

Un espíritu sin barro. Andrés Bello y la crítica del materialismo en Latinoamérica

A SPIRIT WITHOUT MUD. ANDRÉS BELLO AND THE CRITIQUE OF MATERIALISM IN LATIN AMERICA

Alejandro Fielbaum

Universidad París 8 Vincennes – Saint-Denis, París, Francia

<https://orcid.org/0000-0001-5615-4832>

afielbaums@gmail.com

RESUMEN: En este artículo se comentan algunos debates en los que participó Andrés Bello, junto con su poema “La Cometa”, a la luz de la hostilidad hacia el pensamiento materialista que puede leerse en la primera mitad del siglo XIX en Latinoamérica. Para ello, se comienza por presentar algunas nociones generales sobre la crítica materialista de la religión y la autoridad. Posteriormente, se explica la imposibilidad del desarrollo de cierta “Ilustración radical” en el marco de la sociedad conservadora latinoamericana de ese entonces. Después, se expone la crítica de Bello al materialismo, particularmente ante la obra de Lucrecio, la que Bello articula mediante la traducción y transformación de un texto de Abel-François Villemain con el que buscó separar a Lucrecio de cualquier forma de literatura. Esto explica que Lucrecio sea citado en el discurso fundacional de la Universidad de Chile para explicitar lo que no debería ser la literatura. La poesía para Bello debe ser antimaterialista, como lo muestra el poema “La Cometa”, en el que retoma el tópico materialista de la caída para sostener la necesidad de una dirección espiritual de los cuerpos y los pueblos. Finalmente, se concluye resaltando la importancia que puede tener la revisión del materialismo para una crítica del pasado y presente de una democracia autoritaria en el continente.

PALABRAS CLAVE: Andrés Bello, Lucrecio, materialismo.

ABSTRACT: The paper reads some discussions and a poem written by Andrés Bello in the context of the hostility towards materialist ideas that can be read in the first half of the nineteenth century in Latin America. To this purpose, it begins by presenting some general notions about the materialist critique of religion and authority. Subsequently, it explains the impossibility of the development of a certain “radical Enlightenment” in the framework of the Latin American society of that time. Bello’s criticism of materialism is then presented, particularly in relation to the work of Lucretius, which he presents by translating and transforming a text by Abel-François Villemain with which Bello seeks to separate Lucretius from any form of literature. This explains why Lucretius is quoted in the founding speech of the University of Chile to explain what literature should not be. Poetry for Bello must be antimaterialist, as in the poem in which he revisits the materialist topic of the fall to support the need for a spiritual direction of the body and the people. Finally, we highlight the importance that the revision of materialism can have for a critique of the past and present of an authoritarian democracy in the continent.

KEYWORDS: Andrés Bello, Lucretius, materialism.

“Un hombre de mi importancia y mi fama, no ha de omitir ni un palmo del universo entero. Yo sé el número de las estrellas, de los peces y de las bestias; y, poniendo el mundo en una balanza, sabré su peso. Así, hasta ahora, mi alma se ha esforzado en estas cosas, para lograr el dominio de todo. Pero inclinándose hacia mí Epicuro, me dijo: ‘Tú, querido amigo, has medido solo un mundo, pero hay muchos y hasta infinitos mundos’”.

HERMIAS EL FILÓSOFO

LAS IDEAS PARA LA NACIÓN

Para explicar la necesidad de liberarse de la monarquía española, Juan Egaña grafica el proceso independentista como la historia de un esclavo hambriento y azotado que aprovecha una fractura de su amo para arrojarlo al río, pese a que carece de ropas y de fuerzas. Ante el reproche

de otro esclavo, quien con mayor cautela sugiere fugarse después, con mayor madurez, el esclavo valiente reconoce la dificultad de la fuga, pero también que esa maduración puede no llegar nunca. La coyuntura impone la necesidad de esa fuga difícil: “¿Qué me importan (diría con razón el fugitivo) los riesgos que veo en las aguas? Es verdad que estoy débil ahora: pero ¿Crees que dos años más de poco pan, y mucho látigo, me engordarían estos pobres mollereros y pantorrillas?” (Egaña, *Observaciones* 4-5).

La moraleja es clara: el orden colonial jamás preparará para la Independencia, de modo que hay que luchar por ella cuando sea posible. Parafraseando torpemente a Egaña, el esclavo puede llegar hasta el río y habrá de darse el cuerpo con el cual nadar en el proceso mismo de la fuga. Sin embargo, el ejercicio de las pantorrillas puede no bastar para que la fuga sea exitosa. Egaña supone que ese nuevo cuerpo debe también saber nadar y, sobre todo, hacia dónde ir después. De ahí la necesidad de producir los saberes que puedan guiar la fuga hacia el orden correcto. Egaña y sus contemporáneos buscan paliar la inexperiencia de la libertad con el conocimiento de los aciertos y errores de otros procesos de modernización, que para Egaña y sus contemporáneos forman parte del mismo proceso de liberación que viven los órdenes americanos. De ahí la importancia que los letrados de la época brindan al saber que buscan desplegar en distintas instituciones, guiadas por escrituras como la recién citada, capaces de proyectar una clara moraleja al orden que recién se instala.

De ahí en adelante, los nuevos órdenes políticos se preocuparán por dotarse de nuevos saberes e imágenes. Diversos estudios recientes han subrayado la importancia que adquieren las distintas dimensiones de la cultura en la construcción y consolidación de los Estados nacionales latinoamericanos, después de los procesos independentistas¹. En ese

¹ Limitándonos a la discusión sobre Chile, ya que allí fueron escritos los textos de Bello que revisaremos, podemos destacar textos como los de Bowen (“Distractor y gobernar: teatro y diversiones públicas en Santiago de Chile durante la era de las revoluciones (1780-1836)”, *Historia* N°49,1, 2016, pp. 27-56), Cid (*Pensar la revolución. Historia intelectual de la independencia chilena*. Santiago, Universidad Diego Portales, 2019), De La Maza (*De obras y mamarrachos: notas para una historia del arte del siglo diecinueve chileno*. Santiago, Metales Pesados, 2014) o Soltmann (“Circulación de literatura alemana en la prensa chilena del siglo XIX. La traducción de Manuel Antonio Matta del Guillermo Tell”, en

marco, la historia de las ideas ha tenido un productivo giro hacia cierta consideración de lenguajes políticos como elementos de la disputa política de coyuntura, enfatizando los efectos históricos de debates irreductibles a una desinteresada búsqueda por la verdad. Así, por retomar un ejemplo crucial, en lugar de pensar los procesos históricos del siglo XIX como el despliegue de cierta idea dada de la libertad, se asume que las disputas por las ideas de la libertad forman parte de inciertos ensayos por construir distintas formas de libertad.

Sin embargo, no sobran las lecturas de las elaboraciones filosóficas poscoloniales que pueden tener efectos menos directos en los procesos de construcción de Estados y naciones. En lo que sigue, nos interesa mostrar que también algunas especulaciones teóricas, algo inexploradas, pueden leerse a partir de la pregunta por el rol histórico concreto que los nacientes Estados otorgan a saberes aparentemente abstractos. De ahí la necesidad de leer su índice histórico en la especificidad conceptual y no en la referencia directa a las cronologías de los sucesos o las instituciones.

PARA UNA HISTORIA MATERIALISTA DE LA FILOSOFÍA

En esa línea, nos interesa recordar la célebre definición de Althusser de la filosofía como la lucha de clases en la teoría (“La philosophie” 50). Según el filósofo marxista, las posiciones filosóficas elaboran y precisan distintas concepciones de mundo cuyo carácter político no pasa necesariamente por apoyar a uno u otro bando en la coyuntura política, sino por su expresión de la historia de la lucha de clases en el campo de la filosofía, expresada en la disputa entre idealismo y materialismo.

Las historias dominantes de la filosofía no solo tienden a priorizar las filosofías idealistas, sino que además narran esa disputa de modo idealista, al margen de la lucha de clases. Althusser, por el contrario, vincula la posición materialista con la visión de mundo del proletariado.

Mónica González García, Claudio Guerrero Valenzuela, Hugo Herrera Pardo & Raúl Rodríguez Freire (eds.), *Figuras de lo común: formas y disensos en los estudios literarios (lenguas, cuerpos, sentidos y escrituras)*, Valparaíso, Dársena, 2021, pp. 139-147), quienes abordan la construcción de cierta cultura republicana a partir de materiales y momentos muy distintos.

Es obvio que esto no significa que el materialismo sea una simple recuperación conceptual de la experiencia del proletariado industrial, sino una posición filosófica crítica de la denegación idealista del trabajo. En sus trabajos finales, que son críticos de una simple lectura binaria de la contraposición entre idealismo y materialismo, Althusser se preocupa de narrar esa discontinua tradición del materialismo del encuentro, renuente a cualquier suposición dada del origen, la esencia o el orden (“La courante” 561)².

En ese sentido, el materialismo no solo afirma la contingencia del mundo, sino también postula el carácter contingente de la historia del pensamiento de esa contingencia. Se inscribe de distintas maneras, en las distintas coyunturas, alterando cualquier seguridad idealista en el saber. Para leerlo, resulta necesario no dar por supuesto ese saber constructivo al que apelan las discusiones letradas latinoamericanas de la primera mitad del siglo XIX. La consideración del lugar de los materialismos, o su falta de lugar, en la historia intelectual latinoamericana requiere, entonces, una historia de la filosofía que no esté ya tomada por los marcos del idealismo, como sucede con la mayoría de los relatos de la filosofía latinoamericana, comprendida una y otra vez como una historia de la buena conciencia latinoamericana. Frente a ello, una mirada materialista ha de leer esa historia como la discontinua sucesión de disputas e intervenciones por los límites de un espacio teórico en disputa, asumiendo la necesidad de una lectura que no dé por certeros los límites de alguna forma ya dada de filosofía.

Para dar ese largo recorrido, partiremos con una sucinta presentación de la posición materialista en filosofía y de su denegación en algunos de los personajes más destacados del pensamiento latinoamericano de la primera mitad del siglo XIX. Luego nos centraremos en la obra de Andrés Bello. En concreto, en su crítica de la ontología materialista, en

² El propio Althusser explicita en este trabajo que este tipo de trabajo filosófico solo es posible recuperando cierta tradición crítica del humanismo, que en el siglo XX pasa por Heidegger, Deleuze y Derrida. Si bien los límites de este trabajo nos exigen algo estratégicamente una orientación desde las coordenadas de Althusser, es importante subrayar, con la deconstrucción, la necesidad de pensar la crítica materialista de modo no mecánico. Es solo después de la reflexión de tales autores (y, desde nociones harto distintas, de la de Benjamin) que resulta posible una articulación no humanista del materialismo capaz de leer a contrapelo la historia de la filosofía, como la de Althusser.

su presentación del materialismo de Lucrecio y en uno de sus poemas, “La Cometa”, en el que la caída de un objeto permite a Bello explicar la necesidad de la sujeción del pueblo, posibilitada por el saber del espíritu. Esto nos permitirá concluir en la importancia política del materialismo a la hora de pensar en la construcción de otro pensamiento de la democracia en América Latina.

PENSAR DESDE EL BARRO

La posición materialista en filosofía comienza con una hipótesis: el cuerpo que piensa está inscrito en un mundo que no necesita de su pensamiento para existir. El pensamiento siempre viene después de la materia y nunca calza del todo con ella, de modo que la filosofía ha de sospechar de cualquier explicación definitiva del mundo, de cualquier invención de algún principio ideal que explique la realidad material. Como bien explica Tosel (131), el materialismo piensa, y se piensa, sin algún principio de altura o profundidad, sin suponer formas o esencias ya dadas: asume la existencia de cierta realidad que excede a la producción humana y defiende la capacidad humana de indagar esa realidad sin identificarse con ella. Al subvertir las nociones idealistas y religiosas del principio, se distancia del antropocentrismo y de la teología, respectivamente.

De esta manera, el materialismo arranca con Demócrito, quien afirma que solo hay vacío y átomos que, en su perpetuo movimiento, se articulan en el vacío, adquiriendo formas inanticipables. Las formas nacen por el movimiento físico de los átomos y no por alguna causa inmaterial. El corolario de esta tesis no es solo que el mundo pueda cambiar. Más precisamente, asume que el mundo en el que se piensa, el mundo que el pensamiento piensa, podría no haber existido, a la vez que podrían existir otros mundos. Demócrito explicita que estos son infinitos (fr. 453, 244).

