



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
ESCUELA DE POSTGRADO

RESONANCIAS DEL PENSAMIENTO DE FRANCISCO BILBAO EN
LAS OBRAS DE MICHELET, QUINET Y LAMENNAIS

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA CON
MENCIÓN FILOSOFÍA

NATHALIA PATRICIA LUCERO DÍAZ

PROFESOR GUÍA
CARLOS OSSANDÓN BULJEVIC

SANTIAGO DE CHILE
AGOSTO 2022

TABLA DE CONTENIDOS

Consideraciones introductorias	1
Capítulo I. Apóstol de la libertad, orador fogoso, romántico impenitente, blasfemo, inmoral y sedicioso.....	15
I. 1. Pensamiento y propuestas de un libertador de conciencias...	32
Capítulo II. El encuentro de dos mundos.....	72
II. 1. Jules Michelet.....	82
II. 2. Edgar Quinet.....	105
II. 3. F. R. Lamennais.....	124
Capítulo III. Perspectivas de un nuevo encuentro de dos mundos: un giro copernicano de sur a norte.....	135
III. 1. Para F. R. Lamennais, el contacto de lo diferente.....	174
III. 2. Para Edgar Quinet, la esperanza de la Nueva Palabra en las Cordilleras.....	184
III. 3. Para Jules Michelet, las intuiciones sublimes.....	200
Reflexiones finales	221
Bibliografía	239

RESUMEN

La presente investigación se ha cursado con el propósito de determinar si existen resonancias de las ideas del chileno Francisco Bilbao en las propuestas y obras de tres pensadores franceses cercanos a él: Félicité Robert Lamennais, Edgar Quinet y Jules Michelet, indagando, especialmente, en los escritos del período comprendido entre 1844 y 1856. Asimismo, con el fin de alcanzar este objetivo, será necesario establecer cuáles son dichas influencias y el alcance de estas.

El trabajo permitió concluir que sí existen ecos del chileno y su obra en el pensamiento de los tres franceses, todo relacionado con la fundación del concepto ‘Latinoamérica’. Igualmente, fue posible determinar que cada pensador fue influenciado en diferentes niveles.

Junto a lo anterior, nos hemos permitido problematizar sobre la relación que existe entre Europa y Latinoamérica desde una perspectiva hermenéutica y sobre las posibilidades de esta última de cara a la obtención de una efectiva independencia intelectual: la denominada “Segunda Independencia”.

CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

Desde que América fue descubierta en 1492, se ha entablado una férrea relación entre las naciones de este continente y Europa, específicamente, España, Portugal, Francia e Inglaterra. Desde estas tierras, se nos entregó religión, idioma, educación, cultura, costumbres, entre otros aspectos que aportaron al desarrollo del continente americano, aunque dentro de los cánones de la cultura occidental.

Este es el motivo por el que, hasta ahora, la curiosidad por conocer parte de nuestro origen, y la necesidad de profundizar en nuestras formas y costumbres, ha llevado a preferir el estudio de la historia de América —y por extensión de Chile— siempre apreciándonos como receptores de la cultura europea: asumimos que lo que proviene de allá es valioso, que lo que se dice es ley y es fruto de un progreso genuino del que también queremos ser partícipes; admiramos el desarrollo político, su estabilidad económica, sus universidades, la enseñanza impartida en los colegios, sus personajes destacados de la historia, entre otros aspectos que despiertan nuestro interés.

Sin embargo, cuando dicha conexión es observada con un poco más de detenimiento, queda al descubierto que esta se ha constituido de forma asimétrica, siguiendo una sola dirección, evidenciando un carácter autoritario del Viejo Continente sobre nuestras naciones, principalmente en el ámbito intelectual. Un claro ejemplo de esto es la situación americana en el siglo XIX respecto a la educación de los jóvenes del continente: las familias acomodadas veían con interés (y prácticamente como una obligación) la posibilidad de enviar a sus hijos a formarse en Europa. En el caso particular de Chile, el destino frecuente era Francia, lo que también era bien recibido por la juventud de aquella época, la que se embriagó de los ideales revolucionarios a través de la literatura y ansiaba poder aplicarlos en una naciente República de Chile.

A pesar de haber reconocido esta relación y de haberla estudiado en detalle, este sentimiento de autoridad se ha apoderado de nuestras academias y nos ha impedido identificar exitosamente la necesidad de reconsiderar este elemento tradicional de la historia de América; hemos aprendido —porque así nos lo han enseñado— que “había un cierto grupo privilegiado, perteneciente a una determinada cultura y, dentro de ella, a ciertas naciones, que habían recibido la misión de hacer entrar a los demás hombres en aquella

historia [mundial]” (Roig, 2004, p. 62), lo que exige concebir y estudiar nuestra historia bajo el alero de la historia de Europa, siempre sometidos a ella.

Teniendo esto en vista, se hace evidente que es el momento de proponer un humilde giro copernicano, investigando nuestra relación con Europa desde una nueva perspectiva, la que surge de la inspiración provista por el pensamiento del chileno Francisco Bilbao, quien podría ser considerado, inicialmente, un ejemplo más de esta relación vertical con el Viejo Continente antes descrita, pero también es el representante de una nueva apreciación de América desde una postura autónoma, con una sólida propuesta política que, en su momento, habría remecido a los intelectuales europeos que seguían atentos los movimientos independentistas de nuestras naciones.

El pensamiento y la obra de Francisco Bilbao han sido estudiados desde la premisa de que es un chileno de pensamiento ‘afrancesado’, calificación que no es infundada. Su adolescencia coincidió con el momento en que “[...] la juventud acomodada de Santiago y de Valparaíso, que recibe todas las influencias democráticas llegadas de Francia por múltiples canales, se asfixia

en el seno de ese régimen autoritario, incluso antes del estallido de la Revolución parisiense” (Abramson, 1999, p. 92).

Los ánimos de este joven estudiante del Instituto Nacional, son encendidos por las lecturas del abate Lamennais, las clases recibidas de Andrés Bello y José Victorino Lastarria, su amistad con Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López y el exilio que vivió junto a su familia en la niñez, y por ello se motivó a escribir y publicar el artículo «Sociabilidad chilena» en «El Crepúsculo», utilizando un tono enfático y de excesivo entusiasmo —a veces algo violento— para evidenciar la necesidad que tiene la sociedad chilena de abandonar a España como modelo de constitución de sociedad y de nación, porque todo lo negativo que existe en América apareció cuando Colón “entregó el Mundo Nuevo a la rapacidad y al fanatismo de la más cruel y atrasada de las naciones de aquel tiempo.” (Bilbao, F. 2007e, p. 691); aunque esto no significa necesariamente dejar a Chile sin un modelo al que seguir; Francia, considerará Bilbao, es el perfecto parámetro a imitar. Rafael Mondragón (2013) identifica las indicaciones de Bilbao al respecto:

En su descripción de los huasos que compusieron el ejército de Diego Portales, el Bilbao de Sociabilidad chilena se hace

eco de las ideas de su amigo Domingo Faustino Sarmiento, y presenta la guerra civil de Chile como lucha entre los elementos más avanzados de la sociedad, que viven en la capital y son famosos por su afrancesamiento, y los elementos más retrógrados de la misma, que viven en el sur de Chile, en la “vecindad del elemento indígena” y encarnan “la reacción antirrevolucionaria, antiliberal”. Los últimos son reaccionarios por naturaleza. Era necesario que la ciudad dominara al campo, y que Chile se afrancesara para perder todo vestigio de este pasado retrógrado (p. 128-129).

Mirar a Francia como modelo, entonces, implica una lucha que es explicitada por Bernardo Subercaseaux: América es identificada como un producto de un “núcleo cultural endógeno, de un componente autóctono, de sustrato precolombino, indígena o rural”, el que debe reemplazar por el núcleo “de un componente ilustrado, foráneo e iluminista” que representa a Europa (1988, p. 128).

La idea de adoptar el núcleo de la civilización se vio reforzada con los dos viajes que nuestro autor realizó a París, lugar en el que pudo establecer contacto con pensadores e intelectuales que había estudiado estando en Chile y con otros tantos que admiraba; estos contactos permitieron enriquecer su propia producción literaria y fortalecer las propuestas presentadas en sus textos. Entre ellos, destaca la amistad que entabló con Félicité Robert Lamennais, Edgar Quinet y Jules Michelet; las conexiones entre Bilbao y

estos autores son evidentes, ellos fueron muy importantes para la constitución del pensamiento y para la delimitación de las propuestas de nuestro autor, de hecho, es el mismo Bilbao quien provocó el interés de sus amigos franceses en las revoluciones independentistas en América.

Indudablemente, un joven llegado desde uno de los rincones más recónditos del planeta, debe haber sido para los franceses una novedad; más aún si se considera que Bilbao llegó a Europa con el relato de lo que estaba aconteciendo en Chile entre 1844 y 1845 (en especial su anécdota respecto a la publicación de «Sociabilidad Chilena»), lo que definió su postura sobre política y religión, la que ellos compartían. Estas relaciones académicas y amistosas que fortalecieron las propuestas del santiaguino ya han sido vastamente estudiadas por autores como Álvaro García, Rafael Mondragón, Louis Miard, Gonzalo Larios Mengotti, Frank Macdonald Spindler, Clara Jalif, Ana María Stiven, Arturo Roig y Cristián Gazmuri, entre otros, trabajos que constituyen parte de la base de esta investigación y son apreciados por el valor informativo y por las aproximaciones que permiten a la estructura de lo que Francisco Bilbao planteó en sus obras, respetando su intención de imitar el modelo político francés.

Sin embargo, en un tiempo posterior a estos viajes, cuando Francia manifestó sus intenciones imperialistas ambicionando conquistar territorio mexicano, Bilbao apartó con indignación la vista hacia el Viejo Continente, sus posturas se radicalizaron y observó con nuevos ojos a América; territorio al que le asignó una labor de carácter político y un deber que marcó la dirección hacia la que marcharía la historia de Occidente, o, según propuso, dirección a la que debería marchar.

Es este gesto el que ha dejado al descubierto una nueva posibilidad de aproximación a los planteamientos del autor chileno; si se considera que él logró que los franceses que lo conocieron atendieran a los procesos revolucionarios americanos, por qué no preguntarse, entonces, por la posibilidad de que estos autores también se hayan fijado en Bilbao y en lo que su aparición podría significar y aportar para el desarrollo de sus propias ideas. Responder dicha pregunta principal, permitirá aproximarse desde un nuevo ángulo a la literatura del chileno y, además, a la de los tres autores franceses mencionados, poniendo especial atención a las obras que vieron la luz entre 1844 y 1856 (aunque no es un criterio excluyente), abriendo la posibilidad de explorar otras dimensiones de sus propuestas. Consideramos

altamente probable que el alcance del pensamiento de nuestro autor, sea mayor de lo que se ha estimado en la actualidad.

Esto es lo que explica y fundamenta la propuesta de un «giro copernicano» presentada en líneas pasadas. Este trabajo de investigación ya no estudiará las conexiones con Europa entendiéndola como autoridad intelectual y, por lo tanto, ya no se estudiarán los rastros que los autores franceses hayan dejado en la literatura bilbaína, sino que se centrará en presentar lo que el chileno ofreció, intelectualmente hablando, a los tres autores franceses con quienes estableció amistades entrañables.

Para lograr este objetivo, es menester determinar cuáles son los textos de Jules Michelet, Edgar Quinet y Félicité Robert de Lamennais de consulta obligada. Para ello, la selección de las obras completas de Francisco Bilbao llevada a cabo por José Bravo de Goyeneche y publicada en 2007, siempre será la primera fuente por consultar para realizar los filtros correspondientes. Se tiene noticia de la edición de las obras completas de Bilbao realizada por García y Mondragón, mas solo está publicado el tomo IV hasta la fecha. Se debe considerar que al tomo IV, hay que sumar los tres volúmenes que le preceden y los cuatro que le siguen, que aún están en proceso (según han

indicado los editores) Entonces, si bien esta sería la edición más reciente, no se encuentra completa, de ahí la elección de la compilación de José Bravo.

Asimismo, como producto de las interrogantes hechas en torno a este trabajo, la investigación inicia sabiendo que textos como «El cristianismo y la revolución francesa» de Edgar Quinet; la traducción al francés de los Evangelios realizada por Félicité Robert Lamennais; las «Memorias del exilio» de Hermione Asachi (esposa de Edgar Quinet) —en especial el capítulo «Un gran patriota americano»— y la carta que le escribe a Pilar Guido a propósito de la muerte del chileno, son lectura obligada porque en ellos se encuentran referencias directas a nuestro autor o informó que trabajó sobre ellas, así como también es de consulta obligada el texto «Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet» (2013), compilación de Álvaro García y Rafael Mondragón, el que es testimonio de la relación entablada entre los pensadores franceses y el chileno. Esto no implica que, mientras avanza la investigación, se consulten nuevas lecturas, más bien, estas se mencionan aquí con la intención de proporcionar una primera dirección de nuestro trabajo.

La novedad del giro copernicano que se formula, reside en el hecho de que, tal como se ha mencionado antes, las investigaciones sobre Francisco Bilbao descansan en la premisa de que es un autor que se ha inspirado en los pensadores franceses, sin embargo, en este trabajo la labor consiste en ir en sentido contrario al tránsito habitual del estudio de los ecos del pensamiento francés en el pensamiento chileno, es decir, esta investigación partirá desde las propuestas de Francisco Bilbao en busca de las resonancias en el pensamiento francés, específicamente de los tres autores ya aludidos.

Para adentrarnos en esta tarea, se hace necesario realizar algunas aclaraciones de tinte metodológico: la pregunta principal de esta investigación es ¿existen ecos del pensamiento y propuestas atribuibles a Francisco Bilbao en las reflexiones, ideas y planteamientos de Edgar Quinet, Jules Michelet y Félicité Robert Lamennais? Se debe hacer la aclaración de que esta es la pregunta principal porque es la interrogante más general de la investigación y, en dicha medida, la sostiene. Sin embargo, para poder responder esta interrogante, es necesario determinar cuáles son esos ecos y cuál es su alcance; allí reside —en parte— la hipótesis de esta investigación.

Consideramos que, al modificar el enfoque de estudio del intercambio intelectual entre Michelet, Quinet, Lamennais y Bilbao, no solo se podrá obtener nueva información que ayude a complementar lo que se conoce sobre el chileno y sobre sus propuestas, además de aportar información al estudio de la situación de la Filosofía chilena y los ecos que el desarrollo intelectual en nuestro país —motivado en parte por la obtención de la independencia— dejó en autores del Viejo Continente, sino que también —y en mayor medida— aportará a la discusión filosófica a través de una lectura hermenéutica de las propuestas de los autores mencionados. Es probable que haya un interés particular en el rol que podría desempeñar la que, en ese entonces, era la futura «América Latina» en el destino político de la humanidad, lo que también involucra el aspecto religioso. Por lo mismo, esta investigación evaluará y discutirá ese posible interés de los autores franceses en el desarrollo independiente de las nacientes repúblicas latinoamericanas.

Asimismo, es importante exponer cuáles son los ejes fundamentales del discurso de Francisco Bilbao, particularmente en su dimensión política: de este modo, se establecerán claramente las interacciones entre el chileno y los franceses (haciendo énfasis en ese orden).

Por esta razón, el trabajo inicia con la presentación del chileno y la exposición de sus ideas, fijando la atención, de forma particular, en su apreciación sobre los mapuche y la distinción de las dos Américas, la que se basa en la permanencia de sus elementos originarios y la aplicación de la democracia y la república, conceptos practicados y heredados a la humanidad por Grecia y Roma, respectivamente; estos son elementos primordiales para entender el giro copernicano que se propone en la investigación.

A continuación, se enseñan datos biográficos de los franceses, a fin de suministrar un contexto histórico, político y personal respecto a sus propuestas, las que, sabemos, Bilbao compartía, y que constituyen un nuevo encuentro entre dos mundos. Sin esta información, no se podría tener el contraste con las ideas que desde Bilbao llegaron a Michelet, Quinet y Lamennais y, por lo tanto, no se podría conocer cómo estas interactuaron y se incluyeron en los discursos y propuestas de los franceses mencionados. Conocer esta información, facilitará la comprensión de las conexiones entre este grupo de pensadores, las que, en una primera instancia, se entenderán en la dinámica ‘norte-sur’ a la que estamos habituados.

Seguido de esta exposición, se iniciará el recorrido a la inversa y se expondrá el giro copernicano que este trabajo se ha planteado practicar. En esta sección, se estudiará cómo la visión de Bilbao sobre algunos temas presentados en la sección dedicada a él —en especial la idea de Latinoamérica como líder político gracias a la incorporación del modelo democrático y republicano a sus componentes autóctonos, en una intención de civilizar lo que era considerado como ‘barbárico’— resuenan en las obras de los tres autores franceses. Aquí, cada francés tendrá una sección individual en la que se mostrarán las evidencias que confirman las repercusiones del discurso de Bilbao y la consideración que para con él tenían respecto a sus propuestas, ideas y convicciones, las que fueron expuestas en la sección previa a la recién descrita.

Hacia el final, la investigación recogerá todos los antecedentes tratados y, a la luz de ellos, analizará la condición actual de la relación entre América Latina y Europa, fijando la atención en la asimetría de las interacciones, sobre todo en lo que respecta a la aproximación de un ‘otro’. Allí, se evalúa la idea de que, bajo las buenas políticas de relaciones exteriores, se esconden elementos que han sido poco profundizados y sobre los cuales este trabajo pretende fijar la vista con la finalidad de promover futuras discusiones.

Como quedará en evidencia al conocer la investigación, realizar el recorrido de los aportes desde los autores franceses al chileno no implica mayor dificultad: la literatura al respecto abunda y es muy certera al entregar la información, mas, al iniciar el recorrido en sentido contrario, este trabajo se encuentra con la dificultad de que no hay un camino trazado para recorrer, por lo que vimos la necesidad de revisar los objetivos de la investigación y, por ello, asumir la ambiciosa tarea de despejar dicho camino y convertir este trabajo en un pionero en su tránsito. Para ello, es necesario que se presenten, en primer lugar, los datos requeridos sobre los autores mencionados y su contexto histórico, tal como se explicitó en líneas anteriores.

Entonces, la información contenida en el capítulo que se desarrollará a continuación, tiene por tarea ser la que nos presentará quién es el autor que nos ocupa y cuáles son los ejes capitales de su discurso para contrastar y relacionar la información disponible con el pensamiento de Jules Michelet, Edgar Quinet y Félicité Robert Lamennais y, contando con estos antecedentes, dar paso a responder las preguntas que esta investigación ha asumido como tarea.

CAPÍTULO I: APÓSTOL DE LA LIBERTAD, ORADOR FOGOSO, ROMÁNTICO IMPENITENTE, BLASFEMO, INMORAL Y SEDICIOSO

Francisco Bilbao es un nombre que, muy probablemente, nos es familiar. Aun así, a pesar de esa familiaridad, uno de los primeros pensamientos que vienen a nuestra cabeza al oír su nombre —para aquellos que no lo conocen en profundidad— es que es de origen español y/o debe haber realizado alguna proeza remarcable para la historia de Chile, porque da nombre a una avenida muy transitada, nombre que es compartido con una estación de la red subterránea de transporte de la ciudad de Santiago, aunque no se tenga certeza de qué hizo exactamente para ameritar dichos reconocimientos. Todo lo anterior, nos obliga a iniciar este primer capítulo respondiendo a las preguntas quién es Francisco Bilbao, por qué ocupa un lugar relevante en la historia de Chile y cuál es dicho lugar.

Nuestro autor nació en 1823, y sus 42 años de vida están marcados por la constante inquietud intelectual, la que dejó plasmada en sus escritos, y por la constante intranquilidad provocada por la situación política de Chile, la que lo obligó a él y a su familia a migrar a Perú en su niñez, y ya en su adultez, le exigió retirarse a Francia, regresar a Perú, huir a Ecuador y quedarse hasta sus últimos días en Argentina. La conmoción que constantemente experimentó, fue el catalizador de aprendizajes y uno de los principales motivos para entablar amistades, todo fundamentado en la postura política del padre de Francisco —Rafael— y a lo drástico del actuar de los personajes protagonistas de la escena política en sus tiempos. El mismo Francisco contó en sus «Apuntes cronológicos» (2007a, p. 23) algunos antecedentes sobre esa vida tan agitada: “Mi primer recuerdo terrible fue cuando asaltaron la casa al alba: creo que fue la *Revolución de los coraceros*, pero no entraron gracias a la energía de mi mamá [...]” Luego escribió: “sufrimos mucho cuando las persecuciones del gobierno de Prieto.”, a lo que posteriormente agregó: “Desterrado mi papá, me llevó al Perú. Tenía once años.”

Junto a esto, hay que considerar su formación escolar bajo la tutela de profesores como Andrés Bello, José Victorino Lastarria y Vicente Fidel López, quienes marcaron cierta tendencia hacia las ideas liberales (aunque

el mismo Bilbao afirma que ni liberales ni conservadores resuelven sus inquietudes políticas) las que se sumaron a su gran anhelo: ver a Chile convertido en una verdadera República —sin priorizar ni considerar a la gente por privilegios económicos o de procedencia y con igual participación para todos sus ciudadanos. Mientras Bilbao más se empapaba de los ideales de su época, más grande era este deseo, el que se materializó en el conocido hecho de la publicación de «Sociabilidad chilena».

La publicación de este artículo en el opúsculo denominado «El Crepúsculo» en 1844, no dejó indiferente a la población santiaguina y por ello, tuvo una gran difusión. Como es de suponer, la difusión fue seguida de una gran repercusión, la que dejó en evidencia “la escasa comprensión por parte del pueblo de la ideología que conllevaba la lucha contra España. No se supo ligar la independencia política de América con la nueva filosofía que se proponía [...]” (Ossandón, 1985, p. 76).

En su escrito, tocó temas sensibles para la sociedad de la época, caracterizada por vivir aún en una lógica colonial: atacó directamente las bases del catolicismo, dejando en evidencia su necesidad de pompa y ostentación (y, por lo tanto, de recursos económicos), de provocar miedo a

sus seguidores, de generar desigualdad entre hombres y mujeres (elemento que ha pasado inadvertido cuando se comenta a Bilbao, pero no deja de ser interesante esta reivindicación a la mujer¹), de ser retrógrados y vivir como si aún estuvieran en la Edad Media, de ser autoritarios, tal como España, nación impregnada de esta personalidad —la que no permite que evolucionen hacia la constitución de una república, lo que concluye en que estén atrapados todavía en una monarquía— y, finalmente, de negar la dignidad humana. Asimismo, Bilbao declaró que ellos eran quienes manejaban los asuntos referentes a educación, manipulando los saberes y las enseñanzas, lo que provocó que nuestro autor estuviera constantemente demandando en sus obras una educación de calidad asegurada por el Estado y, por esto mismo, que fuera de carácter laico y para todos los chilenos, independiente de su ascendencia y/o grupo social. Clara Jalif De Bertranou identifica estas demandas de Bilbao con precisión: “La educación republicana pertenece al ámbito sobre el que se irradia la luz de la razón, fuera de la cual se vive en las sombras, en las tinieblas del credo religioso, principal escollo para el progreso y la vida cívica” (1999, p. 132).

¹ Cf. página 50.

Todas las afirmaciones que realizó en el opúsculo mencionado, calaron profundo en la gente no solo por lo polémicas y directas que son, sino también porque nuestro autor fue muy acertado en sus denuncias. La declaración de independencia de la República de Chile se firmó en 1818 y nuestro autor escribió en 1844, por lo que se podría pensar que su discurso llegó con algo de retraso, sin embargo, él notó que las cosas no habían cambiado mucho en el transcurso de esos años:

Las ideas de predominio de las castas sociales sobre el pueblo trabajador y poco ilustrado, vinculadas al egoísmo de la secta católica como al interés de los círculos sociales opulentos, se resistían a ser modificadas porque su transformación en principios de libertad y de igualdad sería funesta para los privilegios de que servían de transitoria base. (Figueroa, 1894, p. VIII).

Entonces, el revuelo que provocó con su texto fue porque el conservadurismo imperante no permitió que se lograra en la práctica esa independencia ya firmada sobre papel: la gente de procedencia más humilde estaba de acuerdo con ello, mientras que los conservadores y beneficiarios de estas prácticas sabían que una denuncia tan específica podría acabar con sus acomodadas posiciones. Clara Jalif De Bertranou también repara en este punto:

Cuando escribe *Sociabilidad chilena* es juzgado, quizá, no por atacar a “pelucones” y clérigos, sino por darse cuenta y manifestar que la emancipación no había terminado aún de realizarse y que la razón americana proveía al hombre de la decisión para lograrlo. (2003, p. 137)

Como habrá de suponerse, lamentablemente para las intenciones de nuestro autor y de otros criollos que buscaban también la independencia definitiva de España, la propagación de los contenidos del texto no fue en los mejores términos. La publicidad fue bastante negativa y derivó en un juicio en el que se le acusaba de blasfemo, inmoral y sedicioso.

El relato que Manuel Bilbao —hermano de Francisco— realizó en la biografía que escribió, nos muestra un hombre que quiere ser aplacado por los poderes conservadores que se vieron expuestos con sus acusaciones, mientras que lo eleva a la categoría de héroe porque el resto de la población de Santiago decidió apoyarlo al sentirse respaldado en sus acusaciones. El juicio se llevó a cabo en la plaza pública y, según Manuel Bilbao, su hermano realizó una defensa respetuosa pero implacable, siguiendo las indicaciones de su padre y, finalmente, solo fue condenado por blasfemo e inmoral en tercer grado y obligado a pagar una multa. Como no tenía la suma de dinero que se le solicitaba, la gente que había acudido a apoyarlo la reúne para él y

salió del tribunal como un verdadero prócer, un libertador de las clases más desaventajadas, aquellas que no alcanzaban a ver los beneficios de la transformación de Chile en una república.

Se podría pensar que ese desenlace feliz sería el inicio de una historia en la que Bilbao se convierte en un afamado y respetado escritor ampliamente difundido en Chile, y por qué no pensarlo, en otras naciones de América; o que se le permitiría ocupar algún cargo público siguiendo los pasos de su padre, sin embargo, los hechos que continuaron distan mucho de estos escenarios propuestos. Después del juicio, Bilbao fue prácticamente vetado por los habitantes de Santiago y esto se notaba en hechos que parecen insólitos: había personas que, al pasar frente a su casa, cruzaban la calle para transitar por la vereda de enfrente y se persignaban, tratando de evitar el contagio del virus de la herejía. Viéndose en esta situación tan delicada e incómoda para desarrollar una vida normal, nuestro autor decidió marchar a Valparaíso y, desde ahí, partir hacia Francia.

Al parecer, este pasar tan desafortunado le abrió las puertas para escribir otra historia, la que proporciona los antecedentes para desarrollar esta investigación, por eso se tiene en especial consideración el primer viaje a

Europa, ya que fue la oportunidad que tuvo el chileno para conocer a quien se había convertido, en los días de estudio en el Instituto Nacional, en una figura de admiración. Bilbao encontró en las lecturas de los textos del abate Lamennais un aliado en su lucha por la justicia social y un partidario en la dura crítica a lo que la Iglesia católica representaba. Además, el primer viaje al Viejo Continente le permitió a nuestro autor asistir a un amplio número de cátedras, entre las cuales se cuentan las de Quinet y Michelet en el Colegio de Francia. Fue tal el impacto que:

No se contentó con oír tan solo las lecciones de estos genios, quiso ir más allá, aislarse de la vida de París y encerrarse en un círculo donde solo oyera lo que únicamente su alma anhelaba. De aquí nació que se presentó a visitar a Quinet, a Michelet y a Lamennais. (Bilbao, M., 2007b, p. 50).

El relato de Manuel Bilbao nos permite asistir a uno de los eventos que marcaron un hito en la constitución del pensamiento de su hermano Francisco, aunque, por supuesto, no es el único; Rafael Mondragón asegura que “el escritor chileno tomó contacto con los movimientos socialistas y de liberación nacional de distintas naciones sin Estado en la periferia de Europa [...]” (2013, p. 107) motivado por las interacciones directas con Adam

Mickiewicz, quien lo invitó a participar en la edición de «*La Tribune des Peuples*» (2014, p. 89). A partir de estos hechos, se aprecia la radicalización de su pensamiento, el crecimiento de su producción intelectual y la creación de nuevas propuestas enfocadas en lograr mejoras para Chile y el resto de la, en ese entonces, todavía América del Sur.

El contacto con sus amistades francesas, el encuentro con nuevos autores que también defendían los ideales revolucionarios en otros lugares del Viejo Continente y los acontecimientos alrededor de la Revolución de 1848 en la capital francesa, hicieron desear al chileno ese mismo espíritu en su propio país con más ímpetu, razón por la que, al retornar a Chile, se propuso continuar con su labor de “emancipación mental” (Ossandón, 1985) a través de la que esperaba concretar la deseada “Segunda independencia”. Esta nueva etapa en el desarrollo de Chile como nación, así como también de Latinoamérica, es definida por Pinedo como una emancipación “más cultural que política, que permitiera resolver los conflictos y dudas heredadas de la primera independencia” (2010, p. 154-155) y era el deseo tanto de Bilbao, como del resto de los intelectuales criollos de la época.

A propósito de esta misión, fundó junto a su amigo Santiago Arcos la «Sociedad de la Igualdad», con la intención de difundir, a través de la educación, las convicciones que permitirían la emancipación mental no solo a la juventud de la época, sino que a todo aquel que quisiera sinceramente comprometerse con esta causa, dirigiéndose especialmente a las clases sociales menos aventajadas, como los campesinos, artesanos y obreros. Cristián Gazmuri relata el éxito que tuvo esta agrupación, el que no solo se debió a la participación de Arcos y Bilbao, sino a las condiciones políticas de la época (1999, p. 69). Asimismo, a propósito de su labor independentista, participó en la Revolución contra Manuel Montt, en 1851, teniendo que abandonar nuevamente el país con rumbo a Perú en calidad de proscrito.

Fiel a sus convicciones, Francisco Bilbao no pudo controlar allí su naturaleza, por lo que, asumiendo nuevamente su rol autoasignado de emancipador de conciencias, y defendiendo la universalidad de sus convicciones, agitó las aguas del ambiente político básicamente por dos acciones, justificándolas con que: “parte de que Dios es uno, es justo y es amor. Por lo tanto pensaba Bilbao que había que abolir todas las instituciones negativas y privilegios y dar al pueblo los medios materiales para formarse” (Sobrevilla, 2004, p. 10).

La primera acción es la creación de la «Sociedad Republicana», la que se estima, debe haber tenido la misma función que la «Sociedad de la Igualdad» (de hecho, el mismo nombre proporciona ese aire de similitud). La agrupación fundada en Lima “exigía la soberanía de la razón como autoridad de autoridades, la soberanía del pueblo como base de toda política, y el amor y fraternidad universales como base de toda moral.” (ibid. p. 9-10). La segunda razón es que nuestro autor “Escribió además un artículo, ‘La definición’, que salió publicado en el diario *El Comercio* el 17 de septiembre en que pedía la abolición de la esclavitud y la institución que llama del crédito nacional.” (ibid.).

Manuel Bilbao escribió sobre las consecuencias de estas acciones para su hermano, quien se vio obligado a buscar asilo en la legación francesa:

Acababa de subir al poder el general don Rufino Echenique, hombre típico de la corrupción política en el Perú. Dotado de instintos despóticos, rodeado de un círculo monarquista y jesuítico, habíase declarado desde muy temprano a favor de Montt, y enemigo gratuito de los que le habían combatido.

Bilbao, desde que pisó el territorio peruano había ocupado la prensa atacando al Gabinete de Santiago. Esto le atrajo la antipatía de Echenique. No contento con esos ataques extendió su acción a procurar la regeneración de los peruanos predicando la cruzada del renacimiento.

Al efecto, inició su marcha pidiendo la abolición de la esclavitud que allí existía y, para dar más vida a su palabra, formó una asociación de jóvenes que sirviese de núcleo de propaganda. Echenique no se hizo esperar, ordenó poner preso a Bilbao. Asilóse este entonces en la legación francesa y allí permaneció hasta febrero de 1852. Echenique le hizo llamar y conferenció con él. “Soy enemigo del socialismo”, le dijo, “yo no permitiré que tales doctrinas se alberguen en el Perú. Soy el poder, usted está en un país en que no es ciudadano, no puede ni debe mezclarse en los asuntos de él. Si usted quiere permanecer aquí, gozar de hospitalidad, debe darme su palabra de no mezclarse en la política. A esta condición concedo a usted la libertad.” (M. Bilbao, 2007a, p. 101).

A lo recién relatado, se suman las incomodidades que el también proscrito Manuel Bilbao provocó en el país vecino, añadiendo un nuevo motivo de rivalidad con el poder, lo que costó una orden de presidio para los hermanos Bilbao. A pesar de ello, en el relato, Manuel Bilbao se mostró conforme, porque sus acciones culminaron en lo que nuestro autor denominó en uno de sus textos «La revolución de la honradez», la que se gestó a partir de todo el caos que provocó la lucha contra la corrupción en Perú. Por eso, consideraron que migrar a Guayaquil tiempo después fue consecuencia de una causa justa, que no impidió la continuación de la propaganda revolucionaria, la que consistió, principalmente, en la polémica generada por Francisco Bilbao sobre la tolerancia religiosa a través de la publicación de una traducción del

texto de Lamennais «Pensamientos sobre la tolerancia», afirmando que hay que distinguir entre la tolerancia religiosa y la civil, abriendo el debate entre quienes defendían la libertad de culto y los que apoyaban la idea de que la religión oficial fuera la católica con prohibición de ejercer otros cultos. El nombre de nuestro autor comenzó a hacerse frecuente en periódicos y publicaciones, no solo en Lima, también a nivel nacional. Para avivar aún más la llama de la discordia con la autoridad, Bilbao publicó un artículo en «El Comercio» anunciando que:

no respondería más ataques hasta que sus adversarios no cambiaran sus insultos por razones, pero tres días después apareció la declaración “A unos limeños” en que sus autores manifestaban que no aceptarían ninguna variación en la situación legal sobre los cultos por pequeña que fuere. (Sobrevilla, 2004, p. 15).

A esto último, respondió con una nueva publicación repleta de preguntas retóricas “sobre si en los Evangelios están contenidos las Cruzadas, la Inquisición y las conquistas” (ibid.), provocando la aparición de nuevas publicaciones en respuesta a este nuevo intento de Bilbao por defender su postura, siendo una de ellas la denuncia de dos fiscales por el delito de imprenta, lo que concluyó en que nuestro autor fuera puesto tras las rejas. A los pocos días de quedar en libertad, partió rumbo a París nuevamente.

Su paso por América, después del primer viaje a Europa, duró cinco años y, a la luz de los hechos ya descritos, de seguro debió haber sido extenuante. Decidió regresar a Europa con la intención de calmar las aguas respecto a lo vivido en territorio americano y porque, según lo documentado por Manuel Bilbao (2007a, p. 104), Francisco necesitaba confirmar de primera fuente la situación de Francia, convertida en ese momento en un imperio bajo las órdenes de Napoleón III.

Mientras mayor era su conocimiento sobre la condición política de Francia, mayor y más desagradable era su sorpresa; se iban reduciendo los motivos por los que sentir admiración de la otrora respetada nación:

Lamennais había muerto. Aragó lo mismo, sin prestar el juramento al perjurio; Michelet destituido por la misma razón, Víctor Hugo en Jersey condensando toda la indignación y todos los desprecios para arrojarle al perjurio, y su grande amigo, Edgar Quinet, desterrado en Bruselas y con la tranquilidad de un antiguo, señalando la estrella en medio de todas las tempestades. Y la Francia sin aureola, muda, tímida, sobrecogida, no tanto quizás por el espanto de los asesinatos y destierros, sino por la conciencia de su complicidad moral, haciendo bajar el termómetro de la dignidad hasta envilecerse a sí propia. La Europa en secreto aplaudiendo (ibid. p. 107).

Estas condiciones hicieron cambiar el rumbo de algunas de las propuestas del chileno y afianzar otras: de acuerdo con nuestro autor, Francia no estaba en condiciones políticas, sociales y culturales de asumir la responsabilidad de encabezar el nuevo orden de la civilización, pero era menester que alguien ocupara ese lugar. Eso motivó a Bilbao a pronunciar en París, en 1856, el discurso sobre el Congreso Federal de las Repúblicas, en el que mencionó por primera vez la reunión de los elementos americanos y el elemento latino; este es el discurso que contiene la idea de unir a todas aquellas naciones pertenecientes al continente americano que posean la *personalidad latina*, es decir, las naciones comprendidas geográficamente desde México hasta la Patagonia, aquellas que su conformación política se basa en la herencia de la cultura griega y romana —especialmente en el idioma y en sus sistemas de gobierno— pero que reúnen esos elementos respetando y sacando a relucir la diversidad del componente americano.

Sin dudas, esta será la mayor apuesta de Francisco Bilbao en términos académicos e intelectuales, pero, además, posee un valor emotivo, porque es la propuesta con la que mantuvo viva la memoria de su padre desde los afectos, Félicité Robert Lamennais: la idea de la conformación de una Latinoamérica.

Por este discurso, habría recibido el reconocimiento de los asistentes reunidos para oírlo en aquella sala en París, y le entregó motivos para retornar a América —específicamente a Buenos Aires— y desde allí, iniciar los procesos y generar los movimientos necesarios para concretar la federación, con el fin de que “esta América se orientara por la senda del ‘progreso’ y la ‘democracia’, en los marcos de un espíritu ‘libre’ y ‘americano’” (Ossandón, 1985, p. 75) y se desligara de una “mala conciencia e incomodidad de un pensamiento y de una cultura que se sienten postizos” (Subercaseaux, 1988, p. 128).

En el capítulo que se desarrollará en las páginas siguientes, se profundizará en la propuesta de una América democrática y libre, aquella que debería terminar en un alejamiento absoluto de Europa y Estados Unidos, producto de la desconfianza de sus procesos. Asimismo, se expondrá la relación pretendida por Bilbao de la República de Chile con los mapuche, unidos en su lucha contra el dominio español —y, por extensión, contra el catolicismo— la inclusión de los grupos marginales de la sociedad y la admiración de la democracia ateniense y la república romana como formas de gobierno que refuerzan la universalidad de la autonomía de todos los seres

humanos. Todos estos elementos se articulan en la necesidad de conseguir la “emancipación mental” y se examinará cómo se articulan.

