

# As ideias políticas de Francisco Bilbao: entre a influência intelectual francesa e as especificidades hispano-americanas

Martha V. Santos Menezes

Mestranda em “Sociologia e Filosofia Política” pela Université Paris VII - Diderot

[martha.santos@gmail.com](mailto:martha.santos@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo discute as ideias do pensador chileno Francisco Bilbao (1823-1865), em dois tempos: (1) análise do contexto sociopolítico latino-americano no qual Bilbao atuou, e (2) discussão dos conceitos-chave mobilizados por ele; minha hipótese de leitura consiste em afirmar que estes conceitos devem ser entendidos como um diálogo entre a obra de Bilbao e os trabalhos de Edgar Quinet, Jules Michelet e Félicité Lamennais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Revolução Americana, Representações do político, Romantismo chileno.

**ABSTRACT:** This paper discusses the main ideas of the Chilean thinker Francisco Bilbao (1823-1865), following two axes: (1) analyze of the Latin-American socio-political context in which Bilbao has acted, and (2) discussion of the key-concepts mobilized by the author; my hypothesis in this paper consists in affirming that these concepts must be understood as a dialog established among Bilbao’s works and those of Edgar Quinet, Michelet and Felicité Lamennais.

**KEYWORDS:** American Revolution, Representations of the political, Chilean Romanticism.

113

## Introdução

O pensador chileno Francisco Bilbao (1823-1865) pertence a um momento da história hispano-americana<sup>1</sup> em que o debate das ideias se voltava cada vez mais para uma reflexão sobre o continente, sua história, sua tradição e sua inserção no curso de um processo mais amplo, que ultrapassava as fronteiras americanas. Bilbao, amiúde definido como liberal, republicano, romântico ou mesmo socialista utópico, expressa através dessa mesma pluralidade de designativos um elemento partilhado com os letrados de sua geração, cujo ideário poderia ser definido por categorias igualmente múltiplas e, ao mesmo tempo, explicitar uma síntese bastante particular de todas elas. Isso porque cada um daqueles conceitos – liberalismo, republicanismo, romantismo – poderiam significar coisas muito distintas: o que implica, portanto, em que nenhum dos termos do debate estava dado, abrindo um campo de disputas que eram, também, semânticas. Essa indefinição estava presente, ademais, no próprio mundo europeu, espécie de “matriz” que verteu grande parte dos conceitos e modelos a que os hispano-americanos recorriam para pensar a própria realidade, mas era especialmente concreta para o contexto americano, cuja construção de significados se dava em total ruptura e negação à herança colonial

---

<sup>1</sup>No presente trabalho, seguindo o referencial do próprio Bilbao, os termos “América” e “Hispano-américa”, como também seus derivados, serão intercambiáveis.

anterior, e em que cumpria estabelecer os próprios alicerces da nacionalidade em cada um dos países recém-fundados.

Segundo Leopoldo Zea<sup>2</sup>, o movimento intelectual que melhor expressa a produção literária, filosófica e política do período no qual se insere a obra de Bilbao é o romantismo – entendido, para aquele autor, como um conceito mais propriamente *geracional* do que filosófico ou estético. Falar em geração romântica implica, portanto, na noção de uma série de experiências e eventos que, partilhados pelos letrados dessa época, lhes imprimirá certa forma comum de apreender a realidade e a história americanas, distinta tanto da geração que lhes precedeu como da que lhes sucedeu. Esse romantismo hispano-americano, no entanto, apenas pode ser definido de forma volátil e eclética, tanto porque cada um desses autores irá se apropriar à sua maneira de influências teóricas que são igualmente múltiplas e polissêmicas, como porque lhes distancia também uma série de pressupostos, preocupações, contextos e influências diversas.

### **O movimento romântico**

Os autores românticos pertencem à geração imediatamente posterior àquela dos *libertadores*. Estes, entre 1810 e 1830, protagonizaram as guerras de independência que libertaram a então América espanhola do jugo metropolitano, forjando unidades nacionais ainda não existentes e constituições para esses Estados. O que se seguiu ao processo de formação da maioria daquelas nações, no entanto, foram lutas entre facções e emergência de caudilhos que prolongaram os conflitos armados e deram continuidade a um estado de guerra, conflitos e disputas – dessa vez, não mais em relação a uma potência externa, mas a rivalidades internas pelo poder político – que, o mais das vezes, levaram à imposição de regimes ditatoriais que pela força tentaram pacificar as convulsões sociais e políticas de nacionalidades instáveis, onde não havia, entre os diversos extratos sociais, laços fortes de identidade ou o senso de um destino comum.

Para a geração romântica, cujo período de atuação corresponde principalmente aos anos entre 1840 e 1860, esse estado de coisas se devia ao fato de a Independência ter realizado a emancipação do continente apenas no que dizia respeito à independência política: esse ato se mostrava ainda lacunar e incompleto, uma vez que os impulsos visionários dos libertadores não foram capazes de alçar os países americanos à condição de nações prósperas e modernas. Segundo os românticos, os libertadores, fortemente influenciados pela filosofia das luzes, tomaram *libertação* por *liberdade* e acreditaram que, uma vez despojados da condição de colônia, os novos países seriam capazes de unir soberania a progresso e seguir um caminho de

---

<sup>2</sup> ZEA, Leopoldo. *The Latin-American Mind*. Trad. James H. Abbot; Lowell Dunham. Norman: Univ. Oklahoma Press, 1963.

desenvolvimento econômico, cultural e político. Acreditando que o povo americano poderia se formar a partir de um arranjo institucional virtuoso, os primeiros constitucionalistas da Hispanoamérica incorreram no erro de desconsiderar suas condições e conformações particulares, e, sobretudo, a sobrevivência da mentalidade e das instituições coloniais. Para os letrados que farão parte da geração romântica, contudo, era necessário entender a realidade americana naquilo que lhe era próprio, em seus vícios e suas virtudes, para que se a pudesse efetivamente transformar. E isso implicava uma leitura do passado americano, e em especial daquilo que fora legado pela conquista hispânica e que deixara suas marcas no espírito e nas tradições da sociedade. A história da América fora inexoravelmente marcada pela colonização espanhola, e se fazia necessário compreender os sentidos que ela imprimira no modo de ser do continente. Ainda de acordo com Zea,

Talvez nenhum outro período de nossa história expresse melhor um modo de ser próprio ao homem hispano-americano do que este [período romântico]. É durante essa época que emerge o dilema de um homem que se percebe portador de um ser ou modo de ser que ele não considera pertencente a si mesmo, que ele vê como algo que lhe fora dado, ou pior, como algo que lhe fora imposto.<sup>3</sup>

O que os homens dessa geração têm em comum é, especialmente, a percepção daquilo em que consistiria o estabelecimento efetivo da soberania americana contra as travas da tradição hispânica e que representaria, portanto, a complementação da obra dos libertadores: a emancipação mental do homem americano. Uma vez conquistada a independência política, restava ainda a tarefa essencial de se estabelecer no continente sua independência intelectual, em um sentido amplo, que envolvia a fundação de uma literatura, de uma filosofia e de uma cultura propriamente americana e nacional – ainda que isso resultasse, não poucas vezes, em uma compreensão da cultura americana que a colocava como derivação da matriz europeia, não em um sentido que hoje chamaríamos de “imitativo”, mas de pertencimento a uma cultura universal que tem seu berço na Europa. Os modelos culturais, políticos e literários por eles mobilizados funcionavam, portanto, enquanto inseridos em um processo natural de movimento de ideias, e não como uma tributação passiva ou acrítica da produção europeia, prática que era tida, aliás – pelo menos de parte do grupo aqui tratado – como erro crasso e evidente. Tratava-se, portanto, de uma operação teórica e discursiva bem mais complexa, que oscilará de diferentes formas entre o referencial local e o universal, ou dizendo de outra forma, entre a realidade americana da qual se visava dar conta e outro mundo, moderno e civilizado, que funcionará como espécie de horizonte a ser atingido.

---

<sup>3</sup> ZEA, Leopoldo. *The Latin-American Mind*, p. XIII. (tradução nossa).

Essa geração compartilhou, ademais, uma visão do processo de Independência – e do processo correlato de emancipação mental – que os representava como reflexos de um duelo referente, de modo amplo, à história do Ocidente moderno. A luta americana entre o passado colonial e a civilização fazia parte da disputa, iniciada e parcialmente resolvida na Europa, entre as formas modernas de relação entre os sujeitos, que se gestaram na Europa liberal e reformada, e os valores tradicionais, organicamente hierárquicos e estanques, encarnados na Europa católica – mais especificamente na Espanha, que incorporava para os americanos o próprio espírito da Idade Média e do atraso, que os românticos lutavam por extirpar.