En esa fascinante invención de una ontología abierta a otros mundos posibles, los mundos coexisten sin jerarquía ni formas dadas de antemano, sin algún motor externo que pueda regirlos. Según Conche, tal tesis se contrapone a la posición idealista que imagina la existencia de un solo mundo real, ya sea el mundo ideal que Platón pide imitar, ya

sea el mundo real aristotélico con su jerarquía entre lo supralunar y lo sublunar (37). Para el materialismo, por el contrario, ningún mundo es más verdadero ni superior a otro, pues todos nacen de la articulación entre los átomos y pueden morir si ellos se desarticulan.

Es en ese contingente mundo en que se vive que han aparecido los humanos. Demócrito piensa su historia dentro de las variaciones de la materia. Mezcla entre mezclas de átomos, se cree que Demócrito afirmaba que provenían del barro (fr. 481, 260).

Estas nociones, legadas de algunos fragmentos de Demócrito sometidos a la inclemencia material del tiempo y acaso también a la de la censura, son retomadas siglos después por la filosofía de Epicuro, cuya versión más sistemática es la que queda en el poema *De rerum natura*, escrito por Lucrecio. Después de la crítica de Aristóteles a la falta de claridad de Demócrito acerca de los tamaños de los átomos, lo que para Aristóteles permitía pensar en un absurdo átomo infinito (Morel, *Atome* 40), la física epicureísta precisa el carácter mínimo del átomo cuyos movimientos Lucrecio explica bajo la noción de *clinamen*. Se trata de los pequeños, inanticipables desvíos que permiten que los átomos se articulen al caer y formen cuerpos que puedan, momentáneamente, no seguir cayendo gracias a la consistencia material que adquieren. Siguiendo a Althusser, se trata de una ontología en la que es la desviación, y no la norma, lo que explica la aleatoria aparición y desaparición de los cuerpos (*Être* 237).

El escándalo que allí se abre para la filosofía no es simplemente el ateísmo propio de una explicación del mundo sin un Dios que lo rija o explica, sino además que la libertad sea pensada de manera no espiritual: en la materia, porque ella nunca es la misma y no cesa de variar, sin un Dios o una conciencia que rija sus desplazamientos. El poema de Lucrecio despliega así una crítica radical a cualquier posición teísta o antropocentrista que crea poder regir el mundo. Ni ateo ni humanista, supone que fuera del mundo hay dioses también formados de átomos, despreocupados por los asuntos mundanos. De ahí su crítica a los miedos y sacrificios realizados por hombres ante dioses que no pueden regir el inanticipable movimiento de los átomos. Con alegría, explica un entusiasta Marx en sus cuadernos de apuntes de tesis, Lucrecio afirma el ejercicio de la filosofía como una crítica del miedo en la vida y del miedo a la muerte:

Cuando vemos un individuo angustiosamente cohibido, acurrucado sobre sí mismo, nos palpamos instintivamente, miramos si todavía existimos y nos invade, por decirlo de algún modo, el temor de perdersnos. Pero con la contemplación de un pintoresco saltimbanqui nos olvidamos de nosotros mismos, nos sentimos como desbordando nuestra propia piel cual potencias universales, y respiramos más despreocupadamente. Para quien la cosa se presente más ética y más libremente, para uno que venga incluso del aula de Plutarco, reflexionando sobre la injusticia de que los buenos pierdan con la muerte el fruto de su vida, o para uno que vea realizada la eternidad, <vaya> la osada y tonante canción de Lucrecio (206).

AMOR EN *CLINAMEN*

Marx lee en la ontología materialista la transformación concreta de una vida que ha de asumirse libre en su finitud. Lejos de los estereotipos que podrían pensar que el materialismo supone un mecanicismo ajeno a cualquier tipo de espíritu, la operación de Lucrecio es mucho más radical: piensa y distingue el espíritu con un argumento materialista. En medio del funcionamiento del cuerpo describe la existencia mortal del espíritu, lugar de pensamientos y sentimientos, y del alma, principio de la vida (Moreau 21 y ss.).

Ese espíritu no es previo ni superior al cuerpo, no puede conocer el mundo sin el cuerpo. Está siempre ya volcado hacia las sensaciones con las que conoce, piensa y recuerda. El espíritu no dirige las sensaciones, pero puede apaciguarlas con el saber de la filosofía epicúrea. O bien, sin ella, confundirlas en caso de excitarse en demasía con sensaciones que no comprende. Es el caso de la escena sexual. Contra los clichés que vinculan el epicureísmo a una afirmación irrestricta del placer sexual, Lucrecio precisa lo poco placentera que puede ser la pasión amorosa: las y los amantes padecen el amor como cierta herida en el sujeto que puede intensificarse ante la ausencia del objeto que lo hiere.

El cuerpo amante retratado por Lucrecio tiende a delirar. Los sentidos dejan de ser la fuente del conocimiento y se trastornan, al punto que los amantes imaginan su ausente objeto de deseo, oyen su nombre sin que alguna voz lo diga. Peor aún, su herida no se cierra una vez que dan con el objeto que creen que es su remedio. En la descripción de Lucrecio,

el encuentro sexual resulta inseguro, algo doloroso, lleno de rasguños y mordiscos. No por animal, sino por demasiado humano, por no poder despejar las fantasías e inseguridades que lo rodean.

Lucrecio compara esa situación con la de quien sueña con sed y persigue los simulacros de agua en su sueño, sintiendo la sed en medio de un río imaginario. Si bien esa pasión puede interrumpirse momentáneamente, acaso como quien puede tomar un vaso de agua sin interrumpir su sueño, el sujeto pronto recae en esa forma dañina de vida. Los amantes dilapidan tiempo y fortuna en la búsqueda de una consumación imposible, puesto que siempre pueden proyectar algún elemento que perturbe la alegría que vanamente creen perseguir:

Se preparan festines con ricos manteles y exquisitas viandas, juegos, vino en abundancia, perfumes, coronas, guirnaldas; todo en vano, pues de la fuente misma del goce surge un no sé qué de amargo que en medio de las flores produce congoja –sea que remuerde la conciencia de pasar en desidia la vida y disiparla en orgías, o porque ella ha dejado caer palabras de sentido dudoso, que se han clavado en el corazón del amante como una tea inflamada, o porque éste piensa que ella ha jugado demasiado con los ojos y ha mirado a otro, y cree ver en su cara vestigios de sonrisa (IV:1135, vol. 2, p. 93-95).

A partir de esta triste imagen del amor, parece impensable una reproducción alegre de la vida humana. Sin algún tipo de finalidad que asegure la reproducción de la vida, como explica Morfino (128), los hombres y las mujeres descritos por Lucrecio pueden dejar de encontrarse y no subsistir en la historia de la materia. Para peor, Lucrecio desconfía del éxito de una relación solo reproductiva, pues asume que la fertilidad no es anticipable, y también de cualquier imagen de una relación sexual sin fantasías.

La supervivencia de la vida humana depende de esa sufrida vida amorosa, pero su libertad puede, con la sabiduría materialista, inventar otra forma de relación. A saber, la que no renuncie a las flores, sino al deseo de que carezcan de amargura. Se trata de cierto amor en la finitud, sin la fantasía de la plenitud³. Lucrecio señala que, si la mujer descubierta es

³ En ese sentido, es plausible releer la conocida afirmación lacaniana de la inexistencia de la relación sexual en un diálogo con la tradición materialista que no

de buen carácter, no rencorosa, el amante puede continuar la relación y perdonar las flaquezas humanas (dentro de ellas, quizá, los estereotipos de género en los que Lucrecio también cae en su caracterización de la mujer).

Ese amor ya no dependiente de la belleza y sus fantasías es graficado en el poema de Lucrecio como el trabajo de las gotas que logran perforar una piedra. La imagen pide una lectura no humanista: el amor como la paciente creación de cierto vacío en el que los amantes puedan articularse sin saturación, sin formas humanas ya dadas. La productividad del vacío permite otra articulación de los átomos en el mundo, libres de una forma ya determinada de amor, familia o pasión.

En esa línea, Morel subraya la posibilidad de una lectura política de la crítica de Lucrecio a la pasión amorosa. Mientras las irracionales fantasías de los amantes pueden analogarse con las pasiones movilizadas por los órdenes autoritarios, el amor que ha pasado por el filtro materialista permite imaginar una relación libre, placentera, no jerárquica. El amor libre en Lucrecio augura la posibilidad de otra vida en común, liberada de unos y otros miedos y fanatismos (“Sexe” 80).

MATERIALISMO Y MODERNIDAD

La crítica materialista de las pasiones puede así articularse, de ahí en adelante, con la crítica filosófica del autoritarismo que atraviesa la modernidad. Si bien historiadores de la ciencia de la talla de Kuhn (236) y Rossi (197) advirtieron hace décadas la importancia del redescubrimiento renacentista del poema de Lucrecio en la emergencia del discurso científico moderno, solo en la última década se ha enfatizado la importancia del materialismo antiguo para la filosofía política republicana de la modernidad temprana. En particular, se ha destacado la marca del epicureísmo en las obras de Maquiavelo (por ejemplo, Palmer 81 y ss.) y

se limite al interés de Lacan por Demócrito. Nociones lacanianas como las de extimidad o goce bien pueden ponerse en diálogo con lo expuesto sobre Lucrecio, acaso un insospechado antecedente de lo que Lacan describe como su posición *materialista* (13), en un juego de palabras intraducible que refiere tanto al materialismo como a la palabra (*mot*, en francés).

Spinoza (por ejemplo, Vardoulakis)⁴. Ambos autores se valen de la crítica de la superstición para abrir el análisis concreto de las distintas fuerzas que componen los diferentes órdenes políticos. En una de sus cartas, de hecho, Spinoza se reconoce como heredero de la tradición materialista:

La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos. No es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan excogitado los espectros y duendes y que hayan creído a las viejezuelas, con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito (330-331).

El materialismo brinda a Spinoza la clave para abrir una crítica política de la superstición. El cuestionamiento de cualquier saber que crea poder anticipar las formas históricas que han de tomar los cuerpos permite una filosofía que elude tanto la metafísica antigua como el liberalismo moderno que cree ya saber qué es lo humano y cómo ha de organizarse. A partir de cierta inscripción materialista en la filosofía poscartesiana, se abre a la insospechada potencia de otras formas posibles de vida individual y colectiva, lo cual, por cierto, permite una imaginación democrática que puede exceder los marcos del liberalismo⁵.

En esa dirección, Jonathan Israel lee desde Spinoza la emergencia de cierta Ilustración radical. Esa influyente tesis le permite narrar, con discutible continuidad, una corriente olvidada de filósofos materialistas que se valen de la crítica spinozista y la ciencia moderna para consumir la crítica moderna de la autoridad religiosa y política. Se trata de autores

⁴ Evidentemente, la bibliografía sobre esta cuestión es mucho más larga de la que aquí podemos presentar. Erasmo, Montaigne o Hobbes son otros de los autores de la época que leen de distintas formas la tradición epicúrea. Para recorrer la relación entre Lucrecio y el mundo moderno, nos limitamos entonces a mencionar el volumen compilado por Blake y Lezra (2016). En lengua española, el trabajo de Mas (2018) presenta una extensa bibliografía sobre el tema, por cierto después de una adecuada presentación del epicureísmo.

⁵ No es casual, por ello, que buena parte del pensamiento crítico contemporáneo pase por cierto rescate materialista de Spinoza. Obras como las de Étienne Balibar, Judith Butler, Gilles Deleuze o Toni Negri recorren algunas de las posibilidades que allí se abren a la teoría política.

que indagan racionalmente en la constitución del mundo y alcanzan un conocimiento que desestabiliza cualquier jerarquía. La Mettrie, por ejemplo, recupera la imagen del barro para explicar, de forma materialista, la frágil consistencia del mundo:

Yo no puedo ver a los niños que con una pipa y un jabón mojado se entretienen haciendo bellas burbujas coloradas que su respiración expande de manera tan prodigiosa sin compararlos con la naturaleza. Me parece que, como ellos, ella funciona sin saberlo, tomando los medios más simples. La verdad es que a ella no le toma más esfuerzo dar la tierra a un príncipe que debe hacerla temblar que permitir que emerja la hierba que pisamos. Un poco de barro, una gota de moco, forma el hombre y el insecto, y la más pequeña porción del movimiento bastó para poner en juego la máquina del mundo (353-354).

