



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Francisco Bilbao: de la secularización de las conciencias a la secularización del Estado

Autor: Jalif de Bertranou, Clara Alicia

Forma sugerida de citar: Jalif, C. A. (1997). Francisco Bilbao: de la secularización de las conciencias a la secularización del Estado. *Cuadernos Americanos*, 2(62), 214-230.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XI, núm. 62, (marzo-abril de 1997).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

FRANCISCO BILBAO: DE LA SECULARIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS A LA SECULARIZACIÓN DEL ESTADO*

Por Clara Alicia JALIF DE BERTRANOU
CONICET-UNIVERSIDAD NACIONAL
DE CUYO, ARGENTINA

EL AÑO QUE DA NOMBRE LITERARIO en Chile a la generación de 1842 fue escenario de acaloradas polémicas, con la participación controvertida de los emigrados argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López. Éstos y los chilenos Salvador Sanfuentes y José Joaquín Vallejo (*Jotabeche*) hicieron uso de incisiva prosa en los periódicos. *El Mercurio*, el *Semanario de Santiago* y la *Gaceta del Comercio* de Valparaíso fueron el espacio para las palabras ardientes y novedosas. Desde la Sociedad Literaria, formada por estudiantes del Instituto Nacional, su director, José Victorino Lastarria, reprobaba el pasado colonial por el atraso en que se encontraba la sociedad, con el fin de instar a la ilustración del pueblo y crear una literatura que expresara el carácter nacional. En la misma dirección hallaba palabras encomiásticas el colombiano Juan García del Río, publicadas desde Valparaíso en su revista *Museo de Ambas Américas*.¹ Todos revelan la voluntad de afirmar una identidad nacional —donde la nación puede ser a veces la Patria Grande—, aunque las orientaciones presenten diferencias. Es

* El título de este escrito se inspira en el trabajo de Arturo Ardao, "De la sacralización a la secularización", en *Espacio e inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, Fundación de Cultura Universitaria, 1993, pp. 123-133.

¹ Raúl Armando Inostroza, *El ensayo en Chile desde la Colonia hasta 1900*, Santiago, Andrés Bello, 1969, 109ss; Maurice Fraysse, "Nationalisme et littérature nationale: la génération chilienne de 1842", en Claude Dumas, comp., *Nationalisme et littérature en Espagne et en Amérique Latine au XIXe. siècle*, France, Université Lille III, 1982, p. 187.

así como las notas que caracterizan al periodo son afán deshispanizante, americanismo y conciencia de sí.² Notas que emergen del llamado espíritu de la civilización moderna, que abrevó en "cinco aspectos importantes: el deseo de secularización progresiva de la sociedad; la promoción de las masas en perjuicio de las élites jerárquicas; la liberación de los espíritus con respecto a la autoridad, en nombre del progreso científico; la separación de la Iglesia y del Estado, y la concepción evolutiva de la sociedad".³ Ese espíritu de la civilización moderna apareció condensado en lo que conocemos como liberalismo. Ser liberal significaba, en términos generales, creer en el valor del individuo y poseer la convicción de que la base del progreso se apoyaba en la libertad individual. Asimismo, aceptar el uso de poderes del Estado, con el propósito de fomentar las condiciones mediante las cuales el individuo pudiera crecer y expresarse libremente.⁴

Escritor precoz, Francisco Bilbao publicó a los 21 años *Sociabilidad chilena*, documento más bien breve que suscitó en el francés Edgard Quinet palabras elogiosas: "Esas páginas demuestran, que a pesar de las trabas, se principia a pensar con fuerza del otro lado

² Norberto Pinilla, *La generación chilena de 1842*, Santiago, Manuel Barros Borgoña, 1943, pp. 186-194.

³ Antonio Gouvea Mendonca, "La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo en Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis", en Jean Pierre Bastian, comp., *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, FCE/CEHILA, 1990, p. 68; véase también Santiago Castro-Gómez, "De la polémica hispanismo-anti-hispanismo en el pensamiento latinoamericano. Una lectura desde el concepto de modernidad", texto de la conferencia leída en el Centro Cultural Español de Tubinga, 23 de mayo de 1991, p. 9: "Tanto el discurso del 'ingreso' de América Latina a la modernidad como el contra-discurso de fidelidad al *ethos* hispánico, se inscriben plenamente en la dialéctica originada por la modernidad misma... Unos ven la modernidad como garantía de felicidad y progreso, otros como la encarnación de la anarquía, el libertinaje y la corrupción de los valores religiosos. Ambas valoraciones... están posibilitadas por el doble movimiento de la modernidad en tanto que formalización de los sistemas y racionalización del mundo de la vida".

⁴ Véase Elte Halevy, *The growth of philosophical radicalism*, Londres, Faber and Gwyer, 1952. La valoración latinoamericana del liberalismo ha sido particularmente crítica. Para el caso, Juan José Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973, p. 24: "En América Hispánica el liberalismo penetró más que como ideología progresista como reflejo residual de la evolución liberal europea. Y en estas tierras, ese liberalismo, de un lado fue copia, y del otro, en tanto ideología de la Europa colonizadora, un medio de opresión y dominio envasado tras el rótulo de libertad, democracia, progreso, derechos humanos, etcétera".

de las Cordilleras”.⁵ ¿Qué es lo que comenzaba a pensar nuestro autor con relación a la vida de las naciones?

