

Cuatro niveles de auto-interpretación. Un paradigma para la filosofía social interpretativa y la crítica política*

***Four levels of self-interpretation: A paradigm for
interpretive social philosophy and political criticism***

Hartmut ROSA

Universidad de Jena, Alemania

hartmut.rosa@uni-jena.de

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.20: v2001]

Artículo ubicado en: www.encrucijadas.org

Fecha de recepción: 12 de septiembre de 2019 || Fecha de aceptación: 20 de julio de 2020

RESUMEN: Si queremos encontrar los criterios para el análisis crítico de los sistemas y procesos sociales no en un esquema abstracto y universalista sino a partir de las 'auto-interpretaciones' rectoras de las sociedades en cuestión, tal como lo sugieren los enfoques contextualistas y 'comunitaristas' contemporáneos de la filosofía social, surge entonces la importante pregunta de dónde se pueden encontrar estas auto-interpretaciones y cómo identificarlas. Este artículo presenta un modelo de acuerdo al cual existen cuatro esferas o 'niveles' independientes y parcialmente autónomos de auto-interpretaciones socialmente relevantes que tienen que ser tomadas en igual consideración para poder ofrecer una sólida base para la crítica social y política. Así, es a partir de las tensiones e incoherencias entre (A) ideas y doctrinas sociales, (B) instituciones y prácticas sociales, (C) creencias y convicciones individuales, y (D) prácticas corporales y hábitos que pueden identificar patologías sociales y prever posibles soluciones.

Palabras clave: identidad, crítica política, auto-interpretación, cambio social, patologías sociales.

* Texto original: Rosa, H. (2004). "Four levels of self-interpretation: A paradigm for interpretive social philosophy and political criticism", *Philosophy & Social Criticism*, 30(5-6), 691-720. Publicado en *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales* con la autorización de su autor y los editores en lengua inglesa. Traducción del texto por **Darío Montero** (Doctor en sociología por la Universidad de Jena, Alemania, y académico del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile).

ABSTRACT: If we are to find the criteria for critical analyses of social arrangements and processes not in some abstract, universalist framework, but from the guiding 'self-interpretations' of the societies in question, as contemporary contextualist and 'communitarian' approaches to social philosophy suggest, the vexing question arises as to where these self-interpretations can be found and how they are identified. The paper presents a model according to which there are four interdependent as well as partially autonomous spheres or 'levels' of socially relevant self-interpretation that have to be taken into account equally in order to provide a sound basis for social and political criticism. Thus, it is from the tensions and incoherences between (A) social ideas and doctrines, (B) social institutions and practices, (C) individual beliefs and convictions, and (D) body-practices and habits that social pathologies can be identified and possible solutions can be envisaged.

Keywords: identity, political criticism, self-interpretation, social change, social pathologies.

DESTACADOS (HIGHLIGHTS):

- La situación de las ciencias sociales y de la filosofía social se caracteriza por una 'doble hermenéutica'.
- La crítica social requiere primero identificar las auto-interpretaciones constitutivas de una sociedad.
- Existen cuatro niveles de auto-interpretaciones: institucional-societal, doctrinal-societal, habitual-individual y representacional-individual.
- El cambio social y las patologías sociales se pueden explicar en términos de una divergencia entre estos niveles autointerpretativos.
- El modelo presentado promete ser fructífero para la sociología, la teoría política y la psicología como disciplinas críticas.

AGRADECIMIENTOS: El autor quiere agradecer a las siguientes personas por sus útiles comentarios sobre versiones anteriores de este artículo: Alessandro Ferrara, Rainer Forst, James Ingram, Mattias Iser, Bernd Ladwig, Jörn Lamla, Herfried Münkler y a los participantes de su coloquio teórico Martin Saar, Ralph Schrader y David Strecker.

El traductor agradece el apoyo y la colaboración de Hartmut Rosa como autor de este artículo con miras a su publicación en español.

1. Ciencias sociales interpretativas

Tras el 'giro lingüístico' e 'interpretativo' de las ciencias sociales (Rorty, 1967; Hiley et al., 1991; Ball, 1988: 4 ss.; Bernstein, 1976: 112 ss.), existe el supuesto, ampliamente compartido en la teoría social y política, de que la compleja realidad que llamamos 'sociedad' no puede ser comprendida adecuadamente por un enfoque científico que la trata como un agregado de 'datos brutos', que pueden ser estudiados de manera objetivista (Hesse, 1980; Cribb, 1991). Por contra, según la opinión de autores influyentes como Anthony Giddens (1977: 12), Jürgen Habermas (1981: 159) o Michael Walzer (1987), la situación de las ciencias sociales y de la filosofía social se caracteriza por lo que puede denominarse 'doble hermenéutica', lo que implica que el científico social interpreta una realidad que ya es en sí misma una interpretación. Esta segunda interpretación se considera como una forma de auto-interpretación societal que es constitutiva de instituciones y prácticas sociales. Así, Charles Taylor ([1971] 1985: 26) afirma que lo que es interpretado por la ciencia social "es en sí mismo una interpretación; una auto-interpretación que está inmersa en un torrente de acción". De aquí en adelante, cuando hablo de auto-interpretaciones socialmente constitutivas me refiero a un cierto sentido o concepción de la relación de la humanidad hacia la sociedad, sentido que está inmerso en instituciones y prácticas sociales y que define su 'punto'. Solo a la luz de auto-interpretaciones de este tipo, acciones e instituciones pueden hacerse inteligibles. Por lo tanto, de acuerdo a la ciencia social interpretativa, no existe una realidad social, ni tampoco ninguna forma de acción o identidad individual o colectiva independiente de las auto-interpretaciones que definen su punto, sentido y carácter. Esto no excluye factores materiales no-interpretativos que afectan a la sociedad como, por ejemplo, cambios en el clima, nuevas tecnologías o guerras que se imponen a una sociedad determinada desde el exterior. Sin embargo, las acciones sociales, las instituciones y estructuras, así como también las identidades individuales y colectivas, se ven afectadas por estos factores precisamente a través de modificaciones de las auto-interpretaciones orientadoras; no hay cambios sociales independientes de estas últimas.

Mientras que se ha otorgado mucha atención a la primera forma de interpretación – es decir, a la tarea, metodología y meta-teoría de la ciencia social–, la naturaleza, el estatus y el carácter de la auto-interpretación socialmente constitutiva sigue en gran medida siendo una cuestión poco esclarecida. ¿Dónde está y cuál es la auto-interpretación de una sociedad? ¿Cómo puede ser identificada? ¿Quién puede pretender tener la forma 'correcta' de esa auto-interpretación (que siempre es, al mismo tiempo, una comprensión del mundo) dado que las diferencias sociales y los grupos políticos dan explicaciones divergentes de su auto-comprensión, y dada la existencia de diferentes idiomas y sistemas de sentido en las distintas esferas de la sociedad (como, por ejemplo, la economía, la ciencia, el arte, la religión, la política)?

Estas preguntas son de particular importancia para los enfoques contemporáneos de la crítica social como disciplina. Dado que los contendientes de los proclamados marcos normativos universalistas de la filosofía política (como el esencialismo aristotélico, el utilitarismo, el liberalismo procedimental ético, etc.) se han vuelto igualmente inciertos o al menos controvertidos, muchos de aquellos interesados en la posibilidad de defender concepciones justificadas de la crítica social han optado por enfoques 'comunitaristas' o 'contextualistas' de filosofía social (Walzer, 1983, 1987, 1988, 1994; Taylor, 1986; MacIntyre, 1998; Wolin, 1992). De acuerdo a estos autores, es la auto-interpretación constitutiva misma, o la auto-comprensión, de una sociedad determinada, la que suministra al crítico las normas, los valores y los estándares necesarios para criticar sus instituciones, prácticas o discursos.

Si bien Michael Walzer en particular ha argumentado de manera convincente e *in extenso* a favor de tal concepción interpretativa de la filosofía social y la crítica política, en su obra –como en el resto de la literatura– sigue sin estar claro cómo se identifica la auto-interpretación de una sociedad y qué partes o grupos de la sociedad ofrecen los estándares adecuados para una crítica social. Así, Judith Shklar (1998: 384 ss.), en su reseña de la obra de Walzer, pregunta acertadamente: "¿Cuáles son esas 'comprensiones compartidas' sobre las que todo se basa?" En efecto, es difícil no experimentar un sentimiento de confusión al leer el capítulo final titulado 'La crítica en la actualidad' del libro de Walzer *La Compañía de los Críticos* (1998), donde sostiene que la tarea del crítico es la de ponerle un espejo a la sociedad, como el espejo de Hamlet que "nos muestra cómo somos en verdad, haciendo añicos cualquier apariencia, despojándonos de nuestra configuración moral, dejándonos desnudos" y luego contrastar esto con "una descripción o interpretación de qué es lo que en nuestras almas quisiéramos ser: todas nuestras esperanzas más altas e imágenes ideales de nuestro yo [*self*] y de la sociedad" (Walzer, 1988: 231). Sin embargo, no queda claro de ningún modo cómo se adquieren estas imágenes contrastantes: ¿dónde tenemos que buscar para encontrar lo que en verdad somos como sociedad, y dónde buscamos 'nuestra' auto-imagen ideal, dada la falta de un grupo o clase o esfera social que pueda ser considerado como la 'avant-garde' de la historia? "Existen tantos espejos como críticos sociales y tantas imágenes de espejo cómo gente que está dispuesta a mirar en él", admite Walzer. "Debido a esto, el crítico necesariamente imagina a otras personas mirando detenidamente otros espejos, aun cuando éste no puede ver lo que los otros ven; no puede sino reconocer la reiteración interminable de su propia actividad crítica", continúa Walzer (1998: 232). En consecuencia, para que el crítico pueda identificar la 'auto-interpretación' relevante de la sociedad que está criticando –y de la cual forma parte– y obtener así los estándares necesarios para llevar a cabo su tarea crítica, el autor le propone, de un modo diverso e inconsistente, que se compenetre

con la historia (nacional), con el arte, la política y la cultura¹; con las emociones y convicciones de sus compatriotas²; con su propio sentido moral y sus valores (en contraste al de las 'engañadas' masas)³; con los valores y normas defendidas por algún grupo social, pero no por otros⁴; con los 'valores constantes' de la sociedad (sea como sea la manera en que puedan ser identificados) (Walzer, 1988: 234)⁵; o con las prácticas compartidas. Su crítica, por otro lado, está dirigida de un modo igualmente inconsistente contra ciertas tradiciones, autoridades, prácticas, valores, o grupos o actores sociales particulares.

Esta confusión respecto al lugar dónde se puede encontrar la auto-interpretación rectora de una sociedad surge, en primer lugar, debido a que las sociedades no son entes estáticos o monolíticos, sino que están en un proceso constante de cambio. Tanto las normas y los valores, así como las instituciones y las prácticas, cambian y se desarrollan; unas veces convergen y otras divergen. Además, el poder relativo y la influencia de diferentes grupos sociales cambian, al igual que la importancia y relevancia de las esferas sociales del arte, el derecho, la religión, la política o la economía (Pocock, 1962). Así, a falta de una filosofía de la historia como la ofrecida por el materialismo histórico que da una explicación de la dirección, lógica y estructura del cambio histórico y de sus grupos dominantes, el crítico tiene que enfrentar el problema de decidir qué le puede proporcionar motivos no arbitrarios tanto para identificar la necesidad de ciertos cambios como para juzgar desarrollos sociales como dañinos o incluso patológicos. Por lo tanto, lo que se necesita es un concepto más específico de auto-interpretación que permita abrir una ruta no arbitraria para la crítica social y para el análisis del cambio social.

¹ "El crítico ideal [...] ve [...] a las personas y sus problemas, así como también la posible solución a sus problemas dentro del contexto de la historia y la cultura nacional. La nación es la unidad relevante y no la clase" (Walzer 1988: 234); cf. "La forma de su ataque variará de acuerdo al carácter de su cultura, pero él probablemente le dará mucha atención a la historia nacional, encontrando en el pasado de su pueblo (en su literatura y arte como también en su política) un fundamento [warrant] para su crítica en el presente" (Walzer, 1988: 235).