Al situar al soberano en el nivel de la hierba, La Mettrie recupera la risa de Demócrito contra cualquier deseo de un orden soberano que pudiera estabilizar un mundo en perpetuo movimiento. La tarea del pensamiento es seguir esos movimientos mínimos, inanticipables. Frente a cualquier epistemología que suponga ideas o categorías innatas, la Ilustración radical instala las sensaciones como una siempre variable forma de conocer esa materia en perpetuo desplazamiento.

La variabilidad de las sensaciones de la vida material está lejos de cualquier mecanicismo, pues se experimenta en el espíritu con libertad. También en su variante moderna, el materialismo instala la libertad y el amor en medio de la materia⁶. En una de sus cartas amorosas, Diderot conjetura que puede haber sensatez en enterrar juntos los cuerpos de una pareja, pues conjetura que la relación amorosa quizá pueda sobrevivir en una materia que recuerda, goza y ama más allá de cualquier lectura mecanicista de la materia. Contra el deseo idealista de un amor que sobrevive en las almas, Diderot especula con un amor infinito que sobrevive en la

⁶ Por cierto, sería erróneo suponer que las versiones modernas del materialismo vuelven de manera simple a la obra de Lucrecio, sin haber pasado por Descartes o Locke. Por ejemplo, las nociones biológicas en la obra de Diderot suponen cierta idea de forma que exige pensar que no toda forma puede articularse, como bien ha explicado Jacob (156). Ello no supone un abandono de la tradición materialista, pero le brinda un viraje que condiciona lo que pueda haber, o no, de epicureísmo en su fascinante obra.

materia. Ella no solo se mueve y descompone, puede recordar y alegrarse sin necesidad de pasar por la mediación antropomorfa:

Quizás sus cenizas se presionan, se mezclan y se unen. ¿Qué sé yo? ¿Puede que ellas no hayan perdido todo sentimiento, toda memoria de su primer estado? Quizás ellas tienen un resto de calor y de vida con el cual gozan a su manera en el fondo de la fría urna que las encierra (284).

POLÍTICA DE LAS SENSACIONES

El materialismo promete entonces otra forma de pensar las experiencias del sujeto, liberadas de la tutela de una u otra metafísica. Para ello, debe construir de otra forma el conocimiento, canalizando las sensaciones hacia la construcción de las categorías del conocimiento sensible.

Un argumento célebre para explicar la primacía de las sensaciones para la concepción materialista del conocimiento proviene de otro filósofo hoy algo olvidado, como es Condillac. Su filosofía sobrepasa la primacía empirista de las sensaciones para señalar, más directamente, que todo conocimiento humano proviene de las sensaciones (Quarfood 116; Vergnioux 46).

Para explicar esta posición, Condillac se pregunta cómo conocería el mundo una estatua que solo tuviese el sentido del olfato. Con cierto materialismo, responde que ella pronto podría diferenciar los placeres y dolores que le genera cada sensación, y luego desarrollar cierta idea de lo posible gracias a la combinación y comparación de las sensaciones (45).

Con esa ficción filosófica, Condillac imagina las distintas formas de pensar que emergen gracias a las sensaciones que puede tener cada cuerpo. La mayor complejidad del conocimiento humano solo se explica porque puede combinar de manera más compleja sus sensaciones que una estatua, y así llega a disquisiciones tan refinadas que tienden a olvidar su origen sensorial. Al recordarlas, el pensamiento ha de asumir la importancia de las sensaciones, y así la posibilidad de construir otro orden sensible. Sin algún garante divino del conocimiento, ni alguna autoridad política que determine las sensaciones, otra forma de combinarlas podría construir otro orden material.

Esta posición puede llegar a conclusiones que exceden la filosofía del sujeto en la que se enmarca, como bien recuerda Derrida al recordar que la primacía de la mano es un supuesto incuestionado en la filosofía de Condillac (94). La obra de este último parece llevar a su límite la metafísica humanista de la voluntad, al pensar la posibilidad humana de construir otro orden de la experiencia. De ahí la importancia que adquiere la educación en el mundo ilustrado. La nueva suposición antropológica de un sujeto capaz de nutrirse de distintas experiencias exige pensar la formación del sujeto más allá de los tiempos y espacios de las instituciones pedagógicas existentes. Toda la existencia del sujeto puede pensarse como un proceso de aprendizaje y producción de la vida.

El ya mencionado Althusser subraya la novedad que allí adquiere la filosofía de Helvecio, quien piensa la condición humana sin algún tipo de sustancia previa al mundo que lo forma. Esa igualdad permite que todo cuerpo pueda ser otro si es formado de otra manera. El humanismo de Helvecio, concluye Althusser, asume que otra forma de gobierno puede formar otro tipo de humanidad: “Basta cambiar la forma de gobierno para que cambie la naturaleza humana, y el destino de todos los individuos” (“Helvétius” 190).

UN DESLIZ DE BOLÍVAR

Al recuperar las ideas que tan someramente reseñamos, dando una imagen más unitaria y continua de lo que nos gustaría para presentar a autores que ciertamente han discutido entre sí, el historiador Jonathan Israel asume que la liberación filosófica moderna se encarna en las revoluciones políticas modernas de Europa y Estados Unidos. Su influjo sería tal que otro heredero de esa tradición sería Simón Bolívar, a quien Israel lee como un autor no cristiano en su esfera privada de lectura y pensamiento (*The Enlightenment* 866). De este modo, Israel desplaza la vinculación corriente entre Bolívar y la filosofía política de Rousseau y Montesquieu. Lo sitúa más cerca del spinozismo, subrayando la singular articulación bolivariana entre los autores contractualistas y la Ilustración radical (*Democratic* 518).

En efecto, el propio Bolívar narra un itinerario de lecturas que combina distintas tradiciones del pensamiento ilustrado. En una de sus cartas, se jacta de que su desconocimiento de la metafísica clásica puede compensarse con su conocimiento de los autores y saberes propios del mundo antiguo y moderno:

Ciertamente que no aprendí ni la filosofía de Aristóteles, ni los códigos del crimen y del error; pero puede ser que Mr. de Mollien no haya estudiado tanto como yo a Locke, Condillac, Buffon, Dalambert, Helvetius, Montesquieu, Mably, Filangieri, Lalande, Rousseau, Voltaire, Rollin, Berthot y todos los clásicos de la antigüedad, así filósofos, historiadores, oradores y poetas; y todos los clásicos modernos de España, Francia, Italia y gran parte de los ingleses (Bolívar 114).

La incesante lectura permite a Bolívar combinar saberes de distintas épocas y disciplinas. Como el enciclopedismo, busca recuperar las distintas formas y tradiciones del saber europeo. De ahí que sea de particular interés la transcripción al español de la pronunciación francesa del apellido de uno de los compiladores de la *Enciclopedia*, Jean D'Alembert. Antes que un error, nos gustaría leer allí un síntoma de la poca atención que pueden tener las versiones más radicales de la tradición materialista en Latinoamérica durante la primera mitad del siglo XIX. De ahí la necesidad de matizar la hipótesis de una Ilustración radical, democrática, en Latinoamérica. El propio Israel debe reconocer en otro libro que Bolívar no lega un orden democrático (*The Expanding* 455).

Incluso quienes intentan acercar a Bolívar a la Ilustración radical no logran emplazarlo del todo en ella. De hecho, las investigaciones de Dávila sobre Bolívar y Spinoza, citadas por Israel, recuerdan que Bolívar rechaza el apelativo de materialista (115). Esto no lo transforma en un autor idealista, sino que muestra los límites de las categorías de la historia del pensamiento europeo en autores latinoamericanos. Antes que discutir si fue o no materialista (o ilustrado, o lo que fuera), nos interesa subrayar las tensiones que puede introducir el materialismo entre lecturas de la Ilustración condicionadas por el catolicismo colonial.

En ese sentido, resulta imposible distinguir con claridad, en la historia de las ideas en Latinoamérica, entre Ilustración radical y no radical (Breña & Torres Puga 365). Las posibles marcas de la Ilustración radical,

o de su rechazo, deben entonces rastrearse en medio de discusiones más amplias, en ocasiones bajo el modo del detalle. Incluso al documentar una posible lectura latinoamericana de la Ilustración radical, Tiziani y Mihura, concluyen que en el siglo XIX latinoamericano pueden rastrearse algunas trazas de la Ilustración radical, antes que una recepción compacta de las ideas de la ilustración radical (“El arte” 138). La escasez de investigaciones que profundicen esta cuestión, y, con ello, la recepción del materialismo en la primera mitad del siglo XIX latinoamericano, nos obliga a presentar algunas ideas de algunos autores de ese entonces antes de comentar la obra de Bello, quien consuma el rechazo al materialismo al discutirlo más directamente que sus predecesores y contemporáneos.

ENTRE MONSTRUOS Y PUERCOS

A fines de la colonia, “materialismo” parece significar, como para Bolívar, un mote del que hay que defenderse, tanto en México (Hamnett 181; Torres Puga 371) como en Nueva Granada (Silva 190). Según Chiaramonte, la distancia ante los supuestos materialistas se da incluso en las investigaciones científicas realizada en ese entonces. En sus destacados trabajos, Chiaramonte remarca las tensiones entre el estudio de fenómenos naturales y la necesidad de explicarlos a partir de seres sobrenaturales (*La Ilustración* 114).

Si bien en los posteriores líderes independentistas hay mayor apertura a la filosofía moderna, se mantienen los límites contra el materialismo. Crece el acceso a algunos autores vinculados a la Ilustración Radical, como bien documentan Tiziani y Mihura (“El veneno” 451 y ss.), pero ello no implica una aceptación irrestricta de sus ideas. En esa línea, Jalif de Bertranou (472 y ss.) y Chiaramonte (“Ilustración y modernidad” 84) precisan que el interés de Belgrano o Miranda por Condillac no implica una aprobación directa del sensualismo. En lugar de atacar con este ideario los supuestos religiosos de la colonia, intenta conciliar la epistemología moderna con los supuestos religiosos del orden colonial.

Esa moderación de los saberes modernos se replica a la hora de establecer la crítica política moderna. El mismo Chiaramonte precisa que la crítica que se hace de la autoridad supone el rechazo de las ideas

materialistas y de cualquier crítica de la religión (“Prólogo” xv). Para leer la moderación que se impone en la articulación entre ciencia y política, resulta de interés uno de los documentos recopilados por Chiaramonte. Se trata de un discurso firmado por el topógrafo español Pedro Cerviño, primer director de la Escuela Náutica que funda Belgrano antes del proceso independentista, en el que Cerviño combate del lado criollo. Aparentemente en 1813, Cerviño señala que las formas modernas de investigación pueden orientar al nuevo saber. Reescribe en Argentina un texto de Jovellanos sin citarlo, imprimiendo contenidos republicanos: donde Jovellanos pedía ciencia en nombre de la monarquía, Cerviño la pide en nombre del Consulado. Sin embargo, el texto no varía en lo que refiere al supuesto no materialista que ambos autores suponen a la base de uno y otro orden del saber. Cerviño copia y pega el texto de Jovellanos para emplazar la teología como el discurso que puede guiar el saber otrora perdido por las tierras incógnitas de la metafísica:

Desde Zenón a Espinosa, y desde Tales a Malebranche, ¿qué pudo descubrir la ontología sino monstruos, o quimeras, o dudas, o ilusiones? ¡Ah! Sin la revelación, sin esta luz divina que descendió del cielo para alumbrar y fortalecer nuestra oscura, nuestra flaca razón, ¿qué hubiera alcanzado el hombre de lo que existe fuera de la naturaleza? ¿Qué hubiera alcanzado aun de aquellas santas verdades que tanto ennoblecen su ser y hacen su más dulce consolación? (Cerviño 318).

Este poco conocido discurso puede servir para graficar la articulación entre prácticas científicas cercanas a la Ilustración y la denegación de cualquier indagación que pudiera alterar los supuestos del mundo que se propone conocer. Lejos de las dudas o los monstruos, el nuevo saber ha de llevar la luz divina al conocimiento de un mundo que no podría desaparecer, al haber sido creado por Dios.

