sujeto no aparece dentro de una historia ya constituida, la historia aparece a partir de la acción moral del sujeto. Lo que le da el carácter de monumento es la iniciativa moral, la acción del sujeto, lo que le hace memorable. El pasado es una construcción histórica realizada por un sujeto que reconoce determinados hechos como dignos de memoria, y exactamente lo mismo ocurre con el futuro, no existe un porvenir objetivo, existe un destino proyectado

moralmente por el sujeto. Eso significa que el sujeto no ocupa un lugar más dentro del sistema, es el principio constitutivo del sistema. La filosofía de la historia de Bilbao se estructura sobre una apropiación crítica de la dialéctica mediante la cual el sujeto deja de ser un momento interno del proceso histórico para convertirse en el principio que constituye el sentido mismo de la temporalidad histórica.

Cuando hemos hecho un paralelismo entre la obra de Marx y la de Bilbao, aunque no haya evidencia histórica documental con la que se pueda atribuir una recepción de su idea por parte de Bilbao, lo que hemos querido demostrar, además de las lecturas comunes y el hecho de que habitan en más de una ocasión, las mismas ciudades y los mismos círculos intelectuales (París y Bruselas), en ambos viajes a Europa de Bilbao. Lo que hemos querido mostrar al referirnos a la polémica entre Marx y Proudhon, por ejemplo, es que la filosofía hegeliana ya tenía una fuerte difusión por Europa, en el caso de Chile llega de la mano de Cousin, pero su filosofía ha penetrado e impactado el mundo y ha sacudido la bases de la filosofía mucho más allá de las fronteras alemanas.

Si se tratara de una dialéctica donde simplemente hay dos términos que son codependientes sin necesariamente un momento de resolución o síntesis, entonces el término “Sujeto” está por completo fuera de la relación, pues si el Sujeto no participa de esa relación, y a la vez, está determinado por ella, entonces la filosofía de la historia de Bilbao caería en el fatalismo porque estaría ontológicamente determinada por una fuerza natural o providencial, por tanto, una de las “metáforas fundamentales en *La ley de la historia: ‘geología’ y ‘astronomía’*”. (Mondragón, 2015, p. 126). La síntesis entre la geología y la astronomía de la historia, es decir, lo que unifica el pasado y el futuro, no es un presente abstracto, sino la acción de un Sujeto, que es el ejercicio de la “iniciativa moral” en la historia, desde la perspectiva de Bilbao, de donde se desprende el “destino” que está en manos de ese Sujeto histórico. Esta idea está pugnando con la concepción providencial de la historia, es decir, de que esta sería “Dios” actuando en el tiempo y el espacio sin la posibilidad de agencia de los seres humanos puedan definir su propio presente; en definitiva, no sería factible una transformación regeneradora de la sociedad y esto es, para Bilbao, el fatalismo de la filosofía de la historia europea. Sin esta síntesis dialéctica (hegeliana) todo el sistema filosófico planteado por Bilbao perdería coherencia lógica y colapsaría, lo que prueba que, si bien hay

una crítica a la filosofía de la historia planteada por Hegel, existe por otro lado, una apropiación crítica de sus operaciones lógico-dialéctica, pero en clave no eurocéntrica:

“¿Qué me importan los monumentos de barro y de madera que has erigido á mi memoria, cuando yo te pedía un monumento de virtudes!” (Bilbao, 1852, p. 423)

Habría que tomar esta premisa e invocarla antes de leer el siguiente pasaje de *La ley de la historia*:

“Los siglos se aumentan sembrando la tierra de monumentos y poblando el firmamento con sus ideas o sus dioses. La geología de la historia cuenta ya capas funerales de generaciones superpuestas, y ha presentado sus sistemas para soportar nuevos habitantes y organismos de civilizaciones más perfectas. La astronomía de la historia cuenta también firmamentos y dinastías divinas derrocadas. Si queremos, pues, interrogar al pasado, los materiales existen en el abismo sin fin de la memoria. Nuestra vida presente tiene sus raíces en la tumba.” (Bilbao, 1858, p. 269)

Así se entiende mejor quien ha sembrado la tierra de monumentos ruinosos y quien ha nombrado estrellas a las lucecitas en el cielo. Esta investigación sostiene que la originalidad de la filosofía de la historia de Francisco Bilbao no consiste únicamente en criticar a las grandes filosofías europeas de la historia, sino en reorganizar la estructura misma del tiempo histórico al situar la acción moral del sujeto como condición de posibilidad tanto de la memoria como del porvenir.

Esta observación permite precisar el sentido filosófico que adquiere posteriormente la noción de “monumento” en *La ley de la historia*. Cuando Bilbao sostiene que “los siglos se aumentan sembrando la tierra de monumentos”, no parece referirse únicamente a las obras materiales legadas por las generaciones precedentes, sino fundamentalmente, a aquellas acciones que, por su significación moral e histórica, son incorporadas a la memoria de los pueblos. El monumento no constituye, por tanto, un hecho histórico por su mera existencia material, sino porque una acción humana lo instituye como digno de memoria.

Desde esta perspectiva, la memoria histórica no aparece como un simple depósito pasivo del pasado, sino como el resultado de la acción moral del sujeto. Del mismo modo, el porvenir tampoco designa un horizonte previamente determinado, sino una proyección abierta por esa misma capacidad creadora. En este sentido, la filosofía de la historia de Bilbao reorganiza la comprensión del tiempo histórico al situar la acción del sujeto como condición de posibilidad tanto de la memoria como del porvenir. La crítica dirigida a las grandes filosofías europeas de la historia no consiste únicamente en rechazar sus respectivas leyes históricas, sino en desplazar el fundamento mismo de la historia desde cualquier determinación exterior.

