

LA RELIGIÓN DE LA LEY: FRANCISCO BILBAO Y LOS APORTES DE EDGAR QUINET EN LA CRÍTICA DE LA REVOLUCIÓN

THE RELIGION OF LAW: FRANCISCO BILBAO
AND EDGAR QUINET'S CONTRIBUTIONS
IN THE CRITIQUE OF REVOLUTION

MARÍA CARLA GALFIONE

Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de
Filosofía y Humanidades, Pabellón Residencial,
Ciudad Universitaria, Córdoba, Argentina.
carlagalfione@ffyh.un.edu.ar

RESUMEN

Francisco Bilbao fue un importante crítico de las revoluciones de la independencia en América, y reconoció en el catolicismo la principal fuente de las dificultades con que se encontraba el advenimiento de la república en América. En este trabajo revisamos los argumentos de Bilbao, inscritos en el contexto intelectual francés que le fuera contemporáneo. La vinculación de la obra del chileno con el pensamiento francés, en particular su cercanía con Edgar Quinet, analizada a partir de algunos pocos elementos, nos permite reconocer con detalle tanto el eje de su

crítica a las revoluciones independentistas, cuanto su visión de la república y la vinculación de ésta con la religión y la filosofía.

Palabras clave: Revolución, república, catolicismo, religión, filosofía.

ABSTRACT

Francisco Bilbao was an important critic of the revolutions of the independence in Latin America, who recognized in catholicism the principal source of the difficulties for the advent of the republic in Latin America. In this paper we review arguments of Bilbao, inscribing them in the intellectual French context. The connection of the work of the Chilean with these French developments, especially, his nearness with Edgar Quinet's thought, analyzed from some few elements, allows us to recognize the central point of his critique to the independence revolutions, his vision of republic and the links of this critique with religion and philosophy.

Keywords: Revolution, republic, Catholicism, religion, philosophy.

Recibido: 24-03-2010

Acceptado: 23-04-2010

Francisco Bilbao ha sido uno de los teóricos latinoamericanos del siglo XIX más comprometido con la revisión de las revoluciones de la independencia, de los procesos políticos posteriores y de las posibilidades de pensar la república en estas latitudes. Pero sus formulaciones no son aisladas, y si pueden vincularse con un movimiento intelectual mayor que se despliega en América latina¹, también deberán ligarse con aquella mirada

¹ Algunas expresiones de esta visión, cercanas a Bilbao, serán las de algunos de los miembros de la generación argentina de 1837, entre quienes se encontraba Vicente Fidel López, maestro de Bilbao.

retrospectiva que, a mediados del siglo XIX, en Francia, se volvía sobre los sucesos de 1789 y 1793 para reconocer allí la causa de las crisis sociales y políticas que convulsionaban el país. En uno y otro caso, en América y en Francia, las grandes revoluciones invitaban a los intelectuales más críticos a una revisión aguda, que permitía reconocerlas como inicio esperanzado de una nueva era, al tiempo que como condena del futuro y causa del fortalecimiento de nuevos poderes dictatoriales o absolutos.

Cercano a la realidad francesa y a algunos de sus desarrollos intelectuales², Bilbao ensaya a lo largo de toda su obra, tanto una mirada histórica y crítica de la revolución y de la independencia, cuanto una especulación relativa a las condiciones de posibilidad de la república en América. En lo que sigue nos interesa recorrer esa obra para comprender desde allí las posibilidades y el sentido que en Bilbao presenta la relación que se establece entre la religión y la política, tanto en un sentido crítico cuanto en un sentido positivo. La obra del chileno está atravesada por la persistente aporía entre la denuncia de una religión que permanece e imposibilita la república, la realización del modelo político propugnado por la Revolución, y el reclamo de una religión que aún no se consolida, y que, por lo mismo, limita el devenir de la república.

Como anticipamos, esta posición se puede inscribir en el contexto intelectual francés que le fuera contemporáneo y del que tuvo sobradas noticias en su paso por Francia, y aquí radica el principal interés de este desarrollo: analizar las formulaciones de Bilbao a la luz de los aportes de Edgar Quinet, uno de los teóricos, contemporáneos a Bilbao, más críticos de la Revolución y sus consecuencias. Sin pretender con esto estudiar la “recepción” de Quinet por parte de Bilbao, si advertimos, en cambio, la posibilidad de que a la luz de aquellas contribuciones sean más comprensibles

² Exiliado a Francia en 1844, a los 21 años de edad, como consecuencia de la reacción que tuviera el gobierno chileno ante la publicación de su primera obra, *Sociabilidad chilena*, pudo relacionarse desde su juventud con algunos de los genios más sobresalientes del mundo intelectual francés, entre los que se destacan Félicité Lamennais, Jules Michelet y Edgar Quinet. Asistió a los cursos de los dos últimos en el Collège de France, y tuvo un fuerte vínculo afectivo con Lamennais, de quien se consideraba discípulo.

las formulaciones de nuestro autor³. No se trata de ver cuán parecido es el pensamiento de Bilbao al de Quinet, y mucho menos de juzgar su originalidad a la luz de este vínculo, sino de ampliar el contexto de significados en el marco del cual podemos leer y comprender al chileno⁴.

Al respecto hacemos aún algunas aclaraciones. En primer lugar, no pretendemos agotar en este artículo las posibilidades de inscribir el pensamiento de Bilbao en el marco de los debates franceses. La vinculación de Bilbao con autores franceses es bastante más compleja y excede su relación con Quinet, aunque encontremos en su obra muchos elementos que cobran un sentido particular a la luz de los aportes de este último. En segundo lugar, pero en íntima relación con esto, es preciso advertir que al limitar nuestra lectura a la vinculación de Bilbao con este teórico francés, no podemos desconocer que Quinet se forma y modula sus ideas en un ambiente intelectual particular, el de la Francia posrevolucionaria, el de la Francia de la monarquía constitucional de Luis Felipe y de la revolución de 1848. En ese sentido, la mirada que sobre la revolución y la monarquía se construye en sus escritos debe ser leída también en el marco de los desarrollos teórico-políticos del saint-simonismo y de sus

³ De acuerdo con lo que dijimos en la nota anterior, es importante advertir que Quinet no es el único teórico francés que podríamos considerar tiene alguna influencia sobre Bilbao. Ana María Stiven se ha ocupado de esta cuestión y ofrece una lista más extensa de autores franceses con los que se habría vinculado Bilbao, entre los que se destacan Pierre Leroux y Eugene Lerminier (Stiven 252-258).

⁴ Seguimos de cerca en esto los aportes de la Nueva historia conceptual y su crítica a una consideración abstracta de las ideas que desconozca el contexto histórico e intelectual o lingüístico de su producción. Entre los principales aportes de la Nueva historia intelectual se destacan los desarrollos de la “Escuela de Cambridge”, con Quentin Skinner y John Pocock, la *Begriffsgeschichte* o Historia Conceptual, cuyo principal teórico ha sido Reinhart Koselleck, y la Escuela francesa con la “Historia conceptual de lo político”, formulada por Pierre Rosanvallon. Sobre esta cuestión, pueden consultarse los trabajos de: Dosse, François. *La marche des idées*. París: La découverte, 2003; Palti, Elías. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: UNQ, 1998; Jay, Martin. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003; Richter, Melvin. *The history of Political and Social Concepts. A critical introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 1995. Hay bibliografía disponible y algunos análisis sobre la temática en: <http://foroiberoideas.cervantesvirtual.com>.

pensadores disidentes, todos críticos de las formas que adoptaba el liberalismo de entonces⁵.