² "Hombres y mujeres comunes y corrientes siguen esperando una vida mejor [...], y los líderes políticos siguen justificándose a sí mismos en términos ideales [...]. El crítico elabora las esperanzas, interpreta los ideales, y contrapone ambos a su imagen de espejo de la realidad social" (Walzer, 1988: 233).

³ "A veces, por supuesto, el crítico tiene que quedarse solo, como cuando Silone rompió lazos con sus camaradas del partido o como cuando Orwell luchó por mantener una política de izquierda contra las justificaciones estándares del estalinismo o como cuando de Beauvoir condenó la participación de las mujeres en su propia sujeción" (Walzer, 1988: 234). "Él se encuentra entre las personas [...], pero él toma una postura diferente a la de ellas, pues éstas están las más de las veces guiadas por las ideologías del estado o del partido, y él no. Su independencia lo distancia tanto de hombres y mujeres comunes y corrientes como de burócratas y funcionarios. Él se separa de las gentes de la nación para así criticar aquello que la mayoría de sus compatriotas encuentran digno de admiración" (Walzer, 1988: 238).

⁴ "Él es un crítico del régimen, no de las personas; o de algunas personas y no de otras; o de la gente en un sentido y no en otro" (Walzer, 1988: 238).

⁵ cf. "El caso es igual con respecto al exilio: el crítico no abandona su país [...] Al momento de irse acusa de desertión a los hombres y a las mujeres que deja tras de sí: ellos, y no él, han abandonado los valores constantes de su sociedad" (Walzer, 1988: 236).

Ahora bien, si uno intenta agrupar los fenómenos que Walzer sugiere como posibles ubicaciones de las interpretaciones significativas, se encuentra que existen al menos tres categorías como posibles portadoras de las normas, valores y significados; (1) las auto-interpretaciones explícitas registradas en textos jurídicos, literatura, teología y teoría, (2) las instituciones y prácticas sociales y (3) las creencias y convicciones reales de las personas. De acuerdo a esto, quiero sugerir que una auto-interpretación debe ser comprendida como un concepto muy amplio, siguiendo la tradición de Hegel, continuada hoy en día por autores tales como Charles Taylor y Hubert Dreyfus; un concepto que incluye, no solo procesos conscientes y reflexivos, sino también elementos de gusto, prácticas corporales (en el sentido, por ejemplo, de la noción de Bourdieu de *hexis*) y emociones como la vergüenza y la culpa, etc. Las auto-interpretaciones yacen en el corazón de nuestras instituciones y prácticas sociales, así como también en nuestros hábitos individuales adquiridos mucho antes de devenir explícitos en el lenguaje y en las teorías. Lo que se entiende entonces por auto-interpretación es un cierto sentido de lo que somos como seres humanos, de lo que es la sociedad, de cómo son nuestros vínculos en y hacia la sociedad de la que formamos parte, así como también un sentido de lo que podría ser la verdad, el tiempo y la eternidad o en qué consiste una vida buena, etc. En este sentido, los seres humanos están "esencialmente constituidos por interpretaciones" [*"interpretation all the way down"*], lo que significa que la existencia social y la interpretación social devienen, de hecho, co-extensivas. "El hombre por su existencia da una respuesta a una pregunta que *de este modo* es planteada y que nunca puede ser finalmente respondida" (Taylor, [1977] 1985: 75). Así, son las auto-interpretaciones las que confieren significados a acciones, instituciones, vidas individuales y sociedades. Inevitablemente ellas definen 'el punto' de una acción o institución. Es evidente, por otro lado, que nosotros nunca nos vamos a encontrar con una auto-interpretación de una sociedad monolítica, cerrada y coherente, sino más bien con complejos conjuntos de auto-interpretaciones, con múltiples capas, en parte contradictorias, pero que sin embargo guardan una relación entre sí. En consecuencia, lo que voy a hacer de aquí en adelante es sugerir un modelo para la identificación y el análisis de las auto-interpretaciones socialmente constitutivas que tome como punto de partida las tres categorías identificadas arriba más un cuarto locus de auto-interpretación; (4) las prácticas corporales y los hábitos de las personas que busca vincular adecuadamente estas categorías entre sí. Este modelo está basado en gran parte en ideas desarrolladas por Charles Taylor en su obra⁶. Posteriormente quiero mostrar que con la ayuda de este modelo se pueden entender e identificar adecuadamente, y por ende criticar, rupturas, conflictos y potenciales patologías sociales. Además, desde aquí es posible indicar la tarea y la posición del filósofo social, así

⁶ Sobre mi interpretación de Taylor ver Rosa (1998a).

como también ofrecer una apropiada conceptualización de las dinámicas del cambio social.

2. El modelo básico

Voy a comenzar sugiriendo que uno debería distinguir entre auto-interpretaciones 'explícitas', representadas en la semántica de nuestro lenguaje, en teorías, discursos y dogmas, todo lo cual conforma el ámbito de nuestras ideas (articuladas), y auto-interpretaciones 'implícitas', las que constituyen nuestras instituciones sociales como una forma objetificada o 'sedimentada' de auto-interpretación. Las instituciones y prácticas sociales son así materializaciones, expresiones o encarnaciones de interpretaciones que les confieren a éstas *un punto* y un significado específico así como también definen sus propósitos y estándares de excelencia⁷. Ahora, parece evidente que las auto-interpretaciones del ámbito explícito de las ideas y aquellas implícitas u 'ocultas' en nuestras instituciones forman una relación de interdependencia mutua como de autonomía parcial o, empleando la terminología de Quine; cada una está *subdeterminada* por la otra. Es decir, diferentes teorías y formas de discurso son compatibles con un conjunto dado de instituciones a la vez que pueden llevarse a la práctica, se pueden institucionalizar, de maneras muy diferentes también; sin embargo, instituciones y teorías –o auto-comprensiones implícitas y explícitas—pueden entrar fácilmente en conflicto y tensiones mutuas que presionan por un cambio, en una de ellas o en ambas.

Ahora bien, aunque esto es lo que caracteriza la relación entre las categorías (1) y (2) definidas más arriba, encontramos que sorprendentemente la misma relación entre diferentes niveles se aplica entre las dos categorías restantes (3) y (4), las que definen respectivamente las creencias y las prácticas corporales o hábitos como las auto-imágenes constitutivas de los individuos: Por un lado, los sujetos se constituyen y desarrollan una identidad gracias a una auto-comprensión explícita que está representada en el lenguaje particular que utilizan como en las teorías, convicciones e ideas que poseen. En gran medida un ser humano es lo que piensa que es. Pero, por otro

⁷ Taylor (1978: 139-138), siguiendo a Hegel, sugiere que esta forma de auto-interpretación puede ser entendida como el 'espíritu objetivo' de la sociedad: "Una cierta visión del hombre y de su relación hacia la sociedad está asentada en algunas de las prácticas e instituciones de la sociedad, por lo que podemos entender a dichas instituciones y prácticas como expresando ciertas ideas. Y, de hecho, éstas pueden ser la única o más adecuada expresión de dichas ideas en el caso que la sociedad no haya desarrollado una teoría relativamente articulada y precisa acerca de sí misma. Las ideas que subyacen a una cierta práctica y la hacen lo que es, por ejemplo, aquellas que hacen del acto de marcar un papel [en el acto de votar, H.R.] la toma de una decisión social puede no estar claramente explicadas en proposiciones acerca del hombre, la voluntad, la sociedad, etc. En este sentido podemos entender las instituciones y prácticas de una sociedad como una especie de lenguaje en el cual se encuentran expresadas sus ideas fundamentales. Pero lo que se 'dice' en este lenguaje no son ideas que solo se podrían encontrar en las mentes de ciertos individuos; son más bien parte de una sociedad en tanto estas ideas están sumergidas en su vida colectiva, en prácticas e instituciones que son indivisibles de la sociedad; en éstas se encuentra en un sentido el espíritu de una sociedad objetivado. Ellas son 'espíritu objetivo', usando el término de Hegel.

lado, las personas están también constituidas por un dominio de sentimientos y prácticas corporales o *habitus*, usando el término de Bourdieu, que es pre-reflexivo e incorporado, pero que sin embargo porta un significado social que puede ser entendido también como una forma de auto-interpretación implícita y expresiva⁸. Es solo bajo la forma de interpretaciones que las necesidades corporales, los sentimientos, etc., devienen accesibles a los sujetos y adquieren relevancia para sus acciones (en contraste a comportamientos involuntarios). Así, una cierta auto-comprensión se expresa incluso en la manera en la que alguien se mueve, habla y come, en los gestos de esa persona. En su famoso ensayo 'Lanzando como una niña' [*Throwing like a girl*], Iris Marion Young (1990), basándose en Merleau-Ponty, ha desarrollado esta idea con agudeza. La forma como una niña (o un niño) lanza una bola (o camina, se sienta, baila, porta un libro, incluso duerme) está relacionado, según ella, con una forma específica de 'estar en el mundo', revelando un cierto sentido del yo [*self*] y de su estar situado en y contra el mundo. Los movimientos contienen significados e interpretaciones del yo, de las cuales no se tiene por lo general una conciencia reflexiva. Probablemente ninguna niña de cinco años de edad tiene una representación cognitiva de la diferencia que hay entre la forma en que una niña o un niño lanza una bola. Sin embargo, no es solamente que estos movimientos corporales o hábitos *reflejen* o *expresen* tal interpretación del yo y del mundo, sino que lo contrario también es cierto: al aprender, en interacción con otros, cómo caminar, sentarse, bailar y lanzar correctamente se construye y conforma un cierto sentido del yo. De este modo, la idea de que existe un sentido del yo pre-reflexivo y encarnado no es hostil a una 'teoría de desempeño' [*performative theory*] de la identidad anti-esencialista y anti-biologicista en el sentido de Butler o Goffman⁹.

Tal como ocurre con las teorías e instituciones sociales, las creencias explícitas de los individuos y las auto-comprensiones implícitas incorporadas en nuestros sentimientos y *habitus* son interdependientes, pero también, parcialmente autónomas:

La paradoja de las emociones humanas es que, si bien solo una vida emocional articulada es propiamente humana, todas nuestras articulaciones están abiertas a ser desafiadas por

⁸ "Esto arroja una nueva luz sobre el rol del cuerpo. El cuerpo no es solamente el ejecutante de las metas que nos ponemos, tampoco es el locus de los factores causales que forman nuestras representaciones. Nuestra comprensión misma está encarnada; es decir, nuestro know-how corporal y la forma en que actuamos y nos movemos puede contener codificados componentes de nuestra comprensión del yo [*self*] y del mundo", observa Taylor (1995: 170), basándose en ideas de autores franceses como Foucault y sus seguidores; e incluso afirma que "esta comprensión es más fundamental en dos sentidos: (1) está siempre presente, mientras que solo a veces nosotros elaboramos representaciones, y (2) las representaciones que formamos solo son comprensibles en relación al contexto dado por esta comprensión inarticulada. Lejos de ser el locus principal de nuestra comprensión, las representaciones son solo islas en el mar de nuestra (no formulada) comprensión práctica del mundo." Así, algunos científicos sociales mantienen que, por ejemplo, incluso el fenómeno de la obesidad es más una función expresiva portadora de sentido que un rasgo físico-biológico (cf. Bordo, 1993).

