



1849: un pensamiento salvaje. Notas sobre el diálogo de Francisco Bilbao con las tradiciones radicales de la periferia de Europa

RAFAEL MONDRAGÓN

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
Doctor en Letras.

Resumen

En el presente artículo ahondamos en el panorama presentado en nuestras investigaciones anteriores que han presentado el viraje intelectual de Francisco Bilbao en relación a su primer viaje a Francia. Utilizando un conjunto de testimonios inéditos o poco conocidos que cubren el periodo 1847-1849, mostramos el conocimiento que Bilbao tenía de los debates filosóficos y políticos de las tradiciones radicales de la periferia de Europa. Además ampliamos nuestras investigaciones en torno de *La Tribune des Peuples*, periódico radical en el que Bilbao tuvo parte, para señalar algunos debates filosóficos importantes de dicho periódico y sugerir algunas relaciones entre ellos y la obra de Bilbao. Basándonos en dichas fuentes, analizamos los debates de estos pensadores sobre las relaciones entre religión y filosofía; estudiamos la filosofía de la historia escatológica desde la cual ellos elaboran la crítica del progreso; revisamos sus reflexiones sobre el problema de la plurinacionalidad, y su diagnóstico crítico sobre los efectos de la profesionalización de la filosofía.

Palabras clave: Francisco Bilbao - teología política revolucionaria - escatología - plurinacionalidad.

Abstract

In this paper we give new clues to understand Francisco Bilbao's intellectual transformation after his first travel to France. Using unpublished and little-known sources ranging from 1847 to 1849, we show Bilbao's knowledge of the philosophical and political debates of the radical traditions coming from the periphery of Europe. We also enlarge our previous investigations on the radical newspaper *La Tribune des Peuples* to show some important philosophical debates that might be useful to understand some aspects of Bilbao's work. We analyze the debates posed on those sources on the relations between religion and philosophy. We study the eschatological conceptions they used to criticize the philosophical doctrine of progress. We review their reflections on the problem of plurinationality, and their critical view of the professionalization of philosophy.

Key words: Francisco Bilbao - revolutionary political theology - eschatology - plurinationality.

1849: un pensamiento salvaje. Notas sobre el diálogo de Francisco Bilbao con las tradiciones radicales de la periferia de Europa

RAFAEL MONDRAGÓN

Para Germán Mondragón y Paloma Castillo

¿Qué significaría la Revolución francesa para un haitiano? ¿Qué significaría la misma para un ruso, un polaco, un chileno, un latinoamericano? Un libro leído por distintas personas deja muchas veces distintos mensajes. Así también, las promesas de un movimiento social pueden tener distintos alcances dependiendo del pueblo que las herede. Muchas veces los herederos más radicales, los más coherentes, son también herederos espurios. Para los haitianos, por ejemplo, la *Declaración de los derechos del hombre*

tenía como consecuencia lógica la descolonización de Haití y la abolición de la esclavitud; como ha señalado Susan Buck-Morss con agudeza y sentido del humor, los girondinos se encontraron, asombrados, en una situación en la que sus propios esclavos eran más “ilustrados” que sus amos.¹ Así también, los viajeros de Italia, Hungría, Polonia, Rusia y diversas partes de América Latina, que llegaron a la Francia de la década del 40, estaban buscando una sociedad liberada, cuna natural de la Revolución y la lucha por los derechos del ser humano (y no únicamente del “hombre”). Pronto se decepcionaron, y comprendieron, amargamente, que la Revolución francesa era un producto de exportación; que la *Declaración de los derechos del hombre* era un buen ingrediente para los discursos oficiales. Al mismo tiempo, el viaje a Francia les dio la oportunidad de conocerse e iniciar un diálogo filosófico de Sur a Sur cuyas consecuencias hoy revisten una enorme relevancia.²

Ese ambiente, al tiempo de alegría y desengaño, es evocado por Francisco Bilbao en la dedicatoria a sus maestros del Collège de France, Edgar Quinet y Jules Michelet, aparecida al frente de su obra de 1862, *La América en peligro*:

Al pie de vuestras cátedras nos encontrábamos reunidos, y elevados a la potencia del sublime, los hijos de Hungría, de Polonia, de Rumania, de Italia, de América. Casi todas las razas tenían allí representantes, y vosotros el corazón de Francia para todas las razas, y la palabra inspirada para revelar a cada uno su destino, su deber, en la armonía de la fraternidad y la justicia.³

¿Quiénes eran esos “hijos de Hungría, de Polonia, de Rumania, de Italia, de América”? ¿Cómo se encontraron con Bilbao? ¿De qué hablaban? ¿Qué interés puede revestir ese encuentro para comprender de otra manera la historia de nuestras ideas filosóficas? En dos artículos que son complemento del presente, hemos mostrado el involucramiento de Francisco Bilbao en el periódico radical *La Tribune des Peuples*, en

¹ Véase S. Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, Buenos Aires, FCE, 2013, y C. L. R. James, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. México, FCE/Turner, 2003.

² Hago aquí alusión a algunas tesis presentadas por Eduardo Devés Valdés, *Pensamiento periférico. Una tesis interpretativa global*, Santiago, IDEA-USACH, 2012.

³ *La América en peligro*, 2ª. ed., Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1862, pp. iii-iv (cf. la misma cita, en la primera edición de Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1862, pp. iii-iv).

donde los intelectuales de Europa del Este cercanos al poeta radical Adam Mickiewicz iniciaron al joven chileno en un rico debate sobre el problema colonial, los límites del proyecto revolucionario francés, y la necesidad de recuperar las formas de organización propias de las “naciones sin Estado” para pensar, desde ellas, un socialismo con sello propio. Rescatamos un texto inédito de Bilbao publicado en dicho periódico, y mostramos que en él aparece por vez primera la crítica hacia el eurocentrismo que después lo haría famoso. Ubicamos el viraje intelectual del joven Bilbao en el contexto intelectual de las discusiones de algunos pensadores provenientes de Croacia, Polonia, Rusia y otros lugares...⁴ En el presente texto, queremos ofrecer algunas pistas adicionales que permiten extender dicha red, y pensar algunos elementos interesantes de los textos de Bilbao escritos después de 1849.

Nuestro trabajo está dividido en dos partes. La primera cuenta las consecuencias inesperadas que tendrán “papeles menores” que han quedado del viaje de Bilbao: cartas, publicaciones estudiantiles y fragmentos de diario en donde se ensayan, quizá de manera inconsciente, algunos de los grandes temas de su obra posterior. Como si fuera una obra de teatro, hemos agrupado los testimonios que analizamos en esa primera parte en varios actos, que ordenan en un eje temporal las etapas del diálogo entre Bilbao y los “pensadores salvajes” de la periferia de Europa, así como sus temas y estilos. Ellos nos permitirán observar algunos momentos fundamentales del viraje intelectual de Bilbao, así como sus ambigüedades y contradicciones. En cada uno de estos actos se teje una tradición filosófica que se expresa en varias lenguas y culturas, y piensa una lengua a partir de la otra y otra cultura a partir de la otra. Ésa es, en mi opinión, la tradición en la que debemos ubicar la obra de Francisco Bilbao, obra del pensamiento latinoamericano en donde lo “latino” quiere decir, también, capacidad de migración y comunicación entre proyectos de emancipación, territorios simbólicos y comunidades

⁴ Véase “Francisco Bilbao, la tormenta de 1849 y la fundación de *La Tribune des Peuples*: del liberalismo al anticolonialismo y el socialismo de las periferias”, en este mismo número de *La Cañada*.

históricas, de Sur a Sur. Iniciaremos ubicando algunos antecedentes lejanos, que preparen la reflexión de Bilbao respecto del fracaso de 1848; terminaremos después de que Bilbao haya participado en el periódico radical *La Tribune des Peuples*, en fechas cercanas a su regreso a Chile.

La segunda parte de nuestro trabajo lleva la lectura filológica de esos “papeles menores” a un contexto histórico y social concreto, e investiga algunos elementos por medio de los cuales los amigos de Bilbao crearon una concepción del trabajo filosófico. Allí trabajaremos ante todo con datos ofrecidos en *La Tribune des Peuples*, que ayudan a reconstruir la cotidianidad vivida por nuestros filósofos y refigurada como un lugar para el pensamiento en algunos de sus trabajos.

⁵ La carta fue publicada en “Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet”, edición crítica de Álvaro García San Martín y Rafael Mondragón, traducciones del francés de Alejandro Madrid Zan. *Anales de literatura chilena*, año XIV, núm. 20, diciembre de 2013, pp. 187-283; se trata de la carta 9 de dicha edición. Al citar, me baso siempre en dicho texto. Después, con correcciones, incluida en: Francisco Bilbao, *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana. Tomo IV de la edición de las Obras Completas de Francisco Bilbao*, edición crítica de Álvaro García San Martín y Rafael Mondragón, traducciones del francés de Alejandro Madrid Zan, Santiago, El Desconcierto, 2014.

⁶ Véase Simone Bernard-Griffiths, “Rupture entre Michelet et Quinet. À propos de *l’Histoire de la Révolution*”, *Romantisme*, vol. V, núm. 10, 1975, pp. 145-165.

Primera parte: “papeles menores” y consecuencias inesperadas

PRIMER ACTO. ROMA ES TODO HOMBRE Y TODO PUEBLO

En marzo de 1847, Francisco Bilbao se había dirigido a su maestro Michelet en una carta que se mantuvo inédita hasta hace poco.⁵ Esa carta revela un conocimiento detallado de la polémica privada que, por ese entonces, dividía a Michelet respecto de su amigo Quinet. Se trata de una polémica que, por esos entonces, era poco conocida, pues la figura pública de ambos había crecido a la sombra de la amistad resultante de la movilización en defensa de la universidad. Los desacuerdos entre ambos esperaron en la sombra hasta explotar en 1865, cuando, como dice Simone Bernard-Griffiths, Quinet publicó el libro que lo llevaría a la ruptura con su amigo.⁶

La participación de Bilbao en este debate, atestiguada en la carta citada, no sólo revela el grado de intimidad que el joven chileno compartía con sus maestros, sino además ofrece datos interesantes para comprender un tema que después de 1849 se volvería fundamental en la obra del chileno: la pregunta por el sentido de la historia, y la posibilidad de los pueblos que no pertenecen a Europa para encontrar su propio camino hacia la transformación revolucionaria de su sociedad. Dicha pregunta había sido planteada por los dos maestros franceses en los siguientes términos: la revolución francesa, ¿era un acontecimiento único en la historia de la humanidad? ¿Había mostrado el camino definitivo para la transformación del mundo? ¿Era, por tanto, necesario imitar el modelo francés? ¿O había otros? ¿Y dónde se ubicaban? ¿Cuál era su legitimidad?

En la resolución de dicha pregunta, Michelet parecía tener una posición “más de avanzada” que su amigo Quinet. Sin embargo, hay algo en la valoración de este último que terminará siendo muy importante para aquellos que, como Francisco Bilbao, provenían de regiones culturales “atrasadas” y habían intentado modernizar sus países acercándose a Francia.

