

REFLEXIONES OBSESIVAS AUTONOMÍA Y CULTURA

MARIFLOR AGUILAR RIVERO
(COORDINADORA)



FONTAMARA
COLECCIÓN



VERANO NACIONAL
21 DE FEBRERO AL
MAYO

Primera edición: 1998

REFLEXIONES OBSESIVAS
Autonomía y cultura

Derechos reservados conforme a la ley

ISBN 968-36-5812-1

© **Facultad de Filosofía y Letras UNAM**
Distribuciones Fontamara, S. A.
Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen
Deleg. Coyoacán, 04100 México, D. F.
Tels. 659•7117 y 659•7978 Fax 658•4282

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

	PÁG.
Agradecimientos.....	11
Presentación	13
Mariflor Aguilar Rivero	
Capítulo I: Universalismo y contextualismo	
1. "Reflexiones sobre el universalismo y el particularismo en la argumentación".....	19
Mauricio Beuchot	
Comentarios:	
1.1. "Réplica a reflexiones sobre el universalismo y el particularismo en la argumentación del Dr. Mauricio Beuchot".....	33
Alejandro Gutiérrez Robles	
1.2. "Hacia una hermenéutica analógica en Octavio Paz".....	39
Adriana de Teresa Ochoa	
1.3. "Comentarios a 'Reflexiones sobre el universalismo y el particularismo en la argumentación' del Dr. Mauricio Beuchot".....	43
Carlos Pereda	

2. "Objetividad y parcialidad" 47
J. Francisco Alvarez.

Capítulo II: Crítica y hermenéutica.

3. "El Concepto de tradición en el debate
Gadamer/Habermas" 63
Ambrosio Velasco
4. "Conflicto de subjetividades" 77
Mariflor Aguilar Rivero

Capítulo III: Desde lo social.

5. "Multiculturalismo: autonomía y
participación" 91
León Olivé

Comentario:

- 5.1. "Autonomía anómala: un concepto de
autonomía que pretende excluir una in-
tuición básica de autonomía, pero que
acaba presuponiéndola" Ariel Félix 133
Campirán Salazar

6. "Igualdad y diferencia: un universalismo
acotado" 141
Griselda Gutiérrez Castañeda

7. "Problemas globales y locales de la justicia distributiva en medicina".....	161
Paulette Dieterlen	
8. "El ethos barroco: una alternativa posible frente al dilema del universalismo-particularismo".....	175
Samuel Arriarán	
9. "¿Hay que defender la primacía de la moral?".....	189
Carlos Pereda	
Comentarios:	
9.1. "Contra las primacías".....	227
Marcelino Arias	
9.2. "Comentario al texto '¿Hay que defender la primacía de la moral?' de Carlos Pereda".....	233
Elisabetta Di Castro S.	
9.3. "La pertinencia de los juicios morales en las discusiones filosóficas y sociológicas contemporáneas".....	239
José Alfredo Zavaleta Betancourt	

EL ETHOS BARROCO: UNA ALTERNATIVA POSIBLE FRENTE AL DILEMA DEL UNIVERSALISMO-PARTICULARISMO

Dr. Samuel Arriarán C.

¿Puede definirse la modernidad en América Latina como una imposición de la racionalidad universal? Para algunos autores, en América Latina la lógica de la imposición de la razón universal implicó la colonización de nuestro “mundo de vida”, con el consiguiente vaciamiento y subordinación a las condiciones epistemológicas de la constitución del sujeto trascendental moderno, o sea al moderno sujeto de la dominación. Esto significa que la colonización no fue solamente resultado de adelantos técnicos, de una industrialización implantada violentamente sino que partió al mismo tiempo de un principio interior de universalidad formulado históricamente, antes de constituirse en una fuerza política económica y militar, como un concepto de salvación universal. Como dice Eduardo Subirats en un reciente estudio sobre este tema:

Se trata de la estructura del sujeto moderno, de la dimensión humana de la filosofía científica, tal como los formularon sus pioneros históricos. Es la pureza trascendental del sujeto racional moderno. Es la constitución de un yo que en su misma formulación epistemológica y científica es vaciado de sus componentes históricos y sociales, emocionales y lingüísticos, en nombre de la constitución pura del sistema de razón trascendental. Es también el sujeto como existente exiliado de su comunidad real, de su núcleo ético y de su memoria histórica. Es el yo vacío que se desprende del racionalismo cartesiano.¹

¹ Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Anaya y Mario Muchnik, Barcelona, 1994, p. 30.

