

Rafael Angel Herra

Crítica de la filosofía global, quinientos años después

Summary: *When the questions of philosophy ask about the relationship between Europe and non-western cultures, they are also conditioned. Philosophy is an instrument of the globalization of Europe. On the other hand, critical philosophy, even though it remains western, can become a position against global philosophy as a criticism of the fundamentals of power, violence and selfdeception ethics. The legitimation of normative ethical systems and artifices of moral reason have been and still are useful to the western history of teleologically produced violence. It is possible to pose these questions in our Latin American countries 500 years after Columbus' voyages... Is it possible?*

Resumen: *Las preguntas de la filosofía están condicionadas en Occidente incluso cuando se plantean en relación con culturas no europeas. La filosofía es un instrumento de la globalización de Europa. En cambio, la filosofía crítica —sin dejar de ser Occidental—, puede convertirse en una toma de posición frente a la filosofía global, como crítica de los fundamentos del poder, la violencia y la autocomplacencia ética. La historia de Occidente es la historia de la violencia teleológicamente producida, a la que han servido como pretexto de legitimación los sistemas normativos de la ética y los artificios de la razón moral. Esto se puede plantear en un país latinoamericano quinientos años después de los viajes de Colón. ¿Se puede?*

§1

La percepción española del Quinto Centenario se expresó curiosamente en el emblema

de la conmemoración: un cinco y dos ceros. Los ceros representan dos esferas entrelazadas; sobre una de ellas, la del centro, se eleva una corona. ¿Es por simples exigencias formales de la configuración gráfica que la corona le otorga un privilegio visual a la esfera del centro, mientras que la otra, así como el cinco, se le subordinan gráficamente? Pienso que no. El emblema oficial del encuentro de dos culturas supone una lectura jerárquica de la historia y no un punto de vista crítico.

Quinientos años después del descubrimiento de América, ¿no es urgente, por fin, descubrir el valor y, si lo hay, también lo propio de la filosofía latinoamericana? ¿Qué resulta hoy del «encuentro de dos mundos» en el campo de la filosofía? Estas preguntas, formuladas por Zdenek Kourim, significan replantear la pregunta por la filosofía en y desde un país hispanoamericano, es decir en el contexto de las relaciones interculturales en las que predomina la fuerza gravitatoria de la filosofía occidental. Las consideraciones que formulé en otra parte resumen mi opinión sobre las preguntas de Z. Kourim.¹

§2

El acto de interrogarse por la posibilidad de la filosofía de la filosofía desde la perspectiva de las relaciones interculturales y en el contexto de la herencia hispánica en América, plantea una dificultad fundacional: que la pregunta misma está condicionada y la respuesta —si quiere ser filosófica— tiende a buscar oídos occidentales. Este condicionamiento proviene del papel globalizante y centrípeto de la(s) filosofía(s) occidental(es) e instituye en la historia lo que podríamos llamar la

filosofía global. Su dominio se asocia a múltiples factores:

- 1) La reflexión filosófica de Occidente se ha forjado con Occidente mismo y, por lo general, en pugna con otras civilizaciones y formas de pensamiento:
- 2) La maduración exitosa de Occidente como productor de instrumentos de dominación (las técnicas, las estrategias, las ideologías de legitimación, la filosofía) ha favorecido el triunfo de sus productos materiales e imaginarios, desde la metafísica y las religiones, pasando por la ciencia moderna, las técnicas y los artefactos, hasta el rock. A esto se agrega la escritura de su propia historia, de la historia de los pueblos dominados y la historia de esta dominación.
- 3) Hay un drama que se repite sin cesar: Occidente ha suprimido a otras civilizaciones, las ha degradado o las ha bautizado y se ha apropiado de partes de ellas —cuando le resultaban rentables— pero occidentalizándolas.