Como es bien sabido, Quinet se formó intelectualmente en Alemania. Hizo dos tesis doctorales: complementó su formación en filosofía alemana con el aprendizaje de lenguas orientales.⁷ Su obra poética refleja esa amplia formación, que le permitió valorar la experiencia francesa desde una perspectiva inusual. Como explica Quinet en la dedicatoria a Michelet de *Le christianisme et la Révolution française*, él creía que, para ser rectamente valorada, la Revolución francesa debía ser entendida como una etapa más en la “historia universal de las revoluciones religiosas y sociales”, una historia que él mismo quería escribir, y cuyos capítulos más destacados eran

⁷ Sobre el orientalismo de Quinet, véase J. M. Cornu, “Edgar Quinet, el Oriente como necesidad”, en José Antonio González Alcantud (coord.), *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 57-63.

...las tradiciones del Asia oriental y occidental, los Vedas y las castas, las religiones de la India, China y Persia, Egipto, Fenicia, el politeísmo griego [...], la religión mosaica, el cristianismo de los apóstoles, el cisma griego, el Islam, el papado de la Edad Media, la Reforma, la Sociedad de Jesús, la Iglesia galicana, las relaciones entre la Revolución francesa y el catolicismo.⁸

Todas éstas eran “diferentes en cuanto a su forma, pero semejantes por su objetivo”; por ello, todas las naciones de donde ellas habían nacido tenían algo que aportar, y estaban en el mismo nivel de dignidad respecto de Francia.

La biografía de Michelet, asimismo, permite entender las razones de su posición. El gran historiador había forjado una carrera a partir del trabajo minucioso con archivos, lo cual le había dado una sensibilidad única hacia lo singular de ciertas experiencias históricas. Michelet pensaba que la Revolución francesa representaba un momento decisivo de la historia de la humanidad, “el advenimiento de la Ley, la resurrección del Derecho, la reacción de la Justicia”;⁹ por ello, la Francia heredera de ese momento irrepetible tenía la responsabilidad de guiar al resto de las naciones en la marcha de la historia. A ello se sumaba un radical desconfianza ante las tradiciones religiosas que Quinet había mirado como testimonios de esas luchas sociales de la historia de la humanidad. Religión y revolución no eran, pues, dos aspectos del mismo movimiento, sino principios contrapuestos.

A pesar de la amistad entre los dos profesores, los textos de esta época están llenos de pequeñas alusiones a esta polémica, que los dividía en secreto. Toda la “Introducción” del primer tomo de la *Histoire de la Révolution française*, aparecida en 1847, es, en realidad, una refutación implícita de la tesis de Quinet en *Le christianisme et la Révolution française*, según la cual “la Revolución no fue más que el cumplimiento del Cristianismo, que vino a continuarlo, a realizarlo, a dar cuanto había prometido”.¹⁰ Quinet veía a la

⁸ El párrafo citado pertenece a la dedicatoria sin paginación de *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Imprimeurs-Unis, 1845; la traducción es mía.

⁹ Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, t. I, Paris, Alphonse Lemerre, 1888, p. 57 (ante la imposibilidad de recurrir a la primera edición, he utilizado ésta).

¹⁰ Quinet, op. cit., p. 64.

revolución francesa como concreción del cristianismo. Michelet, por el contrario, pensaba que esa revolución francesa era una refutación del cristianismo, cuyos conceptos de culpa y virtud individualizan los problemas sociales, y cuya concepción de la gracia vuelve inútil la iniciativa personal. Consecuentemente, la revolución podía ser concebida como una etapa más en el proceso de secularización, que permite la expansión de la justicia. Michelet era, a este respecto, un deudor del proyecto ilustrado. Para Quinet, por otro lado, esa secularización no existía: las fuerzas religiosas latían todo el tiempo junto a las fuerzas sociales, alimentándose unas a otras, dándose impulso o contribuyendo a detenerlo. La relación entre religión y revolución es, en este pensador, fuerte y continua, y ayuda a moderar la crítica ilustrada del catolicismo como proyecto conservador.¹¹ Hay que decir que, incluso antes de conocer a sus maestros, el joven Bilbao estaba más cerca de Quinet que de Michelet: *Sociabilidad chilena* no sólo propone hacer la crítica paralela del “cielo” y la “tierra” que sostiene el autoritarismo chileno, sino que propone combatir la teología encubierta del antiguo régimen con una teología de la revolución, que será desarrollada a detalle en textos posteriores del chileno (sobre todo a partir de 1846, cuando Bilbao emprenda junto a Lamennais la traducción de los Evangelios).¹²

Así pues, la defensa de la religión es, en este contexto, un tema que está muy cerca de la defensa del pluralismo revolucionario. Frente a la fácil dicotomía entre razón y religión construida por algunos de los herederos menos perceptivos del pensamiento ilustrado, la religión servirá, a partir de esta época, para pensar la lógica posible de “otras razones” desde las cuales se podría reflexionar sobre los proyectos intelectuales e históricos de las “civilizaciones profundas” construidas en los márgenes del progreso. El tema se volverá candente en 1849, cuando muchos filósofos de la periferia de Europa recurran a la religión en busca de categorías que fundamenten la crítica de la dominación colonial.

¹¹ En este punto es indispensable el estudio de Ignaci Terradas Saborit, *Revolución y religiosidad*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1990, que muestra gran atención por las tesis de Quinet.

¹² Véase sobre este punto el cap. II de Rafael Mondragón, *Francisco Bilbao y la formación de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX*, tesis inédita para optar al grado de Doctor en Letras, México, UNAM, 2013.

En la carta de marzo de 1847, Bilbao tercia entre sus dos maestros: implícitamente, se pone del lado de Quinet, y argumenta sus razones ante Michelet apelando a distintos textos del Evangelio. Para Michelet, en el cristianismo no puede haber responsabilidad individual en sentido auténtico, pues según dicha doctrina “El crimen proviene de uno solo, la salvación de uno solo”:

El punto de partida es este: El crimen proviene de uno solo, la salvación de uno solo; Adán [nos] ha perdido. Cristo ha salvado.

¿Por qué ha salvado? Porque ha querido salvar. No hay otro motivo. Ninguna otra virtud, ninguna obra del hombre, ningún mérito humano puede merecer el prodigioso sacrificio de Dios que se inmola. Él se entrega, pero por nada: es el milagro; él no le pide al hombre ninguna obra, ningún mérito anterior.¹³

Bilbao cita las palabras de Michelet que hemos entrecomillado arriba, palabras que han permitido a su maestro afirmar que “habría dos principios en lucha. La gracia y la justicia”, presentando una imagen de la revolución donde “según usted” ella podría ser comprendida como “el advenimiento del derecho y la contradicción del cristianismo”.

Y sin embargo, a decir del chileno, el problema es que Michelet ha confundido cristianismo y catolicismo, y se ha hecho incapaz de ver las fuerzas sociales que el texto religioso transmite. En ese sentido, como adelantamos arriba, el joven chileno se pone del lado de Quinet en la polémica que lo dividía con Michelet. En la carta, Bilbao le recuerda a Michelet, aludiendo a la Carta de Santiago y los Evangelios de Marcos y Mateo, que el cristianismo es una religión que “quiere obras y no sacrificios”, y por ello se presenta como una permanente imitación a la acción: “El Cristo *ha dicho*: vine a salvar a los pecadores, los justos no tienen necesidad de salvador”. Y en efecto, en el Evangelio de Marcos (2, 15-17), Cristo come junto a publicanos y pecadores, y responde a las críticas de los fariseos con las palabras que cita Bilbao, y que pueden traducirse como una

¹³ *Histoire de la Révolution française*, p. 67.

invitación a caminar junto a los “enfermos”, “publicanos y pecadores”, y no una llamada a esperar pasivamente la salvación, como, según Bilbao, ha interpretado equivocadamente Michelet.

Contraponiendo las palabras de Cristo con la realización del dogma de la Gracia en el catolicismo, Bilbao muestra la tensión entre cristianismo y catolicismo: sin negar la crítica ilustrada de la religión en cuanto institución y sistema dogmático, señala también su potencial emancipador en cuanto movilizador de fuerzas sociales e invitación a la acción. En un párrafo que está cerca del final de la carta, Bilbao incluso llega a decirle a Michelet que él mismo es cristiano cuando juzga el pasado, y que no vale la pena esconder las fuentes teológicas implícitas desde las cuales ha escrito su magna obra:

Quizás es un equívoco de mi parte. Veo que usted habla de San Pablo y de Agustín y *no de Jesús*. No, no habla de Jesús, pero es él mismo quien ha dictado lo que usted dice en el capítulo sobre la Bastilla: gloria para usted. *Usted es cristiano* cuando flagela los horrores del pasado. ¿Por qué negar la fuente sagrada?¹⁴

Por las razones que acabamos de señalar, el programa filosófico de Bilbao no lleva a la secularización, sino a la explicitación de la teología política que permite el juicio revolucionario del pasado. Ya dijimos arriba que este programa se encuentra desde *Sociabilidad chilena*, que elabora algunos elementos mínimos de cierta teología política que pone en estrecha relación a Dios con el pueblo y el infinito. Pero esa teología política, de tintes deístas, adquirirá un contorno histórico y evangélico preciso a partir de este momento: París le descubre al joven Bilbao la fuerza revolucionaria del cristianismo en cuanto formación histórica concreta. Probablemente el joven chileno no hubiera descubierto dicha fuerza si no hubiera tenido cerca suyo a personas que le mostraron ese cristianismo político en cuanto fuerza viva en la historia.

¹⁴ Como ha señalado Álvaro García en nuestra edición de dicha carta, en el original hay una nota manuscrita por Michelet, donde se lee: “Marzo 47 – Bilbao discípulo de Lamennais. Abandona San Pablo. – Defiende el Evangelio”.

El joven chileno le recuerda a Michelet en la carta citada que en el cristianismo no basta con creer para acceder a la salvación, pues “Cristo nos dice que hay que juzgar el árbol por los frutos”, y consiguientemente, un hombre justo es el que se esfuerza por actuar justamente. Hay aquí un probable eco de la primera carta de Juan, que define el amor por la práctica de la justicia. Dice Bilbao, en la carta: “Yo agregaría: hay que creer en la justicia”, es decir, en la propia capacidad para actuar coherentemente. Y continúa: “El que no cree así, en su luz, en su amor, no solamente suprime la justicia, sino que decreta la nada”. Cada uno de nosotros tiene, pues, una “luz”, un “amor”, que fue recibida como don en el nacimiento, pero que debió ser aceptado y asumido para desarrollar su potencialidad. Esa posibilidad de actuar, que es descrita, en términos metafóricos, como “luz” y “amor”, ilumina la vida que se vive.