Otro filósofo, Paul Ricoeur, formuló este problema como el conflicto de un progreso cuyo sentido universal estaba al mismo tiempo vacío de contenidos simbólicos y carente de un auténtico carácter ético, y por tanto, de una fuerza creadora capaz de generar nuevas formas de vida a partir de sí misma:

... el fenómeno de universalización constituye una especie de sutil destrucción, no sólo de las culturas tradicionales —lo cual no sería un mal irreparable— sino de lo que llamaré provisionalmente, antes de explicarme más sobre ello, el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, ese núcleo a partir del cual interpretamos la vida y que yo llamo anticipadamente el núcleo ético y mítico de la humanidad. El conflicto nace de ahí; sentimos muy bien que esta única civilización mundial ejerce al mismo tiempo una acción de desgaste o de erosión a costa del fondo cultural que ha forjado las grandes civilizaciones del pasado.²

O sea que, ante el problema de como entrar en una civilización universal la respuesta parece siempre una paradoja: por una parte se quiere rehacer el pasado pero al mismo tiempo se exige el abandono puro y simple de todo ese pasado. Pero esta manera de ver el problema, ¿no desemboca en un dilema falso? Lo que se plantea es una cosa u otra. Aquí hay una simplificación excesiva ya que se presenta en forma excluyente el universalismo y el particularismo (la modernidad y el tradicionalismo). ¿La modernización exige siempre liquidar radicalmente las tradiciones? Si en Europa, la universalización como lógica de la innovación y el progreso, ha significado siempre el sacrificio de las tradiciones ¿por qué no fijarse en otras realidades históricas como América Latina y explorar las posibilidades de otra racionalidad, sin caer tampoco en el particularismo?

Lo cierto es que varios grupos indígenas han logrado con sus tradiciones incorporarse al desarrollo moderno (como los juchi-

²Paul Ricoeur, "Civilización universal y culturas nacionales", en *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 256.

tecos, los tarascos, los yaquis en México). Aunque estos casos no son muchos, sin embargo demuestran que se puede lograr una resistencia frente al universalismo destructivo. En otros casos resulta muy difícil lograrlo. Esto se debe principalmente a la existencia de complejas formas de explotación campesina y programas económicos como los del Fondo Monetario Internacional o del Tratado de Libre Comercio. Pero estos programas no impiden que los grupos indígenas elaboren resistencias fuertes a la modernización haciendo imposible su desaparición. El problema no se reduce entonces a conservar y rescatar tradiciones inmutables. Pero tampoco a integrarse absolutamente al proceso modernizador. Se observa que las culturas tradicionales se transforman a medida que interactúan con las fuerzas de la modernidad. Dicho de otra manera, la universalización no implica necesariamente asimilación total a la modernidad. Para entender este proceso, la filosofía de la posmodernidad puede ser útil hasta cierto punto, ya que ofrece la posibilidad de criticar a la Ilustración.

Si se entiende la universalización como "aculturación" que destruye todo núcleo ético, es claro que se descarta la posibilidad de que las culturas tradicionales puedan desarrollar formas de resistencia o coexistir con la cultura dominante. Pero es falso que desaparezca totalmente el mundo de vida colonizado.

Y es igualmente falso pensar que los valores de las culturas dominadas pueden permanecer incontaminados.

Es importante insistir que no se trata de plantear la relación entre universalización o particularismo desde este último aspecto, lo cual supondría caer en el fundamentalismo o el relativismo absoluto. Todo planteo desde perspectivas unilaterales deriva en dilemas falsos como aquellas que insisten que ante la universalización es necesario acentuar el contexto local y recuperar o restaurar símbolos. Esto lo ha criticado bien Guillermo Bonfil.³

³ Véase Guillermo Bonfil, *México profundo*. Grijalbo, México, 1990.

O sea que, así como no se puede sostener un concepto de la modernidad que implique (en nombre del universalismo) la supresión radical de las culturas particulares, tampoco se puede caer en una posición contraria, de simple exaltación de los símbolos étnicos, nacionales. El problema es que en el contexto de la globalización cultural, dicha exaltación es provocada por los medios masivos de comunicación para extraer beneficios ideológicos y económicos. Hay que tener en cuenta que la recuperación de identidades nacionales se presenta como simulacro nostálgico de una edad dorada. Esto sería compatible con la producción mediática de la cultura y con las nuevas formas de dominación. La perspectiva colonizadora no parte de la existencia de problemas particulares, sino que sólo plantea la identidad como simulacro, como compensación y ocultación de un proceso de racionalización y uniformización.