Echeverría asume que el discurso materialista amenaza la jerarquía del espíritu con la que desea establecer su proyecto poético y político. Como bien explica Masiello, el poeta argentino asume que el materialismo es el discurso propicio al rosismo (36), orden incapaz de imponer el espíritu sobre la materia, a tal punto que ni siquiera puede enarbolar un discurso que explique su materialismo. En las notas que añade al poema *El Ángel Caído*, señala que “puerco de Epicuro” resulta un dicho equivalente a

libertino y sensual, desconocido en español. En el rosismo impera una especie de epicureísmo instintivo, que debe superarse con otros saberes dirigidos por un espíritu no materialista:

Lejos estamos de ver en los habitantes de las ciudades del Plata epicúreos sistemáticos: no han llegado a tanta altura. El sensualismo grosero y brutal de Aristippo y de la escuela Cyrenaica puede mas bien considerarse predominante en sus costumbres; pero no como fruto de asociación ninguna de ideas, sino como instinto y como resultado de la anarquía moral e intelectual en que han vivido desde principios de la revolución (Echeverría 549).

EL MATERIALISMO EN CHILE

La eventual recepción del materialismo en la primera mitad del siglo XIX tampoco ha sido explorada en el caso particular de Chile. Sin embargo, podemos mencionar que a fines de la era colonial Manuel de Salas celebra el quiebre moderno con la ignorancia que habría calumniado, entre otros, a Demócrito (615). Lo que preocupa a De Salas es menos hacer justicia al materialismo que recordar esa injusticia para subrayar los virtuosos efectos de la indagación científica para transformar los saberes y prácticas del orden que considera retrasado. En el marco de esa ciencia, destaca, entre otros, a Gassendi, por haber renovado los átomos de Epicuro (604).

Evidentemente, ese reconocimiento no basta para inscribir a De Salas en algún tipo de credo materialista. Antes bien, De Salas suma a Gassendi dentro de cierto movimiento general de las ciencias modernas. Su discurso busca aplicar la razón para mostrar la necesidad de aplicarla en la enseñanza de las ciencias en Chile. La argumentación de De Salas se jacta de ser geométrica y, así, de no formar parte del “mundo imaginario de Demócrito” (611).

Manuel de Salas apela entonces al único mundo que podría existir. Sin embargo, el posterior proceso de independencia puede leerse justamente como la apertura, en ese mundo, a otro mundo. La previa distinción entre el conocimiento del mundo real y la imaginación de otro mundo por venir ya no puede ser tan clara, de modo que la razón podría abrirse a otras formas de saberes y sensaciones que los propios del orden colonial.

En efecto, los primeros relatos liberales de la independencia de Chile, tan seguros del carácter moderno del proceso que celebran, leen en los acontecimientos un vínculo directo con el proceso moderno de la Ilustración, irreductible al interés práctico por la ciencia. Los nuevos saberes aparecen como la clave para construir un nuevo orden político. Así, Miguel Luis Amunátegui celebra la introducción de libros europeos por parte de José Antonio Rojas como la introducción de un caballo de Troya. La ignorancia impide al viejo orden detectar esos libros cuyos títulos Rojas cambia para burlar la censura, según celebra Amunátegui, para hacer ingresar una “máquina infernal” (201).

No es claro el lugar de la tradición materialista dentro de los libros que terminan forjando el conocido escándalo en la época. Ese lugar ambiguo puede explicarse por la escasez de libros en circulación, que impide un catálogo exhaustivo del pensamiento moderno en el cual distinguir entre distintas líneas de pensamiento, pero también por las orientaciones intelectuales que deniegan el materialismo que sí puede leerse. De hecho, Amunátegui señala que entre los libros que circulan existen obras de física y química moderna, junto con la obra que promete reunir física, química y otros saberes, y así prometer un nuevo orden del conocimiento:

trataban de filosofía, política, literatura, historia, viajes, ciencias. El contenido de tales obras era la revolución de América. Entre ellos venía la *Enciclopedia* de D’Alembert y Diderot. Esta sola obra me excusa de detenerme todavía más en manifestar lo que eran las otras (201).

La *Enciclopedia* parece la clave para abrir ese saber que la mirada católica considera infernal. No solo por su contenido, sino también por su rápida capacidad de difundirse. Años después, el hijo de Amunátegui retrata a su abuelo, contemporáneo de Rojas, como hombre de una época dominada por las ideas de Diderot y D’Holbach, entre otros (715).

El catálogo de los libros de Rojas puede ayudar a pensar la tensión que introduce el materialismo de esos y otros autores. En tal lista no está Lucrecio, pero sí el *Anti-Lucrecio* del Cardenal Polinac (Cruz 179). Podemos abusar de esa imagen para pensar en un emergente orden letrado más preocupado de contener al materialismo que de leerlo. En efecto, Juan Egaña, el autor de la época más cercano al sensualismo

francés (Vial 263), confiesa su sorpresa por la pervivencia moderna de la identificación materialista del alma con los sentidos. Según Egaña, esa posición sería incapaz de notar que el amor a la verdad, la justicia y el orden son exclusivas del alma y pueden prescindir de los sentidos (*Ocios filosóficos* 10), sin los cuales para Lucrecio no puede sobrevivir el alma, ni para Condillac conocerse la verdad.

Objeciones como las de Egaña al materialismo, autorizadas en cierto desconocimiento de las obras más importantes de esa tradición, pueden cambiar después gracias a la llegada de profesores extranjeros. Así, el profesor francés Carlos Lozier comienza a enseñar las ideas de Condillac (Gallegos 310). Sin embargo, esta entrada del sensualismo no impide su articulación con el discurso conservador imperante. Como explica Jaksic, se asume entonces que las discusiones acerca de la religión deben ser moderadas (“Racionalismo” 97).

En este punto, también puede leerse cierta inflexión en el arribo del letrado español José Joaquín de Mora, quien llega a Chile después de haber ya traducido a distintos autores europeos. Entre ellos, al francés Fénelon, cuyo notable compendio de vidas de filósofos antiguos es precedido por un prólogo en el que De Mora remarca la continuidad entre Epicuro y el materialismo moderno (XII). Con tal gesto, De Mora no solo rescata al epicureísmo para la filosofía moderna. Junto con ello, insiste en la necesidad de superar los prejuicios existentes, también en el mundo moderno, contra Epicuro. Al traducir el capítulo sobre tal autor escrito por Fénelon, De Mora añade un párrafo antes de la exposición de la doctrina epicúrea, señalando que tales ideas han suscitado distintas enemistades que, en todos los tiempos, han catalogado a Epicuro como uno de los más peligrosos sofistas (244).

José Joaquín de Mora da a entender que Epicuro sigue siendo un autor combatido, quizás más en la lengua española que en la de Fénelon. Predeciblemente, en Chile supone una resistencia similar. En los cursos que brinda en el Liceo de Chile y edita poco después en Lima, precisa la continuidad de una imagen falsa del pasado materialista: “Epicuro, a la verdad, a quien la ignorancia y la mala fe han atribuido un sistema de filosofía fundado en un deleite carnal, está ya justificado de esta calumnia, y es sabido que su opinión fue tan pura como su vida” (*Cursos* 34).

La doctrina y la vida de Epicuro brindan, para De Mora, un ejemplo virtuoso con el cual construir nuevas vidas y saberes. Más allá del

orden antiguo, el proyecto del español es trabajar con la construcción de saberes modernos que retomen y superen el saber antiguo, frente a los nuevos límites impuestos al conocimiento. De ahí que pronto deba confrontarse con Bello, quien también llega a Chile en la década de 1820, después de haber conocido en Inglaterra la filosofía moderna y rechazar sus versiones materialistas (Medel 58).

La discusión entre estos dos autores se despliega en un debate colectivo entre los estudiantes de las instituciones que dirigen. Uno de los puntos en disputa pasa por los límites del conocimiento, no sin cierta referencia indirecta al materialismo. A saber, cuando De Mora defiende la posibilidad de adivinar las esencias materiales. Según el español, un correcto uso de la razón podría conocer el orden material sin suponer que existe otro tipo de esencia. Superando cualquier secretismo, así como cualquier fe ingenua en un conocimiento no regulado de los sentidos, asume que en “estilo figurado” la razón podría conocer las sustancias en toda la extensión que alcanzan los órganos (cit. en De Ávila 140).

El bando en el que participa Bello cuestiona esa posibilidad, que considera tan poco clara como la antigua escolástica. Se autoriza con la epistemología moderna para limitarla, al argumentar que el hombre solo conoce efectos de causas inaccesibles a la razón (IX, 302)⁷. Puede percibir sus sensaciones, pero no las razones últimas por las cuales, por ejemplo, puede percibir.

Bello enarbola la posición que pareciera ser crítica del entendimiento, puesto que remarca sus límites. Sin embargo, ese límite se construye sobre un supuesto religioso que termina ubicando su argumento en una posición políticamente más conservadora que la defensa en un entendimiento ilimitado. Bello y sus cercanos no sospechan de la apelación a una realidad trascendente que pudiera explicar, más allá del entendimiento humano, los cuerpos examinados.

Esa discusión posee un claro correlato político. Si para De Mora el trabajo intelectual pasa por construir los saberes propios de una República moderna, para Bello la tarea del saber es conducir la construcción de esa República sin desestabilizar sus supuestos conservadores. El orden

⁷ De aquí en adelante, citamos a Bello de acuerdo a la edición de las *Obras Completas* mencionada en la bibliografía. Indicamos en números romanos el tomo citado y luego los números de página a los que aludimos.

conservador chileno expulsa al primero y eleva al segundo, a la postre su intelectual más representativo.

EL ORDEN DE LA FILOSOFÍA

Uno de los motivos que explica el éxito con el que Bello construye ese sitio es su capacidad de intervenir en muy distintos debates. Como la mayoría de los autores de la época, pero con una productividad difícilmente comparable, encara a la vez las posiciones de crítico y traductor, de compilador y escritor, de rector y senador, etcétera, cuando no todas ellas a la vez, sin los límites que podrían asegurar la existencia de una u otra disciplina. Es entre esas escrituras que escribe parte de lo que hoy se caracteriza, de modo algo ahistórico, como la filosofía latinoamericana del siglo XIX, la que ha debido atender a las coyunturas locales y a los debates mundiales. O, por no decir más directamente, mediar los debates mundiales para intervenir en las coyunturas locales.

En efecto, Bello grafica la situación de una filosofía que no se basta a sí misma al describir al filósofo como quien encarna la verdad de la forma más general y elevada que permite su momento histórico, pero también como el “secretario de los progresos, operador de anotaciones ajenas” (III, 585-586). Esa doble imagen presenta un modo del trabajo filosófico que no escinde la dimensión ideal de la material, ni la creación de la reproducción. El trabajo filosófico de Bello en Chile busca construir un equilibrio en ese doblez, dotando a la reproducción de cierta creatividad y a la dimensión material de una dirección espiritual.

Parafraseando de forma torpe sus términos, Bello no pasa de ser el secretario de las operaciones de Bentham a un simple elevador de la verdad en Chile. Lejos de cualquier sitio seguro en las alturas, su magisterio se da entre intereses, oficios y decisiones que condicionan sus decisivas mediaciones del pensamiento de Bentham y otros tantos autores. En particular, a la hora de separar la filosofía utilitarista de las versiones más radicales del materialismo.

Años después del debate con De Mora, Bello evalúa la entonces más importante línea de filosofía en el país: la hoy olvidada escuela de la ideología. En Chile, sus ideas son encarnadas por Ventura Marín y

Miguel Varas, quienes por cierto se interesan por Condillac sin llegar a conclusiones críticas del catolicismo (Hanisch, “Rousseau” 96; Sánchez 40). De ahí que Bello, en 1834, celebre los *Elementos de la filosofía del espíritu humano* escritos por Marín. Junto con señalar la novedad y el valor del libro para la sociedad en la que se publica, destaca que el volumen no altere el respeto religioso de las grandes verdades que fundamentan el orden social (III, 582).

El trabajo filosófico que Bello establece en esa década busca continuar ese deseo. Es plausible afirmar que está más cerca del empirismo escocés que del sensualismo francés, pero más interesante es leer cómo Bello articula distintas tradiciones a través de publicaciones fragmentarias que terminan dando paso a una sistematicidad filosófica inédita en el continente, después reunida bajo el nombre de *Filosofía del entendimiento*.