El eco del Evangelio de Juan es evidente, y Bilbao mismo se encarga de recordar el texto, acentuando que el don de actuar, la “luz”, no es algo que se reciba pasivamente, sino que debe ser asumido activamente: “Érase una luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo. *A todos aquellos que la han recibido*, les ha dado el poder de convertirse en los hijos de Dios”. Es decir, que hay que esforzarse para recibir la luz. No es un asunto automático que dependa exclusivamente de la voluntad divina. “Convertirse” en hijo de Dios es un *proceso* que depende de la posibilidad de actuar coherentemente. No creer en dicha posibilidad es como decretar el sinsentido de la vida, decretar la nada. Así pues, la defensa del valor revolucionario del cristianismo lleva al chileno a plantear el sentimiento religioso en el marco de una suerte de filosofía de la acción.

Para Bilbao en la carta de 1847, como para Quinet en el texto de 1845, religión y revolución viven en una relación compleja: “Para mí, la revolución es el poder del derecho; *el cristianismo es en ella el sentimiento*; el porvenir será la inteligencia. No descompongamos lo indivisible”. Las tres palabras de esta cita (“sentimiento”, “inteligencia”

y voluntad, es decir, “poder”) quizá aluden a las teorías del alma de la teología que eran aún comunes en la época: las tres funcionan juntas en el sujeto humano, y por ello Bilbao cree que no hay que descomponer lo indivisible. No se puede decir que una sea mero “reflejo” de la otra. Hay en el cristianismo algo difuso e indeterminado, que impulsa la acción revolucionaria pero no se agota en ella. Por ello, a decir de Bilbao,

La revolución era *metafísicamente inferior al Cristianismo*. Ella fue una forma, una delineación en el sentimiento del infinito, la línea *que establecía fronteras* entre la creación y Dios. Ella poseía el deber humano, el otro el deber divino. Una era el derecho, el otro la caridad, es decir, el heroísmo del derecho. Una era una geometría, bella como un templo de Grecia, el otro era *indefinible* como el infinito.

Así pues, la carta que estamos analizando permite ver un cierto posicionamiento de Bilbao en la polémica entre sus dos maestros, y al tiempo despliega un conjunto de temas nuevos que serán fundamentales en el desarrollo posterior de la obra del chileno: una visión compleja de las relaciones entre religión y revolución; un rechazo del proyecto secularizador, y un programa de construcción de una teología política revolucionaria, que integra las tesis deístas de *Sociabilidad chilena* en el marco de una nueva visión del carácter revolucionario del cristianismo en cuanto formación histórica concreta; y una suerte de filosofía de la acción que se desprende de dicho cristianismo, ahora enfrentado polémicamente con el catolicismo.

Además, nuestra carta prelude la actitud de Francisco Bilbao hacia las obras de los que aquí llamaremos “pensadores salvajes”, grupo plural de filósofos provenientes de la periferia de Europa a quienes el chileno conocerá gracias a su relación con Adam Mickiewicz. Como dijimos arriba, en la obra de Quinet la relación entre religión y revolución va de la mano de una consideración plural de la historia de las luchas de la humanidad, que llevará eventualmente a despojar a Francia del papel providencial, de

“vanguardia espiritual”, en la historia de las luchas sociales. Ese carácter de “vanguardia espiritual” se expresaba en los debates de aquel tiempo bajo la metáfora de la “Tercera Roma”: ¿a qué pueblo le tocaba asumir el papel de líder de la historia, después de la Primera Roma (el Imperio romano) y la Segunda Roma (la era del catolicismo)? El revolucionario italiano Giuseppe Mazzini decía que Italia sería la Tercera Roma; Michelet usa la misma metáfora para hablar de Francia; los pensadores rusos se refieren a su tierra con el mismo nombre. En *Boletines del espíritu*, publicado en 1850, Bilbao radicaliza el impulso de des-centramiento iniciado por Quinet en su “historia universal de las religiones religiosas y sociales”, y afirma que Roma está en todas partes, late secretamente en el corazón de todo hombre y todo pueblo que lucha por su dignidad:

Roma es todo hombre i todo pueblo. Nuestro deber es constituir la Roma del porvenir, cuyo capitolio es la fraternidad de los pueblos i cuyo dios sea, no el Júpiter tonante, ni Jehová el iracundo, sino el Padre de la libertad del amor.¹⁵

Sabeis adonde podemos sentir esa aurora. Cr[e]is que es Jerusalen, Roma o Paris. “Ha venido el dia en que adoraremos al padre en espíritu i verdad”. Ese pais existe – pero a una distancia misteriosa; lejos como una inmensidad i tan cerca como nuestra palpitacion. Esa capital, ese altar, esa rejion es tu alma – pueblo, cualquiera que tu seas.¹⁶

La Tercera Roma, como la Jerusalén Celeste de san Agustín y el París de los revolucionarios latinoamericanos, no es, en realidad, sino un país posible que late como posibilidad en cualquier pueblo. La religión sin templo anunciada por el Evangelio es paralela a este descubrimiento de esa posibilidad que –por ser compartida– une fraternalmente a todos los pueblos.

¹⁵ *Boletines del espíritu*, Santiago, Imprenta del Progreso, 1850, p. 1.

¹⁶ *Ibid*, p. 42.

Todos estos temas comienzan a anunciarse en la carta a Michelet de 1847. En este sentido, el exilio de Bilbao en Francia puede pensarse como origen de una filosofía de la historia revolucionaria que reivindica la pluralidad. Esa reivindicación, hecha en términos abstractos, cobrará rostro concreto poco tiempo después, cuando Bilbao conozca personalmente a los pensadores salvajes que luchaban, al tiempo, por la revolución social y la autodeterminación de sus naciones sin Estado.

SEGUNDO ACTO. COMUNIDAD Y ESCATOLOGÍA

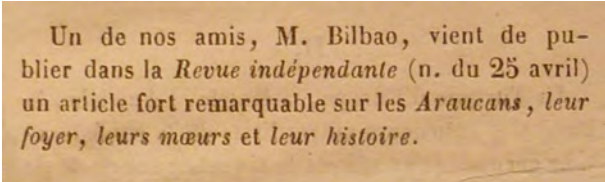
¿Cómo conoció Bilbao a estos pensadores? ¿De qué discusiones participó? ¿Cuáles fueron sus acuerdos y desacuerdos? Para la resolución de dichas preguntas hay otro material inédito que conviene revisar.

Entre mayo y octubre de 1847, Bilbao y sus amigos se dedicaron a la redacción de un periódico estudiantil. Su nombre es *Journal des Écoles*, y he podido acceder a él gracias a una reciente investigación de archivo de Álvaro García San Martín, quien compartió conmigo sus fotografías de la colección completa. A continuación trabajaré sobre dicha colección.

El periódico se anunciaba como publicándose el 1 y el 5 de cada mes, y cada número tenía una extensión de cuatro páginas. Entre mayo y agosto alcanzaron a publicar sólo cinco números (el último de ellos, doble). Aunque ninguno de los artículos está firmado, sabemos de la participación de Bilbao por una famosa carta a Miguel Luis Amunátegui en que el pensador hace un recuento de los textos que recuerda haber publicado, y allí señala que en 1847 publicó “pequeños textos en el *Journal des Écoles*”. El número 1 además incluye la siguiente noticia de la publicación de los textos de Bilbao:



Ilustración 1. Portada del primer número del *Journal des Écoles* (mayo de 1847).

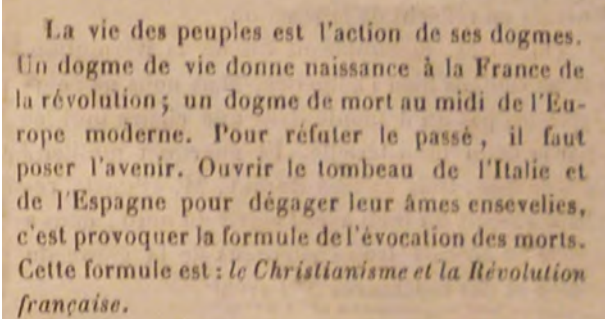


Un de nos amis, M. Bilbao, vient de publier dans la *Revue indépendante* (n. du 25 avril) un article fort remarquable sur les *Araucans*, leur foyer, leurs mœurs et leur histoire.

Ilustración 2. Noticia de la aparición de “Les Araucans” de Francisco Bilbao.

Se trata del famoso texto sobre los araucanos que Bilbao acababa de publicar, quizá con apoyo de Lamennais.¹⁷

Aunque no existen certezas sobre cuáles textos de este diario son de la autoría de Bilbao, sí hay una nutrida red de correspondencias que ata la obra de Bilbao con lo publicado en el periódico. La sección “Collège de France”, que se dedicará en cada número a hacer la reseña de lo sucedido en este espacio académico, inicia en el número 1 con el siguiente párrafo:



La vie des peuples est l'action de ses dogmes. Un dogme de vie donne naissance à la France de la révolution; un dogme de mort au midi de l'Europe moderne. Pour réfuter le passé, il faut poser l'avenir. Ouvrir le tombeau de l'Italie et de l'Espagne pour dégager leur âmes ensevelies, c'est provoquer la formule de l'évocation des morts. Cette formule est : *le Christianisme et la Révolution française.*

Ilustración 3. “College de France”, *Journal des Écoles*, núm. 1, mayo de 1847.

¹⁷ Véase la versión original de este texto en Francisco Bilbao, “Cuadro de la América meridional. Los araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia”, introducción y edición de Álvaro García San Martín, traducción de Alejandro Madrid Zan, *Mapocho*, núm. 70 (2011), pp. 307-362.

El párrafo recuerda enormemente imágenes utilizadas con frecuencia por Bilbao. “La vida de los pueblos es la acción de sus dogmas”, frase inicial de ese párrafo, aparece continuamente en los textos de Bilbao a partir de ese momento: puede localizarse en cuatro ocasiones en la “Carta a Santiago Arcos” con que abre *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito* (1853), donde se hace la crónica de la experiencia de la Sociedad de la Igualdad; es la frase inicial de la “Introducción” a *Lamennais o el dualismo de la civilización moderna* (1856), que Bilbao publica en ocasión de la muerte de su maestro, a manera de homenaje; aparece dos veces más en su última gran obra, *El Evangelio Americano* (1864), formando parte del título del capítulo IX, y en el inciso III del capítulo X.¹⁸ Gran parte de la obra de Bilbao está tejida con esta frase publicada en un periódico estudiantil. Ello puede querer decir dos cosas: o bien Bilbao escribió la sección “Collège de France” de donde hemos tomado esta cita, o bien Bilbao leyó con mucha atención dicha sección y mantuvo en la memoria esa frase a lo largo de toda su vida, glosándola y recreándola en sus textos de 1853, 1856 y 1864.