Por otro lado, si el problema central ahora ya no es la conservación de las particularidades, sino la reconstrucción de las mismas en nuevas situaciones de transnacionalización ¿no sería mejor replantear el sincretismo, la hibridez o el mestizaje? Tal como han venido señalando varios autores (a los cuales nos referiremos más adelante), en América Latina es posible revalorar el **ethos barroco** y replantear nuestro pasado y presente no como simple "aculturación", sino como un complejo proceso de "occidentalización y des-occidentalización", es decir, como "heterogeneidad, movilidad y desterritorialización". Así pues, ya no resulta extraño oír la tesis de que América Latina, por su carácter híbrido, sería un continente posmoderno. Esto se debería al hecho de que la conquista generó un fuerte proceso de mezcla cultural. Como dice Serge Gruzinski:

Bajo la luz de la experiencia barroca, es necesario matizar un balance que monosprecia los actuales usos de la televisión y las formas abundantísimas de la receptividad de las imágenes. Desconfiaremos de las afirmaciones que pasan por alto posibles apropiaciones, que minimizan las posibles desviaciones fomentadas por las brechas que hoy abren las

tecnologías de la imagen electrónica. Si, para calificar estos tiempos que presencian la multiplicación de los canales de comunicación (video, cables, satélites, computadoras, videojuegos, etc...) en México como por doquier, y las nuevas posibilidades que tiene el espectador de componer sus imágenes, hemos querido retener el término 'neobarroco', porque la experiencia individual y colectiva de los consumidores de imágenes de la época colonial ilumina las iniciativas que se esbozan hoy, los márgenes que se liberan pero también las trampas que encierra esta aparente libertad, este aparente desorden de lo imaginario.⁴

Ciertamente la multiplicación de canales de comunicación no es un fenómeno exclusivo de América Latina. Este es un fenómeno mundial y como tal fue objeto de algunas conceptualizaciones como el "neobarroquismo". Como todos saben, este término fue introducido por vez primera por Omar Calabrese, quien sostiene que existen formas sociales "fractales", es decir, procesos similares a los descritos en las ciencias físicas y matemáticas, para designar fenómenos irregulares, fragmentados y que no pueden ser reducidos a formas enteras o sencillas.⁵ O sea que en el proceso de la expansión mundial del capitalismo, lo que se produjeron son esas formas sociales "fractales". Por eso los nuevos autores posmodernos dan tanta importancia a la revisión de la historia. De la misma manera que con respecto a México, también en toda América Latina se revisa el significado de la conquista.⁶ Ahora bien, ¿hablar de dichas formas no implica entre otras cosas subestimar la explicación de la historia como relaciones de fuerza o de lucha de clases? Si lo que se dio son estas formas sociales ¿tiene sentido seguir postulando explicaciones basadas en las relaciones de fuerza? Según S. Alberro, reconocer la realidad de este proceso no implica negar el

⁴ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"* (1492-2019), Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 214.

⁵ Omar Calabrese, *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid, 1989.

⁶ Véase Carmen Bernard, "El mundo andino: unidad y particularismos", en Carmen Bernard (compiladora) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

peso determinante de las relaciones de fuerza, sino admitir la existencia de grados y niveles de influencia ejercidas y recibidas por las partes interesadas.⁷

Para Gruzinski, los imaginarios neocoloniales como los de hoy, practican la descontextualización y la desestructuración de los lenguajes, la mezcla de referencias, la confusión de los registros étnicos, la ficción y lo real, la multiplicación de los soportes de la imagen. También hace de los imaginarios barrocos de la Nueva España una prefiguración de nuestros neobarrocos posmodernos. Así es posible encontrar nexos entre el pasado y el futuro a través de imágenes como la Virgen de Guadalupe y los *Blade Runner*.⁸

De acuerdo con este enfoque, la occidentalización como proceso mundial de universalización habría producido en América Latina, a la vez que un proceso de sincretismo, mezcla, confusión de razas y lenguas, un imaginario repetido o “conflicto de dobles”. La América Latina duplicaría al Occidente por sus instituciones, prácticas y creencias interpuestas. La América hispánica sería la tierra de todos los sincretismos, el “continente de lo híbrido y de lo improvisado”.