Essa construção ideológica ecoava e reforçava a referência identitária americana em oposição à espanhola, que havia se originado com a independência política como forma de diferenciação da identidade metropolitana. A partir da geração romântica, no entanto, essa identidade foi dando lugar, não sem tensões, à consolidação de uma identidade nacional, a partir da necessidade de estabelecer uma distinção entre um Estado e outro. De fato, os românticos foram os primeiros a se preocuparem com a legitimidade da Nação e com a busca de seus fundamentos. Segundo Jorge Myers,

A introdução, feita pelos românticos, do conceito de nação como trama articuladora pela qual deveria interpretar-se a cultura regional [...] tornou urgente a tarefa de esclarecer quais eram os limites da nação aludida, no espaço e no tempo.<sup>4</sup>

O estabelecimento de um projeto de Nação se ligava, para eles, à fundação de uma Nação literária, de novas formas de expressão de uma história e de uma memória coletivas contra uma tradição colonial que ainda estava viva no espírito americano. A literatura possuiria uma função interpretativa e educacional, consistindo no meio através do qual o caráter nacional podia ser desvendando (em seus valores, costumes e crenças particulares, tanto positivas quanto perniciosas) ao mesmo tempo em que estabelecia as possibilidades de superação do legado espanhol. Estava em questão a construção de um modo de acesso a uma modernidade que punha em cena, pela via política e econômica, um amplo leque de valores liberais e democráticos – cujo conteúdo será alvo de variadas interpretações –, e pela via literária, uma escrita que encarnava uma nova experiência dos sujeitos com o tempo, enunciada em um discurso que se pretendia uma ruptura com o passado e, concomitantemente, uma abertura e uma criação, e enquanto tal portava uma “violência fundadora” que lograva “impor e imprimir o imaginário da nação”<sup>5</sup>. O romantismo marcará, como mencionado anteriormente, também um campo de disputas: não só o

---

<sup>4</sup> MYERS, Jorge. *Hacia la Completa Palingenesia y Civilización de las Naciones Americanas*: literatura romántica y proyecto nacional, 1830-1870, p. 245. (tradução nossa).

<sup>5</sup> RODRIGUEZ MONARCA, Claudia. Del Parnaso a la Cordillera: Metatextos fundacionales (1842). *Estudios filológicos*, Valdivia, n. 42, set. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0071-17132007000100013&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132007000100013&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em: 06 abr. 2012.

próprio adjetivo romântico era alvo de apropriações e reapropriações, como também os referidos significados de liberalismo, república e democracia no interior de cada projeto político e, ademais, os próprios termos de instituição do referencial identitário, que remetia ora à identidade nacional, ora à americana.

As gerações ligadas ao movimento romântico, ou de alguma forma influenciados por ele, se reuniram em torno de círculos literários que representaram espaços de criação de uma “opinião pública” onde a imprensa teve papel essencial enquanto foco de debate e interlocução a partir dos discursos, manifestos, ensaios e narrativas publicadas nos periódicos da época.<sup>6</sup> Ainda que aquele *público* se restringisse à esfera letrada da sociedade, esses grupos foram importantes ambientes de contestação e de expressão, que se concebiam, ademais, como espaços alternativos e críticos à querela travada entre os partidos que disputavam o poder.

### **As sociedades literárias na Argentina e no Chile**

Os grupos de letrados formados na Argentina e no Chile estabeleceram uma relação de influência e diálogo que se deveu, em grande parte, à presença neste país de alguns dos principais membros da chamada “geração de 1837” argentina, que haviam fundado e participado do *Salão Literário*, e depois da extinção deste, da *Joven Argentina* ou da *Asociación de Mayo*. Para os “filhos do Prata”, exilados do regime rosista, o sistema político chileno figurará como imagem da estabilidade e da ordem, em contraste evidente com a pátria natal, ainda dividida pela briga política entre unitários e federalistas, que prolongava os conflitos internos da região e obstava não apenas sua pacificação, como também seu progresso econômico e cultural – que, na visão daqueles autores, não poderia subsistir em um contexto de fragmentação interna. Duas das principais obras dessa geração – *Facundo - Civilização e Barbárie* de Sarmiento e as *Bases* de Alberdi<sup>7</sup> – foram escritas durante o exílio chileno e expressam, cada uma à sua maneira, essa preocupação com a instabilidade do país e as conseqüências dela decorrentes.

Em 1842, os românticos chilenos inauguraram a *Sociedade Literária*, impulsionada, em boa medida, pela presença dos argentinos: trazendo consigo a experiência dos círculos literários que fundaram em seu país, como também uma sofisticada bagagem cultural, os argentinos estabeleceram com os chilenos uma rivalidade no campo intelectual cuja reação, em parte, será a criação da Sociedade de 1842. Sintomaticamente, o discurso inaugural de José Victorino Lastarria explicita a necessidade de criação de uma literatura propriamente chilena:

---

<sup>6</sup> Esses círculos literários serão formas de sociabilidade que possibilitarão um impulso novo às letras e ao pensamento nacional, ao possibilitarem a expressão de inovações e deslocamentos em relação aos meios “oficiais”, bastante refratários às mudanças trazidas pelos românticos.

<sup>7</sup> *Bases y Puntos de Partida para la Organización Política de la República Argentina*, escrito em 1853, exerceu grande influência na elaboração da Constituição argentina do mesmo ano.

Que modelos literários serão, pois, os mais adequados a nossas circunstâncias presentes? Vastos haveriam de ser meus conhecimentos, e claro e atinado meu juízo para resolver tão importante questão; mas chame-se arrogância ou o que se queira, devo dizê-los que muito pouco temos que imitar: nossa literatura deve ser-nos exclusivamente própria, deve ser inteiramente nacional.<sup>8</sup>

No que tange ao aspecto mais estritamente político, as relações dos exilados argentinos com os grupos existentes no espectro ideológico chileno são complexas, e embora admirassem a capacidade do regime impor a ordem e possibilitar o desenvolvimento econômico do país, isso não implica em uma adesão completa ao projeto do partido conservador, sendo antes um reflexo de uma diferença mais ampla entre os dois países. Para além dos diversos processos de formação nacional e consolidação do território, a composição das elites em cada caso exerceu grande influência sobre a conjuntura política e as percepções de seus atores. Os conflitos intraelite no caso chileno foram consideravelmente menos agudos do que na Argentina, que só começou a se unificar de fato após a queda de Rosas em 1852. Dessa forma, após a tomada do poder pelo partido conservador em 1830, as lutas no Chile se restringiam o mais das vezes à disputa eleitoral entre esse partido, também chamado de partido *pelucón*, e o partido liberal ou *pipiolo*. Os *pelucones* permaneceram no poder entre 1830 e 1861 – período que ficou conhecido como “Era Portaliana” em razão da permanência dos ideais lançados por Diego Portales ainda em inícios da década de 1830 –, tendo sucedido uma época de agitações e desordens dos governos *pipiolo* e estabelecendo, pela força, um governo forte e centralizador onde a conservação da ordem pública foi tida como meta precípua.

O argumento portaliano, sobre o qual foi construída a legitimidade do governo *pelucón*, se baseava na concepção de que o povo carecia de qualidades democráticas que o habilitassem ao pleno exercício da cidadania política; sua atualização enquanto sujeito soberano deveria ser precedida pela consolidação de um governo capaz de tutelar a nação, espécie de demiurgo necessário ao estabelecimento das diretrizes sociais, políticas, educacionais e econômicas a serem trilhadas por um país ainda nascente.<sup>9</sup> Essa aceção do povo como sujeito a ser fundado – falta do quê ele não seria capaz de exercer sua soberania – era compartilhada por muitos membros da geração romântica, conquanto suas preocupações fossem em outras direções e nada tivessem a ver com uma tarefa exclusivamente Estatal. De toda forma, mantendo o país em relativa estabilidade, os conservadores fizeram do Chile um referencial para o restante da América Hispânica, cujas repúblicas se consumiam ainda em lutas internas; para os argentinos, a

---

<sup>8</sup> LASTARRIA, José Victorino (1842). *Discurso de incorporación de D. J. Victorino Lastarria a una Sociedad de Literatura de Santiago, en la sesión del tres de mayo de 1842*. Valparaíso: Impr. de M. Rivadeneyra, 1842, p. 10. Disponível em: <<http://www.memoriachilena.cl>>. Acesso em: 06 abr. 2012.

