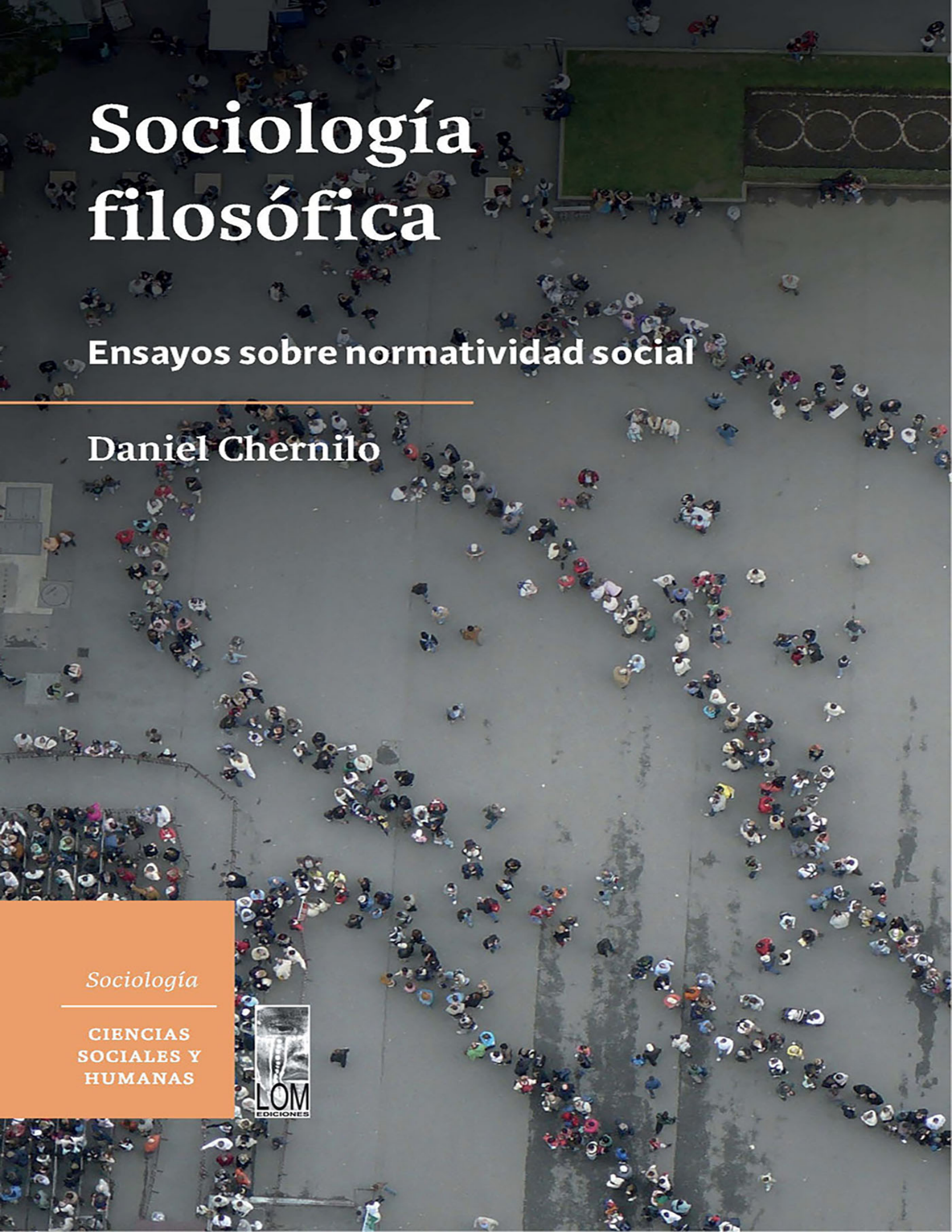




Sociología filosófica

Ensayos sobre normatividad social

Daniel Chernilo

Sociología

CIENCIAS
SOCIALES Y
HUMANAS



Sociología filosófica

Ensayos sobre normatividad social

Daniel Chernilo



Filosofía política | CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

© **LOM ediciones**

Primera edición, septiembre de 2021

Impreso en 1000 ejemplares

ISBN Impreso: 9789560014450

ISBN Digital: 9789560014825

RPI: 2021-a-7283

Motivo de portada: Imagen de janeb13 en Pixabay

Todas las publicaciones del área de
Ciencias Sociales y Humanas de LOM ediciones
han sido sometidas a referato externo.