Pero además hay algo extraño en el párrafo citado. Una glosa de su contenido puede ayudarnos a elaborar dicha sensación para convertirla en una pregunta de trabajo. A decir del texto, es menester “abrir las tumbas” de Italia y España, para que, como ocurre en la historia evangélica, el muerto resucitado al tercer día pueda salir de la tumba y entre a la vida eterna. Además, el apoyo a las luchas revolucionarias de Italia y España es comparado a lo que se hace al recitar “la fórmula de evocación de los muertos”, que estaría presente en el libro de Quinet que hemos comentado en la sección de arriba. Pero ¿qué es esa “fórmula de evocación de los muertos”? ¿Qué significa esta frase extraña? ¿Y de dónde viene esta imagen de “abrir las tumbas”, que le da al texto un tono raro y solemne?

¹⁸ Hay, además, correspondencias más sutiles que ligan los textos del periódico con la experiencia parisina de Bilbao y sus intereses vitales. El curso de Jules Simon sobre el estoicismo romano, al que Bilbao recuerda haber asistido (véase el fragmento III de su “Diario”, en la *Vida de Francisco Bilbao* de Manuel Bilbao), es comentado en el número 3 del mismo periódico por un reseñista anónimo. Algunas de las preocupaciones de los *Boletines del espíritu*, que Bilbao publicaría en 1850, están desarrolladas en el ensayo “La loi de l’histoire appliquée a la Révolution”, aparecido en el número 2. Y la problemática religiosa, que incluye la reflexión sobre el valor revolucionario del Evangelio y la necesidad de distinguir al cristianismo del catolicismo, aparecen abundantemente en el periódico, en textos como “Le Panthéon, le catholicisme et la révolution”, del número 1, “La Démocratie et la religion del avenir”, del número 4, y “Du role de sentiment religieux dans l’élaboration de l’avenir”, del número doble 5-6.

Probablemente lo que ocurre es que el autor anónimo de este párrafo, que pudiera ser Bilbao o alguno de sus amigos, está aludiendo a un léxico filosófico que en aquel entonces tenía amplia tradición, y podría ser reconocida por quienes “estuvieran en el secreto”. En esta época hay un importante texto radical que probablemente está siendo aludido en el párrafo, y estaba construido en torno de la fórmula de evocación de los muertos: se trata de la obra de teatro *Dziady* (*Los antepasados*) del polaco Adam Mickiewicz. Como ha explicado Michel Maslowski, ese texto trata de evocar el territorio nacional a partir del rito popular de evocación de los muertos que aún hoy se practica en los territorios bielorrusos.¹⁹ Ese texto es importante porque en él, un gran pensador (polaco, en este caso) decide recordar una metáfora fundamental de su tradición religiosa para elaborar, a partir de ella, una reflexión de filosofía política: el rito de evocación de los muertos permite pensar en clave revolucionaria el sentido de la comunidad. Como podemos ver, se trata de un intento de poner en práctica cosas que Quinet y Bilbao habían defendido en su polémica con Michelet. En el texto aludido en el *Journal des Écoles* hay una realización práctica del programa bilbaino que proclamaba la necesidad de pensar juntas religión y revolución.

Pero volvamos a la imagen aludida. En el cristianismo ortodoxo, las almas de los muertos no son juzgadas inmediatamente, sino que deben esperar en una especie de purgatorio universal mientras llega el Final de los Tiempos. Por eso, cada año, los vivos los recuerdan y rezan, ayudando de esa manera en el difícil proceso por el cual los muertos que esperan se acercan lentamente a la deificación. La conversación con los difuntos funda lo que en ruso se llama *sobornost'*, comunidad reunida en una asamblea que se extiende a través de los siglos; por ella fluye la fuerza del Espíritu Santo, que da ánimo y consuelo, y ayuda a que los dialogantes del futuro intercedan acelerando la redención de los dialogantes del pasado. Ello quiere decir que un rito permitió a un

¹⁹ Michel Maslowski, “Entre l’Orient et l’Occident: la religiosité romantique en Pologne”, *Archives des sciences sociales des religions*, núm. 101, 1998, p. 110.

pensador construir una especial reflexión sobre el sentido de la historia y la construcción de una comunidad. En su obra de teatro, Mickiewicz piensa la patria como esa inmensa comunidad construida a través del recuerdo y la conversación donde retornan los muertos.²⁰ El retorno de los muertos; la patria que se construye en torno de la transmisión intergeneracional; el valor del recuerdo y el diálogo para la apertura del porvenir, son, todos ellos, temas filosófico-religiosos que fueron evocados en el pequeño párrafo del *Journal des Écoles* que acabamos de citar.

Hay un hermoso poema de Mickiewicz que fue publicado en ese mismo año, 1847, y utiliza las mismas ideas-fuerza del rito de evocación de los muertos para llamar a la lucha. El poema se llama “Letanía de los peregrinos”, y fue apropiado por los soldados italianos que lucharon en 1848, quienes cambiaron los nombres de los santos y regiones del poema original para poner allí a sus propios santos y regiones:

Kyrie eleison, Christe eleison.

Padre nuestro, que has sacado a tu pueblo de la servidumbre

[de Egipto y lo has llevado de nuevo a la Tierra Santa.

Llévanos de nuevo a nuestra patria.

Hijo de Dios, nuestro Salvador, que has sido martirizado y

[crucificado, más tarde resucitado y que reinas en la gloria.

Despierta nuestra patria de entre los muertos.

Madre de Dios, que nuestros padres llamaban reina de Polonia

[y de Lituania.

Salva Polonia y Lituania.

San Estanislao, patrón de Polonia,

Ruega por nosotros.

San Casimiro, patrón de Lituania,

Ruega por nosotros.

²⁰ Ibid, pp. 117-118.

San Josafat, patrón de los rusos,
Ruega por nosotros.
Todos los santos patronos de nuestra República,
Rogad por nosotros.

De la servidumbre moscovita, austriaca y prusiana,
Libranos, Señor.
Por el martirio de treinta mil guerreros de Bar, muertos por la
[fe y la libertad,
Libranos, Señor.
Por el martirio de los veinte mil ciudadanos de Praga,
[masacrados en aras de la fe y la libertad,
Libranos, Señor.
Por el martirio de los jóvenes lituanos matados a palos,
[muertos en las minas y en el exilio,
Libranos, Señor.
Por el martirio de los habitantes de Oszmiana, masacrados en
[las iglesias y en las casas,
Libranos, Señor.
Por el martirio de los soldados degollados en Fischau por los
[prusianos,
Libranos, Señor.
Por el martirio de los soldados azotados con el knudt hasta la
[muerte por los moscovitas, en Cronstadt,
Libranos, Señor.
Por la sangre de todos los soldados muertos en la guerra por
[la fe y la libertad,
Libranos, Señor.
Por las heridas, las lágrimas y los sufrimientos de todos los
[prisioneros, exiliados y peregrinos polacos,
Libranos, Señor.

Concédenos la guerra general para la libertad de los pueblos,
 Te rogamos, Señor.
 Armas y nuestras águilas nacionales,
 Te rogamos, Señor.
 Una muerte feliz en el campo de batalla,
 Te rogamos, Señor.
 Una tumba en nuestra patria para nuestros huesos,
 Te rogamos, Señor.
 La independencia, la integridad y la libertad de nuestra patria,
 Te rogamos, Señor.
 En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,
 Amén.²¹

También aquí, el rito de evocación de los muertos sirve para dibujar una idea de comunidad construida en el diálogo entre vivos y muertos, y la participación de ambos en un proceso salvífico con indudables componentes políticos: “la sangre de todos los soldados muertos en la guerra por la fe y la libertad” tiene el efecto de acelerar la liberación; así como los hombres del presente piden para aliviar el sufrimiento de los hombres del pasado, los ruegos del pasado llegan hasta el presente, fortaleciendo a aquellos que continúan la lucha: así se transmite una fuerza misteriosa que estructura a la comunidad en un diálogo que rompe la estructura lineal del tiempo. Hay que añadir, además, que las regiones de Polonia, en lugar de ser unificadas en una única identidad nacional, aparecen aquí en su especificidad, cada una con su santo y su historia de lucha: Polonia, Lituania, Rusia, forman una comunidad de lucha pero mantienen su historia particular.

La asamblea se extiende en el tiempo y el espacio. La resurrección de Polonia no sólo significa el fin del dominio extranjero, sino también la “liberación de todos los pueblos”. En esta escatología terrena, es la misma Creación la que llega a su plenitud de

²¹ Mickiewicz, “Letanía de los peregrinos”, en *El libro de la Nación polaca y de los Peregrinos polacos*, Barcelona, Tecnós, 1994, pp. 82-84. Aunque su contexto evidente es la insurrección polaca, este poema fue leído como patrimonio de todos los pueblos: se hizo famoso en su traducción francesa y, como anotó Ladislao Mickiewicz, hijo del poeta, fue reelaborado por los italianos que resistieron en la lucha de 1848 (véase la nota de Ladislao Mickiewicz en la edición citada, p. 93).

libertad y justicia. Y sin embargo, nada hay en esta escatología que recuerde a la doctrina del progreso: el triunfo próximo de la justicia choca con el sufrimiento de hoy; hay una discontinuidad inquietante, que permite pensar la esperanza en medio de la desolación. En lugar de ser resultado de un proceso homogéneo, la revolución acontece como maduración de una posibilidad secreta alimentada por los sufrimientos y derrotas. En el pensamiento de Mickiewicz, la doctrina del progreso ha sido sustituida por la de la escatología.²²

Una vez más, estos temas, que apenas están apuntados en un párrafo que Bilbao pudo quizás haber escrito (pero que seguramente leyó), retornan en clave poderosa y compleja en los textos publicados por el chileno a partir de su regreso del exilio parisino. En *Boletines del espíritu*, de 1850, hay una imagen interesante que guarda ecos con la que acabamos de analizar: “el espíritu vaga, buscando un pueblo en quien encarnarse para producir las epopeyas del porvenir”.²³ El contacto con dicho espíritu *resucita* a los pueblos, y los hace capaces de luchar en nombre de la justicia:

Arriba[.] pueblos nuevos o rejennerados! La hora de los grandes dias no suena en un reloj visible, sino en la pulsacion de los que quieren ser libres. Abrid vuestras almas al espíritu que vaga.²⁴

Una vez más, como ocurrió en los textos de Mickiewicz, la resurrección escatológica de los pueblos que guardan en sí la promesa revolucionaria es algo que ocurre a contrapelo del “progreso”. Es una maduración secreta que acontece en medio de un mundo desolado:

Es triste la contemplación del tiempo; – Marcha, i huye la vida; – pasa, i tras de él se levantan los cementerios de los pueblos.

²² Sobre la estructura temporal de la escatología y sus diferencias respecto de la doctrina del progreso, véase Jacob Taubes, *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.

²³ *Boletines del espíritu*, pp. 42-43. Más que alusión explícita a Hegel, la cita parece ubicarse en el amplio conjunto de textos revolucionarios de la época que tienen como protagonista el “espíritu”, y que han sido estudiados con temor y minuciosidad en el libro clásico de Henri de Lubac. Véase Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, volumen 2, *De Saint-Simón a nuestros días*, Barcelona, Ediciones Encuentro, 1989.

²⁴ *Boletines del espíritu*, p. 43 (he sustituido “reloj” por “reloj”, con el objeto de ayudar a la comprensión de la cita).