Digamos en primer lugar que, aunque con ciertas diferencias, la visión de la situación social y política no varía drásticamente en las tres o cuatro décadas posteriores a las revoluciones de independencia. Por ello, el discurso de la Generación de 1842 es, en este respecto, continuación del que corresponde a la emancipación, nucleado en torno a dos cosmovisiones antagónicas, sobre la base de intereses económicos y políticos opuestos. Establecida ya, con la Ilustración, la distinción entre una esfera privada y otra pública, las críticas que encontramos en este momento histórico tocan por igual a una y a otra, pues se entiende que ambas se hallaban aquejadas de la herencia proveniente del período hispánico. Pero, más allá de las críticas a la situación colonial, y aunque en los fundadores de la patria la imagen de un poder absoluto que exige la obediencia de sujetos pasivos cede terreno ante las interpretaciones contractualistas, actitudes de tipo patriarcal continúan teniendo un lugar importante en el diseño de las nuevas naciones. Si bien ya no se le debe obediencia a la soberanía de un rey, de origen divino, las familias, dominadas por la figura de un varón —el padre, o el hermano mayor ante la ausencia de éste—, seguían siendo las unidades en las que se maduraban y articulaban las respuestas y las relaciones políticas. En otras palabras, la liberalización de las ideas en el plano teórico-discursivo no llegaba a su objetivación en la vida intrafamiliar, mas tampoco en la sociedad civil y política. Los cuestionamientos a las debilidades de la incipiente democratización de ambos planos —el político y el civil—, atraviesan las obras de Bilbao desde aquellas páginas iniciales que mencionamos. Las cargas están puestas en la herencia colonial, y como verificación que desea aportar en aras de la fraternidad, desfilan sus observaciones sobre la propiedad de la tierra, la política, la religión y la familia. Eran todos ellos temas que no le resultaban novedosos. En efecto, Francisco, hijo de un revolucionario *pipiolo*, tenía en su abuelo el antecedente emancipador de haber participado en el famoso y fallido complot de los tres Antonios (Berney, Gramusset y Antonio José de Rojas), destinado a conseguir la constitución de la república y la organización del Estado con la igualdad de clases y el reparto de la tierra en lotes iguales

⁵ En adelante las citas corresponden a Francisco Bilbao, *Obras Completas*, edición hecha por Manuel Bilbao, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866. Respetamos la ortografía de los textos.

(1780-1781). De modo que estas cuestiones lo acompañaron desde su misma niñez.⁶

Por otra parte, si repasamos la situación de los estudios universitarios de la época, quizás podamos comprender mejor no sólo el contenido de las palabras de Bilbao, sino también su función. Que el autor escribe con intención movilizadora resulta claro. Estaba dispuesto a revolucionar conciencias, pero también a dividir aguas entre un nosotros y los otros, atento a la historia de su tiempo y al acaecer pasado.

Bilbao en el momento de la publicación de *Sociabilidad chilena* era alumno del Instituto Nacional, cuyo nacimiento se remontaba a los años de la Patria Vieja (1810-1814). El Instituto había surgido consustanciado con las ideas de independencia cuando sus fundadores, sin abandonar la religiosidad católica, comenzaron a pensar en la importancia de un centro de estudios que ayudara a la construcción de la naciente república. De este modo, se incorporaron nuevas disciplinas a la luz de las necesidades de la época, pero sin romper con la tradición. En el caso particular de la filosofía, ésta

⁶ Cf. Miguel Luis Amunátegui, *Los precursores de la Independencia de Chile. Memoria histórica presentada a la Universidad de Chile en cumplimiento del artículo 28 de la ley de 19 de noviembre de 1842*, Santiago, Imprenta de la República de Jacinto Nuñez, 1872, t. 3, pp. 191ss. Dice el autor: "En medio de estas diversas conmociones —producidas por el aumento de impuestos y el control de los frailes—, que estuvieron ajitando al pueblo de Chile desde 1776, las cuales eran simples disgustos de súbditos buenos i leales, i de ninguu (*sic*) modo conatos de rebelion, ni siquiera lejanos, nació la primera idea de independencia. Los que concibieron un pensamiento tan inmaturo fueron dos franceses, llamados, el uno Antonio Gramuset (*sic*), i el otro Antonio Alejandro Berney". De ambos, afincados en Santiago, continúa diciendo Amunátegui: "Así como la aspiracion del emprendedor e industrioso Gramuset era llegar a ser nco poderoso, la del bueno i visionario Berney era la de ser lejislador de un pueblo. Deseaba ardientemente formular en la constitucion de un estado sus teorías políticas, que eran las de los filósofos del siglo XVIII, ménos el escepticismo relijioso, pues era católico sincero". A ellos se sumó José Antonio Rojas, quien después de un viaje a Europa "habiendo salido vasallo leal, volvió súbdito rebelde en el fondo de su alma". Sobre la tenencia de la tierra dice E. Bradford Burns: "A pesar de toda la modernización, urbanización e industrialización que ocurrió en el siglo xvii, la tierra es la base principal del poder económico y político. En ningún lugar del mundo había tanta cantidad de tierras concentradas en tan pocas manos como en Latinoamérica. Los avances económicos y el prestigio social de los señores les introdujeron en el poder político, el poder por el cual ellos cayeron, o fueron aclamados, cuando se declaró la independencia de las monarquías ibéricas", "Introducción", en Robert M. Maniquis *et al.*, eds., *La Revolución Francesa y el mundo ibénco*, España, Turner Libros, 1992 (Col. Encuentros), p. 17.

siguió enseñándose dentro de los cauces y criterios provenientes de la Colonia, vinculada estrechamente a la escolástica.

