

REPERTORIO EMANCIPADOR HISPANOAMERICANO: RUPTURA Y CONTINUIDAD¹

José Gabriel Brauchy, PhD
Universidad del Bío Bío
jgb214@nyu.edu
Chillán. Chile

Introducción

El discurso de la independencia (Ribeiro, 1971; 1992; Roig, 1984), como expresión fundacional de la construcción de una identidad continental, puede ser abordado en tanto figura histórica y filosófica respecto de la ruptura y continuidad que esta empresa guarda con los principios que movilizaron la Conquista y Colonia (Subirats, 1994, 2002, 2003, 2004, 2006) develando, por una parte, las promesas de emancipación que subyace en ella y, por otra, elevando la utopía ilustrada europea, sus límites y contradicciones (una razón instrumental como un medio o poder coercitivo, Adorno y Horkheimer, 1969). Hispanoamérica construye así una emancipación no sólo como constelación histórica y filosófica cuyos contenidos responden a una razón cristiana y otra laica, sino asimismo, como un discurso que plasma la constelación continental (Mendieta, 2007; Rodríguez, 2006).

Pero esa misma constelación continental conlleva una constante intelectual, una visión negativa de la historia que atraviesa los procesos de emancipación en Hispanoamérica y que admite el relato de la independencia administrativa de la colonia de los venezolanos Simón Bolívar (1783-1830) en *Cartas de Jamaica* (1815) o la reflexión durante la organización de los estados-naciones de Simón Rodríguez (1771-1854) en *Sociedades Americanas* (1828 y 1840), dicho de otro modo, el repertorio del pensamiento crítico que tempranamente funda en la misma península la denominada *estirpe de la subversión* como lo sugiere José Martín Ridao (2000, p. 150).

En esta línea de la *estirpe de la subversión*, este ensayo levanta una lectura crítica del español José María Blanco White (1775-1841), quien partiendo de un concepto político ilustrado contribuye a entrever la realidad oculta que encarna la cima del poderío hispánico y sus consecuencias para la América española. La insistencia de ausencia de un principio ilustrado en la gestación del proceso de independencia americana es una de las reflexiones críticas más duras y polémicas de Blanco White: La América española se independiza de la tutela de España, pero no de sus principios.

Paradójicamente, Blanco White es una figura casi desconocida para la crítica hispanoamericana contemporánea -al margen de la descripción de Paz (1998), Cussen (1992) y Jaksic (2001). Su lucidez del conocimiento de lo racional (real) y trascendental (espíritu) va ligado a un modo de imaginar geopolíticamente la historia contada desde la perspectiva: que interpretamos como el paradigma del límite del proyecto ilustrado. Eurocentrismo y modernidad están presentes en Blanco White, los mismos dos ejes que Enrique Dussel (2001) ha reconocido en su interpretación de la lectura de la Historia de Hegel.

Ciertamente la crítica hispanoamericana de este lado no ha hecho eco de los comentarios de Blanco White (figura ciertamente desconocida) y un examen de su discurso parece oportuno en el período de celebraciones de proyectos emancipadores por dos razones. Por un lado, Blanco White sienta tempranamente (1809-1814) las bases del fracaso hispanoamericano. Si bien y como lo indica Martín Hopenhayn (2010), "(l)a matriz iluminista marcó el discurso emancipatorio...como vanguardia iluminada... (donde) el iluminismo dio

¹ Parte de este ensayo recoge premisas ya levantadas en: (1) Brauchy, J. G. (Diciembre, 2004). *Peripheral Enlightenments or Catholic Enlightenments*. Ensayo presentado en la conferencia Anual del MLA, Philadelphia, Estados Unidos; (2) Brauchy, J.G. (2005). *The Spanish José María Blanco White and Alexander von Humboldt*. Erickson, R., Font, M., and Swartz, B. (Eds.). (2005). *From the Cosmos to the Americas*. New York: Bildner Center for Western Hemispheric Studies. The Graduate Center. The City University of New York; (3) Brauchy, J. G. (2006) *Independencia: ruptura y continuidad*. Subirats, E. (ed.) *José María Blanco White. Crítica y Exilio*. Barcelona: Anthropos.

contenido a la emancipación" (pp. 22, 23), Blanco White admite su propio fracaso: Yo, ilustrado fracasado (*The Life of the Reverend Joseph Blanco White Written By Himself; With Portions Of His Correspondence*, 1845). Por otro, invita a una revisión de los mismos proyectos emancipadores que circulan por el mercado de las promesas de bienestar y desarrollo.