1.

En América Bilbao descubre algo que Quinet, a su vez, descubriría en sus viajes por Italia y por España y que también podía divisar ante Francia; se trataba de naciones en dónde el resabio católico era inamovible. Aquello que Quinet decía de Francia, Bilbao lo decía de América: las revoluciones habían traído ideas nuevas, habían abierto una nueva era porque a partir de entonces, y gracias a la filosofía del siglo XVIII, era posible pensar, poner en duda, cuestionar y hasta destruir. Sin embargo, las revoluciones no habían podido arrancar la lógica católica que se erigía como reina y soberana del destino de los pueblos. Esta era la base del “dualismo” reinante en la sociedad americana, según Bilbao, y la causa de ello radicaba en la imposibilidad que habían mostrado los revolucionarios, de uno y otro lado del océano, de erigir nuevas creencias.

En un trabajo que escribe luego de la noticia de la muerte de Lamennais, que data de 1852 y en donde se destaca, precisamente, la importante labor moralizadora de este maestro francés en una sociedad diezmada por la ausencia de creencias, Bilbao se ocupa de Francia, y reconoce la fuente de degradación de la sociedad en el modo como se llevó adelante allí la Revolución:

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

⁵ Excede las posibilidades de este artículo repasar todos estos elementos, sin embargo, es numerosa la bibliografía sobre la cuestión. Entre otros textos: Benichou, Paul. *El tiempo de los profetas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984; Douailler, S. et al. *La philosophie saisie par l'État*. Paris: Aubier, 1988; Rosanvallon, Pierre. *Le moment Guizot*. París: Gallimard, 1985; Abensour, Miguel. “L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion”. *Le temps de la réflexion*. Tome II. Paris: Gallimard, 1981.

católica, la nación revolucionaria conservaba el temperamento, el genio del catolicismo . . . El principio de la infalibilidad no hizo sino cambiar de representantes. Se declaró al pueblo soberano infalible, el pueblo fue el Papa, y esta usurpación de la verdad y del derecho produjo los mismos fenómenos que el cristianismo en la marcha retrógrada al catolicismo, es decir, al privilegio, a las encarnaciones, a los ídolos, a la usurpación pontifical, transportada primero a un concilio, la asamblea (Bilbao, “Lamennais” 380)⁶.

Bilbao trasluce en esta lectura de la Revolución los aportes de la intelectualidad francesa más crítica del momento y, en particular, los de Quinet. El error cometido en la Revolución fue no limitar la soberanía del pueblo, con la consecuencia obligada de provocar una vuelta atrás respecto de aquel derecho que se pretendía postular. La libertad implica para Bilbao, antes que nada, el gobierno de sí, y ese pueblo que se declaraba soberano no estaba en condiciones de gobernarse. Así, al hacerlo soberano, no se hizo otra cosa más que instituir nuevamente los mismos poderes que se pretendía destronar, o mejor aun, un modo de comprender el poder, idéntico al que se cuestionaba con la noción misma de libertad: aquel a través del cual se lo concibe como “infalible”. El pueblo hubo de reconocer inmediatamente nuevos papas, nuevos reyes, nuevos amos. En cambio, para el chileno, “en la idea de libertad, se debían haber comprendido las manifestaciones y condiciones necesarias de su existencia: la impenetrabilidad del derecho, de la conciencia, la libertad individual garantida contra la Iglesia y contra el Estado, contra las mayorías imbéciles y contra la policía, contra las utopías sociales y contra la miseria” (Bilbao, “Lamennais” 381)⁷.

Nuestro autor reconoce aquí la falta principal de la Revolución. La libertad no fue *comprendida* por aquellos que debían ponerla en acto. La Revolución se efectuó como consecuencia de un *movimiento instintivo* de las masas que se sumaba a la *claridad* de unos pocos. Para Bilbao la Revolución fue “popular”, allí estuvo el pueblo, y fue su fuerza la que la hizo posible,

⁶ Dado que la edición de la obra de Bilbao con la que trabajamos incluye numerosos textos del autor, señalamos en cada caso el nombre del artículo al que nos referimos.

⁷ La referencia al Estado y a la Iglesia, al poder de ambos en contra de la libertad, será el eje por donde pasa la crítica de Lamennais a la Iglesia, en la medida que advierte su confluencia con la monarquía, y su posterior separación de Roma.

pero era sólo fuerza. En cambio, los que divisaron el sentido más profundo de la libertad no supieron transmitirlo, ni dirigir esa fuerza.

Algo muy similar planteaba Quinet en el texto “Le Christianisme et la Revolution française”, mencionado por Bilbao al ocuparse del tema⁸. Allí Quinet analiza qué pasó después de la toma de la Bastilla. Reconoce primero los múltiples intentos de los revolucionarios de conciliar con el catolicismo y, luego, ante las diversas negativas, la radicalización de una política que, contraria a la Iglesia, daba cuenta de la permanencia de su misma lógica: el autoritarismo. Así se refiere a estos sucesos:

la Convención usurpa un poder que no tiene, vuelve a la época de los concilios, como si ésta no fuera finita. Rehace una religión del estado. Robespierre no es sólo un dictador, él deviene papa. El decreto es una bula. Lo que viene a decir que si las cosas continúan así, la figura del catolicismo ha cambiado, pero su espíritu permanece . . . Para hacer entrar sus ideas en el mundo, el siglo diecinueve se sirve del brazo del siglo dieciséis (296)⁹.

⁸ Este trabajo de Quinet es producto de las lecciones que diera en el Collège de France en 1844, y que le valieron la expulsión de la academia francesa. Lo tendremos en cuenta en lo que sigue porque Bilbao lo menciona en su texto “Lamennais”, siendo uno de los pocos trabajos de los autores franceses contemporáneos que nombra explícitamente. Pero además porque este trabajo pone de manifiesto la efectiva cercanía del chileno con Quinet. En el libro, Quinet elogia *Sociabilidad chilena* de Bilbao y reconoce en ese trabajo algún atisbo de pensamiento renovado en Chile, en el marco de un contexto mundial profundamente desalentador, y dando cuenta de poseer noticias de los conflictos ocasionados en Chile por la publicación de aquel texto de Bilbao (Quinet 296).

⁹ Esto nos recuerda aquellas afirmaciones de Bilbao en las que, para exaltar la fuerza del pueblo en América, relata el derrotero revolucionario en Nueva Granada y se refiere a la traición del presidente Obando: “Por todas partes, en América, la reforma ha sido maldecida por el catolicismo; por todas partes la dictadura militar, aristocrática o plebeya, ha favorecido el desenvolvimiento de la Iglesia, y la Iglesia ha absuelto al despotismo, en el cual ha reconocido una emanación de su esencia, haciendo causa común con el silencio, el terror las exacciones, los golpes de Estado, la bastardía de la razón . . . La independencia, encarnada en los campamentos donde la vida nueva, palpitaba, se identificó desde luego con el ejército. Estrecha su horizonte, concentra la expansión y, no viendo sino la gloria conquistada, creyó que no tenía más objeto que ella misma. Entonces despiértase el egoísmo, se amortigua el entusiasmo. Los generales tórnanse una casta: quieren gobernar. No encontrando ante sí más que la vieja Iglesia, le piden la consagración de la dictadura” (Bilbao, “El presidente Obando. Su traición y su enjuiciamiento” 348-349).