<sup>9</sup> GAZMURI RIVEROS, Cristián. *El “48” chileno: igualitarios, reformistas radicales, masones y bomberos*. Santiago: Universitaria, 1999. Disponível em: <<http://www.memoriachilena.cl>>. Acesso em: 06 abr. 2012.

Constituição chilena havia sido capaz de engendrar a pacificação de que tanto se ressentiam para o desenvolvimento de seu próprio país. Para os românticos chilenos, no entanto, essa forma de organização será vista como insuficiente e, ao longo da década de 1840, começarão a surgir manifestos e discursos apontando para as lacunas não resolvidas pelo autoritarismo do regime.

### **Trajetória de Francisco Bilbao**

Em 1844 é publicado em Santiago o artigo *Sociabilidad Chilena*, uma inflamada manifestação desse descontentamento gerado pela situação política e social do país, escrito pelo estudante Francisco Bilbao, que então tinha 21 anos e era membro da Sociedade Literária. Na obra, Bilbao aponta a administração conservadora, e especialmente a manutenção do Catolicismo, como os principais vetores da herança hispânica no Chile. Para ele, a imposição da ordem a partir da ascensão *pelucona* ao poder não foi mais que a reação da oligarquia e do clero às mudanças iniciadas pelos governos *pipiolo*s, as quais tinham como objetivo dar continuidade à obra da Independência – por ele concebida, assim como entre a generalidade dos autores românticos, enquanto obra universal, que tinha a ver com a humanidade em seu conjunto, e não como evento particular e restrito ao continente.

Para Bilbao, nisso se diferenciando de sua geração, esse espírito hispânico – associado, como se viu, à conquista colonial e ao medievalismo – se encarnava não apenas nas instituições e nos costumes, mas na própria crença fundamental da sociedade, a doutrina católica, exposta pelo chileno como dogma da obediência cega e da fé não raciocinada. Fazia-se necessária, dessa forma, uma reforma em dois sentidos precípuos: o da ruptura com qualquer entrave à instituição da liberdade da consciência individual, e a supressão das barreiras à soberania política e das desigualdades extremas sustentadas por uma elite míope a tudo o que não dissesse respeito a seus interesses imediatos. Segundo o autor, o povo se fundaria pela soberania, e não por “golpes democráticos” como o que levou os *pelucones* ao poder. A “anarquia” da década *pipiolo* era decorrente da incitação e dos maniqueísmos dos próprios conservadores sobre uma população ainda marcada pelo passado colonial, e não a justificação de necessidade da ordem centralista e despótica imposta em 1831.

*Sociabilidad Chilena* foi acusado, por setores do governo e da Igreja, de subversivo, imoral e sedicioso, tendo seu processo gerado manifestações em que compareceram estudantes e artesãos. Exilando-se na Europa em 1845, Bilbao se estabeleceu na França e lá intensificou seu contato com a cultura intelectual do país e com alguns dos pensadores mais influentes de sua trajetória, em especial Jules Michelet, Edgard Quinet e Felicité de Lamennais, com os quais estabelecerá relações que, se inicialmente se enquadram numa ligação mestres-discípulo, se

estenderá ao desenvolvimento de laços pessoais e demonstrações de admiração mútua, expressas em citações, elogios, e na comunicação epistolar entre Bilbao e cada um dos literatos.

Na Europa entre 1845 e 1850, Bilbao vivenciou as movimentações, esperanças e fracassos das revoluções de 1848, notadamente da francesa, cujo desfecho foi sentido, por grande parte das correntes republicanas de alguma forma ligadas à França, como uma fratura nas aspirações e expectativas que o país poderia simbolizar enquanto berço da Revolução. Esse esgotamento foi mais evidente, sobretudo, a partir do golpe de Luis Napoleão que instaurou o II Império em 1852, cujo efeito foi tanto mais agudo porque apoiado em plebiscitos populares: para as vertentes que desejavam erigir a República em bases democráticas, especialmente, se colocava ainda uma vez o paradoxo entre a vontade e a razão da maioria, seus fundamentos, e o sentido mesmo do “povo”.

No momento mesmo de seu estalido, contudo, a revolução de 48 produziu enorme comoção na sociedade chilena. O “espírito *quarante-buitard*” teve considerável ressonância entre a juventude liberal do país, não apenas em função da mobilização e dos eventos imediatos que levaram a ela, mas pela carga ideológica que esse espírito representava no que dizia respeito aos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, ecoados pela revolução de 1789, e que agora pareciam renovar suas promessas. Segundo Cristián Gazmuri<sup>10</sup>, esse fator circunstancial, associado à crescente insatisfação e questionamento do regime *pelucón* por parte de setores liberais e por artesãos, serão elementos que conformarão a conjuntura em meio à qual surgiu a Sociedade da Igualdade, fundada em março de 1850 por Santiago Arcos – que também se encontrava na França em 1848 – e à qual se unirá Francisco Bilbao pouco depois de seu retorno ao Chile.

A Sociedade da Igualdade foi, segundo Gazmuri, uma expressão do espírito *quarante-buitard* chileno enquanto *pathos* revolucionário e republicano – tomados esses conceitos de forma ampla, uma vez que a Sociedade congregou nuances políticas bastante distintas. Construída nos moldes dos *clubs* republicanos franceses, a Sociedade da Igualdade se constituiu em organização política, social e ideológica inteiramente inovadora para o panorama do Chile:

apesar dos vínculos com a oligarquia opositora, a Sociedade da Igualdade nascia com características novas que a diferenciavam das organizações prévias em que se esta agrupava; assim como também, a nosso juízo, dos grupos obreiros ‘instrumentais’ dos anos anteriores [...]. Isso foi assim não apenas porque ela incorporou artesãos em um número elevado e desde seus inícios, mas, especialmente, por sua característica de novidade enquanto ‘forma de sociabilidade política’ [...]. Era uma sociedade republicana estruturada por seções de 24 indivíduos cada uma, formando uma rede territorial [...].<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> GAZMURI RIVEROS, Cristián. *El “48” chileno*.

<sup>11</sup> \_\_\_\_\_. *El “48” chileno*, p. 74. (tradução nossa).

A Sociedade promoveu aulas, conferências, cursos e discussões públicas voltadas tanto para a camada letrada quanto para a população artesã, que contava com membros na própria Junta Diretora. Quanto aos letrados, fizeram parte da Sociedade da Igualdade alguns dos nomes mais importantes da juventude *pipiolo* da época – além de um dos principais liberais da história do Chile, José Victorino Lastarria. Foi esse círculo de literatos o principal portador do imaginário *quarante-huitard* de que se fez menção, alimentados, em boa parte, pelo impacto do livro *História dos Girondinos* de Lamartine, que, chegado no Chile em 48, ajudou a revigorar os ideais revolucionários do grupo: manifestação disso foi que, durante leituras da obra, aquele grupo de jovens liberais acabou por adotar os nomes dos personagens de Lamartine como espécie de apelidos conferidos por afinidade de comportamento ou simples simpatia às figuras da Revolução Francesa. A Francisco Bilbao – como conta Benjamín Vicuña Mackena, que fez parte desses “Girondinos Chilenos” – se conferiu o nome de Vergniaud, “o mais ilustre orador da Gironda”<sup>12</sup>. De fato, como conta o mesmo autor, Bilbao se tornou o principal orador da *Sociedade da Igualdade*.

A primeira contenda política grave da *Sociedade da Igualdade* se deu com a Igreja Católica, por conta da publicação de um capítulo de *Palavras de um Crente*, de Felicité de Lamennais, no periódico da Sociedade, *El Amigo del Pueblo*. Por conta disso o periódico foi fechado – sendo substituído por outro, *La Barra* – e alguns membros cogitaram a expulsão de Bilbao, de quem havia sido a iniciativa, que foi defendido pelos artesãos e por Santiago Arcos. Bilbao continuou seus ataques ao catolicismo desde o opúsculo *Los Boletines del Espíritu*, que lhe valeram novos problemas com a Igreja.