Hacia la década de los veinte, con los hombres fuertes del momento —Bernardo O'Higgins y Ramón Freire—, el Instituto ingresaba en una etapa de secularización de la enseñanza con la inclusión de matemáticas y ciencias, sin descontar, claro está, la penetración de ideas francesas provenientes de la Ideología.⁷

Se estaba ante un nuevo cuerpo conceptual sin haber renunciado a la tradición, especialmente religiosa, ya fuere por convicciones o por estrategia social y política. Lo cierto es que figuras como José Miguel Varas (1807-1833) —autor del primer texto de filosofía en español escrito en Chile, titulado *Lecciones elementales de moral*—, aunque renovador en sus puntos de vista, eludía los aspectos contrarios a la doctrina católica. Dada la tensión entre el Estado y la Iglesia, no era prudente para ningún intelectual adoptar posturas extremas.⁸

La contienda entre liberales y conservadores —*pipiols* y *pelucones*—, ya se había instalado en la sociedad cuando arribaron José Joaquín de Mora y Andrés Bello. Uno y otro, incorporados a la docencia, corrieron suerte diversa, pero ambos introdujeron la filosofía escocesa del sentido común —con su énfasis en la inducción y el enfoque experimental—, sin dejar de asentar sus recaudos críticos a la misma escuela.

Cuando Ramón Briceño (1814-1910), antiguo discípulo de Ventura Marín (1806-1877) en el Instituto Nacional, pero también de Mora, publicó su *Curso de filosofía moderna* (1845-1846), destinado al uso de alumnos, adhirió a las ideas de la filosofía del sentido común. Aunque la obra vio la luz después de la publicación de *Sociabilidad chilena*, la polémica entre liberales y conservadores se hallaba en plena efervescencia y ese mismo clima era el que había precipitado el escándalo y condena de la obra del joven Bilbao. Las diferencias, con el predominio del sector conservador ligado a la Iglesia, marcarían las décadas siguientes. Por otra parte, los textos de Briceño, si bien en la línea señalada del sentido común, estaban

⁷ El proceso de secularización de la enseñanza tiene sus antecedentes a partir de la expulsión de los jesuitas en 1767 con la real provisión de Carlos III del 5 de octubre del mismo año; cf. Dorothy Tanck de Estrada, *La ilustración y la educación en la Nueva España. Antología*, México, SEP, El Caballito, 1985, pp. 106-107.

⁸ Seguimos a grandes trazos a Iván Jaksic, *Academic rebels in Chile. The role of philosophy in higher education and politics*, Albany, State University of New York, 1989.

más próximos a la congruencia con la fe religiosa que los escritos por el ilustre venezolano Andrés Bello. Sin embargo, ambos gozaron del apoyo de los sectores a los cuales venían a cuestionar, ya en plena década de los cuarenta, las figuras emergentes de Lastarria y nuestro Bilbao. Hay que recordar, además, que durante los mismos años el gobierno de Manuel Bulnes había acelerado la marcha de la secularización de la sociedad. Para preocupación de la jerarquía católica, el gobierno había permitido incluso el oficio protestante en la ciudad de Valparaíso, a pesar de que la Constitución de 1833 lo prohibía. Los católicos habían fundado la *Revista Católica* en 1843 para exponer su posición en materia política y defender a la Iglesia de las críticas de los liberales, quienes habían sacado ventajas del clima político tolerante de la administración de Bulnes. En fin, “como resultado de la polarización, una inusual cuota de actividad intelectual se centró específicamente sobre cuestiones religiosas”.⁹

Con Lastarria y Bilbao a la cabeza, los jóvenes intelectuales iban a reclamar el cambio en todos los órdenes de la vida, pero además se establecía en Chile el primer antecedente de un pensar demandante de una filosofía para la praxis. En este sentido, la labor de organizaciones que aquéllos gestaron, como la Sociedad de la Igualdad y sus similares, fue eminentemente política y social.¹⁰

Para Bilbao los orígenes de la cultura europea resultan de la hibridación de la “civilización romana, idealizada por la religión católica y renovada por las costumbres oriundas de los bárbaros” (I, 5). Hibridación en la que habían confluído el legado romano del derecho; la noción de trabajo y la mitología; el pensamiento escolástico y la transfiguración de los mitos orientales por parte del catolicismo; la liberalización de las creencias; y la noción de individualidad de los pueblos anglosajones, con resultados que consideraba altamente adversos para las sociedades americanas. Las críticas

⁹ Traducimos a Iván Jaksic, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ Cf. Fernando Pinto Lagarrigue, *La masonería. Su influencia en Chile. Ensayo histórico, político y social*, Santiago, Orbe, 1966, pp. 147ss. Sobre la distinción público/privado seguimos a Norberto Bobbio, particularmente en *Estado, gobierno y sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, trad. de Joan Batalle, Barcelona, 1987; Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. de Martí Mur Ubasart, México, Siglo XXI, 1991; Julio de Zan, “La interpretación hegeliana de la dinámica de la sociedad civil en Europa y en América”, separata de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII (1981); “El problema de lo público y lo privado. Fundamentos éticos y derivaciones”, en *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1982, t. 1, pp. 516-523.

de Bilbao a las consecuencias de esta tradición se mueven en el espacio conceptual legado por la Revolución Francesa con la separación de *res publica* y orden familiar y, en este sentido, las creencias y costumbres inscritas dentro de la tradición católica aparecían como obstáculo para el ordenamiento del espacio de lo público, pero también como rémora dentro de las relaciones familiares. Incluso más, ya que éstas, organizadas en torno a la voluntad de una figura patriarcal, dominadora de sujetos pasivos y sumisos, trasladaba formas autoritarias de dominación al espacio de las relaciones políticas. El discurrir de las ideas liberales y el rechazo de las interpretaciones de tipo naturalista se hallaban en el plano de las formulaciones teóricas, pero sin haberse instalado aún en el ámbito de las relaciones familiares y políticas, con la profundidad que Bilbao demandaba.