Edición, diseño y diagramación

LOM ediciones. Concha y Toro 23, Santiago

Teléfono: (56-2) 2860 6800

lom@lom.cl | www.lom.cl

Diseño de Colección Estudio Navaja

Tipografía: *Karmina*

Impreso en los talleres de gráfica LOM

Miguel de Atero 2888, Quinta Normal

Impreso en Santiago de Chile

Índice

- [Agradecimientos](#)
- [Introducción](#)
- [Primera parte Teoría](#)
 - [Capítulo 1 La idea de sociología filosófica](#)
 - [Capítulo 2 Entre sociología y filosofía. La pregunta por lo humano](#)
 - [Capítulo 3 Nacionalismo y cosmopolitismo: perspectivas sociológicas y filosóficas](#)
 - [Capítulo 4 El problema de la secularización: cuatro miradas a la fragilidad de los órdenes sociales modernos \(con Rodrigo Cordero\)](#)
 - [Excurso 1 Humanismo y sociología](#)
- [Segunda parte Intervenciones](#)
 - [Capítulo 5 La teoría social moderna como derecho natural postmetafísico: el caso Jürgen Habermas](#)
 - [Capítulo 6 La sociología filosófica de Niklas Luhmann. Un estudio sobre «La economía de la sociedad»](#)
 - [Capítulo 7 Progreso y cambio social en la sociología conservadora de Robert Nisbet](#)
 - [Capítulo 8 Concepciones de sociología en la sociología constitucional contemporánea](#)
 - [Excurso 2 Modernismo, redes y culto a la novedad. La ontología fallida de Bruno Latour](#)
- [Bibliografía](#)

Agradecimientos

Es un placer mencionar a los amigos y colegas que generosamente han dedicado tiempo y atención a la lectura de borradores de estos textos, o me han hecho comentarios, preguntas y sugerencias que han ayudado a dar forma a sus argumentos: Omar Aguilar, Daniel Alvaro, Rafael Alvear, Nicolás Angelcos, Margret Archer, Esperanza Bielsa, Tom Brock, Brian Callan, Mark Carrigan, Dante Castillo, Vincenzo Cicchelli, Gerard Delanty, Kieran Durkin, Dave Elder-Vass, Rodrigo Figueroa, Robert Fine, Steve Fuller, Rodrigo González, Ana Gross, Peter Holley, Juan Jiménez, Alonso López, André Magnelli, Paula Mena, Marcus Morgan, Jordi Mundó, Karen O'Reilly, Sebastián Raza-Mejía, Diego Rossello, Francisco Salinas, Martin Savransky, Nikos Sotirakopoulos, Simon Susen, Csaba Szaló, Cristian Tileaga, Beltrán Undurraga, Frederic Vandenberghe y Frank Welz. Agradezco también a Felipe Padilla la traducción preliminar de aquellos artículos que fueron publicados originalmente en inglés. Como ya es costumbre, Aldo Mascareño y Rodrigo Cordero han escuchado generosamente mis ideas en innumerables ocasiones. Les agradezco su paciencia, así como la confianza de que algo interesante puede surgir de ellas. También a Silvia Aguilera, de LOM, quien decidió seguir adelante con este libro aun en las circunstancias difíciles que nos han tocado vivir recientemente.

Hay un momento de la trayectoria académica cuando los cargos directivos se transforman en un deber inevitable. Esa administración puede ser tediosa y en ocasiones es incomprendida, pero ofrece también una oportunidad para contribuir a que el trabajo académico tal y como es se acerque a aquello que imaginamos que debiese ser: un espacio intelectualmente estimulante, de aprendizaje

permanente y donde prima la racionalidad del mejor argumento. Más allá del éxito o fracaso de ese objetivo, la posibilidad de seguir escribiendo e investigando mientras uno se desempeña en esos roles depende en gran medida del trabajo de los equipos que toman en sus hombros el día a día de esa administración académica: mi sincero reconocimiento a Camila Claps y Constanza Venegas, en la Universidad Diego Portales, y a Carolina Apablaza, en la Universidad Adolfo Ibáñez, por la forma impecable en que llevan los procesos y programas a su cargo.

Muchas gracias a mi familia: Paula, Leonor, Jeannette, Raúl, Mara, Carla y Juanita.

Después de casi 18 meses de encierro por la pandemia, que sin duda nos han hecho reconsiderar la clase de *animales sociales* que somos, quisiera dedicar este libro a los amigos y amigas de toda la vida: Andrea Valdivia, Andrés Velasco, Iván Mlynarz y María José Reyes.

Los proyectos Fondecyt Regular (1181585 y 1200208) han entregado apoyo financiero para la finalización de este texto.