Caracterización del sujeto histórico en la ley de la historia

El *Libro del pueblo* de Lamennais, se publicó en París, en diciembre de 1837, desde ahí circuló hacia América Latina y desde Lima a través de Pascual Cuevas, que el texto llegó a manos de Francisco Bilbao, y esto lo podemos ver en *Lamennais como representante del dualismo de la sociedad moderna*, publicado en París en 1856:

“Era niño, estaba en Santiago, cuando por vez primera supe quien era Lamennais. Salía del colegio, en una tarde de verano, hora de quietud y silencio en la ciudad, abrasada por un cielo refulgente. Me encaminaba a ver a Pascual Cuevas, que vivía oculto y perseguido. Estaba leyendo una obrita, y al verme me dijo: hé aquí, Francisco, lo que te conviene; era el libro del pueblo, de Lamennais. Me leyó un fragmento, le pedí la obra, y desde entonces la luz primitiva que fecundó la Araucana de Ercilla recibió en mi infancia la confirmación ó la revelación científica del Republicanismo eterno, que recibí en mi patria independiente y con la palabra de mi padre.” (Bilbao, 1856, p. 123)

La importancia de este texto de Lamennais, es el concepto de *pueblo*, que generará polémicas tanto en Francia como en Chile. No queremos detenernos en los pormenores de la polémica, pero sí queremos destacar que la filosofía de la historia propuesta en ese texto de

Lamennais, el pueblo es el sujeto histórico, y éste se identifica con la humanidad, dejando en claro que su suerte, su destino, no depende de la intervención divina de la providencia, sino de su propia convicción y su voluntad.

“Pero pronto conocí que aquellas dolencias y aquellas pesadumbres no provienen de Dios, de quien emana todo bien, y de quien nada emana más que el bien; que aquellas miserias son obra del hombre mismo sepultado en su ignorancia y corrompido en sus pasiones, y he esperado, y he tenido fe en el porvenir del linaje humano. Su suerte mudará cuando ella quiera que mude, y lo querrá apenas se una a la convicción de su mal el conocimiento exacto del remedio que pueda curarle.” (García, 2020, p. 433)

Nos interesa, además, a propósito de esta recepción de Lamennais, la publicación de la traducción que hace Francisco Bilbao de *De la esclavitud moderna*, publicada por la Imprenta Liberal de Santiago, el 10 de julio de 1843, en ella, se nos presenta otra perspectiva para entender el concepto de pueblo en Lamennais:

“No había pueblo, en las naciones antiguas. Lo que nosotros llamamos pueblo, eran los esclavos. Como trabajadores, cultivaban la tierra, estaban dedicados al servicio doméstico, ejercían las artes mecánicas, muchas veces las artes liberales, y aun las más importantes, como la medicina. El hombre libre, miembro de la ciudad, y solo por este título investido de las funciones públicas, gobernaba, administraba, juzgaba, o exento de todo cuidado, excepto el de los negocios domésticos, vivía ocioso, o bien de sus rentas, o de las de estado, porque el estado alimentaba a los ciudadanos incapaces de proveer a su subsistencia” (García, 2020, p. 513)

Esta ampliación o aclaración del concepto de pueblo propuesto por Lamennais, como decíamos, primero con la publicación de *El libro del pueblo* (1838), aunque tanto, la concepción de pueblo presente en mencionado libro y en *De la esclavitud moderna* (1839), tienen como precedente el prólogo de *La esclavitud voluntaria* de Étienne de La Boétie (1835). Esta concepción de pueblo y específicamente la de pueblo como género humano, fue criticada primero en Francia por Lerminier el 15 de enero de 1838, probablemente la publicación de *El libro del Pueblo* tuvo que haber acontecido los primeros días de enero, ya

que, como decíamos, muy pronto apareció la publicación *Du radicalisme Évangélique* (1838), en la *Revue des deux mondes*:

“Esto prueba invenciblemente la buena fe del Sr. de La Mennais y la candidez de su genio. Melancólico, teniendo un humor dantesco, como él mismo ha dicho hablando de sí mismo, ha visto a la humanidad pálida, enferma, desfalleciente, cubierta de vestiduras de duelo salpicadas de manchas de sangre, y se ha conmovido profundamente por esta visión que lo obsesionaba. En sus primeros arrebatos, clamó venganza; luego, poco a poco, se calmó, antiguos recuerdos volvieron a entrar en su corazón, y el traductor de la *Imitación de Jesucristo* se reencontró. Del choque de estas afecciones contradictorias ha nacido El libro del pueblo: libro de cólera y de mansedumbre, de sedición y de ascetismo, trazado por un tribuno y por un santo, materialista y místico, destruyéndose a sí mismo, sin unidad, sin efecto posible, sin peligro, pero curioso monumento de los debates dolorosos de una gran alma que ha hecho, de la búsqueda de la verdad, una pasión inmortal.