Las categorías público/privado tienen en su base las de ciudadano/individuo, pero a su vez la categoría de ciudadano supone, como su opuesto, la de súbdito. Bilbao se sirve permanentemente de ellas, y por eso consideraba que en ausencia del *status* de ciudadano extendido a todos los miembros de la sociedad, el individuo se hallaba en situación de súbdito.

Súbdito es el individuo que bajo el dominio o la autoridad de un rey, monarca o emperador, debe obediencia a leyes dictadas por éstos. Bilbao aplica esta noción de súbdito para analizar la situación del país, por eso nos dice que el pueblo había sido privado de su propia capacidad de comunicación, gestión y autodeterminación, estando entonces sometido al círculo vicioso de la incapacidad. En efecto, en nombre de la ineptitud para la participación igualitaria se lo excluía de las instancias decisorias, mas tampoco se lo preparaba en las virtudes cívicas, con lo cual el círculo se perpetuaba *sine die*.

Es importante señalar que para que una democracia tenga eficacia debe combinar tanto un elenco de aspectos formales y organizativos, como de elementos materiales. Esto es lo que hace Bilbao en sus escritos. Liga la fuerza de las creencias religiosas con el gobierno interno de la familia y a ambos —creencias y autoridad familiar, como formadores de la conducta adulta y del carácter a través de los modelos y prácticas de la niñez—, con los sistemas políticos. En una sociedad patriarcal autoritaria sólo se reconocía dentro de la familia la autoridad del padre, del mismo modo que la sociedad estaba gobernada por otro padre autoritario cuyo poder era incuestionable. Como observaba por aquellos días Alexis de Tocqueville, “dentro de la familia patriarcal autoritaria, el padre no sólo tiene un derecho natural sino que también adquiere un derecho político

para mandarlos [a los hijos], él es el autor y el sostén de su familia, pero también su soberano".¹¹ El problema visualizado por Bilbao es que en el pasado colonial se había fundido el orden político con el religioso y ambos habían determinado el orden de la vida privada. Más aún, una vez otorgada la preeminencia al orden religioso —por el sistema de alianzas de poder—, éste se había impuesto sobre el ámbito público privado. Aquí distingue Bilbao entre cristianismo y catolicismo. Al primero le atribuye "el mayor progreso en materia de religión en cuanto a la rehabilitación del hombre, no así al segundo, que había producido variaciones hostiles a la pureza primitiva de la doctrina de Jesús" (I, 10), es decir, a la idea de la hermandad u horizontalidad de las relaciones. Mas como todas las ideas, si bien novedosas, no dejan de enraizar en el terreno de la cultura precedente, resulta obvio señalar que Bilbao se mueve en una concepción del Estado que continúa el pensamiento de la Ilustración, por lo que sus alusiones a lo privado son resultado de la prioridad otorgada a lo público, y es en función de ello que discurre sobre la organización social de los individuos. Ésta es la razón por la cual desfilan en *Sociabilidad chilena* la situación de la mujer, del hijo, del ciudadano y de lo que llama la *inteligencia*, todos ellos afectados por el autoritarismo y sometimiento de la mujer al marido, del hijo al padre, del ciudadano al poder, del pensamiento a la creencia. Entonces dirá:

Como hombres de la familia política llamada sociedad, son lo que son en la familia. La autoridad es la fuerza, y la fuerza es la autoridad. El rey viene de Dios (REX GRATIA DEI), es su brazo, y el papa la inteligencia divina en la tierra. Con que, esclavos del gobernador, el gobernador del rey y el rey del papa. El hombre no comprende nada mas allá de este círculo. Dios lo quiso, "hágase su voluntad", es el tapa boca a la interrogación de la libertad. Luego no hay ciudadanos ni pueblo. Hay esclavos y rebaño (I, 14).

Este párrafo ilustra sobre los crecientes conflictos entre la visión liberal del mundo moderno y la Iglesia. Conflictos instalados en las sociedades americanas, de las cuales la chilena no fue una excepción. La proyección más importante de las diferencias se jugaba en el espacio de lo público ante la necesidad liberal de consolidar un Estado —débil y problemático—, en sus aspectos económicos,

¹¹ Citado por Jean Bethke Elshtain, *Public man, private woman. Women in social and political thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 130.