Del mismo modo que lo observamos con Bilbao, aquí se entrecruza la condena de los revolucionarios por su negación del valor de lo espiritual —“Un pueblo ha podido, presa del entusiasmo y el terror, dar su sangre, su vida. Pero aquí el Comité de Salud Pública demanda, en primer lugar, el abandono del sentimiento íntimo, del secreto entre el hombre y Dios, del cielo interior” (Quinet 348)—, con la permanencia de una lógica que reproduce lo más condenable de la religión: la absoluta autoridad de unos pocos para dirigir y dominar a las masas. Al negar la religión al pueblo, la Convención se afirma apelando a la política propia del catolicismo, a una autoridad inapelable que arrasa irracionalmente con la multiplicidad. Y aquí Quinet se vale también de la caracterización que destacamos en Bilbao según la cual la lógica que prima es la de la “infalibilidad”. En el retrato del parecido entre el catolicismo y el devenir de la Revolución, el francés termina afirmando, respecto del modo como se da el debate político en las asambleas: “Como cada uno está convencido que la infalibilidad está, toda, de un lado y el extravío del otro, no queda más que denunciarse mutuamente por la misma causa. El anatema es la muerte” (Quinet 351).

La lógica de la “infalibilidad”, a veces sostenida como consecuencia de una negligencia o de la incapacidad de insistir en el dogma de la libertad, a veces como expresión de la preponderancia de los intereses de un grupo social, explica, para Bilbao, el carácter que adoptan las instituciones en América. “Esa revolución desconoció y negó la integridad del derecho individual, y cambió de despotismo, llamando Estado, Sociedad o Unidad, al monstruo a quien sacrificó la libertad” (Bilbao, “El evangelio americano” 719).

La noción de “infalibilidad”, que encontrábamos en el escrito sobre Lamennais, constituye una de las herramientas más categóricas de su imputación y está presente desde sus primeros trabajos. La postulación de alguna verdad como “infalible”, sea Dios, el Estado o el pueblo es para el chileno la manifestación más evidente de la permanencia de una racionalidad de dominación, de servilismo o esclavitud. La postulación de una verdad indiscutible y ahistórica contradice el ejercicio del pensamiento, de la inteligencia, único medio a través del cual puede alcanzarse una verdad compatible con la libertad.

El paralelo entre la Revolución de 1789 y las revoluciones de la independencia americana, exceptuando la de los Estados Unidos, es completo

en Bilbao, sólo que respecto de estas últimas el análisis es más detallado. En 1846 afirma: “el dogma de la soberanía . . . encuentra dos oposiciones: la primera, es el espíritu de un dogma y de una educación autoritaria; la segunda, es una imagen de la terrible feudalidad de la edad media” (Bilbao, “Prefacio de los evangelios” 179), y con esto invoca los dos aspectos más característicos de las sociedades americanas condenadas. La permanencia del catolicismo en América es la conservación, en los hechos, de un sistema político y económico que contradice los principios revolucionarios. Por ello se lo condena y se considera atravesada por el conflicto entre un dogma antiguo y esclavizante, que es aún dominante, y unos principios modernos que, postulados en la década revolucionaria, no pueden hacerse reales. Eso es lo que Bilbao llama “dualismo”¹⁰. Ese es el dualismo en el que se debate la América *latina*¹¹.

Contra una explicación fatalista de la historia, es factible encontrar, en Bilbao, un responsable de este conflicto interno. El dogma católico no persistió por su fuerza intrínseca, persistió, en cambio, porque se respetó el peso de la tradición y no se reconoció la necesidad de verdades a las que el hombre accediera por medio del raciocinio. Se prefirió la verdad indiscutible en materia de dogma, aunque, se declaraba, al mismo tiempo, la soberanía

¹⁰ Es importante destacar que la expresión “dualismo” es tomada de Lamennais.

¹¹ Cabe recordar aquí las referencias de Quinet a la distinción entre las revoluciones francesas, por una parte, e inglesa y norteamericana, por otro. El eje de dicha diferencia estriba en la religión que predomina en cada pueblo. En este sentido, aquello que explica la *monstruosidad* de la francesa no es más que la permanencia del catolicismo. Según su juicio, a pesar de Voltaire, a pesar de Rousseau, no hubo allí una revolución religiosa que diera lugar a las novedades del protestantismo, de modo que en Francia no habría lugar para la duda, para el examen. El dualismo, entonces, parece ser el signo de las sociedades católicas. Tal como lo relata Furet, Quinet, al referirse a estas cuestiones, sin contar todavía el terror del 93, hablaba de la “timidez” de los revolucionarios, causa de su incapacidad para hacer frente a las creencias de la mayoría de los franceses. La abstracción de la filosofía a la que apelaban es expresión de esto mismo. Ataban el cambio a una filosofía que no era accesible al pueblo porque desconocía la trascendencia. Recordemos, asimismo, que es Francisco Bilbao quien instituye el concepto de “América Latina” para referirse a lo que hasta el momento era “América del sur” o “América del sud”. El nuevo término ponía de manifiesto el interés de Bilbao por ligar las naciones americanas con las europeas católicas.

del individuo a nivel político. La infalibilidad en materia dogmática sirvió para sostener una noción de autoridad jerárquica. Lo certero, en el sistema católico, es sólo aquello que la autoridad reconoce como tal y a partir de allí se impone como ley. La infalibilidad es, en todo, contraria al libre examen y, por tanto, se opone a la noción de soberanía.

El problema americano queda concentrado, entonces, en la permanencia de dos lógicas contradictorias, en la afirmación de principios opuestos. Se reconoce allí una contradicción lógica que urge resolver, porque el dualismo es, a su vez, origen de la anarquía que conduce a la negación misma de la libertad en el ámbito político. Bilbao es radical al afirmarlo en *La ley de la historia*, de 1858:

los que se han denominado liberales en los partidos de la América del Sur, no han osado, o no han querido o no han podido ver la raíz de la libertad en la razón emancipada. Siempre han pretendido asentar la libertad política, al lado del dogma reconocido que niega la base posible de toda libertad . . . ¿Y creéis que pueda existir poder político al lado de ese poder divino? ¿Soberanía del pueblo al lado de esa soberanía omnipotente? ¿Libertad de pensar, libertad de juzgar, de legislar ante la facultad del cuerpo que tiene las llaves del cielo y de la tierra, del infierno y del paraíso? Imposible, mil veces imposible . . . Por más que se reconozca la soberanía del pueblo en los países católicos, esa soberanía no existe. Para ser soberano, es necesario ser independiente. Para ser independiente es necesario reconocer la soberanía de la razón en todo hombre. El soberano que no cree en su razón no es soberano; y ese título no sirve sino para hacerlo radicalmente siervo, *siervo voluntario*, la peor de las servidumbres, y el último grado de la esclavitud, pues llega a santificarse a sí misma (Bilbao 458-459).

En ese trabajo se denuncia cómo, a partir de la proclamación de la división de esferas, la iglesia termina por adueñarse del espacio público y, con ello de la política. Las constituciones americanas reconocen, inmediatamente después de haber promulgado la soberanía del pueblo, una religión oficial: el catolicismo. La convivencia de dos principios que se oponen no hace sino habilitar el primado del segundo sobre el primero. Bilbao es determinante cuando denuncia esta situación: “no reconocemos religión de Estado. Religión de Estado es el Estado imponiendo o decretando, o

sosteniendo un dogma. Esto es tiranía, porque al Estado nadie le ha dado y no tiene derecho de hacer declaraciones dogmáticas como expresión de la conciencia de los pueblos” (Bilbao, “El evangelio americano” 751)¹².