El éxito de Occidente, centrado en cierto tipo de violencia, revela una constante o impulso de globalización, cuyos ejemplos son muy variados. Veamos algunos:

- a) El libro de Rudolf Eucken titulado *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss* (2), para mencionar aquí la casuística del vocabulario filosófico, muestra que, entre los filósofos occidentales, no existe un interés particular por buscar términos externos a la tradición estrictamente greco-latina, medioeval y anglosajona moderna. Los vocablos de las lenguas modernas se derivan del latín. Las palabras filosóficas alemanas generalmente se construyen sobre el modelo greco-latino. Una clasificación de la terminología filosófica contemporánea daría resultados parecidos a los que se extraen del *Umriss* de Eucken. Occidente no ha sido proclive a impulsar el intercambio filosófico.
- b) La práctica obsesiva de considerar *bárbaro* a quienes pertenecen a otras culturas actúa como inhibidor ideológico de relaciones paritarias. El síndrome aristotélico de la subhumanización del extraño, del bárbaro, del esclavo, del indio, permanece como obsesión todavía sin superar completamente en la fantasmagoría psíquica de Occidente.

Seguramente se impone aquí cierta lógica de la pertenencia al *in group* que resuelve angustias de identidad, oponiendo la imagen propia a la de un enemigo.

La larga marcha de conflictos de la historia europea es rica en ejemplos. En la Edad Media se elabora un síndrome de estereotipos religiosos. La salvación es posible gracias al pagano, al hereje, al infiel (imaginario como el de Buenaventura o real como el de las Cruzadas); y la práctica consiste en combatir, juzgar, quemar en la hoguera y en forjar sociedades bíblico-imaginarias como los pueblos del anticristo, los gog y magog y los tártaros.³ Estos últimos, en los bestiarios medioevales, se nutren de cosas putrefactas, como el diablo Eurinomo. La Conquista de las civilizaciones americanas se inspiró en los mismos estereotipos dominados por el signo de la cruz.

La nostalgia rousseauiana del buen salvaje no es precisamente una excepción. O más bien, al ser la excepción del buen monstruo, equivale a la autocrítica de la sociedad europea moderna representada en un mito de escenografía tropical. Igualmente crítico es el escarnio voltaireano, en *Candide*, al «mejor de los mundos posibles», es decir a Occidente. América fascinó incansablemente, pero no por sus culturas, sino por su vientre natural: ahí estaban el Paraíso, primero, en los sueños de Colón; y después, El Dorado, en la búsqueda obsesiva de los conquistadores. El común origen lingüístico de «canibal» y «caribe» hace patente la percepción del hombre americano por parte de Europa.

Hoy día existe el «tercer mundo». Este término, desde la perspectiva «occidental», reviste connotaciones extrañas, pesadas. «Tercer mundo» es un concepto claramente definible en un solo sentido: como título de lo que no es «Occidente» o de lo que es Occidente sólo a medias. Pero es tan vasta esa diversidad de naciones, pueblos y estados que reunirlos bajo la designación de «tercer mundo» produce una bestia. En realidad el tercer mundo es otro Frankenstein, el ser extraño que nace de la unión forzada de muchas partes. La ideologización del «tercer mundo» tiende a velar el hecho de que las relaciones norte-sur han provocado quizá el conflicto más importante de la historia desde 1492.

- c) Un ejemplo particular de las relaciones del modo de ser occidental con otras culturas es el delito del indígena guatemalteco Julián

Tzul, en quien la justicia ladina (europeizada) castiga un acto de violencia que no es capaz de entender en su propio contexto socio-cultural. El corpus legal de Guatemala que fundamentó su condena se opone a la *Weltanschauung* de la mayoría de la población indígena. El indio Julián Tzul es víctima de esas leyes, que lo castigan por defenderse de las amenazas malignas de un brujo, en la noche, con ritos y bártulos especiales. Ese mismo brujo asume, ante Tzul, la responsabilidad de la muerte de su esposa, también con hechizos. El tribunal (blanco) no le da carácter de legítima defensa (concepto legal europeo globalizado por el derecho penal) al terror mágico que poseyó al indio al sorprender al poderoso enemigo llamando a los demonios y deseándole el mal. La desesperación de ese instante facilitó su acto homicida.