políticos y religiosos, mediante la separación de la institución confesional. En este sentido las sociedades continentales se pronunciaban, entre otros muchos aspectos, sobre la abolición del mayorazgo, la necesidad del matrimonio civil, la laicización de los cementerios, la supresión del estanco, y el diezmo. Hacia mediados del siglo las tensiones internas fortalecieron el tono adverso y encontrado de ambos sectores, integrados, a su vez, por segmentos más radicalizados en unos casos, y en otros, por representantes moderados que trataban de conciliar las nuevas tendencias con la tradición. La dimensión más honda del problema se hallaba en el conflicto entre poder o derecho de lograr obediencia y autoridad o derecho a obtenerla. Pero antes de continuar vale la pena aclarar para evitar confusiones que Bilbao, si bien tiene presente la construcción de un Estado que veía aún balbuceante, no disuelve las instancias intermedias entre el individuo y aquel Estado, como la familia y las asociaciones civiles, de las cuales los más claros ejemplos fueron la Sociedad de la Igualdad y la Sociedad Literaria. Por otra parte, por encima del Estado estaría siempre la Humanidad o cosmópolis en la que se jugaba la instancia última de fraternidad.¹²

Por lo que se refiere a la propiedad, *base de la sociedad civil*, la relación de tipo feudal determinaba relaciones de exclusión que iban desde las de carácter social y psicológico hasta las de carácter ético-moral; entonces Bilbao utiliza el recurso de las oposiciones categoriales: amo/siervo, riqueza/pobreza, orgullo/humildad, nobleza/villanos. El remedio o correctivo que proponía se hallaba en la razón individual al servicio de fines que sobrepasan al mero individuo. Y aquí cabe observar que defensa del individuo no era de ningún modo alegato del individualismo, que también se encargará de criticar. "Someterse á su razón, nos dice, es fiarse á si mis-

¹² Cf. Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, p. 56. El autor señala dos etapas respecto del "cosmopolitismo" en la historia intelectual latinoamericana: "Una primera, característica de la segunda mitad del siglo XIX, compartida por escritores como Sarmiento, Lastarria, Bilbao y Montalvo, entre otros, y una segunda propia de la primera mitad del siglo XX, inaugurada en particular por José Enrique Rodó. En el primer momento el concepto se nos presenta con una connotación positiva y de alguna manera enfrentando a las ideas de 'patria' y 'nación', sobre todo cuando esas nociones se apoyaban en sentimientos primitivos, o simplemente no compartidos, irracionales. En el segundo momento... adquirirá una connotación negativa. Se habla de 'cosmópolis' en el sentido de 'Babel' o de confusión de razas o de hombres, que hacen perder la memoria de una 'patria' o de una 'nacionalidad', que ahora aparecen como valores primarios".

mo, tener confianza en sus fuerzas, es la exaltación del YO HUMANO, voluntario é inteligente, subjetivo y objetivo, es decir, individual y social, particular y general, humano y divino, poseyendo en la constitución de su esencia psicológica la base de la armonía universal'' (I, 19).

Bilbao separa, como los viejos ilustrados, el ámbito público —conformado por las instituciones y normas destinadas a organizar la sociedad civil—, del ámbito privado, pero desea poner éste al servicio de aquél, o, en todo caso, adelanta que las prácticas individuales son el germen y antecedente de las prácticas políticas. De allí entonces que aspirara a lograr la democratización de las relaciones personales en las que se desenvolvía la vida cotidiana. Intuía que la esfera económica y la política se condicionan y por ello atacaba el régimen de la propiedad privada que hasta el momento se estaba dando, pero no para su cancelación, sino con el fin de lograr una distribución más equitativa de la riqueza para recuperar al individuo como sujeto de derechos y obligaciones. Actúa pues como *telos* de sus proyectos de reforma la aspiración a un Estado político organizado bajo la forma de república, separado de la esfera económica y de la sociedad civil, aunque sus observaciones entrelazan una y otras esferas. Con esto podemos decir que Bilbao rescata, de algún modo, al sujeto político en sus determinaciones concretas, más allá de la libertad e igualdad formales de los ilustrados, aunque en múltiples aspectos se mantiene dentro de sus límites. En efecto, bien surge de su lectura que la sociedad política había sido hasta el momento incapaz de facilitar y organizar la realidad socioeconómica, con lo cual la vida privada hallaba serios escollos para el desenvolvimiento de sus posibilidades racionales: "El pueblo así, sin conciencia de su individualidad y de su posición social, animalizado con el trabajo del día y para el día, es el tropel ó torrente que amenaza á la voz del sedicioso, la destrucción de nuestro progreso'' (I, 36). De aquí pues que la organización de la sociedad le pareciese una consecuencia de la organización de las creencias, tal como Voltaire lo había planteado. Pero a su vez, es el Estado el que estaba obligado a garantizar la satisfacción de las necesidades básicas en la vida cotidiana (I, 239-240). Esa organización debía ser *científica*, esto es, de acuerdo con los dictados de la razón y abarcar tanto al ámbito público como al privado, mediante la reforma del *orden*, la *religion* y la *politica*. Lamennais en su recordado y no menos polémico *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* había expuesto su doctrina según la cual el hombre no

consiste en su razón, sino en sus creencias, verdadero motor de la acción humana. El abandono de las creencias religiosas conducía a la indiferencia y ella engendraba el pesimismo. Bilbao, lector y admirador de Lamennais, acentúa sin embargo el elemento *razón* del hombre y en lugar de cuestionar la indiferencia religiosa, va a condenar el indiferentismo político. Nuestro autor toma en todo caso la posición del francés en su etapa del ‘humanitarismo liberal’, que corresponde a la publicación del periódico *L’Avenir* y a las *Palabras de un creyente*, donde Lamennais, ya condenado por la autoridad papal, desarrolla las ideas de una razón universal y del sentido común como garantías de la fraternidad humana. Por otra parte, para Bilbao no hay contraposición entre naturaleza y razón, pues ambas se identifican, y el deber moral es un mandato de la razón que, como Derecho, norma en la sociedad las relaciones externas de los individuos entre sí.