Desaparecen las selvas primitivas i sus misterios se fueron, i se fueron llorando la poesía de las primeras edades. Las montañas inclinan sus picos soberbios i los rios devoran los cauces donde las tribus primeras se asentaron.

I tu alma de hombre, tu tambien cuentas tus lágrimas desde las pirámides de los imperios, hasta bajo la tumba de la virgen que duerme en los sueños de la gloria.

I nos preguntamos ¿todo pasa? i esta pregunta nos la transmiten las edades como un testamento de investigacion. ¿Será verdad que todo rueda en un despeñadero satánico sin merced y sin descanso? I si nos asomamos a escuchar lo que sale del abismo oimos la protesta de la inmortalidad lanzada por las osamentas de las jeneraciones.

Pero el tiempo pasa envolviendo ese grito en la ceniza de los mundos que precipita en su torrente indefinido.

I nos preguntamos: aurora – ¿tambien te irás? Cuantos colores perdidos, cuantos matices olvidados, cuantas lineas sublimes escritas en la frente de la creacion sin memoria i que ahora no sabemos donde estan.

La muerte es un campo de batalla donde la ciencia i el amor acuden sin cesar para sentir las palpitations de la agonía. Batalla de todo tiempo – batalla indecisa – ¿quién será el que detenga al sol para clamar victoriá – la victoria de la vida sobre el horror de las tinieblas?

¿Quién? el heroismo. – Demos el grito de Ajax, cuando en medio de los enemigos siente al cielo oscurecerse: Luz – Luz – aunque muramos.

I la luz es, pero solo brilla en el altar i el altar es el corazon de los héroes.

I la luz fue, pero la humanidad olvida, cuando abdica, cuando es débil, cuando se sumerge en el egoismo. Entónces la intelijencia no tiene la fuerza para ver al mismo tiempo los dos momentos esenciales de la creacion. Vemos las tinieblas i decimos – todo muere – vemos la luz i olvidamos el momento anterior que es el pasaje misterioso de los seres. La luz viene de Dios. Si queremos ver, remontemos a la fuente de toda vision i entonces no temeremos a las tinieblas, que no son sino los pasos silenciosos de la vida para aparecer al día.

I con la vision del eterno bajarás a la batalla i diras al tiempo: tu marchas, mas mi padre es omnipresente; tu extiendes tu mortaja para cubrir la descomposición de las cosas, mas el que vé a mi padre es indivisible. Esta vision de Dios es la libertad – I el que sabe ser libre, puede dar el grito heroico que detenga al sol para iluminar la victoria sobre el tiempo.

¿Qué son pues los temores de la muerte? Movimientos del culpable o temblores del que no vé la eternidad – porque sin Dios todo tiembla. Dios es amor. ¿Quién puede temer a la eternidad del amor? El que no ama.

¿I quién será el que espere la nada? El que es nada – es decir el que ha muerto al ser en si mismo con el puñal del egoismo.²⁵

En lugar de ser una posibilidad que madura progresiva y homogéneamente en el curso de la historia, la llegada del Espíritu acontece trágicamente como invocación de la luz en medio de las tinieblas, descubrimiento de “la eternidad del amor” frente a la fugacidad de la muerte, descubrimiento de la libertad a pesar de la finitud... En ese momento el corazón se convierte en “altar”, y por tanto, puede recibir la “luz” que es el Espíritu. Para decirlo en otras palabras, Bilbao está discutiendo en estos textos el proceso por el cual una comunidad concreta adquiere carácter de sujeto y se hace capaz de actuar. Ese proceso de autoconstitución tiene un carácter escatológico, en cuanto es maduración de una posibilidad secreta, no prevista por el curso lineal de la historia: es revocación de la tragedia y apertura de lo finito a la eternidad. Hay que añadir, finalmente, que en ese proceso juega un papel importante la lucha contra el “olvido”, el recuerdo de lo que ha pasado, la capacidad de aquel que “cuenta sus lágrimas” y sabe de la caída de los imperios y la huida de la belleza del mundo...

Como podemos ver, el rito de evocación de los muertos de Europa del Este se ha transfigurado, en *Boletines del espíritu*, en una vasta caracterización de la capacidad de pueblos y comunidades para constituirse como sujetos de su propia historia, interrumpir el curso fatal del “progreso”, transmitir la memoria de sus muertos y sus luchas, e instaurar momentáneamente un *tiempo otro* en donde lo que parecía imposible se revela como la posibilidad más auténtica del actuar humano. Si arriba dijimos que, a partir del viaje a París, Bilbao renuncia a la filosofía liberal de la historia que contraponía

²⁵ *Boletines del espíritu*, pp. 26-28.

progreso a retroceso y barbarie a civilización, ahora podemos ver que ese mismo viaje es también inicio de una forma más compleja de pensar el problema del tiempo revolucionario.

TERCER ACTO. LA PLURINACIONALIDAD SEGÚN UN PERIÓDICO ESTUDIANTIL

Regresemos, una vez más, a nuestras fuentes. En la breve existencia del *Journal des Écoles* destacan tres largas colaboraciones, que serán publicados por entregas, poco a poco. Se trata de “Du rôle de la jeunesse de las écoles dans la élaboration de l’avenir”, que será publicado en los números 1, 2 y 3 del periódico; de “L’éducation et l’enseignement”, que aparece en los números 2 y 3; y de “De la propagande Russe et de ses dangers”, que aparece en los números 1, 3, 4 y en el número doble 5-6. En la presente sección haré un breve comentario de este último texto, que da fe del avance de la discusión sobre un tema importante para el joven Bilbao: la plurinacionalidad. Para que no queden dudas, me parece que este texto no fue obra del chileno, pero es muy probable que él lo haya conocido.

“La propagande russe et ses dangers” comienza contando la historia intelectual de los eruditos de Bohemia (es decir, de los hoy llamados “rumanos”), que se han dedicado a mostrar las raíces históricas de su nacionalidad en un contexto de luchas sociales para lograr la autodeterminación rumana.²⁶ El texto habla, en concreto, de las investigaciones lingüísticas de Kollar y Chafarjik. Ellos mostraron que la lengua, las costumbres comunes y los vestigios arqueológicos podían demostrar la existencia histórica de un pueblo concreto, al que llamaron “eslavo”, que sería el origen común de los rumanos, los

²⁶ *Journal des Écoles*, 1, marzo 1847; su fuente puede ser “Les deux panslavismes”, publicado en la *Revue des Deux Mondes* en diciembre de 1846

polacos y otros pueblos dominados. La recuperación de la autodeterminación nacional no sería, en ese sentido, sino un intento de restauración de una historia antigua, cuya continuidad había sido fragmentada por el proceso de dominación. Asimismo, la pertenencia a una historia común justificaba la solidaridad entre las luchas de nacionalidades que hoy se creen distintas. Éste es el origen del llamado “paneslavismo”, que, según el estudiante que redacta este artículo, habría tenido un carácter revolucionario orientado hacia la solidaridad y la reivindicación de ciertos valores culturales.

Sin embargo, no es ése el paneslavismo que se conocía en la época. Como explicará el autor del texto, es Rusia, con su deseo de dominación del mapa, quien se ha apropiado de las teorías de los sabios rumanos con el objeto de “facilitarse la conquista moral de Polonia”, cuyos patriotas llevan décadas resistiendo a la invasión rusa, y, al tiempo, legitimar sus ansias de dominio sobre esa parte del mapa. Así “Nicolas résolut d’élèver le panslavisme bohême à la hauteur d’un instrument de nationalisation”. En nombre de la restauración del mundo eslavo, los rusos han creado un imperio centralizado de enorme violencia.

La adopción, por parte de la reacción, de un discurso antiguamente revolucionario, debe llevar a estos revolucionarios a repensar su discurso. El autor anónimo del texto muestra cómo la apropiación, por parte del imperio ruso, de la doctrina paneslavista, obligó a los polacos a proponer un tercer paneslavismo, de tipo federativo, que rescata el derecho a la diferencia al interior de los estados nacionales. Éste es el origen de un problema fundamental para la izquierda de los que aquí hemos llamado “pensadores salvajes”: la plurinacionalidad; la existencia paralela de muchas naciones al interior de los grandes Estados. Para el pensamiento posterior de Francisco Bilbao, éste es un tema fundamental, pues lo característico de su idea de América Latina está en la posibilidad de reunir en un proyecto colectivo diferentes historias e identidades, en lugar de homogeneizarlas.

Uno de los posibles modelos para esta propuesta podría estar en los debates en torno de la federalización emprendidos por la izquierda radical del mundo eslavo:

Et ce fut ainsi que les Polonais, malgré leurs instincts secrets, furent amenés à proclamer que la propagande panslaviste, pour être efficaces, devait respecter la division de la race en plusieurs branches, et les Russes, que cette propagande ne serait bonne et utile qu'à une condition: c'est que que l'unité ferait place à la divergence; que les diverses nationalités se fondraient en une seule.

Evidemment, l'avantage est resté au tzar.

Dans le système polonais, les quatre nationalités slaves, parfaitement distinctes les unes des autres, se reliaient fédérativement.

Dans le système russe, elles se centraliseraient".²⁷

Para terminar esta sección, es importante rescatar que el panslavismo supone un replanteamiento de la sencilla división entre Oriente y Occidente a partir de la complejización de su historia y del descubrimiento de solidaridades secretas. Como podrá apreciar el lector, ello supone renunciar, de nueva cuenta, a un juego categorial con el que el pensamiento revolucionario ha pensado, desde hace tiempo, la relación entre progreso y tradición, así como la imbricación entre progreso, modernización y emancipación revolucionaria. El autor anónimo del texto que estamos citando cree que es posible reducir las “razas” eslavas a dos grandes vertientes: las herederas del genio occidental, y las del genio oriental. Y cree que el conflicto con Rusia es una manifestación de esa gran pelea entre Oriente y Occidente... Pero también habla de la posición de los sabios rumanos, quienes ven la cosa de forma distinta:

Les savants bohêmes, considérant cet antagonisme contraire à l'ordre naturel des choses, crurent à la possibilité d'une réconciliation. Et c'est sur cette croyance, tour hypothétique, qu'ils firent reposer leur espérances d'avenir, et qu'ils travaillèrent à la régénération de la race slave.

²⁷ Como advierte el autor en la continuación de este texto aparecida en el número 3, julio, de la misma revista, para ello los polacos han tenido que luchar contra el espíritu centralizador de su propia religión, la católica romana, y además han debido enfrentar los viejos odios que dividen a las etnias eslavas.

Estos temas fueron desarrollados de manera fundamental tres años después, en la obra de un joven filósofo rumano que asistió a los cursos con Michelet y participó junto a Bilbao en el proyecto de edición de un periódico: su nombre es Nicolae Balcescu. Aunque el espacio asignado al presente trabajo impide hacer una lectura detallada de las similitudes entre los textos de Bilbao y los de Balcescu a partir de 1850, dejo apuntado el tema, pues me parece que la visión escatológica de ambos guarda enormes similitudes.