Os problemas políticos da *Sociedade*, no entanto, foram se tornando mais graves à medida que se incorporavam a ela, crescentemente, membros do Partido Liberal aglutinados em torno da oposição ao candidato presidencial conservador, Manuel Montt.<sup>13</sup> A partir de julho de 1850, quando um clube ligado ao partido se dissolveu, a *Sociedade da Igualdade* passou a representar, na prática, a única força política de oposição. Isso levou, no entanto, a uma mudança em suas orientações – de associação republicana de discussão e crítica à realidade chilena, foi tomando os moldes, por influência desses novos membros *pipiolo*s, de grupo político conspiratório. A associação entre essa conjuntura insurrecional contra a candidatura de Montt e o sentimento anti-*pelucón* e anti-conservador presente, como já mencionado, entre os artesãos e os jovens liberais, levou a uma radicalização dos atos da *Sociedade* e a uma série de conflitos com o

---

<sup>12</sup> VICUÑA MACKENNA, Benjamín. *The Girondins of Chile: reminiscences of an eyewitness*. New York: Oxford University Press, 2003.

<sup>13</sup> É importante destacar que havia uma diferença notável entre o que se chamou anteriormente de “juventude *pipiolo*”, que está na origem da Sociedade da Igualdade, e o grupo político liberal que afluiu posteriormente à Sociedade, muito mais envolvido que os primeiros nas intrigas e pelejas entre os partidos e guardando com aquela juventude uma considerável diferença ideológica. Cf. GAZMURI RIVEROS, Cristián. *El “48” chileno*.

governo cujos desfechos foram a decretação do estado de sítio, o fechamento da *Sociedade* e o mandato de prisão a seus dirigentes, em novembro de 1850. Atuando na clandestinidade até a suspensão do estado de sítio, Bilbao e outros membros voltaram a se reunir e protagonizaram, junto aos *pipiolo*s opositores a Montt, um golpe que tentou derrubar o presidente eleito, em abril de 1851.

Derrotado o golpe, Bilbao se exilou do Peru, onde suas manifestações pela libertação dos escravos no país lhe valeram problemas com o governo e a imposição de afastamento da vida pública peruana. Apoiando uma sublevação vitoriosa que derrubou essa administração, voltou a ser perseguido, dessa vez por setores católicos, por conta de seus posicionamentos em condenação desse dogma. Exilou-se novamente na Europa em 1854, passando um período em Bruxelas com Edgar Quinet que, de sua parte, se encontrava também proscrito. Durante esse período, sua desilusão com o continente europeu – e especialmente com a França imperial –, como também as sucessivas intervenções norte-americanas na América Hispânica, o levaram a perceber uma crescente tendência imperialista por parte dos Estados Unidos e da Europa. Em 1856 organizou um congresso em Paris em que tentou congregar os americanos em torno da ideia de união das Repúblicas hispano-americanas em uma espécie de federação, como forma de defender sua independência e sua soberania em face da ameaça externa.

122

Voltou à América em 1857, se instalando em Buenos Aires – onde permaneceu até sua morte em 1965 –, atuando publicamente através da imprensa, tendo fundado a *Revista del Nuevo Mundo* e colaborado com diversos outros periódicos. Na capital argentina, posicionou-se a favor da Confederação liderada por Justo José Urquiza contra a província de Buenos Aires, que tinha à frente Bartolomé Mitre. Tratava-se de mais um episódio da luta interna do país, o último deles, a partir do qual, com a vitória de Mitre em 1861, estabeleceu-se um acordo acerca adoção de uma constituição republicana federativa e da nacionalização do porto de Buenos Aires, que possibilitaram a pacificação da Argentina e tiveram como conseqüências sua consolidação e rápido desenvolvimento a partir de fins do século XIX.

### **O ideário de Francisco Bilbao - a questão do teológico-político**

O ideário de Francisco Bilbao passou por mudanças, reformulações e incoerências, naturalmente decorrentes de seu próprio percurso intelectual, mas foi, desde seus primeiros textos publicados na imprensa chilena, orientado por duas ideias centrais e precípuas: a ideia de Revolução e a ideia de República. Esses dois conceitos nortearão, e serão norteados, por suas interpretações e percepções da realidade da América Hispânica, mas também serão, por sua vez, influenciados pelos referenciais que fizeram parte de sua formação teórica, em especial os

mencionados autores franceses com os quais manteve vínculo e diálogo. Nesse sentido, a hipótese de leitura que se pretende lançar aqui – evidentemente longe de se pretender esgotar o assunto – é a de que Bilbao manteve com Michelet, Lamennais e Quinet uma unidade de pressupostos em relação a certos temas fundamentais e que se referem, de um lado, ao “cristianismo da raça humana”<sup>14</sup> adotado por Lamennais, e de outro, ao que Claude Lefort nomeou “teológico-político”, e que foi uma questão partilhada por Quinet e por Michelet.

O que se alude como teológico-político não diz respeito, como o termo pode fazer pensar, a questões relacionadas à Igreja e ao Estado enquanto instituições autônomas de uma sociedade, ou tampouco à religião e à política como esferas diferenciadas da vida social – cisão que começava a se concretizar no próprio século XIX e à qual esses pensadores não são estranhos. Quanto ao que entendemos nesses termos nossos autores são claros: não têm dúvida de que a liberdade de culto deve ser estabelecida e condenam a união entre Igreja e Estado. Aquilo sobre o qual eles se debruçam e pretendem dar testemunho, no entanto, nada tem a ver com a forma como a questão se desdobrou ao longo da modernidade até nossos dias, quando a religião, e tudo o que pertence ao domínio da crença, passa a fazer parte do âmbito privado das relações sociais, para onde foi relegada após um longo processo de separação entre a instituição religiosa e a política. Que essa dissensão assegure de fato a independência entre os dois campos, porém, é algo a ser interrogado. Lefort aponta, aliás, que esse exílio da religião no domínio do particular pode significar uma ofuscação do público, e não sua independência: o perigo reside em imputar qualquer assunto religioso ao abrigo do privado e, por isso, interdita-lo à discussão pública, permitindo, pela própria interdição, que o dogmatismo continue a investir e comandar o mundo social, conformando um “santuário comum de princípios nos quais não se deve tocar”<sup>15</sup>.

Os marcos do teológico-político concernem, já se disse, a outra dimensão da questão. Aquilo que se entende sob a denominação de teológico e de político deve, por isso, ser também explicitado. O domínio do religioso, para Lefort, diz respeito a uma “sensibilidade religiosa” que atesta relações – atitudes, representações, convicções – que reportam a uma fidelidade a certos valores, mas que não remetem necessariamente a qualquer credo religioso enquanto tal. Nesse sentido, pouco importa que a crença à qual se adere seja laica; o sentimento religioso é aquilo que coloca, para um determinado conjunto de sujeitos, o sentido de um pertencimento comum, e nessa medida não há comunidade de homens que dele não partilhe. Por sua vez, o político –

---

<sup>14</sup> A expressão é de Michel Winock, em: WINOCK, Michel. Deus e a Liberdade. In: \_\_\_\_\_. *As vozes da Liberdade - os escritores engajados do século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

<sup>15</sup> LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 42.

designado no masculino justamente em contraposição à “política” enquanto sistema social delimitado – pretende apreender a própria instituição do social,

“seu esquema diretor, o modo singular de sua instituição, que torna pensáveis (aqui e acolá, no passado e no presente) a articulação de suas dimensões e as relações que estabelecem em seu bojo entre classes, grupos, indivíduos, assim como entre práticas, crenças, representações”.<sup>16</sup>

Em função disso o político informa também, e essencialmente, o *lugar do poder* de uma sociedade, que é definido e operado pela adesão dos homens a uma determinada dinâmica de autoridade e de distribuição do poder estabelecida na (ou sobre) a coletividade - que comanda, em suma, a adesão a um regime.

As obras de Michelet, Quinet e Bilbao são atravessadas por uma preocupação comum, que busca desvendar as articulações entre o teológico e o político, suas direções e sentidos, no que elas são capazes de responder ao fenômeno de transformação social que eles tinham diante de si.<sup>17</sup> Na medida em que a Revolução se instaura em relação a uma antiga ordem, entender a significação de sua ruptura demanda que se apreenda, igualmente, as raízes dessa ordem na História. A Revolução se institui, no caso francês como no caso americano, em oposição e em decorrência de uma formação social cujas instâncias do político e do religioso postulavam, ambas, a obediência a uma potência transcendente. Tratava-se, portanto, de um registro teológico-político, onde o entrelaçamento entre os dois domínios estabelecia sobre os sujeitos uma dupla servidão, encarnada, em um caso, na experiência católico-colonial americana, e no outro, na experiência católico-monárquica francesa.