Era menester que la organización de la política estuviese regida por el principio de la soberanía de todos los individuos, sin exclusiones.¹³ Por lo que a la implementación del orden se refiere, le resultaba difícil a Bilbao marcar los límites de lo que había de considerarse robo y adulterio (I, 39). El primero porque atañe al tema de la propiedad con relación al derecho de todos para desarrollarse moral y físicamente. El segundo, en tanto no se defina la libertad que ha alcanzado la mujer, la esfera de su deber con relación al marido (*ibid.*).

Por lo menos tres cuestiones están implícitas en este pensamiento de Bilbao: que el robo no siempre constituye una figura delictiva. Ello dependerá de las circunstancias que lo rodean; que el varón ha logrado una libertad que no posee la mujer; y que el adulterio es adulterio de la mujer, con lo cual excluye arbitrariamente de la figura al varón. Algo que hoy no dudaríamos en considerar

¹³ Nos hemos referido a estos aspectos en otros trabajos: ‘Libertad, democracia y poder en Francisco Bilbao’, en Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg, comps., *Homenaje a Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 203-212; ‘Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao’, *Cuadernos Americanos*, núm. 27 (1991), pp. 34-51, versión ampliada del trabajo publicado en Clara Alicia Jalif de Bertranou y colab., *Pensamiento latinoamericano*, Mendoza, EDIUNC, 1991, pp. 391-398; ‘Civilización y barbarie. de Manuel de Salas a Francisco Bilbao. Un panorama de la cultura chilena entre los siglos XVIII y XIX’ (en colab.), *Revista Interamericana de Bibliografía* (Washington, OEA), vol. XXI, núm. 1 (1991), pp. 101-119.

misógino desde todo punto de vista. Su visión del orden se completa con la crítica de la pena de muerte porque cancelaría la posibilidad de la corrección o arrepentimiento y recuperación del sujeto delictivo o victimario. Esta posición no es una ocurrencia aislada de Bilbao, sino una reactualización de una idea contenida otrora en el manifiesto que redactara uno de los tres Antonios; Berney, verdadero “precursor de los socialistas del siglo XIX”, como nos dice Amunátegui, había excluido a la pena de muerte dentro del programa forjador de la República y según las leyes del derecho natural, con la máxima evangélica del amor al prójimo.¹⁴

El texto del cual nos estamos sirviendo halla su complemento en la defensa que realiza Bilbao de las acusaciones por “blasfemo e inmoral” que recibiera inmediatamente después de su publicación. Es, decimos, en esta suerte de *addenda* donde se integra de modo más claro lo que podríamos llamar una teoría general de la sociedad, dirigida a tener en cuenta la variedad de las organizaciones sociales en las coordenadas espacio-temporales. Bilbao asume en este breve texto que las sociedades humanas están regidas por leyes y que esas leyes deben derivarse de la naturaleza de las cosas, es decir, de acuerdo con su constitución, según el acontecer, y sin violentar el estatuto racional pautado por la ley natural.

No deja de ser interesante recordar aquí que Montesquieu en las tan influyentes páginas de *El espíritu de las leyes*, obra publicada un siglo antes que Bilbao diese a conocer estas ideas, había sostenido que las leyes son las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes. Pero el hombre, dada su condición inteligente, no siempre observa las leyes de la naturaleza, situación que plantea la diferencia con el mundo físico. Para no caer en el desorden del incumplimiento de aquéllas es que de acuerdo con las características de cada tiempo y lugar crea el derecho positivo. La historicidad de éste responde a tres tipos de causas: físicas o naturales, económico-sociales y espirituales. Ahora bien, el modo como los seres humanos han resuelto su vínculo con estos tipos de causas es el origen de las formas de gobierno: republicana, monárquica y despótica. Aspectos todos éstos que subsisten en la obra de Bilbao a la hora de pincelar su crítica a partir de una idea regulativa: la realización de la igualdad y la justicia para todos. Verdadero núcleo que le sirve para describir los modos como debería ser cambiada la sociedad para salir de un proceso que ve a todas luces negativo.

¹⁴ Miguel Luis Amunátegui, *op. cit.*, p. 209.

También para nuestro autor la ley es una relación, pero mientras en el mundo físico la relación es de causa a efecto, en el mundo humano se liga la causa con un fin o destino: "La ley de la historia debe ser la forma impuesta á la humanidad para llenar un fin, y ese fin es la conquista de la libertad y de la perfección" (I, 143ss.). Libertad y perfectibilidad son entonces no categorías históricas sino caracteres eternos de la naturaleza humana. Mas al logro de ese fin los pueblos no marchaban inexorablemente regidos por una ley del progreso, que el chileno rechaza porque la historia no es una línea recta, dado que se desarrolla con avances y retrocesos:

La humanidad camina cayendo y levantándose. El bien y el mal de la historia depende ahora, señores, no del curso pasivo de los tiempos, sino de los esfuerzos del hombre. Cuando los pueblos llegan a persuadirse que todo camina en virtud de una ley inexorable, independiente de la voluntad, entonces encarnamos la enervación, entonces hacemos abdicar al soberano que no solo debe imperar en el foro, sino en el movimiento de los tiempos. Pocas doctrinas más absurdas y de funestos resultados yo conozco, que la vulgaridad de la teoría del progreso (I, 158).¹⁵