Ante esta situación, ante el dualismo, la denuncia no implica simplemente la negación del catolicismo para afirmar la república. La república, en América, se ha pensado de la mano del catolicismo, y esa contradicción sería intrínseca al liberalismo. Pretendiendo negar el catolicismo, los republicanos han querido imponer por la fuerza los principios revolucionarios. Recurren al despotismo para fundar la libertad. Ante esta evidencia se pregunta el chileno: “¿por qué la República invoca la dictadura?” Y responde: “porque el republicano es hombre de dos creencias, y trasporta a la política, el genio, el carácter, el temperamento, la lógica de la infalibilidad católica. Toda fuerza se cree poder, todo poder autoridad, toda autoridad infalible” (Bilbao, “La América en peligro” 529). El republicanismo encierra en sí mismo un problema, y es por eso que, a pesar de postular la necesidad de resolver la dualidad, Bilbao sigue siendo crítico respecto del dogma republicano y no puede convenir en el simple rechazo del catolicismo. La opción al catolicismo sigue encerrada en sus redes. El republicanismo necesitó del catolicismo, no tenía la fuerza ni las herramientas para imponerse por su cuenta. Los intereses y las posibilidades del juego político ante el que se enfrentaron los revolucionarios americanos, aunque esto pueda ser extensivo para los franceses, pusieron de manifiesto el carácter mismo de ese republicanismo. Al momento de la independencia éstos optaron por la doctrina de la retroversión del poder y, de esta forma, pretendieron garantizar la legitimidad del poder con que se investía a la Junta, pero evidenciaron con ello “la poca fe en la verdad, el pálido republicanismo” (Bilbao, “El evangelio americano” 728). El problema, para Bilbao, no resulta de las clasificaciones en abstracto, y esto vale incluso para el catolicismo, el problema aparece allí donde los actos entran en contradicción con la *palabra* (“Los araucanos”

¹² Aquella idea de la “religión de Estado” aparece como uno de los principales motivos de la crítica de Quinet a la Convención. En ambos autores se observa una crítica doble, tanto de la posibilidad de que el catolicismo persista como religión oficial, cuanto de que el Estado determine el dogma, lo cual no es sino resabio de la lógica del catolicismo.

207)¹³. Los revolucionarios dijeron defender la soberanía del pueblo, pero en los hechos, por ignorancia o por interés, nunca creyeron en esa palabra.

Tal como hemos dicho, el juicio de Bilbao sobre la Revolución de la independencia americana es analizado en permanente paralelismo con la Revolución Francesa. La lectura de la historia de Francia va siendo, en sus obras, cada vez más crítica, y entre las causas de su paulatina desconfianza, si bien se destacan las políticas expansionistas francesas sobre América, también puede divisarse la agudeza del discurso de aquellos que serían sus principales guías intelectuales. En este sentido, el juicio del dualismo americano, la descripción del modo en que opera la noción de infalibilidad en la constitución de las representaciones del poder y la falta de coherencia entre la palabra y la acción puede ligarse de manera directa, tal como hemos venido adelantando, con los desarrollos de Quinet en torno a la filosofía de la monarquía constitucional, el eclecticismo, y a sus pretendidos efectos en la política y la sociedad francesa¹⁴. En “Le Christianisme et la Revolution française”, Quinet destaca la importancia de pensar el eclecticismo tanto como efecto de la Revolución, cuanto como expresión de un presente que contradice los ideales revolucionarios. Quinet examina diversas empresas revolucionarias antes de analizar la francesa y, entre aquellas en las que la república no ha tenido éxito, se destaca el caso de España. Pese a los intentos, España no pudo sacarse de encima el peso del catolicismo y tal imposibilidad acabó por condenar a la república. En España, dice,

¹³ Esta contradicción entre los actos y la palabra es una de las características que Bilbao reconoce en el eclecticismo francés, al que le opone los planteamientos de Lamennais. El eclecticismo, bajo esta mirada, sería una de las expresiones del fracaso de la Revolución Francesa, al representar la justificación teórica de un *status quo* contrario a los principios revolucionarios. Un aspecto insistentemente expresado por los críticos franceses del eclecticismo (Bilbao, “Lamennais” 384).

¹⁴ El eclecticismo, también denominado “doctrinarismo” o “filosofía doctrinaria”, constituye la principal corriente filosófica en Francia durante la Monarquía de Julio, en efecto, fue considerada la “filosofía oficial” del período. Esta corriente constituye, para muchos de sus críticos contemporáneos, una filosofía puesta al servicio de la legitimación del Estado burgués. Ver Leroux, Pierre. *Réfutation de l'éclecticisme*. Paris: Ressources, 1979; Vermeren, Patrice. *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*. Paris: L'Harmattan, 1995; Abensour, Miguel. “L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion”. *Le moment Guizot*. Rosanvallon: Gallimard, 1985.

se ha creído poder destruir la servidumbre política dejando subsistir la servidumbre religiosa; [pero] la primera renace necesariamente de la otra . . . España hoy tiene poetas llenos de fantasía, pero espera todavía que le sea permitido pensar . . . Se cae siempre bajo la misma consecuencia: el antiguo despotismo político, sombra inseparable del antiguo despotismo espiritual (16)¹⁵.

En el caso de Francia, antes que contra la política de la Restauración, Quinet carga su artillería contra el eclecticismo, movimiento que denuncia la permanencia de una lógica no-revolucionaria.

En términos generales puede decirse que una de las principales razones teóricas de la crítica del humanismo democrático, al estilo de Quinet, para con los doctrinarios o eclécticos, era la valoración del siglo XVIII y de algunos de sus principios más fundamentales (Benichou 424). Aquí eso mismo puede verse traducido al ámbito práctico. ¿Por qué negar la razón como razón universal? Para mantener una firme diferenciación social a partir de la cual sea posible ejercer el dominio sobre el mayor número. Pero lo que Quinet destaca en sus lecciones del '44 es el tipo de estrategia de que se vale el eclecticismo: el sostenimiento de la religión como herramienta de orden y dominación sobre el pueblo, y la estipulación de un ámbito, diferenciado de aquella, para la filosofía, encargada del gobierno. El dualismo se radicaliza y se vuelve el explícito sustento del régimen monárquico. Conviven en la Francia posterior al '30 un universo conceptual y político prerrevolucionario con la afirmación moderna del filósofo legislador, luz creciente para unos, cadenas siempre fijas para otros (Quinet 45). Quinet parafrasea el reclamo de los eclécticos cuando señala:

es necesario un Dios para el pueblo, esta palabra es la más formidable que se haya hecho oír en quince años, porque es la clave de la teoría según la cual se establecerán definitivamente los privilegiados de la luz y los proletarios de las

¹⁵ Según Bilbao este juicio de Quinet sobre España se matiza en parte luego de las “Vacancias en España”, así le llama al trabajo del francés, *Mes vacances en Espagne*, escrito entre 1843 y 1844. Allí Quinet confiaría en las capacidades regenerativas de España, pero más aún de América, en continuidad con las palabras de Larra. Según ese relato de Bilbao, Quinet llegaría a afirmar: “Es preciso que el español tenga una lengua filosófica” (Bilbao 55).

tinieblas. Admitid por el pensamiento, un solo instante, el progreso continuo del espíritu en los unos, la inmovilidad eterna de la creencia en los otros. La unión de la sociedad está rota, Francia se divide en dos pueblos irreconciliables, eternamente separados por un abismo que crece eternamente entre ellos (46).