Este juicio documenta «la imposibilidad de que la Ley Estatal (monocultural) de tipo hispánico pueda 'hacer justicia' a las personas que viven en un clima cultural quiché y utilizan una escala de valores que pertenece a la época pre-colonial»(3)

§3

Volvamos a los inicios. Decía, con un planteamiento radical que la pregunta por la filosofía de la filosofía desde una perspectiva intercultural está condicionada y que la respuesta debe escucharse con oídos occidentales.

La pregunta está condicionada desde el principio: ¿por qué?, ¿por quién?

Su condición proviene del preguntar mismo: «Preguntar», aquí, consiste en pensar como occidental, es decir, con interés pragmático, teleológico (en alemán: *zweckrational*). La concatenación lógica que encadena sujetos y predicados contiene un telos, a saber: la dominación de la naturaleza, de las sociedades y de la conciencia (en Occidente, agregar el adjetivo «racional» al sustantivo «dominación» suele ser una tautología). Pensar es hacer y prever; y prever para hacer. En la tradición occidental el preguntar ya no conserva aquel resto inutilitario y poderoso del admirarse griego, del *thaumadsein*. En realidad el

thaumadsein marca la transición del mito al logos occidental: poco a poco se pierde la ingenuidad espontánea de la admiración y se pasa a la pregunta controlada.

La pregunta nace ya con una dirección, un peso específico y una demanda social. El que interroga se ve, por ello, señalado por la pregunta. Y la respuesta es deudora de esos condicionamientos.

Incluso cuando Occidente se interroga por la magia, lo hace armada de recursos analíticos y teleológicos, para responder. Y con ello interfiere en lo que pretende identificar; lo modifica, es decir lo conoce bajo las condiciones de sus medios de observación. Un ejemplo análogo es del psicoanálisis y sus variantes escolásticas. El desciframiento es en definitiva una interferencia.

La respuesta debe escucharse con oídos occidentales: ¿qué significa esto? Significa, primero, que la pregunta predetermina la manera de responder y, segundo, que la manera de responder supone hablar y oír con signos occidentales. O bien, para expresarlo con palabras menos retóricas: la respuesta a una pregunta hecha desde la filosofía global, para ser comprendida e incluso para ser formulada, debe plantearse -y desde luego responderse- con apoyo en los recursos conceptuales de esa filosofía. El acto mismo que se interroga por una filosofía de la filosofía desde la perspectiva intercultural es un acto «occidental», globalizador, excluyente. Ejecutar ese acto es dejarse involucrar por la filosofía.

Asumámoslo: Husserl(4) ve el desarrollo de la Europa moderna como un proceso ligado al imperio del modelo galileico de la matematización del mundo. El mundo físico es un mundo constituido por el *a priori* matemático-tecnológico. El mundo occidental es un mundo constituido y, a partir de ahí, constituyente, un mundo que se implanta fuera de Europa, global, cosmopolita. Ese mundo ya no reconoce el derecho de otras culturas y valores más que bajo condiciones especiales: las otras culturas están en libertad condicional.

Desde el Renacimiento, el Occidente europeo es el espíritu hegeliano que se desdobra, la conciencia idealista que produce todas las cosas, el principio subjetivo/objetivo que crea el sentido de la realidad. Occidente monopoliza el discurso al hacerlo cosmopolita. Y el filosofar es, por principio, la iniciación en este cosmopolitismo.

¿Qué queda entonces?

El acto de interrogarse por la filosofía de la filosofía desde una perspectiva intercultural debe ser un acto crítico.

Explicación: cómo la pregunta es condicionante de la respuesta, la cuestión intercultural sólo puede romper este círculo gracias al principio de insatisfacción de la crítica. La filosofía crítica es la única que puede abrir una brecha en los muros del filosofar occidental, y posibilitar cierto intercambio. Este trabajo de revisión sin condiciones podría ponerse en práctica desde la perspectiva del llamado tercer mundo, desde la perspectiva hispanoamericana, y también desde la perspectiva occidental misma.