Santiago de Chile, Junio de 2021

Introducción

*Al hacer filosofía, intentamos despojarla de los excesos
del universalismo y de su celo prescriptivo. Al hacer
sociología,
resistimos la elevación de cualquier identidad y
procedencia
particular por sobre nuestra condición humana universal*

Robert Fine (2017, 279)

Quisiera comenzar esta introducción con una referencia autobiográfica. Al poco tiempo de haber iniciado mis estudios de sociología en la Universidad de Chile, a inicios de la década de 1990, me quedó claro que mis intereses eran más cercanos a la filosofía que a la sociología. Si iba a tener la motivación para terminar la licenciatura que había comenzado, inevitablemente me las iba a tener que ingeniar para concentrarme en aquellas áreas más cercanas a la filosofía. En esa época tuve la fortuna de asistir como oyente a un curso que Ernst Tugendhat dictó en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica (con vergüenza, admito que nunca me presenté ni le pedí permiso para asistir a sus clases. Tampoco me atreví a preguntar en todo el semestre). El curso, que debía ser sobre la *Crítica de la Razón Práctica* de Immanuel Kant pero que Tugendhat decidió dictar sobre la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, no hizo más que confirmar que en esos temas se concentraban mis intereses genuinos. Exploré en esa época la posibilidad de un cambio de carrera, pero el curriculum extremadamente rígido de las licenciaturas habría significado tener que comenzar nuevamente desde cero, cuestión financieramente impensable. Un consejo, que ha

probado ser acertado, me convenció además que «daba un poco lo mismo» si uno terminaba un grado u otro, porque después uno podía hacer un posgrado para afinar la puntería y seguir aprendiendo. Es así como me transformé, desde esa época y hasta ahora, en sociólogo «profesional» y filósofo «amateur».

Este volumen reúne un conjunto de artículos, escritos entre 2012 y 2019, en su mayoría como contribuciones a volúmenes editados o invitaciones a conferencias, seminarios y charlas. La idea original de su publicación se remonta a mediados de 2018 y son tantas las cosas que han pasado desde entonces que en algún sentido varios de estos ensayos pueden parecer piezas de museo que refieren a un mundo que ya no existe. Sin embargo, el hecho de que no se refieran *directamente* al estallido en Chile en octubre de 2019, ni menos a la pandemia del COVID, me parece que ofrece la oportunidad de tomarse un respiro frente a esta cotidianidad que no nos da descanso. Es también un intento por recuperar, reconstruir o reinventar algunas preocupaciones que me siguen convocando como preguntas fundamentales.

El propósito que reúne estos trabajos es poner en relación sociología y filosofía y la forma en que estas conexiones han dado vida a la idea de sociología filosófica. Junto con mi libro anterior, publicado por LOM (Chernilo 2011), así como dos publicados en inglés más recientes (Chernilo 2013; 2017a), este también da cuenta de la conversación que intento establecer entre ambas tradiciones. Por supuesto, sus relaciones pueden ensayarse mediante las ideas de *teoría sociológica*, *filosofía social*, *pensamiento social* o *teoría social*, todas las cuales están disponibles en diversos contextos y en cuyo apoyo pueden esgrimirse distintas razones. Su mérito principal es que esos términos indican una orientación intelectual que, para constituirse, requiere de tradiciones de pensamiento distintas e intereses de conocimiento diversos. Por un lado, las ideas

de pensamiento social y teoría social se encuentran más cerca de mis intereses y las he usado en distintos contextos, puesto que además de la dimensión estrictamente conceptual enfatizan el carácter interdisciplinario, históricamente orientado y sobre todo la doble cualidad descriptiva y normativa que inspiran mis investigaciones. Por el otro, la noción de teoría sociológica enfatiza una idea disciplinar más estrecha y que tiende a asociarse a sistemas teóricos cerrados a la Parsons, mientras que la idea de filosofía social parece enfatizar una dimensión aun más especulativa cuyo vínculo con la realidad histórica está mediado por presupuestos metafísicos que no podemos realmente sostener (a la Spengler). Como una forma de dar identidad y clarificar los intereses que motivan mi trabajo, en los últimos años he venido intentando delinear la idea de *sociología filosófica* como un tipo específico de programa teórico que se toma en serio las relaciones entre filosofía y sociología con miras a ponerlas a trabajar *conjuntamente* en la exploración de ideas normativas en la sociedad -por ejemplo, la justicia, la igualdad, la autonomía- y de las propiedades antropológicas en que esas ideas normativas se sostienen -por ejemplo, la responsabilidad, la reflexividad, el lenguaje-.