2.

Sin embargo, la causa de todo no radica en la religión misma, no radica en las creencias, sino, al contrario, en el hecho que la Revolución Francesa no estuvo asentada ni acompañada por una revolución religiosa. Faltó una religión nueva. Dirá Bilbao: “única entre las naciones modernas, Francia ha hecho una revolución política y social antes de haber consumado su revolución religiosa. Seguid un momento esta idea y veréis salir aquello que tiene de original y de monstruoso” (Bilbao, “El gobierno de la libertad” 334)¹⁶. Aquella novedad política conservaba intacta la antigua lógica de dominación que imponía el catolicismo.

Del mismo modo, el rechazo del dualismo reinante en la sociedad americana no supone, en Bilbao, la impugnación de la convivencia de las esferas religiosa y política, sino todo lo contrario, es un reclamo que se basa en la necesidad de armonizarlas, bajo una nueva mirada de la religión. La mayoría de los escritos del chileno evidencian esta preocupación por definir y propagar los términos de la armonía. La república es una verdad, un principio indiscutible, que sólo puede hacerse real si adopta la forma de un dogma religioso. No sólo cuando el dogma deje de contradecir la república, sino también, y fundamentalmente, cuando la sostenga. Pero no se trata de cualquier religión. Bilbao no cuestiona el cristianismo ni sus postulados más básicos: el evangelio como fuente de verdades y la idea de un Dios todopoderoso, creador del mundo y de los hombres.

“La vida de los pueblos es la acción de sus dogmas” (Bilbao, “Lamenais” 377) es una de las expresiones más frecuentes en Bilbao para referirse

¹⁶ Quinet, tal como lo parafrasea Furet, dirá algo similar en su crítica a la Revolución Francesa al señalar que ella “era llevada a cabo antes de tener lugar” (Furet 53). Incluso, llega a calificarla de “Revolución abortada” (51).

a la cuestión que aquí tratamos y más representativa de la relación entre religión y política en la que nos interesa poner el acento. Esta idea recorre toda su obra. Con ella denuncia el dualismo americano, a la vez que evidencia la permanencia de dogmas viejos y la consecuente imposibilidad de la república. Pero, al mismo tiempo, esa relación entre dogma y política le posibilita pensar en términos positivos la relación entre cristianismo y república.

Esa relación dogma-política, antes que su contenido, es central para recorrer el planteamiento de Bilbao, porque el hecho de que *la vida de los pueblos sea la acción de sus dogmas* pone de manifiesto, no sólo que los dogmas tienen movimiento y “actúan”, sino también que poseen un carácter productivo y, además, promueven vida. Los dogmas actúan, producen y sus resultados son animados¹⁷. Producen sentidos que están en movimiento y a la base de los desarrollos elaborados en los diferentes ámbitos de la sociedad. Así lo plantea el autor en *El evangelio americano*: “los que creen que nada hay de común entre la religión y la política, que el dueño de mi creencia no ha de ser el dueño de mi voto, esos necesitan empezar el abecedario de la filosofía y de la historia” (Bilbao, “El evangelio” 750).

En un texto de 1857, *Un recuerdo ideal*, puede observarse lo mismo pero planteado ahora en un sentido positivo. Allí nuestro autor hace depender la legitimidad del régimen político de su vínculo con la religión:

el Dios es el dogma. El dogma es lo que caracteriza la vida de los pueblos, porque es el generador de los principios, de las instituciones y costumbres . . . El dogma, es, pues, indispensable. Alejad a Dios del pensamiento, y yo pregunto, ¿cuál es el eje del movimiento, cuál la luz en el firmamento, cuál es la base de la libertad, la sanción de lo justo, la autoridad del deber? Si la libertad no es divina, mucho desconfío de la libertad humana (Bilbao, “Un recuerdo ideal” 404).

¹⁷ Esto nos recuerda uno de los aspectos más comunes a los pensadores franceses críticos del liberalismo doctrinario: la idea de una “religión progresiva”, según la cual la religión está atada a la ley del progreso. Hay que considerar, no obstante, que dicho vínculo no es de dependencia. Del mismo modo en que lo plantean muchos de los teóricos franceses de esta línea, en Bilbao la religión de los hombres no depende de un curso necesario para adaptarse, sino que es ella, redefinida en este contexto, una expresión fundamental de esa marcha. (Benichou 442).

La república necesita de alguna fuente de legitimidad no humana para proclamarse y sostenerse y Bilbao la encuentra en el cristianismo. Sin la garantía del Dios creador habremos de toparnos con la arbitrariedad que puede conducir a que algunos se erijan en reyes o déspotas afirmando poseer el don de la interpretación de la verdad. Bilbao prefiere mantener intacta la distinción, la distancia básica, entre lo humano y lo divino, aunque todo lo humano sea en relación con lo divino. Y al sostener esta distancia aprovecha para asestar contra la figura del sacerdote y el rol que éste cumple en el dogma católico. La relación entre lo humano y lo divino no acepta la mediación del cura, una de las expresiones más palmarias de la lógica servil que impone la religión de España.

Desde aquí podemos reconocer el pensamiento del chileno inscripto en la misma visión a partir de la cual Quinet discute, por su parte, con los defensores de la supervivencia del catolicismo en Francia. No se trata de negar la religión, se trata, en cambio, de reconocer su carácter histórico, activo y productivo, su capacidad de movimiento y, desde allí, advertir la necesidad de su renovación, sin dejar de considerar, al mismo tiempo, que dicha renovación es condición y base de los cambios operados en otras esferas. Así lo expresa el francés, entre otros, en un artículo de 1831, “Sur l’avenir de la religion” (“Sobre el futuro de la religión”): “las revoluciones políticas han sido siempre precedidas y, en alguna medida, profetizadas por las revoluciones religiosas” (Quinet 275)¹⁸, y agrega que el cambio entre los hombres, en la historia de la humanidad, en relación con el sistema de gobierno y organización, puede ser considerado a partir de las modificaciones operadas en su relación con los dioses. Contra el fatalismo y el determinismo, Quinet apelaba a la *creación religiosa y política* de la historia. Esa posibilidad arrojaba nuevos sentidos sobre lo religioso, ligado a lo político, y sobre lo político, ligado a lo religioso. Para él, todas las instituciones políticas suponen una base religiosa, con lo cual afirma el entrapamiento de la modernidad, aunque

¹⁸ Es singular el parecido de esas palabras con aquella frase de Bilbao que mencionamos al comienzo de este apartado: “la vida de los pueblos es la acción de sus dogmas”, o con aquella según la cual: “las verdaderas revoluciones que acontecen en la humanidad, son una consecuencia de la transformación del dogma, o de una variación en la concepción de Dios” (Bilbao, “Estudios sobre Santa Rosa de Lima” 228).

no ya en los marcos del cristianismo, sí, y de manera inevitable, en los de la religión.

La cuestión aquí es qué significa “religión”. En el caso de Quinet, la que desplaza al catolicismo es la ciencia. Pero si la ciencia, bajo algún aspecto, pudo significar la destrucción de la religión en los siglos XVII y XVIII, puede significar ahora la afirmación del progreso y su vínculo con la religión. En contra de la Ilustración, se afirma la pervivencia del espíritu, el “poder de lo invisible”, legado del cristianismo. Pero, al mismo tiempo, contra la Edad Media, lo invisible sigue vivo fuera de la iglesia y en permanente movimiento (Benichou 442-444).

