



EL SUEÑO DEMOCRÁTICO.  
ENTRE PODER, AGRAVIO Y ESPERANZA

# ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGIO



- Democracia y empoderamiento ciudadano  
*Ivonne Acuña Murillo*
- La reinención nietzscheana  
de la Antigüedad y la historia como  
obra de arte  
*Mónica Salcido Macías*
- Del rostro al ícono. Para una filosofía  
de la donación  
*Carlos Enrique Restrepo*

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía  
del Instituto Internacional de Filosofía,  
Universidad Intercontinental,  
México, año 12/núm. 27/2007





REVISTA INTERSTICIOS, FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN,  
publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. (Universidad Intercontinental).  
La revista es semestral y fue impresa en noviembre de 2007.

Editor Responsable: Eva González Pérez

Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional  
de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200-102

Número de Certificado de Licitud de Título: 12786

Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358

Domicilio de la Publicación: Insurgentes Sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,  
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.

Imprenta: Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda No. 3 bis,  
Col. Molino de Rosas, México, D.F., C.P. 01470, Tel. 56-80-22-35

Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía A. C., Universidad Intercontinental,  
Insurgentes sur No. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420,  
Tlalpan, México, D.F.



## ¿SIGUE EN PIE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA BARROCA? CONTRARRÉPLICA A GUILLERMO HURTADO

Samuel Arriarán\*

**E**n el texto de Guillermo Hurtado, "Mestizaje, analogía y posmodernidad", el autor parece mantener y profundizar sus críticas y lanza una nueva provocación: ¿sigue en pie la hermenéutica analógica barroca? En esta ocasión, no sólo cuestiona el concepto de posmodernidad, que "no responde a la realidad mexicana",<sup>1</sup> sino que invalida el conjunto de las tesis de la hermenéutica analógica barroca. La base de su cuestionamiento radica en la necesidad de construir categorías propias para la filosofía mexicana. Tal aspiración me parece legítima y respetable desde el punto de vista académico, aunque no estoy de acuerdo. En primer lugar, pretendo abordar ese problema en la crítica de Hurtado al mestizaje analógico. Luego trataré de aislar lo que le anima a la crítica, la relación conceptual insatisfactoria, según él, entre la hermenéutica analógica barroca y la posmodernidad.

---

\* Universidad Panamericana, México.

<sup>1</sup> Vid. Guillermo Hurtado, "¿Existe una posmodernidad mexicana?", en *Intersticios, Filosofía, Arte, Religión*, Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 9, núm. 20, 2004.



### La cuestión del mestizaje

Si pudieran crearse categorías propias, ¿dónde ubicamos las categorías filosóficas de Platón, Aristóteles, Kant o Hegel? La filosofía es universal. Ello significa que para hacer filosofía no debe mexicanizar o dar un color local a categorías filosóficas, como las de verdad o contradicción. Por eso, siguen sin convencerme los argumentos de Hurtado. Según él, podemos basarnos en autores mexicanos como Vasconcelos y Emilio Uranga. En cuanto al primero, su tesis del mestizaje como "raza cósmica" no sólo me parece utópica, sino también idealista. No creo que alguna vez la humanidad pudiera llegar al final de los conflictos, menos aún que pudiera acabarse la dominación de clase. Por desgracia, la realidad es muy testaruda, puesto que detrás de los ideales hay problemas irresolubles en tanto existen —y nunca dejarán de existir— relaciones de poder. El problema, entonces, no reside en el carácter autóctono de las categorías filosóficas.