Habría que aclarar que en esta reinterpretación histórica no hay nada de burla o ironía. Al contrario, se trata más bien de revalorar proyectos con los cuales afrontar mejor los problemas del neoliberalismo que hoy están llevando a la catástrofe de todo el planeta o a una especie de barbarie generalizada. ¿El **ethos barroco** latinoamericano puede ser una modernidad alternativa? Habría que resaltar su naturaleza ambigua ya que por una parte presenta un aspecto conservador y por otra, un aspecto liberador.

Désde su aspecto liberador, la historia de América Latina puede entenderse como búsqueda de otra modernidad surgida del **ethos barroco**. Para Bolívar Echeverría no hay una sola modernidad sino

⁷ Solange Alberro, “La aculturación de los españoles en la América colonial”, en Carmen Bernard (comp.) *op.cit.* p. 251.

⁸ S. Gruzinski, *op.cit.*

varias. Esta manera de entender la modernidad refuta aquellas versiones como las de Adorno y Horkheimer, que no admiten ni siquiera la posibilidad de pensar otra modernidad. Según ellos hay una sola modernidad en general en la que todos los humanos tenemos que cumplir como “destino”. Según Bolívar Echeverría:

Débiles son los indicios de que la modernidad que predomina actualmente no es un destino ineluctable —un programa que debemos cumplir hasta el final, hasta el nada improbable escenario apocalíptico de un retorno a la barbarie en medio de la destrucción del planeta— pero no es posible pasarlo por alto. Es un hecho innegable que el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme; y lo es también que ella misma no es una realidad monolítica, sino que está compuesta de un sinnúmero de versiones diferentes de sí misma—versiones que fueron vencidas y dominadas por una de ellas en el pasado, pero que, reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente.⁹

Así, el interés en explorar un **ethos barroco** y su posible vigencia en la actualidad, se debería a la necesidad de pensar en una modernidad alternativa dentro del capitalismo como una “utopía alcanzable”. Si pensamos otra modernidad como “utopía alcanzable”, es importante remitirnos a las condiciones del siglo XVII. ¿De qué manera el “drama” de esa época se repite en la actualidad? ¿cuáles son las semejanzas fundamentales entre el siglo XVII en América Latina y el momento actual?

Cierto es que el barroco no es exclusivo de una tradición o de una época particulares. En la medida en que no es solamente un estilo artístico, sino una cultura o conjunto de comportamientos humanos, se puede decir que se genera de manera desigual en distintos lugares y momentos históricos.¹⁰ Sin embargo, parece

⁹ Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, en Bolívar Echeverría (compilador) *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM-El Equilibrista, México, 1994, pp.16-17.

¹⁰ Sobre el barroco novohispano como hecho histórico, más que un estilo artístico, así como sus variaciones, véase Irving A. Leonard, *La época barroca en el México colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

existir un rasgo común que consiste siempre en presentar un drama histórico. En el caso de la cultura en América Latina del siglo XVII, lo que se desarrolló, por un lado, fue un proceso de conversión despótica ilustrada, y por otro lado, un mundo histórico articulado con un intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa (como alternativa a la modernidad individualista encarnada en el espíritu protestante).

Durante ese periodo, hasta 1759, fecha de Tratado de Madrid, que canceló la política jesuita, se jugaron dos maneras opuestas de modernidad. El hecho de que triunfara una, no significa que la otra dejara de existir, ya que constituyó *otra* utopía:

Para entonces, un drama histórico había llegado a su fin, se había quedado sin actores antes de agotar su argumento: el drama del gran siglo de la conquista y la evangelización, en el que la afiebrada construcción de una sociedad utópica —cuyo sincretismo debía mejorar por igual a sus componentes, los cristianos y paganos— intentó desesperadamente compensar la destrucción efectiva de un mundo entero, que se cumplía junto a ella. Los personajes (secundarios) que quedaban abandonados en medio del desvanecimiento de este drama épico sin precedentes no llegaron a caer en la perplejidad. Antes de que él los desocupara ya otro los tenía involucrados y les otorgaba protagonismo. Era el drama del siglo XVII: el mestizaje civilizatorio y cultural.¹¹

La posibilidad de que España se estableciera como simple prolongación física y espiritual, había terminado. Los españoles en estas tierras debieron aceptar que estaban abandonados por la madre patria. Por su lado, las culturas indígenas también se hallaban en situación de extinguirse. En estas condiciones, tanto los españoles como los indígenas se juntaron en una sola actitud de rechazo a una posible muerte colectiva. El mestizaje fue entonces una estrategia de sobrevivencia. A esta estrategia bien puede caracterizarse como un desarrollo conflictivo de un **ethos barroco**:

¹¹ Bolívar Echeverría, *op.cit.* pp. 31-32.

Combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad respecto al ser y al mismo tiempo conato edificante, el comportamiento barroco encierra una reafirmación del fundamento de toda la consistencia del mundo, pero una reafirmación que, paradójicamente al cumplirse, se descubre fundante de ese fundamento.¹²

Ahora bien, como decíamos antes, el análisis del barroco latinoamericano no se limita a una situación del pasado sino que se extiende al presente. En este sentido, es un drama que se repite hoy en la medida en que la manera de ser moderno consiste en una experiencia de vivir ante la destrucción de lo cualitativo producida por el productivismo capitalista. Por eso es que tiene razón B. Echeverría al recuperar la idea que Bataille tenía del erotismo, cuando afirmaba que es la aprobación de la vida (el caos) aun dentro de la muerte (el cosmos). Esta idea ciertamente puede ser trasladada hoy a la reafirmación del **ethos barroco**:

Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un **ethos barroco** se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable. Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un **ethos barroco** y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social.¹³

Es evidente que estas ideas de Bolívar Echeverría merecen ser analizadas y discutidas con más profundidad. En la medida en que

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

se fundamentan filosóficamente en una realidad no europea, constituyen importantes puntos de referencia para replantear el problema de universalismo frente al particularismo desde otras perspectivas. Otro autor que sin duda ha contribuido a esta tarea es Octavio Paz (especialmente en su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*). La idea principal aquí se relaciona con el problema de la modernidad inconclusa de América Latina. Octavio Paz sostiene que:

Nueva España fue una realidad que nació y vivió en contra de la corriente general de Occidente, es decir, en oposición a la modernidad naciente... la República de México, fue y es una apresurada e irreflexiva adaptación de esa misma modernidad. Una imitación... que ha deformado a nuestra tradición sin convertirnos, por lo demás, en una nación realmente moderna.¹⁴

Esta afirmación sobre México puede aplicarse a la mayoría de los países latinoamericanos:

¿Por qué los revolucionarios hispanoamericanos hicieron suyas las ideas de la Ilustración y de la Revolución de Independencia norteamericana? Pues porque pensaban que en la tradición propia no existía un pensamiento político que pudiese constituir la justificación intelectual y moral de su rebelión... en lugar de repensar y reelaborar esa tradición, en lugar de actualizarla y aplicarla a las nuevas circunstancias, prefirieron apropiarse de la filosofía política de los franceses, de los ingleses y de los norteamericanos. Era natural que los hispanoamericanos procurasen hacer suyas esas ideas y que quisiesen implantarlas en nuestros países: esas ideas eran las de la modernidad naciente... Pero no bastaba con adoptarlas para ser modernos: había que adaptarlas. La ideología republicana y democrática liberal fue una superposición histórica.¹⁵

¹⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 24.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 29

Es interesante señalar que esta manera de entender la historia de México, coincide no sólo con la explicación no lineal de autores como Edmundo O'Gorman, sino también con la de los nuevos autores posmodernos como Serge Gruzinski. Pero lo que más nos sorprende de Octavio Paz es su manera de plantear la historia al estilo de la hermenéutica filosófica de Gadamer:

Entre la realidad de Nueva España y nuestras ideas se interponen muchos prejuicios. Estos prejuicios no vienen de la tradición sino de la modernidad.¹⁶

Así vista la sociedad del siglo XVII, resulta comprensible la frase de que nuestra historia, desde el punto de vista de la modernidad occidental, *ha sido excéntrica. No hemos tenido ni edad crítica ni revolución burguesa ni democracia política: ni Kant ni Robespierre, ni Hume ni Jefferson.*¹⁷

Si se tiene en cuenta que hay necesidad de revisar la historia sin los prejuicios de la modernidad ¿cómo redefinir la sociedad novohispana desde adentro? Para Octavio Paz hay que replantear las relaciones entre lo universal y lo particular:

En el seno de un gran universalismo filosófico, político y religioso —el catolicismo imperial hispánico— apareció el particularismo criollo. El nacionalismo mexicano... nació a la sombra de un universalismo doble: el humanismo cristiano y el sincretismo jesuita.¹⁸