Todo cuanto, en la obra del Sr. de La Mennais, concierne a los deberes generales y particulares, no podría tener ni novedad ni gran interés; es una página del catecismo cosida a un retal del Contrato Social, y no hay de notable sino esa asociación. Es en la primera parte, la que trata del derecho y de los derechos del pueblo, donde deben buscarse los instintos poderosos y decisivos que excitaron al autor. El Sr. de La Mennais, sin tener tal vez conciencia de ello, se vincula a la herejía primitiva de los milenarios, que pedían al cristianismo la felicidad material y terrenal. Desvía y aplica la palabra cristiana en provecho de la soberanía y de la felicidad del pueblo. Traza un cuadro del porvenir donde el mal será, si no enteramente aniquilado, al menos muy debilitado... Es verdad que, tras estas magníficas pinturas, añade que el pueblo no debe encarnar sus sublimes esperanzas en el barro que pisa con sus pies, que aquí abajo no está rodeado sino de fantasmas y sombras vanas; pero es una semejanza más con los milenarios, quienes hacían preceder el goce del paraíso por un reino terrenal de Cristo que debía durar mil años.

Aquí el Sr. de La Mennais se adhiere enteramente a ese movimiento del espíritu humano, que reclama la felicidad como el fin legítimo de sus tendencias y de sus esfuerzos. Cuando examinamos la *Deontología* de Bentham... señalamos ya el movimiento de la filosofía moderna que, olvidando el cielo por la tierra, porque el cristianismo había parecido olvidar la tierra por el cielo, excitó a Hume, Hartley, al marqués de Mirabeau, Helvétius, Priestley, Condorcet, Bentham, a buscar las condiciones del bienestar y de la felicidad humana. Podemos añadir a la lista de estos trabajadores los nombres de Saint-Simon y de Fourier, e incluso el del propio Sr. de La Mennais, quien ha entrado enteramente en esta conspiración del espíritu humano para conquistar la felicidad. (...) Solo que ha dado a esta opinión algunos colores tomados de recuerdos inevitables; hay en el sacerdote de Bretaña algo del milenario Papías y del utopista Fourier.

Siendo manifiesta esta tendencia hacia la felicidad terrestre, sigamos ahora el método del Sr. de La Mennais para conquistarla legítimamente. Asistimos aquí a una conversión deslumbrante [o notable]. El autor del *Ensayo sobre la indiferencia* abraza sin reserva la teoría de la soberanía del pueblo, tal como está formulada en el *Contrato Social*; el derecho para él no es otra cosa que la libertad, y la soberanía del pueblo, el resultado de las soberanías individuales. Pero esta teoría del derecho es incompleta y anticuada; y si nuestro siglo debe una parte de su libertad y de sus progresos al genio de Rousseau, se ha servido de esos mismos progresos para mejorar la herencia que ha recogido de él. El derecho no es únicamente la libertad; encuentra su esencia en la unión de la inteligencia y de la voluntad, así como encuentra su más perfecto desarrollo en la armonía de la asociación y de la individualidad." (Lerminier, 1838, p. 151-152)

La crítica que Lerminier aplica a Lamennais en el citado texto, se estructura de la siguiente manera: primero, un elogio tanto al talento y genio de Lamennais como a sus obras precedentes. Segundo, un repaso y construcción histórica del cristianismo, allí advierte sobre tres corrientes principales, Historia de las tres tendencias del cristianismo: misticismo,

racionalismo y milenarismo. Luego, relacionando la historia y el desarrollo intelectual y teórico de Lamennais, y ligando esto a la historia, desarrollo y evolución del cristianismo, cataloga a Lamennais con el adjetivo de “neocristiano”, neocristiano aquí no es una palabra neutra, no es una categoría neutra y está siendo utilizada casi como un insulto, “neocristiano” (*néo-christianisme*) aquí, quiere decir socialista, hereje, sansimoniano. Lo que busca es ridiculizar al autor y desprestigiar sus argumentos por la vía de la burla y la risa pedante (esquema argumentativo o estrategia discursiva que, como hemos visto, se replica en Chile). Más allá de estas falacias, el argumento y la crítica real que Lerménier plantea frente a *El libro del pueblo*, es la acusación contra Lamennais de ser un “ecleético”, esto es constatable en diversos momentos de su argumentación, y se manifiesta claramente, cuando dice “*Todo cuanto, en la obra del Sr. de La Mennais, concierne a los deberes generales y particulares, no podría tener ni novedad ni gran interés; es una página del catecismo cosida a un retal del Contrato Social, y no hay de notable sino esa asociación.*” (Lerménier, 1838, p. 151). Sin embargo, esta crítica que proviene de un defensor del eclecticismo de Cousin y del gobierno de Guizot, le critica este supuesto eclecticismo de Lamennais la falta de unidad (síntesis). Por otro lado, lo que señala Lerménier sobre el concepto de felicidad que propone Lamennais, es en cierto modo acertado, y nos permite comprender a qué se refiere Bilbao cuando habla de la felicidad en *La ley de la historia*. En la propuesta de Bilbao, la felicidad de la humanidad es la realización del reino de Dios en la tierra, que la humanidad al reconocerse como tal ha de erigir como su ideal.

Frente a esta acusación, o a raíz de ella, George Sand, ha escrito y publicado una carta a Lerménier *Lettre à M. Lerménier sur son Examen du Livre du Peuple*, defendiendo a Lamennais:

“Usted afirma que *El libro del pueblo* es, al mismo tiempo, una obra de comunismo y una obra de reacción aristocrática; que el autor incurre en una contradicción al llamar, en la primera parte de la obra, al pueblo a la dominación y, por consiguiente, a las armas; mientras que, en la segunda, lo reconduce a la resignación y a la humildad y, por tanto, a la abnegación.