En cuanto a Emilio Uranga, tampoco me convence Hurtado. Su tesis de la inautenticidad del hispanismo y el indigenismo también resulta idealista. El problema filosófico básico de Uranga —como el de todos los llamados "hiperiones", Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez Mac Gregor— proviene del proyecto existencialista y romántico de buscar supuestas peculiaridades en la naturaleza humana. No hace falta señalar lo abstracto de este tipo de planteamientos filosóficos esencialistas sobre las culturas. Sobre el particular, existe una amplia bibliografía crítica, incluida la de los antropólogos y sociólogos.<sup>2</sup> Dentro de la misma historia de la filosofía mexicana, los "hiperiones" no han dejado mucha huella. A mediados de los cincuenta desaparecieron de la escena; ¿tiene sentido que Hurtado vuelva hoy sobre alguno de ellos? Por mi parte, podría objetarle que el proyecto de Uranga de buscar categorías propias responde a un esfuerzo filosófico basado en el ontologismo, lo cual significa tratar de reaccionar ahistóricamente a la modernidad sólo negando lo externo y mirando lo propio, lo original, como si en algún lugar existiera una identidad imaginaria diferente de la occidental. Se puede replicar que Uranga no trata de rescatar ninguna identidad —la resultante de la mezcla cultural—, menos aún la hispana o la indígena. Para Uranga, la falta de identidad se presenta como insuficiencia ontológica. El mexicano es un ser que se realiza como "accidente" y de ahí su inseguridad radical. A partir de este modo de ser peculiar se explica su actitud hacia la cultura europea occidental, que ha "sustancializado"

<sup>2</sup> Vid. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987; S. Lash, *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.



su ser. Su explicación es, pues, ontologista. Visto desde hoy, tal nacionalismo filosófico resulta por completo caduco. Quizá en su época sólo fue grato al nacionalismo oficial.

En el supuesto de que para Guillermo Hurtado las categorías de Vasconcelos y de Uranga pueden reelaborarse y adecuarse a nuestras necesidades, surge el problema de que tales acciones resultan poco pertinentes. Si sólo nos guiamos por esas categorías abstractas, muy poco entenderíamos el lugar de la cultura mexicana en el complejo sistema informático económico y global de nuestros días. Quizá en otras épocas se consideraban oportunas para entender su realidad. En la actualidad, México como cultura ha cambiado a raíz del proceso de la globalización. Ello significa que es muy difícil elaborar categorías propias. Entiendo la preocupación de Guillermo Hurtado cuando nos previene de no caer en el otro extremo, es decir, en hacernos eco de las filosofías de moda como el poscolonialismo. Pero la posmodernidad no equivale a éste. Por esa razón, me parece indispensable diferenciar el posmodernismo. Ésta es una distinción decisiva que, por supuesto, no invalida las conclusiones de Hurtado, pero sí las debilita mucho, aísla su crítica y desarma su argumento principal.

#### **La diferencia crucial entre posmodernidad y posmodernismo**

En su texto "Mestizaje, analogía y posmodernidad", Guillermo Hurtado intenta afinar su puntería tratando de justificar un proyecto de recategorización en la filosofía mexicana. Con ese objetivo, recarga sus baterías y enfila hacia la cuestión del "uso acrítico de conceptos". Comprendo la preocupación de Hurtado; no obstante, deberé insistir en que nuestro debate no es nuevo: existen antecedentes no muy lejanos, aunque, claro está, en otras condiciones. En efecto, el asunto se planteó en las décadas de los sesenta y setenta a propósito de la autenticidad e inautenticidad del filosofar en América Latina. El debate tuvo como protagonistas a destacados filósofos: Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Luis Villoro y otros. Puede subrayarse que muchos esfuerzos por construir categorías propias —por ejemplo, la tesis de la liberación nacional, la originalidad y autenticidad cultural— quedaron superados por la realidad. ¿Cómo postular la independencia en un contexto de globalización? ¿Cómo seguir postulando las tesis de la originalidad y la autenticidad en un contexto histórico donde los medios de comunicación imponen una realidad virtual, donde todo es copia y carece de esencias? Ello no significa negar o invalidar la tesis de la filosofía latinoamericana como emancipación. El problema hoy radica en la necesidad