O que aqueles autores colocavam em evidência, assim, era o caráter simbólico de qualquer ordenação de autoridade, seja ela política ou religiosa, entendendo-se o simbólico segundo a acepção de Lefort, enquanto aquilo que “define um acesso ao mundo”<sup>18</sup>. Essa reflexão se liga, sem se confundir, com a “verdade religiosa da revolução política”<sup>19</sup>, a percepção de que essa Revolução possuía, ela mesma, um estatuto religioso: de que, portanto, os princípios estabelecidos por ela teriam validade enquanto liame moral a unir os sujeitos. Que essa dimensão religiosa tenha um caráter laico não impede que possa estabelecer uma nova fé, fundada em uma crença que não mais remete a uma salvação extra-humana, mas em um destino dos homens que os prende ao seu mundo comum.

---

<sup>16</sup> LEFORT, Claude. *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p 254.

<sup>17</sup> Transformações suscitadas, em grande medida, pela consolidação de um mundo moderno, expresso em diversos aspectos das relações sociais, e que não era alheia ao fato mesmo da Revolução naquilo que ela trazia de novidade – e de percepção do novo – aos sujeitos e suas representações de si e do mundo.

<sup>18</sup> \_\_\_\_\_. *Pensando o político*, p 259.

<sup>19</sup> \_\_\_\_\_. *Pensando o político*, p 251.

Essa convicção foi partilhada não apenas por Quinet, Michelet e Bilbao, mas também por Lamennais (como, ainda, por boa parte do século XIX, embora em direções as mais variadas). Uma diferença essencial entre eles, no entanto, diz respeito às respectivas concepções de Cristianismo, das relações deste com a Revolução, e daquilo em que esta lhe deve enquanto nova crença. Para Quinet e Michelet, a Revolução consistia no “*outro*” do Cristianismo, porque, enquanto tal, não era o seu oposto absoluto: dele herdava seu alicerce último na fraternidade e no amor entre os homens. Mas a postulação cristã de indivíduos eleitos, seu recurso a um plano extramundano, sua ideia de um pecado original, fazem com que, para eles, o cristianismo não possa ser mobilizado enquanto fundamento religioso.

Bilbao, nessa questão, se posiciona mais próximo ao cristianismo de Lamennais. Isso não quer dizer que eles aceitem os princípios rejeitados por Quinet e Michelet, muito antes pelo contrário, igualmente os recusam. Sua concessão ao simbolismo cristão se dá por uma total desvinculação entre o Cristianismo e qualquer de suas versões, católicas ou protestantes, e pelo abandono de fórmulas instituídas pela Igreja. Retendo o Evangelho, acentuando seu alicerce na fraternidade e na igualdade entre os homens, Bilbao e Lamennais veem no Cristianismo um princípio conciliável com a Revolução e com a fé que esta institui. O que eles recuperam no Cristianismo, portanto, é uma versão bastante particular, laica, igualitária e republicana das bases da fé cristã, à qual Michel Winock chama, em termos que se aplicam a Bilbao, de “cristianismo da raça humana”.

125

### **A República e a Revolução no pensamento de Bilbao**

No ideário de Bilbao, a Revolução e a República são ideias entrelaçadas a uma determinada concepção de religião e possuem um duplo desdobramento: de um lado, serão elementos que conformarão sua forma de pensar a História e de dar sentido aos acontecimentos humanos, e de outro, serão alicerces de projetos políticos que, tendo sua ancoragem naquela mesma interpretação do mundo, dirão respeito a uma ordem e a princípios que, embora eternos e imanentes ao homem enquanto tal, só poderiam ser postos no plano da experiência por meio da ação humana.

Dessa forma, enquanto *princípio*, a República diz respeito ao cumprimento de uma ordem atemporal, concernente à condição livre e soberana de cada indivíduo: “Essa lei, esse governo, essa República fundamental e primitiva, essa soberania, esse *self-government*, apareceram com o homem, desde o primeiro momento de sua consciência: É por isso que a República é

eterna”<sup>20</sup>. Essa concepção quase providencial da República e da liberdade, contudo, se prende ao mesmo tempo a uma leitura da História cujo ator por excelência é, também, o próprio homem, através de cuja atuação esses princípios podem se realizar ou permanecer submersos. Trata-se, portanto, de uma espécie de filosofia da história que, ao mesmo tempo em que apresenta certa teleologia das potencialidades humanas, tira delas qualquer sentido de necessidade histórica. Se os homens, por sua própria condição, portam aqueles princípios de liberdade e soberania, podem também, eles mesmos, sufocá-los ou mantê-los fora da história, como que em latência, abdicando de sua condição em favor de uma soberania exterior a ele, encarnando-a acima de si, seja em um Deus vingador, seja em um Rei cuja vontade define todo o Direito. É nisso que reside o sentido mesmo da Revolução: ela traz em si o impulso pela restauração da liberdade onde quer que ela se encontre domesticada ou soterrada.

A República representa, em contrapartida, a afirmação da soberania do indivíduo, nas mais diversas esferas de relação, e da independência de sua consciência quanto a qualquer autoridade localizada fora dele. Consiste, assim, em um modo de sociedade pautado pelo *self-government*, entendido como governo da razão individual e autônoma, cuja existência efetiva não pode prescindir de um sistema moral que o sustente. Para Bilbao, qualquer regime social subsiste tendo como base um *dogma*, uma forma de crença moralmente instituída, que organiza os valores e as paixões implicadas nas relações dos homens entre si e com o mundo. Na concepção do autor deveria haver, sempre, uma correspondência entre um princípio político e um princípio que informa determinada crença. Para ele, ocultar as vinculações entre religião e política, supor que “o dono da minha consciência não é o dono do meu voto”, seria ignorar o papel do dogma na orientação da ação e do entendimento dos sujeitos.

A servidão está, também ela, imbricada a dogmas, a sistemas de pensamento que produzem crenças e símbolos. A Revolução carrega, portanto, um significado teológico-político, porque teológico-político é o sentido da República e, igualmente, o de seu oposto, a tirania, em qualquer de suas formas de dominação. A tarefa da Revolução diz respeito, destarte, não apenas à fundação de um novo sistema político, mas a uma ruptura no plano das representações dos sujeitos e à instituição de um modo de ser em sociedade – e nessa medida ela é, também, religiosa. E que se lembre, ainda, que ela diz respeito a princípios eternos, que concernem à própria condição do homem e que, por isso, dependem de sua ação para serem postos no tempo: o sinal de sua universalidade, por conseguinte, é o que ela realiza no plano do humano. Deste

---

<sup>20</sup> BILBAO, Francisco. El Evangelio Americano. In: GOYENECHÉ, José Alberto Bravo de (Editor). *Francisco Bilbao: el autor y la obra*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2007, p. 683. (tradução nossa).

modo, a Independência da América, conquanto portasse os princípios da Revolução, trazia desdobramentos que iam além suas fronteiras.

Como já foi dito, Bilbao partilhou da visão da geração romântica quanto à associação entre os atrasos do continente e a herança espanhola e a ela deu sua própria interpretação. A Revolução se iniciou, na América, em reação à dominação espanhola, uma configuração sócio-histórica específica cujos sentidos não são gratuitos. Se cada tipo de sociedade possui dogmas que dotam de significação o passado e o presente, a experiência colonial funciona enquanto lastro explicativo tanto dos eventos e ações que tiveram lugar na América, quanto daquilo em que consiste o trabalho de sua Revolução, que, segundo Bilbao, ainda não completou sua obra.

De acordo com Bilbao, “o mal não foi apenas a conquista, mas, ademais, a conquista espanhola”. Foi através da conquista que a Espanha fez perpetuar na América o dogma da submissão cega, fundado em uma imbricação profunda entre a Monarquia e a Igreja. Esse dogma, assentado no Catolicismo, conformou na Espanha um modo de sociabilidade que engendrou uma dupla abdicação da liberdade, ao fazer do Rei e do Clero autoridades incondicionais sobre o pensamento, as instituições, valores e crenças dos sujeitos. Formação teológico-política na qual, de um lado, a Monarquia instituiu um governo centralista e absoluto que, ao fundar em si mesmo o lugar da Lei, impossibilitava o exercício da soberania por parte do povo; e de outro, a Igreja, sustentando a fé em um Deus arbitrário e uma hierarquia eclesiástica que tomava para si a capacidade de julgar e decidir sobre o bem, o mal, o herege e o santo. O dogma católico, dominando a vida do povo espanhol, se estabeleceu como fundamento transcendente à consciência individual, e projetando-se acima dela, levou a uma escravização do pensamento pela associação entre fé, obediência e virtude.