⁹ Cf. Taylor (1985 [1977]: 68 y ss.) para encontrar ejemplos de este tipo, como el movimiento 'black is beautiful'. También las doctrinas marxistas ciertamente influenciaron la forma en que los individuos se concibieron a sí mismos.

nuestro sentido inarticulado de lo que es importante, es decir, reconocemos que aquéllas deben ser articulaciones fieles a algo que hasta ahora solo insinuamos fragmentariamente. Si uno se concentra solamente en el primer aspecto, se puede llegar a creer que los seres humanos están formados arbitrariamente por el lenguaje que ellos han aceptado. Si uno se concentra solo en el segundo, se puede pensar que deberíamos ser capaces de aislar científicamente la base pura y no interpretada de la emoción humana a la que todos estos lenguajes se refieren. Sin embargo, ninguna de estas ideas es cierta. No existe ninguna emoción humana que no esté encarnada en un lenguaje interpretativo; y sin embargo cualquier interpretación puede ser vista como más o menos adecuada, más o menos distorsionada [...] Esta es la idea que está contenida en ver al hombre como un animal auto-interpretativo. Esto significa que él no puede ser entendido simplemente como un objeto entre otros objetos, ya que su vida incorpora una interpretación, una expresión de lo que no puede existir inexpressado, porque el yo que ha de ser interpretado es esencialmente aquel de un ser que auto-interpreta (Taylor [1977] 1985: 75).

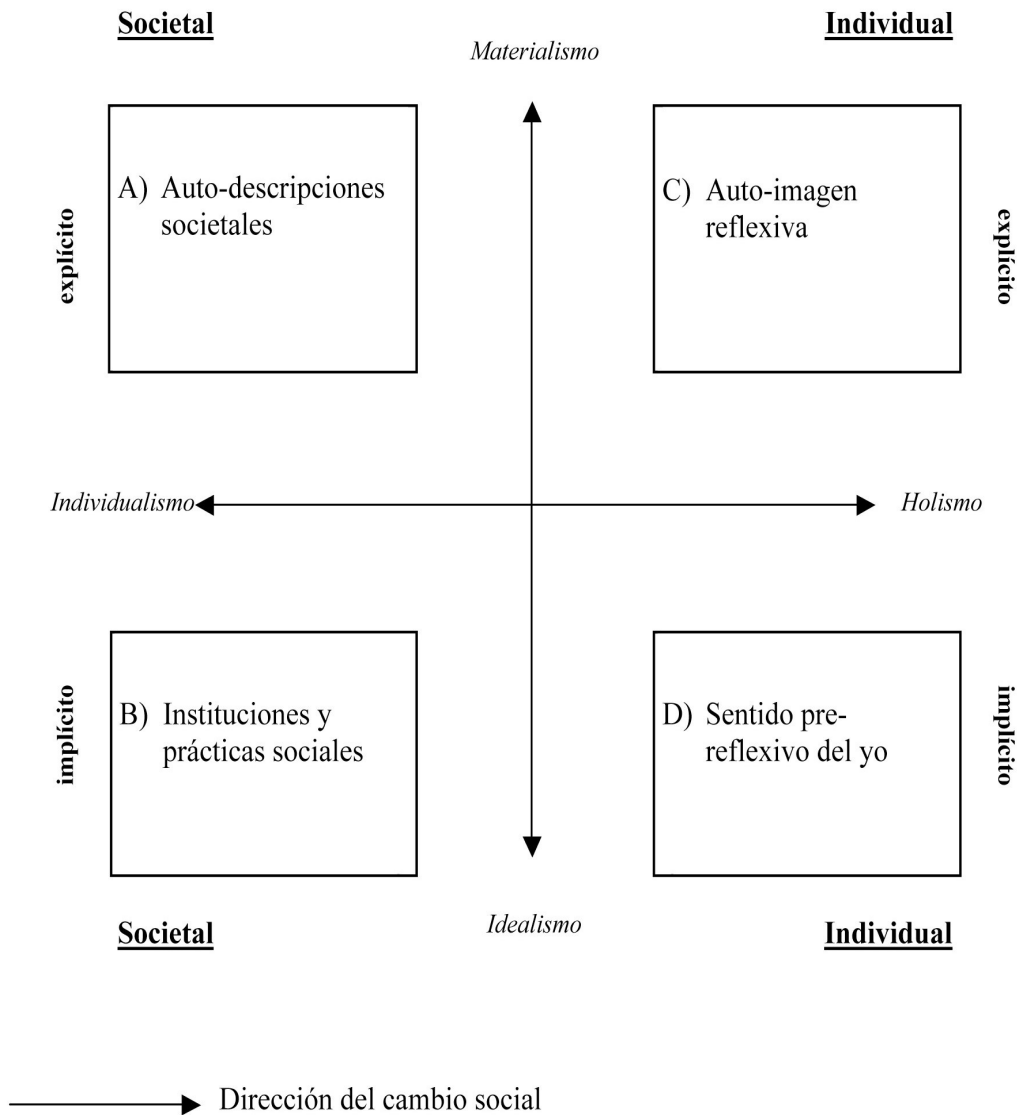
De este modo, al tratar de identificar la(s) auto-interpretación(es) relevante(s) de una sociedad, se debe tomar en consideración los dos niveles de auto-interpretación societal junto con aquellos de la auto-interpretación individual. Ahora bien, el término 'individual' no indica aquí que las creencias, sentimientos o hábitos relevantes no estén socialmente inducidos, o que no sean ellos mismos fenómenos sociales. Muy por el contrario, como lo expresa Taylor (1989: 36), "un yo existe solo dentro de lo que llamo *redes de interlocución*", dejando claro que esto es válido para los dos niveles de lo que yo he llamado auto-interpretación individual. Del mismo modo, una 'auto-interpretación societal' no se refiere a un super-sujeto colectivo interpretándose a sí mismo, sino también a imágenes y comprensiones socialmente constitutivas de actores, del mundo y de la sociedad en el sentido antes definido. Así, encontramos significados sociales que constituyen la auto-interpretación de la sociedad en cada uno de los cuatro niveles hasta ahora identificados, a la vez que estas 'redes de interlocución' que constituyen a los sujetos pueden divergir de las redes de significados expresadas en las instituciones de la sociedad o en doctrinas legitimadoras.

Es interesante y evidente el hecho que los dos niveles de auto-interpretación individual están íntimamente ligados a los dos niveles de auto-interpretación societal en la misma forma, a saber, en interdependencia y autonomía parcial. Auto-imágenes explícitas individuales y hábitos y sentimientos son influidos por las ideas sociales dominantes, así como también por las instituciones y prácticas y viceversa. Consecuentemente, cuando buscamos las auto-interpretaciones socialmente constitutivas que subyacen en las dinámicas de cambios sociales, tenemos que analizar cada uno de estos cuatro niveles interdependientes de auto-interpretación. Cuando hablo de 'cuatro niveles de auto-interpretación' no tengo en mente un modelo jerárquico de cuatro niveles sucesivos, sino de un modelo que está dividido en dos ejes: uno que separa lo individual de lo social, y otro que distingue entre explícito e implícito (Figura 1).

Dependiendo de la postura teórica que uno tome, los cambios pueden ocurrir de derecha a izquierda, es decir, originándose en la esfera de los individuos y deviniendo luego en cambios sociales, que corresponde a la posición del individualismo metodoló-

gico y/o ontológico; o bien de izquierda a derecha, cuando procesos sociales a su vez transforman a los individuos (holismo metodológico/ontológico); y éstos pueden ocurrir de arriba hacia abajo, es decir, los cambios en teorías e ideas transforman las instituciones y las prácticas (idealismo), o de abajo hacia arriba, cuando mutaciones en el nivel de las instituciones y prácticas llevan a adaptaciones en el nivel de las ideas, teorías y dogmas (materialismo).

Figura 1. Cuatro niveles de auto-interpretación. Modelo básico



- El *materialismo* (como el *estructuralismo*) asume que el cambio ocurre de abajo hacia arriba.
- El *idealismo* asume que el cambio ocurre de arriba hacia abajo
- El *individualismo* mantiene que el cambio procede de derecha a izquierda.
- El *holismo* mantiene que el cambio procede de izquierda a derecha.

Fuente: elaboración propia del autor.

En mi opinión, es bastante obvio y puede ser demostrado históricamente, que en contraste a las aspiraciones de puristas teóricos de todos los tipos, los cambios y las adaptaciones ocurren de hecho en todas las direcciones¹⁰. Así, respecto a la dicotomía idealismo-materialismo, parece claro que a veces las instituciones sociales son derrocadas por la difusión de nuevas ideas —la Revolución Francesa de 1789, *pace* Marx, podría ser un ejemplo que viene al caso aquí¹¹— y a veces teorías legitimizantes y doctrinas o ideologías son abandonadas y reemplazadas por otras nuevas porque ya no encajan con instituciones y prácticas emergentes¹². No obstante, la mayoría de las veces estas presiones y adaptaciones ocurren en ambas direcciones. De forma similar, en el lado derecho, los individuos alteran radicalmente sus prácticas, y por ende sus hábitos, si éstos no calzan con su auto-imagen reflexiva, de la misma manera que, abandonan sus creencias y convicciones en caso de encontrarse éstas en constante contradicción con sus sentimientos, prácticas y hábitos.

Así, pienso que las historias o biografías, tanto individuales como sociales, pueden ser explicadas principalmente (y son inherentemente impulsadas) por la interacción dinámica entre auto-interpretaciones explícitas e implícitas¹³. Debido a que teorías y doctrinas nunca articulan completamente nuestras prácticas o nuestro sentido subyacente y encarnado del 'yo', y ya que los dos niveles se desarrollan de acuerdo a sus propias dinámicas en distintas direcciones, inevitablemente aparecerán siempre ten-

¹⁰ Ver, por ejemplo, Taylor (1989: 199 ss.) y mi exploración del enfoque de Taylor en Rosa (1998: 271 ss.). Estas intrincadas conexiones son también de gran importancia para el grupo de autores en torno a Quentin Skinner y J. G. A. Pocock, a veces llamado la Escuela Historiográfica de Cambridge [*Cambridge School of Historiographers*], cf. Pocock (1980, 1989), Richter (1990), Rosa (1994) o Skinner (1998).

¹¹ Para una interpretación idealista de la Revolución Francesa y el debate sobre ella, ver, por ejemplo, Blanning (1996).

¹² Así, las interpretaciones sociológicas y las auto-descripciones de la sociedad que surgieron a finales del siglo XIX pueden ser vistas como una respuesta a las nuevas prácticas e instituciones emergentes de la era industrial. Otro ejemplo posible que ilustra esta dirección de cambio se encuentra en la discusión de Pocock (1975) sobre la (re)emergencia de un lenguaje 'humanista cívico' como reacción ante los cambios sociales y políticos de la década de 1640 en Inglaterra.

¹³ Esta idea se puede encontrar en los escritos de Charles Taylor, aunque él nunca la desarrolla de forma sistemática; considérese, por ejemplo, los dos argumentos siguientes: "Este tipo de interpretación [la articulación explícita de la auto-interpretación implícita, H.R.] no representa un agregado opcional, sino que constituye una parte esencial de nuestra existencia. Pues nuestros sentimientos siempre incorporan ciertas articulaciones; y en tanto que esto es así, los sentimientos nos abren un ámbito de significaciones [imports] que llaman a un nuevo proceso de articulación. El intento de volver a articular es potencialmente un proceso de por vida. En cada etapa, lo que sentimos es una función de lo que ya hemos articulado y evoca el enigma y las perplejidades que un nuevo acto de comprensión puede desentrañar. Pero más allá de si queremos tomar el desafío o no, si buscamos la verdad o nos refugiamos en la ilusión, nuestras auto-(in)comprensiones dan forma a lo que sentimos. Este es el sentido en el cual el hombre es un animal auto-interpretativo" (Taylor, [1977] 1985: 65).

"La respuesta corta a por qué completa articulación es una quimera es que cualquier articulación requiere del contexto para lograr su objetivo ['needs the background to succeed']. Cada nueva articulación extrae su inteligibilidad a su vez de un marco de sentido, en abstracción del cual perdería su significado. Cada nueva articulación nos ayuda a redefinirnos y por consiguiente puede abrirnos nuevas avenidas de potenciales re-articulaciones. El proceso es por su propia naturaleza interminable" (Taylor, 1998: 328).

siones entre ellos que causan cambios adaptativos y, frecuentemente, cambios co-evolutivos en teorías y prácticas.