Usted le reprocha no haber comprendido la teoría del contrato social, haber negado la razón de ser de los intereses y de las soberanías individuales

y encontrarse, por ello, de acuerdo con las consecuencias extremas, no de la democracia, sino de la demagogia; no ver en el derecho otra cosa que la libertad; desviar y poner la palabra cristiana al servicio de la soberanía y de la felicidad del pueblo; haber desconocido las realidades de la historia y no tenerlas en cuenta en absoluto; y, como consecuencia de esa comprensión del pasado, atribuir al porvenir los rasgos más inciertos.

Concluye usted, en particular, que el señor de Lamennais está obligado, so pena de incurrir en una contradicción lógica, a formular un sistema del nuevo orden de cosas que pretende sustituir al antiguo, y, en términos generales, a explicar el triunfo social y la predominancia necesaria de la burguesía en nuestra sociedad”. (Sand, 1838, p. 324-336)

En respuesta a esta iniciativa de George Sand de salir en defensa de Lamennais, Lermnier publica una contra respuesta, dirigida a George Sand, titulada *Réponse à George Sand*: “...es imposible para el hombre no situar la razón del poder en la superioridad del espíritu. [...] me hace falta el hombre social con los desarrollos y los méritos de la educación”. (Lermnier, 1838, p. 459)

Nos interesa este cierre que da Lermnier a la discusión con Sand, con el texto *Réponse à George Sand*, porque a través de esta discusión, se revela la posición que está tomando Lermnier, defendiendo la propuesta del gobierno “capacitario” de Guizot, la idea de que una elite, intelectual proveniente de la clase dominante, que justifica su dominio en una supuesta superioridad moral, “superioridad de espíritu” y justifica la violencia del más fuerte sobre el más débil, he ahí la filosofía de la historia de Cousin, he ahí la filosofía de la historia de Guizot, aquí está lo que ellos entienden por “inteligencia”; aquí está la filosofía de la historia detrás de una idea de gobierno, detrás de las políticas públicas que llevaron al estado francés a la crisis. Por esta y otras razones, de similares circunstancias, Lermnier se ganó el odio de una gran parte de la juventud, de los estudiantes franceses y de Bilbao, que en medio de una multitud de jóvenes enfurecidos, y a grito vivo se manifestaron para impedirle dictar sus lecciones en 1849. Antes, se habría votado Lermnier a favor de censurar las cátedras que Quinet y Michelet, cuando en 1845, el ministerio de instrucción pública interviniera para censurarlos (García, 2020, p. 146). A propósito, un corresponsal, quien,

según García, es probable, se trate del propio Bilbao, escribe en *El Diario de Santiago*: “Tomaron la voz en contra M. Chevalier, vendido al gobierno (...) Otro que votó en contra fue Lerminier. No habló, dice la Reforma, porque se acuerda de los efectos de su voz, haciendo alusión a la escena de su expulsión a silbidos y manzanazos. Otro vendido”. (García, 2020, pp. 146-147). Antes, había impedido el público (años atrás), por las mismas acusaciones de ser un “vendido de conciencia”.

Volvamos a Lerminier, mejor dicho, a su crítica sobre Lamennais que es reproducida por *El Museo de Ambas Americas*, que publica dos traducciones de Lerminier, en el volumen 2: *La política de Aristóteles* y *El Destino*. El volumen número 9 incorpora una reseña al *Bosquejo de una filosofía* de Lamennais que, como decíamos, vuelve a reproducir la misma crítica de Lerminier contra Lamennais. Si bien los ejemplares de *El Museo de Ambas Américas* no consignan la fecha exacta de publicación de cada entrega, es posible reconstruir su cronología de manera aproximada a partir de su periodicidad. La revista comenzó a publicarse en abril de 1842 y concluyó su edición en diciembre del mismo año, alcanzado un total de treinta y seis números distribuidos a lo largo de nueve meses. Ello supone una frecuencia cercana a cuatro números mensuales, equivalente a una publicación semanal. Siguiendo esta periodicidad y el calendario de 1842, el número 9 debió aparecer aproximadamente durante la primera semana de junio o finales de mayo de 1842. Aparece muy próxima en el tiempo a la publicación de Sarmiento en *El Mercurio*, el 3 de junio, donde cita a Lamennais a propósito de “*Le patriotisme exclusif*”. El redactor de *El Museo de Ambas Americas*, es García del Río, en el número nueve de su revista decía de Lamennais :

“Ya se concibe que tocando temas tan variados, Mr. De Lamennais ha debido tomar mucho prestado de otros. Bajo este punto de vista, su filosofía es eminentemente ecléctica; y los mismos a quienes combate con más vigor en la lucha, le dejan siembre algunas reliquias que él acomoda luego con mucho arte a su propia filosofía. Así Platón le presa su *teoría de las ideas*, Tomo I.” (Museo de Ambas Américas, N°9, 1842, p. 361)

Bilbao es un lector de Lerminier, lo sabemos, y figura en la lista de suscriptores de la revista, por tanto ha leído las dos traducciones y la reseña sobre Lamennais que se ha publicado en ella. Conoce a López y López ha leído y conoce la discusión entre Lerminier y