La filosofía crítica se produce en el acto de verificar los fundamentos de la filosofía. Y es ahí, en esa puesta a prueba, donde puede crearse un espacio de intercambio y de mutuos aportes, donde la filosofía no sea el instrumento de la globalización ideológica de Occidente en perjuicio de otras culturas sino el principio de su propia crítica y de la crítica de sus prejuicios, y donde se posibilite el reconocimiento de su contribución positiva a la humanidad. Tal vez aquí, en la crítica, pueda renacer, al menos por un instante, el *thaumadsein* primigenio de la filosofía.(5)

§4

Franz Wimmer acierta en el planteamiento de cuatro preguntas sobre este tema.

Primera pregunta:

«Desde el punto de vista concepcional, ¿qué razones encontraría para el tratamiento de la historia de la filosofía desde una perspectiva intercultural?»

A la hora de responder, el punto de vista concepcional del interrogado (su «Weltanschauung», su «ideología», su «mitología», su «campo de valores», no importa cómo se le llame) no puede ser diferente del que asume el interrogador, puesto que se espera que la pregunta sea comprendida. Si el interrogado pertenece a una cultura ajena a la tradición filosófica occidental, tendrá que dar un salto y situarse en el interior de esta tradición para comprender la pregunta, asumirse como interrogado y responder con ciertos signos y cánones propios de Occidente y extraños a su nido cultural. Ese hombre tiene que enajenarse al menos parcialmente de su propia

raíz concepcional para migrar a otro espacio de comprensión. De esta manera el intercambio corre el riesgo de verse marcado por la violencia. El tratamiento de la historia de la filosofía, desde esta perspectiva, deja de ser intercultural, para convertirse en la historia de la globalización del pensamiento occidental.

Existe otra posibilidad, a saber: que la pregunta sobre el intercambio se plantee desde el interior de una cultura extraña a la filosofía occidental; pero entonces surge ahí un problema: cómo traducir luego la respuesta, puesto que debe ser «occidentalizada» para que se la pueda comprender «filosóficamente». Además es posible pensar que existan *Weltanschauungen* a la luz de las cuales las preguntas de este género sean imposibles.

Cuando se pregunta, entonces, cómo valorar las diferentes posiciones relativas al estudio del intercambio cultural en filosofía, pienso que esa valoración debe hacerse considerando la actitud del investigador con respecto a los temas siguientes: 1) Identificación de los intercambios: por qué se produjeron, qué necesidad los motivó, cuáles influencias actuaron, qué perduró finalmente. 2) Descubrimiento de tensiones, es decir de los casos o situaciones en que el intercambio se vio acompañado de resistencia; delimitación de las razones y de los resultados de esa etapa conflictiva.

Estos criterios tienen dos supuestos y reconocen así su relatividad: por un lado, se establece desde una perspectiva occidental de la filosofía y, por el otro, en consecuencia, asumen que las preguntas interfieren en las respuestas.

Segunda pregunta:

«¿Qué posibilidades contempla para superar los problemas de la traducción ('Übersetzens') de los conceptos filosóficos fundamentales del contexto cultural no europeo al contexto de la filosofía europea y angloamericana contemporánea?»

Predominan hoy, en filosofía y en la casi totalidad de la vida cotidiana, las corrientes de pensamiento y las formas de vida angloamericanas y eurocentristas. En este contexto, el problema de la traducción no es primigeniamente un problema técnico-terminológico, lingüístico-conceptual. Se trata, más bien, de una cuestión de carácter político, es decir que depende de la relación de fuerzas, de la capacidad de imponer algo por una de las partes; y de la necesidad de asimilarlo, por la otra. Muy frecuentemente los procesos de intercambio

se producen por razones utilitarias. Una muestra de ello es la incorporación de vocablos extranjeros en la lengua inglesa, por ejemplo. Pero aún en este sentido, el proceso inverso es más desbordante; y hoy se reconoce un fenómeno de anglicación de otras lenguas, en especial por el vocabulario técnico. La filosofía global puede tomar ideas y palabras en préstamo si las necesita y si las puede encuadrar en sus propios tinglados conceptuales. Para comprender mitos primitivos, líneas de parentesco, códigos de agresión o autodefensa, el teórico elabora primero un punto de referencia conceptual en el que subsume todo, incluso la terminología en préstamo... pero ¿podría hacerlo de otro modo, si ya sus recursos de comprensión le son constitutivos, como una segunda naturaleza - para emplear la expresión estoica?