De igual manera la historia nos ofrece ejemplos de cambio: de izquierda a derecha, por ejemplo, el cambio gradual de auto-comprensiones reflexivas individuales y hábitos como consecuencia de un cambio institucional-cum-ideológico. Y de derecha a izquierda; la revolución de 1979 en Irán, sería un ejemplo de cómo tanto las doctrinas sociales legitimizantes como las instituciones correspondientes son radicalmente abandonadas por la emergencia de una nueva forma de auto-interpretación que gana fuerza en la gente (Kamrava, 1992: 154-155). Por el contrario, los habitantes de la Alemania Oriental tras la unificación podrían constituir un interesante caso de ejemplo de la forma de conversión anterior, ya que experimentaron de la noche a la mañana la imposición de nuevas doctrinas legitimizantes además de instituciones que presumiblemente diferían considerablemente respecto a sus 'auto-interpretaciones internas' ['*home self-interpretations*'] que persistieron, al menos por un tiempo, en (C) y (D)¹⁴.

De esta forma, parece ser *prima facie* plausible que la relación entre los cuatro niveles de auto-interpretación es de *interdependencia y autonomía parcial*, lo que permite un cierto grado de elasticidad, es decir, de divergencia entre las normas, los valores, los significados y auto-imágenes que prevalecen en cada uno de los cuatro niveles. Además, cuando las tensiones llegan a ser muy fuertes, traen consigo consecuencias disfuncionales o incluso patológicas que demandan cambios adaptativos en ambos lados. Estos cambios pueden ocurrir tanto en un proceso evolutivo de adaptación gradual y mutuo como a través de repentinas rupturas revolucionarias.

Es en este punto donde pienso que una ciencia social interpretativa (y crítica) puede intervenir diagnosticando los conflictos y las potenciales patologías bajo la forma de discrepancias irreconciliables. Es importante notar que no considero las discrepancias e inconsistencias patológicas *per se*, todo lo contrario, estas son inevitables y actúan como fuerza creativa e innovadora de la historia. Las patologías (las que yo considero conllevan siempre alguna forma de sufrimiento humano)¹⁵ solo surgen cuando las discrepancias han aumentado más allá del horizonte de una posible reintegración, ya sea vía adaptaciones creativas mutuas y reconciliaciones o de compromisos parciales y contextuales, y cuando llevan a impulsos consistentemente contradictorios a nivel de la acción. Así un estado patológico presupone la violación o supresión masiva de una auto-imagen (todavía válida y poderosa) y del correspondiente conjunto de valores en un contexto específico de acción o auto-descripción¹⁶.

¹⁴ Nota del traductor: el autor está actualmente involucrado en un proyecto de investigación a gran escala en las universidades de Jena y Halle cuyo objetivo es la investigación de los efectos de esta forma particular de transformación.

¹⁵ Para una definición filosófica contemporánea de patologías, ver Honneth (1994).

Permítaseme en lo que sigue explicar claramente esta audaz afirmación con la ayuda de la figura 2, que pretende retratar las relaciones respectivas y las posibles tensiones que se pueden encontrar entre los cuatro niveles de auto-interpretación. La figura también indica cómo el enfoque aquí presentado abre y define un conjunto de problemas de investigación para las distintas ciencias sociales. Es por esto que creo que puede servir como paradigma para la ciencia social interpretativa.

En primer lugar, como lo indica la flecha 1, las instituciones sociales y los discursos y teorías legitimizantes son mutuamente interdependientes. Así, como se dijo más arriba, a veces las instituciones son reformadas por ideas teóricas o innovaciones, y en otras ocasiones, teorías y convicciones son reformuladas para adaptarse a nuevas prácticas e instituciones emergentes. La mayoría de las veces, el cambio ocurrirá de un modo coevolutivo, donde las transformaciones en las convicciones legitimizantes y en las prácticas correspondientes van de la mano. Así, por ejemplo, la 'ideología' del *individualismo posesivo* no es ni una clara *causa* ni simplemente el *efecto* de las prácticas de mercado del capitalismo temprano. Ya que, si bien esta ideología legitimaba y justificaba las prácticas en cuestión, ella misma se volvía plausible y atractiva en la experiencia cotidiana gracias a éstas últimas. De esta manera, los significados reflexivos y experienciales se reforzaban mutuamente en una nueva forma emergente de auto-interpretación socialmente constitutiva¹⁷. Sin embargo, si la discrepancia entre los dos niveles excede los límites de elasticidad y adaptación creativa entonces el cambio acontecerá de un modo revolucionario, llevando ya sea a una verdadera revolución socio-política (cuando se produce el derrocamiento de prácticas e instituciones) o a una revolución ideológica (cuando doctrinas legitimizantes son reemplazadas por una nueva ideología). Ambas rupturas pueden ser interpretadas como una reacción frente a un estado de cosas patológico donde los dos niveles –(A) y (B)– se han desajustado irreconciliablemente llevando a una crisis institucional (cuando (A) es poco controvertido y las instituciones parecen andar mal) o a una crisis ideológica (donde

¹⁶ Con esto no se quiere negar que las contradicciones e inconsistencias entre distintas auto-interpretaciones socialmente constitutivas podrían pasar desapercibidas y sin causar fricciones en la sociedad por un largo período de tiempo cuando los ámbitos de prácticas y teorías correspondientes no se intersectan o chocan, es decir, cuando los actores sociales no se encuentran forzados a decidir entre normas, interpretaciones o cursos de acción incompatibles en una situación o contexto específico.

¹⁷ Esta es en gran medida la visión de Charles Taylor sobre la relación entre ideas y prácticas: "Está claro que el cambio se puede producir en ambas direcciones, por así decirlo: a través de mutaciones y desarrollos en las ideas, incluyendo nuevas visiones e intuiciones, causando alteraciones, rupturas, reformas, revoluciones en las prácticas; y también mediante el impulso, las constricciones o el florecimiento de prácticas, produciendo así la alteración, el florecimiento o el declive de ideas. Pero incluso esto es muy abstracto. Sería mejor decir que en cada desarrollo concreto de la historia el cambio ocurre de ambas maneras. La madeja real de eventos está entrelazada con hilos viniendo de ambas direcciones. Una nueva interpretación revolucionaria puede surgir en parte debido al hecho que una práctica se ve amenazada, quizás por motivos ajenos a las ideas; o una interpretación dada de las cosas cobrará fuerza debido a que la práctica está floreciendo, de nuevo por motivos ajenos a las ideas. Sin embargo, los cambios resultantes traerán por sí mismos importantes consecuencias. La madeja de causas es inseparable" (Taylor, 1989: 205-206).

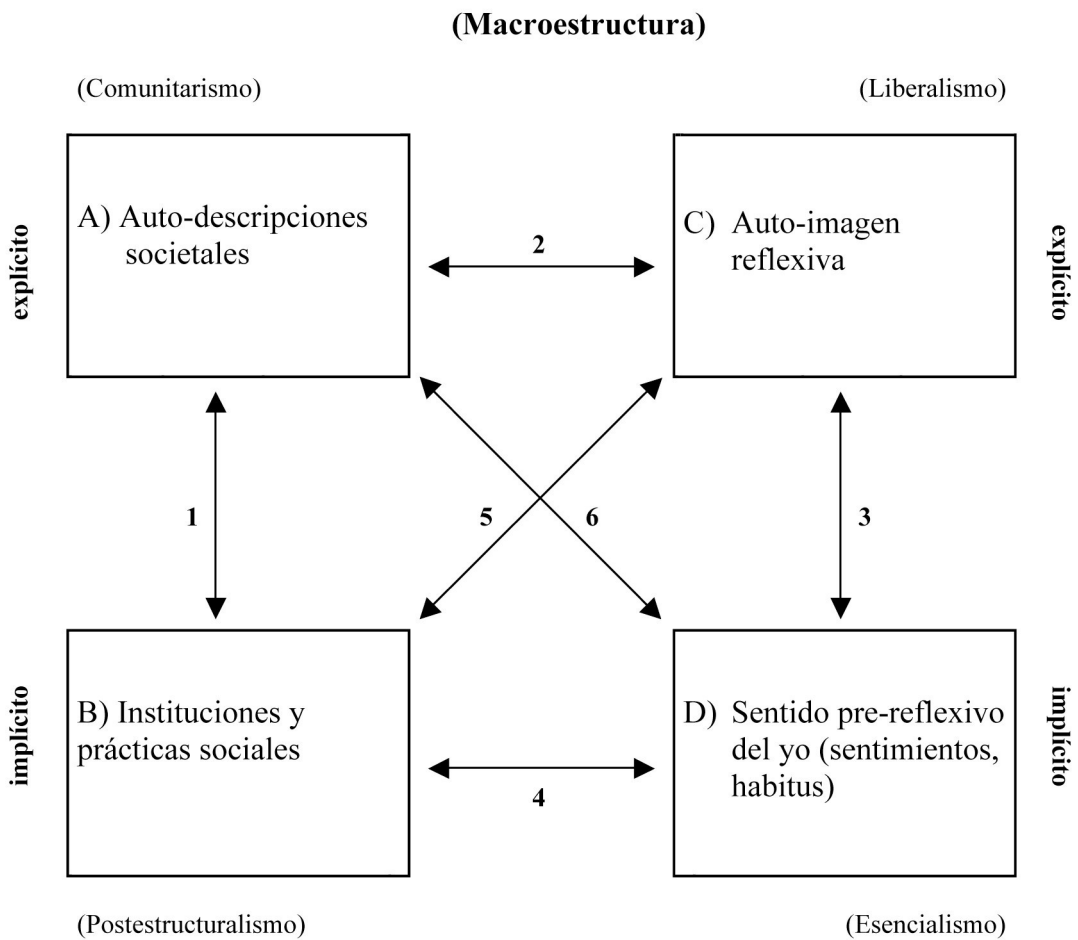
(B) es más fuerte y las ideas tradicionales son poco convincentes). En mi opinión esta es un área primordial de investigación para los sociólogos¹⁸.

En segundo lugar, la flecha 2 representa la interdependencia que existe también entre las doctrinas sociales y las convicciones individuales. Las auto-descripciones sociales cambian como consecuencia de la adopción de nuevos sistemas de creencias por parte de los ciudadanos, por ejemplo, cuando surge una conversión religiosa. De modo inverso, los individuos pueden ganar una nueva auto-comprensión aceptando nuevas teorías sociales, como es el caso de las ideas emancipatorias¹⁹. Aquí, la discrepancia entre los dos niveles toma la forma de una crisis de legitimación; las doctrinas legitimizantes no son ya vistas por la gente como creíbles (otra forma de patología social). Así, la relación entre (A) y (C), es de suma importancia para la teoría política como disciplina.

¹⁸ La probabilidad de que ocurra una revolución política/institucional o una ideológica parece depender —al menos hasta cierto punto— de la substancia concreta de la auto-interpretación social dominante. Así, una sociedad que está convencida que su capacidad para gobernar y su potencial de autocorregirse es muy limitada (por ejemplo, una sociedad guiada doctrinalmente por una teoría como la teoría de sistemas de Niklas Luhmann o por las ideas del fatalismo oriental) tiene más probabilidades de aceptar la lógica de un desarrollo interno institucional y de sus incontrolables consecuencias. Lo mismo vale para sociedades en las cuales la imagen dominante del actor social es la de un actor individual y no-político (como el *homo oeconomicus*). Por otro lado, una sociedad que tiene un fuerte sentido de ser con una empresa política común (es decir, aquella que adopta, por ejemplo, una auto-interpretación política republicana o el ideal de la polis griega como su auto-imagen dominante) y en la cual la imagen dominante del actor social es aquella del actor político, tiene más probabilidades de aferrarse a sus convicciones políticas o ideológicas y así poner en marcha una revolución institucional.