A diferencia de la mayoría de los textos producidos en el siglo XIX, que buscan elaborar cierto pensamiento que responda ante cierta coyuntura política, Bello elabora allí otro tipo de política del pensamiento. A saber, la que pueda creerse ajena a la coyuntura, y así capaz de ordenar los discursos unilaterales de la coyuntura gracias al conocimiento de los fundamentos del orden cósmico en el que se halla el orden social. Según el académico Carlos Ruiz, se trata de una posición que se autoriza al parecer ajena a la disputa política (34). Bello intenta una purificación de la filosofía con la cual expresar la posición hegemónica de ese entonces. A saber, la articulación entre conservadurismo político y liberalismo económico, fundante del proceso autoritario de modernización en Chile.

De esta forma, la filosofía de Bello debe conciliar cierto discurso religioso con una idea moderna de libertad individual. Bello elabora una posición católica en la filosofía moderna. Esto no significa que sea una filosofía autorizada con los mismos argumentos que el catolicismo. Más bien se trata de una filosofía moderna conciliable con el catolicismo imperante, como explica Jaksic (*Academic* 34), de una distinción entre fe y razón que no las enemista, retomando los términos de Carlos Ossandón (14).

Bello debe entonces llegar a conclusiones coherentes con la fe católica a través de una argumentación racional que pueda justificarse de modo laico. Apela a ciertos primeros principios, explica Grínor Rojo (99), que han de pensarse sin el respaldo de la experiencia que debe entonces explicarse por esos principios. Sin mencionar a Dios, Bello intenta de-

mostrar la necesidad lógica de su existencia para comprender la serie de movimientos físicos que no pueden explicarse a sí mismos, puesto que resultan efectos de una causa que la razón debe explicar.

Es así como Bello intenta encauzar los desarrollos de la ciencia moderna con la concepción de los cuerpos como formas, creados dentro de una unidad mayor. Su objeción al materialismo pasa por la imposibilidad de concebir un volumen sin figura, una figura sin todo (III, 106). Es dentro de la totalidad del orden necesario del mundo que deben pensarse los contingentes encuentros mínimos entre cuerpos ya formados. De hecho, Bello cuestiona la supuesta hipótesis atomística de la continuidad discreta de átomos infinitamente divisibles. El infinito para Bello no proviene de lo más pequeño, sino de lo inconmensurable. Según Hanisch, asume que la idea de infinito no puede nacer del conocimiento sensible, sino de la revelación (*Tres dimensiones* 83).

De ahí, para Bello, la necesidad de superar la crítica materialista. Según el venezolano, el materialismo ve la necesidad en la contingencia, en vez de asumir la necesidad que es previa a cualquier movimiento contingente:

una causa que sin inteligencia, coordina; sin voluntad, es espontánea, y sin libertad, elige... Ese sistema no hace más que añadir a los otros la suposición absurda de espontaneidad y libertad, no ya en una causa ciega, sino en una mera concepción ideal, en una mera palabra (III, 155).

De esta manera, Bello supone filosóficamente la necesidad de un principio agente que pueda explicar la necesidad del mundo cuyos movimientos puede después la física explicar. Si hay mundo es porque se lo ha decidido, y ningún átomo podría tomar esa decisión, mucho menos animarse a sí. El venezolano argumenta que si la materia pudiera moverse para todos los lados no habría sino un reposo eterno. Mientras para Lucrecio el vacío explica el infinito movimiento de composición y descomposición de los cuerpos, Bello asume que debe haber alguna presencia que explique los desvíos, aun (o acaso especialmente) cuando esa presencia no se presente entre los cuerpos y explique sus formas.

Los movimientos de la materia deben entonces pensarse dentro de cierto orden previo y superior. Por este motivo, Bello cuestiona la

atribución de un “conato primario” inherente a la materia (III, 162). Es tan tentador como incierto asegurar que Bello discuta allí con Spinoza (o con una versión discutible de Spinoza, incapaz de distinguir entre atributo y modo), pero pareciera que, sin preocuparse por algún autor en particular, Bello parece más bien polemizar con ciertas derivas más bien genéricas del materialismo, que debe alejar para asegurar el saber del nuevo orden republicano de las letras.

EL ORDEN DE LAS SENSACIONES

La refutación especulativa que hace Bello del materialismo autoriza a una concepción del conocimiento que no se reduzca a las sensaciones, puesto que Dios ha de pensarse como una causa insensible. La capacidad de pensar a Dios muestra al sujeto que ha sido creado con ciertas capacidades con las cuales ordenar y jerarquizar lo que aprende de sus sentidos gracias a un espíritu que excede los sentidos.

Al igual que ante la lengua y la política, Bello asume que el buen ejercicio de la filosofía es el que puede establecer cierto orden y suprimir los excesos que amenazan una estabilidad siempre precaria, amenazada por la tentación de dejarse llevar por esos excesos. En este caso, el de sensaciones que debe poner al servicio de fines que no provienen de las sensaciones. A Condillac, en efecto, objeta la identificación de las sensaciones con el pensamiento y la voluntad (III, 266).

La apuesta bellista pasa por una filosofía que pueda regir las sensaciones desde algún saber no materialista. De acuerdo a Ruiz y Sánchez, Bello despliega la noción de percepción para pensar en cierto conocimiento del mundo que puede provenir tanto del mundo exterior como de un conocimiento de sí mismo (“L’ecléticisme” 190). Bello asume cierta intimidad del alma que está en la base de las percepciones, un pliegue unitario que se resta de las sensaciones para pensarse a sí misma y a Dios, y con ello comprender la multiplicidad de experiencias que siente⁸.

⁸ Parte de la bibliografía especializada en la filosofía de Bello ha explicado esta cuestión mediante el discurso de Bello ante variados debates. Así, Ardao precisa que Bello retoma los postulados del empirismo escocés sin rechazar la noción de espíritu (139), Gaos sostiene que Bello opone la pasividad de las sensaciones a

Bello brinda a esa alma la capacidad de avanzar hacia la verdad, y también la de decidirse libremente por el bien, comprendido como aquello que genera placer para esa alma. También aquí puede leerse una singular articulación entre un criterio tradicional y uno moderno, pues supone cierto dato seguro del bien, pero el medio para alcanzarlo es el cálculo individual. Si bien hay quienes han leído en esa posición cierto intento de compatibilidad en la obra de Bello entre epicureísmo y utilitarismo (Álvarez 72, 90; Hanisch, *Tres dimensiones* 111), es necesario precisar que, para Bello, esos placeres son posibles en la medida en que se superen los sentidos. De hecho, precisa que se trata del placer proveniente de la rectitud de los actos, ligados en los hombres religiosos a la idea de un Ser Supremo.

Lejos de limitarse a los marcos religiosos, Bello propone esa buena dirección de la vida en los distintos tiempos y espacios de la vida moderna. También los hombres no religiosos pueden vivir bien, en la medida en que conduzcan su espíritu de forma adecuada. Una de las explicaciones de Bello pasa por un sugerente ejemplo de la relación entre placer y dinero. El papel moneda solo puede ser leído como una letra de cambio que genera bienestar si el sujeto tiene una buena comprensión de ese papel como un medio para los fines que sobrepasan a cualquier papel. De lo contrario, la intensidad de la expectativa del placer puede hacer que se ame el dinero como objeto hasta atesorarlo como si fuera un fin en sí mismo, como lo hace el avaro (III, 561-562). El error de este último, que acaso habría que llamar fetichista, no reside en las percepciones con las que percibe ese papel, sino en que se confunde por haber perdido la dirección del espíritu que le ha permitido esa percepción.

El adecuado conocimiento del alma, que puede leerse con el doble sentido que permite el genitivo, permite esa buena vida que busca el placer más allá de las sensaciones. Dios no se halla al final de la buena acción, sino al principio, permitiendo que pueda haber buenos sujetos en el orden moderno. Como explica con su habitual lucidez Jaime Concha, el léxico de Bello busca transformar el espíritu en un aparato eficiente, que pueda pensar con el orden que requiere la nueva República:

la actividad del espíritu (XXX) y García Bacca explica que Bello piensa las sensaciones bajo el registro y ordenamiento del alma, irreductible a las sensaciones (XLIV).

Cuando se recorre, aunque sea superficialmente, la *Filosofía del entendimiento*, no se puede evitar la impresión de que, detrás del análisis que Bello propone de la conciencia y de su funcionamiento intelectual, hay un modelo administrativo. El entendimiento humano es como un Estado, activo y centralizador, que regula, controla y coordina la vida de la periferia; la actividad sensorial y mental es una gran burocracia del espíritu, en que éste recibe “avisos”, “noticias”, “informes”, en que las impresiones se “estampan como sellas” en los órganos de los sentidos y en que estos mismos resultan ser ministerios debidamente jerarquizados (25).

UNA UNIVERSIDAD SIN MATERIALISMO

Para que la burocracia de las instituciones pueda replicarse en esa burocracia íntima de los sujetos resulta necesaria la institución que pueda construir y ordenar los saberes de una y otra. He ahí, para Bello, el rol de la Universidad de Chile. En el conocido discurso que brinda en su fundación en 1842, explicita la importancia que ha de tener su saber para la adecuada conducción del nuevo orden. Para que todas las verdades se toquen es necesario un espíritu intocable que pueda regir el tacto y conducir los distintos saberes hacia el bien. Según Jaksic, en tal discurso Bello realza el aspecto moral que subyace a unos y otros saberes universitarios (“Prólogo” 10).

El rol de esa moral no es controlar el estudio de los hechos, sino darles la adecuada dirección para dotar al país de los saberes necesarios para la administración del territorio. En esa línea, Serrano afirma que la universidad nace asumiendo que el estudio de la ciencia no debe regirse por la religión, pero sin dar paso a cierto materialismo (90).

Para resguardar ese límite, Bello apela a una universidad que deniegue cualquier saber que pueda desorganizar los sentidos. Así, a la hora de pensar el rol de la literatura en la nascente universidad, Bello refiere a los goces puros, explicando que allí el alma no se dice los versos, ya citados, en los que Lucrecio recuerda la necesaria podredumbre de las flores (XXI, 7). El alma de la literatura puede hablarse a sí misma denegando la incómoda presencia de Lucrecio y, con ella, del mal olor que también los cuerpos de las flores pueden expeler. La literatura debe rescatar las formas de cualquier corrupción material. Solo así puede superar la

inorganicidad de la materia y construir la belleza que la supere: “sin ese arte la fantasía, en vez de encarnar en sus obras el tipo de lo bello, aborta esfinges, creaciones enigmáticas y monstruosas. Esta es mi fe literaria. Libertad en todo; pero yo no veo libertad, sino embriaguez licenciosa, en las orgías de la imaginación” (XXI, 21).

También el estudio de la literatura debe dirigirse por un espíritu que asegure que la indagación imaginaria en otros mundos posibles no pierda de vista la existencia del mundo real y su capacidad de reproducirse. La literatura ha de mostrar la dimensión ideal del mundo conocido, en lugar de otros mundos materiales posibles, incapaces de ser conocidos, y así dirigidos, por el espíritu.

En su comentario de esta cita, bien subraya Alejandra Castillo que Bello vincula allí la monstruosidad y el aborto. En ambos casos, se trata de un movimiento improductivo, que pierde la finalidad de la reproducción de las formas (127). Contra esa materia que se no se rige por la forma, Castillo explica que Bello apela a un saber patriarcal de las formas que busque reproducir la belleza y establecer el orden en la materia de la lengua.

Lejos de cualquier mescolanza material entre el goce y la amargura, Bello asume que el verdadero trabajo del espíritu pasa por desmaterializar el placer de los sentidos. Esa es la única manera en la que pueden darse fantasías que no alteren al espíritu que las imagina. Sin dudar de la realidad del mundo, las flores del poema dejan a un lado el saber material de la botánica y, al otro, el saber espiritual de la literatura, colaborando con el saber de los cuerpos y con la bondad del alma en un adecuado orden.