El vínculo de lo humano con lo divino, que se dice de muchas maneras, es uno de los temas centrales de los desarrollos franceses de esta época¹⁹. La posición de Bilbao sobre este punto puede inscribirse también en el marco de los planteamientos franceses, caracterizados por la permanente ambigüedad entre la afirmación del yo y la confianza en el logro de su plenitud, por una parte, y su obligada inscripción en un contexto universal (tal como sucede con la *conciencia universal del género humano*) que se asienta sobre algún principio divino que es, a su vez, condición de aquel logro individual²⁰. En uno de sus últimos trabajos, *El ser y la reflexión*, Bilbao afirma:

yo veo el ser y en él una distinción . . . *Yo soy ser; yo afirmo*, y en este hecho encierro en sí toda la filosofía, y el método y criterio de certidumbre, porque esta visión de mí mismo es forzosa, no puede dejar de ser, yo no puedo dudar, de aquí deduzco con la lógica que el pensamiento de mí mismo es necesario, que hay una ley que yo no he hecho, puesto que me domina y me impone la esencia y la forma de ésta. Así yo no soy el todo, yo no soy el creador de mí mismo, y yo obedezco pensando en mí a una ley que no he hecho. Yo veo el ser y el ser es infinito (656).

¹⁹ Sin referirse a Quinet, pero sí a algunos de sus contemporáneos, Manfred Frank observa allí la impronta de los desarrollos de los románticos alemanes en torno a la “Nueva mitología” (Frank 217 ss).

²⁰ Entre los teóricos franceses del momento, el más representativo de esta convivencia es, según Benichou, Quinet (427).

La comprensión del yo y de su relación con lo infinito se presenta como una *visión* necesaria, esencial al ser que existe en cuanto hombre creado, condición que se impone por el hecho mismo de existir²¹.

En íntima relación con su consideración de la filosofía, Bilbao ensaya la recuperación de las verdades de la filosofía moderna. La afirmación forzosa del yo antecede cualquier verdad, y reemplaza con ello aquellas concepciones contemporáneas que, desplazando de esta manera el yo racional, reconocen la fuente de la verdad en la religión, la historia o el Estado. Al contrario de aquellas, la historia, la política y la religión se asientan sobre la afirmación del yo: “el hombre debe *crear* lo que él mismo juzgue verdadero. He ahí la fórmula de la filosofía. Con esa fórmula se emancipa el mundo de las inteligencias. Es la libertad dogmática” (Bilbao, “Estudios religiosos” 628). La libertad del hombre racional es la única verdad indiscutible, no sujeta al juicio del hombre²².

En 1864 Bilbao escribe un artículo en el que analiza la *Vida de Jesús* de Strauss, en la cual reconoce la obra de la filosofía contemporánea y, con ello, apunta hacia otro objetivo. Allí Bilbao sigue muy de cerca el análisis que había hecho Quinet sobre este texto, en 1838, quien 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”. En relación al panteísmo que veía encarnado allí, Bilbao concluye:

es sabido que esa doctrina, partiendo de la idea de sustancia, considera a los seres como manifestaciones particulares de la inagotable riqueza de formas que contiene la idea de Infinito . . . Todas las manifestaciones de la vida en la naturaleza, todas las formas del pensamiento en la historia, no son sino variaciones ejecutadas sobre el tema de la sustancia una e infinita. Así es que la sustancia, Dios, la naturaleza, para servirnos de las admirables palabras de

²¹ Aquí podríamos seguir el rastro de Benichou y ver en Bilbao aquello que aquel reconoce al referirse a Quinet: la revelación se transforma en descubrimiento. Se llega aquí a Dios a través de un razonamiento lógico (Benichou 447).

²² Es importante aclarar que, aunque nos remita aquí a la filosofía moderna, esa racionalidad es, para Bilbao, tal como puede verse por su vínculo con la religión y la historia, distinta a la de los modernos.

Schelling, *“dormita en la planta, sueña en el animal, se despierta en el hombre* (Bilbao, “La revolución religiosa” 612).

Lo que esta visión panteísta posee de negativo, que se evidencia al extraer sus consecuencias si se aplica a la vida de los pueblos, es para Bilbao, en continuidad con Quinet, la anulación de la libertad. Este último discutía esa posibilidad subrayando la necesidad de advertir la “persona” que yace tras la figura de Jesús. La obra de Strauss, como el catolicismo, anula al individuo y pretende, a través de esa negación, reconocer en Jesús la realización de la humanidad toda. La lógica que prima allí se ocupa de:

despojar al individuo para enriquecer la especie, disminuir al hombre para acrecentar la humanidad, he ahí la propensión . . . ¿No vemos que hacemos allí un trabajo insensato, que si la persona humana no es más que una nada alienada 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? (Quinet, “Examen de la vie de Jesús” 211-212).

Para Quinet ello no sólo implica la negación de la razón y de la dignidad de la persona, sino que incluso nos lleva más allá, en la medida que se niega el rol que cumplen los hombres en el progreso de la historia. Bilbao, por su parte, caracteriza de modo similar los resultados del panteísmo: “si todo es emanación de la naturaleza, los actos individuales y las individualidades perderán su distinción, su autonomía, su originalidad, su libertad y aun la posibilidad del heroísmo” (Bilbao, “La revolución religiosa” 613)²³.

Esta valoración del individuo permite condenar en Strauss aquello que se condenaba en los eclécticos franceses: la idea de una *religión definitiva*.

²³ Es interesante señalar, como hace Clara Jalif de Betranou inscribiendo a Bilbao en el deísmo voltaireano, que es en Voltaire mismo en donde puede reconocerse esta crítica a la divinización de Jesús. Se reúnen en Bilbao, según esta autora, los dos motivos fundamentales de aquel deísmo: el anticlericalismo y el resguardo del nombre de Jesús (26).

Para Strauss, según la lectura de Quinet que sigue Bilbao, el cristianismo era la religión definitiva, infalible, pero al afirmar esto, no hacía sino oponer la religión a la libertad y anular el movimiento de la historia. En contra de esto, Bilbao afirma:

nosotros no creemos al cristianismo suficiente . . . El cristianismo es amor, pero no ha sabido fundar pueblos libres, ni crear hombres soberanos; y la humanidad quiere derecho, quiere libertad, quiere justicia, antes que amor, y que fe y que entusiasmo, y que fantasías de cielos más o menos esplendentes o más o menos falsos. El cristianismo es el sentimiento puro, pero la humanidad moderna quiere razón pura y sentimiento. El cristianismo impone, la filosofía convence (Bilbao, "La revolución religiosa" 625).

Bilbao apela a la filosofía y confía a ella la autonomía de la personalidad del hombre, en contra del servilismo católico, pero también, de la seducción panteísta del eclecticismo contemporáneo.

Si revisamos esta cuestión lentamente debemos considerar, en primer lugar, la pretensión de Bilbao de identificar la filosofía con la ciencia. La filosofía entendida como visión de la ley divina es un "conocimiento científico". Esta conjunción de filosofía y ciencia se explica antes que nada por el carácter objetivo y verdadero de aquello que se conoce. "La filosofía, la ciencia y la religión coexisten . . . Todo esto, señores, puede resumirse en este principio: la filosofía trata de despejar en el hombre la impresión del infinito. En matemáticas, como sabéis, no se inventa nada, no se enseña nada de nuevo, se trata tan sólo de despejar el problema encerrado en la razón y la conciencia. Es la evocación de la fórmula de Dios" (Bilbao, "El ser y la reflexión" 659).