Segunda parte: una concepción del trabajo filosófico

LA TRIBUNE DES PEUPLES: ANTICOLONIALISMO Y SOCIALISMO DE LAS PERIFERIAS

En 1849, Bilbao fue invitado a participar en un importante proyecto editorial. La persona que dirigiría ese proyecto era el citado Adam Mickiewicz, quien acababa de regresar a París después de participar en la fundación de una Legión Polaca para combatir en apoyo de la liberación italiana. En otro artículo he contado las circunstancias extraordinarias que llevaron a la fundación de *La Tribune des Peuples*; he comentado la crónica que dio Aleksandr Herzen de la comida en que se anuncia el proyecto, y he hablado del enfrentamiento que allí se dio entre Mickiewicz y uno de sus amigos, el socialista español Ramón de la Sagra.

También he explicado la importancia de ese periódico, que hizo la crónica más completa del tormentoso año de 1849, inesperada segunda primavera cuando la revolución



Ilustración 4. Primer número de *La Tribunes des Peuples* (15 de marzo de 1849).

mundial, que parecía perdida en el centro de Europa, renace en su periferia (en Hungría e Italia), y por un momento parece que el triunfo de la periferia llevará el fuego revolucionario de nuevo a las naciones que perdieron en 1848... 1849, año también de la “traición” de Francia, narrada por Francisco Bilbao en un texto titulado “Au journal *La Réforme*”: el gobierno de Louis Napoleón decidió combatir en Italia en defensa del Papa y acabar con la joven república de Mazzini. Los italianos ofrecieron una valiente batalla, ciudad tras ciudad, en contra del ejército francés, pero la república romana fue derrotada en julio, y las fuerzas conjuntas de Rusia y Austria conquistaron Hungría. Prusia, Austria y Francia limpiaron sus Estados nacionales de toda huella de liberalismo democrático: los proyectos de reforma constitucional originados en el impulso del 48 fueron enterrados, y los principales líderes revolucionarios de Francia, Italia y Hungría debieron exiliarse de sus respectivos países.

En aquella ocasión, Francisco Bilbao escribió lo siguiente:

¿Cómo creer que la Francia de la Revolución, que debía prometer, que había prometido apoyar el desarrollo del código de la libertad y la moralidad en el mundo; cómo creer que esa Francia, después de Febrero, en lugar de obedecer al deber y a su inspiración, se ha encargado de entronizar el escepticismo, de restablecer las injusticias y las tiranías seculares? ¡Ella prometió defender la independencia de los pueblos, y mira impasible la masacre de las poblaciones del otro lado de sus fronteras; ella provoca la república en las naciones oprimidas, y, después de su liberación, ella se levanta para aplastarlas! ¡Ella es la hija amada de la filosofía y la verdad, y ella va a consolidar por sí misma el embuste de los embustes, la monarquía sobre las conciencias: el Papado! [...] Así que adiós, Francia, es necesario un mundo nuevo.²⁸

Ése fue el primer texto en que nuestro autor hizo la crítica explícita del derecho de Francia para dictar el camino de otros pueblos. El “mundo nuevo” necesario tendrá, a partir de ese momento, muchos nombres: uno de ellos será la “América Latina” a la que Bilbao dio nombre, y que como proyecto está aún esperando su realización.

²⁸ Véase el texto original francés y mi traducción en mi otro artículo publicado en el presente número de *La Cañada*.

Stefan Kienewicz ha demostrado que *La Tribune des Peuples* conforma la fuente fundamental a partir de la cual los otros periódicos radicales de Francia confeccionaban su sección de noticias internacionales. En un artículo que es complemento del presente hemos señalado algunos de los debates intelectuales que animaron a dicho periódico, y hemos señalado la importancia de dichos debates para comprender la reorientación del pensamiento de nuestro chileno: hablamos de Ramón de la Sagra, quien, a decir de Cappelletti, es el más original de los socialistas utópicos de España; de A. Berlitch y los debates sobre la plurinacionalidad húngara, los derechos colectivos y los vínculos entre lo social y lo cultural teorizados por el socialismo croata; de Sazonov y la reivindicación de la vida campesina y la comuna rural rusa como espacio de deliberación democrática... Ahora queremos profundizar en dichas notas, y señalar algunos debates adicionales que no aparecen tematizados directamente en los artículos del periódico, pero tienen presencia silenciosa en otros espacios del periódico: se trata de los libros anunciados y reseñados; de los pensadores que participan en el periódico financiando el proyecto, y de la cultura intelectual viva que permite discutir y reflexionar a todos esos autores...

En efecto, para todos ellos “pensar” no significa necesariamente trabajar en una universidad, como podría serlo para pensadores ubicados en otras regiones y espacios de la conflictividad social. La vida íntima de los migrantes, la “cotidianidad” (en el sentido de Arturo Andrés Roig), es tematizada explícitamente en la sección de anuncios del periódico. Valgan como ejemplo estos tres anuncios, que –como puede verse– remiten a la oficina del periódico a aquel que esté interesado en los servicios que allí se ofrecen. Ello quiere decir que las tres personas de estos anuncios son migrantes cercanos al círculo más íntimo que elabora este periódico:

UN JEUNE HOMME marié, parlant également bien le français et l'allemand, capable de faire une classe de latin, depuis la huitième jusqu'à la quatrième, pouvant diriger un orchestre, faire un cours de musique vocale, donner des leçons d'instruments à vent et de piano, ou bien diriger un cours industriel, désirerait entrer dans une institution où il pourrait mettre à profit ces divers connaissances.
S'adresser à l'administration du journal *la Tribune des Peuples* où l'on donnera des renseignements.

Ilustración 5. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 28 de abril de 1849.

UNE DEMOISELLE de bonne famille, dans l'institution depuis plusieurs années et ayant déjà achevé l'éducation de jeunes personnes en pays étranger, désire se placer comme institutrice dans une famille respectable de Paris ou des environs. Elle pourrait enseigner la langue française, l'histoire, la géographie, la langue anglaise, le piano, le chant, etc. — S'adresser par lettres affranchies sous les initiales A. D. au bureau du journal.

Ilustración 6. Anuncio en *La Tribunes des Peuples*, 7 de mayo de 1849.

En el primero de nuestros anuncios, un hombre joven (que, para no despertar sospechas respecto de sus intenciones, declara estar casado), que habla igualmente bien el francés y el alemán, ofrece sus servicios para dar clases en cualquiera de estas lenguas, enseñar latín, dirigir una orquesta, dar un curso de música vocal, enseñar instrumentos de viento o piano o dirigir un curso industrial. La amplitud de conocimientos del joven es puesta en evidencia por esta enumeración elocuente, que no sólo muestra lo mucho que el joven sabe hacer, sino también lo muy necesitado que está de encontrar *cualquier*

trabajo (mejor si es en una institución en donde pueda ejercer sus muchos talentos, nos dice el joven de forma algo apresurada en las últimas líneas). Algo similar ocurre con la señorita del segundo anuncio, que se ofrece como institutriz para enseñar historia, geografía, francés, inglés, canto, piano, etcétera. Como en el primer ejemplo, la señorita declara ser persona confiable, es decir, “de buena familia”, “que ha pasado muchos años en una institución” y “ha llevado la educación de jóvenes en un país extranjero”. Curiosamente, el carácter migrante de la joven queda expresado oblicuamente en esta última frase... De esta manera, la cotidianidad aparece refigurada en cuanto lugar de pensamiento que define e identifica a los pensadores salvajes que participan de la vida material del periódico. Para ellos, pensar no significa hacer una actividad de escritorio, sino vivir en riesgo, con una precariedad que aparece dibujada como capacidad de hacer muchas cosas y no como lamentación por aquello que nos falta...

Quiero revisar a continuación algunas estrategias que permiten que dicha tradición intelectual adquiera continuidad en el tiempo y el espacio. Ello significa la creación de una estrategia de financiamiento que es presentada como representante de ciertos valores y convicciones importantes desde el punto de vista intelectual:

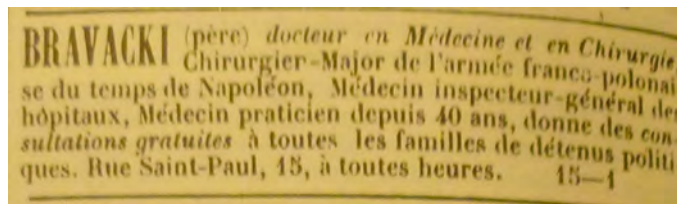


Ilustración 7. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 27 de mayo de 1849.



Ilustración 8. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 5 de abril de 1849.

En el primero de nuestros anuncios, el doctor Bravacki ofrece una larga lista de sus cualificaciones como médico cirujano (de manera no muy distinta al joven en el primero de nuestros anuncios): cirujano mayor de la armada franco-polaca en tiempos de Napoleón, inspector general de los hospitales, médico practicante desde hace cuarenta años..., todo ello, para terminar diciendo súbitamente que ofrece “*consulta gratuita*” (así, con cursivas) a “todas las familias de los detenidos políticos”. El doctor Bravacki ha comprado un anuncio en *La Tribune des Peuples* y de esa manera ha contribuido a financiar el periódico y darle continuidad a un proyecto intelectual. Pero ese anuncio es, al tiempo, una declaración de principios en donde nuestro doctor ofrece consulta gratuita en lugar de buscar trabajo para sí mismo. La doble generosidad del doctor Bravacki debió haber sido motivo de orgullo para aquellos que publicaron su texto: *La Tribune des Peuples* creció en legitimidad en cada uno de estos anuncios, al tiempo que avanzó en el difícil camino para constituirse como periódico con capacidad material de seguirse editando.

El segundo anuncio arrancará una sonrisa a cualquiera que haya investigado un poco sobre la vida de los filósofos cercanos a nuestro periódico: la única persona que probablemente podría vender “caimanes”, “serpientes”, “monos”, “huevos de pájaro o de reptil y otros objetos de la América Meridional” es el viejo filósofo socialista Ramón de

la Sagra, exdirector del Jardín Botánico de la Habana y naturalista, agrónomo, geólogo y estadista. Como pasó con el doctor Bravacki, aquí vemos a un nuevo amigo que trata de ayudar a la continuidad de este proyecto intelectual... Si Bravacki ofrece su generosidad, Ramón de la Sagra ofrece sus tesoros, que han sido enumerados con una fluidez algo desfachatada que seguramente produciría envidia en los sabios de la época.