LA VUELTA DE LUCRECIO

Los saberes de la República deben superar la desorganización materialista, no solo en la literatura, para apelar a otras formas de placer. En 1846, Bello sugiere la posibilidad de pensar el placer con Epicuro y se lamenta de que los discípulos de Epicuro hayan olvidado el carácter espiritual de los placeres (III, 549). El rector no precisa si allí remite a Lucrecio, al sensualismo moderno o a alguna otra posición. Lo que sí resulta explícito es su voluntad de depurar la ética de esa materia que el espíritu debe dirigir.

Pocos años después, el rector debe precisar la distancia ante el materialismo posterior a Epicuro, a través de un curioso volumen que intercala las presentaciones escritas por Bello de distintos autores de la literatura romana con la presentación en latín de obras abreviadas y comentadas por Louis Vendel-Heyl, profesor francés que llega a Chile después de haber militado en Francia en el sansimonismo. Humanista de curiosidad sin límites, de acuerdo con la elocuente expresión de Edwards Bello (101), su conocimiento de las lenguas clásicas le permite rápidamente ganar cierta importancia en la enseñanza del latín en Chile, al punto de que la segunda y tercera versión de la *Gramática de la lengua latina* firmada por Bello cuenta con correcciones y adendas de Vendel-Heyl (IX, 12). Con esa confianza, Vendel-Heyl decide presentar, en el libro en cuestión, la obra de Lucrecio.

Sin comentar el pasaje citado por Bello en el discurso fundacional de la Universidad de Chile, Vendel-Heyl expone una versión de Lucrecio algo moderada, puesto que argumenta que la tesis de la finitud del mundo es transversal a la filosofía antigua (268). Sin embargo, ese gesto no basta para calmar la irritación que genera en la universidad ese interés por Lucrecio. El volumen pronto es prohibido y Vendel-Heyl destituido de la Universidad de Chile. Según documenta Estefane, Bello no toma posición al respecto (96)⁹.

⁹ La posición antilucreciana de Bello, por cierto, difícilmente ha sido minoritaria. Algunos años después, el discurso que da Barros Arana en alabanza de Vendel-Heyl consume el rechazo universitario al materialismo. Pese a describir el poema de Lucrecio como hermoso, considera que se trata de una filosofía absurda que ni siquiera Bello logra corregir frente a la obstinación del profesor francés por presentar la exposición y defensa del sistema epicúreo (“Discurso” 730). Algunos años más adelante, Barros Arana modifica su tono, señalando que la importancia del poema de Lucrecio es tal que en Francia el gobierno ha fomentado su estudio. Al defender a su antiguo maestro, así como al apoyo que supuestamente le habría brindado Bello, no deja de señalar su distancia ante el materialismo que, años después, ya no parece un peligro para la República: “Se ha creído que la traducción de Lucrecio, como expositor de las doctrinas panteístas de la antigüedad, era peligrosa; y por esta razón se ha proscrito ordinariamente de las clases de latinidad a este escritor que con justo título es considerado el más vigoroso y el más elevado de los poetas romanos. La universidad de Francia, comprendiendo que las doctrinas de Epicuro, notoriamente absurdas ante la ciencia moderna, no tienen en realidad nada de peligroso” (“Don Luis” 218). No está de más recordar, por cierto, que Barros Arana reitera en sus *Elementos de literatura* la admiración por la escritura de Lucrecio con cierto rechazo ante

Sin embargo, Bello sí interviene de manera muy sugerente en la presentación que hace de Lucrecio en el mismo volumen en que Vendel-Heyl publica su comentario del poeta latino. Para presentar la obra lucreciana, Bello traduce con sugerente inventiva algunos párrafos de la caracterización de Lucrecio realizada por Villemain, quien, por cierto, critica fuertemente la ontología de Lucrecio pero rescata su poesía (Becq & Delon 17). Por esta razón, la crítica de Bello a Lucrecio debe ser más radical, hasta asegurarse de conjurar cualquier atisbo de materialismo en el orden espiritual de la poesía.

En ese marco, el venezolano cuestiona la explicación que da el francés de la doctrina lucreciana como efecto de la guerra civil (Villemain 17-18). Para Bello, la paz no asegura el fin del materialismo. Esta “doctrina funesta”, como la describe, vuelve como una tentación recurrente, capaz de generar alabanzas preocupantes. Bello, de hecho, no traduce la parte del texto de Villemain que recuerda las alabanzas a Lucrecio provenientes, entre otros, de Diderot.

Pero puede que sean aun más decisivas las transformaciones que Bello realiza de las partes del texto de Villemain que sí traduce. Sustrae la descripción de Lucrecio como un gran poeta ateo, anomalía que Villemain explica por el conocimiento que tiene el poeta de una Grecia envejecida en el marco de una Roma decadente, pero mantiene la caracterización hecha por Villemain de la obra de Lucrecio como una física falsa, atravesada por argumentaciones absurdas. Sin embargo, Bello borra la frase en la que Villemain señala que Lucrecio destruye los dioses con los que los poetas habían embellecido el mundo. Eso que para Bello podría ser absurdo no debe decirse, quizá para asegurar la amenazada belleza de los dioses.

La reescritura de Bello lleva después al límite las imágenes de Villemain para demostrar los efectos catastróficos que vincula al materialismo. Donde Villemain señala que el poeta materialista triunfa al mostrar la destrucción del pensamiento y del genio en la nada homérica, Bello lo borra y añade que goza la catástrofe final del mundo. Cuando Villemain señala que Lucrecio hace emerger la poesía del fondo de su escepticismo, Bello lo transforma en el fango del escepticismo. Ahí donde Villemain señala que

su filosofía. Allí, junto con celebrar al poeta, lee en su poema una especie de panteísmo (73). Con tal adjetivo, sin extenderse, parece caracterizar la obra de Lucrecio como absurda, como lo hacía en sus textos sobre Vendel-Heyl.

Lucrecio traza una poética materialista, pero tocante y expresiva, Bello señala que su sensibilidad es material, pero patética y expresiva (X, 132).

El materialismo no triunfa ni toca la poesía, no llega a ningún tipo de fondo ni se liga al gran pasado homérico. Se queda de manera patética en el fango, sin lograr destruir al genio, mucho menos a los dioses. La finitud del mundo es, para Bello, la catástrofe a la que se opone la tranquilidad que da el saber de la necesidad de un mundo creado, que no podría perecer. Solo con la tranquilidad que brinda una lectura no materialista, los catastróficos excesos de Lucrecio pueden ser bien controlados por el espíritu.

CAE EL MATERIALISMO

Nuestro interés al exponer estas variaciones no es cuestionar a Bello por no haber sido un autor materialista, sino mostrar los límites de un proceso de modernización en el cual difícilmente podría haberlo sido. Bello intensifica la crítica transversal al materialismo al brindar su crítica más sofisticada en la filosofía y la literatura. De ahí la necesidad de remarcar los límites del humanismo de Bello, en lugar de seguir celebrándolo como un héroe de la cultura, como lo sigue haciendo la bibliografía sobre su obra, acaso confirmando a Mitre cuando escribía, a Barros Arana, que todos los chilenos eran discípulos de Bello (221).

Un ejemplo de esta celebración puede leerse, de hecho, en la poco explorada relación de Bello con Lucrecio que hemos intentado mostrar. Así, por ejemplo, Montes ve cierto eco de Lucrecio en los poemas escritos por Bello en Londres (54). Años después, Jaksic apunta que Bello admiraba a Lucrecio (*La pasión* 128, nota al pie 169), mientras que el reciente estudio de Joaquín Trujillo señala que Bello cuestiona el discurso filosófico de Lucrecio pero que valora su poesía (485), lo que es más que discutible dada la reescritura de Villemain que hemos mencionado. Por su parte, Nava Contreras, desde la preocupación particular por los estudios clásicos, celebra el interés de Bello por la tradición grecolatina (264), sin marcar que ese interés va acompañado por ciertas decisiones y exclusiones, como el rechazo a la obra de Lucrecio.

Nuestro interés por remarcar la crítica de Bello al materialismo, soslayada por el discurso bellista, no se limita a un interés bibliográfico por aclarar una u otra imprecisión. Lo que nos parece más importante es leer allí los efectos políticos que toma ese rechazo dentro de la construcción republicana del saber y su articulación con la política.

De hecho, la crítica de Bello al materialismo no solo puede leerse en las objeciones directas que hemos comentado, sino quizá también, de modo indirecto, en parte de la poesía que Bello escribe en Chile, esa poesía que quiere separar del materialismo. Es decir, una poesía lejana a la escritura de las sensaciones, una escritura que, sin excesos, critique los excesos. Y también, si es que no especialmente, a la hora de leer los efectos políticos del abandono a las sensaciones.

Para explicar esta cuestión, podemos por fin detenernos en el poema “La Cometa”. Allí Bello se vale de la figura de una cometa para criticar la ingenuidad de un cuerpo inanimado que quiere liberarse de la cuerda para volar con libertad por los cielos.

Titulado también entre paréntesis “volantín”, pareciera que para Bello la figura femenina es más propicia para describir la vanidad arbitraria de la cometa. La describe orgullosa en las alturas, la cometa se contornea danzando y saltando con placer. Sin embargo, su felicidad se interrumpe cuando reflexiona contra la “cuerda maldita” que se apropia de su “albedrío sagrado, imprescriptible patrimonio de lo viviente” (I, 253).

La cometa cree que la cuerda interrumpe su carrera, que vive de manera autosuficiente, que es como las aves que podría imitar si no estuviese enlazada por la cuerda. Al ignorar la animación exterior de su movimiento y su respectiva necesidad de ser dirigida, la cometa puede fantasear con darse una ley que le resulta imposible. “Qué ley o qué derecho me hace esclava”, escribe en los borradores del poema, en uno de los cuales señala que la cometa deja de considerarse reina para verse como esclava. Desde la ilusa mirada de la cometa, la cuerda aparece como una restricción injustificada que le permite fantasear con el vuelo eterno hacia las nubes. Sometida a un “imperioso tiranuelo”, la cometa quiere visitar las rosas y pide a Dios que una ráfaga corte el lazo que la oprime.

Para que sea posible esa cometa que piensa, por mal que piense, Bello debe situarla en una cosmología no cristiana. Jove, otro nombre de

Júpiter, escucha a “madama Cometa” y le concede el deseo de liberarse de la cuerda. Sin ventura, tan curioso personaje cabecea de un lado a otro hasta dar de cabeza con un espino y hacer reír a los espectadores. Esa risa castiga la fantasía de una cometa que en este poema narrativo puede pensar, pero jamás gobernarse. La cometa quiere alcanzar las flores y termina en la más triste y material amargura.

De ahí que la cometa requiera de una legislación externa que le permita sobrevivir, más allá de las leyes de la física. Más que un exceso de libertad, como interpreta Jofré (s/p), nos parece que Bello expone con la cometa el sometimiento material a la necesidad que impide la dimensión espiritual en la que Bello piensa la libertad, monopolio de seres animados. Carente del alma, la arbitrariedad del movimiento de la cometa muestra que quien desea la libertad sin poder manejarla termina cayendo, irremediadamente.

De modo inesperado, Bello cierra la pieza con una metáfora decisiva: la cuerda es a la cometa lo que las leyes son al pueblo, que debe entonces ser regido por el exclusivo saber de quienes pueden pensar más allá del placer de las sensaciones. Solo las leyes permiten la continuidad de un vuelo cuya contemplación de la belleza no termine en la muerte. Incapaz de comprender del todo los principios de su movimiento histórico y, así, de darse dirección en sus movimientos sin una sujeción externa, el pueblo pide que se le quiten las leyes que le permiten sobrevivir: “Eres vivo retrato / de esta pandorga, tú, pueblo insensato, / que llamas a la ley servil cadena; / y en licenciosa libertad venturas / y glorias te figuras / Eso mismo te ensalza, que te enfrena” (I, 255).

LA SANTA LEY DE LA REPÚBLICA

Bello reescribe el poema en 1846. La nueva versión es más breve e introduce algunas variaciones. Entre ellas, la de las nubes por el sol, la de la cuerda maldita por un “imbécil tiranuelo”, la de Jove por “el tonante”, la de viviente por “volante”. Con esas modificaciones, pareciera que Bello quiere radicalizar las oposiciones, como si los años de orden político aumentasen las fantasías de una vida sin ley en lugar de ratificar la importancia de la ley. La vida de la cometa pensante pasa a ser también

una ilusión, tal como su deseo, ahora más insolente e ignorante, de alcanzar el objeto que esta vez la quemaría.