Estos son puntos clave para, en primer lugar, comprender el pensamiento de nuestro autor, pero, además, son esenciales para establecer las conexiones con las propuestas de Lamennais, Quinet y Michelet, allanando el camino para, después de comprender los ecos de ‘norte a sur’ de los autores mencionados, conocer los ecos de ‘sur a norte’ que sustentan este trabajo.

I. 1. PENSAMIENTO Y PROPUESTAS DE UN LIBERTADOR DE CONCIENCIAS

El nominal ‘Latinoamérica’ se originó en aquella intención del pensador chileno de reunir lo mejor del mundo clásico con el fin de unificar a las naciones americanas bajo un solo sistema, y que así se conviertan en modelo de desarrollo para el resto de la humanidad.

Es necesario recordar que, a propósito de la intención de rescate del mundo clásico, cuando se habla de Europa y de la herencia que ha legado a las naciones latinoamericanas, es muy importante excluir a España por ser considerada por el chileno, así como otros pensadores de la época, como la portadora de una cultura “irracional y autoritaria” (Pinedo, 2010, p. 161). Este punto será revisado en detalle, luego de la presentación y explicación de la comprensión del pueblo mapuche por parte de Francisco Bilbao.

En el caso de Chile, el proyecto de Bilbao consistía en que la herencia republicana y democrática proveniente de Europa se aplicara junto al

elemento mapuche, siendo mucho más que una simple unión de culturas. Esto se sabe por lo que dijo Bilbao en la obra denominada «Los araucanos», sobre la que es conveniente hacer algunas aclaraciones.

Aunque esta no sea la forma más precisa de decirlo, hay dos ‘versiones’ de la misma obra. Manuel Bilbao, al hacer su edición de las obras completas escritas por su hermano, agregó el borrador del texto «*Tableaux de l’Amérique méridionale: les Araucans, leur foyer, leurs moeurs et leur histoire*», cuya versión definitiva fue publicada por nuestro autor en «*La Revue Indépendante*». Entonces, Manuel Bilbao, quien desconocía la publicación de una versión definitiva, se tomó la libertad de publicar una versión tentativa con el nombre «Los araucanos» y, como él mismo aclaró, se autorizó para organizarla de mejor manera y corregirla. Esta es la versión con la que se cuenta en la edición de las obras completas de José Bravo de Goyeneche, por lo que es a la que se acude en esta investigación para las citas que del texto se presentan.

Para Francisco Bilbao, la organización política (si es que se puede denominar de esa manera) de los mapuche es un ‘protomodelo’ de gobierno republicano que compatibiliza perfectamente con el modelo político

conformado por lo grecorromano. Vicente Romero presenta aquellos puntos que permiten la conexión de Europa con los mapuche según Bilbao: “La sociedad araucana es, para Bilbao, particularmente admirable, pues durante tres siglos ha sabido enfrentar al conquistador preservando su territorio y su libertad.” (2014, p. 239), por eso, “para Bilbao los indios son un ejemplo de patriotismo y constituyen sociedades amantes de la libertad y la independencia de sus territorios, llegando a ser una referencia mítica en el momento de la constitución del Estado chileno” (ibid.).

Por esto, se entiende que para el autor que investigamos, el tránsito de colonia a república para Chile era algo natural, un acontecimiento que debía ocurrir a la luz de los mandatos de la razón. Estos preceptos que iluminarán a los mapuche aún no estaban en acción, pero deberían estarlo gracias a la afinidad que Bilbao creyó ver con la herencia latina, la que estaría confirmada por los hallazgos realizados en el mapudungún: “Al preguntar tan solo por el jefe que nos rige, hemos recibido una lección, porque *ley es medida* en su lengua, y jefe es *medidor*, y nación es *pueblo que mide*, pueblo que manda, *¡pueblo soberano!*” (2007c, p. 221)² y son los hijos de la naciente

² Cursiva proviene así de la fuente.

República de Chile quienes deben entrar con el pensamiento europeo, equivalente al pensamiento del progreso y la civilización, en la Patria de los araucanos (2007o, p. 185) con la finalidad de concretar esta unión.

En ese tiempo, circulaba entre los intelectuales de la época la idea de que, en el encuentro de América y Europa se había producido un enfrentamiento entre lo ‘salvaje’ o ‘barbárico’ —personificado por el componente indígena— y lo ‘civilizado’ —representado por Europa— la que fue difundida por autores como Domingo Faustino Sarmiento, por ejemplo, quien fue maestro de Bilbao. Así, la intención de este de incorporar a los mapuche en el desarrollo e implementación de la república democrática en la que debía convertirse Chile, responde al propósito de civilizar todo lo barbárico, es decir, aquello que Bilbao percibía como “‘sombras de la ignorancia’, ‘temor’ y ‘abuso político’” (Jalif, 2003, p. 131), pero, además, sería parte de una evolución natural, un producto de la conexión que Bilbao creyó identificar entre la política evolucionada de los europeos y la ‘protopolítica’ de libertad de los mapuche.

Esta evolución natural que, de acuerdo con Bilbao, es rastreable a través del mapudungún, proviene de la posible ascendencia antigua del pueblo

mapuche, es decir, de la teoría de que la población americana descende del mundo antiguo. Al respecto, el chileno dijo: “Para explicar la población americana como descendiente del antiguo mundo y satisfacer la creencia de una unidad prematura, ha sido necesario indicar los puntos más probables de contacto.” (ibid. p. 189).

Así, el principal punto de concordancia entre los araucanos y el mundo antiguo descrito por el chileno, era el relato universal de un diluvio (que nos es conocido a través del relato bíblico). En este punto, Francisco Bilbao procedió a relatar —aunque brevemente— la historia de *Ten-Ten* y *Cai-Cai vilú*³, tomando como referencia un escrito del Abate Molina⁴. Para complementar los argumentos que defienden su hipótesis, Bilbao agregó que los araucanos dicen provenir de los *Epatum* (término que tradujo por “hermanos”):

En sus asociaciones los invocan con ciertos monosílabos cuya significación es perdida.

Estos monosílabos, *pon*, *pum*, *pum*, dice el Abate Molina, representan la misma idea que los monosílabos *hom*, *ha*, *hum*, que los sacerdotes del Tíbet pronuncian en sus rosarios y con

³ En mapudungún *Trengtreng Filu* y *Kaykay Filu*.

⁴ El texto referenciado por Bilbao sería «Compendio de la historia del reino de Chile» de Juan Ignacio de Molina.

la voz *puon* con que los chinos nombran al primer hombre, o al salvado de las aguas.

Un recuerdo geológico y otro histórico, ambos vagos e inciertos, he aquí toda la filiación cronológica que existe. Ambos recuerdos se armonizan y se corroboran con el aspecto actual de la tierra y el aspecto moral de sus habitantes. (ibid. p. 189).

Nuestro autor también mencionó como argumentos la existencia de ideas en común con los fenicios y cartagineses, ritos comunes con los aztecas (sacrificios humanos), fenotipo común con los noruegos y probable ascendencia tártara y mongol por la teoría de la población del continente americano a través del Estrecho de Bering (ibid. p. 189-190), las que poseen un carácter extraordinario e insólito, siendo muy poco creíbles. No obstante, seguía siendo para él la evidencia más notable la organización política que se nos revela a través del mapudungún; esta da las pautas para que la República de Chile al fin se unifique con los habitantes más antiguos del territorio y es la razón por la que remite constantemente a este hecho:

Y en ti pueblo de Arauco la palabra nación significa, pueblo soberano y soberanía en tu lengua significa *medida*. Thoquinche, es pueblo midiendo. La personalidad y la justicia están encarnadas en tu palabra nación. Y eras tú, pueblo de Arauco, el que guardaba este testamento de la palabra indivisible. Tu lengua es como una luz; y al ver las ondulaciones de esa luz, me parece que oigo los pasos del geómetra de la inmensidad. (2007c, p. 217).

La idea que Bilbao concibió de República, estaba basada en la noción de *pueblo soberano*, expresión vital en el discurso del chileno. En ella, se refleja la herencia de la revolución en Francia y la ‘protopolítica’ que Bilbao creyó ver en los mapuche, atribuyéndoles una organización conforme a los mandatos de la razón, en la línea de la fraternidad (por eso se tratan de hermanos), de la libertad (por eso se resistieron a la conquista española y se resisten a la unión con el Estado de Chile) y la igualdad. Esta última es la que permitirá el acercamiento definitivo entre ambas naciones; el trato igualitario entre las partes asegurará un intercambio de conocimientos, datos útiles, elementos culturales, organizacionales y gubernamentales que dará beneficio a ambas: “Y eres tú, Patria-Chile, quien debe responderle. Tú debes enseñarle el nombre de Cristo en tus actos, en tus leyes, en tus palabras, todo momento y en todo lugar. Ama y tendrás ciencias que comunicarle, y tú también aprenderás.” (ibid. p. 221).

A través de sus palabras, Bilbao nos reveló la necesidad de una condición de posibilidad. Si bien el chileno aplaudió la resistencia de los mapuche frente a los elementos culturales traídos por los españoles (especialmente la

monarquía como forma de gobierno, el catolicismo como religión y la guerra misma) sí indicó que era necesario que Chile se ocupara de la civilización del territorio de Arauco, pues, resistirse a ella significaba ceder ante la barbarie: “nos parece importante agregar que para Bilbao había una sola definición de civilización, la de los pueblos que buscan su propio gobierno en beneficio de todos; y una sola barbarie, la de aquellos que obstaculizan esa civilización” (Jalif, 2003, p. 136) lo que, a la larga, significaba un impedimento para concretar la “Segunda independencia”.

Sobre este tema, Pinedo rescata que tanto Francisco Bilbao como José Victorino Lastarria son los nombres que mejor identifican el movimiento de la segunda emancipación en Chile:

en ambos se manifiesta la misma preocupación por pasar de una cultura de armas (Primera Independencia) a una de las letras (Segunda Independencia), para alcanzar la emancipación (espiritual, literaria, cultural) y construir una literatura latinoamericana propia, que permita valorizar a América Latina. (2010, p. 159)

Eso explicaría por qué Bilbao entendió el sistema de organización mapuche como una ‘intuición’ en vías de concretarse correctamente, la que alcanzaría su punto máximo siempre y cuando se guíe por la razón; y, al mismo tiempo, esta observación nos revela que Bilbao entendió al pueblo mapuche como un

grupo apartado de la nación chilena y que era obligatorio incorporar. Pinedo identifica que:

ninguno de los dos [Bilbao y Lastarria] utiliza de manera radical las categorías de “civilización y barbarie”, tan extendidas entre los liberales, y Lastarria, aunque entrega su voto a favor de lo extranjero, presenta una variante proindigenista de la emancipación, al considerar la independencia de Chile como una consecuencia de las luchas mapuches. (ibid.)

A través de la información de Pinedo —algo que se puede corroborar al leer a Bilbao— se sabe que él no es de utilizar de manera textual las expresiones ‘civilización y barbarie’. Sin embargo, el que no las usara textualmente no implica que no adhiriera a ellas, lo que queda demostrado en la constante afirmación de que los araucanos deben ser incorporados al Estado chileno. Evidentemente, Francisco Bilbao, así como José Victorino Lastarria, estaban respondiendo a una visión de los mapuche propia de su tiempo, la que se contrapone al concepto de lo que entendieron por ‘progreso’. Entonces, ¿en qué consiste específicamente esta visión? ¿Cómo se fundamenta lo que ha sido expuesto hasta ahora?

Plantear estas preguntas significa ponernos en presencia de una dificultad en el discurso de Francisco Bilbao sobre los nativos de Arauco: su visión

romantizada tropezó “con las dificultades propias de la comprensión de culturas distintas” (Mora, 2010, p. 43), las que tienen como fundamento los discursos imperantes en la época, los que se amparan en los ideales de libertad e independencia que el chileno tanto valora:

Los mapuches, en efecto, en su tenaz resistencia a los conquistadores y sus descendientes, habían logrado hazañas inéditas en la historia de las Indias, que costaron la vida a dos gobernadores: la del propio Pedro de Valdivia (1553) y la de Martín García Oñez de Loyola (1598), y que tuvieron por consecuencia la pérdida de todo el territorio y las ciudades fundadas al sur del río Bío-Bío. Este río pasó a constituir por largos siglos un río-frontera entre ambas sociedades, la colonial y la mapuche (Casanueva, 1998, p. 55).

Sin embargo, más allá del hecho de entender el río Bío-Bío como un límite, Bilbao percibió la frontera como un punto de contacto entre dos civilizaciones, tal como expresa Vicente Romero (2014, p. 236). En medio de ambas culturas en contacto por la frontera, se encontraban los criollos, quienes sentían como propios los relatos de «La Araucana» de Alonso de Ercilla, porque se consideraban compatriotas de los mapuche y, al mismo tiempo, descendientes de los españoles (Casanueva, 1998, p. 59).

Gran parte de lo que nuestro autor nos relató sobre los mapuche en su texto «Los araucanos», provino, principalmente, de la obra de Ercilla, aunque no es su única fuente; también hay referencias a las documentaciones

de Pedro de Valdivia e, incluso, una pequeña alusión a Lord Byron. Esta misma información es de la que disponía el grupo de criollos de la generación inmediatamente posterior a la independencia. Aquí, encontramos nombres familiares de la historia de Chile como José Victorino Lastarria (1817-1888), Miguel Luis Amunátegui (1828-1888), Diego Barros Arana (1830-1907), Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1886) y Vicente Pérez Rosales (1807-1886), por mencionar algunos, quienes asumieron como propia la labor de afianzar y mantener la independencia de la naciente República de Chile.

Para lograr este propósito, tomaron como modelo la tenacidad de los mapuche cuando se trataba de defender y mantener su independencia política y territorial, demostrando que la visión idealizada de nuestro autor no era solo atribuible a él, ni muchos menos solo a este grupo de jóvenes. Fernando Casanueva expresa con precisión que:

Durante el proceso de la Independencia los dirigentes criollos patriotas utilizaron simbólica o alegóricamente la imagen del guerrero araucano contra el poder español. Para Carrera, O'Higgins, Freire, el indio rebelde representaba el amor al suelo patrio y a la irrenunciable libertad, altos valores que los habían impulsado a luchar victoriosamente durante largos siglos contra los conquistadores hispánicos y contra el ejército real. Arauco constituía, entonces un ejemplo a seguir, una meta a alcanzar. (1998, p. 58).

Esta integración idealizada resultó sencilla, porque la generación de criollos buscaba lo mismo frente a la dominación española, entonces, ambos grupos tenían un enemigo en común que permitía su identificación mutua. Esta tenacidad era la misma que se dejó ver en la independencia religiosa: los españoles trataron de evangelizar a los ‘infieles’, pero no pudieron someterlos “ni por la espada ni por la cruz” (ibid. p. 56) y es bien sabido que nuestro autor es, en parte, conocido por su anticatolicismo (que en ningún caso es anticristianismo. Esto será precisado más adelante), permitiendo afirmar que, tanto los mapuche como Bilbao, tenían la certeza que aceptar el catolicismo era el primer paso para la dominación política, la pérdida de la libertad y, con ello, la pérdida de la deseada independencia, tanto la ‘primera’ como la ‘segunda’.

Lamentablemente para los esfuerzos independentistas de esta generación de jóvenes, los mapuche no se unieron indisolublemente a ellos en la lucha contra los españoles —el enemigo común— sino que, dependiendo de las circunstancias, se unieron a uno u otro ejército (españoles y criollos) buscando su propia conveniencia. El chileno trató de hallar una explicación razonable a los hechos, la que presentó en su texto «Los araucanos»: en él, afirmó que ellos no distinguían entre españoles y criollos: en ambos bandos

veían a un enemigo al que enfrentar, lo que les imposibilitó distinguir los ideales de la revolución y, en el caso de los criollos, impidió el proceso de civilización.

Aunque intentó proporcionarse una respuesta, este fue el principal motivo por el que nuestro autor, a medida que radicalizaba su creencia de que el modelo republicano era el apropiado para Chile (y para América), insistió en que los ‘bárbaros’ debían ser sometidos, en el sentido de integración, en miras del progreso de la patria, porque su intención de libertad no es más que salvajismo (el que no se puede adoptar como modelo) y la República de Chile es quien debe triunfar sobre él porque es intrínsecamente superior, ya sea por lo que representa en sí misma o por la labor de sus ciudadanos para su establecimiento y progreso. Esto, si se mira con detenimiento, deja al descubierto que las ventajas y beneficios siempre serán para los criollos, porque, finalmente, es la civilización la que debe seguir desarrollándose y no lo rústico.

Previo a esto, Bilbao sostuvo que solo en la medida que los mapuche abracen la civilización y el Estado de Chile abrace la cultura de los nativos, se podrán obtener resultados favorables que permitan verdaderos avances:

para la nación chilena, los beneficios tratarán sobre materia política y para los mapuche, el beneficio consistirá en ser parte del mundo civilizado (esto último es una opinión muy similar a la que los europeos manejaban sobre América, África y parte de Asia). Ante esta última afirmación, es pertinente preguntar: ¿es realmente un beneficio formar parte de lo que se entiende por mundo civilizado? Para los ilustrados americanos del siglo XIX lo era, pero nuestro autor no consideró lo que la contraparte tuviera que decir al respecto debido a que, de acuerdo con la mentalidad de la época, nadie podría discutir la idea de formar parte de este concepto de progreso.

A la luz de lo expuesto hasta ahora, se pueden obtener algunas conclusiones. Si la información disponible sobre los mapuche en el tiempo de Bilbao provenía de fuentes del tipo que se detalló anteriormente, entonces, se puede concluir que su visión de este pueblo originario estaba bastante intervenida. Si tomamos como ejemplo a nuestro autor, podemos notar que se refirió a ‘los araucanos’, explicando que la denominación refiere a la libertad: “auca significa libre” (2007o, p. 190). Sin embargo, al hacer una breve investigación etimológica, los resultados muestran que esta es una denominación dada por los españoles, la que probablemente tomaron del quechua “*aucca*”, que significa “enemigo”.

Los mapuche rechazan esta denominación hasta nuestros días, porque les es ajena y de un carácter impositivo, no obstante, ha sido una designación muy utilizada por los investigadores, sobre todo para la documentación historiográfica del período de los primeros contactos con los españoles hasta el siglo XIX. Esto explicaría el uso que hizo Bilbao del concepto y, a la vez, nos da pistas del nivel de proximidad del autor con ellos: no es información de primera fuente, no es un conocimiento directo y, por lo demás, es una visión bastante idealizada —romántica dirá Vicente Romero (2014, p. 239)— de un pueblo aguerrido y defensor de su libertad, pero subdesarrollado.

Asimismo, notamos que el chileno —junto al resto de la generación de intelectuales mencionados— tenía una intención bastante clara respecto a los mapuche que, tanto en su época como en nuestros tiempos, es algo difícil de rastrear: el interés de comprender a ‘otro’. Se debe aplaudir que el interés es genuino y pretende basarse en el respeto, pero, las fuentes que utilizó lo llevaron a cometer imprecisiones y no se debe negar la vehemencia del chileno por defender su discurso, lo que derivó en una adaptación forzada de la información imprecisa de la que dispuso.

Maribel Mora Curriao detalla el trabajo hermenéutico realizado por el chileno, lo que permite una mejor comprensión:

Bilbao vio al indígena en oposición a la conquista. Por eso su admiración y su construcción como símbolo independentista, como potencial ciudadano libre de una nación que se está construyendo. Pero sobre todo lo ve como a un ser humano más que puede contribuir con sus acciones y su deber al engrandecimiento de la sociedad en general (2010, p. 59).

La misma autora nos deja ver que, a pesar de todo, es admirable el respeto del autor hacia los habitantes originarios y su intención de respeto a la diversidad frente a la idea de un mero sometimiento por la fuerza, la que es totalmente contraria a los preceptos de la razón. Ya el solo hecho de tener la intención de un trabajo hermenéutico le da un valor agregado, no solo a Bilbao, sino que a la generación de jóvenes criollos que trabajaban con el objetivo de fortalecer a la recién surgida nación chilena, lo que marca una diferencia con el modo de integración de lo no-europeo por parte de las naciones colonizadoras.

Este trabajo hermenéutico refuerza la idea de exclusión de España como heredera de la *personalidad latina* porque, en el discurso de Bilbao, esta nación representa un componente cultural ajeno a la herencia europea que América debe rescatar, ya que no gozaba de un gobierno republicano y

democrático, es decir, un gobierno que resguardara la libertad de sus ciudadanos.

Al estudiar cómo comprendió Bilbao (y su generación) la cultura mapuche, es imposible no encontrarse con la idea de que tanto nativos como criollos tienen un enemigo en común: la personalidad de los españoles. Para su generación, ser español incluyó mucho más que simplemente provenir del territorio correspondiente, es responder a un tipo de carácter bien definido, el que se puede resumir en una sola expresión, la que, por supuesto, no encierra un elogio: “La España es la encarnación del catolicismo” (F. Bilbao, 2007e, p. 695). Esto significa, de acuerdo con los planteamientos del chileno, que España es una nación conformada sobre elementos retrógrados, que no ha experimentado una evolución a la luz de los mandatos de la razón; que es una nación autoritaria, despótica y cruel. No olvidemos que el autor la identifica como “la más atrasada de las naciones de aquel tiempo”⁵ (ibid., p. 691).

Cuando Bilbao publicó «Sociabilidad chilena», lo hizo por los motivos antes descritos, los que estaban directamente relacionados con el temor de la

⁵ Refiriéndose a la época del Descubrimiento de América.

sociedad de su época hacia los castigos impuestos por la Iglesia católica, la que, además, tenía voz y voto en temas que, de acuerdo con nuestro autor y los ideales de ese entonces, no debía tener injerencia, como lo es la elaboración de la Constitución y la toma de decisiones sobre educación. De acuerdo con Bilbao, esos son aspectos que competen exclusivamente al Estado, el cual, en acuerdo a su condición republicana, se constituye (o debería constituirse) como un Estado laico. Como España cedió en sus oportunidades de convertirse en una gran nación defensora de la libertad, por rendirse al poder y la voluntad del Papado, se alejó de las ciencias, del desarrollo y de la razón, permaneciendo en la monarquía.

Esos saberes y creencias que el autor consideraba alejadas del progreso, fueron las que los conquistadores trajeron a nuestro continente, por lo que mantenerlas no implica beneficio alguno, al contrario, esta nueva generación de criollos pensó que era urgente independizarse de ellas, tanto en teoría como en la práctica (este es el punto desde el que surgió el aprecio y el valor que se le ha otorgado al pueblo mapuche). Por estas razones, España no es parte de la personalidad latina que Bilbao destacó; España nos trajo un idioma que proviene del latín, pero incluso esta herencia es dudosa porque el español es un latín altamente modificado (evolucionado dirán los

especialistas) debido a la distancia entre la península Ibérica y Roma, la *capvt mvndi*. Estas serían las razones del anticatolicismo de Bilbao, no obstante, el chileno sí tenía un credo al que adherir.

Este credo se identifica con el cristianismo y convirtió a nuestro autor en un teísta. A partir de estas consideraciones, él se encargó de establecer las diferencias entre cristianismo y catolicismo cada vez que tuvo oportunidad:

No hay duda que el cristianismo fue el mayor progreso en materia de religión en cuanto a la rehabilitación del hombre, pero el catolicismo, como fue una reacción oriental, es decir, al simbolismo y a las fórmulas, produjo variaciones hostiles a la pureza primitiva de la doctrina de Jesús. (2007r, p. 157).

Intentando reforzar estas diferencias, Bilbao explicó los fundamentos del cristianismo frente a los del catolicismo. Es imposible no relacionar estas explicaciones con las ideas defendidas por la juventud de la época, directamente implicados con la Revolución Francesa y sus preceptos de libertad, igualdad y fraternidad. Igualmente, se debe reconocer la elocuencia con la que nuestro autor desmenuzó cada aspecto para su comparación:

La mujer está sometida al marido, —esclavitud de la mujer. Pablo, el primer fundador del catolicismo, no siguió la revolución moral de Jesucristo. Jesucristo emancipó a la mujer. Pablo la sometió. Jesús era occidental en espíritu, es decir liberal; Pablo, oriental, autoritario. Jesús fundó una democracia religiosa, Pablo una aristocracia eclesiástica. De

aquí se ve salir la consecuencia lógica de la esclavitud de la mujer. Jesús introduce la democracia matrimonial, es decir la igualdad de los esposos. Pablo coloca la **autoridad**, la desigualdad, el privilegio, en el más fuerte, en el hombre.

Esta desigualdad matrimonial es uno de los puntos más atrasados en la elaboración que han sufrido las costumbres y las leyes. Pero el adulterio incesante, ese centinela que advierte a las leyes de su imperfección, es la protesta a la mala organización del matrimonio.

[...] El hijo irremediabilmente sometido al padre. Esclavitud del hijo... Este principio es de alta importancia en la lógica católica. El catolicismo es la imposición y tradición idéntica de la fe católica, por lo que necesita de la autoridad que la imponga en las generaciones que vengan del mismo modo que ha sido recibida. En la familia, la autoridad es el padre, es el anciano, es la tradición, es lo viejo; luego el poder que tenga debe ser absoluto. Las leyes políticas, en la esfera de los intereses patrios y los civiles en las relaciones particulares, limitan ese poder, lo que prueba la protesta del buen sentido de los pueblos contra el dogma absoluto religioso. Las costumbres bajo este aspecto se pueden decir que no van paralelas con las teorías filosóficas. Desde que reconocemos la autoridad de la razón individual en **cada** individuo, el despotismo es ilegítimo, el hijo es otra **persona**⁶, su libertad es sagrada.

El individuo sometido al poder. Esclavitud del ciudadano. “Obedeced a las potestades”, dice Pablo. Principio diplomático en su origen, para no atraerse la persecución de las autoridades paganas y convertido después en instrumento activo de sujeción. Principio fecundo desde el establecimiento de las autoridades católico-políticas; principio de consecuencia lógica. Desde que la autoridad y la fe forman la base del sistema católico.

⁶ Todos los conceptos con negrita provienen así de la fuente.

Así también se explica la unión que casi siempre ha habido entre el clero y las monarquías católicas. La monarquía es un gobierno de tradición divina o heroica, y de privilegio y autoridad; luego necesita del auxilio de la religión, es decir del clero que le someta los individuos y evite el análisis, el pensamiento libre, que es el enemigo de la tradición. El clero, a su vez, necesita del auxilio de la autoridad terrestre para el fomento y sostén de sus intereses privados; para la persecución de la herejía. Cuan claro aparece ahora la lógica de la Revolución Francesa. El pueblo, las individualidades libres. El análisis, el presente: sepulta a la monarquía, al clero y la nobleza: sepulta la síntesis católica, al pasado. (2007r, p. 155-156).

Afortunadamente, en consideración de nuestro autor, naciones como Francia, Italia y Grecia resguardan lo mejor de la época clásica: los tiempos dorados de la política en Atenas y Roma. En palabras de Bilbao: “La Grecia, la Italia y la Francia son los pueblos que forman los elementos fundamentales de la grande y triple alianza de la inteligencia, del sentimiento y de la fuerza.” (2007g, p. 301), porque, en la mentalidad de los intelectuales americanos de la época, estaba la idea de que la segunda emancipación se trataba de dejar de ser españoles, mas no europeos.

Este resguardo de la personalidad latina implica mantener la distancia respecto a las tradiciones que son contrarias al ejercicio de la libertad, a la independencia de pensamiento, así como también alejarse del despotismo de

la Iglesia católica en tanto que institución, a diferencia del cristianismo, que preserva los mandatos de Cristo y, por lo tanto, los mandatos de la democracia, del amor fraterno, del igual aprecio a todos los seres humanos independiente de su raza, procedencia, de su sexo, de su condición (hija, hijo, padre, madre, etc.) y, en consecuencia, el mandato de la libertad.

En pocas palabras, los mandatos del cristianismo satisfacen las demandas de los intelectuales de la época, quienes exigían “una religión más auténtica, “natural” o de los tiempos de Jesucristo. Pedían, en fin, un estado secular respaldado tan solo en una idea natural de Dios, anterior a toda actitud confesional.” (Jalif, 2003, p. 130) y, en acuerdo con Bilbao, el llamado a cumplirlos viene de parte de esta ‘trinidad’ de naciones, las que tomaron como ejemplo los sistemas políticos de Atenas y Roma, o para precisar, lo que nos han enseñado sobre cómo la cultura clásica concretó lo más destacado de su política. Pedro Pablo Figuroa dirá que, cuando todos estos elementos se condensan en el discurso de Bilbao, lo harán en la forma de “democracia cristiana” (1894, p. X).

Producto, entre otras cosas, de la distancia temporal, aquella parte que se nos muestra del mundo clásico es una mirada general que se detiene solo en

algunos detalles (los más deslumbrantes), por lo que, cuando se nos habla de Grecia y Roma, pensamos inmediatamente en la grandeza que representan ambas para la historia de Occidente y en la admiración producida por ser herederos de lo que allí tuvo su origen, pero, no reparamos en los momentos que no fueron considerados relevantes para la historia y que, por lo mismo, fueron escasamente relatados. Probablemente, en ellos podríamos apreciar un lado del mundo clásico en donde no se manifestaría su grandeza tal como estamos acostumbrados.

Si Bilbao, quien era un hombre de su época, siguió esta dirección, entonces tomó a Grecia y Roma como modelos de su sistema político rescatando de ellas aquellos elementos que consideraba adecuados para la realización del proyecto latinoamericano, los que responden a lo más destacado de sus sistemas de gobierno, es decir, aquello que en este trabajo ha sido denominado como el ‘esplendor’ de Grecia y de Roma, empleando una recepción deformada por su contexto socio-político, histórico y cultural (lo que podría ser probable dada la evidente intervención de la comprensión del pueblo mapuche producto de su época).

No obstante, debe ser considerado el hecho que ya conocemos: en alguna parte del camino de la construcción del proyecto político para Latinoamérica, Bilbao sufrió una decepción que lo hizo evaluar a sus modelos desde una postura más crítica, lo que provocó que el autor aplicara un filtro mayor respecto a sus paradigmas y, en ciertos casos, involucró la modificación de algunos puntos de su propuesta, buscando una mejor adaptación al contexto latinoamericano, porque, como dijo Alejandro Madrid en «Francisco Bilbao y las Repúblicas», “[Bilbao] tomará siempre el partido de la emancipación” (2017, p. 17).

Esto hace necesario revisar si la última situación afectó la valoración de Grecia y Roma como modelos y en qué medida lo hizo, así como también es pertinente evaluar qué es lo que resultó de esta depuración y nueva aplicación de los elementos de la cultura clásica que llevó a cabo nuestro autor.

A través de los viajes realizados (no solo por Europa, sino que también por algunos países de Latinoamérica), mediante el contacto con otros intelectuales y conociendo la situación de nuestro continente, Francisco Bilbao se dio cuenta que no solo en Chile seguía existiendo una lógica de dominación, lo que hacía necesario que nuestro país y las naciones del

continente americano se unieran y se fortalecieran con el fin de evitar la pérdida de la independencia y así, consolidarse definitivamente como naciones libres que conforman un continente libre.

Como ya se ha dicho, esta unión tendrá de eje articulador las raíces clásicas, de hecho, será este punto en común el que permitirá instaurar un sistema de gobierno único en todas las naciones que responden a un mismo origen, a un pasado común y a idiomas que tengan la misma procedencia, perpetuando lo que el autor chileno denominó “la bella tradición latina.” (2007g, p. 300). Bilbao dijo al respecto: “[...] tenemos que perpetuar nuestra raza Americana y Latina, que desarrollar la República, desvanecer las pequeñeces nacionales para elevar la gran nación americana, la Confederación del Sur.” (2007e, p. 366).

Las referencias que realizó Bilbao en un inicio, siempre dejaban entrever admiración por ambas naciones. Dirá, por ejemplo, “En un tiempo Grecia y Roma fueron la cabeza del mundo. Sobre todo, este rol pertenece a la Grecia, que en la antigüedad representa el *self-government*.” (2007p, p. 357). Grecia fue “el luminar del mundo, la palabra de los tiempos; la revelación más

positiva de la divinidad, en la filosofía, en el arte, en la política.” (2007e, p.

730-731) Mientras que de Roma dijo:

Bella con tus siglos superpuestos, bella con tus ruinas amontonadas, sublime con tus *manes* silenciosos y con tu atmósfera preñada de misterios ¿qué eres Roma? Apareces como la sombra fantástica que proyecta el eclipse de la fuerza y de la gloria. (2007c, p. 213).

Pero, esta valoración un tanto idílica, se transforma cuando se materializa en un mandato para consolidar una forma de gobierno estable en provecho de las naciones del continente. De este modo, Roma será el mayor ejemplo de una República y Latinoamérica será la República del porvenir. Así lo expresó Bilbao:

Cuando los romanos zanjaban los cimientos del capitolio, en medio de las excavaciones encontraron una cabeza. Los sacerdotes llamados para explicar ese hecho, interpretaron lo que vagaba en la conciencia de los fuertes: Roma será la cabeza de la tierra, el pueblo rey. El romano recibía en consecuencia el bautismo del rey del Universo, y Roma verificó la profecía. Roma es todo hombre y todo pueblo. Nuestro deber es constituir la Roma del porvenir cuyo Capitolio es la fraternidad de los pueblos y cuyo Dios sea, no el Júpiter tonante, ni Jehová el iracundo, sino el padre de la libertad del amor.⁷ [...] Es para esta obra que debemos educar al nuevo Aquiles y con alimentos de León, porque hay una Troya que destruir y esa Troya es todo lo que sirva de refugio y amparo a la verdad, adulterado, y a todo despotismo. Es

⁷ El subrayado es propio.

para esta obra que debemos educar al nuevo Eneas, para que salve del incendio a los dioses lares y busque a través de tempestades y guerras las orillas predestinadas para la vida de la libertad. (2007c, p. 211).

Con esto, el autor quiso ilustrar que, si Latinoamérica rescata la República —la mayor herencia que nos legó Roma— estaría actuando como lo hizo Eneas al salir de la ciudad de Troya cuando fue tomada por los aqueos, como lo relata Virgilio en «La Eneida».

Aunque el relato de Virgilio tiene la finalidad de justificar la elevación de Octavio a emperador de Roma, objetivo muy distinto al que defendería Bilbao, aun así, el ejemplo sirve para ilustrar la labor que tendrá la América Latina de actuar como una heroína que resguarde el patrimonio de todos y que lo transmita al resto del mundo, así como Eneas resguardó y comunicó el suyo a sus acompañantes y descendientes, logrando que se transmitiera de generación en generación.

Ya sabemos que, para Bilbao, la herencia más relevante de Roma a Occidente es la República. Por lo mismo, es importante evaluar qué implica, específicamente, el concepto ‘República’ para el autor y cómo participa en su pensamiento político.

Bilbao expuso que el requisito para consolidar una forma de gobierno es que esta responda a los preceptos de la razón. De acuerdo con el autor, esto debe ser así, y no de otro modo, porque es una necesidad de los individuos constituir, y luego desarrollarse, en un sistema de gobierno que sea dictado por la racionalidad —un elemento común a todos los seres humanos— muy en la línea de autores como Kant, por ejemplo. Afirmó Bilbao:

Empezad a comprender la importancia de la existencia republicana de la América. Mucho hay que hacer todavía, pero jamás en la historia se ha visto a todo un gran continente consagrado a realizar la República, a despecho del mundo conjurado. ¿Cuándo apareció esa ley de la soberanía?, ¿en dónde brilló esa palabra? Esa ley, ese gobierno, esa República fundamental y primitiva, esa soberanía, ese *self-government*, aparecieron con el hombre, desde el primer momento de su conciencia: es por esto que la República es eterna (...) así como el ave nació para el vuelo, el pez para nadar, así el hombre por su esencia racional y libre, nació para la soberanía, realizando en su ser la ley de la moralidad o del gobierno propio. (2007e, p. 683-684).

De lo anterior, se puede desprender que, como los mandatos de la razón se han manifestado al ser humano desde sus inicios, y la República es uno de esos mandatos, esta no debe perderse con el paso del tiempo. Por eso, el autor aseveró: “La razón emancipada tenía por consecuencia lógica la soberanía del pueblo, cuya manifestación política es la República.” (2007h,

p. 347). Debemos, entonces, rescatar y conservar lo que la razón ofrece a través de la historia para consolidar la soberanía, ya no solo de América, sino que de cada individuo, en todo el mundo y en toda la historia por venir. En este caso, la historia nos ofrece la República desde las manos de Roma.

Hablando en términos más puntuales, todo lo anterior podrá concretarse mediante la instauración de la figura recogida por Bilbao: el tribuno del pueblo. Él “será el modo de manifestar al soberano y de representar al gobierno” (2007f, p. 327), así como en la república romana se estableció el *tribvns plebis* para mantener un equilibrio entre los cónsules, el senado y los plebeyos, los que eran nombrados por estos últimos, constituyendo el tribunado. En el caso de lo que propuso nuestro autor, las características y funciones son las siguientes:

El pueblo nombra el tribunado. El tribunado es un cuerpo, agente, dependiente del soberano, con mandato imperativo, con el derecho especial de iniciativa, con el deber de elaborar la iniciativa de todos, de preparar el trabajo, el proyecto y de presentarlo a la votación del soberano [proyectos de ley]. El tribunado es revocable, responsable, reelegible en su totalidad o en parte y cuando lo manifieste el soberano. (ibid.).

Lo valioso para Bilbao es que el pueblo, a través de esta figura, podrá hacer ejercicio de su soberanía de manera directa, sin intermediarios, puesto que la

delegación de la soberanía evita que se piense por sí mismo, que haya responsabilidad sobre las decisiones y los actos y, en definitiva, se pierde la conciencia de la libertad que cada uno posee y del deber de gobernarse, lo que va en contra de los mandatos de la razón. Los tribunos serán elegidos por la gente para redactar las leyes, pero no pueden legislar ya que esa responsabilidad recae en los ciudadanos que constituyen la asamblea.