¹⁹ Cf. Taylor (1985 [1977]: 68 y ss.) para encontrar ejemplos de este tipo, como el movimiento 'black is beautiful'. También las doctrinas marxistas ciertamente influenciaron la forma en que los individuos se concibieron a sí mismos.

Figura 2. El modelo básico: influencia y patologías



Patologías identificables

- 1: crisis institucional y/o ideológica.
- 2: crisis de legitimación.
- 3: crisis de identidad, patologías psíquicas.
- 4: patologías clínicas, conducta desviada.
- 5: crisis de alienación y/o declive institucional
- (6: un fuerte choque entre A y D podría conducir a terror político).

Fuente: elaboración propia del autor

En tercer lugar, del lado del individuo, la identidad de las personas puede también ser vista como constituida por dos niveles de auto-interpretación (flecha 3): por un lado, sus auto-descripciones, convicciones, creencias y planes de vida explícitos y, por otro lado, un nivel pre-reflexivo de auto-interpretación encarnada, *habitualizada*, expresiva que se encuentra implícita en los sentimientos, las prácticas corporales y el habitus.

De nuevo aquí, estos dos niveles son tanto semiautónomos como interdependientes. Nuestras ideas e interpretaciones explícitas reconfiguran nuestros sentimientos y hábitos tanto como estos últimos ejercen una presión constante por re-articular o modificar aquellas. Los sujetos, en su calidad de 'animales de lenguaje', se ven inherentemente impulsados a articular explícitamente y a interpretar lo que ellos 'realmente' sienten, así como los significados 'reales' de sus emociones, deseos y vidas, sin que nunca lleguen a una articulación completa o final. Si estos dos, es decir (C) y (D), discrepan más allá del horizonte de reintegración o, al menos, de reconciliación parcial y temporal, surgirán entonces crisis de identidad y psico-patologías clásicas. Así, por ejemplo, cuando una persona vive bajo una auto-comprensión heterosexual y una auto-imagen constituida en torno al ideal de ser un buen 'hombre de familia' pero, sin embargo, tiene un sentido homosexual de su yo al nivel de sus sentimientos y prácticas corporales, entonces, probablemente, surgirá en él algún tipo de presión y sufrimiento²⁰. Una vez más las adaptaciones pueden ocurrir en ambas direcciones: en algunos casos, la gente va a aceptar eventualmente nuevas auto-interpretaciones reflexivas que se ajusten a su sentido pre-reflexivo del yo mientras que, en otros casos, van a reinterpretar gradualmente (y por ende cambiar) sus sentimientos y van a esforzarse en trabajar prácticas corporales hasta que éstas finalmente se ajusten a sus ideales. Probablemente este proceso no funcionaría en el caso del ejemplo anterior. Este es, obviamente, el campo que le concierne a la psicología.

En cuarto lugar, y como indica la flecha 4, la participación en instituciones sociales y prácticas influye fuertemente, da forma y moldea los hábitos, los sentimientos y las prácticas corporales de los individuos. Este fenómeno sale a la luz en los análisis de Michel Foucault (1965, 1977) y sus seguidores respecto a las instituciones disciplinares y las prácticas de la sociedad moderna. Inversamente, nuestros hábitos y prácticas corporales también dan forma y reinterpretan las instituciones sociales y las prácticas. Si ambos resultan estar claramente separados, es decir, si existen normas y auto-imágenes subyacentes en instituciones y prácticas que son incompatibles con las normas, los significados y auto-comprensiones inscritos en nuestros cuerpos, probablemente aparecerán, una vez más, reacciones patológicas en forma de conductas sociales anómalas, criminales o, como las enfermedades que estudian la psicología so-

²⁰De un modo similar, una persona podría 'hablar y sentir como un hombre' en términos de auto-comprensiones explícitas y, sin embargo, en el nivel de los hábitos, 'lanzar como una niña' (para volver al ejemplo de Young). En este caso, sin embargo, dolorosas fricciones entre (C) y (D) no necesariamente van a ocurrir ya que no hay aquí una incompatibilidad manifiesta. Desgraciadamente, una interpretación tal chocará casi inevitablemente con las imágenes socialmente dominantes y con las conductas masculinas y femeninas y, por ende, conducirá a fricciones entre (C) y/o (D) por un lado, y entre (A) y/o (B) por el otro.

cial y la sociología médica²¹. Esta forma de enfermarse es el caso más obvio de lo que es una patología.

En quinto lugar, la flecha 5 indica que (B) y (C) son interdependientes también en el sentido de que la auto-comprensión reflexiva del individuo es moldeada y transformada no solo por los discursos y doctrinas de la sociedad, sino también por sus instituciones y prácticas, pues éstas siempre presuponen y, a su vez, dan soporte a una imagen particular del actor social y de lo que constituye una interacción social apropiada, es decir, ciertas normas y valores que deben ser adoptados por los actores sociales, al menos parcialmente. Es así que, frente a instituciones y prácticas, los individuos se ven confrontados con significados sociales implícitos o experienciales, los cuales pueden o no ajustarse a sus propias auto-imágenes. Inversamente, las creencias y convicciones individuales interpretan y por ende influyen y (re)constituyen estas instituciones y prácticas sociales (re)definiendo el carácter y significado de éstas, así como también transformando la manera en que los roles institucionales son decretados²². Las fuertes discrepancias entre las normas, las auto-imágenes y los significados que operan en estos dos niveles causarán *decadencia institucional* - en el momento en que estas normas, valores y roles definidos por las instituciones no sean tomados en cuenta por los actores sociales (Taylor, 1993: 68)- y/o sentimientos de *alienación*. La alienación surge cuando los individuos no se pueden reconocer en las instituciones y prácticas de las que participan, tal como Charles Taylor (1979: 90 y ss., cf. 118) siguiendo a Hegel ha argumentado convincentemente. Esta relación ha sido un foco central de estudio para la filosofía social clásica y marxista.

La vida más feliz, no alienada, para el hombre [...] resulta cuando las normas y fines expresados en la vida pública de una sociedad son los más importantes por los cuales sus miembros definen su identidad como seres humanos. Ya que así la matriz institucional en la cual ellos inevitablemente viven no es experimentada como extraña, sino que, por el contrario, como la esencia, la substancia del yo [*self*]. Pero la alienación surge cuando las normas, las metas o los fines que definen las prácticas o instituciones públicas comienzan a parecer irrelevantes, o incluso monstruosas [...].

En sexto lugar encontramos que la influencia *directa* entre las doctrinas sociales y los hábitos individuales, aquella que no está mediada por creencias individuales explícitas o instituciones sociales (figura 6), es bastante débil o virtualmente inexistente. Sin embargo, las doctrinas políticas que van en contra de ciertas características profundamente arraigadas (incluso antropológicas) de nuestro sentido corporal del yo no tienen muchas posibilidades de tener éxito al largo plazo. Aquéllas solo pueden ser ins-

²¹Los ejemplos más nítidos de esto son aquellos ofrecidos por estudios etnográficos que tratan de explicar por qué las personas de ciertas tribus indígenas, por ejemplo, los aborígenes australianos, tienden a fracasar cuando se les presiona a adaptarse a las instituciones 'occidentales'.

²²Cf. Taylor (1993: 68): "Las instituciones se definen por ciertas normas y se constituyen en base a ciertas concepciones normativas del hombre. Son estas concepciones las que ellas sustentan y apoyan. Pero la relación de apoyo también opera en el otro sentido. Pues estas concepciones normativas son las que confieren a las instituciones su legitimidad." Ver también Selznick (1992: 229 ss.).

tauradas recurriendo al uso de la fuerza, lo que a su vez conduce a formas severas de patología cultural o, incluso, a episodios de terror político. Así, nuestras normas y auto-imágenes encarnadas podrían establecer un cierto límite respecto a lo que es política y culturalmente posible y aceptable, pues, en mi opinión, si bien las auto-imágenes y significados encarnados en (D) son también susceptibles a cambios culturales y sociales, y son reformados por las influencias de (B) y (C), tienden a cambiar solo lentamente y de manera incremental²³. Si es que existen elementos antropológicos subyacentes a nuestra auto-comprensión representado en (D), este hecho podría también establecer límites substanciales para auto-interpretaciones culturalmente eficaces que pueden ser encontradas desde (A) hasta (C), lo cual podría conformar una base para la conmensurabilidad de sistemas auto-interpretativos culturalmente diferentes.

3. Consecuencias normativas

Es interesante constatar el hecho de que las diferencias que existen entre algunas de las más importantes posiciones normativas en la filosofía social contemporánea pueden ser reconstruidas, hasta cierto punto, localizando dichas posiciones en el esquema de auto-interpretación desarrollado aquí. Por lo tanto, antes de seguir explorando las implicaciones del modelo mismo, intentaré brevemente presentar un esbozo (tentativo) de cómo esto se podría realizar.

En mi opinión, la filosofía social actual está en gran medida conformada por cuatro enfoques normativos diferentes que pueden ser identificados como *esencialismo*, *liberalismo*, *comunitarismo* y *postestructuralismo*. Si uno trata de identificar o 'localizar' estos enfoques, así como sus respectivos diagnósticos sociales con referencia a los cuatro niveles de auto-interpretación, se descubre que éstos pueden, hasta cierto punto, ser entendidos como perspectivas que toman distintos puntos de partida y que focalizan el análisis en diferentes direcciones de influencia y divergencia dentro de este sistema de auto-interpretaciones sociales constitutivas (Figura 2).

Así, los *esencialistas* como Martha Nussbaum, por ejemplo, asumen que algunos de los elementos substanciales de (D), es decir, de nuestro sentido del yo encarnado, dependen de características antropológicas dadas. En consecuencia, las incompatibilidades que existan entre estas características y las auto-interpretaciones provenientes de los otros tres niveles pueden ser identificadas como patológicas; y resulta evidente, desde una perspectiva normativa, que estas últimas tienen que ser modificadas hasta el punto en que se ajusten a estos rasgos antropológicos.

²³ Un notorio ejemplo de un cambio bastante rápido podría ser cuando, a comienzos del siglo XIX, se introdujo el tren a vapor y los viajeros se sentían físicamente mal por no estar acostumbrados a las altas velocidades. Esto llevó a los científicos a pensar que la velocidad del transporte de personas había alcanzado un límite antropológico final. Sin embargo, como sabemos, nuestras prácticas corporales han cambiado considerablemente desde entonces y tendemos a sentirnos mal más bien por la lentitud de algunas formas modernas de transporte (Schivelbusch, 1986).

Los *liberales*, como Rawls y Habermas, no se ocupan tanto de substancias antropológicas, sino que dirigen toda su atención hacia las auto-comprensiones reflexivas de los individuos, a los valores y planes de vida, y se preguntan por cómo estos pueden coexistir en una sociedad pluralista; de esta manera, confieren a este nivel de auto-interpretación una prioridad normativa. Mientras que Rawls con su teoría de la justicia sugiere una auto-interpretación en los niveles (A) y (B) tan específica como adecuada —al menos para la auto-comprensión occidental moderna— al permitir el máximo de libertad en (C), Habermas por su parte, y la ética del discurso, no se concentran tanto en los contenidos de las auto-comprensiones individuales y colectivas como en el proceso de mediación, comunicación y adaptación entre auto-interpretaciones individuales y colectivas, así como también en la forma en que éstas se manifiestan en el nivel (B), es decir, en las instituciones sociales. La ética del discurso es así una teoría que examina cómo se le debiera conferir máxima libertad a las auto-interpretaciones reflexivas individuales y cómo se podrían armonizar de la mejor manera los otros tres niveles con respecto a estas auto-interpretaciones a través de la comunicación. Esta teoría asume que los canales de influencia se pueden hacer transparentes y que éstos deberían estar gobernados por la acción comunicativa, identificando así patologías bajo la forma de procesos de adaptación distorsionados o unilaterales (principalmente referido a las flechas 1 y 2). Resulta claro que estos enfoques se concentran en los niveles reflexivos o explícitos de auto-interpretación (la parte superior del modelo básico). De un modo similar, los utilitaristas (orientados hacia las preferencias de los sujetos) se focalizan en la auto-interpretación individual explícita, representada en el nivel (C), y basan sus juicios normativos en la adecuación de (A) y (B) con el producto agregado de (C), ignorando por lo general la posibilidad de una divergencia significativa en términos normativos entre (C) y (D).