La interpretación de la crisis del mundo de habla hispana que propone Blanco White, *América heredera de España y de sus principios*, comienza con su preocupación por el rigor de la aplicación del programa de separación de la tutela de España, es decir, el respeto de los derechos naturales, de los hombres por sobre la tiranía y su fe en la razón como guía de la verdad sin ataduras de autoridad o credo. En sus *Reflexiones generales sobre la revolución de España* (1810), Blanco White indica que las mayores causas que impiden que la revolución de España tome un carácter enérgico y una dirección hacia la libertad son la ignorancia y el abatimiento en que se halla el pueblo español, el cual no tiene la más mínima idea de libertad por haberse connaturalizado con la esclavitud. Cuando publica su *Carta de la Inquisición* (30 de abril de 1811) en respuesta a una misiva de un lector que no concuerda con la severidad de sus comentarios sobre España y la religión (1810), Blanco White adopta un tono incluso más severo que se expresa en una síntesis de su trabajo periodístico y sus propuestas de *independencia parcializada y absoluta* para las colonias americanas.

Al referirse a la proclama independentista de Venezuela (1809), el sevillano la recibe como un suceso político determinante para el imperio como para las colonias, bajo reflexiones que apelan por la tolerancia que podría garantizar la libertad en la nueva sociedad. Pero, sin embargo, las esperanzas son inciertas dada la experiencia de la misma América española en lo que se refiere a la virtud de gobernar. Esta misma incertidumbre es expresada por Bolívar en la llamada *Carta de Jamaica* (1815).

Por un lado, las proclamas abolicionistas, patrióticas e integradoras resuelven la problemática del indio y la esclavitud de un modo propagandístico. Así en el discurso inaugural de la primera Junta de Buenos Aires (1810), el argentino Mariano Moreno (1776-1811) establece que la Junta es la institución provisoriamente responsable de velar por el cumplimiento de las tareas según lo ha determinado la ciudadanía. Moreno diseña el *Plan Revolucionario de Operaciones* (1810), una de las proclamas más propagandísticas de Moreno es la de conminar al Gobierno para que publique con la mayor brevedad posible el reglamento de igualdad y libertad entre las distintas castas que tiene el estado, pero bajo los términos que las circunstancias lo requieran. Se trata de una maniobra política para conectar más los ánimos en toda la sociedad (motivarles a adherirse a la causa independentista). De este modo, Moreno construye su proclama en torno a la igualdad de composición de la sociedad. Por otro lado, los motivos que dirigen la rebelión y el fanatismo de las proclamas patrióticas y abolicionistas de integración social apoyadas en la constelación mestizo e indio de los curas mexicanos Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) y José María Morelos (1765-1815) son conocidos. Éstos buscan poner fin a las medidas y trabas económicas, las injusticias de la administración (entre 1803-1808). Sin embargo, según un estudio de Demélas-Bohy (1995), el milenarismo, mesianismo y fanatismo religioso que alimentan esas rebeliones, refuerzan una visión providencial de la historia que imitan los esquemas narrativos de los predicadores, constituyendo a los caudillos como los elegidos destinados a la salvación de los hombres.

Al igual que Hidalgo, las reivindicaciones religiosa-patrióticas del cura Morelos (1811-1812) tienden a levantar a un amplio sector la sociedad. Formada por la más extensa (campesinos, mineros) dónde la insurgencia no se reduce a una sola provincia. En 1810, Morelos establece la supresión de castas, esclavitud, tributos, deudas y monopolio de la pólvora. Su *Invocación religioso-patriótica* (diciembre de 1811) la hace en nombre de la religión y la patria. Así la publicación de la supresión de castas, esclavitud, tributos, deudas a europeos, monopolios de pólvora (17 de noviembre de 1810) contiene un elemento vital en la construcción de la *ruptura e identidad americana* (*Colombia* en los términos de Francisco de Miranda (1797)). Morelos establece que a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino como americanos. Por su parte nadie pagará tributo, ni habrá esclavos en lo sucesivo, y todos los que tengan serán castigados; los indios percibirán los reales de sus tierras como propias. Pero Morelos no altera en ningún momento el principio monoteísta ni su esencialismo teológico, o la emancipación espiritual. El combate de *ruptura* iniciado por el cura es un signo del gesto