De esta manera, podemos ver cómo el concepto de soberanía que manejaba Bilbao acompaña al de República, casi de manera indisoluble, y está relacionado, aunque no lo parezca a simple vista, con el legado de la democracia ateniense, uno de los aspectos más representativos del mundo helénico. Bilbao afirmaba al respecto:

¿Quién ha brillado más en la historia que la Grecia? Poseedora en alto grado de todos los elementos y condiciones que pueden presentar al hombre en la plenitud de sus facultades asociadas al goce completo de la personalidad, sucumbe por la división y la división apaga la luz que su heroísmo conquistara. (2007e, p. 370).

La soberanía, según el autor, es la base en la que se sustenta una República, por lo que la herencia de Roma no tendría valor sin lo que ha entregado Grecia, formando un complemento. Por lo mismo, no debe quedar

en el olvido, producto del paso del tiempo, el brillo de Grecia y lo que ha ofrecido a la humanidad, porque: “Grecia, la más *pequeña* nación de la Antigüedad, por sólo poseer y practicar el principio de personalidad y de la República, fue más fuerte y fecunda que todo el Oriente, con sus imperios colosales.” (2007k, p. 503)⁸. En esta medida, la apreciación de Bilbao del mundo clásico viene salpicada por la tinta de la modernidad, que idealizó el cómo estas grandes civilizaciones de la antigüedad trabajaron para la institución de la libertad como forma de vida, sustentándola en el concepto de ‘soberanía’.

Bilbao habló de la soberanía a propósito de la conformación del tribunal del pueblo en «El gobierno de la libertad». Ella también es una necesidad de los individuos (de ahí que sea ineludible un sistema de gobierno que permita el desarrollo pleno de estos aspectos) y no puede delegarse, puesto que se estaría negando. No obstante, Bilbao afirmó que, cuando se niega la soberanía, se está haciendo acto de soberanía en esa misma acción, realizando un ejercicio muy similar al de confirmar que existo porque estoy

⁸ Cursiva proviene así de la fuente.

pensando al considerar que todo es falso, lo que evidentemente es una acción muy cartesiana.

Considerando esto, en vez de estar negando la soberanía o traspasándola a otros individuos, la mejor forma de ejercerla es a través del sufragio universal, mientras que la democracia directa es la única forma de libertad. Por lo tanto, la democracia es el reflejo del autogobierno, lo que Bilbao citó como *self-government*. En definitiva “podemos definir a la soberanía diciendo que es: **la obediencia a la libertad.**”⁹ (2007f, p. 325), por lo que se puede deducir que la democracia es lo que permite ejercer la libertad.

A propósito de lo dicho recién, es válido preguntarse por qué Bilbao, en vez de hablar de *autogobierno*, habló de *self-government*; por supuesto que no es algo azaroso en el discurso de nuestro autor.

Cuando él hablaba de la América Latina y la definía como la zona que comprende desde la frontera norte de México hasta el sur de Chile y Argentina, se puede apreciar que el criterio de clasificación deja fuera a Estados Unidos: su naturaleza de nación colonizada es distinta a la nuestra

⁹ Negrita proviene así de la fuente.

porque la personalidad de los ingleses es diferente a la de los españoles, portugueses o franceses: los ingleses tuvieron un contacto menor con la tradición latina, por lo tanto, están alejados de ella; de hecho, la primera evidencia de esto es su idioma: si bien hay algunos elementos latinos identificados en el inglés debido al alcance y poder de Roma, sabemos que no es una lengua romance. Por esta razón, Bilbao habla de la “Iniciativa de la América del Sur” (2007e, p. 363) y de “la raza américo-latina” (2007d, p. 476), la que comprende todas las naciones que tienen como idioma oficial una lengua romance, específicamente español, francés y portugués, estableciendo una diferencia desde el origen con el resto del continente, que sería la América sajona, definida por otra personalidad más bien alejada del mundo clásico.

Pese a lo anterior, esta división no es un completo rechazo a Estados Unidos; con esta nación hay una relación de ambivalencia en el discurso del chileno y, eventualmente, eso explicaría el uso del término en inglés, aunque más adelante se mostrará desconfiado de las ideas de la América inglesa. Por un lado, hay desprecio por sus afanes expansionistas sobre México y Nicaragua (concretados por William Walker) y la amenaza sobre Panamá entre los años 1853 hasta 1860, aproximadamente. Pero, por otro lado, hay

admiración por considerar que la libertad de pensamiento estuvo presente desde la conquista hasta su conformación como nación independiente, lo que no sucedió con los países bajo el dominio español. Fue esta misma situación la que hizo que Bilbao se decepcionara de naciones que consideraba modelos —como Francia— ya que también poseía intenciones de dominar México, demostrando el nulo respeto por la soberanía y, con ello, de la libertad.

Por eso, el chileno nos permitió leer frases como: “¿Y por qué nosotros, Sud-Americanos, andamos mendigando la mirada, la aprobación, el apoyo de la Europa?” (2007i, p. 587). Esta muestra de anticolonialismo motivada porque sus modelos se habían convertido “en algo más grave que un simple mal ejemplo” (Ossandón, 1987, p. 48), permitió a Bilbao terminar renegando de toda influencia, salvo en el caso de que sean elementos que, realmente, constituyan un aporte (demostrando con este gesto, una intención de adaptación de las ideas foráneas a su contexto). Al respecto, afirmó:

¿Qué es lo que se pierde en Europa? La personalidad. ¿Por qué causa? Por la división. Se puede decir, sin temor de asentar una paradoja, que el hombre de Europa se convierte en instrumentos, en función, en máquina o en elemento fragmentario de una máquina. Se ven cerebros y no almas; se ven inteligencias y no ciudadanos; se ven brazos y no humanidad; reyes, emperadores, y no pueblos; se ven masas y no soberanía; se ven súbditos y lacayos por un lado, y no soberanos. (2007j, p. 370).

En este caso, lo que tomó Bilbao del mundo clásico se mantuvo, puesto que la deformación que implican Estados Unidos y Francia fue posterior. Esto motivó al autor a depositar toda la fe de un sistema político estable en la América Latina, puesto que Europa olvidó aquello valioso que podría haber enseñado al resto de las naciones:

Hombre de América, tu honor es ser republicano, tu gloria es haber conquistado la República, tu derecho de gobernarte a ti mismo es la República, y tu deber es serlo siempre. No permitir jamás otro gobierno, ni otra autoridad de la conciencia, el propio y personal gobierno de la razón individual, he ahí la República, he ahí la democracia, he ahí la autonomía, he ahí lo que se le llama el **self-government**. Y no hay otro gobierno verdadero. ¿Por qué? Porque el hombre es soberano. (2007e, p. 670).

De todas maneras, se puede apreciar que hay una mezcla de varios elementos que conforman una relación de conceptos en la que el contexto histórico del autor tuvo mucha influencia y en la que los ideales ilustrados marcaron la recepción clásica, lo que queda de manifiesto en el énfasis dado a conceptos como *self-government* y autonomía y, además, en la aparición reiterada del concepto de libertad; aspectos que se encuentran en el pensamiento de autores como Hegel y Kant, filósofos modernos por excelencia.

Es producto de esto que, finalmente, Bilbao terminó proponiendo una emancipación total respecto de cualquier nación: él consideró que América Latina tiene sus propias herramientas para consolidar el gobierno republicano y democrático y solamente mirará fuera de sus fronteras en caso de que alguna otra nación tenga algo que aportar para alcanzar dicho objetivo. De esta manera, la forma de gobierno que se constituya en Latinoamérica será progresista, esto es, en palabras de Eduardo Devés (2017, p. 34) “pensamiento libre, democracia y república.”, es decir, como ya se había anticipado, la Latinoamérica será la total y única heredera de la ‘personalidad latina’, tema que será retomado más adelante en profundidad.

Entonces, a la luz de la revisión realizada sobre la definición de los términos ‘república’ y ‘democracia’ proporcionadas por el autor, se puede apreciar que no fueron tomados en su consideración original, por lo que se podría afirmar que existe una *re/signación*¹⁰ de los términos, puesto que son complementados con otros conceptos que, en parte, deforman lo que se conoce de ellos desde el punto de vista estrictamente clásico, otorgándoles una nueva forma de ser comprendidos, un nuevo significado. Estos

¹⁰ Entendiendo esta expresión como la entrega de un nuevo significado a los conceptos tratados.

conceptos son la autonomía, soberanía y libertad, y su aplicación está atravesada por la comprensión moderna de los clásicos.

Como se ha visto hasta ahora, en el caso de las propuestas de Bilbao, la autonomía y la libertad son igualmente válidas para todos los individuos, independientemente de su sexo, edad, ascendencia, nacionalidad, etc., y nadie puede someter a otro: todos poseemos la facultad de la razón, por lo tanto, todos tenemos la capacidad de autogobernarnos. Habrá derechos y deberes asignados según cada grupo, pero, de acuerdo con lo expresado por el chileno, no hay tantas restricciones como en el mundo clásico, por ejemplo, Bilbao no está de acuerdo con el carácter patriarcal de la sociedad.

Se suma a lo anterior, el hecho de que Bilbao era teísta, por lo que existe una alta influencia religiosa en la recepción de lo clásico (aunque no relacionada con el catolicismo, no olvidemos que el chileno es muy crítico al respecto), incurriendo, incluso, en anacronías: “La ley del hombre no puede ser otra que la ley de Dios. La Grecia nos dijo, por boca de Platón: el ideal *está en Dios*, Jesús nos dijo el ideal *vive en Dios*.” (2007c, p. 223).

Finalmente, se puede decir que aquello que Bilbao consideró lo más valioso del mundo clásico eran los aspectos que relucían, que brillaban; en

su caso, estaba de por medio el lente ofrecido por la Modernidad, lo que implicaba una distorsión de los conceptos originales que facilitó una idealización aún mayor las formas de política clásica, la que coincide con lo que todos los occidentales aprendimos, valoramos y creemos extraordinario del mundo antiguo producto de nuestra educación, lo que nos hace considerar el hecho de que seguimos teniendo una formación con bastantes rasgos ilustrados.

Todo lo revisado sobre este tema es valioso, porque es el fiel reflejo de la época del autor, es una muestra de la personalidad de los latinoamericanos y, más específicamente, de un momento del desarrollo intelectual de Chile; por lo tanto, es parte de nuestra historia, como también es parte de la conformación de la vida republicana de nuestro país, por lo que el pensamiento de Bilbao es un fragmento del nuestro. La ‘república’, al modo de los criollos, es la razón de la independencia y de la existencia de nuestras sociedades, la que justificará la libertad de culto, de asociación, de enseñanza y de prensa. Este es uno de los aspectos que hace interesante estudiar las resonancias clásicas en nuestro autor.

Los elementos distintivos del pensamiento de Francisco Bilbao presentados hasta ahora, son los que permiten entender las propuestas secundarias que, a pesar del lugar que ocupan, son esenciales para comprender el discurso del chileno y que ya fueron mencionadas. En primer lugar, es relevante recalcar que, a propósito de este deseo de independencia del dominio de España (y del catolicismo traído por ella), Bilbao propuso la separación de la Iglesia y del Estado. Ya se mencionó anteriormente que el autor defiende la idea de que Chile debe constituirse como un Estado laico y, por lo mismo, la Iglesia católica no puede tener injerencia en sus decisiones debido a su autoridad despótica y por promover la delegación en otros del uso de la razón que corresponde a cada ser humano. En este punto de su discurso, hay una distinción muy clara: el chileno propuso una separación de la religión y de la política, no obstante, a partir de esta distinción, surgió otra propuesta meritoria en el discurso de Francisco Bilbao: la religión (siempre que no sea católica) es el sustento de la política, pues Dios es quien vela por la libertad y promueve la igualdad.

Lo expuesto hasta acá, facilita tener un panorama completo del discurso bilbaíno, algo indispensable para trazar líneas de conexión con las propuestas de los autores franceses que el chileno consideraba sus mentores. Lo que

ahora se hace indispensable para continuar con esta investigación, es revisar los discursos que permitirán estrechar lazos en una nueva instancia de contacto entre los dos continentes. Por ello, en las páginas subsecuentes, serán mostrados los datos biográficos relevantes sobre Jules Michelet, Edgar Quinet y Félicité Robert Lamennais; la intención es conocer el contexto privado y personal que, unido a los acontecimientos relevantes de la época en que vivieron, forjaron el carácter y las ideas que promovieron y que Bilbao siguió con tanta admiración. Como se aclaró anteriormente, estar al tanto de ellas es fundamental porque facilitarán la identificación de lo recepcionado por Lamennais, Quinet y Michelet desde las ideas de Bilbao y hará evidente cómo estas participaron del pensamiento de los tres franceses, lo que compone la argumentación que respalda la hipótesis de esta investigación.

Entonces, en lo que prosigue, se detallará el contacto de Europa y América, lo que califica como un nuevo encuentro de dos mundos.

CAPÍTULO II: EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS

Siempre se asocia la expresión ‘encuentro de dos mundos’ con la llegada de Colón a tierras americanas cuando buscaba un pasaje hacia oriente, y no es errónea esta asociación. No obstante, este encuentro histórico en el año 1492 no es el único punto de aproximación de los dos espacios geográficos: estos se han sucedido, uno tras otro, incluso hasta nuestros días y todos tendrán sus elementos positivos, así como también aspectos para evaluar.

Ya conocemos los detalles de ese primer contacto y, por supuesto, se tiene en especial consideración lo que Francisco Bilbao dijo al respecto. Aun así, a pesar de las duras palabras de nuestro autor sobre la llegada de Colón a América, no terminó de distanciarse del todo de lo que se dice en las clases de historia a las que probablemente la mayoría de nosotros ha asistido en la época escolar; para muchos, el primer encuentro significa el paso inicial para la llegada de la ‘civilización’, opinión respaldada por los españoles y naciones colonizadoras en general: al ser Europa un continente con muchos

años de historia registrada, quienes viajaron a América asumieron que los nativos americanos debían aprender de su evolución y de su progreso, lo que inmediatamente marcó la asimetría entre las culturas de ambos lados del océano Atlántico, e incluyó la necesidad de autoimponerse —por parte de ellos— el deber de traer y difundir el progreso, aunque a un precio muy alto para los nativos del continente, en especial por el derramamiento de sangre y por el desplazamiento de los elementos culturales autóctonos casi hasta su completa extinción.

Esto es lo que Dussel ha presentado como ‘el Mito de la Modernidad’, el que consiste “en un victimizar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario” (Dussel, 1994, p. 70). Que América vea en Europa un agente violento de la historia de la conformación de las sociedades del continente, a los europeos les parece una ofensa; la opinión general es que América debería agradecer los avances que permitieron su inclusión (tardía) en la historia y, con ello, asumir que todo proceso cruel de la colonización era por un bien mayor: favorecer el progreso. Es el proceso civilizatorio el que, además, permitió que se tuviera una visión más completa del mapa mundial y se diera paso, aunque de modo

muy incipiente, al proceso de globalización, lo que también es mirado como un beneficio que justifica la brutalidad del proceso de incorporación de América al ‘mundo’.

Europa experimentó grandes cambios gracias al proceso de colonización, especialmente en lo que compete al orden económico. Esto impactó positivamente en los asuntos políticos, las relaciones entre países del mismo continente y en el aspecto cultural. Hacia el siglo XVIII, los cambios en materia intelectual habían permitido nuevos descubrimientos y avances científicos que, sumados a la nueva naturaleza escéptica de los individuos de la época, provocaron una pérdida de la fe cristiana y una necesidad de reforma política, hechos que terminaron de materializarse en la Ilustración, principal promotora de la Revolución Francesa. El movimiento cultural ilustrado alcanzó un importante nivel de difusión en Francia, Alemania e Inglaterra, no obstante, durante el siglo XIX, traspasó sus fronteras y vino hasta América, a marcar un nuevo encuentro entre dos mundos.

Si se examina con detenimiento, quedará expuesto que esta aproximación se identifica por dos aspectos que, aunque se intente, no lograrán conciliarse: por un lado, está la medida de la razón y la capacidad que todos los seres

humanos tienen de comprender el mundo de forma autónoma, haciendo un llamado a la liberación de las preconcepciones atribuidas a la religión, los argumentos de autoridad y la búsqueda de un método infalible para las reflexiones y análisis de la razón (especialmente a través de las ciencias positivas), porque es un mandato natural que todos aceptan por su carácter irrefutable y, en esa medida, la razón crítica será la mejor guía para la vida privada y la pública, por lo que reviste un carácter ético y político; y, por otro lado, está la asimetría que se revela en la distancia de trato marcada por un tinte de superioridad y de discriminación: los pensadores europeos ilustrados coincidirán en decir que la medida de la razón no abunda en el Nuevo Mundo, a pesar de mostrarse creyentes en la idea de que todos los seres humanos son iguales y gozan de la misma capacidad racional.

Esta afirmación de que en los nativos americanos no abunda la medida de la razón parece casi contraintuitiva: ¿cómo puede ser posible que los defensores de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad no vean la humanidad que existe en las tierras al poniente del Atlántico? De acuerdo con las investigaciones de Josefina Zoraida Vásquez, esto se debe a que la visión que tienen los europeos respecto a los americanos no proviene de historiadores, sino que de naturalistas:

José Luis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788), es el que hace por vez primera la afirmación de que la naturaleza americana es inferior a la del Viejo Mundo. En su *Historia natural* y en *Las épocas de la naturaleza*, donde desarrolla el producto de sus observaciones y lecturas, incluye una serie de meditaciones críticas sumamente sugestivas. Para Buffon, América es un continente inmaduro. Tan acusada es tal característica que es imposible que animales, plantas o sociedades humanas maduren allí como en el Viejo Mundo.

Esta idea fue divulgada y completada por el Abate Cornelio De Paw (1739-1799) y por el jesuita Guillermo Raynal (1713-1799). De Paw, holandés al servicio de Prusia, en sus *Meditaciones filosóficas sobre los americanos*, fundamenta una teoría sobre la superioridad humana de los germanos; afirma que en el continente americano todo degenera. Plantas, animales y hombres son más pequeños y en degeneración continua; la tierra está bañada de aguas muertas y por ello es casi estéril; las plantas, en su mayor parte, son venenosas; el aire es malsano y frío. Los hombres mismos no se pueden diferenciar de las bestias más que en la forma, pues su racionalidad es mínima.

[...] Las ideas tan adversas a la naturaleza del Nuevo Mundo tuvieron una gran difusión [...]. (1978, p. 100-101).

Con este fragmento citado, es inevitable que resuenen las palabras que Hegel, en «Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal», dedicó a América:

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas,

desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen un parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes [...] La inferioridad de estos individuos [indígenas] se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura.” (Hegel, 2005, p. 266- 267)

Estas opiniones fueron las que alentaron, en parte, las revoluciones independentistas en nuestro continente; si bien sabemos que hay otros factores que influyeron (como en el caso chileno lo hace la Primera Junta Nacional de Gobierno), los criollos de toda América se vieron en la necesidad de desmentir a estos autores naturalistas.

Sumado a lo anterior, los criollos encendieron sus ánimos con las lecturas de carácter político que llegaban a sus manos desde el otro lado del Atlántico y, para nuestro autor, la impresión que causó el abate Félicité Robert de Lamennais fue la más definitiva y profunda. Cuando decidió migrar a Francia por la situación provocada con «Sociabilidad chilena», lo hizo motivado por la idea de conocer a un intelectual objeto de toda su admiración y, en ese tránsito, tuvo la oportunidad de encontrarse con Jules Michelet y

Edgar Quinet, quienes compartieron con ‘Pancho el araucano’ sus conocimientos, sus opiniones y sus experiencias desde el momento de su llegada, marcando otro encuentro de estos dos mundos.

Tal como se registró en páginas iniciales de esta investigación, una vez que el chileno llegó a la capital francesa, actuó siempre motivado por el objetivo de alcanzar mayor conocimiento, y mayor conocimiento implicaría crecimiento intelectual de su nación, lo que ayudaría a consolidar la independencia a través de la práctica política y que no sea algo solo manifestado en un documento (como el que contiene la declaración de independencia), constituyéndose en un beneficio; por ello, tomó la decisión de asistir a las clases impartidas por distintos maestros en el Colegio de Francia. Allí, tal como consigna la biografía realizada por Manuel Bilbao, asistió a cursos de Astronomía, Geología, Química, Matemáticas, Economía Política e Inglés. Pero, lo más relevante en esta sección del relato, es la participación de Bilbao en dos cursos que, además de su popularidad, ejercieron un gran influjo en él, pues encontró dos aliados para apoyar las incipientes ideas con las que partió rumbo a Europa en el año 1844:

En ese entonces Quinet y Michelet, profesores en el Colegio de Francia, daban los cursos públicos que más popularidad

hayan encontrado. El primero daba entonces las lecciones conocidas con el nombre “El Cristianismo y la Revolución Francesa”, en que manifestaba la necesidad del nuevo dogma después de analizar las religiones existentes [...] El segundo enseñaba la historia de Francia, y ambos unidos en la idea de presentar como resultado de sus demostraciones la marcha de la humanidad a través de los siglos, de los crímenes y de los errores, patentizar que las sociedades eran la expresión de los dogmas que habían tenido, deducían, por consecuencia, la necesidad de nuevos dogmas, o para hablar con más precisión, la necesidad de reconstruir la sociedad bajo las creencias, leyes y principios fijados por Dios a la creación. (Bilbao, M., 2007b, p. 49)

El chileno, altamente impresionado por la cercanía de opiniones que detectó a través de las lecciones de ambos profesores, decidió reunirse con ellos personalmente para aprender de primera fuente.

A Edgar Quinet le contó todo sobre su agitado pasado en Chile e, incluso, le hizo entrega de una copia de «Sociabilidad chilena», acto que permitió que nuestro autor fuera citado en una de las clases que aquel dictaba y, por ello, que fuera mencionado en el texto «El cristianismo y la revolución francesa» (Miard, 2014, p. 734). También, relató las reuniones con Michelet, quien nos proporcionó algunas pistas del trato y afecto hacia Bilbao. En una carta de recomendación escrita por aquel, le indicó al profesor Michelet residente en Berlín, que el chileno era considerado, tanto por él como por Quinet, como

un hijo. (Bilbao, M., 2007b, p. 60). Debido a esta cercanía, a ambos los visitó con regularidad, incluso después de la cancelación de las cátedras que dictaban en el Colegio de Francia, la que habría ocurrido por asuntos e intereses políticos que se manifestaron al momento en el que Napoleón III se hizo con el poder. La cercanía es tal, que nunca perdieron el contacto, manteniéndolo a través de epístolas hasta los últimos días del chileno en Buenos Aires. Las misivas están registradas en «Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet», edición llevada a cabo por Álvaro García y Rafael Mondragón, publicada por la revista Anales de literatura chilena.

En las reuniones que mantenían estos intelectuales devenidos amigos, solían comentar los textos que cada uno escribía, los de otros autores como Víctor Cousin, Pierre Leroux, entre otros y la situación de Francia. Además, estas instancias sirvieron a Bilbao para conocer a más aliados en su lucha contra el catolicismo y personas con quienes intercambiar opiniones, aumentando sus conocimientos en variados temas. Ejemplo de esto es lo que Bilbao relató en su diario, a propósito de una tertulia con Quinet, en marzo

del año 1846: “Reynaud¹¹ me preguntó si los libros de ellos llegaban a América. Le hablé de su artículo sobre Bolívar.” (Bilbao, M. 2007b, p. 58).

Como se revela a través de estos registros, el valor de estas amistades para nuestro autor es de notable relevancia, lo que las convierte en un elemento de estudio en detalle. Por lo demás, conocer datos biográficos de estos tres autores franceses no solo permitirá profundizar el conocimiento y, sobre todo, la comprensión que se tenga sobre sus propuestas y sus obras publicadas, también permitirá obtener datos en miras de la concreción del objetivo de esta investigación. Por esta razón, en las páginas sucesivas estos datos serán presentados.

¹¹ Se refiere a Jean Reynaud (1806-1863), perteneciente al movimiento sansimoniano.

II. 1. JULES MICHELET (1798-1874)

La fama y la popularidad que gozaba Jules Michelet en el momento en que dictaba clases en el Colegio de Francia y conoció al joven chileno Francisco Bilbao, no fueron mera casualidad o no podrían ser consideradas solo una moda a propósito de la situación política de Francia. Lo cierto es que el *curriculum* de este historiador, famoso por el carácter literario de sus investigaciones históricas, derrocha prestigio, compromiso total con su trabajo y creatividad, la que se revela en el estilo épico —presumiblemente inspirado en el de Lamennais— con el que abordó el relato de la Revolución Francesa en su obra más difundida:

He used the word "Renaissance" to apply to a particular period of history before anyone else; he wrote the first modern work on witchcraft; and he discovered the writings of the early eighteenth-century Neapolitan genius, Giambattista Vico, for the Western world. In Michelet's romantic translation of the *New Science*, Marx recognized the idea of class conflict, and James Joyce found the philosophy of *corso, ricorsi* which permeated his novels. Most of all, Michelet was the historian of France —officially recognized as such during the Third Republic. It took him almost four

decades to write the history of his beloved France. His conception of France and her history influenced generations of French schoolchildren. And still there was much more to Michelet. He wrote “bestsellers” on women, nature, and religious controversies. After deciding that he loved “the people”—a concept with wide-ranging resonances throughout the last two centuries—he wrote *Le Peuple*, one of his most revelatory books. (Kippur, 1981, p. XI).

Por supuesto que, como todo célebre y famoso académico, su obra tuvo detractores, los que defendían su posición amparados en dos razones: la primera, considerar que Michelet se vale de la historia como un medio para confirmar y difundir sus propias ideas políticas; esto conlleva —de acuerdo con ellos— deformaciones y contradicciones de la realidad en su relato con la finalidad de poder autovalidarse. En segundo lugar, las críticas surgieron cuando las evaluaciones de las obras de Michelet traspasaron el ámbito de la mera investigación historiográfica; si se habla de la posible condición de filósofo de la historia que Michelet podría ostentar, se cuestiona su calidad de investigador y la profundidad de sus propuestas:

En efecto, lo que no es descripción o divulgación —a veces mala—, es un conjunto de simplezas y bobadas antropomórficas, incurriendo en el galimatías en que consisten los desahogos *filosóficos*¹² de sus libros,

¹² Cursiva proviene así de la fuente.

pomposamente denominados, de historia natural. No hay en ellos una auténtica filosofía. Y es muestra de un papanatismo ante sus presuntas genialidades, querer deducir una auténtica filosofía de estas obras que pretenda ir más allá de ser la expresión de un confuso pensamiento. (Cantero, 2014, p. 114)

Ante opiniones tan dispares, es imposible no establecer paralelos con las reacciones que Francisco Bilbao provocó —y presumiblemente sigue provocando— en los investigadores y conocedores de sus textos y sus datos biográficos. Por esta razón, surge un nuevo motivo para profundizar en algunos detalles de la vida y obra de este historiador francés, objeto de los intereses del filósofo Roland Barthes y considerado uno de los padres de la historia francesa contemporánea.

Todo lo que se sabe sobre la obra de Jules Michelet, se lo debemos a Mme. Michelet (antes Athénaïs Mialaret) aunque quizá no en el sentido loable en que se puede valorar su aporte en una primera impresión. Cuando ella falleció, dispuso que todos los trabajos, apuntes y notas de Jules Michelet quedaran bajo el resguardo de la *Bibliothèque historique de la ville de Paris*. No obstante, al fallecer su esposo, ella se dio a la tarea de editar algunas de las obras, atribuyéndose la licencia de agregar información y comentarios, lo

que, inevitablemente, implica una deformación de la propuesta original del autor.

Los documentos y escritos personales del historiador francés, quedaron en manos de Gabriel Monod, quien, siguiendo la voluntad de Mme. Michelet, no los publicó. Esta información privada vio la luz pública recién en 1951, y llegó a complementar, mejorar y profundizar el estudio de sus obras, las que tratan un sinfín de temas relevantes para la época: filosofía de la historia, geografía, estudios sobre la naturaleza humana (psicología), teología, teoría social, educación, teorías sobre los seres humanos y la sociedad, el movimiento de la historia, teorías sobre las mujeres, etc., además de temas que son de su interés personal por las labores que desempeñó como archivero, educador e historiador.

Michelet nació en París —ciudad a la que declaró deberle todo— el 21 de agosto de 1798. Como se ha mencionado, es reconocido por su labor en el campo de las investigaciones históricas, de las que resultaron varias obras famosas, entre las que cabe destacar «*Histoire de France*»: justamente, su reconocimiento como historiador lo ganó por la sección de esta obra dedicada a la Revolución Francesa; además de su estilo y de la calidad del

relato, Michelet consideró al pueblo como un actor colectivo esencial con un papel predominante en la historia de la Revolución, siendo esta considerada la propuesta más valiosa de su investigación.

Declaró en sus escritos biográficos que sus padres le entregaron una infancia marcada por la independencia. Cuando habló de sus antepasados familiares, los describe como trabajadores de la tierra, muy humildes y críticos del poder eclesiástico, lo que puede sonar contradictorio al conocer que sus abuelos paternos insistieron al padre de Michelet que se ordenara sacerdote. La explicación que se entrega para esta discordancia es que, a pesar de la crítica constante al poder de la Iglesia católica, ellos supieron identificar muy bien las ventajas económicas y sociales que su ordenación podría implicar, sin embargo, el padre de Michelet no estaba muy interesado con la idea, sobre todo después de haber leído a Voltaire.

Por suerte para él, llegó la Revolución Francesa y ese deseo de los abuelos del historiador se vio truncado. Lo cierto es que, a pesar de estos antecedentes, los padres de Michelet no lo formaron en ningún credo en particular, lo que se condice con la afirmación de que sus padres le habían entregado una crianza muy libre y autónoma.

Ya en París, Jean-François Furcy Michelet —padre de Jules— comenzó a trabajar en una imprenta, lo que le permitió conocer toda clase de intrigas políticas, algo que enriqueció el contenido de «Historia de la Revolución Francesa»: Jules Michelet le consultaba frecuentemente informaciones y datos que agregaría a su investigación.

Por tener una imprenta en tiempos de represión política, el padre de Michelet tuvo muchas dificultades. La principal fue no tener qué comer cuando la imprenta fue cerrada, por lo que su infancia y parte de su juventud, estuvieron acompañadas de muchas opiniones poco virtuosas hacia Napoleón, las que nuestro autor reproduciría posteriormente contra el sobrino de aquel:

During his youth, Michelet abhorred the government which persecuted his father and made his family suffer. There were, moreover, in addition to Napoleon's printing sanctions, other family problems and tensions recognized by Michelet and referred to in his youthful writings. (Kippur, 1981, p. 7).

En medio de toda esta inestabilidad, falta de alegría y carencia extrema, Michelet adoptó como su mayor pasatiempos pasear en *Père Lachaise*: un cementerio. Junto a los datos anteriores, esta información nos da una idea de

cómo fue la infancia y la juventud de Michelet y, en parte, se puede explicar su literatura, su estilo y los temas que le interesaban.

El sello del pensamiento de Michelet está en la unión de las familias y de las naciones, aunque él provenía de una familia dividida. Aun así, contó con el amor incondicional de sus padres que lo alentaron a conseguir grandeza y éxito. Animado por ellos, Michelet concibió varios proyectos grandes durante su infancia; el más duradero de estos planes fue el de tener un castillo en España. Este no era un deseo extraño para los franceses, pero en el caso de nuestro autor hay grandes razones de fondo:

It was not only a question of civilizing a savage people. “I made provisions for everything; the number of those that I admitted into this new society, the sharing of the land, the grandeur of the city, the numbers of doors”. In this *chateau* he installed and implemented his vision of the world. Through dreams, such as this one, Michelet could temporarily escape from the tensions and unhappiness of his childhood, and create an ideal world, where perhaps the whole family and the whole society would be united under ‘his’ direction —if only for a moment— in total harmony and bliss (ibid. p. 11-12).

Estos datos revelan parte de la personalidad del autor y explican las bases en las que se fundamentarán sus propuestas futuras, sobre todo en el campo

de las investigaciones históricas. Él no estaba solamente interesado en la recolección de datos y su exposición en orden cronológico, como se podría esperar, sino que “was searching for a method encompassing the large spectrum of history, where streams of philosophy and details of history would be subsumed under general theory.” (ibid. p. 30); la aplicación del método con el que guía sus investigaciones facilitará la instauración de un sistema con el que explicar el pasado.

La búsqueda de este método, motivó al historiador parisino a tomar contacto con las obras de Giambattista Vico, a conocer personalmente y frecuentar a Victor Cousin y leer a Jacques-Bénigne Bossuet, Voltaire, Nicolas de Condorcet, Anne Robert Jacques Turgot, Joseph de Maistre, Immanuel Kant, Gotthold Ephraim Lessing y Johann Gottfried Herder. Entre todos estos reconocidos autores, se puede indicar que la mayor influencia para Michelet fue Vico, aunque, como ocurre con cualquier intelectual que admira a otro, y como suele suceder en la historia de la Filosofía, no se puede decir que fue simplemente un mero receptor de sus propuestas: existe un proceso de aprendizaje, acompañado de una incorporación de las ideas a un pensamiento propio.

La mayor acogida que Michelet hizo del pensamiento del autor napolitano reside en la propuesta de que todas las ciencias son una y la historia tiene el rol de entregar la clave para comprender y visualizar la unión de la que todas las ciencias son partícipes. De este modo, Michelet entendió que “Vico had given order and meaning to the enigmatic movement of history, which had become even more complex and confused since the unique experience of the French Revolution” (ibid. p. 32). Si los acontecimientos de orden y relevancia histórica tienen un sentido y un significado, entonces, “Man’s duty in life, for Michelet, was to unify himself not only with his own historical epoch, but with all past history.” (ibid. p. 31). Esto explicaría por qué Michelet fue un hombre muy propio de su tiempo; muy enterado y comprometido con lo que sucedía a su alrededor y, a la vez, que fuera un tenaz investigador de los acontecimientos pasados, porque eran los que le permitirían entender su tiempo y entender su propia condición en la época que habitaba.

En la consideración de estos elementos, Michelet decidió embarcarse en la investigación de la historia de Francia, la que resultó en los diecisiete tomos de la obra, que tomaron treinta y cuatro años de investigación y desarrollo. Los seis primeros tomos vieron la luz entre 1833 y 1834, no

obstante, el establecimiento del Segundo Imperio forzó a Michelet a escribir los volúmenes restantes sin acceso a los archivos requeridos y, por lo tanto, sin oportunidad de revisar manuscritos y verificar la información de manera directa.

El trabajo incluyó, muy en la línea de Herder, una descripción detallada de las épocas mencionadas en su obra, de los lugares nombrados y de las características generales de las personas que habitaban las épocas y sitios referidos. La hipótesis principal a la que Michelet apuntaba con esta labor, era la de revelar que el estudio y conocimiento de la geografía tiene tanta relevancia como el estudio e investigación sobre los acontecimientos históricos. De acuerdo con el autor francés, las condiciones geográficas, junto al componente étnico, construyen la personalidad, por lo que la historia no puede ser comprendida si no se conocen los factores que rodean los acontecimientos que se registran.

Si se aplica este criterio a Francia, quedará expuesto que es producto de la maduración de ciertos elementos, a los que se dio a la tarea de exponer porque explican la personalidad francesa y porque son la razón de los acontecimientos de su tiempo: “The crossing of the races, the mixture of

opposing civilizations, is the most powerful auxiliary of liberty. The diverse *fatalités* which they carry into this mixture, are cancelled out and neutralized.” (ibid. p. 67).

Dentro de Francia, la ciudad más beneficiada de todas las mezclas étnicas fue París. Esto, sumado a su clima y su geografía, la habrían convertido en una ciudad cosmopolita y universal. Contrario a lo que se puede pensar, la mezcla de elementos que produjo el nacimiento de París no le otorgó características distintivas y en este hecho radica su valor como gran ciudad:

without “indigenous characteristics” Parisians had no racial characteristics and no identifying traits derived from geography and climate. The very essence of the “social spirit” of Parisians was their lack of individually distinguishable markings. Michelet could examine in detail all of the other Frenchmen by means of their provincial determinisms, but Parisians were identifiable only by their “indecisive features” (Kippur, 1981, p. 68).

Por esto, París era el centro de todo y contenía, de acuerdo con Michelet, lo mejor de Francia: “The Seine flows and carries the thought of France to the Ocean, to England, to America.” (ibid. p. 70). Este tópico fue el protagonista de su «*Histoire de France*», y de igual modo de su «*Histoire de la Révolution Française*». Sin embargo, mientras lo desarrollaba, no se vio impedido de

producir otros trabajos y entusiasmarse con otros temas que también eran de su interés.

De esta manera, obras como «*Des Jésuites*» y «*Du Prêtre, de la femme, de la famille*» en 1845 vieron la luz pública. En ambas, afirmó el derecho exclusivo de la universidad de educar a la juventud de Francia, lanzó críticas al catolicismo y comenzó una lucha contra la tiranía jesuítica lo que, por supuesto, involucró también algunas tensiones con el gobierno. En 1846, surgió «*Le Peuple*» y se publicó un volumen con el curso dictado en el Colegio de Francia en la temporada de 1847-1848. En estas últimas dos publicaciones, Michelet ‘prescribió remedios’ educativos para resolver los conflictos de clases sociales que estaban ocurriendo en Francia.

Todas estas obras fueron muy exitosas, y si bien hay dos que merecen especial atención por marcar de manera definitiva la carrera de Jules Michelet, sin lugar a duda la que se lleva el primer lugar por todas las consecuencias académicas y públicas que conllevó su publicación es «*Des Jésuites*».

Este *best-seller* reunía sus lecciones de un curso dictado en el Colegio de Francia y, además, fue publicado en coautoría con su amigo más entrañable:

Edgar Quinet. Este momento es de especial interés para la presente investigación, porque es cuando las vidas de estos historiadores franceses se cruzaron con la de Francisco Bilbao. Él dejó registros de haber asistido a las lecciones dictadas por Michelet y Quinet, los que recogió Manuel Bilbao en la biografía sobre su hermano:

El segundo [Michelet] enseñaba la historia de la Francia, y ambos [junto a Quinet] unidos en la idea de presentar como resultado de sus demostraciones la marcha de la humanidad a través de los siglos, de los crímenes y de los errores, patentizar que las sociedades eran la expresión de los dogmas que habían tenido, deducían, por consecuencia, la necesidad de nuevos dogmas, o para hablar con más precisión, la necesidad de reconstruir la sociedad bajo las creencias, leyes y principios fijados por Dios a la creación. De ese análisis nacía la evidencia para comprender cuanto habíase descarriado la sociedad, cuan explotada había sido y cuanto se había alejado del orden primitivo de la luz histórica. (2007a, p. 49-50).