de *matizar* y *replantear* las categorías filosóficas, no de crearlas. En vez de partir del referente América Latina o México, como nación aislada con un proyecto de autenticidad cultural, podemos tomar como referencia la multiculturalidad y el mestizaje en el nuevo contexto informático y global, lo cual lleva, por fuerza, a considerar la diferencia crucial entre la posmodernidad y el posmodernismo. Guillermo Hurtado no repara en que el posmodernismo difiere de la posmodernidad. El problema no consiste en notar si las categorías son externas o internas, si responden a otra realidad y no a la nuestra. En esto, Hurtado sigue sin acertar, pues supone que el posmodernismo es lo mismo que la posmodernidad, algo equivalente al poscolonialismo, es decir, un conjunto de ideas y conceptos que tratan de explicar la nueva realidad global. A diferencia del posmodernismo, la posmodernidad equivale a las nuevas condiciones sociales, económicas, tecnológicas globales en que vivimos. Ninguna sociedad escapa a estas condiciones.<sup>3</sup> Por eso, resulta difícil, si no imposible, crear categorías propias. Por supuesto, la posmodernidad tiene sus diferencias históricas en la medida en que se aplica y desarrolla en países diferentes. Lo anterior significa que deberíamos abandonar los conceptos abstractos y efectuar un análisis empírico de las prácticas posmodernistas. Entonces se vería cómo la globalización ha generado el establecimiento de redes tanto en los países hegemónicos como en los periféricos. La posmodernidad resalta el proceso de movilización y desplazamiento de inversiones del centro hacia los países subdesarrollados. En este campo, se desarrollan por lo menos tres reacciones:

- a) la tendencia al posmodernismo o retorno al primitivismo, expresado sobre todo en algunos sectores que rechazan radicalmente el racionalismo y la civilización.
- b) la tendencia al tradicionalismo o vuelta a la raíces, como rechazo a la modernización que viene en forma de inversión de capitales. Signos de ello son el nacionalismo de los países de la ex Unión Soviética y algunos países de América Latina, como Bolivia.
- c) La tendencia al modernismo y la modernización en aquellos países que reciben las inversiones y que desean igualarse a los países del occidente capitalista, como México.

Estas diferentes reacciones se relacionan con la interacción entre el proceso de la modernidad y el de la globalización. Por tal razón, la posmodernidad debería redefinirse como un conjunto diferenciado de formas

<sup>3</sup> Vid. J. Friedman, *Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.



o espacios que la gente construye para identificarse con lo que en la actualidad desea. Ahora bien, ¿de qué tipo es la alternativa de posmodernidad mexicana y latinoamericana? En mi libro *Filosofía de la posmodernidad*,<sup>4</sup> he intentado caracterizar la nueva forma de funcionamiento de la sociedad como otra modernidad diferente de la racionalidad económica productivista, que en el terreno político exige la radicalización de la democracia. Es decir, la alternativa de posmodernidad debe ser distinta de la modernidad capitalista. Pero también creo que hace falta superar el eurocentrismo, pues una modernidad no capitalista en América Latina necesita una teoría positiva sobre la recuperación de los elementos premodernos, indígenas, que no pueden ser absorbidos ni liquidados en nombre de la modernidad. En este sentido, mi propuesta de una posmodernidad se basa, en efecto, como señala Hurtado, en el pensamiento de autores como José Carlos Mariátegui quienes indicaban la necesidad de rescatar las culturas indígenas como base del proyecto de nación socialista y multicultural. Como afirma Sánchez Vázquez, la utopía socialista puede rescatarse y combinarse incluso con las tradiciones de las culturas premodernas:

Pero habría que precisar que esta reivindicación de la utopía socialista en América Latina (válida también para los países occidentales, donde la modernidad capitalista ya se ha consumado y topado con un límite insalvable) tiene que tomar en cuenta en América Latina lo que advirtió Mariátegui: los elementos premodernos, indígenas, que no pueden ser destruidos ni absorbidos en nombre de la modernidad. Sólo así puede hablarse propiamente de una modernidad no capitalista, de signo socialista, para América Latina, que no sea, una vez más, un calco o una copia de Occidente. Ésa es la alternativa (por lejana que esté su reivindicación) que se ha de reivindicar.<sup>5</sup>

### El barroco como otra forma de modernidad

Si lo que se aprecia en la actualidad es la extinción de la modernidad capitalista —no sólo como forma de organización económica, sino también cultural, porque implica una racionalidad instrumental, desligada de la ética—, queda entonces mirar hacia la cultura en América Latina. Reparamos en la necesidad de revalorar nuestro *ethos* barroco y de examinar sus posibilidades de conformar otra racionalidad. En vez de una visión pesimista de la cultura, se nos abre una perspectiva esperanzadora, pues se trata de otra modernidad todavía no realizada. El mestizaje ofrece la