revelador hispano, esto es, México (y América) ha sido el pueblo elegido para la emancipación (descubrimiento, teología de la colonización y emancipación). Como lo sostiene Brading (2002), la cuestión que queda por plantearse aquí es el límite del simbolismo religioso monoteísta en contraste con la simbología religiosa de las comunidades civilizadas y la astucia de la táctica política de los emancipadores de otorgar tal énfasis a la religión.

Para situarlo en un contexto histórico, Blanco White nace en el seno de una familia de comerciantes irlandeses católicos en Sevilla. En 1799 es ordenado sacerdote y en 1801 es nombrado Capellán magistral en Sevilla. Una reflexión crítica del catolicismo lo lanza a un intenso combate contra el intolerable sistema de opresión intelectual en que las leyes españolas se confunden con el despotismo y el cristianismo. Y esta mirada lo marca a lo largo de toda su vida, rasgo que menciona con su insistencia en su autobiografía (1845). No obstante y a pesar de ese ataque, cree en una aspiración al absoluto en un Yo cristiano el que ha sido destruido por la agobiante asociación iglesia, gobierno e Inquisición en España. Ese Yo cristiano lo impulsa a sentir compasión por sus compatriotas a quienes considera oprimidos por un régimen despótico, basado en la incultura y los prejuicios religiosos. De allí mismo surge su patriotismo crítico que él mismo indica. "España, como cuerpo político, miserablemente deprimida por su gobierno e Iglesia, cesó de ser objeto de admiración en un momento muy temprano de mi vida... (*The Life of the Reverend Joseph Blanco White Written By Himself; With Portions Of His Correspondence*, p. 200).

Como protagonista de toda la incertidumbre política de 1808-1814, Blanco White se presenta como el reflejo del sujeto ilustrado español y el sujeto místico fracasado que combate España y el nacionalismo casticista con su negación del pasado cultural y de la memoria histórica. "Los españoles han vivido desde el siglo XVI en la más profunda ignorancia del conocimiento de las cosas humanas frente al resto del mundo" (p. 200).

Tres son las preocupaciones de Blanco White: España como nación coronada por un papel dirigente de la historia; Europa y sus consecuencias colonizadoras en África; y el atraso de la América española. Sobre la América española durante la crisis o revoluciones independentistas (1800-1814) acentúa su reflexión en la construcción de estados con edificios de gobiernos de frágiles cimientos que luego desmoronan, es decir, la causa del fracaso de su organización o actual repertorio político (lo que la interpretación de la crítica hispanoamericana entiende como su ambigua relación con la modernidad).

La dificultad esencial con la que se encuentra al constituirse la América española en estados independientes consiste para Blanco White en que la mayor parte de su población no ha estado preparada para tomar parte directa en el gobierno (John Locke). Las castas y los indios han estado en la más profunda ignorancia, y el saber práctico de los blancos o de las castas europeas -por sus circunstancias- no puede ser muy notable ni extendido tampoco (el atraso de la civilización ibérica construida bajo modelos de la razón incompletos). Se trata de una crítica directa a España por su gobierno en la América española y por consiguiente, a la misma América por ser heredera de la primera.

En líneas generales, por un lado, Blanco White reconoce el proyecto de la Ilustración como construcción histórica y como dimensión histórica de conocimiento por el bienestar y la felicidad de los pueblos (el Yo ilustrado). Sin embargo, por otro lado, es capaz de reconocer en la misma dimensión de poder, una emancipación no superada o limitada (el Yo ilustrado fracasado). Reflexiona a lo largo de sus diferentes momentos o estadios (el del sujeto ilustrado español y sujeto místico fracasado) sobre la unidad y totalización global del mito de la emancipación que experimenta ante la violencia y el caos de la crisis española y el silencio de Europa ante los destinos de África y América.