El punto de partida de mi estudio para el desarrollo de la sociología filosófica es el hecho, relativamente obvio, de que la sociología y la filosofía no son solo tradiciones distintas que se han conformado en trayectorias históricamente disimiles, sino que ellas tienen pretensiones de conocimiento diferentes. Si a la sociología subyace una pretensión científica que refiere a la comprensión empírica y positiva de la sociedad moderna, a la filosofía subyace una pretensión más reflexiva sobre las condiciones de la experiencia humana en general. Por supuesto, ello no significa que la sociología pueda o deba ser no-normativa ni que la filosofía pueda o deba obviar desarrollos empíricos o

procesos históricos. Pero sí implica que tanto sus practicantes profesionales como el público más amplio que está en ocasiones interesado en ellas, están en la búsqueda de formas distintas de conocer el mundo. Uno llega a la sociología y a la filosofía por razones distintas y, por lo general, demanda de ellas respuestas que también son distintas.

En su libro *El Principio de la Responsabilidad*, el filósofo judío-alemán Hans Jonas afirma que «mientras que una generación tiene las ciencias que hereda, cada generación tiene las humanidades que se merece» (Jonas 1984, 164-165). El objetivo de ese texto era reforzar la idea de la irrefutabilidad científica del riesgo ecológico inminente en que vive la sociedad industrial para, desde allí, sugerir cursos de acción colectivos que permitan impedir un desastre natural de escala global. Aquel libro transformó a Jonas en una celebridad, puesto que, entre otras cosas, sirvió de inspiración al Partido Verde alemán que durante la década de 1970 logró entrar al parlamento federal por primera vez. Su tesis central es que, enfrentada a los problemas medioambientales del presente, el dilema principal de la humanidad es asegurar a nuestros descendientes un planeta en el que sea posible una vida humana digna. Tomando como referencia el formalismo de la ética kantiana, Jonas sostiene que para llevar a cabo una vida que pueda describirse como genuinamente humana debemos mantener el planeta en un estado tal que haga posible la *autodeterminación* de los seres humanos del futuro. Escéptico de las ideas de progreso o evolución, Jonas no tiene dudas de que es un deber moral de la generación presente para con las futuras el entregarles un planeta que no se encuentre en condiciones *peores* a las actuales. Les debemos a nuestros hijos e hijas la posibilidad de desarrollar una forma de vida que sea al menos comparable con aquella que nosotros tenemos en términos de la capacidad real para decidir cómo querrán vivir.

El *diagnóstico empírico* en que se basa el argumento de Jonas es herencia del desarrollo científico y técnico al que había llegado la sociedad en ese momento. Pero la *conciencia* y, sobre todo, la *disposición* para hacer frente a esos desafíos no son cuestiones que se reciban pasivamente; por el contrario, se trata de decisiones que reflejan el tipo de individuos que somos y la clase de sociedades que hemos construido. La *capacidad* y la *voluntad* de la especie humana para hacerse cargo de sus problemas más importantes son dos caras de una misma moneda que si bien tienen dinámicas distintas –la pregunta por la *capacidad* se responde de forma técnico-científica, la cuestión de la *voluntad* es un asunto ético-político– se requieren mutuamente. Ninguna funciona por sí sola. Más allá de la ironía de la idea de que cada generación tiene «las humanidades que se merece» (que en su caso debe leerse como una crítica contra el hermetismo, elitismo y arrogancia de las humanidades posmodernas), el argumento clave de Jonas es que el conocimiento del mundo natural despliega una exterioridad, una objetividad, que no es posible ni deseable en el caso de los asuntos humanos, respecto de los cuales siempre mantenemos una conexión interna: ellos contienen el principio agencial de la responsabilidad entendida como la capacidad para actuar de otro modo. Lejos de establecer una jerarquía entre formas de conocimiento superiores e inferiores, esta diferencia en el tipo de conocimiento que ciencia y filosofía producen demuestra que efectivamente las necesitamos a ambas¹.

Desde una perspectiva distinta, Hannah Arendt también reflexiona sobre la relación entre las distintas pretensiones de conocimiento de la ciencia y de la filosofía. En la siguiente cita, Arendt no se sitúa en el horizonte intelectual de la modernidad, sino que utiliza un lenguaje más general

-existencial incluso-. Ella plantea esta reflexión de la siguiente manera:

Las preguntas últimas surgen de la experiencia real del no-saber, que es donde se revela uno de los aspectos básicos de la condición humana terrenal. Al plantearse preguntas últimas que no tienen respuesta, el hombre se posiciona a sí mismo como un ser que hace preguntas. Esta es la razón por la que la ciencia, que plantea preguntas que sí tienen respuesta, se origina en la filosofía y tal origen se mantiene como una fuente permanente a lo largo de las generaciones. Si el hombre perdiese la facultad de hacerse preguntas últimas, perdería al mismo tiempo su facultad para hacerse preguntas que sí tienen respuesta (Arendt 2005, 34)