Sin entrar en el detalle de esta afirmación, se puede decir que resulta correcta. Nos confirma el proceso por el cual el **ethos barroco** representó una alternativa frente a la política de "tabla rasa". Octavio Paz sostiene que el sincretismo estuvo impulsado por los jesuitas e intelectuales cercanos a ellos, como Carlos de Sigüenza y Góngora. Esta política era parte de una estrategia

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

general de la Iglesia en ese momento, y que abarcó sobre todo a China. También nos llama la atención la tesis de que el sincretismo jesuita unido al patriotismo criollo, además de modificar la actitud hacia la población indígena, provocó una revaloración del pasado. Esa revaloración estuvo acompañada de una “resurrección del humanismo clásico por una operación de **analogía** histórica; la erudición y la imaginación del siglo XVII “romanizaron a México-Tenochtitlan”:

La resurrección del mundo azteca fue su transfiguración en el espejo imperial del humanismo. México-Tenochtitlan fue una Roma americana; como la latina, primero sede de un imperio pagano y después de uno cristiano. En la imagen de la imperial ciudad de México podían contemplarse tanto el patriotismo criollo como el sueño jesuita de un universalismo cristiano que abrazase a todas las sociedades y culturas.¹⁹

En conclusión, se podría asegurar que hay ciertos argumentos interesantes para pensar las posibilidades de un **ethos barroco** como alternativa al dilema universalismo-particularismo.

La realidad histórica de América Latina exige nuevos enfoques filosóficos principalmente por presentar una tradición prehispánica, indígena. En el caso de Chiapas, por ejemplo, la modernidad fue un proceso frustrado. En la medida en que un amplio sector indígena ha sido excluido, no es muy difícil de comprender porqué ahora luchan por valores universales como la justicia y la igualdad social. Por eso es que no se puede asegurar que esta lucha sea de carácter particularista y que por tanto se reduce a una “rebelión posmoderna”. Sería mejor redefinirla como un movimiento que busca modernizarse según una racionalidad universal pero sin eliminar sus diferencias culturales. Esto significa permitir que desarrollen un proceso de modernización según su propia lógica e interés. Esto no quiere decir reivindicar un indigenismo fundamentalista. Si se trata de buscar una modernidad según otra racionalidad, lo que cabe entonces es establecer una relación distinta y más flexible con la racionalidad

¹⁹ *Ibid.*, pp. 57-58.

universal. Aquí puede ser muy útil volver a repensar los problemas del sincretismo en la sociedad novohispana del siglo XVII. En efecto, en aquella época, indígenas y españoles se relacionaron de una manera inédita. Ambas culturas se unieron para evitar la muerte colectiva. De ahí surgió una síntesis cultural: ni indígena ni totalmente española. **El ethos barroco** representó entonces una forma exitosa de enfrentar la modernidad capitalista.

Por otro lado, se puede decir que las posibilidades de una modernidad alternativa en América Latina, no se fundamentan en una simple recuperación del universalismo abstracto de la Ilustración (como podría deducirse de la tesis de Habermas) o del Renacimiento (según Luis Villoro). En este sentido, las reflexiones de autores como Bolívar Echeverría, S. Gruzinski y Octavio Paz, sugieren que sería más conveniente fijarnos en el barroco novohispano, el cual no solamente puede ser definido como un tipo de racionalidad conservadora, que operaba en esa época mediante un conjunto de efectos complicados de naturaleza visual, auditiva, etc., sino también como un tipo de racionalidad liberadora que permite activar un conjunto de comportamientos de resistencia cultural. En el siglo XVII, al igual que hoy, esos comportamientos se oponen a la modernidad capitalista.

Evidentemente resulta muy difícil admitir las posibilidades de una modernidad no occidental. Todo parece demostrar que la única modernidad realmente existente es la del capitalismo. Sin embargo, ello no significa excluir que dentro del capitalismo se puede reorientar la modernidad en un sentido no productivista ni mercantilista. Con el **ethos barroco** se puede pensar la posibilidad de otra modernidad. Con esta perspectiva utópica, sería necesario investigar más de qué manera las estrategias de mestizaje cultural podrían sugerir soluciones a problemas actuales. El drama de hoy, al igual que en esa época parece ser el de una situación donde la aprobación de la vida aún dentro de la muerte, surge de la afirmación de otra racionalidad, ni puramente universal ni totalmente particular.