Aunque con otros medios, el conocimiento de Dios a través de la filosofía es tan "científico" como el de las matemáticas. La filosofía saca a la luz una verdad que aguarda su descubrimiento. Algo muy similar puede decirse respecto de la postura de Quinet, para continuar con nuestro paralelismo. La relación entre ciencia, filosofía y religión para el caso del francés es aún más radical. Quinet sostiene de manera explícita algo que Bilbao parece sugerir con tono más moderado: para Quinet la filosofía desaparece detrás de una ciencia que se identifica con la religión. En ese sentido puede referirse al "sacerdocio científico". La verdad más absoluta es la divina, la ciencia, en tanto conocimiento de la verdad, es conocimiento de Dios y de su ley, la ciencia coincide en su objeto con la religión. Se trata de un sentido

particular de “religión”, de un sentido particular de “ciencia” y, bajo estas condiciones, de un sentido particular de “filosofía”. Pero eso sí, todo regido por aquel principio que ocupa el primer lugar en los decretos de la historia, presente y futura, el de la libertad (Benichou 446). Con marcado tono deísta puede afirmarse una religión y una ley divina que rige lo humano, pero que, al ser descubierta y afirmada a través de la razón, no atente contra la libertad del hombre. Del mismo modo que puede observarse en Bilbao, aquí el vínculo entre la filosofía o la ciencia y la religión no sólo da cuenta del objeto y valor de la primera, sino, y quizás esto sea lo más importante, del carácter ficticio o falso de una religión que pretenda erigirse al margen de la reflexión. Y tal denuncia vale tanto para el dogmatismo católico, como para las posiciones eclécticas y liberales propias de la época.

En este marco se podrá pensar la relación entre la filosofía y la religión, sin perder de vista que el objetivo último de dicha relación es, para nuestro autor, la política. La razón, dice, en referencia incluso a la “autocracia de la razón”, es la facultad que ve y afirma lo necesario y absoluto, y al reconocerlo lo hace primar sobre lo relativo (Bilbao, “La América en peligro” 502).

La esencia radical de la soberanía y la base que constituye la soberanía es el pensamiento. Soy yo —y no soy otro—, porque yo soy el que pienso. Si otro poseyese mi pensamiento o pensase por mí, no tendría personalidad. Sin mi pensamiento, que es mi individualidad impenetrable, no sería responsable . . . El pensamiento es la visión de la *idea*. La visión de la idea es la reguladora de la vida, es el gobierno de sí mismo, es la soberanía intransmisible. La visión de la idea es la comunión con el Verbo, con la luz, con la palabra del Eterno . . . La soberanía o la visión inmanente y permanente de la idea libertad y su encarnación en la persona es, pues, el gobierno del hombre y el gobierno de los pueblos . . . La soberanía no puede negarse, así como no se puede negar el pensamiento. El que niega el pensamiento, **piensa** que lo niega y **pensando** que lo niega, está afirmando que piensa. El que niega la soberanía hace acto de soberanía al negarla. Afirmación indestructible, libertad, no puedes ser conmovida, sin que se conmueva al mismo tiempo el trono del Eterno (Bilbao, “El gobierno de la libertad” 326, énfasis mío).

Lo mismo se plantea en *La ley de la historia*:

La soberanía del pueblo es la soberanía del hombre. ¿Pero qué es lo que hay de soberano en el hombre? Sólo hay de soberano en el hombre, la razón. Luego la

soberanía del pueblo es la soberanía de la razón universal. La razón, señores, no sólo es la facultad de pensar, raciocinar, es algo más. **La razón es la visión de la ley.** Donde no hay ley, no hay razón, donde no hay razón, no hay libertad, ni derecho, ni justicia posible . . . La ley de la historia viene a identificarse con la soberanía del pueblo, la soberanía del pueblo con la razón, la razón con la ley, la ley con la libertad, la libertad con la república en la tierra y la perfección incesante en los mundos suprasensibles del espíritu. Para establecer la soberanía del pueblo debemos, pues, establecer la **soberanía de la ley.** ¿Cuál es la ley? La ley es el imperativo del Creador (Bilbao, 460, énfasis mío).

La relación entre el yo y Dios y entre éstos y la razón queda demostrada mediante la lógica del razonamiento. No se llega a Dios sino por medio de la razón. El tomar conciencia de la propia razón es condición para afirmar a Dios, su creador. Y aquí se observa el esfuerzo de Bilbao por articular a Dios con el concepto de libertad. La soberanía del hombre coincide con la soberanía de la ley divina, porque esa ley es, antes que nada, la afirmación de la libertad del hombre, como libertad del ser racional.

Por su parte, la filosofía, como conocimiento de la ley de Dios, se presenta como la condición misma de la república, como su posibilidad. Aquí se estipula aquello que mencionábamos arriba respecto de la relación finito-infinito, una relación que, al ser fundamental para pensar la república, sólo se hace real si media la razón. El conocimiento de la ley divina es posibilidad de hacer real la soberanía del pueblo. Esa ley y su conocimiento son fundamentales para hablar de “soberanía”. Sin razón no hay ley, sin ley no hay libertad. Sólo reconociendo la libertad puede un pueblo ser soberano. Si éste negara, aunque sólo fuera en algunos casos, la libertad-ley, negará con ella la posibilidad de la soberanía. Libertad y ley divina son aquí las claves para pensar y comprender lo humano. Y aquí, en la valoración de la razón como garantía de la soberanía, también está presente el pensamiento de Quinet.

Pensamiento, libertad individual y soberanía del pueblo, son, por esa ley, diversas etapas o expresiones de lo mismo, en tanto que fuerza, voluntad irracional y esclavitud se identifican en el otro extremo. La historia está plagada, para Bilbao, de episodios y teorías que ignoran la ley, pero ésta, que antecede al hombre, permanece inmune esperando su descubrimiento. “Habrá una religión porque nosotros no podemos destruir la fe primera, la ley que nos domina. Habrá una filosofía porque tampoco podemos destruir el pensamiento y la lógica, que aspiran sin cesar a ensanchar sus horizontes”

(Bilbao, “El ser y la reflexión” 657-658). Pero de lo que se trata aquí es de advertir la confluencia de ambas. Religión y filosofía se dan la mano para hacer pensable la república. El pensamiento y el conocimiento de la ley, y no ya la espontaneidad de las masas son las condiciones de la soberanía.

En lo referente a la relación entre religión y filosofía, y al concepto de ambas que está a la base de dicha relación, lo visto hasta aquí ubica a nuestro autor en el marco de las expresiones deístas que encontramos también entre los pensadores franceses que le fueran contemporáneos. La ley que preside a los hombres y es divina, para ser tal, requiere de la filosofía; la posibilidad de conocer racional o filosóficamente la ley trasluce la racionalidad de la ley misma, cosa que parece evidente si consideramos que la ley se desprende directamente de Dios. Formular la ley implica conocer a Dios por medio de la inteligencia. La simple creencia en Dios parece no bastar y es necesario inteligir esta idea para sustentar su existencia. La acción acorde a la ley supone el conocimiento de la misma. La ley, aunque divina, no será real en tanto el hombre no la haya comprendido. Lo anterior deja a la soberanía del pueblo atada a la religión, por lo tanto ella no solo dependerá de un cambio material o formal, sino de una intervención simbólica orientada a instituir como conocimiento certero la idea de Dios, de la ley y, con ellas, de la libertad.