Crítica la colonización en África y América, desenmascara la dialéctica de la razón y el mito, o sea, la reedición de la misma mitología de la cual la Ilustración quiere escapar: El conocimiento mitológico o civilización; progreso o barbarie. Su innovación no radica necesariamente en la crítica de la razón instrumental, es decir, la comprensión de la prepotencia heroica de España sobre sus ciudadanos y sobre la América española, la prepotencia del saber occidental (Europa) junto con su maquinaria militar y económica (esclavitud) y los poderes institucionales que la representan por encima de otras civilizaciones, sino también en la idea de salvación trascendente para toda la raza humana que España

construye propagandística y violentamente desde el siglo XVI desconociendo las características distintivas de la historia. Reconoce además, la destrucción y dominación política de occidente en nombre de sus instituciones y de una liberación, y ello lo acerca a Alexander von Humboldt (1769-1859), al principio exterior de Ilustración con las limitaciones de este último (Humboldt lleva a cabo una empresa tecno-científica de sistematización de la información económicamente útil de la América española, de la racionalidad empírica e industrial sin diferenciar las vidas humanas (*Continente vacío*, p. 356).

Desde esta dimensión conceptualiza el proceso de independencia de Hispanoamérica como una constelación peligrosa si no es capaz de visualizar los obstáculos heredados por la colonización (ignorancia, fanatismo religioso) y, por sobre todo, de separarse de ellos mismos pero bajo principios ilustrados (conocimiento versus superstición; tolerancia versus fanatismo). En términos pragmáticos, propone dos caminos a los americanos españoles. Primero, sugiere una independencia parcializada (1810), es decir, la construcción de un gobierno interino que responda a sus necesidades y cualidades (particularidades propias de la composición de la sociedad americana), antes de aspirar a una independencia absoluta. Luego, una independencia total (1814).

Para Blanco White la sociedad américo-española ha estado fundada sobre malos cimientos. Su configuración interna ha estado basada en la opresión de los indios, la esclavitud de los negros, la degradación de los mulatos y mestizos, el menosprecio de los criollos hacia estos últimos y la superioridad y orgullo de los españoles. En otras palabras, la veneración de los mismos valores que institucionaliza la conquista y ésta es la razón de su atraso en la constitución de gobiernos más justos.

Traza además, un paralelo entre la experiencia de la América española y anglosajona. Si se hubiese puesto a la primera por un siglo sujeta a las leyes coloniales que tenía la segunda (con congresos provinciales que manejan el gobierno interior, con tribunales nominados por los mismos gobiernos interiores, con juicios y jurados), la experiencia habría sido muy distinta. En la América anglosajona, la casa estaba hecha y sólo restaba quitar los andamios. En cambio, la América española no ha pasado aún el noviciado de la libertad, y quererlo hacer todo de repente a la vez, paredes, techos y cimientos es exponerse a no hacer más que un edificio de apariencia que se vendría abajo al primer soplo. Reivindica así el derecho a la emancipación, pero bajo una formulación ilustrada, de conocimiento riguroso y tolerancia al modo de Thomas Paine (1737-1809). La emancipación considerada como una mera separación administrativa es un asunto de poca importancia, ya que ella debe ir acompañada necesariamente de un descubrimiento de sus principios.

El llamado de Blanco White es el de consejo para los americanos españoles. Que reflexionen que sólo los pueblos se gobiernan por costumbre y que la mudanza de un elemento podría producir la anarquía. Que resulta peligroso para los americanos españoles autogobernarse dada su división de castas que hacen ser los intereses de los individuos tan opuestos y tan difíciles de reducir a un interés general que sólo el fundamento de la unidad universal en torno a la iglesia y la lengua parece conciliar: Sentencia o anuncio de fracaso.

Ciertamente, las culturas hispánicas se distinguen históricamente por un subdesarrollo que en modo alguno puede limitarse a determinadas coyunturas políticas, o categorías económicas, políticas y tecnológicas. El atraso, como la pobreza, antes que una característica económica, definen una condición intelectual y moral. El subdesarrollo hispánico se remonta a la precariedad de sus tradiciones ilustradas y liberales, y a la resistencia nacional y católica de estas culturas a las revoluciones filosóficas, científicas y sociales modernas (Subirats 1994, 1997, 1999, 2002, 2004).