Igualmente las distintas lecturas de la herencia teórica de Marx dejan ver el predominio eurocentrista. La fuerza política visible en ciertos movimientos tercermundistas que estuvieron vinculados doctrinariamente al marxismo no partía de la doctrina, sino de sus propias condiciones históricas, de su mundo invivible; aunque no se pueden excluir ciertas síntesis interculturales ni el fenómeno geopolítico mundial dominante hasta fines de la década pasada. La teoría le imprimió una dirección creativa al movimiento, por lo menos en la etapa de los que Sartre llama grupos en fusión, es decir, durante la lucha, pero no después, cuando se impone la inercia institucional.

Un modelo de lo que podrían ser relaciones filosóficas interculturales fecundas y creativas es el que ofrece la historia del arte contemporáneo: intercambio sintético con Oriente, con la escultura primitiva africana, con el indigenismo americano. Cuando los lazos del arte se estrechan, surge algo nuevo, algo que no prohíbe el *thaumadsein*.

Tercera pregunta:

«¿Cuáles son las particularidades institucionales y políticas, y los condicionamientos tradicionalistas, que hoy por hoy son determinantes en la práctica de la investigación filosófica de su espacio cultural?»

En América hay países como Argentina, Costa Rica, Uruguay, cuyo espacio cultural concuerda en general con el europeo. En realidad, Europa o la civilización moderna angloamericana se imponen como los modelos identificatorios, a veces más fuertes aún que el propio pasado. Este

pasado, sin embargo, conoce una marcada presencia de Europa y una ruptura con las culturas aborígenes o su aniquilación, en otras palabras un desencuentro de dos culturas.

En Costa Rica la presencia del indígena se reduce a pequeños grupos aislados, casi en extinción, y por ello inhibidos de influir en la vida cotidiana, cultural o institucional. Se han dictado medidas (sin mucho éxito) orientadas a su protección contra la influencia corruptora del blanco (alcoholismo) y se trabaja en el rescate de su cultura y sus lenguas. La soledad impone una ley: existen lenguas aborígenes que sólo habla ya un puñado de gente.

Los constructores ingleses del ferrocarril que unía el centro del país con el Caribe trajeron operarios jamaquinos de origen africano. Estos hombres pueblan hoy parte del Atlántico costarricense, hablan un dialecto inglés, y encarnan más que nadie los estereotipos del trópico negro. El intercambio cultural con ellos es pobre. Más bien, sus modelos interculturales están en el horizonte norteamericano. O bien se sujetan a las tendencias predominantes en la sociedad costarricense, que por lo general no son autóctonas.

En otras palabras, los fenómenos interculturales, con aborígenes o con negros de cultura minoritaria, reproducen en una sociedad concreta y a pequeña escala el fenómeno general de las relaciones interculturales. Estas contradicciones son muy serias en países de mayoría indígena, como Guatemala o Perú, y deben llamar la atención del investigador filosófico.

En Costa Rica no existen condicionantes de ese orden. La filosofía es doctrinariamente prolífica y global, es decir que el condicionamiento filosófico proviene de la filosofía occidental misma.

No se excluyen aquí, por cierto, muchos otros factores de influencia en el investigador: su pertenencia social, los discursos que lo cruzan, sus deseos y racionalizaciones, sus procesos de desculpabilización moral...

Cuarta pregunta de Wimmer:

«¿En qué radican, según usted, las contribuciones de las filosofías tradicionales de su cultura, en la conformación de una visión del mundo y del hombre de la contemporaneidad? Frente al surgimiento de una cultura global, ¿de qué manera pueden tornarse fructíferas tales contribuciones?»