Este texto generó debate entre católicos y universitarios sobre la educación. Las universidades controlaban el *curriculum* educacional de los colegios, lo que perjudicaba directamente las intenciones de los jesuitas de abrir y manejar sus propios establecimientos educacionales. El debate se produjo porque Michelet (apoyado por gente de igual pensamiento) soñaba con la unión nacional y veía en la Iglesia católica —y su intervención en

asuntos de cualquier índole— un obstáculo para lograr dicho fin: de acuerdo con el historiador, esta institución religiosa era una peste, convirtieron a gente en creyentes de sus dogmas mediante engaños y no por real convencimiento e, incluso, habían secuestrado niños para adoctrinarlos. La Compañía de Jesús significaba, por estos actos, la muerte de la libertad y, por eso, solo involucrarían odio y desunión en el camino hacia el progreso. Por esta publicación, la congregación jesuita acusó públicamente a Michelet de blasfemo impuro y de que sus cursos eran lecciones impías (ibid. p. 91) y producto del revuelo mediático que causaron sus afirmaciones, las autoridades gubernamentales comenzaron a prestar más atención a sus clases y sus publicaciones, viendo en él un peligro para la estabilidad política y social.

Posteriormente, publicó «*Le Peuple*», obra que tenía como tópico principal la disparidad social, caracterizando a trabajadores, campesinos y los grupos más pobres de la ciudad que no eran parte de la burguesía. Además del contenido de la obra, es muy importante conocer que el significado de la expresión “*Le Peuple*” lo popularizó Lamennais en su obra «Palabras de un creyente» y Michelet hizo eco de la idea de que ‘el pueblo’ era el reformador social, presentándolo en contraste con la aristocracia. Así, comenzó una

caracterización de las clases sociales que componen al ‘pueblo’, sintiendo que podía hablar de este grupo con propiedad porque él mismo provenía de ellos, de acuerdo con los orígenes familiares que él describió (aunque se sabe que esa información fue adaptada por Michelet en algún grado: sus antepasados no pertenecían a familias acomodadas ni privilegiadas de la sociedad francesa, pero eso no involucra necesariamente que hubieran pasado por grandes dificultades ni que estuvieran mal posicionados socialmente hablando).

Dentro de los grupos que describió, hizo notar su especial inclinación hacia los artesanos, motivado por dos razones: primero, porque los relacionaba con la clase social a la que pertenecía su padre; y segundo, porque en ellos veía mayor libertad, pues su labor no dependía de máquinas para llevarse a cabo. A pesar de la inclinación hacia esta clase social, Michelet notó que los integrantes de este grupo estaban insatisfechos con el estilo de vida que su trabajo les permitía llevar, y comenzaban a mirar con interés la forma de vida de los burgueses. Michelet vio este deseo como una dificultad porque pensaba que, mientras más se avanzaba en la escala social, más se descendía en la escala moral.

Asimismo, mencionó a los profesionales, refiriéndose con esta denominación específicamente a los abogados, banqueros y prestamistas, para atacarlos por tomar ventaja de todos los segmentos de la sociedad, confirmando su teoría de la proporcionalidad inversa entre éxito social y la moral. También, destacó a la clase educada (de la que el historiador francés se consideraba integrante) aunque el autor reconoció que este grupo no estaba en armonía con el pueblo: la clase educada no valoraba el instinto y la energía del pueblo y este no valoraba el estudio y los beneficios que se obtienen de perseverar en él.

Por eso, el gran sueño de Michelet era fundar “La gran escuela nacional”, la que tendría como objetivo principal reunir a todas las clases sociales para aprender sobre Francia; de este modo, se podría poner el progreso de la nación por sobre intereses personales y egoístas y, a través de la convivencia diaria, se podría subsanar el problema de la diferencia de grupos en la sociedad. Este deseo de Michelet confirma que, a pesar de los temas variados que trató y de las diferentes funciones que desempeñó, su gran interés siempre estuvo en la educación, porque en ella veía la real oportunidad de solución de los problemas sociales y de difusión y enseñanza de los conceptos clave para ello: libertad e igualdad.

Defender estas propuestas, procurar mantener la educación a resguardo de los intereses de adoctrinamiento de los jesuitas y generar contenido que interesaba a la juventud de la época, hizo ver a la policía encubierta que asistía a sus lecciones en el Colegio de Francia que Michelet era peligroso por su popularidad y que podía corromper a la juventud con sus enseñanzas. Estas fueron las razones por las que las autoridades gubernamentales —las mismas que ya habían posado sus ojos en él por sus constantes ataques a asuntos religiosos— fueron alertadas. Estas razones fueron motivo suficiente para poner fin a sus cátedras.

Michelet se enteró de esta resolución el 02 de enero de 1848 y al mes siguiente, el francés vio que su propuesta de un nacionalismo de corazón, sustentado en los principios de la libertad, difundido a través de sus lecciones, comenzaba a cobrar vida con la Revolución de febrero. Muchos de los conocidos de Michelet alcanzaron prominencia política con el derrocamiento de la monarquía y “Michelet’s home became a popular meeting area for intellectuals involved in the new government” (Kippur, 1981, p. 123). A pesar de sentirse plenamente responsable del curso de los acontecimientos, no quiso involucrarse directamente con un cargo político; se podría asumir que prefirió resguardarse debido a lo delicado de su

situación frente a las autoridades, y puede ser una razón legítima, pero se considera que el motivo principal de esta decisión se debe a que Michelet asumió que su compromiso estaba en el ámbito de la educación, por lo que cualquier acción a realizar debía estar estrechamente ligada a esta área. Por eso, volvió a dictar clases el 06 de marzo de 1848, lo que se convirtió en un gran evento a pesar de la ausencia de Adam Mickiewicz, poeta polaco que, junto a Quinet y Michelet, conformaba el grupo más popular de profesores en París.

Con el paso del tiempo, Michelet comenzó a decepcionarse del movimiento revolucionario al notar las diferencias ideológicas entre los integrantes del gobierno provisional. Ya para junio de ese año, sus esperanzas de superar las diferencias sociales desaparecieron por completo frente a la masacre que las tropas del gobierno llevaron a cabo contra los insurgentes, ya fuera en las calles o en sus propios hogares. Los acontecimientos deprimieron al autor francés quien, además, desde diciembre de 1848 había comenzado a sufrir las consecuencias de la elección de Luis Napoleón como presidente de la Segunda República.

Se podría pensar que la decepción llevó a Michelet a cambiar sus propuestas y su opinión respecto al rol de Francia en el desarrollo de la historia de la humanidad, pero, además de que estos no se vieron del todo afectados, aprovechó la situación para incorporar un nuevo ‘grupo social’ que, sumado al grupo conformado por la juventud, concretaría la llegada de la armonía a la que Francia estaba destinada: las mujeres.

Michelet consideraba que era necesario limpiar a las mujeres de preconcepciones de las que eran víctimas por parte del catolicismo y el bonapartismo. En este mismo período, inició y publicó su «*Histoire de la Révolution Française*», que, igualmente teniendo un buen recibimiento, fue tibio comparado con el éxito que alcanzaron otras de sus obras publicadas. Presumiblemente, esto se debió a que los acontecimientos registrados en su obra eran demasiado cercanos temporalmente hablando y, por lo tanto, eran bien conocidos, por lo que sus lectores no se rindieron tan fácil ante sus reflexiones y ante su estilo demasiado entusiasta. Estanislao Cantero es más drástico sobre las razones del flojo éxito de Michelet y sostiene que: “Su *Historia de la Revolución Francesa* es una epopeya de la revolución, ficticia

e imaginada, es también, sobre todo, una falsificación de la historia real.”¹³
(2014, p. 118).

A estas alturas de su vida, Michelet ya era lo suficientemente conocido, tanto en el mundo académico como en el social, y había despertado todo tipo de reacciones, las que iban desde la simpatía hasta la hostilidad. Producto de la inestabilidad de su posición, los mismos colegas de Michelet votaron para censurar sus enseñanzas en *Collège de France* el 11 de marzo de 1851. Dos días después, fue suspendido formalmente siguiendo la decisión del ministro de educación pública. De la triada formada con Quinet y Mickiewicz, él fue el único suspendido formalmente; “Quinet had refused to teach because his freedom was restricted” y “Mickiewicz had been placed on a leave of absence” (ibid. p. 133).

Su salida marcó noticia, porque las suspensiones no eran algo usual en la que había sido, históricamente, la institución más libre en términos de educación, algo de común acuerdo entre los autores que revisamos:

Acordémonos que al entrar aquí, entramos en el Colegio de Francia, es decir, en el asilo por excelencia de la discusión y el libre examen que este depósito de libertad nos ha sido

¹³ Cursiva proviene así de la fuente.

confiado tanto a los unos como a los otros, y que es para mí un deber sagrado el no dejar de crecer ni alterar este carácter de independencia hereditaria. (Quinet, 1861, p. 6)¹⁴

El 04 de junio de 1852, Michelet se negó a hacer el juramento por el nuevo gobierno de Napoleón III que, a esas alturas, había llevado a cabo su golpe de Estado y proclamado el Imperio en diciembre de 1851, por lo que el autor francés tuvo que partir al exilio. En 1854, escribe «*Le Banquet*», obra en la que confirmó que su doctrina no había cambiado a pesar de los acontecimientos. Esto fue así porque Michelet tenía una forma única de entender a Francia, con base en su propia comprensión de la Revolución Francesa; he ahí su diferencia con otros autores.

En mayo de 1866, la amistad de casi medio siglo que tuvo Michelet con Quinet, llegó a su ocaso. Lo que ocurrió fue que el primero criticó negativamente un trabajo de Quinet sobre la Revolución Francesa. Los motivos esgrimidos por Michelet serían, en primer lugar, que Quinet citó solo una vez su «*Histoire de la Révolution française*», el que debería ser un texto de consulta obligada porque nadie había revisado los archivos e investigado los acontecimientos de la Revolución como él lo hizo.

¹⁴ La ortografía se ha modernizado.

Seguramente, dadas las referencias que se tienen sobre esta obra poco exitosa de Michelet, es probable que Quinet haya decidido abstenerse para evitar imprecisiones y/o conflictos de interés, lo que, igualmente, derivó en un problema interno con su amigo.

En segundo lugar, en esta obra, Quinet habría defendido su tesis de 1845 en la que declaraba que la Revolución Francesa revivió las ideas y valores de un cristianismo temprano, mientras que Michelet, rechazando cualquier herencia cristiana, defendió la tesis de que la Revolución misma necesita de una nueva religión que no afecte a la libertad, por lo que vio en la hipótesis de su amigo una propuesta peligrosa para los fines de la Revolución.

Quinet había advertido que su amistad con Michelet no iba por buen rumbo un poco antes, y ya habían tenido algunas diferencias de opinión en las que incluso Bilbao se vio en la necesidad de intervenir y entregar su parecer junto a sus argumentos, pero se asume que estas diferencias pueden ocurrir no solo entre amigos, sino que también entre colegas, sobre todo si ambos eran exitosos y reconocidos por su trabajo y, además, si investigaban y trabajaban los mismos temas.

Michelet murió de un ataque cardíaco el 09 de febrero de 1874. Obedeciendo su voluntad, su cuerpo estuvo expuesto durante dos días a la luz del sol en el Mar Mediterráneo y fue llevado al cementerio más cercano: *Hyères*. La viuda de Michelet —Athénaïs— presionó a las autoridades por más de un año para que le permitieran trasladar sus restos a París, lo que le fue permitido el 11 de agosto de 1875. Desde el 16 de mayo de 1876, los restos de Michelet descansan en *Père Lachaise*.

II. 2. EDGAR QUINET (1803-1875)

Este apasionado adversario del clericalismo, devotamente admirado por Franz Liszt, nació el 17 de febrero de 1803 en Bourg-en-Bresse. Se le reconoce en la escena intelectual francesa por su carrera como escritor e historiador, la que estaba fuertemente marcada por la influencia de la cultura alemana.

Siempre que se le menciona, aparece acompañado del nombre de su amigo Jules Michelet, y también, aunque en menor medida, se le menciona junto a Victor Cousin y a Victor Hugo. Parece ser que, al aparecer acompañado de grandes nombres del mundo de las letras en Europa, Quinet pasa a ocupar un segundo plano frente a la notoriedad de las acciones de los otros intelectuales, a pesar de haberse ganado un lugar digno de reconocimiento en el ámbito de la investigación histórica y de la escritura.

Probablemente, lo anterior se deba a un tema de personalidad y/o de repercusión de sus obras, ya que Quinet se dedicó primero a la literatura de

ficción antes que a la investigación y producción de textos filosóficos e históricos y, si bien en ellos se permitía exponer y argumentar a favor de sus ideas, probablemente, el carácter ficcional de estos amortiguaba sus propuestas, haciendo que alcanzaran un menor impacto.

De todas maneras, independiente del alcance de su éxito, se puede reconocer en sus obras que el sello central de su pensamiento está en el intento de unir filosofía, historia y literatura, unión que es posible gracias a las grandes alteraciones provocadas por la Revolución Francesa. Al mismo tiempo, amparado en los profundos cambios traídos por este evento histórico, Quinet se permitió instaurar una forma más épica de entender la historia, con un carácter más heroico; a partir de esta propuesta, la poesía —relacionada directamente con el arte— y la historia, se complementarían de acuerdo con lo afirmado por el intelectual francés:

Sí, por cierto: sería preciso cerrar los ojos para no ver que aparece en el mundo una nueva aurora religiosa. De tal manera estoy persuadido de esta verdad, que siempre se ha dirigido a ella mis ideas, y me es imposible, por decirlo así, no hacer entrar de algún modo la influencia religiosa en las cosas humanas. Ha sido el hombre de algún tiempo a esta parte; con tanta frecuencia engañado por el hombre, que no es de extrañar que no quiera ya apasionarse sino de solo Dios. ¿Y cuáles han sido, admitidos estos principios, las primeras

misiones de este evangelio renovado? Respondo desde luego, que los pensadores, los escritores, los poetas y los filósofos. (Quinet, 1861, p. 18).¹⁵

Esto explica su forma de escritura marcada por el sello de las expresiones dramáticas, la misma que le hizo merecedor de calificativos tales como “inconsecuente” y “temerario”.

En su vida más temprana, Quinet encontró en su núcleo familiar el ejemplo necesario para proponer y defender las ideas por las que es reconocido en la escena intelectual francesa hasta el día de hoy, aunque no fuera así desde un principio. Nuestro autor tuvo varios maestros, pero no se puede dudar que quién ejerció mayor influjo fue su madre; una partidaria de las ideas democráticas que educó a su hijo con correspondencia en ellas; de hecho, así lo atestiguan algunas anécdotas: “When he asked his mother who was the cleverest man in the world, she replied, ‘an old gentleman called Voltaire’” (Heath, 1881, p. 12). Quinet no dudó de la información que su madre le entregaba y la creyó desde su inocencia provinciana, pensando que Voltaire era un vecino que podría visitar su casa en cualquier momento.

¹⁵ La ortografía ha sido modernizada.

Esta mujer, a pesar de elevar plegarias muy elocuentes, no dejó enseñanzas muy profundas a sus hijo en lo que a religión se refiere; Quinet solo sabía “That he had a Father in heaven who cared for him, and who would listen to his prayers of wisdom [...]” (ibid., p. 13). Esta corta frase es el resumen de los conocimientos sobre el dogma que recibió en su infancia y gran parte de su juventud.

Los Quinet estaban tan involucrados con las ideas republicanas, que no se tenían permitido mencionar el nombre ‘Napoleón’ en su casa. Esto explica otro hecho muy curioso de la vida de nuestro autor: Quinet no conoció este nombre hasta bien avanzada su juventud, a pesar de que Napoleón estaba en boca de toda Europa. Por supuesto que su vida rural y aislada también contribuyó a este desconocimiento. Las circunstancias cambiaron cuando “Edgar was left to learn about the Emperor from popular sources, and so learnt to admire the man his father abominated.” (ibid., p. 15).

A la caída del Imperio y, por lo tanto, al regreso de los Borbones al gobierno, las casas de la población se iluminaron para celebrar la ocasión. El joven Quinet vio la casa de su padre con las luces encendidas y, debido a su admiración por Napoleón, rompió todas las lámparas lanzándolas al piso en

señal de protesta por la celebración a la que su familia se había unido. Cuando pasó el procurador del rey, notó que la casa no estaba iluminada, por lo que la familia Quinet estuvo a punto de tener graves problemas. No obstante, todos los habitantes de la localidad sabían que tanto padre y madre de nuestro autor estaban en contra del régimen napoleónico, por lo que, finalmente, las consecuencias del acto de protesta de Quinet no pasaron a mayores, ni siquiera para él mismo. Lo que sí sucedió producto de esta anécdota, es que Jérôme —el padre de Edgar— consideró necesario que su hijo recibiera una educación formal, siendo enviado a la escuela de Bourg. En este momento de la vida de Quinet, la decisión de su padre no hizo más que inspirar la admiración del futuro historiador por su ídolo Napoleón, pensando que ambos vivían en presidio, haciéndole sentir en igualdad de condiciones e identificado por la situación.

Durante su estancia en la escuela de Bourg, Quinet debió prepararse para la Primera Comuni3n. Ya sabemos que su madre —de formaci3n protestante— no involucró muchos temas religiosos en la formaci3n acad3mica e intelectual de su hijo, por lo que, ante esta nueva situaci3n, ella le recomend3 prestar atenci3n a las debilidades de la Iglesia cat3lica con el objetivo de superarlas, fijando siempre sus metas en alcanzar la *Verdad*

eterna. Siguiendo este consejo, Quinet trató de mantener en él la unidad de ser protestante y católico, porque logró identificar el potencial de unión de la cristiandad. Por eso, él poseía una forma distintiva de entender el catolicismo:

That Religion is the formative power in history, the real substance of Humanity, the force that moulds the life of every nation as well as every man [...] If, then, the soul of the Christ was infinite, it follows that his religion is capable of infinite expansion [...]. (ibid., p. VIII-IX).

Aun así, siempre sintió más cercanía con la iglesia de su madre: la iglesia perseguida y despreciada.

El paso por la escuela también ayudó a Quinet a reforzar algunas ideas que tempranamente había aprendido en su hogar, como el valor de la libertad y la dignidad de la naturaleza humana, permitiéndole notar las dificultades del régimen napoleónico en relación con estos temas. Como se puede concluir de esta información, su transformación a historiador defensor de la libertad no fue algo drástico —lo que se puede considerar una muestra de consecuencia y compromiso con sus ideas— y procuró conciliar su admiración por Napoleón con su defensa de las ideas liberales.

Con esta intención, comenzó su educación en una nueva institución en Lyon; es en este lugar donde se delineó el perfil de Quinet que formó parte de la escena intelectual decimonónica de Francia; es en este momento cuando el historiador comenzó a ‘leer’.

El primer texto que leyó por interés propio fue una obra de Ovidio; luego, fue tras obras de autores que comentaban a los latinos, por ejemplo, a Erasmo. Tácito fue su primer autor favorito y luego le siguió Gregorio de Tours; la razón es que ambos habrían hablado sobre tiempos y personas que la vida y experiencias de Quinet le habían permitido comprender, por lo que se sintió identificado en los contenidos tratados en sus obras. La lectura de los latinos, le facultó para tener una ‘revelación’ sobre el verdadero método de la historia: los trazos de los acontecimientos pasados se pueden encontrar en el presente; así, toda la historia debe ser entendida a la luz de la eterna igualdad de la naturaleza humana.

Este es el punto que marcó el inicio de su genuino interés por la historia como campo de investigación, así como también fue el inicio de la consideración de la literatura como su profesión, por lo que cuando dejó la

escuela de Lyon en 1820, no deseó seguir el destino que su padre había planeado para él: la vida militar.

Como no obedeció la voluntad de su padre, este le quitó su apoyo económico y entre 1820 y 1822, Quinet se encontraba en París pasando penurias. De todos modos, nuestro autor logró hacer que, en enero de 1822, «*Tablettes du Juif Errant*», su primera obra, la que tuvo un gran éxito, viera la luz. En ese momento, el romanticismo entraba fuertemente en Francia e Inglaterra y: “with a nature as imaginative and poetic as either of these great romanticists, with a soul singularly capable of realizing the past and living in it, Edgar Quinet felt the fascination of the movement [...]” (ibid., p. 57). Almeida da Silva afirma que Quinet es romántico, pero no de manera exclusiva (2013, p. 293), lo que parece ser un denominador común con otros autores de la época quienes, seguramente, se debatían entre adherir a la nueva corriente o mantener sus hábitos, como sucede con la introducción de cualquier novedad para los seres humanos.

En 1823, Quinet hizo amistad con un escocés quien, emocionado por conocer al autor de «*Tablettes du Juif Errant*», le abrió las puertas de su biblioteca. Aquí, Quinet encontró una traducción al inglés de un texto que

era para nada conocido en Francia, pero era considerado una obra maestra en Alemania, condición que mantuvo por más de una generación. Esta obra era «Filosofía de la historia de la humanidad» de Herder, la que por su relevancia, y porque su contenido podría ser de interés entre los académicos, Quinet se dio a la tarea de traducir, no sin antes tener que aprender el idioma de Herder, lo que motivó un viaje por Alemania. Allí, el historiador francés asumió el deber de ser un vocero de la literatura, filosofía y arte de esta nación.

Los hechos siguieron su curso y así fue como en mayo de 1825, la editorial responsable de la traducción de Quinet en Estrasburgo, le entregó a Victor Cousin una hoja que contenía dos páginas de la traducción al francés de «Filosofía de la historia de la humanidad», lo que produjo que dos días después, nuestro autor se encontrara personalmente con el filósofo francés: “He was an ardent liberal in politics, and the leader of the reaction against the sensualistic philosophy and literature prevalent during the eighteenth century” (ibid., p. 82). Fue en casa de Cousin que Quinet conoció al que consideraría su hermano de pensamiento y corazón, Jules Michelet, con quien, como ya fue indicado, mantendría una amistad de casi medio siglo.

Motivado por la misión autoimpuesta en su viaje por Alemania, Quinet produjo algunas obras que iniciarían una serie de publicaciones sobre las nacionalidades en Europa, en las que buscaba descubrir sus características particulares y las razones de su desarrollo y declive. Así es como aparecieron «*On the origin of the Gods*» en 1828 y «*Modern Greece, and its relations with Antiquity*», publicado en octubre de 1830. Se puede notar que esta nueva serie está altamente marcada por el pensamiento alemán, especialmente el que es inspirado por Herder, aunque Quinet se esmeró en no ser un simple reproductor de las ideas; como ya fue indicado antes, inspirarse en las propuestas de otro autor involucra un trabajo de asimilación y comprensión de estas, convirtiendo al que recibe las ideas en un agente activo, tal como se demostró en el caso de Michelet o que queda al descubierto al llevar a cabo un estudio detallado del pensamiento de Francisco Bilbao.

Cuando el historiador regresó a París, se encontró con la Revolución de julio de 1830. Estaba muy dispuesto a hacer lo que fuera por su país, pero la inestabilidad y la preocupación de cuál sería la posición que debía ocupar — si un cargo político o desempeñar funciones en el plano educativo— lo llenó de ansiedad. A esto se sumó la separación respecto a las doctrinas y opiniones de Victor Cousin, quien no era partidario de la revolución,

considerando este hecho como una muestra de la debilidad que el eclecticismo comenzaba a experimentar. Desde este momento, su pensamiento se radicalizó:

A filosofia eclética torna-se, aos olhos de Quinet, cada vez mais professoral, engessada, afastando-se de sua finalidade republicana; de inspiradora do sistema educacional, ela se torna uma pedagogia oficial formadora dos estadistas e funcionários de Estado. Posicionando-se contra a filosofia do século XVIII e contra a Revolução Francesa, o ecletismo tornara-se, para Quinet, a “filosofia da Restauração”, abandonando a promessa de ser um pensamento crítico e não conseguindo, assim, explicar nem mobilizar o presente. Diante da Revolução de 1830, o ecletismo capitula definitivamente, transformando-se em uma filosofia institucionalizada, voltada para a legitimação do poder. (Almeida da Silva, 2013, p. 291).

En medio de su decepción con la política y las dificultades para ingresar al enclaustrado mundo académico, Quinet fue nombrado profesor de literatura en Lyon en 1839 y solo en 1841 sería nombrado para dictar la cátedra de literatura meridional en *Collège de France*, cargo que aceptó, pero no con mucha motivación al pensar que tomarlo involucraría quedar circunscrito al ámbito de la literatura, cuando su real interés estaba en el campo de la historia.

En estos años de indefinición y angustia, Quinet padeció una enfermedad que afectó su ánimo y motivación (dados los síntomas descritos, se presume que sufrió un cuadro depresivo) que él denominó “*mal de l’attente*” (ibid. p. 292). Encontró nuevas motivaciones que le ayudaron a superar este presunto cuadro depresivo al enfocarse en la recuperación y difusión de un manuscrito épico del siglo XII: «*Perceval*» de Chrétien de Troyes y al dedicarse a la producción de «*Ahasvérus*», un extenso poema épico publicado en 1832, en el que mostró la posibilidad de una escritura poético-filosófica para describir el escenario de la tragedia de la historia del mundo, volviéndose un historiador para “ao resgatar a seu modo e por meio de seu verbo a relação entre o divino e o histórico.” (ibid. p. 294).

En su relato, reveló que *Ahasvérus* no ayudó a Jesús y por eso es condenado a ser un judío errante. Esta desgracia se traspasó al resto de la humanidad, lo que sería la razón de las guerras, las muertes y las invasiones. Finalmente, *Ahasvérus* fue perdonado y se redimió.

Este drama épico, nos muestra que en la concepción de Quinet había espacio para creer en la capacidad regeneradora del hombre, que la creación del mundo es la que desemboca —sin otra posibilidad— en el surgimiento

del cristianismo que viene a vencer definitivamente a la ya cansada religión oriental y también una crítica al cristianismo como religión positiva.

También, encontró refugio en la agrupación con Victor Hugo, De Tracy y Lerminier para fundar «*Revue des Deux Mondes*» y en la publicación de artículos en el periódico de Lamennais «*L'Avenir*», preferentemente sobre temas relacionados con la poesía romántica. Sus trabajos sobre este tema fueron escasamente difundidos porque, a estas alturas, su compromiso con las ideas republicanas era más que evidente, así como también con la idea de que no puede haber una separación entre política y religión y, por lo tanto, tampoco puede haber una separación entre los seres humanos y Dios.

En 1836, publicó un largo poema épico sobre un mito histórico: «Napoleón Bonaparte». Esta obra fue categorizada como ‘poesía del presente’ debido a su contenido y por ser un intento de construir poesía épica moderna. Arlenice Almeida da Silva asegura que, a pesar del curso de la historia del que Napoleón Bonaparte fue responsable, Quinet no renegó de esta obra: él era un convencido del liderazgo político y cultural de Francia frente a otras naciones: “E Napoleão, a seu ver, teria sido o arauto dessa tendencia” (2013, p. 299). Sin embargo, Estanislao Cantero afirma que, en

«Historia de la Campaña de 1815», publicada en 1861, Quinet intentó destruir la leyenda de Napoleón a la que él mismo contribuyó con su poema, a pesar de que cuando lo escribió lo consideraba un héroe; el representante de toda una generación de la Francia democrática y revolucionaria. (2007, p. 593).

En un nuevo intento de revalorizar la epopeya, en 1838 publicó otro drama épico titulado «*Prométhée*» y «*Examen de la Vie de Jésus*» (que es la reunión de dos de sus obras: «*Génie des Religions*» y «*Le Christianisme et la Révolution Française*»). En la unión de estos dos textos, se encuentran los argumentos para demostrar que las revoluciones políticas y sociales provienen de las revoluciones en la concepción de la idea de Dios, porque toda civilización viene de un dogma religioso: cuando este cambia, cambia también una civilización en su conformación política: “[...] social and political institutions, law, philosophy, poetry, painting, the drama — everything, in fact, that Humanity produces, form themselves according to its religious ideas, and develop or change as they develop or change.” (Heath, 1881, p. 265).

Ambas obras vieron la luz pública con bastante cercanía debido a la similitud de sus temáticas y en las dos atacó el cristianismo y sus principios divinos. Este hecho causó dudas en sus lectores y sus más cercanos debido a que, en la campaña para ser diputado en 1846, no dudó en declararse públicamente católico, apostólico y romano. Aunque fracasó en esta elección, en abril de 1848 fue elegido diputado y nombrado Coronel de la Guardia Republicana.

Participó al frente de la Undécima Legión para la represión de la insurrección parisina de junio, siendo una contradicción con su comportamiento anterior. Con el golpe de Estado de Napoleón III, se exilió en Bélgica y en 1858 en Suiza. Permaneció allí hasta la caída de Napoleón III, ocurrida en 1870. Se podría pensar que este es un período de indecisión, no obstante, es prudente evaluarlo como una fase de ajuste, en la que se deshizo de viejas creencias o prejuicios en búsqueda de argumentos para sustentar sus propias propuestas. Es justo darle este beneficio de la duda, porque todo pensador e intelectual ha pasado por algún tipo de momento de ajuste, precisamente debido a la nueva información que recibe, los nuevos hechos que conoce o los acontecimientos que se desarrollan a su alrededor.

Desde 1840, el historiador francés comenzó a priorizar la producción de textos históricos y filosóficos, aunque retornará a la literatura de ficción durante su exilio (entre los años 1851 y 1870). En esta etapa —que se podría considerar de madurez— Quinet sostuvo que erradicar el catolicismo era una necesidad suprema. De esta misma línea fueron las lecciones que dictó en el Colegio de Francia: en 1843 contra los jesuitas y en 1844 contra el Concilio de Trento y el conjunto del catolicismo. Ya es conocido que las lecciones dictadas contra los jesuitas dieron como resultado un texto publicado en coautoría con Jules Michelet, así como también son conocidas las repercusiones políticas y sociales que estas lecciones y su posterior publicación implicaron, especialmente en lo que se refiere a su encuentro con Francisco Bilbao, quien decidió presentarse con Edgar Quinet personalmente en estas fechas.

Edgar Quinet realizó un viaje a España en 1843, e hizo públicas las reflexiones de su viaje en 1846 bajo el título «Mis vacaciones en España». En esta obra, explicó que España habría dejado de creer, lo que se demuestra en las catedrales vacías, aludiendo a una falta de fe. A partir de este hecho, reconoció que España, para superar sus males, debe superar otros dos males mayores: la monarquía y el catolicismo: “[...] el cristianismo no ha dejado

de ser traicionado continuamente por la Iglesia, especialmente mediante los dogmas y el papado [...] hasta que con la Revolución Francesa resucita.” (Cantero, 2007, p. 604).

Según Quinet, la religión es solo relación de hombre y Dios, sin intermediarios ni normas; religiones como el catolicismo son pasajeras, ninguna es permanente o invariable. Todo esto, siempre pensando en la humanidad y su progreso constante hacia la libertad, por lo tanto, se fundaría una religión con Dios presente en la naturaleza y en la historia, pero sin confundirse con ellas (ibid., p. 607) en la que el intérprete único de Dios será la filosofía.

Por más que Quinet haya intentado desmarcarse, no se puede negar que su propuesta religiosa tiene una ligera inclinación al panteísmo, igualmente que pasa con Michelet. Sin embargo, para ambos autores se debe tener en consideración el hecho de que sus propuestas facultan a los seres humanos para conservar su libertad frente a la naturaleza, por lo que, aunque vaya en su misma línea, no es totalmente una propuesta de religión panteísta. Esto sí se puede afirmar porque la exposición de su pensamiento así lo permite: ambos se consideraron profetas de una nueva religión que estaría en la misma

línea que la Revolución, permitiendo que sus ideales —principalmente el de la libertad— sean sustentados.

En 1852, publicó un poema sobre la revuelta de los gladiadores romanos en el que dejó ver su tristeza y desilusión del momento. En 1860 publicó «*Merlin, l'enchanteur*», obra en la que explicó que “o tema do sagrado é, portanto, uma chave que possibilita a compreensão da verdade da Revolução, que a literatura, através da figura do deserto vazio, denuncia como ainda não realizada” (Almeida da Silva, 2013, p. 306). Este texto será de especial interés en esta investigación, pues proporcionó pistas sobre las interacciones de Quinet y Bilbao, lo que será explicado en páginas venideras.

En 1861, su amistad con Michelet comenzó a decaer. Quinet, en el exilio, rechazaba de plano el régimen de Napoleón III, mientras que Michelet argumentaba que, a pesar de todo, sí había progreso material en Francia. Por supuesto que, al conocer parte de la infancia y adolescencia de Quinet admirando a Napoleón Bonaparte, puede causar una sorpresa mayúscula saber que partió al exilio y se enfrentó a su amigo de muchos años por rechazar el régimen del sobrino de quien en algún momento admiró. Por otro lado, también causa sorpresa la actitud de Michelet, quien se vio altamente

perjudicado en sus actividades como investigador, en su fuente laboral y en su prestigio, pero terminó defendiendo un posible progreso material. Finalmente, se distanciaron de manera definitiva a propósito de la publicación de Quinet de «La Revolución» y la reacción de Michelet que fue detallada en páginas anteriores.

Se conoce que su vida finalizó en 1875, dejando para la historia y la filosofía un escritor brillante, comprometido con su época y con sus convicciones. Quizá, se podría pensar que lo de la convicción es dudoso y que, tanto cambio de discurso puede empañar su trabajo y su oportunidad de ser un modelo para quienes lo estudian. Sin embargo, su consecuencia es tal, que se permitió cambiar de opinión siempre que conocía nuevos hechos e informaciones. Así es la vida de cualquier investigador: mutar el discurso hasta lograr la armonía completa de las propuestas.

II. 3. FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS (1782-1854)

Si los textos de Lamennais atravesaron el océano y llegaron a nuestras tierras a enardecer los jóvenes espíritus de aquella época, es de suponer que algún tipo de fama o prestigio debía de tener este sacerdote en las suyas; la admiración que movió a Bilbao a emprender el primer viaje a Europa con intención de conocerlo es evidencia de su reconocimiento.

No obstante, cuando hay un acercamiento de primera fuente a la literatura de Lamennais, notamos que esa reputación que podríamos atribuirle es infinitamente mayor de lo que se ha estimado, despertando el interés de muchos comentaristas y exigiendo a los investigadores hacer una mención obligada de su vida, de sus ideas y de sus apariciones cuando mencionan el avance de la historia del siglo XIX en Europa y en América: “The reasons for this enduring interest in Félicité Lamennais reflect the historical and ideological impact of a highly controversial figure whose life spanned an epoch of profound social and cultural restlessness and change.” (Oldfield, 1973, p. 5).

El sacerdote francés nació en St. Malo, Francia, el 10 de junio de 1782. Su madre falleció en 1787, dejándolo semi huérfano. Evidentemente, esta carencia tan temprana y el ambiente poco grato que provocó la Revolución, marcaron al joven Lamennais formando, en parte, su personalidad, la que se caracterizó por la búsqueda de certeza religiosa en un momento histórico, político y cultural que avanzaba a la secularización. Junto a esto, es importante considerar que su formación académica bajo la tutela de Robert des Saudrais —su tío— fue decisiva: él es descrito como una persona muy culta y es el responsable de iniciar a Lamennais en los asuntos y debates filosóficos:

The older generation, which had combined the optimism and skepticism of the century in which it had been formed with a familial, traditional piety, was forced into a reflective and questioning attitude concerning the presuppositions of their now-tarnished “Age of reason”. Such certainly was the case of des Saudrais who first guided the young Féli into the realm of philosophical reflection (ibid. p. 9).

Aun conociendo el notable poder ejercido por su tío en su formación, no se tienen mayores antecedentes de la transición que realizó Lamennais desde su adolescencia —siendo un joven escéptico— a un sacerdote escritor, no

obstante, en una carta de Lamennais citada por Oldfield, afirmó haberse acercado al cristianismo gracias a las lecturas de filósofos (ibid. p. 8).

Si bien siempre existe la posibilidad de estar o no estar de acuerdo con sus ideas —como ocurre con cualquier autor— no se puede negar el lugar que ocupa Lamennais en el transcurso de la historia del siglo XIX, partiendo por el hecho de que es considerado el fundador del socialismo cristiano. La amplia formación humanista e inclinada hacia las letras provista por su tío en sus primeros años de preparación académica, sumado al profundo cambio que provocó en su pensamiento la Revolución de 1830 (pasando de la defensa del ultramontanismo a ser partidario de la defensa de la libertad), son los motivos que justifican que las propuestas del autor francés traten sobre diversos temas, por lo que clasificarlas —y en último término asignarle a él mismo una categoría dentro de las disciplinas académicas— es algo complejo. Sea cual sea su categorización, que tratará de orientarse en este escrito, no hay excusas para negar su contribución a la historia de las ideas y los puntos de vista que su discurso nos ofrece para su comprensión.

En parte, el contenido de su discurso hace pensar que podría considerarse como un autor que enfocó su investigación en temas del ámbito sociológico,

así como también se ha dicho que su pensamiento no tiene valor, producto de sus múltiples polémicas (especialmente con la Iglesia católica) y por eso han intentado restarle importancia como teólogo; igualmente, se puede argumentar que no es posible clasificarlo como filósofo en razón de las duras críticas de Lamennais al pensamiento cartesiano y al positivismo imperantes en su tiempo; sin embargo, sí hay más acuerdo en afirmar que su trabajo está inclinado hacia una filosofía de la religión. En apariencia, lo que dificulta ver este rasgo filosófico de su pensamiento es su propio rechazo a la filosofía, el que se debió, principalmente, a sus observaciones sobre cómo se ejercía la filosofía en su tiempo, lo que no habría generado muchas simpatías entre los académicos. En opinión de este sacerdote francés, la filosofía —en particular la positivista— conduciría al ateísmo.