Todos los proyectos de emancipación en América Latina han sido en nombre del progreso, el desarrollo como consigna de integración a la Europa o a los otros pueblos modernos, pero sin un contenido moderno (Ni apocalípticos ni integrados p. 41). Sin embargo, no se trata en modo alguno de despertar de la tumba los viejos ideales de una civilización científica y humanista, basada en la culpa y en la expansión colonial en el sentido que la definieron los proyectos civilizatorios para Occidente desde la conquista y colonia, hasta nuestros días.

La discusión en torno a la ilustración es una cuestión actual y no un problema del 'pasado'. Pues de lo que se trata no es de una interpretación histórica, sino de la determinación de una figura del pensamiento, y de la articulación de una crítica de la filosofía y de mundo de nuestro tiempo.

El debate tiene que ver con el concepto mismo de la Ilustración como figura del pensamiento o una forma determinada de saber y crítica (Blanco White, 1810-1814; Dussel, 2001; Habermas 1987; Hopenhayn, 1994, 2005; Martín-Barbero, 2001; Soldaña, 1995; Subirats, 1981, 1994) a través de la exploración de las metáforas del distanciamiento americano propuestas por la crítica contemporánea, que ha intentado subsumir las particularidades del subdesarrollo en la universalidad del desarrollo y reconociendo que las acciones civilizadoras en el continente no comprendieron que la crisis de la modernidad implicaba un diálogo horizontal entre pueblos, culturas y saberes (Andrés Bello (Venezuela, 1810; 1826); Juan Bautista Alberdi (Argentina, 1838 y 1852)).

Las promesas emancipadoras de apertura y/o tolerancia religiosa tienen que ver, además, con las críticas, que tienen plena vigencia, de la acción civilizadora en el Continente planteadas por el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884); así, la crítica de la modernidad americana acerca de los intereses internos de las Repúblicas y de sus relaciones con el resto de la tierra civilizada que propone Alberdi (1838 y 1852) no radica necesariamente en la incompreensión de las categorías ilustradas europeas en el suelo americano -que de hecho merecen ser revisadas- como el mismo lo sostuvo: *europaizar o barbarizar el Continente*. El entusiasmo iluminista de la realidad americana de Alberdi mostró mediaciones y limitaciones de todo tipo, pues no comprendió que la crisis de la modernidad implicaba tanto un diálogo horizontal entre pueblos, culturas y saberes, como el conocimiento de los compromisos que esa lectura establecía con la Iglesia, la Doctrina católica, y con nuevas formas de poder.

En el trazado del escenario de la independencia, los ilustrados reclaman la ayuda del pueblo y se erigen a sí mismos como sus representantes. La religión, en todas sus expresiones, es el mejor modo de satisfacer las reivindicaciones de toda la comunidad (la doctrina católica, el edificio institucional o Iglesia Católica, la religiosidad popular). Pero es asimismo, un punto por, desde y el cual se ejerce una resistencia ambigua e instrumental para el logro de otros objetivos.

Ciertamente los principios de la religión católica (Doctrina católica e Iglesia) no pueden menos de ocupar el primer lugar dentro de la construcción de esa razón americana. La ambigua constelación *Ilustración católica* que señala Subirats (2000) al explorar los principios que constituyen la modernidad americana es el sello, la marca, la preocupación histórica por y para la preservación del lazo ibérico. Las consignas emancipadoras, entonces, definen Hispanoamérica como la totalidad de las naciones colocadas en un vasto continente e identificadas por sus instituciones, su origen, sus costumbres, su lengua y su religión. De este modo, la razón católica no implica una reforma de la sociedad civil, sino la coronación de la *quimera ibérica*. Subirats argumenta la existencia de una continuidad lógica, una complementariedad política y económica entre la figura arcaica, violenta y despótica de dominación colonial que distinguió al poderío ibérico en América y el principio general y abstracto de una razón pura y su proyección secular en el orden del progreso. Ni histórica ni lógicamente hablando, la concepción ilustrada de la destrucción colonial americana en nombre de una racionalización social y la modernidad, tal como se ha dado en el período poscolonial, puede comprenderse precisamente sin su condición primera, esto es, la destrucción de su realidad cultural en nombre de un principio exterior y, por tanto, necesariamente brutal y despótico. Su interpretación de la limitación de la crítica hegeliana no reside solamente en el desconocimiento de Hegel de la realidad histórica de esa continuidad oculta, sino que en el haber trazado una línea divisoria entre las dos concepciones de subjetividad: la arcaica, trascendente o heroica, y la propiamente moderna, y el haber opuesto radicalmente entre sí las subsecuentes diferencias de orden social, político o cultural a partir de las consideraciones históricas contrapuestas o contrincantes de un cristianismo expansivo, doctrinario e imperial, y un cristianismo centrado en la construcción de una interioridad y una comunidad reales.