Para Arendt, y este es un argumento que comparto, no se trata de que algunas preguntas sean más fundamentales que otras o que algunas preguntas sean primarias y otras secundarias. Incluso la idea de que algunas interrogantes pueden responderse definitivamente, mientras que otras no, debe tomarse con distancia, puesto que tampoco las interrogantes científicas responden a ese patrón. Por el contrario, nos enfrentamos a interrogantes de distinta naturaleza y que se alimentan y requieren mutuamente: el que algunas preguntas tengan respuesta y otras no dice relación con el tenor de qué y cómo se pregunta y no con las respuestas propiamente tales. La filosofía es resultado de la necesidad existencial de plantearse interrogantes que no tienen respuestas definitivas, las que a su vez encuentran nuevo vigor a partir de los cambios y novedades sobre las que las ciencias frecuentemente nos informan. Es justamente el horizonte posmetafísico de la reflexión contemporánea lo que permite el acercamiento de ambas tradiciones: cuando las ideas trascendentales de razón, historia y naturaleza ya no están disponibles para

garantizar certezas de ningún tipo, cuando la política misma no puede guiarse sino por su propia relación incierta con valores, normas, principios e instituciones que son ellas mismas resultados de la acción humana, entonces el horizonte metafísico de las preguntas más generales ha de aceptar las limitaciones que implica estar insertas en un contexto histórico determinado. Lejos de significar un final para la filosofía, que ya no podría reclamar para sí una posición de privilegio incuestionada, ni tampoco una victoria «definitiva» para la ciencia, que entonces podría deshacerse de la filosofía, es este horizonte el que permite el diálogo entre ambas en tanto formas de conocimiento distintas pero compatibles.

Plantear las cosas de esta forma significa también tomar distancia de posiciones aun predominantes tanto al interior de la filosofía como al de la sociología, donde se continúa intentando establecer una jerarquía entre ellas. Desde el lado de la filosofía, esta sensibilidad se expresa en la idea de que todo conocimiento empírico es por definición inferior al que ella puede producir no solo porque aspira a mantener su posición de conocimiento primero (en la modernidad, esto lo comparten pensadores tan distintos como Hegel y Heidegger), sino también cuando el discurso filosófico deviene la forma general del lenguaje conceptual (como en Derrida). Desde el lado de la sociología, sobran también ejemplos de quienes sostienen que ella es justamente la superación de la filosofía en tanto un conocimiento legítimo del mundo social se puede desplegar ahora únicamente a través de su alineamiento con la ciencia moderna (desde Comte a Luhmann pasando por Durkheim). Sin embargo, en muchas de sus mejores versiones, sociología y filosofía no solo guardan bastante en común sino que están destinadas a relacionarse y aprender la una de la otra. Las preguntas sociológicas fundamentales son siempre también, en último término, preguntas filosóficas sobre qué nos hace los seres humanos que de

hecho somos. Asimismo, las preguntas filosóficas más permanentes son también sociológicas en tanto hacen referencia a los contextos sociales en que las propias interrogantes surgen y tienen lugar.

Otra forma de comprender la relación entre ambas tradiciones, una que por lo demás tampoco genera acuerdo en las comunidades de sociólogos y filósofos profesionales, es la idea de que están indefectiblemente unidas por la pregunta tradicional sobre las condiciones sociales de la vida buena: ambas reflexionarían sobre lo que es con miras a comprender e incluso imaginar formas nuevas de lo que podría o debería ser. Tomando nuevamente como referencia a Arendt, ella se declara decepcionada tanto del dogmatismo filosófico como del positivismo científico que se han apoderado de las tradiciones académicas de los siglos XIX y XX. Cuando Arendt usa la idea de *pensamiento político* para describir el tipo de trabajo intelectual con el que sí se siente identificada, se refiere a un tipo de reflexión que combina ciencia social, filosofía e historia recurriendo a lo mejor de cada una de esas tradiciones. En ninguna parte queda ello más claro que en su análisis del fenómeno del totalitarismo de la primera mitad del siglo XX, en especial cuando analiza la institución que refleja de manera más pura su carácter *monstruoso*: los campos de concentración. Dice Arendt:

Describir los campos de concentración *sine ira et studio* [sin resentimiento ni favor] no es ser «objetivo» sino condonarlos, y tal perdón no cambia con la condena que el autor se puede sentir obligado a adjuntar *pero que permanece desconectada de la propia descripción*. Cuando usé la imagen del infierno no lo hice metafóricamente sino literalmente (...) creo que *la descripción de los campos de concentración como infierno en la tierra es más «objetiva»*, es decir, es más adecuada a su esencia, que las afirmaciones de

naturaleza puramente psicológica o sociológica (Arendt 1953, 79, mis cursivas)