La verdad más básica del planteamiento de Bilbao la constituye, ya lo hemos dicho, el principio de la libertad individual, pero tal principio no puede ser comprendido sin su relación con la noción de infinito, pues ella debe ser entendida como su condición. En esa línea, la noción de libertad adquiere un sentido peculiar. La libertad individual no sólo no puede ser pensada al margen de lo colectivo, sino que, al contrario, se patentiza a través de éste, del mismo modo que la razón no puede considerarse aislada, esto es, sin cuerpo²⁴. Hay, en la valoración de Bilbao, una prioridad de lo

²⁴ Sobre esta cuestión es importante recordar el trabajo que data de 1863, *De la comunicación del alma con el cuerpo*. Allí, partiendo de la pregunta acerca de “cómo se verifica la comunicación del átomo material con el átomo espiritual o la mónada que es el alma” (Bilbao 593), Bilbao ensaya un intento de destacar, en contra del idealismo, la necesaria articulación del alma con el cuerpo y, derivado de esto, el trasfondo de Dios como posibilidad de ambas realidades y de su comunicación. Esta necesidad de articular alma y cuerpo es también una de las principales preocupaciones de los teóricos franceses críticos del eclecticismo, deudor del idealismo hegeliano.

individual sobre lo colectivo, de la razón sobre la voluntad y el cuerpo: aspectos que, por lo demás, participan de la definición del hombre, de la política, de la democracia.

La razón se ubica, en este modelo, por encima de todas las cosas, aunque éstas constituyan su material de trabajo. Una de las particularidades de aquello que Bilbao denomina “racionalismo” —nombre con el que gusta clasificar su propia posición—, es el hecho de que éste deba apelar a su vínculo o, incluso, identificación, con la religión, en un extremo, y con las pasiones del pueblo, en el otro. El ejercicio de la razón parece consistir aquí en articular lo inmutable con lo contingente, lo universal con lo particular. El filósofo se ubica en este nivel intermedio, en el que, atento a la verdad, no puede sino reconocerla a partir de sus manifestaciones más específicas. La verdad no puede ser relativizada, lo único relativo es el modo de expresarse. La razón debe poder transitar en ese espacio intermedio no para negar lo pasajero, sino para mostrar el vínculo necesario entre los extremos.

3.

En este sentido se construye el juicio de Bilbao sobre la Revolución americana y su confianza en la posibilidad de la república. Lo que faltó en la Revolución fue razón, visión de la ley y de la libertad como ley. Fue producto de esta carencia el hecho de que el pueblo permaneciera hostil. Si hubo Revolución, en la explicación que ofrece Bilbao, ésta no fue sino porque hubo espontaneidad en las masas, porque hubo creencia ciega en aquello que se les revelaba a través de los sentidos, más no de la razón²⁵.

²⁵ En esta caracterización de la Revolución y en esta valoración del entusiasmo del pueblo, Bilbao vuelve a encontrarse con la tradición del humanitarismo francés, crítico del liberalismo. Quinet, en ese marco, habrá de sostener que 1789 representa “la revuelta sublime de un pueblo contra su propia historia” (Furet 71). Bilbao se vale de este mismo término, “sublime”, al referirse a aquello que hizo posible la Revolución. En *El evangelio americano* se pregunta: “¿Cómo pudo la América del Sur, revelarse contra España, fundar la República, proclamar la libertad del pensamiento y de la palabra, afirmando y sosteniendo el dogma católico de la obediencia ciega?” En su respuesta apela al “instinto sublime de la naturaleza, y la intención sin lógica ni raciocinio deductivo” (Bilbao, “El evangelio americano” 731).

Si hubo Revolución fue porque hubo instinto. Pero, por ello mismo, la república no pudo ser real. “Hasta hoy no ha habido gobierno que realice completamente esta fórmula. **El hombre libre, en una sociedad libre.** El fin de la revolución es conseguirla” (Bilbao, “El gobierno de la libertad” 321, énfasis mío). La Revolución de la independencia se explica por el cambio operado sobre el dogma católico de la esclavitud al eterno, pero ese cambio no fue completo, no estuvo acompañado del conocimiento de la ley de la libertad, del yo racional y de su relación con lo infinito. Es producto de este desfase que reina la anarquía; la convivencia del principio revolucionario y del tradicional. A partir de este supuesto, Bilbao describe la sociedad posrevolucionaria: “no hay, pues, una verdadera autoridad; porque la verdadera autoridad debe partir de la creencia filosófica de cada uno. La ley no es emanación de la autoridad completa, y he ahí por qué la ley no es la religión del hombre y del ciudadano” (Bilbao, “Estudio sobre la vida de Santa Rosa de Lima” 228)²⁶.

Pero este aparente racionalismo individualista es inmediatamente matizado tanto con la afirmación del sentimiento y, en particular del amor, como motor de la historia, cuanto, y junto con éste, con la importancia que posee el vínculo entre los hombres. Si bien se exalta la razón como medio para acceder al conocimiento de la ley, la ley misma no predica en el ámbito de la razón sino en el del corazón.

El axioma del porvenir que creemos deba reemplazar al «Pienso, luego soy,» de Descartes, debe ser éste: Amo, luego somos. Creemos que este pensamiento será la base de la ciencia nueva que coronará científicamente la obra del corazón de Cristo expresadas en esas palabras: *Amaos los unos a los otros*. Todos comprendemos y sentimos que amando no habría tiranos, ni esclavos, ni depravados, porque el amor excluye la cobardía que hace a los esclavos, el orgullo que inicia a los tiranos y el egoísmo que aísla y envilece. La inteligencia sin amor se devora a sí misma. La inteligencia, amando, afirma la unidad del ser y la fraternidad indivisible de los seres (Bilbao, “Estudio sobre la vida . . .” 266).

²⁶ Se utiliza aquí “ley” en el sentido de derecho positivo, no en el que hemos desarrollado hasta aquí ligado a la noción de infinito y como fundamento de la libertad.

La religión es condición de la historia, tanto entendida como conocimiento individual de la ley, cuanto como sentimiento compartido, origen del principio moral que liga a los hombres como iguales y hace del pueblo uno. El conocimiento de las leyes que rigen a la humanidad, condición de su realización, obliga a la razón a compartir el trono con la voluntad. La libertad deja de ser un principio abstracto para convertirse en una idea reguladora, de la razón y del deseo, para ligarse a la historia. En definitiva, para Bilbao, es de estas condiciones que depende la república. No sólo se trata de afirmar la verdad de la libertad, sino de creer religiosamente en esa verdad.

BIBLIOGRAFÍA

- Benichou, Paul. *El tiempo de los profetas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Bilbao, Francisco. *Bilbao: el autor y la obra*. Santiago: Cuarto Propio, 2007.
- Frank, Manfred. *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: Serbal, 1994.
- Furet, François. *La gauche et la révolution au milieu du XIX siècle*. Paris: Hachette, 1986.
- Jalif de Bertranou, Clara. *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América*. Mendoza: Ediunc, 2003.
- Quinet, Edgar. "Le Christianisme et la Révolution Française". *Œuvres Complètes*. Tomo 3. Paris: Hachette, 1845.
- . "Examen de la vie de Jesús". *Œuvres Complètes*. Tomo 8. Paris: Hachette, 1845.
- . "Sur l'avenir de la religion". *Œuvres Complètes*. Tomo 3. Paris: Hachette, 1845.
- Stuven, Ana María. *La seducción del orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2000.