La lectura de Sánchez-Blanco (1999) apunta en una dirección opuesta y distingue un momento de una *Primera Ilustración* que no proviene ni de un prematuro o anticipado

enciclopedismo ni de un rechazo del cartesianismo. Éste cruce entre actividades genéricas de la filosofía o de la investigación científica con elementos del pensamiento cristiano y la construcción de una forma determinada del saber y de la crítica española es lo que Subirats denomina (2001) el fenómeno de *Ilustración católica*.

Las interpretaciones de la *ilustración americana* se plantean desde un ángulo de inclusión y exclusión de elementos modernos, que dicho sea de paso, es la misma dicotomía que distingue todos los trabajos sobre la modernidad americana: civilización o barbarie, por ejemplo. Cabe destacar que, *El Plan Miranda* (1797), se construye en torno a la misma voluntad de distinción y preservación de los elementos distintivos americanos, pero bajo una voluntad de progreso y expansión colonial como punto de llegada. Todo intento de análisis cultural e intelectual no debe comprenderse como una pura imitación de modelos europeos ni de un mero trasplante de formas adaptadas al contexto americano: su medio físico, composición étnica heterogénea y también su diferente grado de desarrollo respecto a lo que se visualiza como único modelo de progreso, el europeo. Se trata, más bien, de un proceso complejo que se da en tres niveles de operación: la lengua, la estructura literaria y la cosmovisión. Se le asigna un carácter fundacional a la originalidad propuesta por Bello y ratificada por sus sucesores románticos, especialmente por Simón Rodríguez (1771-1854) con su consigna: creamos o erramos (Rama, 1982). Bello (1826) corrige la diferencia fronteriza que existía entre la Modernidad americana y europea, es decir, la realidad histórica negativa americana o atraso ibérico, adhiriéndose a la ciencia, a la moral, al comercio y las leyes europeas proponiendo un edificio o civilización americana sobre las bases de las ruinas de la dominación española. Al respecto, Roig sostiene (1984) que los ilustrados americanos reconocen la debilidad y tardanza del modelo español y por lo tanto, se sujetan al modelo francés de Voltaire y su aparente anticlericalismo, o al tratado social (1762) de Rousseau en una doble distinción, esto es, “ilustrados”, para quienes la integración de la nación es un asunto expresamente político y “románticos”, quienes sostienen que la realidad social otorga la base de toda respuesta política.

La interpretación de Subirats, en cambio, apunta exclusivamente sobre el rigor de la reflexión intelectual de España, del concepto mismo de Ilustración y la crítica de su dialéctica histórica (no ya como una cuestión de inclusión o exclusión de contenidos modernos). Su argumentación sobre el carácter inconcluso de la experiencia hispana o *Ilustración insuficiente*, apunta a la debilidad de la experiencia española: el fenómeno de la Ilustración en España expresa alguna que otra crítica puntual, pero somete el análisis de la razón doblegándose a los dictados de la tradición católica. Pero el claustro y el pensador son incompatibles. El fenómeno de Ilustración en España no establece una ruptura clara con el pensamiento teológico, no responde a una epistemología crítica ilustrada, sino que se apoya en argumentaciones ambiguas que instauran a la ciencia como un nuevo poder junto al del Ejército, la Iglesia y el Estado