Entonces, “It would seem that Lamennais gives two meanings to the word “philosophy”. He definitely excoriates that philosophy opposed to Christianity [...] But he refers to his own efforts in the *Essai sur l’indifférence* as ‘philosophical doctrine’.” (ibid. p. 18).

Es muy probable que la clasificación a la que respondió Lamennais, dependiera de cómo se resolvería la disputa entre filosofía y teología, la que

ya para ese entonces poseía una larga data y que, seguramente, tenga mucho aún por discutir, pero, sin perder el horizonte respecto al discurso del sacerdote francés, de lo que sí se tiene mayor seguridad es que

Lamennais does not exclude the work of reason nor the validity of a rational knowledge; but he attempts to show that reason cannot be isolated from faith. Philosophy, as a consequence, joins theology in a higher synthesis in which the order of faith serves as the ground and the guide for the order of conceptualization (ibid. p. 21).

Claramente, las propuestas de Lamennais se identifican más con la teología, aunque siendo un hombre muy involucrado en los movimientos intelectuales de su época, requirió del amparo y de la justificación de la razón, lo que deja en evidencia el ascendente filosófico de sus propuestas.

Su estilo y su discurso están marcados por un estado psicológico particular, producido por un cuadro depresivo; si bien no se ha hallado mucha información que detalle la evolución de su condición psicológica, sí se sabe que el sello de estilo proporcionado por dicho estado, que distingue a sus propuestas y que es particular de Lamennais, lo mantendría por el resto de su obra.

La constante soledad que vivió gran parte de su juventud, evitando el contacto con la gente y viviendo retirado de las grandes ciudades (probablemente buscada por este cuadro depresivo), finalizó en 1806. Su hermano Jean-Marie estaba en París preparándose para iniciar su vida religiosa como sacerdote y Félicité decidió pasar un largo período con él. Producto de esta convivencia, se publicó en 1809 la primera obra de Lamennais en coautoría con su hermano:

The first part presents in embryo the famous mennaisian adaptation of the traditionalists' religious apologetic based upon the social necessity of religion. The briefer second part is pastorally oriented and advances a series of proposals for internal reform and modernization of the Church which are quite remarkable for their originality and perspicacity (ibid. p. 9-10).

Su nombre es «*Réflexions sur l'état de l'église en France pendant le Dix-Huitième siècle, et sur sa situation actuelle*».

En 1814, vuelven a publicar en conjunto, saliendo a la luz «*Tradition de l'église sur l'institution des évêques*», en tres tomos. Esta obra: “[...] was an initial ultramontane declaration of hostility towards the Gallican principles of the French Church on the question of papal rights in the nomination of bishops.” (ibid. p. 10). Dado que su hermano se preparaba para participar de

un cargo en la institución eclesiástica y considerando que Lamennais también tenía interés en seguir sus pasos, no es de extrañar que las primeras publicaciones se hayan tratado sobre la defensa de algunos aspectos de la organización y administración de la Iglesia católica, de la que él formaría parte al ser ordenado sacerdote en Vannes, el 09 de marzo de 1816.

Dada esta nueva situación, es motivado, con más insistencia de la adecuada, a mostrarse como un fiel cristiano defensor de la religión por su director espiritual y su tutor sulpiciano¹⁶. Producto de estas directrices, Lamennais publicó la ‘primera piedra’ en la que fundará su discurso más definitivo: el primer volumen de «*L’Essai sur l’indifférence en matière de religion*» en 1817, teniendo un éxito considerable que no logró traspasar al segundo volumen, publicado tres años después. Como fue altamente criticado, Lamennais publicó «*A Défense de l’Essai sur l’indifférence en matière de religion*» al año siguiente. Los dos volúmenes que le siguen fueron publicados en 1823.

¹⁶ La *Compañía de Sacerdotes de San Sulpicio* es una congregación religiosa fundada por el sacerdote francés Jean-Jacques Olier en 1641.

Esta no fue la única obra producida durante ese período, por lo que no tuvo mucho descanso. Estuvo constantemente publicando artículos en revistas y periódicos, los que fueron posteriormente compilados y publicados bajo el nombre de «*Mélanges religieux et philosophiques*» en 1819 y luego, en 1826 como «*Nouveaux Mélanges*», mismo año de la publicación de «*De religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*», texto que se considera un elocuente indicador de los cambios en materia sociopolítica que estaba experimentando el sacerdote francés en su pensamiento:

The strident anti-Gallican position taken by the now famous priest-writer won for him governmental opposition and a mild fine imposed by the civil court for having incited citizens to disobey the law of the realm, in this case, for having opposed the required teaching of the Declaration of 1682 (ibid. p. 12).

Este hecho inició un período entusiasta y productivo para la producción literaria en la vida del autor francés, el que terminó con el cierre de su periódico «*L'Avenir*» en 1831, medio que fue condenado por la máxima autoridad católica en la encíclica *Mirari vos*, aunque esta no fue la última vez que el poder eclesiástico se vio en la necesidad de acusarlo abiertamente.

Por la publicación de «Palabras de un creyente» en 1834, Gregorio XVI mencionó a este sacerdote francés defensor de la democracia en *Singulari nos*. A aquella última, se debe agregar la publicación de «*Affaires de Rome*» entre 1836 y 1837, criticando la jerarquía eclesiástica; «*Livre du Peuple*» en 1838, «*De l'esclavage moderne*» en 1839 y «*Le pays et le gouvernement*» en el año 1840, obras en las que declaró su inclinación hacia los gobiernos republicanos y denunció la situación de esclavitud que padecía la clase obrera de su tiempo, la que encontraría solución en el acceso del pueblo al poder político a través de la democratización del Estado (propuesta muy similar a la que se puede leer en el texto de Bilbao «El Gobierno de la libertad»). Ya estando en la mira de las autoridades de gobierno por sus declaraciones, Lamennais fue tomado preso por el período de un año debido al contenido de «*Le pays et le gouvernement*».

En este nuevo estado de su pensamiento, en el que se alejó de manera definitiva de sus convicciones religiosas ligadas directamente a la Iglesia católica, Lamennais publicó «*Esquisse d'une philosophie*» como una síntesis filosófica de su discurso, el que redactó estando en la cárcel. Durante este período, también trabajó en «*Du passé et de l'avenir du peuple*» y

«*Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie*», ambos de 1841.

Siendo consecuente con su pensamiento, ayudó a los pobres y a los perseguidos, ejerció el cargo de diputado en la Asamblea Nacional y fue reelegido para la asamblea Constituyente después de la revolución de 1848. No obstante, todos sus esfuerzos se vieron truncados —así como los de todos los revolucionarios— con la llegada de Napoleón III al poder en 1851.

Lamennais ya contaba con una edad avanzada en esa época, por lo que, con su salud debilitada, tomó la decisión de retirarse de la vida pública. Con este tiempo disponible, se dedicó a finalizar su traducción de «Los Evangelios» y de la «Comedia» de Dante Alighieri, la que fue publicada en 1855, después de su muerte, ocurrida el 27 de febrero de 1854. Como rechazó reconciliarse con la Iglesia, y siendo consecuente con sus ideas hasta el final, fue enterrado sin celebrarse ningún rito y sus restos descansan en una fosa común en *Père-Lachaise*.

Con la muerte de Lamennais, se puede dar por finalizada la sección correspondiente al recorrido por los hechos biográficos y acontecimientos históricos relacionados con los autores que son de interés para esta

investigación. Como se aclaró, este capítulo se realizó con el propósito de tener una mejor perspectiva de sus respectivos discursos desde su contexto histórico y, por supuesto, también desde su situación personal y familiar. Esto es una ayuda para su comprensión y para estar atentos al trazado de las coincidencias con el pensamiento de Francisco Bilbao, así como también proporcionará mayor claridad sobre cómo las ideas del chileno se abrieron espacio en sus propuestas, lo que constituye el tema central de este trabajo: el giro copernicano en la relación intelectual entre Latinoamérica y Europa, el que abre una consideración de ‘sur a norte’ de su estudio, a través de las interacciones de estos cuatro pensadores.

En lo que continúa, este giro se hará efectivo mediante la muestra de la unión de las ideas y discursos que fueron expuestos en las secciones precedentes.

CAPÍTULO III. PERSPECTIVAS DE UN NUEVO ENCUENTRO DE DOS MUNDOS: UN GIRO COPERNICANO DE SUR A NORTE

Como se afirmó en las primeras líneas de esta investigación, la condición de latinoamericanos ha hecho que las propuestas, hipótesis y pensamientos surgidos en el territorio comprendido entre el Río Grande y la Patagonia siempre carguen con el peso del sello de ‘estar inspirados’ en los autores de Europa, lo que obliga a los intelectuales latinoamericanos a reconocerse como receptores de las ideas que provienen del Viejo Continente. En el caso de Bilbao, ya se ha aclarado que su condición corresponde a la de receptor (aunque se demostrará que la interacción entre los autores y Bilbao va más allá de la simple recepción pasiva de ideas), entre otros pensadores, de las ideas de los historiadores Jules Michelet, Edgar Quinet y del abate Lamennais; de ahí la necesidad de revisar sus antecedentes biográficos, presentados en la sección anterior, con miras a la revisión de sus propuestas en lo que sigue.

Se ha dicho que los pensadores de esta zona geográfica son los herederos de la cultura e historia europea, lo que no puede evitar ser considerado como un concepto romántico desprendido de la conquista de América, que justifica un paternalismo que ha transitado a convertirse en algo indeseado por una parte de la población, desde los movimientos independentistas del continente. Asimismo, esto permite sostener la relación entre Europa y América en una lógica binaria, que nos obliga a asumir que:

“lo europeo” u “occidental” configura la inscripción de un origen, con un alto grado de pureza y homogeneidad. Lo latinoamericano (o “tercermundista”), desde la carencia del poder, vendría a desplazar y dismantelar la pureza originaria, en el mismo gesto (a veces involuntario) de representar, recitar o simular el funcionamiento de los códigos “primermundistas”. (Ramos, p. 167).

Puntualmente, en esta investigación, además de presentar los ecos de los pensadores franceses en la obra de Francisco Bilbao, por lo demás largamente estudiados por otros autores, se pretende demostrar que hubo un intercambio de ideas y posturas que supera el paternalismo que los tres autores franceses revisados pudieron haber albergado por Bilbao, al entenderlo como un sujeto desvalido en la medición de la escala del

progreso, porque procede de un país localizado en lo que ellos entienden como fin del mundo.

Teniendo este aspecto en consideración, es importante revisar los puntos de encuentro de sus discursos, los que serán clasificados de la siguiente manera: desde Lamennais, Quinet y Michelet hacia Bilbao hay encuentros de pensamiento político y discursos religiosos, mientras que desde Bilbao hacia los franceses hay encuentros del discurso latinoamericano, los que se dan en diferentes grados. Su detalle será revisado a partir de las siguientes líneas.

Tal como ya se examinó, los cursos dictados por Jules Michelet y Edgar Quinet tuvieron gran difusión en París y en gran parte de Europa. Las duras críticas al catolicismo difundidas en las conferencias sobre «Los Jesuitas» (1843), de las que ambos son autores, les hacen ganar reconocimiento en gran parte de la juventud europea de la época, el que fue demostrado por la alta convocatoria a sus cátedras, la que incluyó también varios enemigos que asistían de infiltrados.

Francisco Bilbao, recién llegado a París, adhirió totalmente al pensamiento de estos nuevos aliados, de ahí que no sea extraña la semejanza de las palabras de los franceses en «Los Jesuitas»:

La vida, moral, espiritual, es tardía en esa ley dejada: de buena fe y sin prevención, preguntad si queréis a cada página, si es la palabra de Dios la que sirve de fundamento a todos esos andamios; y encontrareis que para que esto fuese así, sería cuando menos necesario que se hallase pronunciado algunas veces el nombre de Dios, y yo aseguro que es el que menos aparece allí. Lo que hallareis será la experiencia del hombre de negocios, rodajes de una extremada complicación, un sabio arreglo de las personas y de las cosas, la regularidad anticipada del Código de procedimientos en vez de las oraciones y de las expansiones que son la substancia de otras reglas. El fundador confía demasiado en las combinaciones industriales, y muy poco en los recursos del alma: y en esta regla de la Compañía de Jesús todo se encuentra menos la confianza en la palabra y el nombre de Jesucristo. (1861, p. 29)¹⁷

Con las palabras de Bilbao en «La América en peligro» (2007k, p. 527):

¿Y entonces? O la abdicación, o la desesperación, o la guerra civil, etc. La revolución, levanta entonces su pendón terrible, y la sangre se derrama en combates y cadalsos. El respeto a la ley y a la autoridad se pierden, y solo la fuerza impera, proclamándose como libertad y justicia vencedoras. Es la dictadura jesuítica.

¹⁷ La ortografía fue modernizada.

Los tres autores expresaron en sus textos una profunda crítica a la labor de la Compañía de Jesús, tanto en Europa como en la América del Sur. Consideraron que sus actos pertenecían a una labor funesta, que solo ocasionaba obstáculos y retrocesos para el progreso humano, lo que afectaba, principalmente, al escenario político y, de manera específica, al desarrollo de las repúblicas. Aun así, lo que más lamentaron, fue que la congregación religiosa desvirtuó las enseñanzas de Jesús y lo dicho en La Biblia para su propio beneficio y así asegurar su hegemonía, negando los principales mandatos de Cristo:

Ha sembrado en la arena; por haber introducido el engaño en el Evangelio, ella ha sufrido el castigo más extraordinario que pueda recibirse en el mundo, y este castigo es el de trabajar siempre, y no recoger jamás. Lo que edifica con una mano en nombre del Evangelio, lo demuele con la otra en nombre de la política. Ella es la única que haya podido recibir esta extraña ley: producir mártires, y que la sangre de sus mártires no produzca sino zarzas. (Quinet, 1861, p. 39).

Las críticas presentadas dejarán de ser el símbolo de una congregación religiosa y serán vistas —a ojos de los autores mencionados— como una generalidad del catolicismo y la revelación de una oposición implícita al establecimiento de un gobierno republicano. Dice Bilbao:

El catolicismo fue vencido por la Revolución francesa, mientras ella permaneció fiel a su principio. Se negó el dogma, se aplicaron las consecuencias políticas que resultaban de la filosofía, pero funesto resultado de la educación católica, la nación revolucionaria conservaba el temperamento, el genio del catolicismo. (2007m, p. 380).

Es muy pertinente destacar que, el problema de los franceses y el chileno no era con el hecho de que los seres humanos nos sintamos inclinados a seguir una religión, sino con quienes la administran y sacan provecho de ello; en efecto, la función de administrar no debería tener cabida cuando se habla de religión. Esto explica la tendencia teísta de Francisco Bilbao, la que le permitió afirmar que Dios es garantía de todo proceso que conduzca a las naciones a constituirse como repúblicas sobre los cimientos de la democracia, porque Dios nos ha hecho libres e iguales. Por eso es que “[...] la revolución se cargó de significación positiva al asignársele, por sus defensores, la condición de manifestación de la voluntad liberadora de Dios.” (Stuven, 2015, p. 188).

Lo anterior demuestra que, a pesar de las diferencias que poseían los autores con el catolicismo y del deseo de alejarse de los rituales eclesiásticos, no estaba dentro de sus intenciones una separación definitiva con la creencia de la existencia de una entidad superior —Dios— de la cual ellos se sentían

como una especie de ‘profetas’, pues “[...] Dios estaría de lado de los valores modernos que la religión de los siglos precedentes había rechazado.” (ibid., p. 203) y, en su calidad de pensadores, tenían la misión de mostrarlo así. Esta fue una tarea que la Iglesia católica intentó cumplir en algún momento, con el objetivo de alinearse al pensamiento de esta generación de jóvenes que sintieron el llamado de la república, afirmando que ella era la transmisora de la comprensión de la religión y la oposición a la filosofía por considerarla: “un impedimento para la asociación armónica entre Estado e Iglesia [...]”. (ibid., p. 197).

Fue el mismo Bilbao quien, según Stuvén (2015, p. 206), con la publicación de «Sociabilidad chilena», acabó con este presunto intento de cercanía del catolicismo a las ideas revolucionarias al identificar a la Iglesia con el pasado, o sea, España y la Edad Media. Por su parte, el clero y sus defensores prefirieron aseverar que, en realidad, estos jóvenes entusiastas de la república habían malinterpretado el pensamiento francés, “como si las luces de la civilización francesa pudieran alumbrar nuestras atrasadas costumbres [...]” (ibid., p. 207).

Así, afirmaciones como las encontradas en «El gobierno de la libertad» confirman el tipo de asociación entre política y religión sustentada por Bilbao: “Examinad lo prohibido por la ley divina y veréis qué es lo prohibido por la ley de la igualdad”. (Bilbao, F. 2007f, p. 325); o en «Lamennais»:

No se diga que excluye a la razón, porque es justamente la razón universal su fundamento. [...] Asentado en el criterio, Lamennais analiza y restituye las creencias fundamentales: Dios, la creación, la libertad, la inmortalidad, el deber y el derecho, las penas y las recompensas, la necesidad de una religión, de un culto.” (Bilbao, F. 2007m, p. 388)

O en «El gobierno de la libertad»: “la forma del ser en los seres racionales se llama libertad” (2007f, p. 319), postulando que el catolicismo es una amenaza para la libertad.

Declaraciones como las anteriores, dejan en evidencia el contacto del pensamiento del chileno con las propuestas de los autores franceses. Edgar Quinet afirmó que la religión solo se trata de la relación entre seres humanos y Dios, una conexión libre de intermediarios, lo que reafirma la intención de alejarse de las autoridades religiosas, en especial, del clero de la Iglesia católica, en un intento de reafirmar la autonomía de todos los seres humanos. Y Lamennais expresó, como última voluntad, que no deseaba ser enterrado

siguiendo los ritos católicos y por eso sus restos descansan en una fosa común.

De acuerdo con los pensadores examinados, la fuente para validar y concretar la correcta unión entre política y religión es el contenido de los Evangelios. Estos podrían ser un instrumento capaz de acercar a la humanidad a la comprensión de los conceptos de libertad y de igualdad, por eso es que Lamennais se dio a la tarea de traducirlos al francés: de esta manera, ‘el pueblo’ tendría un acceso directo a su lectura, pero las manipulaciones de su contenido por parte de la congregación jesuita solo alejaban esta posibilidad. Así lo expresó Bilbao en «La resurrección del Evangelio»:

Y es ese libro [el Evangelio], el olvidado, el enterrado bajo el peso falaz de las interpretaciones y torturas del maquiavelismo y jesuitismo. El mundo moderno se llama cristiano y no conoce el Evangelio, no practica el Evangelio y, lo que es peor, las iglesias que se dicen salidas de su seno, lo reniegan, lo ocultan, lo tergiversan y hacen comulgar a los pueblos con la palabra anti-redentora, a nombre del Redentor. (2007n, p. 291-292).

Y con estas palabras respaldó a Lamennais: “[La Iglesia] Abandonó a Copérnico, condenó a Galileo por seguir la rutina de Ptolomeo. Del mismo

modo, más tarde, condenó a Lamennais para seguir a Ignacio de Loyola.” (2007m, p. 388). De acuerdo con la información revisada, Lamennais estuvo bajo la lupa de las autoridades eclesiásticas porque sus propuestas revolucionarias iban en contra de los intereses de los jesuitas, los que parecían identificar a gran parte de la Iglesia católica.

Francisco Bilbao comulgaba con estas ideas, no solo por haber asistido a las lecciones dictadas por los franceses, o por haber leído las obras de Lamennais; el chileno se había embarcado en su primer viaje hacia Europa huyendo de las consecuencias que trajo para él el juicio a propósito de la publicación de «Sociabilidad Chilena». Todos entendían que el joven muchacho debió huir de las repercusiones producidas por las creencias y la ética jesuita, diseminadas desde el inicio de la conquista del continente americano hasta el momento de su publicación, en 1844.

Evidentemente, por más que se denunciara esta condición, es sabido que un cambio social conlleva una modificación de la estructura de la sociedad, de su funcionamiento, de la ética de un grupo de individuos y, por sobre todo, tiempo. Por lo mismo, es imposible que un cambio se hubiera gestado solo por la publicación del texto de Bilbao (aunque sí podría

considerarse un antecedente). Esto impulsó a nuestro autor a continuar atacando a la cultura jesuita en prácticamente todo el *corpus* de sus obras, siguiendo la línea trazada por los autores franceses, porque, a ojos del chileno, los jesuitas encarnaban con propiedad todo lo que no funcionaba y todo lo negativo de la Iglesia católica.

María Carla Galfione nos provee una muestra de esto, al indicar que Bilbao habría escrito, en 1864, un artículo denominado «La revolución religiosa» (2007ñ, p. 607), en el que expuso sus conclusiones sobre el texto de Strauss «Vida de Jesús», obra que, en 1838, también había criticado Quinet con un texto nombrado «Examen de la vida de Jesús». En él, de acuerdo con lo afirmado por Galfione: “[Quinet] reconoció en el panteísmo hegeliano al principal oponente de las ideas republicanas. Para Strauss, Jesús es símbolo de una época, es expresión de un momento de la humanidad, cuyo desarrollo conduce a la “apoteosis del género humano” ” (2010, p. 131).

Entonces, la principal crítica en el texto recién mencionado del chileno, inspirada en parte por el trabajo de Quinet, es reconocer en Jesús la realización de la humanidad —su punto más alto— lo que tiene por consecuencia la anulación del individuo, es decir, si el catolicismo afirma a

Jesús, entonces, los individuos quedan en desventaja, lo que deriva en una disminución de las posibilidades de constitución de una república, pues no hay república sin individuos. “En su doctrina, Bilbao ve al hombre como un ser razonable, dotado con libertad, y capaz de comunicarse directamente con el ser divino y estar eternamente reunido con Él.” (Macdonald, 2012, p. 367), lo que dista muy poco de lo expuesto por los autores franceses al reconocer a Dios en toda la naturaleza.

Por eso, tanto Quinet como Bilbao consideraron que el catolicismo, y puntualmente sus autoridades, eran un obstáculo para el desarrollo político y una amenaza para la libertad; ellos interfieren en la directa relación de los seres humanos con Dios, por considerar al resto de los individuos (los que no son clero) incapacitados para establecer esta comunicación. Galfione (2010) rescata las siguientes palabras de Quinet en «Examen de la vida de Jesús» (citado en el mismo lugar, p. 131), que confirman lo recién dicho:

[...] despojar al individuo para enriquecer la especie, disminuir al hombre para acrecentar la humanidad, he ahí la propensión... ¿No vemos que hacemos allí de Dios, como le decimos, los pueblos también, por su parte, no son más que colecciones de nada, y que añadiendo las naciones a las naciones, los imperios a los imperios... no damos a luz más que nada y que, siempre pretendiendo el infinito no hacemos

en realidad más que abrazar en la humanidad la más perfecta nada, porque está compuesta de todas las nadas juntas?

Estas son afirmaciones recurrentes en el *corpus* bilbaíno y son expuestas con especial detenimiento en «La América en Peligro» (2007k, p. 522). En esta obra, el chileno afirmó que la Iglesia católica necesita de autoridad para subsistir, la que se fundamenta en Dios. Es debido a esa pretensión de autoridad que se reduce al ser humano en sus capacidades y, de paso, aleja la posibilidad de una comprensión certera de Dios:

[...] hacen desear la institución del confesionario, de la dirección espiritual, de los directores de conciencia, para librarme de las penas eternas.

En la confesión, el clérigo o fraile representa a Dios, con el poder de *atar y desatar*. Su palabra legisla desde el firmamento, su palabra juzga, su palabra condena o impone la condición de la salvación.

Y el que se arrodilla, es ex-hombre. ¡Fue soberano! ¿Podrá ser republicano?

Pero ese hombre en cambio de esa humillación aceptada y admitida, recibe el bien de los bienes, la pacificación de su espíritu, la purificación de su alma.

Con estos datos, se puede tener certeza del conocimiento por parte de Bilbao, no solo de la obra recién mencionada de Quinet, sino que también de

títulos como «*Ahasvérus*» y «*Prometheo*», obras que, según Bilbao, posicionaron a su autor justo después de Goethe (Bilbao, F. 2007b, p. 414), «El cristianismo y la revolución francesa», de 1845, la que dedicó a Jules Michelet; en 1848 «Las revoluciones de Italia», escrito que Bilbao denominó “el Evangelio del mundo latino” (ibid. p. 416) y la obra que Bilbao presentó como «Vacancias en España», la que conoció en una conversación con el mismo Quinet, el 1 de enero de 1846 (Bilbao, M. 2007b, p. 54), instancia en la que también comentaron el poema «Napoleón» del mismo autor (ibid. 55).

Ya se visualiza también, a propósito de la información entregada sobre Quinet respecto a su traducción de «Filosofía de la historia de Herder», que es a través de él que Bilbao logró acercarse más a la filosofía alemana. Este texto habría de causar un gran impacto en la obra de Quinet y, por supuesto, en sus polémicas cátedras, elementos que deslumbraron al chileno:

Todo está bien, cuando todo está de acuerdo a su ley: aquello que debe ser, es; aquello que debe perecer, perece. Los reinos se derrumban, pero la justicia y la razón se enriquecen con sus ruinas y dominan sus formas pasajeras. Cuando la historia parecía ser propiedad absoluta del hombre, el único sistema de cosas que le perteneciera como propio y no perteneciera más que a él, una concepción audaz lo ha desposeído, y lo ha hecho descender del primer rango que él se había arrogado,

para poner en su lugar al pensamiento universal, del cual él no es más que una dócil expresión. (Quinet, 2011, p. 212)

Asimismo, las afirmaciones presentadas en los textos de Jules Michelet también interesaron al intelectual chileno. Justo cuando él llegaba a París, en 1845, fue publicada una obra que causó gran repercusión en los habitantes de la capital francesa: «El sacerdote, la mujer y la familia». Aquí, en un ataque directo a los sacerdotes, Michelet dijo:

Contemplad este sacerdote, que al propio tiempo que afirma que su reinado no es de la tierra, procura apoderarse habilidosamente de las realidades mundanas. Os deja vagar a medida de vuestro gusto en busca de mundos desconocidos, en tanto que él se apodera de este, de tu mundo, ¡pobre soñador! de aquel mundo a quien tanto amas y que guarda tu hogar y tu familia; aquel hogar en el que esperas volver a descansar de nuevo, terminada tu excursión... (s. f., p.214-215)¹⁸

El contenido —considerado crítico y subversivo— provocó que la publicación fuera “inmediatamente condenada al INDEX” (Miard, 2014, p. 732), lo que nos recuerda el juicio y condena como blasfemo e inmoral en tercer grado del chileno en 1844, por afirmaciones como la que sigue:

¹⁸ La ortografía fue modernizada.

El sacerdote impone lo que quiere, luego el individuo es la renovación del sacerdote en su conciencia. Este precepto basta para el mantenimiento de una creencia, cualquiera que sea. El sacerdote, desde el absoluto trono de su confesionario, puede disponer del universo... (Bilbao, F., 2007r, p. 156)

Michelet, en el mismo texto, también denunció que la Iglesia católica ha afectado negativamente a los núcleos familiares, al acto de confesar ante un sacerdote, a la educación y al rol que desempeña la mujer socialmente:

El sacramento de unión, según estos doctores, nada es, ni para nada sirve, a menos que un tercero se encuentre colocado constantemente entre los cónyuges —es decir, los combatientes, —para separarlos. Hasta hoy se había creído generalmente que para el matrimonio bastaban dos personas. Según el nuevo sistema, tal como ellos mismos lo exponen, tres son los elementos que lo constituyen: 1. El hombre, el ser fuerte, violento; 2. La mujer, el ser débil por naturaleza; 3. El sacerdote, nacido hombre y fuerte, pero que le conviene hacerse el débil, parecerse a la mujer, el cual, participando así del uno y de la otra, puede interponerse entre ambos: ¡Interponerse, colocarse entre aquellos que no debían formar más que Uno solo! Esto cambia infinitamente la idea que, desde el principio del mundo, se tenía del matrimonio. (Michelet, s.a.A., p. VIII)¹⁹

Estos elementos también pueden ser revisados en el mismo texto polémico «Sociabilidad chilena»²⁰: “[a las jóvenes] Se la tiene arrodillada,

¹⁹ La ortografía fue modernizada.

²⁰ Cf. página 50.

se debe mortificar la carne y, lo que es más: el confesor examina su conciencia y le impone su autoridad inapelable.” (Bilbao, F., 2007r, p. 159). A esto, agregó lo siguiente durante su defensa en el juicio por «Sociabilidad», transcrito por su hermano: “[...] es claro, que la ley que organizaba la relación pasada, entre marido y mujer, es imperfecta, incompleta, porque no comprende toda la elevación, todo el derecho que ha conquistado la mujer” (Bilbao, M., 2007a, p. 139). Comentó sobre el matrimonio: “Los enlaces se verificaban por las relaciones de familia [...] El estado de amantes, es decir, el estado de espontaneidad y libertad de corazón, era perseguido.” (Bilbao, F., 2007r, p. 159) y sobre la educación:

La educación, lógicamente, estaba encomendada a los conventos. Así se explica también el imperio de Aristóteles en la Edad Media. Aristóteles era entonces la lógica, es decir, la deducción de los principios que se daban. La escritura y las doctrinas de los doctores y concilios era lo intocable, lo que se prohibía analizar; luego, solamente deduzcamos. (ibid. p. 158)

Teniendo en consideración el relato que Manuel Bilbao hizo de la vida de su hermano, se da a entender que este habría conocido de la existencia de Michelet y Quinet recién llegado a Francia, al asistir a estas clases muy

difundidas y comentadas entre la juventud parisina. No obstante, según lo consignado por Louis Miard, el chileno:

[...] conocía ya muy bien la personalidad y las obras de Michelet, con las cuales se había familiarizado en el curso de sus estudios en el Instituto Nacional de Santiago. Las ideas de Michelet, profesor de Historia y de Moral en el *Collège de France*, respecto a la Filosofía de la Historia, habían sido divulgadas en Chile por los emigrantes argentinos. Vicente Fidel López, uno de los profesores de Bilbao, era un ferviente admirador de Michelet (2014, p. 732)

Esto podría explicar la evidente semejanza de las ideas planteadas por Bilbao en «Sociabilidad chilena» con las de sus maestros en Francia y, particularmente, con las de Jules Michelet. Téngase en mente que el chileno publicó su escrito polémico en 1844, mientras que Michelet lo hizo en 1845. Eso quiere decir que Bilbao pudo haber leído —o pudo haber escuchado de boca de Vicente Fidel López, su profesor— el contenido de algunas obras anteriores a su viaje, por ejemplo, los seis volúmenes de «*Histoire de France*», «*Précis de l'histoire moderne*» que aparece en 1812, «*Tableau chronologique de l'histoire moderne de 1453 à 1739*», con fecha de publicación en 1825; «*Tableau synchronique d'histoire moderne de 1453 à 1648*», divulgadas en 1826, «*Introduction à l'histoire universelle*», del año

1830, «*Mémoires de Luther*» y «*Oeuvres choisies de Vico*», de 1835; «*Origines du droit français*» del año 1837 y, finalmente, del año 1841, «*Les procès des Templiers y Jeanne d’Arc*».

De estas obras, se tiene noticia de sus traducciones al español, pero son recientes. Es altamente probable que si Bilbao accedió a ellas —o los argentinos residentes en Chile las leyeron— lo hayan hecho en su idioma original.

Mientras Bilbao cursaba sus estudios en el Instituto Nacional —y ya se configuraba su fuerte temperamento y perseverancia para la defensa de sus ideas, además de las dudas sobre religión que lo inquietaban y que Lastarria consignaba en sus «*Recuerdos Literarios*» (1885)— se dirigió una tarde de verano, en 1841, a la casa de Pascual Cuevas, su profesor desde la época del exilio en Perú, “poeta de la democracia que vivía soñando en la libertad del pueblo y en la república igualitaria para su patria” quien “debía influir poderosamente en la educación política y filosófica de Francisco Bilbao” (Figueroa, 1894, p. 21)²¹ y quien, según lo informado por el mismo Francisco Bilbao (2007m, p. 400), habría iniciado al chileno en el estudio de los textos

²¹ La ortografía fue modernizada.

canónicos de filosofía y le habría hecho entrega de un volumen que, en ese entonces, se encontraba dentro de la lista de los libros prohibidos: «El libro del pueblo», escrito por el abate Lamennais.

Existe una alta probabilidad, según lo informa Miard (2014), que esta no fuera la primera vez que Bilbao tomaba contacto con la literatura y pensamiento del francés Lamennais. Sus profesores en el Instituto Nacional conocían su doctrina y sus obras, “entre ellos Vicente Fidel López, que enseñaba Filosofía de la Historia inspirándose en muchos de los pensadores franceses de la época y, tenía la costumbre, según dice el historiador José Ingenieros, de citar frecuentemente los escritos de Lamennais” (citado en el mismo lugar, p. 716) aunque, en ese encuentro con Pascual Cuevas, Bilbao afirmó: “por vez primera supe quién era Lamennais” (2007m, p. 400).

Esto marcó un antes y un después en el desarrollo intelectual de Francisco Bilbao, pues, a pesar de la cercanía y de lo concordante de sus ideas con las de Jules Michelet y Edgar Quinet, el chileno se consideraba, exclusivamente, un discípulo de Lamennais; aquella primera obra que Bilbao recibió de su profesor de filosofía, es la que selló el que puede ser estimado como el verdadero punto base de la carrera intelectual del chileno:

Entusiasmado por la lectura del Libro del Pueblo, alentado por la admiración hacia Lamennais que tenían sus amigos Pascual Cuevas, Vicente Fidel López y los intelectuales argentinos entonces exiliados en Chile, Francisco Bilbao no tardó en procurarse las otras publicaciones de Lamennais. Encandilado por el fuego de las palabras del abate Féli, Bilbao se consagra totalmente al estudio y al conocimiento de sus obras, así como a la traducción y a la difusión de sus escritos, pensando en popularizar sus doctrinas en América Latina. Algunos meses después de su visita a Pascual Cuevas, traduce y publica *De la esclavitud moderna y Del pasado y porvenir del pueblo*, que Lamennais había publicado en París, respectivamente en 1839 y 1841 (Miard, 2014, p. 718).

A su llegada a París, lo que consignó en su diario con más detalle fue el encuentro con Lamennais, [...] “él ¡el autor de las Palabras de un creyente! Yo creo que tenía la vista fascinada” (Bilbao, M., 2007b, p. 51). En dicho encuentro, por lo que registró Francisco Bilbao en su diario y rescató su hermano en calidad de biógrafo, Lamennais se mostró sorprendido por el impecable dominio que el chileno tenía del idioma francés, diciendo frases como: “Pues usted habla el francés como un francés.” (ibid.), a lo que Bilbao respondió: “Leemos algo de literatura francesa y tenemos excelentes maestros.” (ibid.).

Si se atiende a estos datos, se podría ratificar la afirmación hecha anteriormente, a propósito de las lecturas en francés de Bilbao y de los argentinos residentes en Chile. Su excelente dominio del idioma, reconocido por quien consideraba su maestro, funciona como garantía para confiar en la calidad de las traducciones hechas por Bilbao de los textos del autor francés.

El detalle y esmero con el que registró los otros encuentros con Lamennais, dan cuenta de la inclinación y preferencia de Bilbao por aquel, aunque no se debe dejar de lado la alta estima hacia Michelet y Quinet. La relación de cercanía entre el religioso francés y el intelectual chileno es tal, que se convirtieron en padre e hijo putativo desde la segunda visita, el 27 de mayo de 1845, haciendo uso de ese trato de manera permanente, tanto en los encuentros como en la mensajería sostenida. Aunque sus otros dos amigos se referían a él como ‘hijo’, Bilbao no hace hincapié en este trato, y cuando aludía a ellos, lo hacía utilizando las expresiones ‘amigo’ o ‘maestro’.

Esta relación maestro-discípulo que sostuvo con Lamennais, generó resonancias desde el primer momento en la obra del chileno. Se podría decir que, si bien existe una evidente conexión entre el pensamiento de Bilbao con Quinet y Michelet —ya mostrada— esta no podría mantenerse si Lamennais

no fuera su punto de convergencia, pues es él a quien, en última instancia, remitían los estilos y las afirmaciones tanto de los otros dos pensadores franceses como del chileno. Para confirmar esto, solo basta la lectura de «Sociabilidad chilena».

En dicho texto, es evidente que “Las ideas de Lamennais llegaban justo para reemplazar en el espíritu de Bilbao el vacío que había dejado la pérdida de la fe católica.” (Miard, 2014, p. 718). Este será el eje primordial en torno al que giró la relación, ya no solo intelectual, sino que personal, entre ambos. Bilbao tradujo al español la traducción al francés que Lamennais estaba haciendo de «Los Evangelios» e, incluso, le agregó un prefacio. El compromiso con la traducción y la intención de transmitir de la manera más fiel posible las palabras de Lamennais a los lectores de habla hispana, obligó a Bilbao a mantener contacto con su maestro, tanto en persona como a través de cartas. Ejemplo de esto es la correspondencia entre ambos, registrada por García y Mondragón, fechada en marzo de 1846:

No se trata, mi querido hijo, de la salvación individual, en sentido teológico, sino de la salvación de la sociedad y de los consejos de Dios sobre ella, cuando quiere renovar el mundo, como lo he indicado más abajo hablando del *bautismo del*

porvenir. He aquí mi pensamiento, lo creo verdadero, pero puede ser que no esté expresado con bastante claridad.

A vous de coeur.

F. LAMENNAIS

Adición. Olvidaba decir que en el pasaje en cuestión *d'en haut* significa “elevadas condiciones”, “altos rangos de la sociedad”, y no de Dios, como creo que es como lo habéis entendido.