Los versos finales de esta versión sacralizan la ley, a la vez que suprimen el último verso. Como si ya no hubiera que explicar esa ambivalencia que se hace evidente, la ley se revela como la única posibilidad del orden ante la insensatez de quien no la comprende: “De esta pandorga, tú, vulgo insensato, / eres vivo retrato, / cuando a la santa ley, que al vicio enfrena, / llamas servil cadena; / y en licenciosa libertad, venturas/ y glorias te figuras” (I, 45-46).

Se ha percibido en este poema el eco de las fábulas “El volantín y su maestro”, de Iriarte, así como de “Le Danseur de corde et le balancier”, de Florian (Chapman Jr. 399) En ambas fábulas se narra una historia similar. La moraleja de Iriarte podría haber sido suscrita por Bello: “En ninguna facultad puede adelantar el que no se sujeta a principios” (173). El fabulista español, sin embargo, no explicita la analogía para con el pueblo. El francés sí la incluye al cierre, interpellando a los “jeunes gens” que no asumen la necesidad de la virtud, la razón, las leyes y la autoridad frente a la falta de regla y freno que los haría sucumbir (65). Es lo que les molesta, añade, lo que les da seguridad.

Bello da un paso más en la oposición entre los elementos, llamando cadena al hilo y santa a la ley. Para evitar la caída pide una legislación que, pese a ser humana, debe ser respetada como si fuera divina. Puede que la fragilidad humana exija, para Bello, el revestimiento que evite su alteración. Ante la tentación de librarse a las sensaciones y la dificultad de comprender los principios, la ley humana debe respetarse para encuadrarse correctamente en las leyes naturales.

El rechazo filosófico de Bello al materialismo supone entonces la necesidad de un orden del espíritu que pueda denegar los excesos de las sensaciones, particularmente tentadoras para una política que podría desbocarse sin la regulación del espíritu. Para lograr un tránsito pausado hacia la República, sin el descontrol de una democratización acelerada, Bello apela a un saber que pueda dirigir y regular ese proceso, justamente por la facilidad con la que el orden podría volver a caer. La República ha de ser sólida porque nunca puede dejar de ser frágil, debe darse las formas para gobernar la materia que, abandonada a las fantasías, sueña con formas que la pueden hacer caer. El nuevo orden chileno, menos seguro que el habitado por los fabulistas europeos, ha de blindarse con

un trabajo del espíritu que controle de manera estricta las declinaciones de la materia.

OTROS DESVÍOS DEL MATERIALISMO

Al heredar, moderar y precisar las críticas al materialismo que se prolongan desde las décadas previas, Bello objeta la tentativa materialista que pudiera cuestionar las jerarquías de un discurso del espíritu seguro de sí, muy lejano al barro. Con ello, conjura cualquier apertura a otras formas del saber que pueda abrirse a otras experiencias de los sentidos y, con ello, a otras formas compartidas de vivir capaces de abrir otra política, ya no basada en la jerarquía de algún saber del espíritu, religioso y/o humanista, que desee anticipar y regular los movimientos de los cuerpos.

Evidentemente, un trabajo de más largo aliento sobre el tema podría contrastar las posiciones de Bello con las de autores posteriores en el continente, quienes, desde otras posiciones ante la literatura, instalan otras lecturas del materialismo antiguo, como los “mundos diversos” que celebra Rubén Darío en una sección de su texto “Las ánforas de Epicuro” (236), o el reconocimiento que hace Borges de Lucrecio, en cuya obra describe un materialismo entusiasta, lleno de Dios, capaz de hacer poesía con los más duros átomos (111). Al no pedir a la literatura cierta conducción de la política, sus obras abren una defensa de cierta experimentación en la lengua que resulta necesaria para pensar, con y más allá de sus obras, en otra forma de compartir la lengua, más allá de las jerarquías que Bello defiende.

Para retomar ese gesto con una política que sobrepase las agendas de tales autores, resulta necesario recuperar más sistemáticamente las distintas tradiciones materialistas. Lejos de pensar allí cierta limitación a la lectura, hemos de recordar que las más creativas obras del pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX, de Mariátegui en adelante, se caracterizan por sus apuestas por distintas formas de lectura y mediación de la tradición filosófica, a través de trayectorias que también en el siglo XX combinan el trabajo editorial, académico y militante¹⁰.

¹⁰ Podemos pensar también en otros ejemplos, provenientes de distintas décadas y latitudes. Martín Cortés, por ejemplo, muestra cómo la decisiva intervención de

Es en ese marco que podemos terminar recordando algunas elaboraciones más recientes del materialismo, tanto en la relectura del materialismo antiguo en las obras de Cappelletti o Llanos (cfr. Kohan 299 y ss.) como en la inventiva del materialismo ensoñado propuesta por Rozitchner en *Materialismo ensoñado* o, más recientemente, en discusiones feministas que retoman las hipótesis del materialismo¹¹. Es probable que haya otras tantas más, cuya herencia solo puede rescatarse con otra atención a la historia del pensamiento latinoamericano, crítica de los relatos que poca atención han brindado a ese tipo de figuras y debates.

Tales disputas no solo permiten releer desde las coyunturas políticas la historia filosófica del materialismo. En un doble movimiento, esa historia de la filosofía puede ayudar también a pensar la coyuntura política. Así lo muestra otra destacada trayectoria filosófica y militante, como la de Marilena Chaui, como bien lo evidencia la introducción que hace Pérez Wilson de su trabajo (8). En la reciente presentación de la traducción española de parte de su voluminoso estudio *Nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, Chaui destaca la importancia que puede tener la crítica spinoziana de la causalidad para leer y enfrentar los gobiernos autoritarios latinoamericanos:

¿Por qué Spinoza nos ayuda a enfrentar lo que pasa en América Latina? Con Spinoza podemos comenzar a entender el origen de los populismos, de los autoritarismos, de los fundamentalismos, de los poderes autoritarios que se nutren de la superstición y que acechan el continente. Spinoza afirma que, a pesar de estas formas tiránicas, que se presentan como trascendentes y que se alimentan de la tristeza y la superstición, el poder es nuestro (Chaui s/p)¹².

Aricó en el marxismo latinoamericano se halla atravesada por su trabajo como editor y traductor (2017). Más recientemente, podemos recordar cómo el trabajo intelectual de García Linera combina la escritura de importantes textos teóricos con recientes compilaciones de textos de Marx que bien pueden vincularse al momento político boliviano.

¹¹ Véase, por ejemplo, el número temático “Materialismos feministas” editado por Natalia Romé en la *Revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía* (N°8, 2021).

¹² Evidentemente, los debates contemporáneos sobre Spinoza pueden también leerse desde otras coyunturas. Las distintas posiciones en los debates de la izquierda

Si la tradición materialista puede ser necesaria para una política que abra un futuro no autoritario, la lectura de los pasados rechazos de esa tradición deviene ineludible para una filosofía que quiera leer críticamente la historia del pensamiento latinoamericano. En tiempos en los que resulta necesario volver a pensar los lugares del conocimiento en la construcción de otras formas de democracia, la revisión y crítica de los límites de un proceso autoritario de modernización puede ayudar a imaginar otras formas de modernidad. Repensar el rol que puede tener el saber sin los privilegios históricos del humanismo nos ayuda a pensar otra forma de saber, otra forma de compartir la lengua para otro orden material de la democracia, capaz de buscar las flores en medio del barro: “Hay que dejar el ramo de azucenas y meterse en el fango hasta la cintura para ayudar a los que buscan las azucenas” (García Lorca 681).

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, LOUIS. “La courante souterrain de matérialisme de la rencontre”, *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*. Stoc/Imec, París, 1994, pp. 539-579.

_____. “La philosophie comme arme de la révolution. (Réponse à huit questions)”. *Positions*. París, Éditions sociales, 1976, pp. 43-56.

_____. *Être marxiste en philosophie*. París, PUF, 2015.

_____. “Helvétius révolutionnaire”. *Politique et histoire, de Machiavel à Marx: cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*, París, Seuil, 2006, pp. 185-192.

ÁLVAREZ, IÑIGO. “Acerca de algunas ideas utilitaristas de Bello”. En Carlos Ossandón y Carlos Ruiz (comp.). *Andrés Bello. Filosofía pública y política de la letra*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 65-96.

argentina ante el peronismo contemporáneo se replican también ante la obra de tal autor. Véanse, por ejemplo, los comentarios de Sztulwark a la obra de Tatián (particularmente, 115 en adelante), o la fundamentación spinozista que realiza Sebastián Torres de los gobiernos progresistas latinoamericanos.

- AMUNÁTEGUI, MIGUEL LUIS. *Precursores de la Independencia de Chile. Tomo III*. Santiago, Imprenta Barcelona, 1910.
- AMUNÁTEGUI, DOMINGO. *Los primeros años del Instituto nacional (1813-1835)*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1889.
- ARDAO, ARTURO. *Andrés Bello, filósofo*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1986.
- BARROS ARANA, DIEGO. “Discurso pronunciado por don Diego Barros Arana en su incorporación a la Facultad de Filosofía i Humanidades de la Universidad de Chile, en elojio de su predecesor d. Luis A. Vendel-Heyl”. *Anales de la Universidad de Chile*, serie 1, 1855, pp. 723-731.
- _____. “Don Luis Antonio Vendel-Heyl”. *Obras Completas. Tomo XI. Estudios histórico-bibliográficos*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1911, pp. 184-230.
- _____. *Elementos de literatura: historia literaria*. Santiago, Librería de M.Sera, 1884.
- BECQ, ANNIE Y MICHEL DELON. “Le matérialisme du XVIIIe siècle’ dans ‘l’histoire de la littérature’ de la première moitié du XIXe siècle”. En Olivier Bloch (comp.), *Images au XIXe siècle du matérialisme du XVIIIe siècle*. París, Desclée, 1979, pp. 11-35.
- BELLO, ANDRÉS. *Obras Completas*. Caracas, La Casa de Bello, 1981.
- BLAKE, LIZA Y JACQUES LEZRA (comps.). *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*. Nueva York, Palgrave, 2016.
- BOLÍVAR, SIMÓN. *Cartas*. Caracas, Universidad Experimental Simón Rodríguez, 2001.
- BORGES, JORGE LUIS Y OSVALDO FERRARI. *En Diálogo II*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- BREÑA, ROBERTO Y GABRIEL TORRES PUGA. “Enlightenment and Counter-Enlightenment in Spanish America. Debating Historiographic Categories”. *International Journal for History, Culture and Modernity*, Vol. 7, 2019, pp. 344-71.
- CAPELLETTI, ÁNGEL. *Lucrecio: La filosofía como liberación*. Caracas, Monte Ávila, 1987.
- CASTILLO, ALEJANDRA. “Lo sencillo, lo doble, la universidad”. En Willy Thayer, Elizabeth Collingwood-Selby, Mary Luz Estupiñán Serrano

- y Raúl Rodríguez Freire (eds.). *La Universidad (im)posible*. Santiago, Ediciones Macul, 2020, pp. 124-132.
- CERVIÑO, PEDRO. “Discurso o memoria sobre la importancia de la Academia establecida por el Consulado de Buenos Aires”. En José Carlos Chiaramonte (comp.). *La ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires, Punto Sur, 1989.
- CHAPMAN JR., HUGH. “La Cometa, a Political Fable by Andrés Bello”. *Hispanic Review* Vol. 12, N°4, pp. 338-344.
- CHAUI, MARILENA. “Spinoza contra la derecha latinoamericana”. *Jacobin*. Publicado el 30 de agosto de 2021. Visitado el 4 de septiembre de 2021. <https://jacobinlat.com/2021/08/30/spinoza-contra-la-derecha-latinoamericana/>
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. “Prólogo. Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XVIII: la crítica ilustrada de la realidad”. *Pensamiento de la ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Caracas, Ayacucho, 1979, pp. ix-xxxix.
- _____. (comp.). *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires, Punto Sur, 1989.
- _____. “Ilustración y modernidad en el siglo XVIII hispanoamericano”. En Ricardo Krebs y Cristián Gazmuri (eds.), *La revolución francesa y Chile*, Santiago, Universitaria, 1990, pp. 83-109.
- CLARIS DE FLORIAN, JEAN-PIERRE. *Fables*. Librairie de Fermin Didot Freres, Fils et C°, París, 1858.
- CONCHA, JAIME. “Gramáticas y Códigos: Bello y su Gestión Superestructural en Chile”. *Revista Mapocho* N°42.2, 1997, pp. 17-36.
- CONCHE, MARCEL. *Philosopher à l’infini*. París, PUF, 2005.
- CONDILLAC, ÉTIENNE BONNOT DE. *Traité des sensations. Traité des animaux*. París, Fayard, 1984.
- CORTÉS, MARTÍN. *José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- CRUZ, ISABEL. “La cultura escrita en Chile. 1650-1820. Libros y bibliotecas”. *Historia* N°24, 1989, pp. 107-213.
- DARÍO, RUBÉN. *Poesía*. Caracas, Ayacucho, 1977.
- DE IRIARTE, TOMÁS. *Fábulas literarias*. H. Seguin, París, 1825.