Através do horror e da barbárie da conquista, os espanhóis levaram à América sua “civilização”, suas instituições, sua administração, sua religião: “com a Espanha veio o catolicismo, a monarquia, a feudalidade, a inquisição, o isolamento, o silêncio, a depravação e o gênio da intolerância exterminadora, a sociabilidade da obediência cega”<sup>21</sup>. Essa “educação da conquista” projetou-se sobre condutas e costumes, estendendo-se à percepção de realidade, à concepção de ciência e de arte, às práticas coletivas, à política.

A revolução de independência foi a reação do dogma da liberdade contra o dogma católico: é esse o sinal de sua grandiosidade e sua dimensão heroica, enquanto reação a uma servidão profundamente enraizada na vida do continente. A revolução representou uma rebelião contra a tradição hispânica e contra a história da conquista, e essa tarefa, exatamente porque

---

<sup>21</sup> BILBAO, Francisco. *El Evangelio Americano*, p. 692. (tradução nossa).

extraordinária, é também lenta. A revolução está ainda inacabada, mas suas insuficiências – a permanência de instituições centralistas, o sistema de justiça ainda falho, a desigualdade profunda entre os indivíduos – não significam uma negação de seus propósitos, mas a obra que lhe resta completar, não apenas nos feitos, mas essencialmente no plano das representações e do dogma:

Se a religião, as crenças, os costumes, as superstições, os maus hábitos de abdição, obediência, servilismo, ociosidade, formavam o espírito, constituíam a índole, a lei da conquista, determinando o caráter dos colonos, é então necessário, ante toda mudança, a reforma, a revolução, no espírito, no pensamento, na crença radical, que é o que forma a essência da personalidade e funda a verdadeira autonomia do homem soberano.<sup>22</sup>

Faz-se necessária a eliminação do dogma católico, incompatível com a soberania individual e com o livre pensamento. Quando se crê que toda a Lei é derivada de um Deus que faz tudo a seu bel-prazer, que as desigualdades têm sua origem na graça concedida por Deus e que o sofrimento tem sua justificação na promessa de uma felicidade em outro mundo, a ação dos homens perde, perante eles mesmos, qualquer capacidade de mudança, e todo o mal passa para um plano além-do-humano. Quando se crê que a salvação virá por uma fé inquebrantável e que a dúvida é uma heresia, todo o questionamento passa a ser interdito e o julgamento não mais repousa na razão individual, mas numa instituição que impõe a ela tudo o que é verdade.

128

Ao proclamar a soberania do povo a Revolução nega o catolicismo, mas este, contudo, ainda persistia na América, levando à coexistência contraditória entre a proclamação da liberdade política e a ausência de uma “religião do livre exame”. Os conflitos que dividiam o continente repousavam, para Bilbao, nessa dualidade última, como reflexos e conseqüências da incompatibilidade de orientações entre os dois princípios. Ambos se negam na medida em que não se pode, sem ambigüidade, adotar o universo postulado pelo catolicismo e, ao mesmo tempo, professar a autonomia de cada sujeito, uma vez que “o católico [se inclinaria] a favor da Igreja, e [seria] mau republicano. E o racionalista [se inclinaria] a favor do Estado e não [poderia] ser bom católico”.<sup>23</sup> Enquanto o espírito americano permanecesse cindido, não se seria capaz de crer firmemente em suas instituições e tampouco de segui-las de maneira convicta. Perdurar uma divisão entre os dois elementos seria manter o continente oscilante, de forma que se fazia necessária uma escolha entre o dogma católico e o dogma republicano.

Esse dogma republicano reside, para Bilbao, na soberania absoluta da razão de cada sujeito e na independência de pensamento, que são para ele o cerne de qualquer ordem coletiva efetivamente livre:

---

<sup>22</sup> BILBAO, Francisco. *El Evangelio Americano*, p. 716. (tradução nossa).

<sup>23</sup> \_\_\_\_\_. *América en Peligro*. Buenos Aires: Impr. y Litogr. a vapor de Bernheim y Boneo, 1862, p. 44. (tradução nossa).

Compreenda-se, pois, nossa religião como a liberdade de pensar. [...] Se não pensasses, ou outro pensasse por ti, não serias indivíduo, serias *parte* de outro. Tu és a personalidade. Se não pensasses, ou outro pensasse por ti, não serias *persona*, serias coisa. Tu és a justiça. Se não pensasses ou outro pensasse por ti, serias instrumento de todo o mau. Pensando, és a justiça, porque pensar é ver a lei, e ver a lei constitui a responsabilidade e o dever. Pensando, Deus fala em você. É por isso que os sacerdotes te separam de teu pensamento e fazem crer o que eles querem. Pensar é ver a lei.<sup>24</sup>

A liberdade de pensamento é, assim, a essência da soberania do homem e a recusa da opressão. O tirano é, em última instância, aquele que se interpõe – pela força ou pela crença – entre o sujeito e sua consciência, encarnando a autoridade e a legitimidade em um fundamento que deve ser aceito sem questionamento. A Verdade, portanto, jamais pode se pretender uma revelação: é nisso que reside a principal lacuna da revolução dos Estados Unidos, cuja crença subjacente foi um desdobramento da Reforma; esta, se por um lado representou uma superação do Catolicismo ao estabelecer cada homem como intérprete da palavra divina, por outro, manteve a vontade divina no plano do insondável e sustentou a fé numa palavra revelada.

A crítica de Bilbao é mais contundente, no entanto, quanto ao legado da revolução francesa. Tendo proclamado o direito e a igualdade entre os homens, essa revolução não foi capaz de cumprir suas promessas e degenerou em despotismo exatamente por pretender outorgar uma determinada via de emancipação da humanidade, negando a liberdade pelo motivo mesmo de que pretendia *impô-la*. Bilbao nega, ademais, qualquer filiação direta entre a revolução americana e a francesa, tanto por essa ter degenerado em tirania – negando a individualidade e pretendendo estabelecer a soberania do Estado sobre a dos cidadãos –, quanto pelo próprio caráter da Revolução: se a *experiência* da liberdade se dá no tempo e na história, sua *existência*, em contrapartida, é imanente ao homem e, portanto a-histórica:

O restabelecimento da justiça não é consequência de um desenvolvimento histórico, não é consequência fatal do desenvolvimento da história. A revolução nesse sentido é inata, *onipresente*, não é histórica. Sentir o mal, odiá-lo, atacá-lo, não é consequência da tradição encadeada dos séculos. É um *feito-lei* [*hecho ley*] da autonomia do homem.<sup>25</sup>

Bilbao não nega que tenha havido influências de um movimento sobre o outro. Mas chama atenção, de saída, ao fato de que o acento que correntemente se coloca sobre a revolução francesa obscurece outras revoluções anteriores e igualmente (ou mais) importantes, como a própria Reforma e a revolução norte-americana. O que ele realmente deseja rechaçar, no entanto, é a atribuição de qualquer “paternidade” que furete à revolução americana o caráter e a lógica que lhes são próprios, atentando para as consequências políticas e ideológicas disso. Essa “fórmula cômoda”, que remete toda a causalidade à influência europeia, retira à revolução a sua

---

<sup>24</sup> BILBAO, Francisco. *El Evangelio Americano*, p. 737. (tradução nossa).

<sup>25</sup> \_\_\_\_\_. *El Evangelio Americano*, p 719. (tradução nossa).

espontaneidade e silencia a pluralidade de seus agentes, colocando a elite ilustrada como protagonista precípua dos eventos e mantendo na sombra aqueles que foram seus atores por excelência, notadamente os povos indígenas livres (que recusaram viver sob o julgo do catolicismo e mantiveram na América “o protesto sempre vivo”<sup>26</sup> pela conservação de sua soberania), e o povo – a massa mestiça e assalariada, urbana ou campesina – que aderiu à causa da pátria livre e por ela combateu.