[Me humillé de mi poca penetración.]²²

(Bilbao, F.; Lamennais, R. 2013, citado en el mismo lugar, p. 196)

La temática principal que relaciona a Bilbao con su maestro Lamennais es el de la unión, sustentada en argumentos incorrectos, de los asuntos políticos con los eclesiásticos, aunque, como se mostrará más adelante, esto no será lo único. El catolicismo, en vez de ser un sustento y entregar las bases para la confirmación de la libertad, de la igualdad y del amor fraterno, solo se ocupa de mantener y hacer más evidentes las diferencias sociales, convirtiéndose en un traspie para la revolución. En la traducción que Lamennais (1856) realizó de «Los evangelios», abundan las anotaciones

²² Palabras de Bilbao a propósito de la corrección de Lamennais a su interpretación.

hechas por él en relación con este tema; una de las más potentes y completas es la que sigue:

Poco antes de consumar su misión, Jesús anuncia una nueva sociedad, y establece las bases. Los pueblos hasta él, posesión de uno o varios amos, les pertenecían como otros tantos ganados. Por todas partes la dominación tiranía de algunos, la servidumbre de los otros, oprimidos en nombre de la fuerza, o bajo el pretexto insolente de alguna superioridad de la naturaleza. Príncipes y grandes hacían sentir sobre el mundo todo el peso de su orgullo y de su rapacidad. Jesús viene a poner un término a este profundo desorden, viene a levantar esas cabezas encorvadas, a libentar esa multitud de esclavos. Les enseña que iguales delante de Dios, los hombres son libres unos respecto de otros; que ninguno tiene poder por sí mismo sobre sus otros hermanos; que la igualdad, la libertad, leyes divinas de la raza humana, son imprescriptibles: que el poder desde entonces no puede concebirse como un derecho; que hay, en la asociación que lo delega, una función, un servicio, un afecto, una especie de esclavitud aceptada por el amor en vista del bien de todos. Tal es la sociedad que Jesús ordena a sus discípulos establecer entre ellos. ¿Pero es eso lo que existe? ¿Es esta la doctrina que reina sobre la tierra? ¿Ha vencido la de los gentiles? ¿Los príncipes de las naciones son sus servidores o sus amos? ¡O Cristo! hace diez y ocho siglos que vuestra boca proclamó estas máximas sagradas, que las sellasteis con vuestra sangre; desde entonces, las generaciones se las transmiten, diciendo que crean ellas; y sin embargo, ¿qué ha cambiado en el mundo? Los pueblos esperan todavía débiles y oprimidos, la prometida libertad. Y no es, o Cristo, que

vuestra palabra sea engañadora o ineficaz, sino que los pueblos que aspiran a su cumplimiento, o no han comprendido que ellos mismos deben cumplirla, con sus esfuerzos perseverantes y su firme voluntad; o, adormecidos en su miseria, les ha faltado lo único que asegura el triunfo, el valor de combatir y el de morir. Pero, ellos se despertarán; alguna cosa se mueve ya en su interior; han oído en los aires como una voz que decía; La salvación está próxima. (p. 59)²³.

Declaraciones como la anterior, las encontramos, prácticamente, en todos los textos de Bilbao. Además de las notorias referencias en «Sociabilidad chilena», también las hallamos en textos como «Boletines del Espíritu», cuando Bilbao expresó: “La primera palabra del pueblo soberano es Dios, la persona infinita y creadora, que es por quien somos y a donde vamos.” (2007c, p. 218), en «La resurrección del Evangelio» (2007n, p. 292), obra en la que nuestro autor atestiguó:

El Redentor se llamó así porque nos emancipó de todas las trabas y barreras interpuestas entre Dios y el hombre; porque redimió a la razón cautiva en las iglesias que se llamaban sinagogas [...] porque redimió la voluntad aprisionada por los déspotas; porque redimió al hambriento de la tiranía del capital de los ricos [...] Dios, la perfección infinita, y la libertad que es la perfección en marcha. (2007n, p. 291-292).

O en «El gobierno de la libertad» (2007f, p. 319):

²³ La ortografía fue modernizada.

El reino de Dios es la justicia. La justicia no ocupa un lugar, ni un tiempo. Todo lugar y todo tiempo son su imperio. La justicia es omnipresente [...] El mal es la usurpación o esclavitud. La ley del mal es la desigualdad o el privilegio.

De igual manera, en «Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna» (2007m, p. 377):

El hombre, al tomar posesión de su personalidad, siente a su ser en el Ser, ve su persona incubada en la luz de la personalidad infinita, que aparece en su conciencia; y desde entonces el dogma radical de la creación y de la vida se llama **Dios y libertad**.²⁴ He ahí el axioma, la evidencia, el dogma, la verdad. El error es olvido de Dios o de la libertad. Todo olvido de Dios es panteísmo. Todo olvido de la libertad es catolicismo.

Asimismo, en «La ley de la historia» (2007l, p. 460): “Para establecer la soberanía del pueblo debemos, pues, establecer la **soberanía de la ley**. **¿Cuál es la ley?**”²⁵ La ley es el imperativo del Creador, que establece la individualidad impenetrable y la fraternidad perfectible.” Y en el prefacio a la traducción de «Los Evangelios»:

La vida republicana se desenvuelve pero mutilada. Es necesario conquistar la unidad de esa vida en la libre exaltación del alma, en el seno del infinito y en el libre desarrollo de la propiedad; es necesario constituir al hombre

²⁴ Los conceptos en negrita provienen así de la fuente.

²⁵ Ídem.

en la síntesis sublime de la religión y la política; es necesario que si trabajamos por la fraternidad humana guiados por la mirada del que en su trinidad indivisible es poder, inteligencia, amor, conquistemos la trinidad humana: libertad, igualdad, fraternidad. (Bilbao, F., 2007q, p.179)

Lo citado expone que la relación política-religión era un tema común entre Lamennais y su discípulo chileno. Los dos autores concordaron en que ambos asuntos no deben tratarse juntos en las condiciones sociales de ese momento: debe haber un cambio en la forma en que se entienden los mandatos de Cristo y, desde este cambio, apoyar los movimientos políticos de la época; mientras el catolicismo —que es sustentado casi exclusivamente por la congregación jesuita— se apodere de la interpretación del dogma, la religión no podrá ser parte del desarrollo político de ninguna nación, propuesta que coincide con la de Quinet respecto a las reformas religiosas y, en cierto modo, coincide con la de Michelet, aunque su postura es mucho más radical respecto a la religión, proponiendo que no es necesaria.

La materia anterior no es la única que tuvieron en común. Gran parte de la fama de nuestro autor, se debe a la autoría del nominal ‘Latinoamérica’, aunque esta se encuentra en disputa. Si se sigue la literatura especializada al respecto, algunos autores han atribuido la creación del término a Francisco

Bilbao, teniendo como sustento principal para su demostración el discurso pronunciado en París, el 22 de junio de 1856, “en presencia de treinta y tantos ciudadanos pertenecientes a casi todas las Repúblicas del Sur” (Bilbao, 2007j, p. 363) denominado «Iniciativa de la América»; pero también existen autores que sostienen que José María Torres Caicedo es su creador, argumentando a través de la existencia del poema «Las dos Américas», publicado también en 1856.²⁶ De todos modos, se sospecha que su autor podría haber estado entre esa treintena de personas que asistieron a oír el discurso de Francisco Bilbao, en el que

les invitó para volver a América, cada uno a su patria, a hacer la propaganda de la necesidad de un Congreso Federal de las Repúblicas, que estableciese, constituyese un núcleo que contuviera la invasión de las monarquías, rompiera con las teorías absolutistas y realizara la Patria Universal, la República. (Bilbao, M. 2007b, p. 112)

Las pruebas presentadas por Álvaro García en «Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet» (2013), a favor del

²⁶ Al respecto se puede revisar: Quijada, M. (1998). Sobre el origen y difusión del nombre “América Latina” (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad); Phelan, J. (1968) Pan Latinism, french Intervention in Mexico (1861-1867) and the genesis of the Idea of Latin America; Ardao, A. (1980). El origen de la idea y el nombre de América Latina; Rojas Mix, M. (1986). Bilbao y el hallazgo de América Latina y Romero, V. (1998). Del nominal ‘Latino’ para la Otra América. Notas sobre el nacimiento y el sentido del nombre ‘la América Latina’ en torno a los años 1850.

chileno como creador del concepto ‘Latinoamérica’, son contundentes; hábilmente no solo indaga en la literatura propiamente bilbaína, sino que, inquiere también la recepción del chileno de las incipientes ideas de su maestro Lamennais. Esto, y teniendo en consideración la mensajería sostenida entre el chileno y el sacerdote francés, da cuenta de que este último habría transmitido a Bilbao la idea de que existen dos Américas: una Sajona, la del Norte, que se caracteriza por ser más materialista que espiritualista, y la española, que se constituye como tal gracias a la herencia latina.

Esto está registrado en la última carta que Bilbao recibe de Lamennais, dos meses antes de que este último falleciera:

La Providencia la ha destinado (a la América meridional)²⁷ a formar el contrapeso a la raza anglosajona, que representa y representará siempre las fuerzas ciegas de la materia en el Nuevo Mundo. No llenará esta misión tan bella sino desprendiéndose de los vínculos de la teocracia, uniéndose y fundiéndose con las otras dos naciones latinas, la nación italiana y la nación francesa. (Lamennais, 2013, citado en el mismo lugar, p. 219).

²⁷ Álvaro García (2007) indica que Bilbao habría cambiado la versión original. En ella no dice ‘América meridional’, sino que ‘América española’. “Repararemos, al final, en la relevancia de esta sustitución y borradura, como en el despunte todavía inexpressado de «la América latina»” (p. 501).

Bilbao recibió estas enseñanzas como una herencia de su padre putativo, tratándolas solemnemente por la emotividad que le provocaba su reciente fallecimiento, en 1854.

Debido a la importancia que estas cobraron con la muerte de su inspirador, los textos de Bilbao escritos a partir de esta fecha, partiendo por «Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna» (el homenaje póstumo de Bilbao a su maestro), tendrían como tema central, en su mayoría, las indicaciones, recomendaciones y pasos a seguir para alcanzar la constitución de esta ‘Latinoamérica’: propondrá leyes, delimitará sus características y será un fiel convencido de la oportunidad que este territorio ofrece, políticamente hablando, al resto del mundo, lo que se puede revisar, por ejemplo, en «Iniciativa de la América»: “Tenemos que perpetuar nuestra raza Americana y Latina, que desarrollar la República, desvanecer las pequeñeces nacionales para elevar la gran nación americana, la Confederación del Sur.” (2007j, p. 366).

Latinoamérica será un ejemplo de gobierno republicano y de democracia para la totalidad de las naciones del mundo. Por eso, nos encontramos con afirmaciones como la que sigue:

Pero, ni en el Oriente antiguo, ni en Europa y en ninguna época, jamás se ha visto al más vasto continente dominado tan solo por dos razas, con dos idiomas, con solo dos religiones y una forma política, abrir un albergue a las ideas, hospitalidad a los nobles náufragos de Europa, una esperanza, un campo al porvenir, un derecho de ciudad a la razón, elevada por la soberanía de los pueblos a la altura del legislador del Nuevo Mundo.

No, jamás se ha visto campear a la razón en un teatro más nuevo, más grandioso y más espléndido. Jamás se ha visto a solo dos razas diferentes, herederas, no de las tradiciones de la Europa, sino de las utopías de sus genios, ensayar los gérmenes de vida que contienen, y frente a frente, sin más barreras entre sí que el Océano que saluda y los Andes que se inclinan, levantarse como dos titanes para disputarse los funerales o el porvenir de la civilización. (Bilbao, 2007j, p. 364).

Este es el último deseo que motivó las acciones de Bilbao, el que difundió a través de sus textos hasta que falleció en Buenos Aires en 1865.

Pero, esto no es lo único que acompañó la producción intelectual de Bilbao en los años inmediatamente anteriores a su muerte. Siempre movido por el mandato recibido de su maestro, entendió que Latinoamérica estaba en una posición frágil que él debía hacer notar a otros para asegurar el resguardo de su estabilidad. En primer lugar, la América de raza latina todavía estaba a merced del catolicismo, el que dispone de las naciones a

través de la propagación del miedo a la vida después de la muerte. En segundo lugar, a lo anterior se suma la sorpresa de nuestro autor por:

[...] los pasos de legiones extranjeras hollando el suelo de la Patria. Ellas despliegan la insignia de la decapitación de las naciones, que es la conquista. Proclaman sin pudor la palabra de la ignominia para las almas libres, que es la traición a la Patria, a la Independencia, a la República. (2007k, p. 492).

Francia decepcionó a Francisco Bilbao; ya no era más la Francia republicana, pues se había convertido en la ‘Francia imperial’; Napoleón III, en una movida completamente motivada por el beneficio económico y los deseos de ostentación de poder frente al resto de las naciones europeas, decidió expandir las fronteras francesas hacia territorio mexicano. Eso implicaba dos cosas: “la desaparición de la Independencia [...] y la exterminación de la República en el mundo” (ibid., p. 493). Este desprecio a las intenciones expansionistas francesas se justifica por dos argumentos: lo primero, es que Francisco Bilbao consideraba que las acciones de la nación francesa representaban un peligro para la integridad del territorio latinoamericano y para su organización política, para el ejercicio de su libertad y para el respeto de su cultura. Y, además, Bilbao vio con desesperación cómo la herencia de Lamennais (la distinción de la América

sajona y la América española), la que acogió con profundo respeto y seriedad, comenzaba a peligrar.

Latinoamérica, la que Lamennais diferenció en un inicio como la América española, estaba llamada a constituir aquello que Francia parece no ser capaz: la perpetuidad de la herencia latina, la que era entendida por Bilbao, como se revisó en la sección I.1, como lo esplendoroso del legado de Grecia y Roma. La América de raza latina estaba llamada a convertirse en una sola nación, bajo los preceptos democráticos y republicanos que Francia había arrojado al abandono cuando intentó colonizar territorios ajenos a ella, tanto en distancia como en carácter, en sus orígenes, en su idioma, en su idiosincrasia.

Lo revisado hasta ahora, esto es, la crítica a la religión y la relación con la política que tanto los autores franceses como el chileno tenían interés, es de suma importancia, pues era el sustento para que Bilbao celebrara el bautismo de las naciones que comparten un pasado histórico desde la llegada de los conquistadores europeos. Desde México hasta la Patagonia, Bilbao reconoció una ‘personalidad’, un ‘espíritu’, un ‘carácter’ si se prefiere, lo que no habría reconocido sin la ayuda de Lamennais y lo que no habría

podido sustentar sin el debate filosófico-teológico-político que desarrolló a propósito de las enseñanzas de Quinet y Michelet y su crítica al jesuitismo. Esto demuestra que Bilbao participó de lo que Bernardo Subercaseaux nombró “apropiación cultural”, en vez de remitirse a la simple imitación de las ideas de los tres franceses. Tal como lo plantea Mariana Perry, “en el caso chileno, la elite intelectual, se apropió de aquellas ideas circulantes una vez que fueron necesarias y exigidas por el contexto, ‘chilenizando’ las ideas políticas en circulación.” (2014, p. 216). Esto se justifica, de acuerdo con las conclusiones de Clara Jalif, en el hecho de que:

Bilbao se sirve sobre este punto de la concepción de la sociedad elaborada por Montesquieu. En efecto, por sobre la ley natural que hermana a los hombres como seres racionales libres, las leyes positivas deberán adaptarse a los caracteres diferentes de los pueblos. (2003, p. 143).

Igualmente, no se debe pensar que esta situación es exclusiva de Bilbao o de los autores de América; también aplica a Lamennais, Quinet y Michelet, e incluso, podemos aventurarnos a decir que al mundo académico en general, pues, si se mira la historia de la filosofía, veremos un sendero construido con base en las referencias a otros pensadores y las discusiones que entre autores pueden surgir. Subercaseaux dice:

El modelo de apropiación cultural se *contrapone a una visión dual* de la cultura de América Latina; por definición el proceso de apropiación niega la existencia de un núcleo cultural endógeno incontaminado, rechaza el mito del purismo cultural y los esencialismos de cualquier tipo, puesto que lo latinoamericano no sería algo hecho o acabado, sino algo que estaría constantemente haciéndose, y que por lo tanto no podría ser comprendido a partir de aproximaciones preconceptuales o precategoriales. Desde esta perspectiva el positivismo de Valentín Letelier, el marxismo de Mariátegui o el eclecticismo de Octavio Paz serían tan propios como el quipo incaico o la cosmogonía del Popul Vuh. El concepto de Identidad latinoamericana se des-sustancializa y pierde su lastre ontológico y finito, convirtiéndose así en una categoría en movimiento, en una dialéctica continua de la tradición y la novedad, de la coherencia y la dispersión, de lo propio y lo ajeno, de lo que se ha sido y de lo que se puede ser (1988, p. 132).

Este paso dado nos permite una reconsideración de los procesos intelectuales y creativos de Bilbao, permitiendo afirmar que es un reelaborador y adaptador que adecúa las ideas de los franceses a su contexto y no es un simple receptor o imitador de ellas. Es el mismo Bilbao quien nos dejó pistas al respecto, pues se sirvió de esta misma mentalidad para criticar los procesos de conquista e imposición de costumbres y cultura:

Preceptos sabios de Moisés, dados a los judíos con relación a su ardiente y voluptuoso clima, se extienden sin modificación de lugar ni de tiempo al universo. Prohibid la carne, prohibid el licor, ordenad el ayuno al pueblo cazador de los climas septentrionales, y veréis el absurdo sistema que aplicáis. (2007r, p. 157)

A través de estas palabras, Bilbao nos explicó que las imposiciones de la religión no siempre están en concordancia con el contexto en el que se imponen. Por ejemplo, la exigencia de los católicos de cubrir los cuerpos con la excusa de resguardar la moralidad —lo que, además, se entiende por el clima español que obligaba a su gente a usar más prendas para resguardarse del frío— exigió a personas que vivían en las zonas tropicales de América, en las que las altas temperaturas son constantes, a vestirse a la usanza del mundo civilizado, cubriendo lo más posible sus cuerpos. Este mismo pensamiento sobre las imposiciones descontextualizadas, lo encontramos también en Michelet²⁸ y en Lamennais²⁹; entonces, tenemos por un lado la inspiración de los franceses a Bilbao y, por otro, tenemos al mismo Bilbao adaptando este conocimiento al contexto que le es conocido, esto es, la realidad de Latinoamérica.

Sin embargo, si se asevera que todo queda en la apropiación cultural del discípulo, se estaría reduciendo al mínimo la capacidad de los intercambios entre autores, evitando ver que las interacciones son ‘circulares’. Con esto,

²⁸ Cf. página 91.

²⁹ Cf. página 179.

se propone que los maestros también están facultados para aprender de las experiencias de sus discípulos y, al reconocerlo, estaremos facultados para ejecutar el ejercicio de recorrer el camino de las resonancias en un sentido inverso: de sur a norte.

El tránsito de este camino está lejos de ser tan fluido como el que nos trajo hasta este punto: está lleno de forados y obstáculos que interrumpen el paso, en especial cuando se trata de encontrar documentación que oriente la investigación. Por eso, este trabajo, a medida que se encontraba con las dificultades, comenzó a transformarse y asumir nuevos objetivos que se sumaron a los ya propuestos: no solo tenía la misión de despejar dicho camino y recorrerlo, sino que también debía ser la instancia para proponer medidas de reparación. Por lo mismo, todo lo expuesto hasta ahora es parte de esa necesidad de despejar la vía por transitar, poniendo los antecedentes en contexto.

Ahora que la ruta está despejada, es momento de comenzar a recorrerla y contribuir con su reparación. Este ejercicio de tránsito consiste en detallar cuáles son los hitos que constituyen la ruta, es decir, cuáles son las ideas que, presentadas por Bilbao a Lamennais, Quinet y Michelet, son asumidas por

ellos como parte de las suyas, aunque no con un deseo de usurpación, sino como un complemento de sus propias ideas, a las que Bilbao también adhiere.

Serán los títulos de cada sección, los que proveerán orientación sobre qué es lo destacado de la transmisión de Bilbao a cada uno de ellos y cómo participan sus ideas en el pensamiento de los franceses. Además, cada sección permitirá determinar el nivel de integración de aquellas en las ideas de Lamennais, Quinet y Michelet, convirtiendo esta relación que se ha conocido siempre como un contacto vertical —desde los franceses hacia Bilbao— en una interacción circular en la que todas las propuestas encontraron su complemento.

Estudiar a los cuatro autores desde este nuevo punto de vista, el que ha sido proporcionado por el giro copernicano propuesto, permitirá, de paso, observar los vínculos entre Latinoamérica y Europa de manera más amplia, estudiando la condición de las relaciones entre ambos sectores geográficos y promoviendo nuevas instancias de discusión.

III. 1. PARA FÉLICITÉ ROBERT LAMENNAIS, EL CONTACTO DE LO DIFERENTE

Como se expuso en páginas anteriores, la ‘personalidad’ latinoamericana está compuesta, en parte, por el elemento colonizador. Y es en este dato que todos conocemos, donde se halla la novedad de la propuesta de Francisco Bilbao: el espíritu de la América Latina no está exclusivamente constituido por el aporte externo de la conquista, sino que se mezcla con los elementos autóctonos de cada zona que la compone: somos producto de un proceso de mestizaje.

Lamennais, muy atento a esta composición y a la diversidad del continente americano, desde que conoció a Bilbao se mostró interesado por saber lo que el chileno tuviera para informarle sobre aquello que consideraba como el elemento autóctono de Chile. Bilbao contribuyó a su conocimiento, aunque desde la visión intervenida de su época, dejando registro de esto en el relato del primer encuentro con Lamennais, el 08 de mayo de 1845:

Enseguida me preguntó por Chile y por nuestras relaciones con los indios.

-Estamos en paz señor, y se civilizan.

-Pues es una raza notable.

-Sí señor, desde la conquista hasta ahora conservan cualidades peculiares que la hacen distinguirse de las razas primitivas que conocimos.

-¿No son los araucanos?

-Sí señor- le respondí con un gran placer al saber que los conociese. (Bilbao, M., 2007b, p. 51)

Constatamos así, la evidencia de un primer espacio abierto por Francisco Bilbao en el pensamiento del abate Lamennais: el sacerdote francés concebirá que la América española, destinada a enfrentarse a España y hacer el contrapeso a la América inglesa, cuenta con un elemento que le permitirá marcar la diferencia: el componente originario del proceso de mestizaje. Este, pensado como un elemento bárbarico y rústico, es presentado por Bilbao como una incorporación a la civilización, que se sumará a la lucha contra el retraso provocado por la dominación española y equilibrará la fuerza de la personalidad inglesa presente en el continente.

Es la diversidad de culturas de América —que ya es valiosa en sí misma— la que, enriqueciéndose por la unidad que proporciona el idioma y la historia común, asegurará a Latinoamérica ser la nueva portadora del testimonio de la historia (para pesar de autores como Hegel) y, desde ese

puesto, compartir su protagonismo con el resto de las naciones del mundo, porque, como dijo Lamennais en su traducción del Evangelio según San Juan: “el progreso se extiende a todo, porque todo se liga, todo en la humanidad, se produce y subsiste bajo la condición de una dependencia mutua.” (1856, p. 48).

Lamennais fue la condición de posibilidad para que Bilbao sacara adelante la distinción entre la América sajona y la América española, y se podría pensar que Bilbao persistió con esta propuesta porque es imposible negar que existía una conexión afectiva entre los dos. Pero, si bien Bilbao estaba interesado en proseguir con esta propuesta por dicha razón, debemos concordar que el afecto no sería argumento suficiente para sustentarla.

Así, se puede afirmar que la propuesta de Lamennais no habría podido perdurar, de no ser por el testimonio que el mismo Bilbao le entregó al llegar a París y reunirse con él, porque el pensar a América dividida en dos es algo que al chileno le hizo sentido, precisamente por ser un latinoamericano y conocer las condiciones en las que se desarrollaba la vida en Chile e, igualmente, en otras naciones como Perú, Ecuador, Bolivia y Argentina,

entonces, conocía las diferencias y lo que hay en común, las fortalezas y debilidades.

Lamennais, por su parte, se nos revela como un ser humano y un pensador plenamente abierto a la aceptación de la diferencia: dispuesto no solo a entregar sus conocimientos y puntos de vista de la situación político-social del mundo occidental en aquella época, sino también a escuchar, conocer y atender a las nuevas experiencias procedentes de lugares tan lejanos para él como lo es Chile. Esto queda en evidencia en declaraciones como las de «El libro del pueblo» (1830, p. 36):

También es cierto que, iguales en derechos, no poseen los hombres facultades iguales, no nacen todos en circunstancias igualmente favorables a su desarrollo; y esta desigualdad, de la que resultan con inclinaciones diferentes, diferentes aptitudes para las varias ocupaciones que implica la existencia de la sociedad, contribuye al bien general.

En el fragmento citado, Lamennais no mencionó específicamente a América, pero su propuesta queda expuesta al entender cuál era su percepción de la humanidad y cómo la definió. Para él, la humanidad

completa es ‘el pueblo’ y su unidad se sustenta en el trabajo para la obtención del bien común por sobre el individual:

De este modo en todos los países, todos aquellos que sudan y padecen por producir y propagar los productos, todos aquellos cuya acción redunda en beneficio de la comunidad entera, las clases más útiles a su bienestar, las más indispensables a su conservación, constituyen el pueblo. Dejando aparte un corto número de privilegiados sumidos exclusivamente en los goces, el pueblo es el género humano. (ibid. p. 16).

El valor de la humanidad, y este pensamiento que aspira a la universalidad, se justifican en el rol que el autor francés otorgó a la religión. El cristianismo, para Lamennais, convierte a todos los seres humanos en iguales. Si entendiéramos dicho valor y, por lo tanto, asumiéramos que nuestras acciones y deseos deben estar enfocados en el bienestar de todos y no en el egoísmo y la afirmación de la individualidad, ni siquiera sería necesaria la existencia de divisiones:

¿Qué cosa más opuesta a la naturaleza y a sus leyes que el nombre de extranjero? ¿No somos todos hermanos? ¿Y cómo el hermano puede ser extranjero para el hermano?

Cada pueblo debe a los otros pueblos justicia y caridad; debe respetar sus derechos, y, en caso de necesidad, darles

auxilio, ya sea para defenderlos si los atacan, ya sea para reconquistarlos si los han despojado de ellos (1838, p. 74).

De acuerdo con lo dicho por el abate Lamennais, todos los seres humanos tienen la misma dignidad, cada nación tiene su propio valor y su misión en el progreso, por lo tanto, todas son necesarias: “Cada una de ellas, según su índole, el territorio, el clima que habita, tiene su misión especial que la asigna la Providencia para la más completa perfección de la humanidad.” (ibid., 74).

Es por esto que se puede afirmar que en Lamennais hay un grado alto e importante de recepción de las propuestas del chileno. Primero, por empezar a considerar al elemento mapuche —y por lo tanto, lo originario del continente— como una contribución para concretar lo que antes se presentó como la “segunda independencia”. Y sumado a esto, su abrazo a la universalidad le permitió al francés ver a Bilbao como un compañero de esa lucha que debiera ser para todos la misma, por lo que compartieron objetivos y se hicieron parte del llamado de la Providencia, lo que contribuyó a la corroboración y sustento de su propio pensamiento.

De ahí que su intuición de la división de América no estuviera tan lejos de lo que, en efecto, era (y continúa siendo) y en esa diferencia que promueve

la división, identificó la posibilidad de que soplaran aires frescos de renovación para una Francia alicaída.

El concepto de igualdad para Lamennais, está marcado por la idea de aceptar lo diferente, pero esta aceptación no significa mezclar hasta el punto de formar una composición homogénea y uniforme en la que no se distingan sus componentes; más bien, estos deben convivir de manera armoniosa, en una simbiosis que permita a estas partes funcionar como un organismo en el que cada una de ellas tiene su labor, la que debe desempeñar para que los demás también desempeñen la suya. Bilbao, por su parte, llegó con su discurso de admiración hacia la nación mapuche, aseverando que era necesario invitarlos a participar de las tradiciones democráticas que comenzaban a instaurarse en el país, porque, entre otras cosas, se necesitaba de su aporte para lograr su concreción, es decir, la aceptación de la diferencia.

A pesar de considerar a Bilbao como un hijo (lo que hace pensar en una relación de asimetría), Lamennais vio en el chileno a un igual, el que, por una vía diferente a la suya —y a la europea— logró llegar a las mismas conclusiones a las que él llegó, respecto, principalmente, a la labor del

catolicismo para con la humanidad, demostrando que el uso de la razón no tiene fronteras.

Se podría afirmar que Lamennais era un hombre de su época, impregnado de los ideales de su tiempo, pero no es así: a pesar de compartir dichos ideales que rondaban en el ambiente de la época, se debe reparar en que ellos defendían el derecho a la igualdad solo para aquellos que no eran lo suficientemente diferentes para intimidarlos, y Bilbao, sabiendo esto (aunque, probablemente, no de manera consciente), buscó la aprobación mediante un proceso de adaptación que comenzó estando todavía en Chile. No obstante, en algún momento de la relación con Lamennais, esa necesidad urgente de aprobación desapareció y ambos se observaron como ciudadanos del mundo e hijos de Dios, con el que no requieren autoridad ni intermediario alguno para tener contacto.

Lamennais llevó los ideales de su tiempo más lejos de lo que otros intelectuales se sintieron capaces de hacer y eso habla de una persona sumamente informada y partícipe de los procesos que ocurrían a su alrededor. Si se califica a Lamennais como un ‘hombre de su época’, se estaría reduciendo parte de su obra, de su pensamiento y de su carácter, lo

que nos abre la perspectiva de un asunto hermenéutico respecto al ‘otro’ que se puede desarrollar a partir del problema de esta investigación.

Para Lamennais, ese ‘otro’ le hizo ser consciente de su propio lugar en el mundo y, hablando en términos más generales, del lugar de Francia y de Europa respecto al resto del mundo. Por lo mismo, su valoración hacia ese otro que va desde el sur al norte, no se sostiene en la necesidad de apropiación, sino que se basa en la necesidad de ese otro para conocerse a sí mismo. Esto es diametralmente opuesto a la visión general de Europa hacia América, África y algunos sectores de Asia que persiste hasta hoy: a estos ‘otros’ se les comprende siempre y cuando sean como el reflejo de sí misma, demostrando que no hay una aceptación real de lo diferente o, para ser más específicos, no hay una aceptación y observación real de aquello no-europeo y, por esto, no se reconocen las ‘personalidades’ de cada uno de estos sectores mencionados. Es esto lo que Lamennais, con una aceptación plena de lo diferente, logró superar.

Entonces, los datos expuestos nos proporcionan las condiciones para sostener que las propuestas de Francisco Bilbao sí resuenan en el pensamiento de su maestro. Lo que es más valioso de estas resonancias, es

el hecho de que su influencia tiene un carácter muy práctico: no se trata solamente de lo que se pudo haber escrito, sino que también se trata de un asunto de actitud y de tratamiento; Lamennais no solo predicó en sus textos, él practicó la aceptación de la diferencia por sí mismo.

III. 2. PARA EDGAR QUINET, LA ESPERANZA DE LA NUEVA PALABRA EN LAS CORDILLERAS

A primera vista, el asunto de los ecos del pensamiento de Francisco Bilbao en Edgar Quinet parece ser algo zanjado, porque se nota la verticalidad en el trato entre ambos. En la correspondencia que sostuvieron, Bilbao lo trataba generalmente como ‘amigo y maestro’, mientras que Quinet se refería a él solo como ‘amigo’.

Esta versión, que podríamos denominar ‘canónica’, se ve reforzada con los registros de la amistad entre Bilbao y Quinet proporcionados por Hermione Asachi, esposa de este último. Estos dejan evidencias de la estrecha relación del matrimonio francés con el chileno, sustentada en un afecto genuino que despertó en ellos un instinto de protección a un muchacho con menos años de edad y un ciudadano de una nación que, en sus deseos de igualdad y fraternidad, ven como una hermana menor recién nacida y despierta del (mal) sueño de la conquista. Por eso, Hermione Asachi se permite afirmaciones como: “Aussi quelle fut plus tard sa douleur à la défaite

de la liberté ! douleur patriotique, car il aimait la France en véritable fils adoptif.” (Asachi, 1869, p. 287).

Mme. Quinet destinó una sección de sus «*Mémoires d'exil*», a hablar de «*Un grand patriote américain*». Rememoró a Bilbao desde los primeros encuentros con su esposo y lo describió como un muchacho joven y muy impregnado de los ánimos revolucionarios de la época. Su relato, si bien no evita las demostraciones de afecto y admiración por este sudamericano que murió joven, nos presenta a Francisco Bilbao como alguien que tenía grandes planes y ambiciones (por ejemplo, fundar la Confederación de Estados del Sur), las que no habrían sido concebidas si no fuera por la inspiración y admiración del chileno hacia Quinet: “Fixé près des siens, à Buenos-Ayres, il venait en ce moment de fonder la *Revista del Nuevo Mondo*, remplie du souvenir et des œuvres d’Edgar Quinet.” (Asachi, 1869, p. 289).

También, se aprecia este sentimiento en la carta que Álvaro García y Rafael Mondragón recuperan en la compilación de la correspondencia entre los franceses y el chileno. Hermione Asachi escribió a Pilar Guido (viuda de Bilbao) con fecha 17 de mayo de 1865, a propósito de la muerte del chileno: “¡Ah! ¡Cuánto hemos amado, admirado y comprendido a vuestro idolatrado

bien! ¡Y qué fidelidad ha guardado él al sentimiento que había jurado desde 1844 a Edgar Quinet! Era su *misma persona* allende los mares y las cordilleras.” (2013, p. 261). Expresiones de este tipo dan a entender que el compromiso con la defensa de las ideas era desde Bilbao hacia Quinet y no al contrario y, por ello, se asume que su formación intelectual le permitió comprender la importancia de algunos temas para Latinoamérica (como la obtención de independencia), pero que no poseía la madurez suficiente en términos intelectuales para crear dichos planes de manera independiente.

Mme. Quinet nos mostró a un joven que necesitaba de la guía de un maestro —guía que Edgar Quinet le proporcionó— reafirmando la idea de adopción de este muchacho venido de un lugar que, por la distancia geográfica, tiene difícil acceso al progreso, y demostrando adherencia —aunque sin ánimos de ser ofensiva— a la visión prejuiciosa que los europeos manejaban (y todavía manejan en algunos casos) sobre América del Sur, la que no sorprende porque era la imperante en la época y porque, en cierta medida, estamos acostumbrados a ella.

Si solo contamos con esta evidencia, la investigación debería afirmar que Bilbao ejerció nula influencia en el autor francés. Por lo demás, Hermione

Asachi es un personaje espectador en primera fila del desarrollo de la historia de amistad entre el francés y el chileno, lo que convierte su testimonio en una evidencia convincente para proporcionar un juicio sobre el asunto que trata este trabajo. No obstante, esta investigación propone considerar los siguientes antecedentes que ponen en duda la versión que hemos decidido denominar como ‘canónica’.

En primer lugar, la relación de verticalidad que Hermione Asachi dejó entrever con la carta a Pilar Guido y con el capítulo dedicado a Bilbao en sus «Memorias del exilio», no existiría como tal. Si bien es cierto que Bilbao valoró a Quinet como su maestro, el mismo Quinet no se consideraba en dicha categoría respecto a Bilbao: para el historiador francés, quien ocupaba ese lugar era Lamennais. En la carta que Edgar Quinet dirigió al chileno el 04 de marzo de 1856 (entrada 22 de «Correspondencia») aseguró que los ecos que replicó Bilbao son los del sacerdote francés, a esas alturas ya fallecido, y no los suyos:

Nuestro Lamennais se habría sentido feliz al verlo. Le habéis construido un noble sepulcro con rocas de las Cordilleras. Yo me figuro que en este momento, él sonrío de gozo al sentir este eco tan brillante de su pensamiento. Sí, debe sentirse revivir en esta tierra en las palabras que os ha inspirado. (2013, p. 228).

Esto contradice literalmente a Hermione Asachi y su testimonio en «*Un grand patriote américain*»: “Francisco Bilbao était le lien d’Edgar Quinet avec l’Amérique, l’écho fidèle de la voix du Collège de France dont il continuait la prédication au delà des océans.” (1869, p. 285). Este hallazgo no invalida del todo el testimonio de Mme. Quinet, sin embargo, nos permite considerar la opción de que haya sido exagerada la descripción que nos entregó de la amistad entre el historiador francés y el chileno. Con este dato, ya es posible posicionar a los dos pensadores en una condición de igualdad.

Sumado a lo anterior, se deben tener en cuenta las otras evidencias dejadas por Quinet en la correspondencia que mantuvo con Bilbao. En reiteradas ocasiones, el francés expresó el interés que tenía en Chile y en las noticias que Bilbao le pudiera proporcionar: “Tengo que hablar de Chile también, y usted me traerá lo más importante y popular que tenga.” (Bilbao, M., 2007b, p. 54-55), así como también demostró su interés en la América del Sur, la que puede aliviar el ambiente tenso de la Europa en la que vive Quinet: “¡Oh! Hijo querido de la América, que respiráis en ese mundo un aire más fácil, el aire del porvenir” (García y Mondragón, 2013, p. 229). Es ese mismo aire de renovación el que puede poner límite a la amenaza representada por Estados Unidos —que parece haber olvidado la tradición

republicana de sus fundadores— para la América del Sur, porque en ella está Chile, el que resguarda la fuerza araucana. En otra carta (entrada 25 de «Correspondencia»), el historiador francés comentó: “Ciertamente es útil mostrarles que no todo les está permitido y que los araucanos existen aún” (2013, p. 234).

Ya tenemos antecedentes sobre esta preocupación de Bilbao por lo que Estados Unidos representaba para Latinoamérica, siendo un tema recurrente que ocupó a nuestro autor en varias de sus obras: en el artículo «La definición» (2014a), «Necesidad de una nación» (2014b), «Mensaje del proscrito» (2007g) y «La América y la República» (2014c) y, como uno de los temas que comentó Quinet, se convierte en prueba de la atención que prestó a Bilbao y muestra, de manera evidente, que Chile ocupó un lugar especial en sus observaciones. En la entrada N° 20 de «Correspondencia», Quinet escribió a Bilbao desde Bruselas:

Nada más vivificante, más fortalecedor, que escuchar esa voz ardiente de Chile que responde a todos mis acentos. No, no enterrarán nunca nuestra palabra, pues usted la ha sembrado junto a la vuestra en esa naturaleza del Perú y Chile que deseo tanto conocer y que usted me ha revelado. Desearía que se tradujeran todos los volúmenes que usted me ha enviado, calentarían nuestra fría tierra. (2013, p. 225).