Sin embargo, en la búsqueda de esa distinción, hay otros trabajos que trazan una comparación de la experiencia americana y europea, sobre las lógicas históricas racionales que sostienen las ciencias en Latinoamérica a la luz del sistema económico y cultural actual. Hopenhayn (1994, 2005) hace hincapié en los *ánimos ambiguos de América Latina* frente a la modernidad, pero no entrega detalles sobre los proyectos americanos en cuestión. Pese a ello, su conclusión es sugerente: Todos los proyectos de emancipación en América Latina han sido en nombre del ‘progreso’, el desarrollo como consigna de integración a la Europa o a los otros pueblos modernos, pero sin un contenido moderno. La interpretación de la modernidad americana e *Ilustración americana* diseña una cartografía colonial para explicar el modo cómo la razón europea se cruza con la tradición hispana (ciencia y claustro).

Contra la irreflexión con que la filosofía actual acoge a los problemas constitutivos de la modernidad y la tradición conservadora de la filosofía española, la Ilustración brinda elementos fundamentales para un pensamiento crítico.

El pensamiento filosófico y científico de la Ilustración brinda así una doble perspectiva; por una parte, abarca con un gesto de soberanía los problemas de su tiempo bajo el signo de su transformación y dominio; por otra, inaugura el compromiso histórico del espíritu científico con nuevos poderes coercitivos (*La ilustración insuficiente* 34).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERDI, J. B. | (1988). *Alberdi póstumo*. Edición de Oscar Terán. Buenos Aires: Puntosur.
- _____ (1981) *Peregrinación de Luz del Día o Viaje y Aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- ALONSO, C. (1999). The Burden of Modernity. Doris Sommer, ed. *The Places of History :Regionalism Revisited in Latin America*. Durham and London : Duke University Press. 94-103.
- _____ *The Spanish American Regional Novel. Modernity and Autochthony*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- BELLO, A. (1993). *Andrés Bello*. Ed. Juan Carlos Chiano. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- _____ (1984). *Obras Completas. Epistolario. Vol. XXV*. Ed. Rafael Caldera. Caracas: La Casa de Bello, 1984.
- _____ (1982) *Obras Completas. Temas Jurídicos y Sociales. Vol. XVIII*. Ed. Rafael Caldera. Caracas: La Casa de Bello.
- BERMEO D. (2008). William. Ideología y argumentación. Análisis crítico del discurso. *Praxis Filosófica* 27, julio-diciembre 2008: 147-171.
- BLANCO WHITE, J. M. (2001). *Cartas de España*. Ed. Antonio Garnica. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- _____ (1999). *Escritos autobiográficos menores*. Ed. Manuel Moreno Alonso. Huelva: Servicio de Publicaciones, Universidad de Huelva.
- _____ (1999). Bosquejo del comercio de esclavos y reflexiones sobre este tráfico *considerado moral, política y cristianamente*. Ed. Manuel Moreno Alonso. Sevilla: Alfar.
- _____ (1993). *Conversaciones americanas y otros escritos sobre España y sus Indias: 1808-1814*. Ed. Manuel Moreno Alonso. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana. Ediciones de la Cultura Hispánica.
- _____ (1982). *España*. Ed. María Teresa de Ory. Sevilla: Ediciones Alfar, 1982.
- _____ (1974). *Obra Inglesa: Selecta de sus Obras en esta lengua, que contiene dos capítulos de su autobiografía, cuatro de sus cartas desde España nuevamente traducidas, y fragmentos diversos que ilustran el pensamiento religioso, histórico, político y religioso de dicho escritor*. Ed. Juan Goytisolo. Barcelona: Seix Barral.
- _____ (1972). *José María Blanco White*. Ed. Vicente Llórens. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1845). *The Life of the Reverend Joseph Blanco White Written By Himself; With Portions Of His Correspondence*. Ed. John Hamilton. London: John Chapman.
- _____ (1814). *Bosquexo del comercio en esclavos: y reflexiones sobre este tráfico considerado*.
- BOLÍVAR, S. (2000). . *Así pensaba Bolívar: las mejores frases del Libertador presentadas por temas*. Eds. Octavio Arizmendo Posada, Carlos Gómez Botero Santafé de Bogotá: Planeta.
- _____ (1992). *Fundamental. Vols. 1-2*. Ed. Germán Carrera Damas. Caracas: Monte Ávila.
- BRADING, D. (2001)..*Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: image and tradition accros five centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1999). ed. *Juan Pablo Viscardo y Guzmán. El hombre y su tiempo. Vols 1-3*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- BREÑA, R. (2006). . *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824: Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*. Mexico City: El Colegio de México.