<sup>4</sup> Vid. Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

<sup>5</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *El valor del socialismo*, Itaca, México, 2000, p. 138.



posibilidad de profundizar un horizonte cultural que impediría la catástrofe social, ocasionada, es evidente, por el colonialismo europeo y estadounidense. Pero no se trata de reivindicar cualquier mestizaje; como bien observa Guillermo Hurtado, en el caso de México sólo sirve para encubrir los conflictos sociales desde diversas políticas nacionalistas. En este sentido, es muy razonable su señalamiento de que debemos replantear la categoría de la hermenéutica analógica como algo dialéctico, y no como lo que anula las contradicciones. Quizá deba replantearse también la categoría del *ethos* barroco, pues hay mayores razones y fundamentos históricos para repensar la definición de la cultura desde una perspectiva multicultural, es decir, ya no en términos esencialistas ni monoculturales. Sin embargo, esto no basta: las ideas por sí solas no cambian nada. El problema consiste en afirmar la posibilidad de su viabilidad histórica. ¿El *ethos* barroco es una alternativa real frente al capitalismo neoliberal? El otro desafío de la filosofía en América Latina es cómo comprender y vincularse con las fuerzas y movimientos sociales para enfrentar la globalización. Mi hipótesis es que la teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría —muy útil y liberadora al principio— no constituye una alternativa por insuficiente: se queda en el pasado y, por lo tanto, no se conecta con las luchas sociales por la transformación del presente. Quizá por hallarse adherido a los conceptos filosóficos pesimistas-nihilistas de Heidegger, Adorno y Horkheimer —en torno de la modernidad—, no desarrolla de manera suficiente la necesidad del cambio social. Por eso, el *ethos* barroco no sería una alternativa ante la modernidad capitalista. Frente a ese sistema económico y político, se requiere desarrollar una estrategia de resistencia, en la cual el *ethos* barroco encuentre su pleno sentido liberador. Para ello, hace falta conectarse con la táctica socialista.<sup>6</sup>

José Carlos Mariátegui refirió la necesidad de un socialismo indioamericano, ya que el principal conflicto social de muchos países de América Latina es el problema nacional. Su aporte reside, por una parte, en proponer una nueva interpretación de la realidad latinoamericana y, por otra, en ofrecer una estrategia socialista basada en tal interpretación. La realidad que interpreta Mariátegui es la de un país atrasado, sometido al imperialismo, con una mayoría de población indígena en condiciones de absoluta marginación social.<sup>7</sup> En efecto, esa presencia indígena constituye el problema nacional para Mariátegui, pues al considerar que dicha presencia supone una gran importancia para el desarrollo de una política socialista, advierte la insuficiencia del concepto de clase; por esa razón,

<sup>6</sup> S. Arriarán, "Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría", *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 53.

<sup>7</sup> Vid. J. Mariátegui, *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1960.