Debo volver al planteamiento de la filosofía crítica. Como quiera que se vea, frente a una

cultura global, aparte de contraponer valores propios, es necesario enfrentar esa cultura con la crítica, atacar sus raíces, agredir su intimidad autogratificante.

Sería deseable que en el pensamiento filosófico sucediera lo mismo que con la gastronomía. Hay pueblos que conservan libre de profanación ciertos espacios sagrados como los de sus preferencias culinarias. Se sabe que la mesa regional italiana, por ejemplo, se ha resguardado de la artillería pesada de una gastronomía cosmopolita (que va desde las hamburguesas y los *hot dogs* hasta la llamada cocina internacional) ¿Podría haber en filosofía algo así como los derechos del gusto erigidos en bastiones frente a la globalización?

Muchas cosas tienden a conformar la imagen del hombre y del mundo de la contemporaneidad. Hay demasiadas cosas que comprometen esta visión. La imagen del hombre es, en ciertos extremos, simple, reducida a ideologías de poder, como la de una máquina obediente a la ingeniería conductual; o bien, en otros extremos, compleja, casi inabordable, monstruosa, hecha de pedazos, barroca y condenada a muerte por su propia obra de destrucción.

Ciertamente el hombre es lo que uno hace de él. Por ello es sano poner en crisis metódica los supuestos, los prejuicios, la pretensión sagrada de sus actos. La mejor manera de contribuir a la cultura contemporánea, desgraciadamente cada vez más globalizante, es la de revisar a toda hora sus fundamentos, y los fundamentos de su autoengaño. A ello puede contribuir la perspectiva crítica de la filosofía global occidental, eurocentrista, que es la que adopta el presente discurso (pues no halla otra forma de hacerlo) o las filosofías ajenas a Europa que entren en contacto críticamente con ella, procreando, no hijos bastardos, sino hijos del hombre futuro.

La sociedad global, tecnológica, tecnocrática no deja mucho espacio a la filosofía, que se ve reducida, a sus ojos, a retórica y a especulación ineficaz. Occidente crea las condiciones de abolición de su propia filosofía. Occidente se basta hoy a sí mismo con otros recursos menos conceptuales y más productivos, teleológicamente hablando. La filosofía, incluso la filosofía global, debe arrebatarle al tecnocratismo y a las ideologías del poder, su propio espacio de sobrevivencia y una legitimidad que no debe consistir jamás en convertirse en la ancilla del poder. Esto es posible desde adentro, en conexiones interculturales y

como crítica de los fundamentos del poder, de la violencia y de la autocomplacencia. Esta crítica debería anteceder a la filosofía de la filosofía desde la perspectiva intercultural, para superar sus condicionamientos.

§ 5

No hay encuentro de dos mundos en el campo de la filosofía.

En realidad, en la América que se ha ido forjando a lo largo de quinientos años convergen, se fusionan o entran en conflicto, no dos, sino varios mundos: los mundos negros, indios, españoles, cristianos, paganos... El emblema oficial de esta conmemoración es englobante; sobre el quinto centenario se eleva una corona que marca el centro de la hegemonía. Esto no es falso del todo ni del todo verdadero. Occidente, por medio de España, se ha impuesto en América como horizonte de posibilidad histórica; y la filosofía americana tiene que partir de ese hecho para construir críticamente su identidad.

Notas

1. El filósofo Zdenek Kourim convocó a varios autores latinoamericanos y europeos a escribir sobre la filosofía latinoamericana con ocasión del V Centenario en la revista praguense *Filosoficky casopis* (XL) 6, Praga, 1992. El presente texto, que en checo aparece con el título de «Filozofie po teti stech letech» (p. 974-983), sigue de cerca la primera parte de mi artículo «Kritik der Globalphilosophie», (en F. Wimmer (ed.): *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Passagen Verlag, Viena, 1988). Cf. «El autoengaño o crítica de la ética global», *Rev. Filosofía Univer. Costa Rica*, (XXXI)74, junio 1993, págs. 11-16.