Os ilustrados que estiveram à frente da Revolução, contudo, recuaram diante do peso da tarefa. Uma vez conquistada a emancipação política, era necessário que se avançasse no estabelecimento das bases do dogma da soberania individual, que supõe a liberdade e a igualdade entre os homens. Por fraqueza e por temor ao povo, no entanto, esses princípios permaneceram, quando muito, no plano da formalidade. Como coloca Leopoldo Zea, o que se seguiu, segundo Bilbao, foi o “despotismo constitucional”,

uma designação nova para uma velha forma de exercício político. De acordo com Bilbao aqueles homens não tiveram fé, nem no povo nem nas ideias pelas quais lutaram. Sem fé, eles não se esforçaram em assegurar as liberdades adquiridas ou em lograr as prometidas; eles se importaram apenas em manter o poder que eles haviam conquistado.<sup>27</sup>

Foi por esse motivo que os primeiros governos sucumbiram e foram sucedidos pelas lutas internas, que pouco mais foram do que disputas intra-elite. Se tivessem se voltado para o povo e nele alicerçado os princípios da República, o povo os teria apoiado “pois dessa forma estariam apoiando a si mesmos”<sup>28</sup>. Mas o que se seguiu, pelo contrário, foram restrições à cidadania, limitações do sufrágio, e outras formas de exclusão das camadas populares da vida política, sob o argumento de que era necessário educar as massas para a República e a liberdade antes de lhes garantir efetivamente a ampliação de direitos políticos.

Bilbao sustenta, em contraposição, que é apenas no exercício da liberdade que os homens são livres. Não há, por isso, “aprendizagem” da liberdade: a educação republicana é a própria soberania dos indivíduos na prática de seus direitos e deveres, orientada pela igualdade e pela fraternidade entre os sujeitos. O autor rechaça qualquer doutrina que sugira uma imaturidade dos homens para a liberdade, ou que postule qualquer ordem de coisas que lhe deve anteceder: a autonomia e a independência individuais são a realização da condição do homem enquanto tal e, por isso, nascem com ele. Aos que associam as massas a uma barbárie irreflexiva, que se deixa influenciar por demagogos e no seio da qual se fortalecem fenômenos como o do caudilhismo, Bilbao indica que isso não deve ser atribuído a qualquer ignorância ou ingenuidade própria ao

---

<sup>26</sup> BILBAO, Francisco. *El Evangelio Americano*, p. 726.

<sup>27</sup> ZEA, Leopoldo. *The Latin-American Mind*, p. 68. (tradução nossa).

<sup>28</sup> \_\_\_\_\_. *The Latin-American Mind*, p. 68.

povo, mas às condições de existência desses indivíduos: “dai-me párias, ou seja homens sem pátria em sua própria pátria, e tereis sempre os elementos [flotantes] do caudilho!”<sup>29</sup>

O problema social, Bilbao percebe, se torna ainda mais pernicioso porque tende a estender a desigualdade às outras esferas da sociedade, como a política e a judicial, que reproduzem em seu próprio campo as diferenças sociais e econômicas. O que ele propõe é a descentralização dessas instâncias como forma de permitir ao máximo a participação dos indivíduos nas decisões concernentes a cada um dos campos – pela igualdade política, portanto, e não pelo igualitarismo. A descentralização é, ademais, um meio de instituir a prática da liberdade, que segundo ele são “os atos cotidianos da vida para estender a ação de todos ao governo de todos os interesses e direitos”<sup>30</sup>, e abolir os “hábitos de obediência” herdados da Espanha, que fazem do Estado o concessor de todas as decisões e medidas.

### **A Revolução Americana diante da ameaça externa**

Na visão de Bilbao não apenas a Espanha, mas o Velho Mundo como um todo, sinalizava cada vez mais claramente para uma tendência à centralização e para a “mania de unidade”. Segundo o chileno, a Europa unificava o Estado – fazendo dele um centro a irradiar sua vontade sobre todas as outras, sufocando as iniciativas individuais – ao mesmo tempo em que dividia o homem: através de uma modernidade industrial que cada vez se acelerava mais, cada indivíduo era, ao mesmo tempo, um átomo e uma massa. À América cabia inverter esses valores de divisão e união, unificando os sujeitos através de sua associação – e não de uma centralização que os uniformize – e resgatando a integridade do homem, de forma que o progresso não levasse a um individualismo pernicioso, mas, pelo contrário, que cada um se realizasse na variedade de seus atributos – pela multiplicidade, e não pela fragmentação.

Bilbao rejeita o modo europeu de civilização não apenas pelas relações que via emergir de sua via de modernização, mas também por perceber que as potências europeias se mostravam uma ameaça para a própria consolidação da Independência da América – e para a possibilidade de realização plena do ideal da República – na medida em que o nacionalismo daqueles países se transformava, cada vez mais, em um imperialismo que avançava sobre o Novo Mundo. Para Bilbao, a Europa, e a França em particular, já indicavam desde 1848 o abandono de possibilidades revolucionárias gestadas desde o velho continente; a intervenção francesa no México, contudo, foi a evidência definitiva de que o avanço europeu sobre a América era uma ameaça à sua soberania e em 1862, um ano depois daquele fato, publicou *América en Peligro*, livro

---

<sup>29</sup> BILBAO, Francisco. *El Evangelio Americano*, p. 731. (tradução nossa).

<sup>30</sup> \_\_\_\_\_. *El Evangelio Americano*, p. 748. (tradução nossa).

em que alarma sobre a possibilidade de invasão e sobre as vulnerabilidades físicas e morais da América.

Para Bilbao, era necessário que a América Hispânica articulasse seus objetivos e suas ações para que pudesse garantir o cumprimento de sua Revolução. O advento da República Americana, por isso, dependia da capacidade de união dos países do continente – uma união que os associe e que preserve a soberania de cada um, e não uma união centralizadora que, à maneira da monarquia hispânica, sufoque quaisquer manifestações de autonomia. A simultaneidade das Revoluções de Independência, seu caráter ainda recente e, especialmente, a situação delicada daquelas repúblicas frente ao contexto mais amplo, atestavam uma unidade de espíritos que demandava, para Bilbao, a existência de uma espécie de federação de repúblicas. Essa necessidade já havia sido apontada por ele outras vezes, como em 1856, no Congresso que promoveu em Paris. Nesse contexto, no entanto, Bilbao tinha presente outro perigo, igualmente concreto: as manifestações expansionistas os Estados Unidos sobre a América Hispânica. Em *Iniciativa de América*, texto produzido para o referido Congresso, Bilbao coloca:

[Temos] uma mesma origem, e vivemos separados. Um mesmo e belo idioma, e não nos falamos. Possuímos um mesmo princípio, e buscamos isolados o mesmo fim. Sentimos o mesmo mal, e não unimos nossas forças para conjurá-lo. Entrevemos uma idêntica esperança, e nos viramos as costas para alcançá-la. Temos o mesmo dever e não nos associamos para cumpri-lo.<sup>31</sup>

132

Bilbao foi um dos iniciadores, na América Hispânica, de um discurso que colocava em cena a problemática imperialista, avançando além das interpretações colonialistas que se centravam na Espanha e operando uma rejeição ao próprio progresso europeu – com a ressalva, que ele deixa clara, de que não se rejeitam seus homens ou sua ciência, mas aquilo que emergia de sua modernidade nos moldes do industrialismo e do imperialismo. Importante lembrar que essa interpretação se dá em referência ao próprio debate hispano-americano, que se cindia entre, de um lado, a busca de relações com a Europa como forma de atualizar a América ao Ocidente moderno, de que Alberdi é exemplo, e de outro uma posição, em que se podem situar Bilbao e Lastarria, que sustentava que a América descobriria sua via ao encontrar-se consigo mesma – opinião que oscilava, no entanto, quanto à inclusão ou exclusão da América no Norte na concepção dessa espécie de aliança interna.

Esses distintos posicionamentos se pautam por um elemento fundamental do universo discursivo romântico, o historicismo, que como coloca Jorge Myers, foi o “retículo ideológico” através do qual os diversos agentes da cena político-literária hispano-americana conformaram

---

<sup>31</sup> BILBAO, Francisco. *Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las Republicas*. México: Facultad de Filosofía y letras - Universidad Autónoma de México, 1983, p. 20. (tradução nossa).

suas interpretações e possibilidades de transformação da realidade. As “filosofias da história” produzidas – e os debates formados em torno delas – tiveram papel essencial na busca de uma filosofia americana, tão cara aos românticos, e na compreensão teórica do que seria *possível* para o destino do continente. Para Bilbao, as direções dadas à fundamentação da história se ligavam, também, ao desenrolar das disputas entre o velho e o novo mundo: o discurso histórico poderia servir de campo de apologia de uma “história dos vencedores” que encontra

justificação para todos os erros e indulgência a todos os crimes. Essa teoria é a que há produzido a doutrina do *éxito*, a condenação de todas as grandiosas tentativas dos homens livres que têm sido desgraçados; enfim, a teoria da *liberdade prematura*, para justificar a sustentação em série de déspotas e reis.<sup>32</sup>

Esse fatalismo histórico legitima quaisquer ideias triunfantes sob a alegação mesma de que triunfaram, e autoriza o soterramento de todas as versões dissidentes, vencidas e dominadas, como se a história não fosse o plano dos acontecimentos humanos, mas um curso linear que os determina indiferentemente às ações concretas dos sujeitos que as realizam. Bilbao atentava para as consequências disso: a conquista, o imperialismo, o extermínio, encontram sua justificação nessa doutrina, sob a qual a liberdade perde o seu lugar. Para Bilbao, o fatalismo era um modo de absolvição da Europa frente à responsabilidade dos fatos, mas era necessário que esses feitos não fossem ofuscados. Bilbao quer advertir aos americanos, dessa forma, que a dominação não se dá apenas pela força, mas pela ideologia. E que cumpria estabelecer as bases de uma filosofia americana – uma filosofia da liberdade em que, ademais, não se obscureça o fato de que “a justiça pode ser vencida”<sup>33</sup>.