Más allá de la retórica con que en la frase final se vuelve a castigar a las ciencias sociales de la época, quisiera interpretar su argumento de la siguiente manera. Arendt busca una forma de combinar descripción y evaluación normativa donde cada una mantiene su autonomía y la afirmación misma de tal autonomía pasa por su capacidad para establecer relaciones entre ellas antes que por su separación radical. La noción de *descripción normativa* parece capturar su idea de que la mejor forma de describir adecuada y rigurosamente un fenómeno es encontrar un concepto que dé cuenta también de su dimensión inherentemente normativa. Por supuesto, no todos los eventos en el mundo social tienen una dimensión normativa tan nítida o descarnada como los campos de concentración y no en todos los casos será necesario o incluso posible encontrar conceptos con la capacidad evocativa de «infierno en la tierra». Sin embargo, muchos fenómenos sociales sí tienen características normativas constitutivas y la mayoría de los sociólogos y filósofos concordarán además de que ellos representan justamente las cuestiones más significativas de sus respectivos campos. En buena medida, son esos motivos los que *explican* el hecho de que se dediquen a sus temas preferidos.

Dicho esto, es cierto que es una cosa es afirmar que descripción y normatividad están relacionadas, otra cosa es intentar especificar de qué tipo de relaciones estamos hablando. Quisiera entonces ofrecer algunas reflexiones programáticas que apuntan en esa dirección.

- Descripción y normatividad no son actividades consensuales o que puedan ellas mismas ser descritas y evaluadas «neutralmente». Por el contrario, acercarse a la comprensión de sus

relaciones requiere aceptar su propia complejidad interna: cada una es en sí misma una actividad polémica que permite interpretaciones disímiles, cuando no contrapuestas, de en qué consisten realmente. Desde el lado de la descripción, por ejemplo, aparece la discusión sobre si la tarea de la ciencia no es en realidad la explicación de los fenómenos, qué ha de entenderse exactamente por explicación (causalidad, probabilidad, relaciones de sentido) y, por cierto, cuál es el rol de la teoría en tales descripciones y explicaciones. Desde el lado de la normatividad, se aprecia una heterogeneidad similar no solo a partir de las diferencias entre distintas posiciones éticas sino a partir del conjunto de definiciones ontológicas sobre las que tales diferencias éticas están construidas. Incluso si no aceptamos un constructivismo extremo donde toda afirmación es en última instancia equiparable a cualquier otra o responde a interminables mediaciones sociales, tampoco es evidente como habríamos de decidir sobre si una descripción de un fenómeno específico es «superior» a otra -y, para qué decir, en el caso de los juicios normativos-.

- A pesar de lo anterior, es posible intentar al menos establecer con precisión los criterios a partir de los cuáles una descripción o juicio normativo es considerado adecuado o inadecuado, superior o inferior, y hacer de la evaluación de esos criterios una meta-regla. Un problema con este camino es que puede transformarse en una regresión infinita: ¿con qué criterios se decide qué ha de considerarse un buen criterio? Pero la imposibilidad de arribar a respuestas definitivas no tiene por qué conducir a la parálisis: por ejemplo, podemos perfectamente tomar decisiones provisionales, establecer rangos de

aceptabilidad respecto de cuestiones específicas, o concordar que en ciertos aspectos estamos en mejores condiciones de hacer afirmaciones fuertes y en otros no. De hecho, eso es precisamente lo que caracteriza tanto la ciencia como la filosofía en tanto actividades intelectuales: la discusión sobre afirmaciones, así como sobre los criterios de admisibilidad de las afirmaciones, es dinámica y evoluciona constantemente.

- En el caso de las ciencias sociales, de hecho disponemos de algunas ideas relativamente consensuadas para evaluar la calidad o pertinencia de distintos argumentos: integridad teórica (no todo vale, el eclecticismo teórico tiende a ser penalizado), rigurosidad metodológica (la aplicación de técnicas y métodos debe seguir ciertos pasos que no son prescindibles o meramente arbitrarios), precisión empírica (la evidencia debe tratarse reflexiva y balanceadamente) y cuidado ético (la integridad de los participantes no es un valor transable). Respecto de cuestiones normativas, sin embargo, no disponemos ni en sociología ni en filosofía de guías de este tipo, entre otras cosas, porque la pregunta por la admisibilidad de distintos criterios está en el centro de los debates éticos. Por mi parte, la idea de *sociología filosófica* apunta justamente en esa dirección, al afirmar que concepciones de lo humano –de naturaleza humana incluso– subyacen a la mayor parte de nuestras descripciones del mundo social y que el contenido sustantivo de esas concepciones de lo humano funciona como horizonte de tal dimensión normativa. Debemos, por tanto, no solo explicitar cuáles son esas concepciones de lo humano sino que, al hacerlo, hemos de deslindar también si ellas favorecen un concepto universalista de humanidad

donde todos los miembros de la especie son vistos como provistos de *la misma capacidad* para crear y recrear la sociedad (aunque, por supuesto, bajo condiciones desiguales y que no son de su elección). Esa es, por cierto, la posición que se defiende en estas páginas.