2. R. Eucken: *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1964.

3. Cf. C. Kapler: *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Payot, París, 1980, *passim*.

4. Albertina Saravia Enríquez: «El delito de Julián Tzul», en *Cultura de Guatemala*, V(II), mayo/agosto, 1984, p. 53-101. El indio guatemalteco Julián Tzul fue juzgado y condenado por la justicia de origen europeo. Su delito fue defenderse de las amenazas de un brujo, al que mató en un instante de terror. El brujo le había hecho daño a su familia utilizando la magia negra y lo había amenazado con los mismos recursos animistas. La justicia hispánica fue incapaz de

entender lo conducta de Tzul frente a las malas artes de la magia arraigada en el clima cultural quiché.

5. Cf. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, La Haya, 1962 (2ª ed.).

6. Sobre los antecedentes de la cultura europea vid. Dieter Wyss: *Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen, 1968.

Las ambigüedades de la democracia y los enfoques postmodernistas

Dr. Rafael Angel Herra
Catedrático de Filosofía
Apdo. 305
2050 San Pedro de Montes de Oca
Costa Rica

Bitnet rherra@ucrvm

Summary: Postmodernist approaches can surely contribute to our understanding of some of our political dilemmas, for they can remove the rigour of the more classical theories. These approaches help us to perceive more poetically the phenomena of social and political heterogeneity; they provide us with a sceptical view of the grand systems and discourses; they allow a view out of modernity and thus a critique of societal progress and development (as the most important normative goals of historical evolution); they foster the autonomy of different fields of action and thinking. Postmodernist approaches may help us to understand the ambiguities of modernisation processes, but they also tend to ignore the determination of any public welfare and thus to fail in the prior definition of a society only because it is the actual one.

Resumen: Los enfoques postmodernistas pueden contribuir en nuestra comprensión de problemas de las ciencias políticas cuando se desmontan aunque los rigores de las teorías más clásicas. Estos enfoques nos ayudan a percibir más poéticamente algunos fenómenos de la heterogeneidad social y política; ellos nos brindan una visión esceptica de los grandes sistemas y discursos; ellos nos permiten una crítica del progreso y desarrollo histórico (así como los principales objetivos normativos de la evolución histórica); favorecen la autonomía de las diferentes áreas de la acción y del pensamiento. Los enfoques postmodernistas pueden ayudarnos a comprender las ambigüedades de los procesos de modernización, pero también tienden a ignorar la determinación de cualquier bienestar público y así a fallar en la prior definición de una sociedad sólo porque es la actual.

Este artículo analiza o discute la idea de democracia liberal, desde una perspectiva crítica, en una sociedad sólo por ser el predominio de las normas dadas.

I. Preliminares

En el área latinoamericana el debate se torno al postmodernismo en los comienzos de la misma década que en los occidentales. En estos decenios del Norte, los el Nuevo Mundo los enfoques y las teorías postmodernistas han sido discutidas en los círculos del arte y la literatura, pero aún no han fructificado el campo de las ciencias sociales y el terreno de los valores políticos de orientación. "Para que una nación pueda ser dirigida por la postmodernidad", se preguntó César Gaviria Trujillo, "si es necesario postular la libertad individual en los legados del siglo el siglo?" Segue así como Andrés Bello, crítico de los rasgos distributivos de la desigualdad, como una "heterogeneidad social", un ordenamiento social-político basado en la "heterogeneidad formal y material", y un espacio político "heterogéneo". En el campo de esta problemática se puede mencionar que la modernidad europea se ha de abandonar "una vez más en un momento debido por las elites y los aparatos estatales", esto es elemento esencial de la nueva identidad colectiva, fundada en la construcción del progreso material de acuerdo con los parámetros producidos y fijados en las ciencias más rigurosas del Norte, y que, sin duda alguna, ya representa una contradicción principal de sociedades que heredan un alto