En este orden es que Bilbao critica las diversas filosofías de la historia que se han dado, agrupadas en panteístas (Hegel, Cousin y Donoso Cortés), católicas (Bossuet y Vico) y naturalistas (Herder y el mismo Cousin), atravesadas todas ellas, nos dice, por el fatalismo. Fatalismo providencialista en las filosofías panteístas y católicas, y naturalista en las últimas. Le parece que el núcleo objetable de estos tres tipos de filosofías de la historia es la negación de la libertad y, con ella, la negación del mundo moral, de la justicia y de la idea misma de la divinidad (I, 148). En fin, el haber tomado los hechos como si fueran movimientos de una ley inexorable. Opondrá entonces al absoluto teológico y naturalista, otro absoluto, la razón, que no tardará tampoco él en identificar con la naturaleza. Contra el providencialismo de Vico y Herder también se pronuncia el compañero de ruta de nuestro Bilbao, José Victorino Lastarria: "Nos habíamos sublevado contra las teorías de ambos, precisamente porque ellos se fundan en una concepción sobrenatural de la historia humana. Ambos, partiendo de la suposición de

¹⁵ Miguel Rojas Mux, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen, 1991, p. 349. El autor dice del escritor chileno: "Denuncia la noción humanitaria y pacifista de progreso, que, asociada a la idea de civilización, debería irradiar esas virtudes, pero no lo hace. Bilbao descubre la falacia de la civilización cuando los franceses invaden México".

que el género humano se gobierna en su evolución histórica sólo por 'leyes providenciales' ".¹⁶

¿Suponer algo más contra aquellos filósofos? Quizás, pero dada la juventud de nuestro autor es probable que los conociera en líneas muy generales. De cualquier modo no sería difícil sospechar por qué Vico, por ejemplo, le resultaba inaceptable. Para el napolitano había en la historia un avance necesario desde la barbarie o estado salvaje hacia la civilización; avance mediado por un estado intermedio de organización familiar de la cual había surgido la primera organización del Estado, la aristocracia. La democracia y la monarquía habían sido las formas sucesivas, en un orden progresivo, diferente de aquél expresado en la antigüedad por Aristóteles y Polibio, para quienes la secuencia había sido monarquía, aristocracia y democracia, respectivamente.¹⁷ Bilbao, con su firme convicción en el valor intrínseco de la democracia, no podía menos que desechar la filosofía de la historia y la teoría política de Vico que terminaba afirmando a la monarquía como organización política y social más alta.

Por otra parte, como ha quedado dicho precedentemente, Bilbao reprueba a la familia reproductora de formas de dominación, mientras Vico justificaba la desigualdad familiar, consolidada institucionalmente en el dominio de una parte sobre la otra —el padre sobre los hijos y sirvientes—, bajo lo que denominaba autoridad civil.

A juicio de nuestro escritor tres son los ingredientes que configuran la historia: la naturaleza, la organización y la razón. De la alquimia de influencias geográficas, distribución de los grupos étnicos, creencias, instituciones y costumbres se forma la historia. Si bien se mira, trama compleja que llegado el caso de analizar con relación a la situación de América del Sur, Bilbao sitúa en el ámbito de las creencias, causa del estado de atraso y postración por comparación con América del Norte. No porque en ésta no existieran, sino porque se había procedido a otorgar preeminencia a la soberanía de la razón (II, 453). En nuestro subcontinente, por el

¹⁶ José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios*, Santiago, Zig-Zag, 1902, p. 200, cit. por Bernardo Subercaseaux, *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX. Lastarria, ideología y literatura*, Santiago, Aconcagua, 1981 (Col. Bello), p. 80.

¹⁷ Norberto Bobbio observa que para Vico el estado salvaje, anterior a la organización familiar, es histórico, es decir que está en el origen de la verdadera historia de la humanidad, como un hecho y no como una mera hipótesis racional; véase Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. de José F. Fernández Santillán, México, FCE, 1991, p. 111.

contrario, piensa que se había borrado con el codo lo escrito con la mano: por un lado se había separado la libertad política del dogma religioso, y, por otro, se había procedido a su fusión en términos constitucionales al adoptar la república la fe católica: "Mentimos para emanciparnos nacionalmente [vía reconocimiento de la autoridad de Fernando VII] y continuamos mintiendo para emanciparnos filosófica y políticamente. Hay dos soberanos en el Estado, así como creemos reconocer dos soberanos en el fuero íntimo del alma. Hé ahí la dualidad, la duda, la anarquía" (I, 163). En efecto, la Constitución conservadora de 1833, que había reemplazado a la liberal redactada por José Joaquín de Mora en 1828, prohibía cualquier apartamiento de la Iglesia católica. La religión de la República era la católica, apostólica, romana, con exclusión del ejercicio público de cualquier otra. Por lo demás, dentro de muchas familias la autoridad máxima no era el padre sino el confesor. Contra estos usos de la sociedad chilena se dirige el vehemente escritor. Se trataría entonces de separar plenamente la esfera política de la esfera religiosa, de dominio privado. No pensaba lo mismo de la organización familiar norteamericana con el elenco de creencias de la fe protestante que habría facilitado el surgimiento de la democracia y el adelanto económico, con lo cual el contenido religioso, que en un espacio geográfico le parecía saludable, en el otro le parecía operar negativamente. En suma, la historicidad de los hechos sociales no tendría un carácter negativo o positivo *per se*, aunque obraría en Bilbao el mismo recurso observado en el discurso ilustrado hispanoamericano, de ubicación de la propia palabra fuera del devenir histórico, porque él creía ser la voz, o el vocero, en todo caso, de lo que llamaba el derecho natural, ley divina o principio de la humanidad.