Y el español no sólo compra un anuncio, sino que además lleva a amigos suyos más famosos a hacer lo propio: uno de ellos es el famosísimo Proudhon, con quien La Sagra tuvo una estrecha relación antes de que ambos pelearan por el asunto de los Bancos del Pueblo. A diferencia de los pequeños anuncios que hemos visto hasta ahora, estos otros llegan a alcanzar a veces un tamaño y una vistosidad envidiables: en las imágenes que siguen, vemos la aparición de una red intelectual que es, al tiempo, red económica, a la que se afilian los periódicos *La Réforme* y *Le Peuple* en el intento por mantener a flote el proyecto intelectual de los pensadores salvajes, y Proudhon colabora, no sólo por medio de *Le Peuple*, sino también con un anuncio suyo, éste sí grande y vistoso, en donde se da noticia de la nueva edición de *Filosofía de la miseria*:

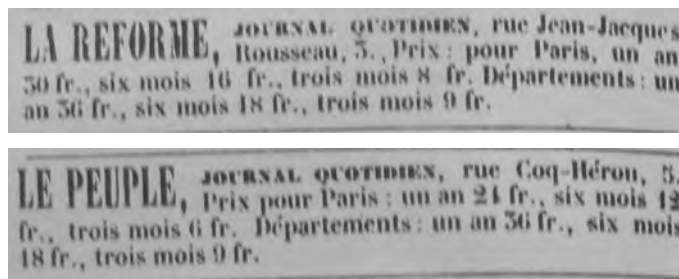


Ilustración 9. Anuncios de *La Tribune des Peuples*, 8 de abril de 1849.

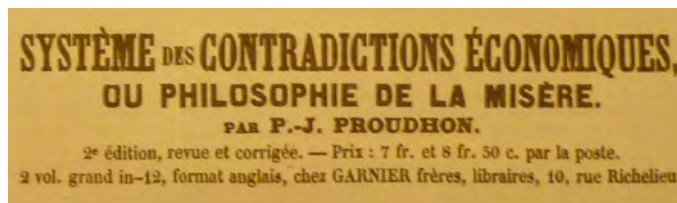


Ilustración 10. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 9 de octubre de 1849.

En este mundo intelectual aparecen insertos los pensadores de *La Tribune des Peuples*. Todos los filósofos amigos que publiquen alguna obra de nota intentarán comprar un anuncio para ayudar el periódico. Así, contemplamos una *estrategia de afiliación* por medio de la cual los colaboradores mediatos e inmediatos se declaran parte de un proyecto intelectual. El mencionado La Sagra compra dos anuncios; el Barón de Colins, maestro de La Sagra, compra otro más; Edmund Chokecki paga otro especialmente vistoso para su libro *La paix et la guerre*; también hace lo propio Adam Mickiewicz, corazón silencioso del grupo quien elige dar publicidad, precisamente, a *Les Slaves*, es decir, la versión escrita de sus cursos en el Collège de France; y Charles Albert no tiene un libro que ofrecer, pero compra un anuncio especialmente grande para ofrecer sus servicios como médico:

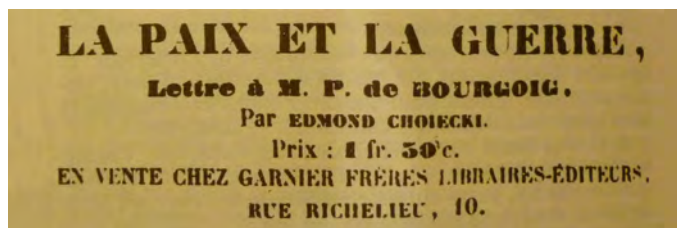


Ilustración 11. Anuncio en *La Tribune des Peuples* 10 de junio de 1849 (se repite el 11 de junio).

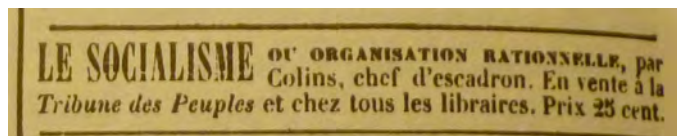


Ilustración 12. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 7 de junio de 1849 (se repite el 9 de junio).



Ilustración 13. Anuncio en Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 31 de marzo de 1849.

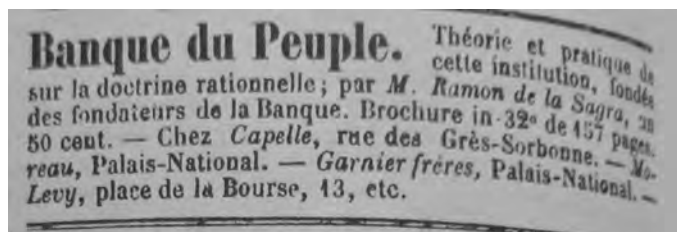


Ilustración 14. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 29 de marzo de 1849 (se repite el 31 de marzo, el 5, 8 y 25 de abril, y el 7 y 18-19 de mayo).

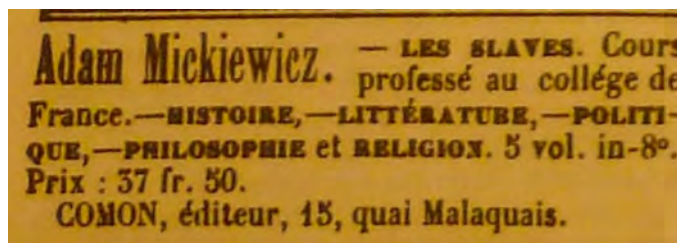
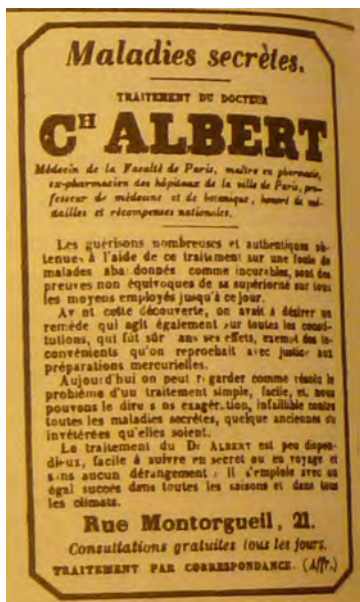


Ilustración 15. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 24 de septiembre de 1849.



Maladies secrètes.
 TRAITEMENT DU DOCTEUR
C^H ALBERT
 Médecin de la Faculté de Paris, maître en pharmacie,
 ex-pharmacien des hôpitaux de la ville de Paris, professeur de médecine et de botanique, honoré de médailles et récompenses nationales.

Les guérisons nombreuses et authentiques obtenues, à l'aide de ce traitement sur une foule de malades abandonnés comme incurables, sont des preuves non équivoques de sa supériorité sur tous les moyens employés jusqu'à ce jour.

Avant cette découverte, on avait à déplorer un remède qui agit également sur toutes les constitutions, qui fut sûr dans ses effets, exempt des inconvénients qu'on reprochait avec justice aux préparations mercurielles.

Aujourd'hui on peut se garder comme vis-à-vis le problème d'un traitement simple, facile, et nous pouvons le dire sans exagération, infallible contre toutes les maladies secrètes, quelque anciennes ou invétérées qu'elles soient.

Le traitement du Dr ALBERT est peu coûteux, facile à suivre en secret ou en voyage et sans aucun dérangement; il s'emploie avec un égal succès dans toutes les saisons et dans tous les climats.

Rue Montorgueil, 21.
 Consultations gratuites tous les jours.
 TRAITEMENT PAR CORRESPONDANCE. (Affr.)

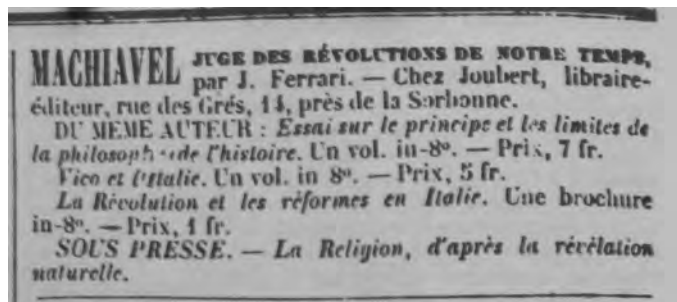
Ilustración 16. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 7 de noviembre de 1849.

De entre estos pensadores que deciden “afiliarse” al proyecto intelectual de *La Tribune des Peuples* hay dos nombres particularmente interesantes: el primero de ellos es el político Giuseppe Ricciardi, quien fue autor de algunos artículos sobre el problema italiano aparecidos en este periódico. Ricciardi decide apoyar anunciando la aparición de sus poesías. Pero también hay otro pensador italiano, que no parece haber sido colaborador de *La Tribune des Peuples*, pero decide anunciar sus libros en este periódico, declarando así su afiliación con esta corriente intelectual que intenta asegurar su continuidad material: Giuseppe Ferrari.



Poesie di Ricciardi. Seconda edizione, migliorata e accresciuta.
 Un vol. in-12. Prix : 4 fr. Chez Stassin et Xavier, rue de Coq-Saint-Honoré, n. 9.

Ilustración 17. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 29 de marzo de 1849.



MACHIAVEL JUGE DES RÉVOLUTIONS DE NOTRE TEMPS, par J. Ferrari. — Chez Joubert, libraire-éditeur, rue des Grés, 14, près de la Sorbonne.

DU MEME AUTEUR : *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire.* Un vol. in-8°. — Prix, 7 fr.
Vico et l'Italie. Un vol. in-8°. — Prix, 5 fr.
La Révolution et les réformes en Italie. Une brochure in-8°. — Prix, 1 fr.

SOUS PRESSE. — *La Religion, d'après la révélation naturelle.*

Ilustración 18. Anuncio en *La Tribune des Peuples*, 14 de abril de 1849.

¿Quién es este pensador, y cuál es su importancia para los temas que hemos ido señalando? Giuseppe Ferrari fue profesor de la universidad de Estrasburgo. Es el primer editor crítico de las obras de Vico, y por ello fue muy apreciado por Michelet. Es también responsable del rescate de Maquiavelo, a quien convirtió en un filósofo con el que el pensamiento revolucionario debía entrar en relación. Según Franco della Perutta, además, Ferrari es, junto a Carlo Cattaneo y Giuseppe Montanelli, el responsable del nacimiento de una nueva orientación revolucionaria en el movimiento italiano, a la izquierda de Giuseppe Mazzini.²⁹

Éste es el momento de regresar a Francisco Bilbao, y terminar el presente texto con una reflexión sobre cómo las relaciones intelectuales que hemos descrito pueden ayudarnos a la mejor comprensión de algunos temas de la obra de este autor, quien –como dijimos al principio de nuestro texto– debe comprenderse como parte de una tradición filosófica de muchas lenguas y culturas constituida por los exiliados radicales involucrados en un diálogo de Sur a Sur. Como ya he señalado en una nota a la correspondencia de Bilbao editada críticamente por Álvaro García y por mí, Bilbao conoció personalmente a Montanelli en 1856, y conservamos un ejemplar de una obra de Bilbao dedicado a Montanelli por su autor.