Para aquellos europeos que se aferraban a las ideas de la Edad Media y que se atemorizaban ante el ejercicio de la libertad, América seguiría siendo la tierra carente de progreso que necesitaba ser guiada para que lo alcance y se ponga a la altura del resto de la civilización. No obstante, Quinet combatió estas ideas porque reconoció en esa actitud la molestia que generaba a los más conservadores la autonomía y la libertad que en ese momento eran proclamadas por América. Así se lo notificó a Bilbao en la carta de la entrada N° 25: “No les quepa duda, a unos y a otros, que el ruido de la libertad americana es intolerable para toda nuestra sociedad esclava.” (2013, p. 234).

Además de estos datos, otro asunto remarcable son las inadvertidas menciones que Edgar Quinet hizo de nuestro autor en sus obras. Una de ellas es en «*Merlin l'enchanteur*», en la que Bilbao inspiró un personaje que aparecía como el mejor amigo del protagonista:

Instruits de son retour, ses meilleurs amis virent à sa rencontre au-delà du ruisseau ; et les premiers qu'il aperçut, en sortant des halliers, furent Polonius le Blond, Jonathan le Yankee, Jean l'Anglais, avec lequel il s'était réconcilié, Gauthier de Gascogne, Gustin le Bressan, toujours en sabots, Pancho l'Araucan, Tobie le Noir, Herrman le Teuton, Zerbino le Lombard, Stéphan le Roumain, Marco le Serbe, beaucoup d'autres encore. (1895, p. 460)

En la denominación que le asignó, utilizó el epíteto ‘araucano’ porque es parte de aquello que Bilbao promovió de Chile ante los franceses, lo que, como se desarrolló en páginas anteriores, corresponde a un discurso idealizado por datos como los proporcionados en «La araucana», de Alonso de Ercilla. Quinet debió haberse fijado en que, si Bilbao ya provenía de un país que se consideraba atrasado en el proceso de civilización, ¿cómo sería el nivel de retraso en el progreso de un grupo de personas que se resistieron duramente a la dominación de España y evitaron su incorporación a la vida política que Chile les ofrecía, pero que, a pesar de esa falta de progreso, fueron capaces de organizar un sistema político enfocado en el respeto a la libertad? Recordemos que Bilbao, en su exposición sobre los mapuche, atestiguó que el sistema a través del cual se organizaban era una intuición de las formas de gobierno que él defendía, presentándolo como un ‘protomodelo’ del sistema de gobierno que Chile debía instaurar, razón por la que su incorporación al Estado era necesaria.

Otro aspecto que documenta las resonancias de Bilbao en Quinet, es lo registrado en el curso ‘El cristianismo y la Revolución francesa’, cuyo contenido puede ser encontrado en el texto homónimo. En él, se hallan las quince lecciones dictadas en 1845; de ellas, llama la atención para nuestro

cometido la «Lección 11». Aquí, el historiador francés habló del pasado de América (de lo que conoce por las versiones oficiales, es decir, desde el descubrimiento): mencionó a Cristóbal Colón y la división cultural del continente, propiciada por el reparto de territorio entre protestantes y católicos. Como se comentó previamente, este grupo de autores mostró una cierta inclinación hacia el protestantismo y las posibilidades de progreso que abrió a Estados Unidos (inclinación que acabó cuando Estados Unidos reveló sus intenciones imperialistas de conquistar territorio mexicano, nicaragüense y panameño):

Ainsi, cette société des États-Unis renferme dans son berceau la force que donne la conséquence absolue d'un principe. Les Européens, qui n'ont pas le secret de cette organisation et ne voient pas quelle en est la base sacrée, décident de tout sur leurs antiques formules. Au moindre mouvement qui les étonne, ils prophétisent volontiers cet ancien adage, que la forme républicaine n'est possible que pour les peuples de médiocre étendue ; sur cela, ils déclarent que les États-Unis, demain ou après-demain, vont crouler et retomber dans la monarchie. Mai sans même prendre garde à ces avertissements, l'Amérique du Nord sent qu'elle n'est pas bâtie sur le sable ni sur une convention vague ou arbitraire, que le germe de ce grand arbre social qui prend chez elle son développement libre est un principe positif, le protestantisme, qu'aussi longtemps qu'on ne l'aura pas extirpé, ou remplacé par la hiérarchie catholique, la vie républicaine peut s'épanouir et croître sans limite. (Quinet, 1845, p. 293)

Mientras que el catolicismo significó una desgracia para la ‘otra América’:

De gré ou de forcé, les prêtres prenaient l’âme, les soldats prenaient l’or; loin de célébrer cette création nouvelle, on n’était occupé qu’à en tarir la source. Si quelque chose est évident pour moi, c’est que l’Église du moyen âge a manqué, vers le temps de la découverte de l’Amérique, à la plus grande mission des temps modernes. Elle a maudit la terre innocente qui n’avait connu d’autre souillure que la rosée d’Éden ; elle a frappé jusqu’à la mort les races qui sortaient de l’abîme en demandant le baptême d’avenir. (ibid., pág. 277)

Su explicación continuó con la afirmación de que, entre toda la desgracia producida por España, un brote de esperanza sobrevivió en el Nuevo Mundo:

“Le seul Chili semble garder encore l’âme des anciens Araucans dans le poème d’Ercilla.” (Ibid., p. 296-297) y, en una nota al pie de página que acompaña a la cita anterior, aparece mencionado nuestro autor junto a su texto que ya conocemos:

J’ai sous les yeux un morceau plein d’élévation et de logique sur les rapports de l’Église et de l’État dans le Chili, par M. Francisco Bilbao, *Sociabilidad Chilena*; il est vrai que cet écrit a été condamné comme hérétique par les tribunaux du Chili. Ce peu de pages montreraient seules, qu’en dépit de toutes les entraves, on commence à penser avec force de l’autre côté des Cordillères. *Le baptême de la parole nouvelle, el bautismo de la palabra nueva*, voilà des mots qui ont dû étonner dans une brochure écrite aux confins des Pampas. (ibid.)

Otra alusión de este tipo aparece en la página 277 de dicha obra, también en una nota al pie. En ella, mencionó a José Victorino Lastarria (maestro y amigo de Bilbao) y su «Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los Españoles en Chile». Quinet se refirió a esta obra porque en ella se reafirmaban las vulneraciones a la libertad por parte de los españoles —y el catolicismo— al Nuevo Mundo: “Le ressentiment de l’Amérique contre les déprédations de l’Espagne et du catholicisme des inquisiteurs éclate d’une manière presque officielle dans un mémoire éminent adressé à l’Université du Chili. [...]”.

Como la razón y las demandas de libertad ya se habían instalado en América, pensadores como José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao denunciaron las transgresiones del sistema colonial y confirmaron que el catolicismo, tal como era concebido y practicado en ese momento, no apoyaba a los movimientos independentistas, razón por la que no significaba un apoyo a la estabilidad de las naciones del mundo que optan por gobiernos que defiendan la libertad, y esto, como se revisó en páginas anteriores, es una visión compartida por Quinet, Michelet y Lamennais.

Es cierto que las referencias de Quinet a la actividad intelectual chilena aparecen convenientemente para reforzar los puntos que este expuso en sus cátedras y, además, están atravesadas por imprecisiones, por ejemplo, la asociación casi exclusiva del territorio chileno con pampas; o el hecho de que las menciones a los dos chilenos no son parte del texto principal, sino que son notas a pie de página, lo que podría hacernos pensar que ese es el valor que América tiene para Europa: una nota al pie.

No obstante, estas notas siempre agregan información y tienen una naturaleza aclaratoria; por lo demás, esta fue una decisión editorial y, no se debe olvidar que Quinet dictó estas cátedras en el Colegio de Francia, por lo que ambos chilenos fueron presentados a los asistentes como ejemplos de que, en un lugar tan lejano como lo es Chile respecto a Francia, la actividad del pensamiento logró hacerse un espacio porque no había alternativa posible a este hecho y, con ella, por supuesto, sus consecuencias obvias: el deseo de libertad e igualdad, que se tradujo en la fundación de una república.

Entonces, si las lecturas de las obras de Quinet se realizan, por ejemplo, con el lente que nos entregó Hermione Asachi, necesariamente veríamos que el historiador francés era un típico representante de los prejuicios que los

europeos tenían (y tienen) sobre América; podríamos pensar que estas menciones a Bilbao y Lastarria, más que un punto de refuerzo a sus propuestas, son con un tono de sorpresa, como si hubiera descubierto que en la América del Sur residen seres humanos que también piensan y su pensamiento coincide, afortunadamente, con lo que él quiere difundir.

Pero, a la luz de los nuevos antecedentes dispuestos, se nos revela que Quinet no vio a América como una réplica de Francia (de hecho, él mismo afirmó que nada reemplazará a Francia en la historia), pero sí se ve la insistencia en la metáfora de los ‘aires renovados’. América no tiene la obligación de seguir los pasos de Francia para asegurar la libertad: sus habitantes tienen la autonomía y la capacidad intelectual suficiente para construir su propia historia y alcanzar su propio progreso, resguardándose de las amenazas que significaban Estados Unidos y la misma Francia para ella, y Chile tiene un lugar especialmente asignado en esa labor al contar con el componente ‘araucano’.

Considerando todo lo expuesto, se puede concluir que Quinet seguía con interés genuino los hechos que acontecían en América, a través de las noticias que su amigo chileno, el representante de la herencia araucana, le

proporcionaba. Él admiraba cómo los eventos históricos ocurridos en el continente en esas fechas, tenían impregnado el sello de las demandas de libertad y cómo los americanos se alzaban ante la autoridad del catolicismo; Quinet admiró profundamente la valentía que tuvo el muchacho de 21 años al publicar «Sociabilidad chilena» y haber enfrentado un juicio por ello, para luego emprender un viaje largo hacia el Viejo Continente con su artículo como carta de presentación. ¿Acaso no sería eso una muestra del aguerrido carácter araucano para el historiador francés?

Evidentemente, la visión que Quinet tenía de Bilbao y su impronta araucana, y de Chile, están altamente romantizadas y atravesadas por las ideas de aquel tiempo. No obstante, el tratamiento que el historiador francés dio a estos temas es lo que nos hace afirmar que, en efecto, el pensamiento de Francisco Bilbao se hizo un espacio en el pensamiento de Edgar Quinet: en él, el historiador francés depositó sus esperanzas del resguardo de la libertad.

Igualmente, se puede afirmar que el espacio abierto por el pensamiento de Bilbao en el de Edgar Quinet, es bastante cercano al abierto en el

pensamiento de Lamennais hablando de dimensiones; pero, se deben establecer algunas diferencias.

El sacerdote francés no manifestó un gran sentimiento de patriotismo, lo que favoreció la influencia y fidelidad al pensamiento de Bilbao, mientras que Quinet, a pesar del entusiasmo que le despertaba el ‘surgir del pensamiento’ en Latinoamérica y la incorporación de la personalidad autóctona del continente a este despertar, no abandonó el pesar con el que afirmó que Francia había perdido su lugar y su tarea en la historia; Quinet amaba a Francia y una parte de él nunca dejó ir las esperanzas de que esta recuperara su grandeza y, con ello, volviera a estar a la vanguardia de la historia. Aunque, como se verá más adelante, este deseo no tuvo la misma intensidad y obstinación mostrada por Michelet.

Lo que sí se puede afirmar, es que Quinet estuvo más tiempo en contacto con Bilbao si se compara con el tiempo que Lamennais compartió con el chileno, permitiéndonos establecer un criterio de temporalidad en sus interacciones. Esto quiere decir que, en Lamennais, habría una voluntad consciente de aprender desde las reflexiones de Bilbao, mientras que en

Quinet, ese aprendizaje se dio provocado más por el contacto y la exposición a sus ideas que por su propia voluntad.

III. 3. PARA JULES MICHELET, LAS INTUICIONES SUBLIMES

Al inicio de «Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet», los compiladores aclaran:

Las [cartas] de Michelet son tres y corresponden a nuestras entradas N° 13, 21 y 36; ninguna de ellas fue incluida en la *Correspondencia General* de Michelet, donde empero se halla el esbozo de otra carta, la que registramos en la entrada N° 16. (2013, p. 188).

Aunque el registro es breve, es el que proporciona las primeras pistas que determinarán las directrices a seguir para acercarnos a los ecos del pensamiento bilbaíno en las propuestas de su amigo Jules Michelet.

La carta escrita por Bilbao a Michelet el 27 de diciembre de 1863, indica que el francés habría hecho llegar al chileno —residente en Buenos Aires en ese momento— la sección de su «Historia de Francia del siglo XVIII» titulada «La Regencia». Nuestro autor agradeció el envío y confesó:

Me agradó sobre todo el capítulo sobre América; usted tiene de nuestros asuntos intuiciones sublimes, y yo me obstino cada día en ver nacer en la doble cuna de América al hombre polarizado de la ‘buena nueva’. ¡Cuántas cosas veríais, que se os escapan, si llegarais a visitar el continente! (2013, p. 257)

Un capítulo sobre América, en letras del autor francés, se presenta como algo definitorio para esta investigación y conocer su contenido puede ser muy revelador al momento de preguntarse cuál era la opinión que Michelet poseía sobre el continente y la visión que se había forjado a partir de la información que llegaba a él, en parte, de boca de su amigo chileno.

De acuerdo con el historiador francés, París, así como otras ciudades importantes de Francia (Nantes, Lyon, Burdeos, entre otras), se habían transformado gracias a un evento particular: “[...] nul doute que l’honneur ne revienne en partie à l’heureuse révolution du temps, au grand fait qui créa de nouvelles habitudes, modifia les tempéraments même: *l’avènement du café.*” (1863, p. 174).

Michelet no tenía más que elogios para esta bebida: “Le café, la sobre liqueur, puissamment cérébrale, qui, tout au contraire des spiritueux, augmente la netteté et la lucidité [...]” (1863, p.175). La referencia al café, hecha justamente en este texto, se debe a la intención del francés de registrar el período en el que, no siendo suficiente el café árabe ni el de Borbón para la demanda de consumo en Francia, el regente del momento (Felipe De Orleans) decidió transportar dos arbustos del jardín del rey a las Antillas

francesas (1863, p. 176) y la planta prosperó en el clima del caribe, propagándose por la zona. Michelet declaró que “[...] celui de Saint-Domingue, plein, *corsé*, nourrissant, aussi bien qu’excitant, a nourri l’âge adulte du siècle, l’âge fort de l’Encyclopédie.” (1863, p. 177).

Se entiende que Michelet destinó un espacio en su texto para hablar del café con la intención de mencionar la revitalización que este producto significó para Francia y para hablar de cómo, gracias a esta bebida, el territorio americano salía del anonimato estando en boca de toda la sociedad de la época, a pesar de las confusiones geográficas (había personas que pensaban que América se encontraba hacia el oriente). Todo este revuelo y novedad, convenció a algunos franceses de espíritu más aventurero a migrar a la zona.

Para el historiador francés, este proceso migratorio fue relevante debido a que los viajeros, que no pertenecían a congregación religiosa alguna, lograron revelar que el discurso jesuita sobre el territorio americano y sus habitantes no tenía sustento:

Le voile épais et lourd dont les livres de missionnaires avaient caché le monde, se trouve déchiré. Leur thèse ridicule que l’homme non chrétien n’est pas homme, d’un coup est

réduite à néant. Plus de privilégiés de Dieu. Plus d'élus, mais tous frères. L'identité du genre humain. (Ibid., p. 179).

En palabras de Michelet, los jesuitas habrían difundido en Europa la imagen de los iroqueses (nativos de Norteamérica) como una regla general para todo el continente, lo que habría hecho ver a todos sus habitantes como agresivos y en extremo belicosos. La transmisión de esta imagen, colaboraría con la intención que, de acuerdo con lo afirmado por el historiador, tendrían los jesuitas para el resto de América: repetir lo que habían hecho en Paraguay, transformando las vidas y costumbres de los habitantes naturales para convertirlos a la fuerza al catolicismo y 'civilizarlos'. Su convencimiento lo llevó a realizar afirmaciones similares en «*Histoire de France*»:

Leurs Indiens du Paraguay, dans un échange de terres que firent alors les deux Couronnes, résistèrent à main armée. On vit à nu, à découvert, cet empire singulier, étrange création de la ruse. Ce qu'ils n'avaient pu au Nord, avec la race énergique des Peaux-Rouges, ils l'avaient fait au Midi, se créant là, dans des pays isolés, un certain paradis à eux. (s.a.B, p. 85).

De acuerdo con las aseveraciones del historiador, para que los jesuitas pudieran concretar su plan, era necesario que los países de Europa y otras congregaciones religiosas no tuvieran noticias sobre cómo era América realmente; de ese modo, no despertaría su interés y creerían que viajar al

Nuevo Mundo era un plan con demasiados riesgos. Con este método, no verían amenazada su autoridad, sus privilegios y tampoco quedarían al descubierto las faltas a la dignidad humana, las que Francia, aseguró Michelet, por supuesto habría reprochado de haberlas conocido. Sin embargo, con el advenimiento del café y la migración de franceses a la zona, la versión de América construida por los jesuitas fue derrumbada, porque los viajeros se encontraron con una realidad totalmente contraria, “Ils trouvèrent chez les tribus de l’intérieur une touchante hospitalité.” (1863, p. 183).

Las dos Américas, describió Michelet, recibieron afectuosamente a los franceses, porque los vieron como aliados para preparar y fortalecer las defensas contra sus enemigos: otros pueblos con los que disputaban territorio. Los franceses, por su parte, con una personalidad diferente a la de los ingleses (“Ils n’avaient ni l’orgueil, ni l’exclusivisme de l’Anglais qui ne comprend que son Anglaise” [ibid., p. 184]) y a la personalidad del ‘señor español’ (“Ils n’avaient point les goûts malpropres, avarés du señor espagnol” [ibid.]), llegaron “ils voulaient plaire, charmaient et la fille, et le père, les frères, dont ils étaient les hardis compagnons de chasse.” (ibid., p. 185), lo que también les permitió ganarse el favor de los americanos:

La tribu accueillait volontiers le fruit de ces amours, des métis de vaillante race. La femme américaine, se voyant aimée, désirée, se trouvait relevée. Notre émigrant français, roturier en Europe, simple paysan même, était noble là-bas. Il épousait telle fille de chef, parfois, devenait chef lui-même. (ibid.)

El valor de esa personalidad de los franceses que describió Michelet, se halla en su calidad de portadora del verdadero espíritu europeo y, por lo tanto, era la llamada a penetrar en el continente y fundar las bases con las que se resguardaría y transformaría lo que el historiador denomina “la race de l’Amérique” (ibid.). Al asignar este rol a Francia, Michelet la situó como una nación protectora, dispuesta a sacrificarse para ir al rescate de América y salvarla de sus principales amenazas: los ingleses y los conflictos internos entre sus habitantes originarios.

Ese sacrificio —principalmente económico— dejó a Francia en una posición de desventaja ante Inglaterra y Austria (y otras naciones de Europa que quisieran aprovechar dicha circunstancia), ya que se habría quedado sin recursos para preparar sus defensas. No obstante, Michelet estaba convencido de que el sacrificio valdría la pena:

Nous le regrettons peu, quand nous avons la joie de la voir, la grande Amérique, monter, monter si haut, dans son immensité, —orgueil, espoir, salut du monde.

Qu'importe qu'elle oublie, dans sa voie si rapide ?... Elle fait mieux que songer au passé. Elle ouvre l'avenir, et l'éclaire par ses grands exemples, par la solidité de son gouvernement, en face de la flottante Europe qui ne fait plus un pas que la terre ne lui tremble aux pieds. (s.a.B, p. 230)

Desafortunadamente, la historia mostró que todo este sacrificio fue en vano: el espíritu del Nuevo Mundo pereció en manos de los ingleses. Ellos, dirá Michelet, lograron fundar una nueva Europa en América, lo que algunos podrían considerar como algo positivo, pero eso trajo consigo, necesariamente, la desaparición del componente americano: “Le drapeau de la France eût partout défendu cette véritable Amérique et contre l'Iroquois, et contre l'Espagne, surtout contre l'exclusivisme destructeur des colonies Anglaises qui a fait la fausse Amérique” (ibid., p. 189-190).

Estos hechos exhibieron la crueldad inglesa y confirmaron a Michelet que Inglaterra era una amenaza para la integridad de las naciones de América y, por ello, una amenaza para la libertad, la que es distintiva y característica del espíritu francés:

¿Dónde están los otros amigos nuestros, los indios de la América del Norte, también protegidos por nuestra vieja Francia? ¡Ah! Acabo de ver los últimos sobre un tablado, donde eran enseñados como una curiosidad... Los ingleses de América, comerciantes, puritanos, escudados en su ruda ininteligencia, han empujado, sitiado por hambre, aniquilado últimamente esas razas heroicas, que dejan en el globo un vacío imposible de llenar, un pesar al género humano.” (1878, p. 227).

El asunto de la pérdida de América por parte de Francia es algo que va más allá de la carencia de territorio. Lo que realmente complicaba a Michelet, era perder la libertad y el espíritu de Francia, porque eso significaba que la humanidad perdería el rumbo de su desarrollo. Sus afirmaciones en «*Histoire de France*» son elocuentes y severas al respecto:

Qu'est-ce que la France a perdu ? Le monde, pas davantage. [...] Que cette Cour de Versailles, cette monarchie criminelle, cette France légère, étourdie, perde l'Inde, perde l'Amérique, c'est justice. Mais le résultat laisse un problème bien grave dans le destin du genre humain. Du plus haut lac du Canada jusqu'à la Floride espagnole (qui est livrée à l'Anglais), un superbe empire va se faire, tout européen, admirable de jeunesse et de grandeur. *Qui'aura péri ? L'Amérique.*

Toutes les races américaines avec nous auraient subsisté. Comment ? Les sauvages le disent: «Les Français épousaient nos filles.» Un monde mixte se fût formé, où se serait conservé le génie américain.

Les Anglais ne sauvent point, ne conservent point les races. Ils les remplacent seulement. [...]

Dans l'Inde, qu'est-il advenu ? Les Anglais en firent la conquête extérieure. Ils n'y vivent point. Ils n'ont pu y rien créer. (s.a.B., p. 120).

Michelet consideraba que las condiciones estaban dadas para la perpetuidad del espíritu francés y la preservación del espíritu americano a través de su mixtura, pero la misma Francia se descuidó en su sacrificio y lo perdió todo.

En su texto «El pueblo», Michelet, continuando los ataques contra los ingleses, registró que en un momento de la historia de Francia, medio millón de obreros ascendieron en la escala social al convertirse en ‘amos’ gracias al desarrollo industrial en el país, pero hicieron un muy mal manejo de las posibilidades que se abrieron ante ellos. Dentro de esas acciones, estuvo la ayuda que —voluntaria o involuntariamente (Michelet no lo aclaró)— suministraron a los ingleses. El historiador no precisó de qué se trataba esa ayuda, por lo que se desconocen las acciones específicas de las que hablaba, pero sí llaman la atención las consecuencias que Michelet atribuyó a esta situación: “prestaron a los ingleses el esencial servicio de enajenarnos, por no hablar de los demás, un mundo, mundo imitador de nuestra Revolución, la América española.” (1878, p. 94).

La descripción de la ayuda fatal que Francia proveyó a Inglaterra, incluye la revelación de la imagen que Michelet tenía de la ‘otra’ América y que tiene directa conexión con la preocupación surgida a propósito de la destrucción del Nuevo Mundo en manos de los ingleses. De su consideración, la América del Norte ya no tenía muchas opciones: allí no había oportunidad para el desarrollo de la libertad, ya que los ingleses colonizaron el territorio. No obstante, la América española destacó frente a los ojos de Michelet porque, en su condición de territorio conquistado, permitiría la permanencia del espíritu francés mediante su imitación.

De esta manera, Michelet declaró que Francia aún tenía una posibilidad de seguir al mando del curso de la historia a través del espíritu americano y, a su vez, América tendría la posibilidad de mantener su personalidad gracias al aporte de la cultura francesa y del respeto de la libertad. Pero, aclaró que ese espíritu americano no compete a todo el continente, sino a la sección geográfica en la que predomina el elemento español traído con la conquista.

Esto demuestra una relación de co-pertenencia entre ambos territorios: Francia no era simplemente un modelo a seguir (y, por lo tanto, una autoridad), sino que, sin abandonar su condición de ejemplo, era una nación

que posibilitaba la mantención de la esencia de América, una garantía de resguardo; mientras que América no se reduce a ser una simple copia (y, por ello, un mero receptor del modelo francés), sino que fue entendida por Michelet como un territorio con el potencial necesario para que la libertad determine su espacio y siga siendo partícipe de la evolución de la humanidad.

Siguiendo este razonamiento, América podría subsistir gracias a la ayuda de Francia —nación que respeta sus elementos originales y desea preservarlos— pero lo revelador es la propuesta de que Francia puede subsistir también gracias al resguardo de su esencia en América: Francia necesita de América. Por lo demás, Francia se constituye en un modelo porque hay un ‘otro’ que sigue sus pasos: de no ser por ese ‘otro’, ¿de quién podría ser ejemplo? Esta reflexión nos lleva a retomar lo expuesto en la sección anterior dedicada a Lamennais: Europa se comprende a sí misma reflejada en lo no-europeo y, por ello, se adjudica el rol de ‘ejemplo’ para el Nuevo Mundo. Eso deja la pregunta ¿qué podría haber sido Europa si no hubiera sido un modelo a seguir? Hegel nos recuerda que las conjeturas no son campo de la Filosofía, pero la pregunta planteada abre paso a nuevas y futuras reflexiones.

Lo anterior nos remite directamente a Francisco Bilbao. Si bien Michelet no aludió al chileno en este texto, debemos tener presente los antecedentes entregados en páginas anteriores: Bilbao llegó a Francia en 1845 y lo hizo con una potente carta de presentación con la que ganó fama entre los importantes intelectuales ante los que se presentó: «Sociabilidad Chilena». Por otro lado, Michelet publicó «El Pueblo» en 1846, es decir, al año siguiente de la llegada de Bilbao a París.

Por eso, es posible afirmar que con su discurso, con «Sociabilidad Chilena», con su juicio en Chile, con la fluidez con la que hablaba francés, entre otros factores, el chileno captó la atención de Michelet y así, este haya decidido confiar en lo que Bilbao le informaba sobre la historia de América, el presente con los movimientos independentistas y las proyecciones a futuro y, por ello, el historiador francés se permitió albergar la esperanza de que la América española, que contaba con intelectuales como Francisco Bilbao y que buscaba su autonomía a través de las luchas y declaraciones de independencia de las diferentes naciones que la componen, tuviera la capacidad necesaria de perpetuar para la historia —y para la humanidad— el espíritu francés y, así, mantener también la libertad.

Es difícil notar esto en una lectura superficial de Michelet a causa de varios elementos. Primero, él no solía usar con regularidad la distinción entre las dos Américas. De hecho, en su mayoría, las alusiones a ‘América’ referían a la América del Norte. Sin embargo, lo que permite hacer la afirmación sobre la apreciación que el historiador hizo de la ‘América española’ son las secciones en las que queda en evidencia que Michelet asumió como una sola la historia del continente; para él, si el destino de América entera dependía de los ingleses, de los españoles o de los jesuitas, no tendría muchas opciones de subsistencia. Por eso, hace sentido la respuesta de Bilbao al envío de «La Regencia»: en sus obras, Michelet demostró un mayor conocimiento de la historia de América del Norte, no obstante, Bilbao elogió la capacidad de su amigo francés de intuir asuntos que atañen a toda América; recordemos que dice “usted tiene de nuestros asuntos intuiciones sublimes.” (2013, p. 257). Finalmente, todo se reduce al hecho de que si no se respeta la libertad y autonomía del continente, se estará atentando contra el progreso de la humanidad en su totalidad.

También, dificulta identificar el valor de la América española para Michelet, el hecho de que el historiador era un enamorado de Francia, aunque para ser más precisos, se debería decir que su amor era por París (es

importante recordar que Michelet declaró deberle todo a esta ciudad): ha sido el centro de grandes revoluciones que cambiarían a la nación misma y la historia de la humanidad, siendo la fuente de inspiración para muchos pensadores, incluso aquellos tan lejanos como el mismo Bilbao. Y es que, si Quinet guardaba un sentimiento de amor por su patria, Michelet parece hacerlo aún más y de manera más profunda, acompañándolo de la fe que conservó en la recuperación de Francia y de su libertad, a pesar de los acontecimientos que entorpecieron la vida política como ellos la esperaban, teniendo que, incluso, vivir en el exilio.

Por eso es que un tiempo antes de morir, enfrentando la realidad de que su vida y el siglo XIX llegaban a su final, en la conclusión del prefacio al tomo III de su «*Histoire du XIX siècle*» titulado «*Coup d'oeil sur l'ensemble de ce siècle et son déclin rapide*» Michelet reflexionó sobre el porvenir de la humanidad, accediendo, según aclaró, a la solicitud de la gente que se lo había consultado. Dijo:

Le temps nous amène toujours quelque élément nouveau. Je ne suis pas de ces pleureurs qui croient à chaque siècle que la fin du monde est venue.

Et quelle sera la terre assez nouvelle pour enfanter encore ? Serait-ce la création australe qu'élèvent chaque jour

les coraux ? Serait-ce la grande Amérique, qui a l'air d'une seconde Europe, imitée plus que rajeunie ? La concentration des sciences, qui permet chaque jour d'entrevoir leurs rapports, mènera-t-elle à l'idée mère d'où viendra l'univers nouveau ? Il n'y paraît pas jusqu'ici.

L'Europe, dit-on, est bien vieille. Mais dans sa vieillesse apparente elle a plus de jeunesse que tout le reste de la terre. [...] Quelle idée a surgi ? C'est l'association des volontés, des âmes, qu'on nomme République.

Elle est née et renée trois fois en cent ans, et toujours par la France.

Pourquoi ? La France, oubliant vite, ne hait jamais, est toujours sympathique, quoi qu'il arrive. Elle ne reste pas, comme d'autres, aigrie, stérilisée par la haine. [...] (Michelet, 1874, p. 13-14).

El párrafo parece ser bastante elocuente: Michelet creyó firmemente que Francia podría asumir una vez más la tarea de liderar la historia y dar a la humanidad un nuevo respiro. Si la lectura del fragmento citado es esta, el asunto se puede dar por esclarecido: el francés parece haber olvidado, hacia el fin de sus días, la esperanza que alguna vez depositó en la América española y con ello, olvidó también lo conocido a través de Bilbao.

Sin embargo, es importante considerar la lectura que Stephen Kippur realizó del fragmento y registró en «Jules Michelet: *a study of mind and sensibility*»:

Michelet observed the other nations of the world and wondered whether they would be capable of leading humanity onto the paths of progress again. Everyone was currently looking to America, but Michelet noted earlier in his preface that the United States would decline in the future, because they were allowing the “lower classes of Europe” to immigrate. Moreover, all American art and culture was “imitative” of France and Europe. If the world was to revive again it had to occur in France, still the dominant nation. France had brought hope to the world three times within one hundred years —1789, 1830, 1848— and therefore was capable of rejuvenating the world a fourth time (1981, p. 222).

Nótese que en el fragmento referenciado, se mencionan los conceptos ‘América’ y ‘Estados Unidos’ indistintamente para referir a lo mismo, queriendo explicar que Jules Michelet no miró con esperanzas a ‘América’, lo que es equivalente a decir que el historiador no miró con esperanzas a ‘Estados Unidos’, distinción que ya se había comentado. Esto muestra que, en esta evaluación de Michelet, no está incluida la ‘América española’. Asimismo, nos encontramos con la expresión ‘creación del sur’, lo que nos hace pensar que podría haber estado refiriéndose a Latinoamérica, a pesar de los pocos datos que nos proporcionó para poder confirmarlo, estableciendo una separación entre las dos Américas.

Este es el momento en que el discurso de separación de la América española y de la inglesa cobra total sentido y se entiende que Francisco Bilbao hubiese asignado la denominación ‘Latina’ para el territorio que abarca desde la frontera norte de México hasta el sur del continente. Bilbao deseaba dar el paso para definir el espíritu de su territorio sin negar la colonización, pero tampoco reduciéndolo a esta, es decir, no pretendía mantener la idea de una ‘América española’: será la ‘América Latina’ y, más adelante, la ‘Latinoamérica’.

El hecho de que el concepto haya mutado alternando el orden de los términos, se nos aparece como algo bastante revelador: se puede pensar que es producto de la evolución del lenguaje, y es posible que esto también haya sido un factor, pero, en tiempos de Bilbao —y hasta nuestros días— sigue ocurriendo el uso indistinto de los conceptos ‘americano’ y ‘estadounidense’ como si refirieran a lo mismo.

Como Bilbao tenía la intención de reforzar la autonomía de la que hasta ese entonces todavía era la América española, y vio que el concepto ‘americano’ no representaba a todo el continente, estuvo dispuesto a sacrificar el derecho de usar dicho término. Así, toda parte del territorio

americano que no fue colonizada por el elemento inglés, llevará un nombre que recogerá toda su historia y le caracterizará en su esencia, esto quiere decir que será denominada en un gesto de aceptación de los procesos migratorios, de mestizaje y del deseo de respeto al componente nativo.

De esta manera, Latinoamérica será la encargada, de acuerdo con el discurso del chileno, de resguardar y perpetuar, para el resto del mundo, y para el resto de la historia, la libertad. Los americanos (estadounidenses) no conocieron y no participaron de los mismos procesos históricos que los latinoamericanos porque, al no contar con el elemento originario, ya no tienen historia propia; su historia es la de Inglaterra, una historia ajena y, por esta razón, lo latino no está presente en su conformación como nación independiente, restándole posibilidades de convertirse en centinela de la autonomía de todos los seres humanos.

Con estos antecedentes a la vista, es posible afirmar que existen ecos del pensamiento del chileno Francisco Bilbao en el de Jules Michelet, pero, si se hace un contraste con los otros dos autores ya presentados, Edgar Quinet y Félicité Robert Lamennais, se concluye que el alcance de las propuestas de Bilbao es menor en este caso. Junto a esto, podemos afirmar que, así como

en el caso de Lamennais y Quinet funcionaba un criterio de temporalidad en la recepción de las ideas de Bilbao, en el caso de Michelet hay un criterio de disposición y apertura a estas nuevas propuestas.

En definitiva, el hecho de que Michelet haya mencionado la ‘América española’ da cuenta de que estaba en conocimiento de esta diferencia de carácter y de espíritu con la ‘América inglesa’ y, lo más importante, creía en esta distinción, por considerarla congruente.

Lamentablemente, su entusiasmo por la posibilidad de que fuera la garantía de la subsistencia del espíritu francés no perduró, debido a su sentimiento patriota, nacido no solo de la pertenencia al lugar; también reside en el exhaustivo y detallado trabajo que realizó respecto al estudio de su historia, de la que él formó parte activa. Para Michelet, la única garantía de la permanencia del espíritu francés es Francia.

Con Jules Michelet se cierra la presentación de los datos que demuestran el intercambio de ideas entre los pensadores franceses y Francisco Bilbao, evidenciando que la hipótesis ofrecida frente a la investigación, esto es, la existencia de resonancias del pensamiento del chileno en el de los franceses estudiados, tiene sustento y validez. Esto permite apreciar y promover el

cambio de perspectiva desde el que se suelen estudiar las interacciones entre pensadores europeos y latinoamericanos, probando que, cuando se trata de conocimiento e intelectualidad —en todo ámbito, no solo en Filosofía— siempre será un intercambio recíproco, que previamente denominamos ‘circular’, entre quienes participen de las discusiones, por lo que no puede hablarse de una usurpación de ideas y, con ello, de resonancias producidas en el contexto de una relación asimétrica entre un agente de mayor autoridad y un ‘otro’, aunque esa haya sido la forma que ha predominado en los estudios de las interacciones entre intelectuales europeos y americanos hasta hoy.

Estamos en presencia de una prueba que demuestra que América y sus intelectuales no son receptores pasivos y, que, contrario a la intuición general, sí existe la capacidad, desde nuestros elementos y desde nuestro propio carácter, de ser un aporte al desarrollo de la historia universal, tal como lo pensaba Bilbao. En palabras de Bernardo Subercaseaux (1988, p. 130), América transitaría desde un modelo de mimesis, que él denomina ‘de reproducción’ hacia el modelo de ‘apropiación’, el que “implica adaptación, transformación o recepción activa en base a un código distinto y propio.” y,

desde este lugar, América participará y se incluirá en el transcurso de la historia occidental.

A partir de estas observaciones, la investigación nos ofrece la posibilidad de abrir nuevas vistas de la discusión en torno a la relación de Latinoamérica y Europa, no solo en términos intelectuales, sino también en términos sociológicos, políticos y sobre todo históricos, de los que se hará cargo la última sección de este trabajo de investigación.

REFLEXIONES FINALES

Toda investigación tiene su grado de dificultad. En el caso del presente trabajo, las complicaciones pasaron, en primer lugar, por lo arduo que es poder demostrar una hipótesis sobre un tema poco tratado y poco estudiado. Esto obligó a realizar la búsqueda de material que compete a toda investigación y, junto a ello, procurar darle un orden coherente para poder trabajar sobre él; como los estudios sobre el tema son escasos, nos vimos en la necesidad de aventurarnos con un orden que satisficiera las demandas de la investigación y, así, alcanzar los objetivos planteados para la demostración de la hipótesis.

En segundo lugar, esta investigación se desarrolló, en parte, en tiempos en los que acceder físicamente a una biblioteca era imposible. Por lo mismo, el trabajo enfrentó algunos retrasos y la dificultad del acceso a la información, la que pudo ser superada gracias a la digitalización de textos y su publicación en red. Particularmente, sitios como ‘Gallica’ y ‘Memoria chilena’ han hecho una gran labor al respecto e invitan a que esta acción de

difusión se masifique. El trabajo de digitalización y su eficiente acceso sirven de evidencias para demostrar que son una acción necesaria para el desarrollo de las humanidades en general y abren oportunidades para los grandes investigadores, así como también para los incipientes y/o con menos recursos, ya que la información requerida se hallará a unos cuantos clic de distancia.