Las palabras de Bilbao contra el providencialismo son contundentes porque le resultaba una aberrante justificación de lo acaecido: "La conquista Americana, la extinción de las razas, la servidumbre de los indijenas, la esclavitud de los negros, la anarquía, y hasta el despotismo de los mónstruos americanos, han sido reconocidos como necesidades providenciales" (I, 153). Punto de vista desde el cual resultarían justificadas todas las formas despóticas y autoritarias que había conocido la humanidad. Acontecer inexorable frente al cual sólo cabría la pasividad de la aceptación. Creía en cambio que había una ley de la historia, pero esa ley no estaba en la facticidad de los hechos, de los hechos que le resultaban irracionales, sino en el reducto de la conciencia y, a su vez, nos dice, esa conciencia

le proviene de su participación en la divinidad. Con ello planteaba que "la ley de la humanidad es anterior, es preexistente á la misma humanidad, y subsistirá en la mente divina cuando ya la humanidad no exista, así como los principios matemáticos que viven encarnados en los cuerpos, son anteriores y subsisten aun sin necesidad de los cuerpos" (I, 156). En suma, no habría providencialismo pero acude a una entidad metafísica cuando necesita explicar por qué era preciso mudar el estado de cosas en América Latina. Entonces apelará a la libertad y perfección como ley de la historia y verdadero dogma.

Si hasta el momento América no había podido superar sus propias miserias era porque otro dogma, un dogma artificioso y equivocado, había dirigido sus destinos. Sobre este punto estima que, dadas las circunstancias, ningún historiador había calado en él en profundidad. Y por eso, pretendidamente, sería él el primero en indagarlo. Tres periodos reconoce en la historia de la continental América: conquista, Independencia y organización.

De la comparación del Norte con el Sur y el despaseado estado de la libertad, considera que la causa no se halla ni en el clima, ni en la forma política, ni en la raza, sino en el factor religioso, molde oculto del ámbito político.

Hay un doble orden o categoría en la legislación de los pueblos. "La legislación divina, que nadie puede tocar, nos dice, y la humana que puede variar con el progreso de las luces" (I, 166). En los textos lo divino se identifica con lo natural y éste con lo racional, por lo que el primer imperativo ético es vivir conforme a la razón. Obrar mal es, pues, contrario a la razón del mundo, de modo que la aceptación de la facticidad de los acontecimientos se endereza a corregir aquello que no se ha desarrollado de acuerdo con aquel principio metafísico que aparece en los escritos bajo denominaciones alternativas pero identificables, como lo son los conceptos de divinidad, naturaleza y racionalidad. En todo caso, cabría observar que Bilbao haría una inversión del fatalismo. Ya no estaría éste en los hechos, sino en la necesidad de dar cumplimiento a lo que estima un mandato divino: el cumplimiento de la racionalidad. Lo que en América se había dado hasta el momento era un proceso degenerativo cuya razón de ser no podía de ninguna manera explicarse como efecto de una voluntad divina.

Como en el antiguo estoicismo, la felicidad no consiste en el placer, sino en el ejercicio individual constante de la virtud frente al vicio y las pasiones, que en América aparecen personificadas por las fuerzas dominadoras de antaño y hogaño. Así pues, el mandato

universal puede temporalizarse en una realidad ética que requiere una vida de esfuerzo y lucha, conforme a la razón natural. Quienes así no proceden actúan como fuerzas del mal y son la contracara del bien. Corresponde a los más sabios, hombres de combate para Bilbao, el conducir a la humanidad por el camino de la razón para lograr un universo coherente y feliz, y en esta perspectiva puede leerse el cosmopolitismo del autor. El discurso sobre América se integra entonces con una visión de alcances sociales y políticos más amplios, que incluye en totalidad a la Europa con sus bolsones de pobreza y miserias. Pocas décadas antes Jouffroy (1792-1842), convencido de que los viejos dogmas ya no tenían validez, había propuesto hallar a los "verdaderos representantes de la humanidad" que, con conciencia de su destino, descubrirían formas más aptas para gobernar el mundo.

Es igualmente en una cierta línea de pensamiento con resonancias estoicas que resulta congruente el concepto que Bilbao guarda de sí mismo, como aquel reformador que está dispuesto a un presente de sacrificio y lucha, cuando alude al proceso de regeneración que debían experimentar las sociedades americanas. Las nociones de bien y mal, refundidas muchas veces en las categorías de civilización y barbarie, actúan de soporte ideológico de lo que tanto en el espacio de lo público como en el de lo privado aparece aludido en los escritos. Así, cuando finalmente uno y otro se ordenen hacia la unión por el ejercicio de las virtudes públicas y privadas, habrá armonía del género humano sin perder cada individuo sus particularidades, aunque será menester renunciar previamente a los elementos fatales del organismo (I, 200), es decir, los vicios y las pasiones. Tanto las prácticas bárbaras como las civilizadas podían darse en los dominios del espacio público, como del privado.

A modo de corolario de estas líneas digamos que Bilbao requería la transformación del Estado y las instituciones políticas, pero, además y fundamentalmente, la transformación interior de la sociedad, para lo cual explicitaba como condición previa el estado de vida democrática, estado que tenía su germen liminar en la vida privada.