se ve impelido a elaborar una nueva estrategia que no se reduzca a una lucha clasista entre burguesía y proletariado. Lo interesante de Mariátegui es que va más allá de los planteamientos leninistas cuando abarca el problema indígena, lo cual significa que es posible amalgamar el socialismo con la realidad multicultural y pluriétnica. Entonces sería posible *combinar las tradiciones indígenas con la modernidad occidental*. Este tipo de marxismo se salió del dogmatismo de la época. Para el marxismo dogmático, positivista, cientificista —al igual que para casi toda la tradición de los partidos de izquierda en América Latina—, la solución al problema indígena era su desaparición mediante la integración a la cultura occidental. Desde esta perspectiva, las tradiciones culturales eran incompatibles con el desarrollo de las fuerzas productivas. Precisamente, el desarrollo implicaba sacrificar las tradiciones, pues constituían elementos relacionados con el atraso; pero ¿se puede conciliar el desarrollo de las fuerzas productivas con la realidad multicultural y pluriétnica de América Latina? La respuesta podría plantearse de dos maneras: *a)* relativizando la idea del desarrollo lineal de la historia y *b)* relativizando la postura de que el progreso implica por fuerza liquidar las tradiciones indígenas. Hoy en día está en crisis el paradigma del desarrollo de las fuerzas productivas, cuestión que Marx no previó. Ya no puede pensarse que las fuerzas productivas tienen un desarrollo ilimitado o que pueden ser la única vía de progreso. Deben buscarse otras formas de racionalidad y de organización social. Podemos pensar en la posibilidad de una revaloración de la estrategia socialista a partir de las tradiciones culturales, y no de las necesidades del productivismo económico-industrial. Ello no contradice el pensamiento de Marx; al contrario, coincide con sus ideas sobre la historia cuando todavía no pensaba que la modernidad capitalista tuviera que darse en todas las sociedades, de manera lineal e inexorable. A partir de la concepción indoamericana de Mariátegui, puede reivindicarse ahora una valoración socialista de las tradiciones culturales y plantear frente a la globalización neoliberal *otro tipo de modernidad*, lo cual se traduce en la búsqueda de una concepción ética relacionada con una forma alternativa al sistema capitalista. En esta compleja búsqueda, habrá que mencionar también otros enfoques, como la teoría de la dependencia.

En los años sesenta y setenta muchos autores de varios países latinoamericanos señalaron que la verdadera causa de nuestro subdesarrollo no se encontraba en los elementos tradicionales subsistentes en América Latina, sino más bien en los elementos de modernidad que imponían relaciones de dependencia entre las naciones. Es evidente que, estos autores calificados más tarde como “dependentistas” se hallaban influidos por las obras de Rosa Luxemburgo, Bujarin, Trotsky, Lenin y otros contemporáneos como Baran, Sweezy, Samir Amin, Arg-



hiri Emmanuel y Charles Bettelheim. Esto los presentaba como críticos del sistema capitalista desde posiciones cercanas a la teoría marxista. En efecto, los “dependentistas” comenzaron sus estudios destacando las hipótesis sobre el “intercambio desigual” y sobre el “deterioro de los términos de intercambio”, conceptos que numerosos marxistas manejaban entonces para explicar los problemas del comercio internacional y sus implicaciones políticas. En este tenor, figuran los trabajos de Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim, quienes explican que el alto desarrollo y bienestar económico de los países europeos se enraiza en las condiciones privilegiadas en las que pueden vivir gracias a la explotación ejercida sobre los países dependientes, la cual ha posibilitado los elevados salarios de la población europea y la consiguiente pérdida de solidaridad con los países subdesarrollados.<sup>8</sup> Si bien no todos desarrollaron hipótesis tan fecundas, problematizaron a su modo la relación existente entre naciones, así como la relación entre el Estado nacional y las clases sociales en América Latina. De esta manera, el pensamiento filosófico latinoamericano durante el periodo de 1960 a 1970 intentó responder por lo menos a cuatro cuestiones fundamentales: ¿qué relación existe entre lo interno (el Estado nacional) y lo externo (el mercado mundial)? ¿Es obligatoria la incorporación de la dimensión externa para que tengan sentido las relaciones internas, entendidas éstas como relaciones de dependencia? ¿La relación entre naciones tiene un fundamento de clase? ¿Pueden suprimirse las premisas nacionales para la explicación de las luchas de clases en América Latina? Existe un fundamento de clase en la relación entre naciones, y también toda lucha de clase tiene un componente nacional. En el caso de los autores latinoamericanos, el surgimiento de esta discusión respondió a la coyuntura de mediados de la década de los sesenta. Deben destacarse los siguientes hechos: 1) Las elevadas tasas de empobrecimiento extremo de las masas y de desempleo; 2) la aparición de dictaduras militares, y 3) el fracaso de las alternativas populistas. En este contexto histórico, no es difícil comprender el esfuerzo de los dependentistas por investigar el carácter estructural de los problemas latinoamericanos. Según ellos, el desempleo y la marginalización de los sectores populares responde a los efectos de la integración de América Latina a la moderna economía mundial. Su mérito indiscutible consistió en introducir el análisis del factor externo para dar sentido a la explicación de los problemas internos. Como Ruy Mauro Marini afirmó, “es a partir de entonces que se configura la dependencia entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de