- La sociología es, a todas luces, hija de la inversión que Marx hace de la dialéctica hegeliana: para comprender las ideas debemos entender también las relaciones sociales en que esas ideas surgen y se desarrollan. En los términos que lo estoy planteando aquí, es Marx quien da el golpe de gracia a la filosofía, no porque decida eliminarla sino porque le entrega primacía a la futura sociología –al estudio de los fenómenos sociales– y con ello relega a la filosofía a un lugar secundario². De Marx hemos heredado también dos posibilidades metodológicas sobre como implementar efectivamente este postulado: en la interpretación determinista, las ideas *dependen* de las relaciones sociales y no son más que su epifenómeno; en la interpretación moderada, las ideas tienen *autonomía relativa* y ambas esferas se interrelacionan e influyen mutuamente. Si ambas opciones están disponibles al interior de la obra del propio Marx, ello se debe tal vez al hecho de que en realidad no se trata de caminos distintos: mientras que la idea de autonomía relativa es una contradicción en los términos, no tiene tampoco sentido decir que las ideas dependen en un sentido fuerte de los hechos sociales (uno no aprende a hablar sueco por el hecho de saber que en ese país hace frío muchos meses cada año o que tiene un estado de bienestar generoso desde el punto de vista de sus prestaciones sociales). La idea de *sociología filosófica* busca entonces reguardar

tanto la necesidad filosófica de respetar la autonomía de las ideas (en este caso, la dimensión universalista de las ideas normativas) como la relevancia de comprender los contextos y relaciones sociales en que tales ideas han surgido y se despliegan cotidianamente.

Sociología filosófica

Hechas estas aclaraciones generales, puedo ahora definir el programa intelectual de la sociología filosófica como un enfoque que busca explicar las concepciones de lo humano y de la naturaleza humana que están en operación, pero por lo general permanecen implícitas en el mundo social.

1. La sociología filosófica toma la *antropología filosófica* como punto de partida. En su mejor versión, por ejemplo en Ernst Cassirer (1977), la antropología filosófica que surge a inicios del siglo XX es un intento por *re-unir* el conocimiento científico y filosófico sobre qué es un ser humano. En espíritu y forma, pero también en contenido y contexto, la antropología filosófica se posiciona en la encrucijada crítica donde se espera que conocimiento científico y filosófico sean aun capaces de unificación incluso si apuntan ya en direcciones distintas, cuando no opuestas. Incluso si este requerimiento de unificación no se cuestiona, y en ocasiones eso sí sucede, la exigencia de reunión se hace no solo en clave *epistemológica* sino también en clave *ontológica*. Este enfoque dual sobre los seres humanos es resultado, y debe mantenerse, en razón de la propia dualidad de la condición humana: los seres humanos son en parte cuerpos vivos que están controlados por sus necesidades, emociones y adaptación físico-química al mundo y son también seres conscientes que se constituyen mediante sus intuiciones intelectuales, estéticas y, por cierto, morales (Cassirer 2000).

2. Esta tensión entre ciencia y filosofía, entre cuerpo y alma, se expresa también en una de las ideas centrales de la antropología filosófica: la naturaleza humana. En la modernidad, las referencias a la naturaleza son siempre sospechosas: ¿qué es la naturaleza? ¿Existe tal cosa como una «naturaleza prístina»? ¿Puede «la naturaleza» concebirse como la fuente a partir de la cual lo humano se constituye? Posiblemente la dimensión sociológicamente más importante en esta dirección la planteaba ya Hobbes (1996) ¿cuál es la relación entre lo natural y lo artificial donde lo primero refiere al individuo y lo segundo a lo social? Estas preguntas sobre la naturaleza conducen a la sociología hacia un territorio ambiguo: por un lado, las ideas de causalidad, diferenciación y evolución son muy importantes en la tradición sociológica en general (es decir, no solo para el funcionalismo); por el otro, la relación de la disciplina con la biología y la genética, en tanto ellas desafían la idea de la autonomía de lo social, no es precisamente fluida (Fuller 2011; Rose 2013). Algo similar puede decirse respecto de las ideas de naturaleza humana, que anteceden con mucho el surgimiento de la imaginación científica moderna y son parte crucial de la tradición filosófica. En este caso, la noción de naturaleza invoca ideas distintas como estabilidad, características constitutivas y realización plena; se refiere a las propiedades intrínsecas del ser y a su relación teleológica con fines que le son inmanentes y través del cual se constituye. Por cierto, en este contexto, las ideas de naturaleza humana van más allá de la demostración filosófica convencional y adoptan un giro más bien *especulativo*: reflejan, y contribuyen a articular de manera explícita, respuestas a la pregunta sin respuesta *qué son los seres humanos* puesto que ellas no pueden nunca justificar *realmente* de dónde proviene la *especificidad* de la condición humana.