- DÁVILA, JORGE. *Bolívar y Spinoza. Reflejos doctrinarios*. Mérida, Fundecem, 2013.
- DEMÓCRITO. "Fragmentos". En Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero (comps. y trads.). *Los Filósofos Presocráticos 3*. Madrid, Gredos, 1986.
- DE ÁVILA, ALAMIRO. *Mora y Bello en Chile, 1829-1831*. Santiago, Universidad de Chile, 1982.
- DE MORA, JOSÉ JOAQUÍN. *Cursos de lógica y ética según la escuela de Edimburgo*. Lima, Imprenta de José Masías, 1832.
- _____. "El traductor". En François Fénelon y José Joaquín de Mora, *Compendio de las vidas de los filósofos antiguos*. París, Librería de Cormon y Blanc, 1825, pp. v-xvi.
- DE SALAS, MANUEL. *Escritos de Don Manuel de Salas y documentos relativos a él y a su familia. Tomo I*. Santiago, Cervantes, 1910.
- DERRIDA, JACQUES. *Les calcul des langues*. París, Seuil, 2021.
- DIDEROT, DENIS. *Correspondance II. (Décembre 1757-Novembre 1759)*. París, Minuit, 1956.
- ECHEVERRÍA, ESTEBAN. *Obras Completas. Tomo Segundo. El Ángel Caído*. Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1870.
- EDWARDS BELLO, JOAQUÍN. "Vendel-Heyl y Don Simón Rodríguez". *Recuerdos de un cuarto de siglo*. Santiago, Zig-Zag, 1996, pp. 107-112.
- EGAÑA, JUAN. *Observaciones sobre varios periódicos y otros impresos hispano-americanos, en particular sobre la Constitución Política de Chile de 1823*. Santiago, Imprenta de la Biblioteca, 1825.
- _____. *Ocios filosóficos y poéticos en la Quinta de las Delicias*. Londres, Manuel Calero, 1829.
- ESTEFANE, ANDRÉS. "De naufragios e infortunios. Louis-Antoine Vendel-Heyl en Chile". XIX. *Historias del siglo XIX Chileno*. Santiago, Vergara, pp. 71-98.
- FÉNELON, FRANÇOIS. *Abrégé de la vie des anciens philosophes*. París, Honner, 1795.
- _____. *Compendio de las vidas de los filósofos antiguos*. París, Librería de Cormon y Blanc, 1825.
- GALLEGOS, FRANCISCO. *La enseñanza de la filosofía en Chile en los estudios superiores. el tránsito de la colonia a la república (1738-1828)*.

- Tesis de Doctorado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016.
- GAOS, JOSÉ. “Introducción”. Andrés Bello. *Filosofía del entendimiento*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. vii-xc.
- GARCÍA BACCA, DAVID. “Prólogo”. En Andrés Bello. *Obras completas. Tomo 3*. Santiago, Imprenta Cervantes, pp. ix-lxxx.
- GARCÍA LORCA, FEDERICO. *Obras Completas. Tomo 3*. Madrid, Aguilar, 1993.
- HAMNETT, BRIAN. *The Enlightenment in Iberia and Ibero-America*. Cardiff, University of Wales Press, 2017.
- HANISCH, WALTER. “Rousseau, la ideología y la escuela escocesa en la filosofía chilena, 1828-1830”. *Historia* N°7, 1969, pp. 89-145.
- _____. *Tres dimensiones del pensamiento de Bello: Religión, Filosofía, Historia*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1965.
- ISRAEL, JONATHAN. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- _____. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford, Oxford University Press, 2013.
- _____. *The Expanding Blaze: How the American Revolution Ignited the World, 1775–1848*. Princeton University Press, Nueva York, 2017.
- _____. *The Enlightenment That Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat*. Oxford, Oxford University Press, 2019.
- JACOB, FRANÇOIS. *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*. París, Gallimard, 1970.
- JAKSIC, IVÁN. *Academic Rebels in Chile: The Role of Philosophy in Higher Education and Politics*. Nueva York, State University of New York Press, 1989.
- _____. *Andrés Bello. La pasión por el orden*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2007.
- _____. “Prólogo”. *Todas las verdades se tocan. Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile el día 18 de septiembre de 1843*. Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 2015.
- _____. “Racionalismo y fe: la filosofía chilena en la época de Andrés Bello”. *Historia* Vol. 29, 1995-1996, pp. 89-123.

- JALIF DE BERTRANOU, CLARA. “La migración de las ideas. Cuando la ideología cruzó el Atlántico”. En Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (comps.). *Repensando el Siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*. Buenos Aires, Colihue, 2009, pp. 471-480.
- JOFRÉ, MANUEL. “Verso y reversos de nuestro primer rector. Discurso de instalación y poesía de Andrés Bello”. *Anales de la Universidad de Chile* N°15, 2003.
- KOHAN, NÉSTOR. “La soledad de Alfredo Llanos frente a la Academia, un síntoma”. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires, Biblós, 2000, pp. 291-302.
- KUHN, THOMAS. *The Copernican Revolution. Platenary Astronomy in the Development of Western Thought*. Londres, Harvard University Press, 1957.
- LA METTRIE, JULIEN OFFREY DE. *Œuvres philosophiques. Tome I*. París, Fayard, 1987.
- LACAN, JACQUES. “Conférence à Genève sur le symptôme”. *La Cause du Désir* N°95, 2017, pp. 7-24.
- LUCRECIO. *De la naturaleza*. Barcelona, Bosch, 1976.
- MARX, KARL. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro y otros escritos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- MAS, SALVADOR. *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid, UNED, 2018.
- MASIELLO, FRANCINE. *The Senses of Democracy. Perception, Politics, and Culture in Latin America*. Austin, University of Texas Press, 2018.
- MEDEL, RODRIGO. “La perspectiva científica de Andrés Bello”. En Guillermo Latorre y Rodrigo Medel (eds.). *Andrés Bello Científico. Escritos Publicados (1823-1843)*. Santiago, Universitaria, 2018, pp. 56-69.
- MITRE, BARTOLOMÉ. “Una carta”. *Páginas de historia*. Buenos Aires, La Nación, 1909, pp. 214-258.
- MONTES, HUGO. “El pensamiento poético de Bello”. *Homenaje a Andrés Bello*. Santiago, Editorial Andrés Bello, pp. 47-80.
- MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS. *Lucrèce. L'âme*. París, PUF, 2002.
- MOREL, PIERRE-MARIE. *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*. París, PUF, 2000.

- _____. "Sexe, amour et politique chez Lucrèce". *Philosophie Antique* N°19, 2019, pp. 57-84.
- MORFINO, VITTORIO. "Lucretius and Monsters: Between Bergson and Canguilhem". *Philosophy Today* N°60.1, 2016, pp. 139-151.
- NAVA CONTRERAS, MARIANO. "Andrés Bello y la tradición clásica. Algunos problemas para su valoración". *Estudios griegos e indoeuropeos* N°30, 2020, pp. 253-266.
- OSSANDÓN, CARLOS. "Andrés Bello y el giro moderno de la filosofía en América Latina". *La Cañada* N°2, 2011, pp. 8-16.
- PALMER, ADA. *Reading Lucretius in the Renaissance*. Londres, Harvard University Press, 2014.
- PÉREZ WILSON, PABLO. "Editorial". *Papel Máquina* N°11, 2017, pp. 7-12.
- QUARFOOD, CHRISTINE. *Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au siècle des lumières*. París, Hermann, 2002.
- ROJO, GRÍNOR. "1843: Bello y la fundación de la Universidad de Chile". En Grínor Rojo. *Clásicos latinoamericanos. Para una relectura del canon. Volumen I: El Siglo XIX*. Santiago, LOM, 2011, pp. 63-107.
- ROSSI, PAOLO. *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*. Barcelona, Crítica, 1998.
- RUIZ, CARLOS. "Filosofía y moderación. (Notas de investigación sobre la filosofía de Andrés Bello)". En *Teoría* N°5-6, 1975, pp. 15-39.
- RUIZ, CARLOS Y CECILIA SÁNCHEZ. "L'éclecticisme cousinien dans les travaux de Ventura Marín et d' Andrés Bello". *Corpus* N°18-19, 1991, pp. 183-195.
- SAFFORD, FRANK. "Politics, ideology and society in post-independence Spanish America". En Leslie Bethell (ed.). *The Cambridge history of Latin America. Volume 3, From Independence to 1870*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 347-422.
- SÁNCHEZ, CECILIA. "Ideología y claridad. Las opciones del pensamiento de Ventura Marín y Miguel Varas". *La Cañada* N°1, 2010, pp. 22-42.
- SERRANO, SOL. *Universidad y Nación. Chile en el Siglo XIX*. Santiago, Universitaria, 1994.
- SILVA, RENÁN. *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808*. Medellín, Banco de la República, 2002.
- SPINOZA, BARUCH. *Correspondencia*. Alianza, Madrid, 1988.

- STUARDO ORTIZ, CARLOS. *El liceo de Chile. 1828-1831. Antecedentes para su historia*. Santiago, Universitaria, 1950.
- TORRES, SEBASTIÁN. “Spinoza y el “movimiento maquiaveliano latino-americano”. En Auguste Baptiste *et al.* (comps.). *Spinoza e as Américas. Volume 1*. Río de Janeiro/Fortaleza, EDUECE/CMAF, 2014, pp. 15-29.
- SZTULWARK, DIEGO. “Spinoza en América Latina, un comentario sobre la obra de Diego Tatián”. *Nuevo Itinerario* N°16(1), 2020, pp. 103-120.
- TIZIANI, MANUEL. “El veneno del materialismo: Juan Ignacio Gorriti, crítico de d’Holbach”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, N°26, 2005, pp. 439-464.
- TIZIANI, MANUEL Y ENRIQUE MIHURA. “El arte de gobernar las pasiones. Bernardo de Monteagudo, ¿Lector de Helvétius?”. *Cuadernos Filosóficos*, N°XIV, 2017, pp. 118-141.
- TOSSEL, ANDRÉ. *Du matérialisme. De Spinoza*. Kimé, París, 1994.
- TRUJILLO, JOAQUÍN. *Andrés Bello. Libertad. Imperio. Estilo*. Santiago, Roneo, 2019.
- TORRES PUGA, GABRIEL. “Positive and negative presence of a “radical Enlightenment” in New Spain”. En *The Routledge Companion to the Hispanic Enlightenment*, editado por Elizabeth Franklin Lewis, Mónica Bolufer Peruga y Catherine M. Jaffe. Nueva York, Routledge, 2020, pp. 368-383.
- VARDOULAKIS, DIMITRIS. *Spinoza, the Epicurean: Authority and Utility in Materialism*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2020.
- VENDEL-HEYL, L.A. *Ensayos analíticos i críticos sobre la primera edad de la literatura romana i particularmente sobre Plauto*. Santiago, Imprenta de Julio Belin y Compañía, 1850.
- VERGNIoux, ALAIN. *Les Lumières et l’éducation: Diderot, Rousseau, Helvétius*. París, Hermann, 2017.
- VIAL, ANDRÉS. “Proyección del eclecticismo filosófico de la colonia (s. XVIII) a los primeros años de vida independiente de Chile: el caso de Juan Egaña”. *Cauriensa*, Vol. VI, 2011, pp. 245-273.
- VILLEMMAIN, ABEL-FRANÇOIS. *Études de littérature ancienne & étrangère* (Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée). París, Didier, 1846.