En tercer lugar, el trabajo enfrentó lo que se podría denominar un ‘cambio por añadidura’. A los objetivos inicialmente planteados, se sumaron otros, gracias a los datos novedosos que permitieron nuevas preguntas concernientes a la relación de Europa y Latinoamérica. En un inicio, esto pudo haberse considerado como una traba, sin embargo, mientras avanzábamos, vimos cómo se enriquecía la investigación y abría nuevas perspectivas de estudio, lo que motivó aún más el trabajo, pues, finalmente, ese es uno de los principales objetivos de toda investigación.

El curso que tomó el trabajo de exploración, es muestra de que los temas relacionados con el pensamiento chileno tienen muchas aristas que son imposibles de abarcar en una sola investigación. En lo que a la presente atañe, el enfoque estuvo en las resonancias del pensamiento y discurso de

Francisco Bilbao en las obras de tres pensadores franceses: Jules Michelet, Edgar Quinet y Félicité Robert Lamennais, poniendo especial atención en las publicaciones del periodo comprendido entre 1844 y 1856, aproximadamente, aunque la atención no es excluyente.

La elección de Bilbao como eje central de la investigación, responde al interés de contribuir con antecedentes y datos, al estudio de un área de la Filosofía que puede abrirse un espacio a medida que cautive el interés de más cultores. Hablamos de la Filosofía chilena. Tenemos conciencia de que quienes se dedican a los temas incluidos en esta área, son un grupo mucho menor si se compara con el número de filósofas y filósofos dedicados a los temas más recurrentes y/o clásicos de la disciplina. En la medida en que el trabajo aporta a generar más interés en esta rama, también puede contribuir con información a otras disciplinas, como la Historia de Chile, facilitando discusiones e intercambios de ideas.

Se podría postular la teoría de que la Filosofía chilena es un área poco difundida, porque no problematiza principalmente sobre las preguntas que se nos han enseñado como las fundamentales de la Filosofía, es decir, al estudiar el pensamiento chileno o de América Latina, no nos encontraremos

de entrada con la pregunta por el 'Ser', por ejemplo. Esto se debe a que, en nuestra condición de latinoamericanos (como el mismo Bilbao nos llamaría), son otros los temas que nos urgen: identidad, educación, política, salud, etc., y no por ser temas tratados en esta región geográfica carecen de carácter filosófico, sino todo lo contrario; preguntarse y debatir sobre estos temas no excluye la pregunta por el 'Ser', o cualquier otra pregunta de 'relevancia filosófica'. De hecho, las incluyen implícitamente (por ejemplo, temas como la política están directamente relacionados con asuntos éticos).

Atendiendo a lo anterior, entonces, la elección de Bilbao como tema de tesis abre la posibilidad de plantear, a través de él y el tratamiento de los asuntos de la época, los problemas fundamentales de Chile que también se hacen extensibles a Latinoamérica, con el objetivo de exponerlos, debatirlos y profundizarlos, aportando al desarrollo de la Filosofía chilena como área establecida y, al mismo tiempo, contribuyendo al conocimiento más específico de un periodo de la Historia de Chile a través del lente de la Filosofía. Con este objetivo como punto de partida, se planteó el tema de los ecos de las ideas del chileno en los tres autores franceses ya conocidos.

Para concretar dichos objetivos, era necesario realizar una revisión de los datos biográficos y del pensamiento de cada uno de los autores presentes en la tesis. Esto permitiría, además de conocerlos a ellos y su contexto, poder tener presentes los elementos en común de las propuestas de los cuatro autores, dejando en evidencia los elementos que inspiraron al pensador chileno, los que están enmarcados en el área del pensamiento político y religioso.

Sobre política, los autores coincidieron en sostener que toda forma de gobierno que permita el ‘autogobierno’ es la correcta. Es en esta premisa que se sustenta la defensa de todo gobierno republicano y de toda instancia que permita fundarlos (como justamente estaba ocurriendo en Latinoamérica en ese momento) y es esta misma premisa la que los llevó a afirmar que los procesos de conquista y colonización en el continente americano —como los llevados a cabo por españoles, ingleses y jesuitas— debían ser superados. Por esta razón, toda evidencia de pensamiento autónomo proveniente de la zona, despertaría el interés de estos intelectuales defensores de los movimientos independentistas, libertarios y republicanos.

Sobre los asuntos religiosos, los autores no estaban de acuerdo en lo que respecta a adherir a un dogma: Lamennais era sacerdote y, desde el espíritu que lo motivó a ordenarse, propuso reformas al catolicismo —como por ejemplo, separar Estado y religión— que eran abiertamente contrarias con las formas del jesuitismo, causando la molestia de las autoridades eclesiásticas. A pesar de todas las persecuciones, Lamennais no abandonó su fe. Quinet, aún con su limitada formación en estos temas, poseía un espíritu religioso, el que lo llevó a creer que la religión es el poder de la historia y que la libertad podía difundirse a través del cristianismo, que es universal si se entiende en su sentido más originario; Bilbao se llamaba a sí mismo teísta como una forma de desmarcarse del catolicismo, pero no de la fe (muy similar a lo que hizo Lamennais), pero, por otro lado, Michelet, llevando al extremo la idea de autogobierno, creía que no había necesidad alguna de adherir a una religión.

En lo que sí hubo acuerdo entre ellos, fue en la crítica al jesuitismo, a la conveniente interpretación del cristianismo que intentaban difundir y los modos con los que buscaban asegurar su hegemonía, tanto en Europa como en América. Por esto, consideraban a dicha congregación como un obstáculo

para las formas de gobierno que garantizan y resguardan las libertades, como por ejemplo, una república.

Así, Francisco Bilbao fue para Lamennais, Quinet y Michelet una evidencia de pensamiento autónomo: firmemente convencido de la posibilidad de declarar la independencia efectiva en Chile, es decir, una independencia de la razón, lograda a través de una reforma profunda al comportamiento y pensamiento de la sociedad, y la inclusión del elemento mapuche en el espacio de la cultura y de gobierno —lo que incluía el rechazo a España y las nocivas enseñanzas jesuitas— se presentó ante los franceses como un ejemplo de que la libertad es un deseo de los seres humanos, incluso en lugares tan alejados como Chile, lo que llamó poderosamente su atención y convirtió el discurso del chileno en asunto de su interés.

Una muestra muy evidente de ello, es la mención de Francisco Bilbao y su «Sociabilidad chilena» que Edgar Quinet hizo en la «Lección 11» dictada en el Colegio de Francia, hecho que ya fue dado a conocer. De esta manera, se favoreció el contacto por razones intelectuales, permitiendo el intercambio de publicaciones: cuando Bilbao publicaba una obra, la hacía llegar a los franceses y viceversa, lo que se sumó al contacto que mantenían por afecto.

Así como el pensamiento de Bilbao tiene ecos del pensamiento de los franceses en temas políticos y religiosos, a través de los antecedentes expuestos se puede asegurar que sí existen resonancias del pensamiento de Bilbao en Félicité Robert Lamennais, Edgar Quinet y Jules Michelet, particularmente en lo que guarda relación con la propuesta de ‘Latinoamérica’, la que incluye el respeto a los elementos autóctonos presentes en la zona, refiriéndose, en el caso de Chile, a la incorporación de los mapuche a la organización del Estado chileno como una república democrática, lo que se suma a la distinción con la América inglesa. Aunque, como fue mostrado, la incorporación tiene el carácter de ser un proceso de civilización de aquello considerado como retrasado frente al concepto de progreso manejado en esos tiempos.

De este modo, se responden dos de las preguntas iniciales de la tesis: la primera se cuestiona sobre la posible existencia de resonancias del pensamiento y propuestas del chileno en el discurso de los tres franceses, a lo que se responde afirmativamente; y la segunda, inquiriere sobre cuáles serían esos ecos, los que se sustentan en la distinción de las dos Américas y, con ello, en la creación del nominal ‘Latinoamérica’.

Respecto al alcance del pensamiento de Bilbao en el de Lamennais, Quinet y Michelet, se puede asegurar, a través de los datos enseñados, que el más dispuesto a la recepción era Félicité Robert Lamennais: Bilbao fue para él una fuente de información sobre el carácter de lo originario de América, lo que se convirtió en un argumento para sustentar la idea de una distinción entre la América española y la inglesa; esto fue lo que propició la denominación ‘Latinoamérica’ junto a su configuración. A la vez, el chileno fue una forma de autocomprensión y autoconocimiento por medio de la diferencia. Desgraciadamente, Bilbao y Lamennais no tuvieron mucho tiempo disponible para el intercambio de ideas; es probable que, si las circunstancias hubieran sido diferentes, habría más elementos del pensamiento bilbaíno en el menesiano.

En segundo lugar, mencionaremos a Edgar Quinet: siempre se mostró genuinamente interesado en lo que el chileno tuviera que darle a conocer de la situación política y religiosa de Chile y muy curioso de los nativos del territorio: los mapuche. Su interés era tal, que pretendía escribir sobre Chile, razón por la que solicitaba información al respecto y comentaba con frecuencia los eventos de relevancia del país —y de América— con Francisco Bilbao. Así como dijimos que Lamennais era el más abierto a las

propuestas bilbaínas por su aceptación real de ‘lo otro’, tenemos que decir que Quinet no estuvo tan lejos de la disposición que mostró el primero y, como le sobrevivió, podemos afirmar que hay, temporalmente, un mayor contacto con las ideas del chileno, lo que se refleja en las referencias a Bilbao que de manera explícita hizo en sus textos.

En tercer lugar, posicionamos a Jules Michelet: aceptó la distinción entre las dos Américas, mas su patriotismo no permitió que la propuesta de Bilbao de una Latinoamérica que se erige como modelo político —inspirada por Francia pero desplazándola— permaneciera en sus opiniones, por lo que su nivel de recepción es menor, aunque no es nulo.

Asimismo, se puede afirmar que la influencia de Bilbao tuvo límite temporal: la muerte de Lamennais, su retorno a América y su temprana muerte, enfriaron parte del entusiasmo de los autores franceses por el discurso del chileno, lo que explicaría, en parte, la resistencia de Michelet a la idea del reemplazo de Francia como líder de la historia de la humanidad.

Es posible que, en un inicio, Lamennais, Quinet y Michelet vieran en Bilbao una confirmación de sus opiniones en materia política, por lo que su acercamiento inicial, más que por una admiración genuina, pudo haber sido

por el interés de obtener la validación de los procesos históricos, políticos y religiosos que promovían en París a través de la experiencia y testimonio extranjero, obteniendo un beneficio por ello. Esa es la razón de que los movimientos independentistas fueran objeto particular de curiosidad y atención; porque fundaban repúblicas y porque implicaban la negación de toda enseñanza jesuita, reafirmando a la libertad como un concepto universal.

Pero, a pesar de la atención prestada por parte de los tres franceses a Bilbao y a los movimientos independentistas de la época, causó curiosidad en esta investigación el hecho de que en la bibliografía consultada, tanto sobre Lamennais, como de Quinet y de Michelet, no hubiese menciones a su amistad con Francisco Bilbao o del interés que ellos pudieron haber tenido en el autor chileno y sus ideas. Así que, habiendo respondido las preguntas iniciales y habiendo alcanzado los objetivos propuestos, a partir de la observación desprendida del trabajo investigativo, nos permitimos plantear una nueva pregunta: los tres autores franceses ¿habrían hecho un registro serio y suficiente sobre sus interacciones con el chileno? Esto considera tanto sus encuentros, como las lecturas que de él realizaban, ya que, como se

confirmó anteriormente, Lamennais, Quinet y Michelet sí tenían acceso a las obras de Bilbao.

Tratando de dar respuesta a esta pregunta, salieron a la luz dos hechos importantes: el primero nos indica que, al parecer, la mención explícita de Bilbao hecha por Quinet en su «Lección 11» solo resulta de interés para quienes estudian a Francisco Bilbao, lo que coincide con el hecho de ser, en su mayoría, latinoamericanos.

Se entiende que pueda existir esta inclinación, ya que sus obras están escritas preferentemente en español, y las que fueron escritas en francés luego fueron traducidas, por lo que el acceso al panorama completo de la literatura bilbaína es mucho más fácil para personas de habla hispana. Pero, no dejamos de preguntarnos cómo es que ningún comentarista de Quinet reparó detenidamente en la mención en la «Lección 11» a este personaje que, para el historiador francés, era digno de curiosidad. Decimos ‘detenidamente’, porque puede que sí se hayan hecho la pregunta por Bilbao e investigaron de forma rápida alguna referencia que les resolviera la duda estimando innecesario dejar el registro, aunque también existe una alta

probabilidad de que no se interesaran por él, opción por la que nos inclinamos.

Si consideramos la idea de que Bilbao no apareció mucho más en las obras de estos tres autores europeos, se explicaría el hecho de que no se le haya comentado ni estudiado en profundidad por otros investigadores; pero, se tiene noticia de la correspondencia sostenida entre Bilbao y Lamennais, Quinet y Michelet, la que ha sido compilada y publicada, por lo que razones para conocer y reparar en las interacciones de Bilbao con los franceses sí existían. Aun así, no hay comentarios, ni observaciones, ni estudios que relacionen a aquellos tres pensadores con el chileno y que pudieran haber aportado a esta investigación, lo que implicó nuevas reflexiones y nos condujo a la consideración del segundo hecho importante.

Tal como se mencionó en otras páginas del presente trabajo investigativo, la relación de los latinoamericanos con las naciones colonizadoras del continente europeo es asimétrica: ellos son autoridad y Latinoamérica ha asumido (por imposición) el rol de receptor en todo ámbito de su desarrollo, aunque existen autores como Bilbao que combaten este rol asignado. Por ello, hacer un ‘giro copernicano’ al estudiar las interacciones entre un chileno

y tres autores franceses, esta vez investigándolas en la dirección contraria a lo usual, aparecía como una innovación y nos hizo pensar en el estado de la relación entre los habitantes de ambos lados del Atlántico.

En términos oficiales, las naciones latinoamericanas tienen con Francia, España, Portugal e Inglaterra una relación de cordialidad, respetando las políticas internacionales, pero, si se expone lo que hay bajo esa superficie de cordialidad, quedará al descubierto que, a pesar de que aún subsiste para muchos la idea de Europa como autoridad, esta idea convive con un resentimiento desde Latinoamérica, mientras que, desde las naciones europeas mencionadas hacia territorio latino, hay indiferencia. Identificamos esta situación como un rechazo de lo ‘nuevo’ a lo ‘viejo’ y resistencia de lo ‘viejo’ a lo ‘nuevo’.

Esta situación es incluso identificable en la literatura revisada y estudiada: por un lado, tenemos a Bilbao atento a las tendencias europeas (aunque terminó rechazándolas), lo que revela una constante atención de los hechos en el Viejo Mundo y, por otro lado, tenemos dos situaciones que evidencian la resistencia: Michelet frente a las ideas bilbaínas y los autores que documentan a los franceses (como, por ejemplo, a Oldfield en el caso de

Lamennais, Heath en el caso de Quinet y Kippur en el caso de Michelet, entre otros) que comentan, a propósito de los autores que estudian, los procesos históricos de Estados Unidos, pero dejaron de lado los movimientos independentistas latinoamericanos que también tenían la atención de Lamennais, Quinet y Michelet. Por eso, poníamos de manifiesto en líneas anteriores la dificultad en la búsqueda de información para completar esta tesis.

Entonces, queda preguntarnos: ¿Por qué ocurre este descuido que culmina en una resistencia? La reflexión que hacemos es que los europeos no consideran a Latinoamérica como un espacio en el que se dieran las condiciones para el desarrollo de la cultura tal como ellos la conocen (y que entienden como la única forma de progreso) y, por lo mismo, no es un espacio al que, incluso en la actualidad, puedan considerar en condiciones de igualdad; ya vemos que los intelectuales latinoamericanos se han ido abriendo espacio, pero con muchísima dificultad. Arturo Andrés Roig dirá, citando el análisis sobre América hecho por Hegel en «Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal», que Europa es el “Continente del Espíritu” (2004, p. 64), posibilidad negada a nuestro continente por

opiniones similares a la descripción que el mismo Hegel hizo del territorio y sus habitantes,³⁰ la que era común y bastante difundida en esos tiempos.

Inglaterra logró una dominación total del territorio del norte de América, pero no ocurrió del mismo modo en el sur: aquí es donde se permitió el nacimiento de criollos, lo que mantuvo, aunque con dificultades, parte del carácter de los residentes originarios. Es esta permanencia la que hizo pensar a los autores europeos que Latinoamérica era un espacio al que todavía le faltaba desarrollo, en el que persistió el elemento ‘salvaje’ que se resistió a la civilización y, por lo tanto, que permanece en la condición de “simplemente subhombres” (Roig, 2004, p. 62); caso completamente contrario al de Estados Unidos y Canadá.

Ante estas condiciones, la propuesta de Bilbao de dejar de mirar a Europa como modelo entra nuevamente en vigencia. Él quiso dar a Latinoamérica un nuevo carácter y un sentido total de independencia, permitiéndole abandonar la comprensión de sí misma como una cultura rústica, bárbara e inferior, superando así “el mito de la Modernidad” presentado por Dussel: ya se tiene más conciencia de que Europa asumió (y persiste en asumir) un

³⁰ Cf. página 71.

rol emancipador que oculta la violencia ejercida hacia los territorios colonizados, afirmando la conveniencia del proceso y autolegitimando sus acciones.

Al superar el “mito de la Modernidad”, podríamos decir, utilizando una nueva analogía kantiana, que Latinoamérica ya ha alcanzado su mayoría de edad, por lo que está en condiciones de autogobernarse, de independizarse de la Modernidad europea y de proceder “de acuerdo con nuestras propias fuerzas e intereses, sin imitar a pueblo alguno, en correspondencia con las condiciones individuales de nuestro ser.” (Ossandón, 1985, p. 83) y, por ello, sin buscar más aprobación externa y desligándose del rol atribuido en la conquista: repetir el curso de la historia del Viejo Mundo.

Esta mayoría de edad, conlleva la necesidad de concebirse a sí misma como el resultado de un proceso de mestizaje, de una historia mezclada y como un producto de múltiples interacciones que conforman un entramado complejo entre la diversidad de sus componentes; sobre ese entramado se construye su personalidad, su carácter, su espíritu y aprovecha dicha condición para comenzar a crear su historia independiente.

Finalmente, con este cambio de comprensión de sí misma, Latinoamérica dejará de entenderse como constante ‘futuro’, como una eterna ‘potencia’, o como un constante devenir. Las últimas obras de Bilbao, en las que llamó a la verdadera emancipación, nos marcan la senda para valorar a lo americano sumado a lo latino en su presente y, por lo tanto, listos para asumir el liderazgo de la historia de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

Abramson, P. 1999. Las utopías sociales en América latina en el siglo XIX. México, Fondo de Cultura Económica: 407p. [en línea] <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-propertyvalue-144275.html>> [consulta: 14 de julio 2019]

Almeida da Silva, A. 2013. Edgar Quinet e o romantismo. Teresa Revista de literatura brasileira (12-13): 287-306. [en línea] <<http://www.revistas.usp.br/teresa/article/view/99391>> [consulta: 02 de febrero de 2021]

Ardao, A. 1980. El origen de la idea y el nombre de América Latina. Caracas. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos y Ministerio de la Secretaría de la Presidencia de la República. 263p. [en línea] <https://www.academia.edu/36826477/Arturo_Ardao_Genesis_de_la_idea_y_el_nombre_de_America_Latina> [consulta: 14 de agosto de 2020]

Asachi, H. 1869. Mémoires d'exil (Bruxelles-Oberland). Deuxième édition. Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven & C^o éditeurs: 379p. [en línea] <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83695h.texteImage>> [consulta: 18 de mayo de 2020]

Bilbao, F. 1865. Obras completas de Francisco Bilbao tomo II. Manuel Bilbao, editor. Buenos Aires. Imprenta de Buenos Aires. 562p.

Bilbao, F. 2007a. Apuntes cronológicos. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 23-26p.

Bilbao, F. 2007b. Bibliografía de Edgard Quinet. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 413-416p.

Bilbao, F. 2007c. Boletines del espíritu. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 211-226p.

Bilbao, F. 2007d. El congreso americano. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 475-482p.

Bilbao, F. 2007e. El evangelio americano. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 677-757p.

Bilbao, F. 2007f. El gobierno de la libertad. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 313-344p.

Bilbao, F. 2007g. El mensaje del proscrito a la nación chilena. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 297-306p.

Bilbao, F. 2007h. El presidente Obando. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 345-354p.

Bilbao, F. 2007i. Emancipación del espíritu en América. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 587-590p.

Bilbao, F. 2007j. Iniciativa de la América. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 363-374p.

Bilbao, F. 2007k. La América en peligro. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 489-550p.

Bilbao, F. 2007l. La ley de la historia. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 443-462p.

Bilbao, F. 2007m. Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 375-402p.

Bilbao, F. 2007n. La resurrección del Evangelio. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 291-296p.

Bilbao, F. 2007ñ. La revolución religiosa. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 607-626p.

Bilbao, F. 2007o. Los araucanos. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 183-210p.

Bilbao, F. 2007p. Movimiento social de los pueblos de la América meridional. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 355-362p.

Bilbao, F. 2007q. Prefacio a ‘Los Evangelios’. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 177-182p.

Bilbao, F. 2007r. Sociabilidad chilena. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 153-176p.

Bilbao, F. 2014a. La Definición. En: ÁLVARO GARCÍA Y RAFAEL MONDRAGÓN (ed.). Francisco Bilbao. Edición de las obras completas

tomo 4: Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana. Santiago de Chile. El Desconcierto. 47-58p.

Bilbao, F. 2014b. Necesidad de una Nación. En: ÁLVARO GARCÍA Y RAFAEL MONDRAGÓN (ed.). Francisco Bilbao. Edición de las obras completas tomo 4: Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana. Santiago de Chile. El Desconcierto. 59-65p.

Bilbao, F. 2014c. La América y la República. En: ÁLVARO GARCÍA Y RAFAEL MONDRAGÓN (ed.). Francisco Bilbao. Edición de las obras completas tomo 4: Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana. Santiago de Chile. El Desconcierto. 117-135p.

Bilbao, M. 2007a. Transcripción Juicio por *La Sociabilidad*. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 131-147p.

Bilbao, M. 2007b. Vida de Francisco Bilbao. En: JOSÉ BRAVO DE GOYENECHÉ (ed.). Francisco Bilbao 1823-1865: el autor y la obra. Santiago de Chile. Editorial Cuarto Propio. 27-130p.

Cantero, E. 2014. La ideología anticatólica de un historiador: Jules Michelet. Madrid, Fundación Speiro: 95-129. [en línea] <<http://fundacioneliasdetejada.org/wp-content/uploads/2014/03/ANA15-095-129.pdf>> [consulta: 29 de enero de 2021]

Cantero, E. 2005. Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX: Julio Michelet. Revista Verbo (437-438): 641-659. [en línea] <<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/2005/V-437-438-P-641-659.pdf>> [consulta: 29 de enero de 2021]

Cantero, E. 2007. Literatura, religión y política en Francia en el siglo XIX: Edgar Quinet. Revista Verbo (457-458): 591-620. [en línea] <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4858994.pdf>> [consulta: 26 de enero de 2021]

Casanueva, F. 1998. “Indios malos en tierras buenas. Visión y concepción del mapuche según las elites chilenas del siglo XIX.” En: JORGE PINTO RODRÍGUEZ (Ed.). Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera. 55-131p.

Devés, E. 2017. Pensamiento periférico: una tesis interpretativa global. Ariadna ediciones. [en línea] <<http://books.openedition.org/ariadnaediciones/872>> [consulta: 26 de enero de 2021]

Diccionario etimológico. (s.a.) [En línea] <<http://etimologias.dechile.net/?araucano>> [consulta: 28 de diciembre de 2020]

Dussel, E. 1994. 1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad” Conferencias de Frankfurt, octubre de 1992. La Paz. Plural editores. 186p. [en línea] <[https://enriquedussel.com/txt/Textos Libros/45.1492_encubrimiento_del_otro.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_encubrimiento_del_otro.pdf)> [consulta: 03 de marzo de 2022]

Figuerola, P. 1894. Francisco Bilbao: su vida y sus obras. Santiago de Chile. Imprenta Vicuña Mackenna. 239p.

Galfione, M. 2010. La religión de la ley: Francisco Bilbao y los aportes de Edgar Quinet en la crítica de la revolución. Revista de humanidades (21): 113-138. [en línea] <<http://revistahumanidades.unab.cl/wp-content/uploads/2010/12/05galfione.pdf>> [consulta: 19 de febrero de 2021]

García, A. 2007. Francisco Bilbao. Tres ensayos sobre “la América Latina”. Revista archivos de filosofía, Mímesis y política (2-3): 499-520. Santiago de Chile, UMCE ediciones.

García, A. 2011. Bilbao y Lamennais. Una lección de geopolítica. Revista La Cañada (2):17-47. [en línea] <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4388821.pdf>> [consulta: 06 de mayo de 2020]

García, A. y Mondragón, R. (eds.). 2013. Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet. Revista Anales de literatura chilena (20): 187-282. Alejandro Madrid, traductor. [en línea] <<http://analesliteraturachilena.letras.uc.cl/images/N20/Documentos-AlvaroGarciaSanMartinyRafaelMondragon.pdf>> [consulta: 24 de febrero de 2019]

Gazmuri, C. 1999. El “48” chileno. Igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos. Segunda edición. Santiago de Chile, Editorial Universitaria. 215p. [en línea] <<http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0009044.pdf>> [consulta: 12 de mayo de 2020]

Heath, R. 1881. Edgar Quinet: his early life and writings. London, Trübner & Co., Ludgate Hill. 433p. [en línea] <https://books.google.cl/books?hl=es&lr=&id=ASMHAAAQAAJ&oi=fnd&pg=PA5&dq=richard+heath+edgar+quinet&ots=MoNWxumqdD&sig=klXIXjtV4dV6nh53_QnUR4OSWoI&redir_esc=y#v=onepage&q=richard%20heath%20edgar%20quinet&f=false> [consulta: 02 de febrero de 2021]

Hegel, G. 2005. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano. Madrid. Tecnos. 568p.

Jalif De Bertranou, C. 1999. Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo*. Anuario de Filosofía Argentina y Americana (16): 129-154. [en línea] <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1471/jalifcuyo16.pdf> [consulta: 23 de septiembre de 2020]

Jalif De Bertranou, C. 2003. Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía latinoamericana. Mendoza. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo. 314p. [en línea] <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6105/bilbaoylaexperiencialibertariadeamerica-r-ocr.pdfoptimizado.pdf> [consulta: 29 de abril de 2022]

Kippur, S. 1981. Jules Michelet: a study of mind and sensibility. Albany, State University of New York Press. 269p. [en línea] <<https://archive.org/details/julesmicheletstu0000kipp>> [consulta: 28 de febrero de 2021]

Lamennais, F. 1856. Traducción nueva de los Evangelios. Con notas y reflexiones al fin de cada capítulo publicados en francés el año de 1846. Francisco Bilbao, traductor. Lima, Imprenta del pueblo. 304p.

Lamennais, F. 1832. Pensamientos del abate F. R. de La-Mennais. Valencia, Imprenta Benito Monfort. 90p. [en línea] <<http://dadun.unav.edu/handle/10171/27071?mode=full>> [consulta: 28 de enero de 2021]

Lamennais, F. 1838. El libro del pueblo. Madrid, Imprenta de José María Repullés. 101p. [en línea] <https://play.google.com/store/books/details/F%C3%A9licit%C3%A9_Robert_de_Lamennais_El_libro_del_pueblo?id=9hXrxtxbvkYC> [consulta: 28 de enero de 2021]

Larios Mengotti, G. 2011. “América Latina”, un concepto afrancesado. Razón y Tradición. Estudios en honor de Juan Antonio Widow, (1): 341-360. Miguel Ayuso, Álvaro Pezoa y José Luis Widow, editores.

Macdonald Spindler, F. 2012. Francisco Bilbao. El discípulo chileno de Lamennais. Revista La Cañada, (3): 359-368. Rodrigo Naranjo, traductor. [en línea] <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4400472>> [consulta: 26 de enero de 2021]

Madrid, A. 2017. Francisco Bilbao y las Repúblicas. Anales de Literatura Chilena (28): 15-29.

Miard, L. 2014-2015. Francisco Bilbao. Un discípulo de Lamennais en América del Sur. Revista Archivos de Filosofía. Intersticios biopolíticos, (9-10): 691-824. Álvaro García editor y notas. Alejandro Madrid, traductor. [en línea] <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5402391>> [consulta: 10 de julio de 2019]

Michelet, J. 1863. La Régence. Histoire de France au dix-huitième siècle. Paris, Chamerot Libraire-Éditeur. 464p. [en línea] <https://books.google.cl/books/about/La_R%C3%A9gence.html?id=iPhBAQAAMAAJ&redir_esc=y> [consulta: 03 de febrero de 2022]

Michelet, J. 1878. *El pueblo*. Mariano Blanch, traductor. 2ª edición. Barcelona, Librería La Anticuaria. 313p. [en línea] <https://books.google.cl/books/about/El_pueblo.html?id=zktYAAAACAAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&hl=es&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false> [consulta: 04 de febrero de 2022]

Michelet, J. 1900. Historia de la Revolución Francesa tomo III. Vicente Blasco Ibáñez, traductor. Valencia. Biblioteca popular. 551p. [en línea] <<http://bvrajyl.rajyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=10098>> [consulta: 26 de enero de 2021]

Michelet, J. (s.a.A). El sacerdote, la mujer y la familia. A. Abella traductor. Barcelona. Editorial Jané Hermanos. 282p. [en línea] <<http://historiayverdad.org/Babilonia/el-sacerdote-la-mujer-y-la-familia-jules-m-michelet.pdf>> [consulta: 04 de febrero de 2022]

Michelet, J. (s.a.B). Histoire de France. Tome seizième : Louis XV et Louis XVI. Paris. Ernest Flammarion, éditeur. 433p. [en línea] <<http://archive.org/details/oeuvrescomptes16mich>> [consulta: 01 de febrero de 2022]

Michelet, J. 1874. Histoire du dix-neuvième siècle, tome troisième : Jusqu'à Waterloo. Paris. Ernest Flammarion, éditeur. 422p. [en línea] <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k255722k/f1.item>> [consulta: 27 de febrero de 2022]

Michelet, J. y Quinet, E. 1861. Los Jesuitas. Montevideo. Imprenta de El pueblo. 59p. [en línea] <https://books.google.cl/books/about/Los_jesuitas.html?id=tqCtRwZnGhwC&redir_esc=y> [consulta: 01 de julio de 2019]

Michelet, J. (s.a.C). L'oiseau. En Œuvres complètes. Paris. Ernest Flammarion, éditeur. 580p. [en línea] <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k255724b/f1.item>> [consulta: 28 de febrero de 2021]

Mondragón, R. 2013. Anticolonialismo y socialismo de las periferias. Francisco Bilbao y la fundación de La Tribune des Peuples. *Mirador latinoamericano* 56 (1): 105-139. [en línea] <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-85742013000100006&script=sci_abstract> [consulta: 24 de abril de 2019]

Mondragón, R. 2014. 1849: un pensamiento salvaje. Notas sobre el diálogo de Francisco Bilbao con las tradiciones radicales de la periferia de Europa. *La Cañada* (5): 63-103. [en línea] <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5104071>> [consulta: 24 de abril de 2019]

Mora Curriao, M. 2010. Combatiendo siempre sin rendirse jamás. Los pueblos indígenas en el imaginario de América de Francisco Bilbao. *La Cañada* (1): 43-69. [en línea] <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4388847.pdf>> [consulta: 14 de enero de 2021]

Oldfield, J. 1973. The problem of tolerance and social existence in the writings of Félicité Lamennais 1809-1831. Leiden, E. J. Brill. 268p. [en línea] <https://books.google.cl/books?hl=es&lr=&id=S843AAAIAAJ&oi=fnd&pg=PR9&dq=robert+felicite%20lamennais&ots=XLuleICxNz&sig=HArsZWuwZ-8rpUKS69wO20Gr2EM&redir_esc=y#v=onepage&q=robert%20felicite%20lamennais&f=false> [consulta: 28 de enero de 2021]

Ossandón, C. 1985. La “emancipación mental” en el siglo XIX. Una tarea del liberalismo latinoamericano. *Araucaria de Chile* (31): 75-83.

Ossandón, C. 1987. La política latinoamericana de Francisco Bilbao. En: *El pensamiento en Chile 1830-1910*. Editorial Nuestra América 46-55p. [en

[línea] <<http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-324664.html>> [consulta: 16 de octubre de 2020]

Ossandón, C. 1996. Francisco Bilbao: ¿otra invención de América? Visiones de América Latina. Revista Encuentro XXI (5): 36-39. [en línea] <<http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-211740.html>> [consulta: 16 de octubre de 2020]

Perry, M. 2014. De la independencia política a la independencia mental elite y apropiación de ideas en los albores de la nación chilena. Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies. XLIV (1-2): 215-252. [en línea] <<https://www.iberoamericana.se/articles/abstract/10.16993/ibero.17/>> [consulta: 28 de abril de 2022]

Phelan, J. 1968. Pan Latinism, French intervention in Mexico (1861-1867) and the genesis of the Idea of Latin America. *En*: Conciencia y autenticidad históricas: escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman. México. UNAM: 279-298p. [en línea] <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/114/114_04_19_PanLatinism.pdf> [consulta: 14 de agosto de 2021]

Pinedo, J. 2010. El concepto *Segunda Independencia* en la historia de las ideas en América Latina: Una mirada desde el Bicentenario. Atenea. Concepción (502): 151-177. [en línea] <https://www.scielo.cl/pdf/atenea/n502/art_09.pdf> [consulta: 28 de abril de 2022]

Quijada, M. 1998. Sobre el origen y difusión del nombre “América Latina” (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad). Revista de Indias 58(214): 595-616. [en línea] <<https://doi.org/10.3989/revindias.1998.i214.749>> [consulta: 14 de agosto de 2021]

Quinet, E. 1836. Napoléon. Poème. Paris. Ambroise Dupont Éditeur : 448p. [en línea]

<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9804445z/f9.item.texteImage>>
[consulta: 16 de mayo de 2020]

Quinet, E. 1845. Le christianisme et la Révolution française. Paris, Au comptoir des imprimeurs-unis : 433p. [en línea]
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2205148.texteImage>> [consulta: 15 de mayo de 2020]

Quinet, E. 1846. Mes vacances en Espagne. Paris. Au comptoir des imprimeurs-unis : 444p. [en línea]
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5679720b/f6.item>> [consulta: 11 de enero de 2020]

Quinet, E. 1882. Examen de la Vie de Jésus. En : Œuvres complètes d'Edgar Quinet ; Premiers travaux. Tome VIII. Paris. Librairie Hachette et Cie. 352p. [en línea]
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65780670/f11.item.texteImage>>
[consulta: 12 de enero de 2020]

Quinet, E. 1895. Merlin l'enchanteur. En : Œuvres complètes d'Edgar Quinet. Quatrième édition. Paris. Librairie Hachette. Tome II. 492p. [en línea]
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k645654/f5.item>> [consulta: 21 de enero de 2022]

Quinet, E. 1904. Les Révolutions D'Italie, tome I. Sixième édition. Paris. Librairie Hachette et Cie. 358p. [en línea]
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107801z.texteImage>> [consulta: 21 de enero de 2021]

Quinet, E. 2011-2012. Introducción a la filosofía de la historia de Herder. Revista archivos de filosofía. Intifadas. Orientalismo y sub-versión (6-7):195-229. Alejandro Madrid, traductor. [en línea]
<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:bVp_HSoLvCUJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4370716.pdf+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=cl> [consulta: 11 de julio de 2019]

Ramos, J. 2009. Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX. Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana. 445p.

Roig, A. 2004. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (edición digital). Marisa Muñoz (ed.). [en línea] <<https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/index.htm>> [consulta: 12 de mayo de 2020]

Rojas Mix, M. 1986. Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria... Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasilien-Caravelle (46): 35-47. [en línea] <https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1986_num_46_1_2261> [consulta: 14 de agosto de 2021]

Romero, V. 1998. Del nominal 'Latino' para la Otra América. Notas sobre el nacimiento y el sentido del nombre 'la América Latina' en torno a los años 1850. Archivos de Filosofía (4-5): 57-86.

Romero, V. 2014. Francisco Bilbao y la cuestión indígena. Vistazo sobre un quarante-huitard chileno y la víspera de la conquista de "La Frontera" (1847-1864). La Cañada (5): 232-256. [en línea] <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5106599.pdf> [consulta: 14 de enero de 2021]

Sobrevilla, D. 2004. Estudio introductorio: Francisco Bilbao en el Perú. Escritos peruanos por Francisco Bilbao. Santiago de Chile, Editorial Universitaria. 13p. [en línea] <<https://es.scribd.com/document/88269448/Francisco-Bilbao-en-el-Peru-David-Sobrevilla>> [consulta: 24 de abril de 2019]

Stuven, A. 2015. La Iglesia católica chilena en el siglo XIX. Encuentros y desencuentros de la modernidad filosófica. Revista Teología y vida 56 (2): 187-217. [en línea] <<https://www.scielo.cl/pdf/tv/v56n2/art02.pdf>> [consulta: 28 de enero de 2021]

Subercaseaux, B. 1988. La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina. Estudios Públicos (30): 125-135. [en línea]

<<https://estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1589>> [consulta: 21 de abril de 2022]

Vásquez, J. 1978. Historia de la historiografía. México D. C. Ediciones Ateneo S. A. 183p. [en línea]
<[http://ignorantisimo.free.fr/CELA/docs/ebooks/100 -
Josefina Zoraida Vazquez - Historia de la Historiografia.pdf](http://ignorantisimo.free.fr/CELA/docs/ebooks/100-_Josefina_Zoraida_Vazquez_-_Historia_de_la_Historiografia.pdf)>
[consulta: 25 de enero de 2021]

Witker, A. 1985. Francisco Bilbao identidad y profecía. Revista Secuencia (1): 62-76. [en línea]
<<http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/90>>
[consulta: 11 de julio de 2019]