Los *comunitaristas*, por el contrario, piensan que las patologías sociales no pueden ser evitadas al conferir una prioridad normativa total a las auto-comprensiones individuales reflexivas, ya que éstas pueden, y de hecho van a chocar, con las ideas dominantes de la esfera social así como con las normas manifiestas y las auto-imágenes implícitas en las instituciones y prácticas sociales, produciéndose así crisis de legitimación y alienación “de proporciones escalofriantes”, como afirmarían Barber (1984) o Taylor (1985[1971]: 50). Desde esta perspectiva, los liberales y utilitaristas estarían equivocadamente desatendiendo la dependencia de (C) con respecto a los niveles (A) y (B): la auto-comprensión individual no es algo previo a los discursos e instituciones sociales sino más bien un derivado de las normas, valores y auto-imágenes expresadas en la vida social. Entonces, de acuerdo con los comunitaristas, un estado no patológico es solo posible cuando se logra una congruencia substancial entre todos los niveles, (A)—(D); no basta con postular y demandar libertad para (C). La mejor manera de establecer esta armonía, desde la perspectiva comunitaria, parece ser concentrán-

dose en la substancia histórica de (A) y utilizarla como una 'idea reguladora' o punto de referencia para examinar luego (B) y (C). Es por esto que comunitaristas como Walzer o Taylor tienden a preguntarse por el cómo una sociedad se interpreta a sí misma histórica y culturalmente hablando, identificando patologías desde esta perspectiva.

Enfoques *postestructuralistas*, como el abogado por Michel Foucault, tienden a concentrarse en el nivel (B), en los significados y normas implícitas y 'ocultas' en instituciones y prácticas sociales, e intentan mostrar cómo nuestras auto-interpretaciones reflexivas están constituidas y formadas por aquellas, en general, sin nuestro conocimiento. No obstante, los postestructuralistas no mantienen que (B) *merezca* de ninguna forma una prioridad normativa; más bien, su intento es hacernos conscientes de la dependencia en la que se encuentran nuestras auto-interpretaciones reflexivas individuales y colectivas respecto a los sistemas institucionalizados de 'poder/conocimiento'. No se preocupan tanto de identificar patologías, sino que tratan de identificar 'ideologías' que postulan una independencia reflexiva. Sin embargo, en los escritos de Foucault, por ejemplo, pareciera a veces como si las influencias 'ocultas' sobre nuestro sentido pre-reflexivo del yo (D), sobre nuestro cuerpo y prácticas corporales, fueran interpretadas como algo erróneo, como una forma de *violencia estructural*. Esto significaría que los postestructuralistas, como los esencialistas, asignan una prioridad normativa a (D), si bien frente a la cuestión del relativismo estos dos enfoques se mantienen a máxima distancia uno del otro.

Ahora bien, pienso que el problema del *relativismo*, el cual consiste en la cuestión de si es posible determinar ciertas auto-interpretaciones como más adecuadas o 'verdaderas' que otras, puede ser resuelto con la ayuda del esquema propuesto. Ya que, si bien es obvio que una auto-interpretación dada, digamos en el nivel (C), no es ni mejor ni peor que cualquier otra auto-interpretación reflexiva individual, ésta puede ser medida 'objetivamente' con respecto a la realidad social presente en los niveles (A), (B) y (D); Una auto-imagen individual que se ve contradicha por los discursos y las convicciones sociales dominantes, por las instituciones y las prácticas así como también por el 'sentido encarnado del yo', es inadecuada, patológicamente hablando, ya que produce sufrimiento; y lo mismo vale para cualquier otra auto-interpretación en los otros niveles: siempre se la va a poder medir y juzgar en términos de su 'ajuste' con respecto a los otros tres niveles o esferas. Como es evidente, el esquema también permite distinguir entre patologías individuales y macro-sociales: así, en un caso particular, las auto-interpretaciones en los niveles (C) y (D) podrían discrepar por motivos puramente individuales, como también podrían deberse a motivos individuales drásticas divergencias entre auto-interpretaciones individuales y societales. Por ejemplo, si alguien migra a un país extranjero donde las auto-interpretaciones culturalmente operativas en (A) y (B) resultan ser demasiado diferentes a las auto-comprensiones del

país de origen de esa persona, las diferencias –en particular aquella entre (D) y los niveles sociales— pueden generar fácilmente una forma de patología para el sujeto en cuestión sin que esto signifique una crisis social o cultural a gran escala.

Sin embargo, han de hacerse tres concesiones de gran importancia al relativismo. Primero: ya que en cada uno de los cuatro niveles hay un grado de autonomía y libertad, existen siempre varias auto-interpretaciones (incluso contradictorias entre sí) compatibles con los otros tres niveles. Dicho de otra manera, las auto-interpretaciones nunca están completamente determinadas desde el 'exterior'; cada nivel permanece 'sub-determinado' por los otros y desarrolla una cierta dependencia del camino [*path-dependence*].

Segundo: por supuesto, las auto-interpretaciones pueden, y de hecho cambian, en todos los niveles. Así, por ejemplo, una nueva auto-interpretación en el nivel (A) (una nueva doctrina social) que resulta en un principio inadecuada frente a las auto-interpretaciones predominantes de (B) hasta (D), puede gradualmente cambiar (B) y con ello también alterar (C) y, eventualmente, transformar (D). Es decir, puede *hacerse* adecuada. Sin embargo, por el hecho de que las auto-interpretaciones explícitas nunca podrán articular y desentrañar completamente los significados 'ocultos' implícitos en las prácticas, sentimientos o hábitos, y que, por otro lado, no se pueden tampoco controlar las 'mutaciones' que surgen cuando interactúan significados explícitos e implícitos, sociales e individuales, resulta poco probable que estas transformaciones sean producidas en forma intencional. En este sentido, podría ser uno de los desafíos más grandes para las ciencias sociales interpretativas, así como para la filosofía social contemporánea, el encontrar y analizar las leyes de transformación y adaptación que aquí están operando (Oevermann, 1991).

Tercero: el sistema auto-interpretativo en conjunto (A)–(D) sin duda puede y va a tomar formas diferentes en distintas culturas o en tiempos diferentes. El enfoque presentado aquí no incluye criterios 'externos' para juzgar en términos de preferencia o deseabilidad entre sistemas culturales globales. Los únicos juicios culturales que se pueden hacer se refieren a la presencia o ausencia de severas divergencias o patologías que persisten *dentro* de una cultura o sociedad en un punto o período determinado de tiempo. Por lo tanto, a menos que si uno no asume limitaciones antropológicas substanciales que determinan las auto-imágenes en el nivel (D), esta forma de relativismo cultural parece ser inevitable²⁴. Es importante notar, sin embargo, que esta concepción no pretende favorecer o justificar el respectivo status quo en pos de lograr co-

²⁴ Esto no excluye la posibilidad de diálogo intercultural y de aprendizaje mutuo. He tratado de explorar las posibilidades de ese diálogo, el que requiere de lo que he llamado 'conmensurabilidad dimensional' (Rosa, 1996). Además, aquellos que siguen enfoques normativos universalistas y que insisten en la posibilidad y relevancia de criterios normativos 'exteriores', podrían de todas formas encontrar útil el enfoque presentado aquí para el análisis de contradicciones culturales internas y de los obstáculos para la realización de sus propios ideales. En consecuencia, el enfoque no es necesariamente anti-universalista sino más bien indiferente a este respecto.

herencia. Pues todas las formas de opresión (percibida) y de injusticia necesariamente implican incoherencia y divergencia (algunos grupos sociales no se les permite vivir de acuerdo a sus auto-interpretaciones constitutivas o no reciben lo que se merecen a la luz de su propia auto-imagen o de la auto-imagen dominante de la sociedad). Por esto, no se puede imponer coherencia políticamente; y, de hecho, puede también ocurrir que un derrocamiento revolucionario del status quo sea la única manera de alcanzar de nuevo un estado de coherencia o equilibrio.

En suma, el criterio normativo primordial de este enfoque integrativo es *coherencia* o *equilibrio* (Ferrara 1998). Pero, como se mencionó antes, no hay duda de que ciertas formas y grados de incoherencia y divergencia no son solo aceptables, sino que son incluso creativos, productivos y liberadores tanto para los individuos como para las sociedades. La tarea del crítico social es por lo tanto identificar y localizar aquellas divergencias que conducen a impulsos de acción contradictorios e incompatibles y que devienen destructivos o paralizantes para el desarrollo social o individual; y que fuerzan a la permanente negación o represión de un cierto rango de auto-imágenes, normas o valores en lugar de una adaptación mutua y reconciliación (temporal) o reintegración constante y progresiva. Si bien he intentado dar algunas indicaciones respecto a cuándo una incoherencia se vuelve crítica o incluso patológica, hay claramente mucho trabajo que hacer todavía en este campo de investigación.

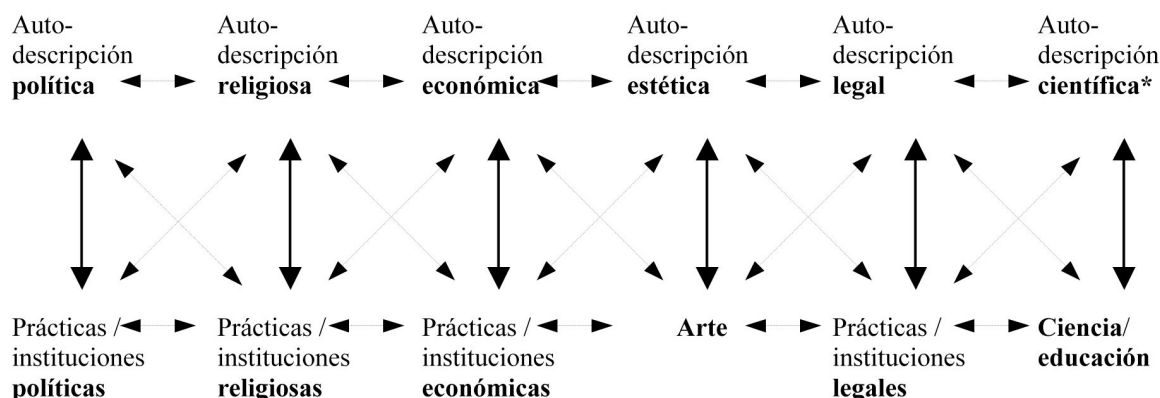
4. Modelos refinados

Tan pronto uno intenta aplicar el *modelo básico* desarrollado hasta aquí al análisis de una sociedad determinada, resulta evidente que éste presenta una gran simplificación heurística, ya que no existe una única auto-interpretación coherente ni en el nivel de las ideas sociales constitutivas explícitas ni en el nivel de las instituciones y prácticas sociales. Lo que hay es, más bien, diferentes contextos institucionales o campos de prácticas, como la economía, la religión, la ciencia, la política, el arte y el derecho, que encarnan (es decir, presuponen y respaldan) las auto-imágenes, normas y valores respectivos que difieren considerablemente unos de otros; y, por otro lado, están las creencias, convicciones y discursos explícitos correspondientes, los cuales también difieren y que a veces pueden ser incluso incompatibles entre sí. Y si bien aquí solo puedo presentar un esbozo preliminar y tentativo de cómo resolver este problema teórico, parece plausible que la relación entre los discursos y prácticas en cuestión es similar a aquella descrita en el modelo básico; es decir, una relación de interdependencia, elasticidad y autonomía parcial (Figura 3). Como sucede en el *modelo básico*, las discrepancias, tensiones, adaptaciones y, a veces, las revoluciones, son la regla más que la excepción. En lo que sigue, me voy a limitar a analizar el lado izquierdo del modelo, es decir, el lado *societal*, si bien lo mismo tendría que hacerse con el lado del individuo.