### **A Lei da História**

Desconstruindo as bases fatalistas da filosofia da história, Bilbao se movia contra as interpretações que erigiam os fatos em realizações providenciais e, em nome disso, se convertiam em instrumento ideológico de justificação dos acontecimentos. Essa doutrina se tornava tão mais combatível porque, além de desculpar e suspender o juízo dos feitos, também isentava o homem da responsabilidade sobre seus atos e de suas possibilidades de intervenção no mundo. Em contraposição, segundo Bilbao, a construção de uma filosofia americana deveria se sustentar numa interpretação da história em bases bem diversas, que abarcassem as possibilidades humanas de ação: “elevamos, pois, como lei da humanidade, a força da vontade”<sup>34</sup>.

Ao mesmo tempo, e não sem tensões, Bilbao não deixava de supor que a história possuía leis cujos fundamentos poderiam ser descobertos. Uma vez que “a humanidade não foi

---

<sup>32</sup> BILBAO, Francisco. *El Evangelio Americano*, p. 718. (tradução nossa).

<sup>33</sup> \_\_\_\_\_. *América en Peligro*, p. 26.

<sup>34</sup> \_\_\_\_\_. *La Ley de la Historia*. In: *Francisco Bilbao: el autor y la obra*, p 456. (tradução nossa).

lançada ao acaso”<sup>35</sup>, ela possuiria um *princípio* que, guiando sua marcha, todavia não a determinava nem impunha. Havendo uma lei na história, ela deveria derivar, assim, da intuição do princípio, e não de uma coroação dos eventos. Segundo Arturo Andrés Roig,

Bilbao nos desenha esse princípio *a priori* que está mais para cá do empírico e mais para lá do inutilmente especulativo: o Ideal, que não é alheio ao direito entendido dentro dos termos de um desenvolvimento pleno da individualidade mediante um exercício da liberdade. E por suposto que esse Ideal implica um sujeito, a saber, cada um de nós que o compartilha e um sujeito último, a Humanidade, que funciona como uma espécie de garantia metafísica de todo o sistema.<sup>36</sup>

Enquanto princípio, a lei da história – na qual está contido o Ideal – possui uma dupla natureza: consiste tanto naquilo que move e impulsiona a história dos homens quanto em seu próprio impulso. Dizendo de outra forma, essa lei é a razão de ser e o motor primeiro dos negócios humanos, cuja origem se liga, por sua vez, a Deus. Dessa forma, a ideia de divindade opera enquanto articulação entre a autonomia de ação dos sujeitos e a referência a um sistema moral que lhes dá a chave de inteligibilidade, uma vez que a liberdade e a responsabilidade sobre as ações são duas faces da mesma questão. A filosofia da liberdade antevista por Bilbao não se isenta, assim, da exigência de um fundamento acerca do moral ou imoral, do justo ou injusto, e que fornece, nesse sentido, um critério de julgamento da própria história enquanto aventura dos homens no mundo, a qual não é necessariamente progressista e, ao mesmo tempo, não se desvincula de um fim último.

A manifestação dessa dualidade entre o ideal e sua instância crítica não se dá apenas em relação ao juízo histórico, mas diz respeito a muitos outros aspectos da obra de Bilbao. Ao falar do povo, por exemplo, se evidencia uma recusa a qualquer “tutelagem da liberdade”, uma vez que o homem possui uma autonomia inata; Bilbao parece, ao mesmo tempo, não guardar ilusões quanto a esse povo: enquanto permanecesse sob a antiga fé, o catolicismo, sua inclinação para a liberdade seria, no máximo, intuição. A encarnação de um povo efetivamente soberano dependia de uma mudança no plano do dogma, sem a qual qualquer reforma estaria incompleta.

### **Apontamentos finais**

*Não, eles não enterrarão sua palavra, pois você a semeou junto à nossa nessa natureza do Peru e do Chile que eu tanto desejei ver e que você me revela.*  
(Carta de Edgar Quinet a Francisco Bilbao, 13 de julho de 1855, tradução livre)

---

<sup>35</sup> BILBAO, Francisco. *La Ley de la Historia*, p. 453. (tradução nossa).

<sup>36</sup> ROIG, Arturo Andrés. *Las Formas de Ejercicio de la Razón Práctica*. *Revista UNIVERSUM*, n. 16, 2001, p. 215. (tradução nossa).

Para o leitor contemporâneo a leitura deste trecho, tirado de uma carta escrita por Edgar Quinet a Francisco Bilbao, deixa transparecer um sentido ao mesmo tempo irônico e profético. Irônico porque, ao final, os dois pensadores foram soterrados e esquecidos pelas tradições de pensamento posteriores, embora tenham sido grandemente influentes em sua própria época. E profético porque aponta para um “destino partilhado” de suas respectivas ideias, *igualmente* esquecidas mesmo em seus respectivos países.

Esse destino se deve, quem sabe, ao fato de que a própria linguagem que eles mobilizavam se tornou obscura a uma leitura imediata. Sintomaticamente, não apenas Quinet e Bilbao, mas também outros pensadores associados a uma determinada forma de pensar as articulações entre o político e o religioso tiveram a mesma sina. Submergiu-se, com eles, uma forma de pensar. Isso explica também o motivo pelo qual um pensamento que foi extremamente radical entre seus contemporâneos não foi resgatado nem mesmo pelas tradições nacionais de esquerda – o tom teológico e a mobilização da Providência (ainda que um sentido bastante particular de divindade) são elementos que, no mínimo, lhes causaria certo incômodo. Ou, quando são lembrados, é com frequência como menção a uma trajetória heroica, em rechaço ou em glorificação, o que é, nos dois casos, outra forma de não levá-los a sério e de não prestar atenção ao que poderiam ter a dizer e apontar.

Este trabalho teve como objetivo, por isso, uma análise mais profunda do pensamento de Bilbao. Tentou-se aqui, dessa forma, sistematizar suas ideias em torno a dois eixos principais, a Revolução e a República, e aos temas correlatos. Esforcei-me por demonstrar que para além de uma linguagem aparentemente teológica, suas ideias eram marcadas por uma preocupação com a liberdade e com uma cidadania igualitária. Bilbao formulou uma interpretação original das conexões entre a religião e a política, e acreditava que as representações individuais e coletivas eram indissociáveis das formas de exercício do poder em uma sociedade. Dessa análise vinha sua convicção de que o dogma católico seria incompatível com o dogma republicano. O combate ao catolicismo, no entanto, não poderia para o autor reproduzir os modelos de intolerância legados – segundo ele – por essa religião; para Bilbao a intervenção das ideias no mundo deveria dar-se pela ação e pelo discurso, o qual se punha em cena para levar os sujeitos a pensar. Que a verdade pudesse ser comunicada ao entendimento, contudo, não se segue o direito de fixá-la de maneira unilateral:

Impor (e dou por hipótese de que se imponha a verdade) um princípio, um dogma, uma moral, sem a livre aceitação, é impor ao indivíduo que resiste ou não

compreende, é lhe impor um princípio, que crê falso, um dogma que crê mentira, uma moral que crê injusta.<sup>37</sup>

É significativo, por isso, que falando sempre nos ideais de Verdade, Razão e Justiça, Bilbao jamais lhes feche o conteúdo ou as defina de uma forma acabada. Deixando indefinidos os seus termos, talvez Bilbao tenha tencionado, justamente, deixá-las em aberto, como ideias cuja única via de cumprimento seja, exatamente, a permanente busca.

Recebido: 09/04/2012  
Aprovado: 26/05/2012

---

<sup>37</sup> BILBAO, Francisco. *El Evangelio Americano*, p. 733. (tradução nossa).