Sand. En la etapa inmadura de su filosofía de la historia, cuando escribe *Sociabilidad Chilena*, es cierto que hay un gesto importante al alabar la figura de George Sand, y una cercanía mayor que en cualquier otra época de su vida a la escuela socialista, y al pensamiento de Pierre Leroux. Pero también Lamennais, que ya lo recibía de las manos de Cuevas, a finales de 1841 “(...) Y tal vez fue entonces a mediados de octubre de 1841 cuando Bilbao visitó a Cuevas en su escondite, y compartieron la lectura de un libro que probablemente este traía consigo desde Perú.” (García, 2020, p. 80). Al entender esta polémica se puede sospechar, al menos, que *De la esclavitud moderna* es de alguna forma una respuesta de Lamennais a la crítica Lerminier. Que Bilbao, publique en 1843 su traducción *De la Esclavitud Moderna*, tiene sentido. Lamennais no ha llegado solo, ha llegado él con la polémica sobre la filosofía de la historia que se vivía entonces, polémica sobre la religión, sobre la filosofía de historia, esos son los asuntos que discute Lerminier con Lamennais. La traducción de Bilbao se publica el 10 de junio, en la imprenta liberal. El 15 de agosto, *La Revista Católica* (1843) publica una lista de libros prohibidos por “Roma”, entre ellos figuran dos de Lamennais y varios de George Sand (*La Revista Católica*, 1843, p. 82), el 1 de diciembre incluiría uno más a la lista de George Sand. En el prefacio de la traducción de Bilbao, “la soberanía del pueblo” es lo que destaca, Bilbao quiere que el pueblo “entienda” este “principio”, por eso le “ofrece esta traducción”, al pueblo, para el mismo que escribe *Sociabilidad Chilena* un año después. Pongamos atención a su escritura, porque en ella podemos reconocer a Lamennais, el mismo de *El Libro del Pueblo*, el mismo *De la Esclavitud Moderna*:

“La libertad del individuo como cuerpo y como cosa que piensa. Hé ahí un hecho.

La igualdad de mi semejante en cuanto es otro templo, donde Dios ha colocado también la libertad. Hé ahí otro hecho.

La libertad he igualdad social, es decir de todos: SOBERANÍA DEL PUEBLO. Hé ahí otro hecho.

La libertad de la concepcion divina, es decir democracia religiosa. Hé ahí otro hecho.

La conciencia del derecho libre, que dá el derecho de defenderlo y propagarlo para convertir en individuos libres a los que no lo son, es decir derecho de civilizar o de aumentar los hijos de la divinidad. Hé ahí otro hecho.” (Bilbao, 1844, p. 88)

Esta filosofía de la historia, heredada por Lamennais, se desarrolla y madura durante sus viajes, al convertirse en un discípulo del francés a quien cariñosamente llama “padre”, y su cercanía con este le permiten profundizar y madurar estos conceptos, pero aquí ya se plantan pequeños vástagos de lo que será la filosofía de la historia.

La idea de que la humanidad comienza con el reconocimiento de la humanidad en otro es una idea que persiste en *La ley de la historia*, la humanidad comienza con la apertura del concepto humanidad, en la conciencia del sujeto, o, como dice Mondragón, cuando el sujeto asume su posición de sujeto:

“La nueva filosofía de Francisco Bilbao es, a pesar de todo, una filosofía alegre: ya no hay certezas que ordenen la marcha de la historia, pero los individuos y colectivos que luchan han descubierto su responsabilidad en la conformación de su historia, lo cual equivale a decir, desde una perspectiva contemporánea, que han descubierto su posición de sujeto.” (Mondragón, 2015, p. 124-125)

Para Bilbao, la humanidad no es una esencia previa al sujeto ni un ideal exterior que éste deba alcanzar. La humanidad acontece cuando el sujeto reconoce en el otro la misma libertad que descubre en sí mismo y, mediante ese reconocimiento, asume conscientemente su condición de sujeto histórico. La humanidad no precede a la historia: emerge en la historia como conciencia de sí. La humanidad no es otra cosa que una palabra filosófica para nombrar este concepto.

La humanidad no es perfectible porque sea imperfecta; es perfectible porque no tiene límite, o bien, es ella el límite, en un sentido puramente negativo y no peyorativo. Su perfectibilidad no proviene de la carencia, proviene de la libertad. La autoconciencia no se realiza en el Espíritu, sino en el Sujeto mismo devenido como humanidad (sujeto histórico), síntesis del espíritu y la materia, no como realización del espíritu absoluto, sino como

consecuencia de la decisión, de la acción humana, realizando el ideal que ella misma se ha dado.

Mondragón (2015), el *Filosofía de la narración*, donde desarrolla una lectura hermenéutica de *La ley de la historia*, concede especial importancia a las metáforas de la *geología* y la *astronomía* como ejes de la filosofía de la historia de Francisco Bilbao. A través de ellas interpreta dos dimensiones fundamentales del tiempo histórico: la memoria del pasado y la proyección del porvenir, entendidas como conceptos que se implican mutuamente en un permanente juego dialógico. Sin embargo, estas metáforas no remiten, a nuestro juicio, a una temporalidad lineal ni a dos categorías autónomas respecto al sujeto. La *geología* designa el pasado sedimentado en la memoria histórica; la *astronomía*; el porvenir como horizonte abierto por el ideal humano. Ambas solo adquieren sentido en la medida en que son organizadas por la acción del sujeto:

“LA HISTORIA ES LA RAZÓN JUZGANDO A LA MEMORIA Y
PROYECTANDO EL DEBER DEL PORVENIR.

Sí hay ley histórica que puede ser deducida del pasado; la humanidad ha vivido lo bastante, para poder apoyar sus deducciones e inducciones.