Figura 3. Modelo refinado de interdependencia entre (A) y (B)

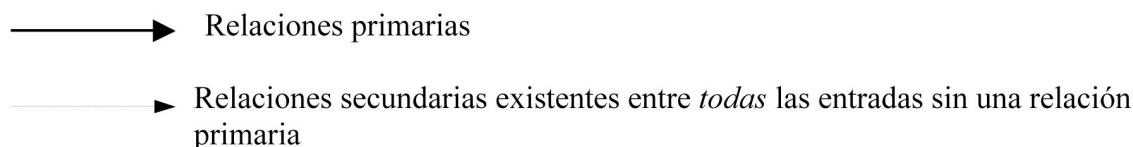
(Mesoestructura)

A) Auto-descripciones sociales



B) Instituciones y prácticas sociales

*Incluye auto-descripciones filosóficas, las cuales pueden ser entendidas como meta-auto-descripciones que intentan interpretar e integrar todas las esferas sociales



Fuente: elaboración propia del autor

La relativa importancia, extensión e influencia de una esfera social varía a través del tiempo. Así, en un momento determinado, una auto-imagen económica como la del *homo oeconomicus* podría también predominar en las esferas política, jurídica y quizás incluso en la religiosa, mientras que en otros momentos la auto-imagen y las normas del *ciudadano* o del *creyente* podrían migrar a otras esferas, chocando potencialmente con las comprensiones internas [‘home-understandings’] de esas otras esferas²⁵. Dichas migraciones se pueden originar en el nivel (A) cuando, por ejemplo, procesos políticos son re-conceptualizados en términos económicos, es decir, cuando teorías económicas de la política comienzan a predominar, llevando luego a una adaptación gradual de instituciones y prácticas²⁶, o en el nivel (B) cuando, por ejemplo, prác-

²⁵ Un ejemplo interesante de este tipo de fricciones es quizás el diagnóstico de Daniel Bell de Las Contradicciones Culturales del Capitalismo (1976: 65 ss., 80 ss.), que consiste en la incompatibilidad entre la auto-comprensión hedonista del consumidor moderno y la auto-imagen más ascética (‘protestante’) que prevalece en la esfera de la producción. Otro ejemplo destacable podría encontrarse en el debate sobre las ‘dos culturas’ (Snow 1993).

²⁶ Esta forma de migración de lenguajes o ‘paradigmas’ de una esfera social a otra ha sido de gran importancia para el análisis de Pocock sobre el desarrollo de lenguajes políticos en la historia moderna temprana y para su enfoque meta-teorético. “Es parte del carácter plural de la sociedad política que sus

ticas de mercado repentinamente aparecen en la esfera política, forzando así las teorías y las doctrinas para adaptarse a las nuevas realidades políticas emergentes²⁷. Si tras estas mutaciones las adaptaciones posteriores fallan y el rango de elasticidad es sobrepasado, es probable que surjan crisis *ideológicas* o *institucionales* en el sentido definido arriba.

Además, por cuanto los grupos sociales difieren en el grado en que ellos se involucran en las distintas esferas sociales o campos de prácticas, éstos divergen también en sus formas de auto-interpretación predominantes. De este modo, el proceso de movilidad social (forzado o voluntario) —por ejemplo, cuando un grupo grande de abogados repentinamente ocupa posiciones estratégicas dentro de la esfera política (o viceversa), o cuando artistas se hacen científicos o viceversa— es otro motivo causante de la migración de auto-interpretaciones y de las fricciones que aquella conlleva.

En el plano individual —los niveles (C) y (D)—, un modelo refinado que no puedo presentar en este momento, también tendría que tomar en consideración el hecho de que las identidades individuales no están constituidas por conjuntos unitarios y coherentes de auto-imágenes y valores reflexivos y pre-reflexivos, sino por una variedad de auto-imágenes y prácticas *contextuales* que se asemejan a la multiplicidad de contextos de la Figura 3²⁸.

Sin embargo, para un análisis social o político concreto y preciso, incluso el modelo refinado de la Figura 3 (*la mesoestructura*) no llega a ser suficientemente complejo pues evidentemente estas prácticas e interpretaciones contextualizadas son aún rebatibles y polivalentes en sus significados. No existe 'la' auto-interpretación política (o económica, o religiosa) de una sociedad ni tampoco podemos encontrar una definición

redes de comunicación no pueden estar nunca enteramente cerradas, que el lenguaje apropiado para un nivel de abstracción puede siempre ser oído y respondido por otro, que los paradigmas migran desde contextos en los cuales han sido especializados para luego desplegar ciertas funciones en otros, en los cuales se espera que actuarán diferente", escribe Pocock (1989: 21), y también afirma que los lenguajes en los cuales los asuntos políticos son conceptualizados (así como las correspondientes imágenes de los actores y las auto-imágenes) difieren de cultura a cultura: "El pensamiento político occidental se ha desplegado en gran parte en el vocabulario del derecho, el chino confusionista lo que hecho en el vocabulario del ritual. Otros se han originado en el vocabulario de algún proceso social que haya cobrado importancia para la política: teología, tenencia de tierra [...], tecnología" (Pocock, 1962: 195).

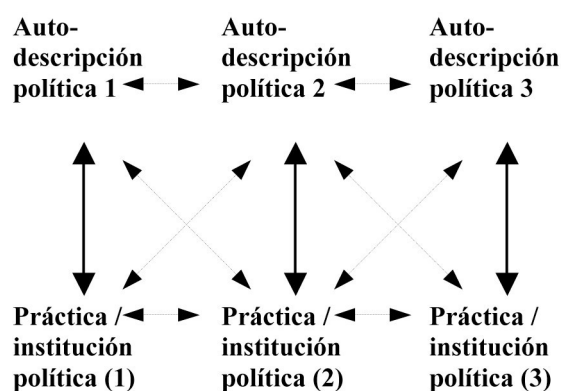
²⁷ Es importante notar que las prácticas y las instituciones conllevan siempre ciertos vocabularios o 'lenguajes' necesarios para actuar adecuadamente dentro de aquellas. "La situación que tenemos aquí es aquella en donde el vocabulario de una dimensión social determinada está basado en la forma de la práctica social de dicha dimensión; es decir, el vocabulario no tendría sentido, no se podría aplicar con sensatez, allí donde esta gama de prácticas no prevaleciera. Y, sin embargo, esta gama de prácticas no podría existir sin la prevalencia de éste o de algún vocabulario relacionado. No hay aquí una simple dependencia unilateral" (Taylor [1971] 1985: 33 ss.). Así, el lenguaje no está solo presente e el nivel (A), es decir, el nivel de las doctrinas y auto-descripciones teóricas, sino que también en el nivel (B). Sin embargo, en la medida que aumenta la importancia del vocabulario de una cierta esfera social o contexto se van desarrollando por lo general más y más lenguajes abstractos o teóricos, aumentando así su influencia en el nivel (A) (cf. Pocock, 1962).

²⁸ Además, una versión refinada del modelo básico aquí tendría que, de alguna manera, dar una explicación de las diferencias en las auto-imágenes tanto explícitas como implícitas que existen entre los distintos grupos sociales o clases.

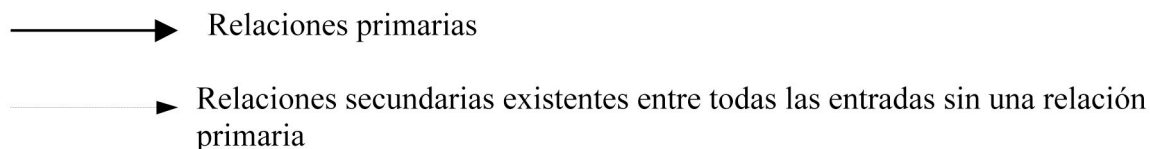
inequívoca de roles sociales y prácticas. Por el contrario, lo que encontramos son variaciones (*microestructurales*) en términos de las auto-imágenes dominantes y de los valores *entre* instituciones políticas (o religiosas, científicas, etc.) diferentes, y también *entre* sus doctrinas correspondientes; encontramos así que los actores sociales y los grupos que difieren entre sí son responsables por estas variaciones 'microestructurales', así como por las interpretaciones en pugna, incluso con respecto a las mismas instituciones sociales o doctrinas (Figura 4). Tal como sucede en el caso de *la mesoestructura* presentada en la Figura 3, la importancia relativa de una subesfera o auto-descripción política va a variar con el tiempo. En caso de que se quiera analizar 'la' auto-interpretación política de una sociedad dada en un momento determinado, uno deberá por ende examinar detenidamente los discursos, las instituciones y las prácticas concretas sobre las cuales se lleva a cabo la vida política de esa sociedad.

Figura 4. Auto-descripciones y prácticas políticas. Ilustración de la microestructura de (A) y (B)

A) Auto-descripciones políticas



B) Instituciones y prácticas políticas



Fuente: elaboración del autor.

Las tres auto-descripciones políticas en la Figura 4 podrían ser de tipo parlamentarias, constitucionales y referida al discurso público, acompañadas por prácticas parlamentarias, constitucionales (por ejemplo, *judicial review*) y democráticas debido a la 'inmunización' de ciertas esferas sociales en el nivel (B), como argumentaré más abajo. Pero también podrían ser, por ejemplo, auto-descripciones conservadoras, liberales y socialistas. En este último caso, no podemos identificar sus correspondientes tipos

de prácticas; lo que encontramos, más bien, son interpretaciones rivales de estas mismas instituciones y prácticas. Es revelador ver cómo la significancia y la intensidad del contraste entre estas concepciones políticas parece estarse difuminando en este momento.

Así, recapitulando el resultado de la exploración realizada hasta aquí: la auto-interpretación de una sociedad resulta ser un sistema complejo, fluido y de varios niveles, donde una pluralidad de diferentes auto-interpretaciones (que no obstante están en interdependencia e íntima conexión) participan en un proceso en curso de mutua fricción, adaptación y transformación. Sin embargo, si bien el intento de ofrecer un retrato completo de 'la' auto-interpretación de la sociedad occidental contemporánea bien se asemejaría a la impresionante tarea de decodificar la composición genética del ser humano (un desafío que, a pesar de su complejidad, fue resuelto gracias al esfuerzo conjunto de científicos de todas partes del mundo), el análisis social interpretativo evidentemente no requiere siempre de una reconstrucción completa de las estructuras macro, meso y micro del sistema auto-interpretativo. Cuán extenso y profundo tiene que ser un análisis interpretativo en particular depende del foco concreto de la investigación. Por ejemplo, la cuestión de si ciertas doctrinas políticas son adecuadas para instituciones y prácticas políticas específicas no requiere de una reconstrucción de estructuras religiosas y estéticas en el nivel meso y micro, ni tampoco de las auto-interpretaciones del lado individual del sistema auto-interpretativo. De un modo similar, el análisis de las discrepancias entre *habitus* encarnados (nivel D) y ciertos requisitos institucionales o disciplinarios en el ejército o en lugares de trabajo industrial (B), no pide de una decodificación completa de la auto-interpretación que domina en las doctrinas y teorías de la auto-descripción reflexiva societal (A). A pesar de todo, en el curso de una investigación interpretativa, es ciertamente útil tener en mente que existen influencias que atraviesan todos los niveles, capas y esferas de auto-interpretación.