<sup>8</sup> Vid. Arghiri Emmanuel et al., *Imperialismo y comercio internacional (el intercambio desigual)*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1971.



producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia”.<sup>9</sup> En palabras de André Gunter Frank, “la relación colonial por lo tanto determina el modo de producción, la estructura de clase, los intereses de la burguesía y la política del subdesarrollo”.<sup>10</sup> En efecto, la teoría de la dependencia acabó por reducir de manera unilateral el análisis al factor externo y luego se volvió mecanicista y adialéctica, deduciéndolo todo de nuestra articulación con la economía mundial. Pese a tales limitaciones, cumplió un papel positivo en el desarrollo de categorías de análisis adecuadas a la realidad de América Latina: motivó la inquietud por denunciar las formas de “ayuda exterior” y el papel de las empresas transnacionales. La preocupación por señalar las causas del subdesarrollo en la relación histórica determinada por el capitalismo transnacional los llevó a la conclusión de que la única vía de oposición política efectiva es la estrategia socialista.

Después de la teoría de la dependencia y del “derrumbe del socialismo real”, casi nadie habla del imperialismo. Autores como Néstor García Canclini argumentan que “el cosmopolitismo actual y las nuevas dependencias se entienden poco con el vocabulario de la época en que hablábamos de imperialismo y nación”.<sup>11</sup> No obstante, hoy, cuando resurge el imperialismo estadounidense, resulta necesario revalorar algunas tesis de los dependentistas, lo cual no quiere decir que se les rescate en bloque o que se repita al pie de la letra cuanto escribieron: hace falta pensar los nuevos problemas de la realidad social y cultural. Sostengo que, hasta el momento, en México y en América Latina nunca ha habido modernidad, sino sólo una serie de desarrollismos o modernizaciones frustradas. La tarea fundamental de nuestra filosofía es construir una teoría alternativa de posmodernidad.

### Conclusión

El “uso acríptico de las categorías” se relaciona hoy, al igual que ayer, con la manera repetitiva en que en la mayoría de las universidades de América Latina estudian las filosofías de Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, Habermas o Vattimo. Resulta evidente que esta repetición filosófica estéril se conecta, como señala Guillermo Hurtado, con la moda

<sup>9</sup> R. Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973, p. 100.

<sup>10</sup> Vid. A. Gunter Frank, *Feudalismo, capitalismo y subdesarrollo*, Madrid, Akal, 1977.

<sup>11</sup> N. García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 54.



del poscolonialismo. Según ella, ya no hay nada original ni particular en las culturas contemporáneas, por lo que las luchas de liberación, descolonización o de emancipación ya no tendrían sentido. Contra esta moda filosófica asociada ideológicamente con el posmodernismo —no con la posmodernidad que es algo distinto—, se requiere pensar en construir una alternativa. Considero que la tarea actual de la filosofía mexicana y latinoamericana, además de comprender de manera adecuada el lugar de nuestros países en el nuevo contexto histórico de la globalización, implica también pensar en una alternativa a la posmodernidad capitalista. A esta alternativa a la modernidad, dada su ruptura con la que en realidad existe, podemos llamarla, en efecto, “otra posmodernidad”, siempre que esta categoría se precise y se libere de la maraña de los filósofos del posmodernismo. Agradezco a Guillermo Hurtado sus observaciones críticas, las cuales me han ayudado a esclarecer y desarrollar mejor mis argumentos. Sin embargo, continúo en desacuerdo con su tesis de las categorías propias para la filosofía mexicana. La hermenéutica analógica barroca sigue en pie, aunque adolezca de imprecisiones conceptuales; como toda teoría en proceso, es perfectible. Aun cuando ambos nos mantenemos, en lo fundamental, en nuestras posiciones de partida, pese al disenso —mejor que el consenso— podemos discutir con libertad, avanzar en el debate y pensar desde múltiples perspectivas el mismo problema.