Los siglos se aumentan sembrando la tierra de monumentos y poblando el firmamento con sus ideas o sus dioses. La geología de la historia cuenta ya capas funerales de generaciones superpuestas, y ha presentado sus sistemas para soportar nuevos habitantes y organismos de civilizaciones más perfectas. La astronomía de la historia cuenta también firmamentos y dinastías divinas derrocadas. Si queremos, pues, interrogar al pasado, los materiales existen en el abismo sin fin de la memoria. Nuestra vida presente tiene sus raíces en la tumba.” (Bilbao, 2015, p. 269)

El sujeto, ha devenido histórico al reconocerse como Humanidad, entonces ha podido pensar en su memoria, entonces ha podido incursionar en las ciencias de la geología y la astronomía, solo precedidas de esa acción de reconocimiento, la acción moral del sujeto es la fuerza gravitacional que fundamenta la temporalidad histórica.

No hay simplemente conceptos que se remiten mutuamente como plantea Mondragón (2015) porque hay un momento de autoconstrucción del sujeto, y ese momento reorganiza retrospectivamente el pasado y proyecta el futuro. Por eso, la *geología* y la *astronomía* solo adquieren sentido desde la acción del *sujeto*. Es el *sujeto* quien produce el sentido de la *geología* y la *astronomía*. La *geología* y la *astronomía* de la historia no constituyen, por sí mismas, el movimiento histórico. Si permanecieran únicamente como dos conceptos en relación recíproca, dependerían uno del otro sin llegar nunca a encontrarse. La *geología* conservaría el pasado; la *astronomía* proyectaría el porvenir; pero ninguna de las dos podría explicar el presente como acción. Es el sujeto quien produce el sentido de ambas al sintetizarlas en su obrar histórico. El pasado solo adquiere el carácter de memoria cuando una conciencia lo reconoce como tal, del mismo modo que el porvenir sólo deja de ser una abstracción cuando la acción libre lo convierte en posibilidad histórica. La historia no nace, por tanto del dialogo entre dos conceptos, sino de la síntesis que el sujeto realiza entre ambos mediante su acción moral.

La ley de la historia representa la culminación del proceso de elaboración filosófica de Francisco Bilbao. En ella, confluyen el radicalismo igualitario heredado de Simón Rodríguez, la filosofía de la historia de Lamennais y la apropiación crítica de aquellas escuelas europeas de la filosofía de la historia que el propio Bilbao somete a crítica. Si bien la obra se inscribe en el contexto inmediato de la polémica con Sarmiento en 1858, su horizonte de interlocución es considerablemente más amplio. Bilbao retoma el diálogo con Bello y Lastarria, en un gesto que, como ha señalado Mondragón (2015), implica en cierta medida la defensa de sus maestros, pero al mismo tiempo toma distancia de sus posiciones y las supera mediante la sistematización de una propuesta filosófica propia. Del mismo modo, la discusión excede la figura de Sarmiento para proyectarse hacia el debate abierto por Lermínier en torno a Lamennais, reivindicando la filosofía de este último e incorporándola a un nuevo “proyecto de lectura” que culmina en la formulación de una filosofía de la historia original.¹⁰

¹⁰ Esta nos parece la tesis más original y valiosa del texto de Mondragón (2015) “El modelo editorial inventado por él se organiza a sí mismo en torno de un gesto que rodea cada libro en el marco de una antología de textos marginales, propios y ajenos, que dan fe de la discusión desatada por el texto y se presentan ante las generaciones futuras como una suerte de ‘proyecto de lectura’. En lugar de construir un monumento, Bilbao aspira a consignar las discusiones desatadas por su obra.

Transición epistemológica en torno al sentido del Oriente y el lugar que ocupa en la historia

En la obra publicada “*El Oriente, esa inmensa pagoda subterránea*”: Francisco Bilbao y el Orientalismo (2025), Marcelo Sanhueza sigue el recorrido que el concepto *oriente* tiene en Bilbao, nos interesa destacar dos momentos de esa trayectoria. Primero, en la etapa formativa del pensador, la que corresponde con la publicación de *Sociabilidad chilena “en la que observamos una representación estereotipada de las civilizaciones orientales (...) que destaca una imagen negativa del Oriente y que funciona en muchas ocasiones como un modelo no deseable de sociedad, política y religión”* (p. 141). En segundo lugar, el giro epistemológico de la perspectiva Bilbaína en torno a este concepto como eje de la disputa sobre la *Universalidad*:

“merece la pena destacar el ahínco por elaborar una filosofía de la historia diferente a la europea que represente los intereses de toda la humanidad, vale decir, que no esté geohistórica y epistémicamente situada o supeditada en el Viejo Mundo. Es en el marco de esta nueva orientación filosófica que Asia, África y América adquieren una renovada relevancia cultural, social y política para reconfigurar la idea de civilización y modernidad, en el discurso bilbaíno.” (Sanhueza, 2025, p. 161-162)

Siguiendo el texto de Sanhueza (2025), Francisco Bilbao en *La ley de la historia* (1858) se encuentra en un punto medio, de un cambio de perspectiva en torno al concepto de *oriente* y el lugar que ocupa en la historia. Para el autor de “*El Oriente, esa inmensa pagoda Subterránea*”: Francisco Bilbao y el Orientalismo, este giro epistemológico, comienza con los “escritos peruanos” (posteriores a 1850) y terminan de consolidarse con *El Evangelio Americano* (1864). Debemos considerar también que dicha transición epistemológica y desplazamiento del sentido que tiene *oriente* en la construcción de una *historia de la filosofía* estuvo influenciado en gran medida, como señalan autores como Mondragon (2015), García (2020) o Sanhueza (2025), por la invasión militar de Francia en México en 1862:

“¿Y qué punto de vista tan estrecho, es ese, de querer someter el movimiento revolucionario de la humanidad á la fecha de 1789, y á esa nacion,

la Francia, ha sido la que hasta hoy escarnece su propia declaracion de los derechos? – Cuáles son los pueblos regenerados por la accion de la nacion francesa? – Qué ha hecho en Asia, en Africa, en América? – Sangre, esclavitud, conquista, ó saqueo, hé ahí las regeneraciones de la Francia en otros pueblos. Hoy continua matando Arabes y Mexicanos en nombre de la civilizacion, y no tiene una palabra para la Rusia que deguella á una nacion heroica, la Polonia.” (Bilbao, 1864, p. 99)

Esto nos permite distinguir dos momentos diferentes en la obra madura de Francisco Bilbao, con *La ley de la historia* (1848) y *El Evangelio Americano* (1864).

Conclusión

Esta investigación se propuso el objetivo de reconstruir el concepto de filosofía de la historia en la obra de Francisco Bilbao, identificando las tradiciones intelectuales que permitieron su elaboración y en qué medida estas son apropiadas críticamente para configurar un pensamiento propio. El recorrido realizado nos permite sostener que la construcción de una filosofía de la historia comienza con *Sociabilidad chilena* (1844), y se desarrolla de manera progresiva hasta una etapa madura de su obra en *La ley de la historia* (1858) y *El Evangelio Americano* (1864). Desde esta perspectiva, la producción filosófica del autor adquiere una unidad sistemática, revelando la existencia de un problema filosófico permanente.

La ubicación de las fuentes y la reconstrucción de la arquitectura conceptual de la obra de Bilbao, permitió responder a la pregunta central de esta investigación, mostrando que el autor desarrolla una filosofía de la historia estructurada dialécticamente, sin embargo, la investigación nos permite sostener que Bilbao no debe ser comprendido como un filósofo hegeliano en sentido estricto, sino como un pensador que reelabora críticamente una tradición dialéctica mediada en primera instancia por el eclecticismo francés. La dialéctica bilbaína no expresa el desenvolvimiento necesario del *Espíritu absoluto*, sino la relación entre la iniciativa moral del sujeto y el devenir histórico.

Uno de los principales resultados de esta investigación consiste en demostrar que el fundamento de la temporalidad histórica no radica en un principio externo al sujeto ni en el desenvolvimiento necesario de una racionalidad absoluta, sino en la fuerza gravitacional de la iniciativa moral del sujeto. La historia adquiere movimiento porque el sujeto, mediante el ejercicio de su libertad, introduce una dirección moral capaz de reorganizar el tiempo histórico y proyectar hacia el futuro el *ideal* de la humanidad. La dialéctica bilbaína aparece, así como el proceso mediante el cual la iniciativa moral se convierte en principio constitutivo de la historia, otorgando unidad al pasado, presente y porvenir.

Bibliografía

- Aravena, E. (22 de junio de 1887). *Comunicado*. El Lautaro, págs. 1-2.
- Arcos, S. (1852). *Epistolario y otros textos de Santiago Arcos y Arlegui* [Edición: Santiago Arcos-Halyburton]. Santiago Arcos Editor.
- Altamirano, P. (2021). *La casta de los Larraín en la burguesía chilena (1500-2013)*. Santiago de Chile: Ojo Editores.
- Beregovenko, G. (2020). *Hegel: El concepto de espíritu en la filosofía hegeliana*. Dialektika. <https://dialektika.org/2020/10/25/hegel-el-concepto-de-espiritu-en-la-filosofia-hegeliana/>
- BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE. "La Revista Católica (1843-1894)", en: Memoria Chilena. Disponible en <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96983.html>. Accedido en 06-04-2026.
- Bilbao, F. (1844). Sociabilidad Chilena. *El Crepúsculo*.
<https://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0013078.pdf>
- Bilbao, F. (1847). *Cuadro de la América Meridional: Los Araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia*. Traducción Alejandro Madrid. Revista de Humanidades *Mapocho*, volumen 70, pp. 307-321.
- Bilbao, F. (1853). *Epistolario y otros textos de Santiago Arcos y Arlegui* [Edición: Santiago Arcos-Halyburton]. Santiago Arcos Editor.
- Bilbao, F. (1858). *La ley de la historia*. Edición: Álvaro García San Martín.
- Bilbao, F. (1864) *El Evangelio Americano*. Buenos Aires: Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense.
- Intendencia de la Provincia de Santiago. Motin de San Felipe i Estado de sitio. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile
<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-341610.html>. Accedido en 10-12-2023.

Bilbao, M. (1850). *Los mayorazgos están disueltos*. Santiago de Chile: Imprenta del Progreso.

Bilbao, M. (1865). *Obras Completas de Francisco Bilbao. Tomo I*. Buenos Aires: Imprenta de Buenos Aires.

Bouilly, V. (1971). En el Archivo de los López. En F. Estrella (Ed.), *Boletín de la Academia Argentina de Letras. Tomo XXXVI* (pp. 327). Buenos Aires: Recta Sustenta.

Conde de Saint-Simon. (2004). *Nuevo cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

De la Barra, E. (1872). *Bilbao ante la Sacristía: Refutación de un folleto*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.