5. Perspectivas para el análisis social y el 'diagnóstico temporal'

Como ya se dijo antes, lo que afirmo es que el cambio social ocurre como consecuencia de inevitables discrepancias y fricciones entre los cuatro niveles identificados de auto-interpretación; puede originarse en cualquiera de los niveles y forzar adaptaciones en todas las direcciones de influencia (representadas por las flechas 1-6 en el *modelo básico*; ver Figura 2). Lo que no sigue del enfoque presentado aquí es una teoría general del cambio social que localiza la fuente de la evolución social en un nivel particular (como lo hacen los enfoques idealistas, materialistas, individualistas u holistas). Esto no significa, sin embargo, que esta concepción sea solo una meta-teoría sin poder normativo y explicativo. En primer lugar, el modelo sugerido puede servir al crítico social como una *herramienta heurística* para identificar distorsiones y posibles patolo-

gías sociales, así como para indicar posibles formas de cómo superarlas. Y aplicado a situaciones históricas concretas, permite un análisis de las fricciones reales, de las formas de adaptación dominantes o más probables y de las consecuencias críticas (a veces, patológicas) del proceso que le sigue. Por ejemplo, el modelo bien podría ofrecer una explicación convincente de por qué se derrumbaron los Estados socialistas en el Este hacia el final del siglo XX: sin entrar aquí a demostrar esto en detalle, existen signos inconfundibles que hablan de una creciente distancia entre la auto-descripción y propaganda legitimizante 'oficial' marxista-leninista en los estados socialistas tardíos y las convicciones y aspiraciones de sus ciudadanos (crisis de legitimación); además, parece bastante plausible postular la existencia de una discrepancia significativa entre las doctrinas y auto-descripciones oficiales y la forma real de cómo se desempeñaban las instituciones políticas, económicas y sociales de esos Estados (crisis institucional/ideológica). Ciertamente, las expectativas y el rendimiento económico jugaron aquí un rol clave, pero esto ocurrió mediante una divergencia significativa en las auto-interpretaciones. Por lo tanto, tal como el modelo predice, en estas sociedades el malestar creció y se buscó una salida para superar las crecientes tensiones, y la ruta que de hecho se tomó, fue la de una revolución institucional y doctrinal, es decir, cambios significativos que tuvieron lugar en los niveles (A) y (B).

Es importante notar que, de modo general, existen dos maneras en que los sistemas sociales o las realidades culturales auto-interpretativas pueden adquirir rasgos patológicos. Una ocurre en términos *substanciales*, cuando normas, significados y auto-imágenes concretos en los cuatro niveles de auto-interpretación resultan ser irreconciliablemente incompatibles entre sí y traen consigo serios conflictos. En este caso, los filósofos sociales no deberán criticar la substancia de una cierta auto-interpretación *per se*, sino indicar las inconsistencias irreconciliables existentes dentro del sistema auto-interpretativo general que constituye la realidad social. Qué tipo de adaptaciones y correcciones han de hacerse en tal situación no es algo que se pueda decidir de antemano; si bien el encontrar re-interpretaciones viables es una tarea colectiva de la sociedad en cuestión. Sin embargo, pareciera ser más fácil cambiar las instituciones sociales que inducir un cambio en las auto-comprensiones individuales, aunque éstas últimas también podrían ser transformadas a través del proceso de deliberación. La otra manera se refiere al *proceso* de mutua adaptación: tal como ya hemos observado, las auto-interpretaciones en los cuatro niveles adquieren siempre una vida propia, desplegándose en distintas direcciones de acuerdo a sus dinámicas inherentes, a la dependencia del camino, así como también en respuesta a desafíos externos. Ahora bien, el proceso progresivo de adaptación mutua puede sufrir distorsiones o ser bloqueado de diferentes maneras, por ejemplo, cuando los cuatro niveles se de-sincronizan y se aceleran en su desarrollo más allá del límite de re-integración; o cuando uno de los ni-

veles deviene inmune frente a los otros y así los fuerza a una adaptación unilateral o crea severas patologías.

Estos dos tipos de distorsiones, pienso, pueden observarse en la sociedad occidental contemporánea (Rosa, 2003). Solo darle aquí al lector una idea de lo que tengo en mente: algunas instituciones sociales, en particular instituciones tecnológicas y económicas, es decir, auto-interpretaciones sedimentadas y objetivadas del nivel (B), han desarrollado una dinámica inherente tan fuerte que han devenido casi completamente inmunes contra nuestras auto-interpretaciones reflexivas, tanto individuales como colectivas. Esto es lo que experimentamos como fuerzas económicas brutas, en alemán llamadas '*Sachzwänge*', y es esto precisamente lo que impone sobre nosotros las auto-imágenes del productor y del consumidor, como he mostrado en otro texto (Rosa, 1998b). Ahora bien, los individuos y la sociedad, en tanto proyecto reflexivo, están forzados ya sea a adaptarse o a caer en crisis de alienación, de desviación e ideológicas y, eventualmente, debido a éstas últimas, también de legitimación²⁹. Me parece evidente que esta inmunización observable es incompatible con la auto-comprensión de nuestra sociedad (nivel A) como una sociedad democrática, la cual determina su propio destino y la forma de vida colectiva a través de un proceso reflexivo de auto-determinación democrática. Así, nosotros como sociedad podríamos enfrentarnos a la posibilidad de revolucionar nuestro actual marco institucional o a renunciar al 'proyecto y la promesa de la modernidad' como auto-descripción rectora de la sociedad. Y es interesante ver que existen tendencias observables a elegir el segundo camino y a superar la manifiesta discrepancia con la ayuda de nuevas teorías sociales adaptativas como, por ejemplo, la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, o las teorías postmodernistas que sostienen que la idea del entendimiento político y de la conducción democrática de una sociedad, es decir, la aspiración de autonomía política, fue siempre ilusoria e inadecuada³⁰. Sin embargo, pienso que las teorías 'postmodernas' correspondientes del 'self' o 'sistema psíquico' (incoherente y fragmentado) no pueden llegar a ser nuestra auto-interpretación rectora en el nivel (C), es decir, la forma predominante individual de auto-interpretación reflexiva, pues los individuos que se entendieran a sí mismos como 'sistemas psíquicos' o como intersecciones pasivas de lenguaje y discurso, no podrían adquirir algo así como una identidad (moral) que les permitiera una orientación viable hacia el mundo y seguir un curso de acción. Por lo tanto, me parece

²⁹ Debido a que la doctrina socio-política imperante en las sociedades occidentales modernas mantiene que las instituciones sociales están controladas por la voluntad política de los ciudadanos y deben responder ante éstos, mientras que en los hechos aquellas han devenido inmunes contra cualquier control político hasta un nivel de ingobernabilidad, es muy probable que se produzca una crisis de legitimidad. De hecho, parece plausible asumir que van a surgir discrepancias entre todas y cada una de las esferas de auto-interpretación cada vez que una de estas esferas se cierre al proceso de mutua adaptación.

³⁰ Este desarrollo también señala un posible cambio en la auto-comprensión dominante de nuestros tiempos desde una interpretación más activa y política del rol de los actores sociales a una más pasiva y cínica (cf. nota 17 más arriba).

que las crisis de legitimación y alienación son inevitables, y que la filosofía social contemporánea está llamada a trabajar.

6. Referencias bibliográficas

- Ball, Terence. (1998). *Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History*. Blackwell.
- Barber, Benjamin. (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. University of California Press.
- Bell, Daniel. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Basic Books.
- Bermudez, José Luis; Marcel, Anthony y Eilan, Naomi (eds.). (1995). *The Body and the Self*. MIT Press.
- Bernstein, Richard. (1976). *The Restructuring of Social and Political Theory*. Brace Jovanovich.
- Blanning, T.C.W. (ed.). (1996). *The Rise and Fall of the French Revolution*. University of Chicago Press.
- Bordo, Susan. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. University of California Press.
- Cribb, Alan. (1991). *Values and Comparative Politics: An Introduction to the Philosophy of Political Science*. Avebury.
- Ferrara, Alessandro. (1998). *Reflective Authenticity*. Routledge.
- Foucault, Michel. (1965). *Madness and Civilization*. Pantheon Books.
- Foucault, Michel. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. Pantheon Books.
- Giddens, Anthony. (1977). *Studies in Social and Political Theory*. Basic Books.
- Habermas, Jürgen. (1981). *Theorie des Kommunikativen Handelns, Vol. 1*. Suhrkamp.
- Hesse, Mary. (1980). *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Indiana University Press.
- Hiley, David; Bohman, James y Shusterman, Richard (eds.). (1991). *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Cornell University Press.
- Honneth, Axel. (1994). Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. En A. Honneth (eds.), *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Fischer.
- Kamrava, Mehran. (1992.) *The Political History of Modern Iran*. Praeger.
- MacIntyre, Asaldair. (1998). Politics, Philosophy and the Common Good. En K. Knight (ed.) *The MacIntyre Reader* (pp. 235-252). Notre Dame University Press.
- McNally, David. (2001). *Bodies of Meaning: Studies on Language, Labor, and Liberation*. State University of New York Press.

- Oevermann, Ulrich. (1991). Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen. En S. Müller-Dohm (ed.) *Jenseits der Utopie: Theoriekritik der Gegenwart* (pp. 267-336). Suhrkamp.
- Pocock, John G.A. (1962). The History of Political Thought: a Methodological Enquiry. En P. Laslett y W.G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics and Society*, 2nd series (pp. 183-202). Blackwell.
- Pocock, John G.A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press.
- Pocock, John G.A. (1980) Political Ideas as Historical Events: Political Philosophers as Historical Actors. In M. Richter (ed.) *Political Theory and Political Education* (pp. 139-158). Princeton University Press.
- Pocock, John G.A. (1989) *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. University of Chicago Press.
- Richter, Melvin (1990). Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the Geschichtliche Grundbegriffe. *History and Theory*, 25: 38-70.
- Rorty, Richard. (1967). *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press.
- Rosa, Hartmut. (1994). Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag der "Cambridge School" zur Metatheorie. *Politische Vierteljahresschrift*, 35(2), 197-223.
- Rosa, Hartmut, (1996). Cultural Relativism and Social Criticism from a Taylorian Perspective. *Constellations*, 3(1), 39-60.
- Rosa, Hartmut. (1998a). *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Campus.
- Rosa, Hartmut. (1998b). On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity. *Constellations*, 5(2), 201-214.
- Rosa, Hartmut. (2003). Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a De-Synchronized High-Speed Society. *Constellations*, 10(1), 3-33.
- Schivelbusch, Wolfgang. (1986). *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19th Century*. University of California Press.
- Selznick, Philip. (1992). *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. University of California Press.
- Shklar, Judith N. (1998). The Work of Michael Walzer. En S. Hoffmann (ed.) *Political Thought and Political Thinkers* (pp. 376-385). University of Chicago Press.
- Skinner, Quentin. (1988). *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Edited by James Tully. Polity Press.
- Snow, Charles Percy. (1993). *The Two Cultures*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. [1971] (1985). Interpretation and the Sciences of Man. En *Philosophical Papers*, Vol. 2 (pp. 15-57). Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. [1977] (1985). Self-Interpreting Animals. En *Philosophical Papers*, Vol. 1 (pp. 45-76). Cambridge University Press.

- Taylor, Charles. (1978). Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions. En Y. Yovel (ed.) *Philosophy of History and Action* (pp 133-154). Reidel.
- Taylor, Charles. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. (1986). Die Motive einer Verfahrensethik. En W. Kuhlmann (ed.) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* (pp. 101-135). Suhrkamp,.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Taylor, Charles. (1993). Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada. En *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (pp. 59-119). McGill-Queen's University Press.
- Taylor, Charles. (1995). To Follow a Rule. En *Philosophical Arguments* (pp. 165-180). Harvard University Press.
- Taylor, Charles. (1998). Engaged Agency and Background in Heidegger. En Charles B. Guignon (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger* (pp. 202-221). Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael. (1983). *Spheres of Justice*. Basic Books.
- Walzer, Michael. (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press.
- Walzer, Michael. (1988). *The Company of the Critics*. Basic Books.
- Walzer, Michael. (1994). *Thick and Thin*. Notre Dame University Press.
- Wolin, Richard. (1992). *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*. Columbia University Press.
- Young, Iris Marion. (1990). *Throwing like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Indiana University Press.