BROWN, M. (2006).. *Adventuring through Spanish Colonies: Simón Bolívar, Foreign Mercenaries and the Birth of New Nations*. Liverpool, UK: Liverpool University Press.

CASTRO-KLARÉN, S. and JOHN CHARLES C. (2003) (Eds.). *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in the Nineteenth-century Latin America*. Washington, DC: Johns Hopkins University Press.

DAVIES, C.; BREWSTER, C., and OWEN, H. (2006). *South American Independence: Gender, Politics, Text*. Liverpool, UK: Liverpool University Press.

EARLE, R. (2008). *From Colony To Nation*. *Latin American Review*, Vol. 43, No.2. Latin American Studies Association, 240-250.

GONZÁLEZ-STEPHAN, B. (2002). . *Fundaciones: Canon, historia y cultura nacional: La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana.

HIDALGO Y COSTILLA, M. (1987). *Anales de su vida y de su Revolución de Independencia*. Ed. Agustín Rivera. México: Universidad de Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

HOPENHYAN, M. (2010). Modernidad espuria, infancia perpetua y proyectos de emancipacion en America Latina. En Lillo, G. Y Urbina, J.L. (Eds.). *Independencias y Revoluciones. Avatares de la modernidad en America Latina*. Santiago: LOM. 19-36.

_____ (1994). *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la postmodernidad en América Latina*. Santiago de Chile : Fondo de Cultura Económica.

LYNCH, J. (2006). . *Simón Bolívar: A Life*. New haven, CT: Yale University Press, 2006.

_____ *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. New York: Norton. .

MARTÍ, J. (1997). . *José Martí y su periódico Patria*. Ed. Salvador Bueno. Barcelona: Puvill Libros.

MIER NORIEGA Y GUERRA, J. (1994). "Carta de despedida a los mexicanos." Ed. Susana Rotker. *Ensayistas de Nuestra América*. Buenos Aires: Losada, 115-130.

_____ (1990). *Historia de la Revolución en Nueva España antiguamente Anáhuac o Verdadero origen y causas de ellas con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. Ed. Andrés Saint-Lu. Paris: Publications de la Sorbonne.

MIGNOLO, WALTER, (2001). (Ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación del debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

MIRANDA, F. (1998).. *Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*. Ed. Sara Almarza. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1998.

_____ (1952). *El Colombiano*. Ed. Caracciolo Parra. Caracas: Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana.

MORENO ALONSO, M. (2002).. *Divina libertad: la aventura liberal de don José María Blanco White*. Sevilla: Ediciones Alfar, 2002.

_____ Ed. *José María Blanco White y el problema de la intolerancia en España*. Sevilla: Caja San Fernando, 2002.

RODRÍGUEZ, J. (1998). *The independence of Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.

RODRÍGUEZ, M. (2006). *Freedom's Mercenaries: British Volunteers in the wars of Independence of Latin America, Volume I: Northern South America*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

RODRÍGUEZ, S. (1990). *Ideario de Simón Rodríguez. Sociedades americanas*. Ed. Oscar Rodríguez Ortiz. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

_____ (1980). *Inventamos o erramos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

ROIG, A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

_____ (1984). *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales..

SARMIENTO, D. (1981).. *Viajes*. Ed. Roy Barthlomew. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

_____ (1977). *Facundo o civilización o barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

SUBIRATS, E. (2001). *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*. Madrid: Temas de Hoy.

_____ (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.

_____ (1981). *La Ilustración insuficiente*. Madrid: Taurus.

THURNER, M. and GUERRERO, A. (2003) (Eds.). *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*. Durham, NC: Duke University Press..

VISCARDO Y GUZMÁN, J. (.1998). *Obra Completa*. Edición de Homenaje del Congreso de la República y de la Comisión Nacional encargada de los Actos Conmemorativos del 250 Aniversario del Nacimiento de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Precursor de la Independencia Americana. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.

ZEA, L. (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). Walter Mignolo, ed. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 57-70.