Díaz, H. (2004). Presentación. En C. de Saint-Simon, *Nuevo cristianismo* (pp. 9–22). Buenos Aires: Biblos.

Donoso, A. (1913). *Bilbao y su tiempo*. Santiago de Chile: Talleres de la Empresa Zig Zag.

Donoso, A. (1940). *Bilbao y su tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Nacimiento. (6ta Edición).

Durán, J. (1957). *El movimiento literario de 1842*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Ediciones Nueva América. (1942). Prefacio de la Editorial. En C. Marx, *Las luchas de clases en Francia*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva América.

Fernández, E. (2005). Memoria, Identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores. *Revista Latinoamericana*, 12, p. 12.

Figuroa, A. (2004). *Ensayistas del Movimiento Literario de 1842*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.

García, A. (2011). *Cuadro de la América Meridional: Los Araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia*. *Revista de Humanidades Mapocho*, volumen 70, pp. 307-321.

García, A. (2020). *Escritos políticos de Lamennais*. Viña del Mar: CENALTES ediciones.

García del Río, J. (1842). *El Museo de Ambas Américas. Tomo I*. Valparaíso: Imprenta de M. Rivadeneira.

- Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la lógica: Primera parte*. Ediciones Solar
- Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Ediciones F.C.E. ESPAÑA.
- Intendencia de la Provincia de Santiago. (1850). *Motín de San Felipe – Estado de Sitio*. Santiago de Chile: Imprenta de Julio Belin i Ca.
- Jaksic, I. (2021). *El debate fundacional: los orígenes de la historiografía chilena*. Santiago de Chile: FCE.
- Jessop, B. (2016). *El Estado: Pasado, presente y futuro*. Madrid: Catarata.
- Kardec, Allan (1862). *El libro de los espíritus*. Chillán: Imprenta de Chillán.
- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia*. España: Espasa-Calpe S.A.
- Lerminier, E. (1838). Du Radicalisme Évangélique. *Revue des Deux Mondes*, 13, 137–160.
- Lerminier, E. (1838). Réponse à George Sand. *Revue des Deux Mondes*, 13, 458–475
- Les rédacteurs de la revue La Liberté de penser (1847-1851) (2010). Dans Textes rares et précieux. <https://www.textesrares.com/pages/philo-du-xixe-en-france-articles/Les-redacteurs-de-la-revue-La-Liberte-de-penser-1847-1851-1-A-a-E.html>
- Löwy, M. (2021). *Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: Dos Marxistas disidentes contra la ideología del "progreso"*. Obtenido de Cátedra Mariátegui: <https://catedramariategui.com/anteriores/2021/671Lowyespa%C3%B1ol.pdf>
- Marx, K. (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (2010). *Miseria de la Filosofía*. Recuperado el 17 de junio de 2021, de Marxists.org: [Karl Marx \(1846\): Miseria de la filosofía - Capítulo Segundo \(marxists.org\)](https://www.marxists.org/français/marx/works/1847/06/misere.pdf)
- Mondragón, R. (2015). *Filosofía y Narración: Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- 1.
- Mougin, H. (1948). *Miseria de la Filosofía* [Edición: Marxistis.org]. Recuperado a partir de <https://www.marxists.org/français/marx/works/1847/06/misere.pdf>

- Nebrija, A. (1442). *Arte de la Literatura Castellana*. Valencia: Bibliot. De Los Caros.
- Pinilla, N. (1943). *La generación chilena de 1842*. Santiago de Chile: Editorial Manuel Barros Borgoño.
- Pinilla, N., Rojas, M., & Lago, T. (1942). *Panorama y significación del movimiento literario. José Joaquín Vallejo. Sobre el Romanticismo*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Quinet, E. (1877). Les confidences juveniles d'un poète. *Revue des Deux Mondes*, 22, 156 – 185.
- Rodríguez, S. (1864). *Sociedades Americanas en 1828*. Chillán: Imprenta Principal.
- Rodríguez, S. (2010). *Luces y Virtudes Sociales*. Caracas: Ediciones Rectorado.
- Rodríguez, Z. (1872). *Francisco Bilbao: su vida i sus doctrinas*.
<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-125497.html> . Accedido en 15/3/2026.
- Rosanvallon, P. (2015). *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- Sand, G. (1838). Lettre à M. Lerminier sur son Examen du Livre du Peuple. *Revue des Deux Mondes*, 13, 324–336.
- Sanhueza, M. (2025). “El Oriente, esa inmensa pagoda subterránea”: Francisco Bilbao y el Orientalismo. En D. Hernández Suárez, D. I. Jaramillo, & S. Pineda Buitrago (Coords.), *Una formación frustrada: Crítica literaria de las literaturas nacionales hispanoamericanas del siglo XIX* (pp. 134-172). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; El Colegio de San Luis; Universidad Iberoamericana Puebla.
- Stuven, A. (2023). *La seducción de un orden: Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*. Santiago de Chile: Editorial Planeta Chilena.
- Tarcus, H. (2016). *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Vermeren, P. (2016). Victor Cousin, la institución filosófica francesa y la doctrina maldita del judío Spinoza. *Revista De Filosofía*, pp. 107–115.

<https://revistamad.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44243>

Vicuña, M. (2019). *Voces de Ultratumba*. Santiago de Chile: Taurus.

Vivaceta, F. (2014) Cartas sobre Francisco Bilbao. *La Cañada*. N°5, pp. 365-557.