Además, el pensamiento de Ferrari y Montanelli coincide en una serie de puntos que comenzarán a ser importantes para Bilbao después del viaje a París. El más importante de ellos es la contraposición entre revolución política y revolución social: a decir de nuestros italianos, la segunda se limita a la mera demolición del edificio político, dejando intacta la estructura de la sociedad, la tiranía del capital y la anarquía de la libre empresa, sometiendo la inteligencia a la riqueza, la virtud a la propiedad, el pobre al rico. La revolución social debe crear un mundo nuevo de igualdad y justicia.³⁰

²⁹ Entre los excelentes estudios dedicados al pensamiento de Ferrari debe contarse a Franco Della Perutta, *I democratici e la rivoluzione italiana*, 2ª. ed., Milán, Feltrinelli, 1981; Silvia Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione de su pensiero*, Florencia, Olschky, 1969; y Clara M. Lovett, *Giuseppe Ferrari and the Italian Revolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979. En ellos me baso para la apretada reseña de los párrafos siguientes.

³⁰ Ferrari y Montanelli comparten la defensa del federalismo, en oposición a Mazzini, así como la crítica del derecho de propiedad, al que oponen el llamado “derecho de necesidad”. No podemos abundar en este tema aquí por falta de tiempo.

Este planteamiento guarda muchas similitudes con lo dicho por un pensador americano que Bilbao conoció antes del escándalo de *Sociabilidad chilena*, pero a quien no había dedicado ninguna línea hasta el viaje a Francia: Simón Rodríguez, el viejo maestro del Libertador. En una carta que hasta hoy se mantiene inédita, fechada el primero de abril de 1848, Simón Rodríguez se dirige a Bilbao, al parecer respondiendo a otra carta, hoy perdida, en la que el joven chileno le hablaba al venezolano de su persecución con motivo de la publicación de *Sociabilidad chilena*; a su regreso a Chile, Bilbao se encontrará con los artesanos que parecen llevar consigo la huella del magisterio del viejo venezolano (alguno de ellos, como Santiago Ramos, “El Quebradino”, había afirmado ese magisterio con orgullo); pocos años después en *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito*, Bilbao se referirá elogiosamente a Rodríguez, y recordará haberle oído decir palabras que ahora asume como suyas; la *Revista del Nuevo Mundo* redactada por Bilbao incluye adentro suyo selecciones de la obra del maestro venezolano, quien será mencionado elogiosamente, una vez más, en *La América en peligro*.³¹

El tema de la “revolución económica” es fundamental para este pensador al que Bilbao conoció desde muy joven, pero al que le prestó escasa atención hasta 1848. Para Rodríguez, como para Ferrari y Montanelli, la revolución política no puede funcionar si no va acompañada de un programa social. De hecho, ésa es justo la razón por la que, a decir de Rodríguez, las revoluciones de emancipación americanas no lograron triunfar: era menester alterar la estructura económica elaborada durante la Colonia para permitir la aparición del pueblo pobre en cuanto sujeto de repúblicas auténticas:

En la América del Sur las Repúblicas están
Establecidas pero no Fundadas (...)

El Pueblo Republicano, en la América del Sur, no es el mayor número de hombres, como lo es en otras partes; sino un número muy corto, que asume (porque tiene medios pecuniarios o mentales) no sólo la

³¹ He desarrollado a detalle la historia del contacto entre Bilbao y Rodríguez en mi tesis doctoral, *Francisco Bilbao y la formación de la prosa de ideas de nuestra América en el siglo XIX*, México, UNAM, 2013, pp. 143-158. La primera persona en dar noticia de la carta de Rodríguez a Bilbao fue Andrey Schelchkov, “La libertad en la igualdad o la igualdad en la libertad. Igualitarios, liberales y revolucionarios en Chile a mediados del siglo XIX”, en Carlos Illades y Andrey Schelchkov (coords.), *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina*, México, El Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, 2014, pp. 231-272. Dicha carta se encontraba resguardada en el Archivo Nacional de Chile, Archivo Fernández Larraín, vol. 52, f. 46, pero desde 2002 se encuentra perdida...

facultad de *Representar al Pueblo* en Congreso, sino la de *Responder* por él: – no sólo la facultad de *mandar*, sino la de *obedecer* o *resistir* a nombre del Pueblo.³²

Una revolución POLÍTICA pide una revolución ECONÓMICA.

Por inquietud a los principios, por exaltación después, y al [fin] por delirio, los pocos hombres que sentían el deseo de ser independientes forzaron la masa del pueblo a hacer la primera revolución. En el sosiego deben calcular y meditar mucho por hacer la segunda: porque el goce de la independencia, los pone en necesidad de ser libres.

La impotencia mental SOMETE

La impotencia física ESCLAVIZA

El hombre ignorante no sabe gobernarse, ni el miserable puede defenderse – muda el uno de estado y el otro de Señor; pero ninguno muda de condición: la felicidad de ambos consiste en creer que están mejor. Si los americanos quieren que la revolución POLÍTICA que el [acaso] de las cosas ha hecho, y que las circunstancias han protegido, les traiga verdaderos bienes, hagan una revolución ECONÓMICA, y empiéncenla por los campos – de ellos pasarán a los talleres de pocas artes que tienen – y diariamente notarán mejoras, que nunca habrían conseguido empezando por las ciudades.³³

Desde el punto de vista de la obra de Bilbao, el programa de “igualdad” de la Sociedad de la Igualdad, la “revolución económica” de Rodríguez y la “revolución social” de Ferrari y Montanelli aparecen como constelación en fechas similares: anunciados en la carta de 1848 y los anuncios del periódico de 1849, adquieren rostro concreto a partir de 1850. La obra de Ferrari, finalmente, ofrece una clave hermenéutica para comprender en término positivos la concepción gozosa del trabajo filosófico desplegada por los pensadores salvajes que hemos analizado en las páginas precedentes. Esa concepción puede ser útil para nuestros propósitos, pues se ha dicho muy seguido que la obra de Francisco Bilbao no cumple con las características necesarias para ser calificada como “filosófica”, sin preguntarse muchas veces *qué* habría entendido el mismo Bilbao

³² *Sociedades americanas en 1828* [1ª versión], Arequipa, [s.e.], 1828, “Advertencia” y p.10.

³³ *Observaciones sobre el terreno de Vincoaya con respecto a la empresa de desviar el curso natural de sus aguas y conducir las por el Río Zumbai al de Arequipa*, Arequipa, Imprenta del Gobierno, 1830, pp. 55-56. Entre corchetes introducimos palabras que son de difícil lectura en el original consultado.

respecto de su trabajo, y cómo entenderían la filosofía sus amigos y lectores. Dicho de otra manera, si todos ellos *no quisieron ser filósofos profesionales*, que desarrollaban su trabajo en instituciones universitarias, *¿qué sí querían ser?*, *¿y cómo entendían ese proceso de profesionalización al que decidieron no entrar?*

En 1849, año de la aparición de nuestro periódico, Giuseppe Ferrari publicó en francés un folleto llamado *Los filósofos asalariados*.³⁴ En él, hizo la genealogía de un proceso por medio del cual la filosofía se fue convirtiendo poco a poco en una profesión que se estudia en la universidad y se ejerce a cuenta del Estado.³⁵ A decir de Ferrari, la profesionalización ha llevado a la creación de una “burocracia filosófica”, y ha convertido a este saber en “una escolástica sin principios” en donde es perfectamente posible enseñar de manera separada convicciones y teorías.³⁶ Se trata, pues, de la anti-imagen respecto de esa teoría del sujeto expuesta embrionariamente en la carta de Bilbao a Michelet de 1847. El saber que Bilbao y sus amigos buscan reúne capacidad de acción y capacidad de pensamiento: para Ferrari, se trata de una tradición que une filosofía y revolución, tiene manifestación destacada en las repúblicas renacentistas y culmina en los grandes proyectos de transformación social de su siglo; para el Bilbao de *Boletines del espíritu*, esa tradición tiene una historia más compleja: en ella está el antiguo republicanismo, la historia indígena, la Biblia y las tradiciones populares.

La filosofía de Bilbao y otros pensadores salvajes está llena de imágenes, metáforas, alegorías. Como hemos visto, hace uso de elementos que vienen de la tradición religiosa. Tiene ritmo y profundidad expresiva. No guarda semejanzas con la prosa filosófica producida en esos centros universitarios. Según Ferrari, el proceso de normalización filosófica ha tenido efectos en las maneras de hablar y escribir la filosofía; y también, en las maneras de vivirla. La burocratización “impone de viva fuerza la erudición; condena a los estudiantes de la École Normale a usar toda su energía en cuestiones de erudición

³⁴ Hay edición reciente de Patrice Vermeren. Yo cito según la primera edición, *Les philosophes salariés*, París, Gustave Sandré, 1849. Todas las citas en traducción son mías.

³⁵ Este proceso de “profesionalización”, verdadera “conspiración científica que ha vuelto a la filosofía en contra de la filosofía” (ibid, p. VII), tiene su origen en las reformas educativas impuestas por el gobierno napoleónico, que desaparecen al mismo tiempo el Congreso y la Academia de Ciencias Morales, e inauguran la Sorbona, que desde entonces “se encargó de confiscar el sentido común para beneficio del gobierno” (ibid, p. 25). Pero alcanzan su auge con la llegada al poder intelectual de Victor Cousin, quien articula la filosofía de Estado gracias al control de cuatro instituciones: la École Normale, en donde se forman los profesores; el concurso de agregación, donde los titulados adquieren permiso para enseñar; el consejo real de instrucción pública, que revisa planes de estudio, bibliografía y perfiles; y la Academia de Ciencias Morales, que sanciona científicamente el saber enseñado (ibid, p. 101).

³⁶ Ibid, pp. 117 y V.

filosófica”. Como dice Ferrari citando a Tenneman, las prácticas eruditas tienen como consecuencia fomentar “la indecisión, el hábito de cancelar la facultad de juzgar, la indiferencia respecto del problema de la verdad y de la dignidad de toda investigación racional”. Continúa Ferrari: “A fuerza de comentar, los adeptos del eclecticismo se vuelven indiferentes a los principios, extranjeros al movimiento actual”. Y culmina: “Para ser profesor, se debe ser licenciado en letras, agregado, doctor; se deben pasar los mejores años de la vida en ocupaciones que, si bien son útiles, vuelven a un hombre absolutamente incapaz para todo lo que no sea la enseñanza. El universitario no tiene más patria que la universidad”.³⁷

De esa manera, la aparición de imágenes, metáforas y alegorías, la decisión de no limitar la prosa a las cuestiones de erudición, es caracterizada en términos éticos. La decisión no es sólo cuestión de estilo: se trata de escribir de otra forma, reconociéndose en una patria que es más que “la universidad”, insertándose en un “movimiento actual” que exige responder en términos prácticos, desplegando la “energía” filosófica en cuestiones que competen a la dignidad de la verdad cuando ésta muestra su relación con la vida de todos los días... Me parece que esta declaración de principios sigue teniendo valor el día de hoy, y debería obligarnos a pensar *qué* es lo que queremos rescatar cuando leemos la obra de Bilbao y sus contemporáneos, y *qué* de eso que se rescata nos debería obligar a repensar nuestra propia tarea.

³⁷ Ibid, pp. 101-102 y 104.