3. Si mantenemos a la vista la intuición original de que la antropología filosófica intenta reunir el conocimiento científico y filosófico sobre qué es un ser humano, es entonces evidente que el desafío «biológico» no es autoexplicativo sino que *solo se hace visible mediante elaboración filosófica*. Más aun, el valor de verdad de esta crítica viene de la mano de desarrollos empíricos sustantivos y se sustenta sobre todo en el éxito tecnológico de las neuro-tecno-ciencias. En alguna medida, la sociología contemporánea se enfrenta al dilema clásico del *advenedizo*: entre más busca demostrar que ya pertenece *definitivamente* al establishment intelectual más dolorosa le resulta la crítica que se hace *aun* a su estatuto científico. La nueva tendencia de escritos «post» o «anti-humanistas», lejos de ofrecer una separación con la tradición que estoy describiendo, pertenece claramente a ella (Braidotti 2011; Haraway 1991). Sus contenidos específicos y estilo son por supuesto distintos, pero sus preocupaciones por la unidad interna del género humano, en qué medida los seres humanos son únicos en relación con otros seres vivientes, y cuán susceptible es la naturaleza humana a distintas formas de manipulación social, son todas preguntas que forman parte del repertorio *clásico* de preocupaciones de la antropología filosófica. Encontramos aquí más que un eco de las críticas anteriores al humanismo en Nietzsche (2008), Heidegger (2006) o Lyotard (1993). De hecho, la pregunta fundamental es *exactamente* la misma: en qué medida los desarrollos de la tecnología moderna ponen fin al ser humano tal y como lo conocemos. O, dicho de otra manera, en qué medida *la idea misma* de humanidad ha sido siempre solo una ilusión. En la corriente principal de la sociología, esta posición se repite en las afirmaciones crecientemente excéntricas de Bruno Latour (2013) sobre la necesidad *definitiva* de una ontología radicalmente nueva que abandone la distinción entre humanos y no-humanos. Este género se constituye entonces mediante su

propia combinación de argumentos en parte científicos y en parte especulativos (más no necesariamente filosóficos). Así, incluso el escepticismo sobre la posibilidad de fundamentar valores universales, nos recuerda periodos anteriores de la antropología filosófica a mediados del siglo XX. Por mi parte, sostengo que es preciso invertir su pretensión de originalidad –y no solo porque no hay nada *menos* original que una pretensión tal de novedad–. Este tipo de interrogación es en realidad paradigmática de la tan humana frustración con la frustrante inevitabilidad de la pregunta ¿qué es y cómo se reconoce a un ser humano?

4. Este giro o reacción naturalista debe tomarse con cuidado: el naturalismo tiene desde hace ya un tiempo mala reputación en la filosofía y las ciencias sociales. Al naturalismo se lo critica, por un lado, porque incluso la tesis de que los seres humanos tienen realmente una naturaleza biológica no permite afirmar después que es ahí reside el corazón de aquello que nos hace específicamente humanos por oposición a otras especies vivas. El problema no radica en la delimitación de necesidades o disposiciones humanas básicas sino que estos argumentos empobrecen y hacen más estrechas nuestras concepciones de lo humano: del hecho de que la autoconservación sea prerequisite para la emergencia de las instituciones sociales no se sigue que la competencia es el valor social fundamental o que allí radica el núcleo de aquello que nos constituye como seres humanos que viven en sociedad. Una segunda crítica al reduccionismo naturalista depende de la primera y sostiene que el naturalismo falla porque es incapaz de dar cuenta de las *ideas* que le sirven de base. Sin importar si la entendemos como una empresa científica, religiosa o filosófica, la pregunta sobre qué nos hace humanos se sostiene en intuiciones intelectuales y morales que no son reducibles a cuestiones biológicas o relaciones causales. La crítica es distinta a aquella que se centra en si la autonomía de la conciencia puede o no comprenderse,

científicamente, como un fenómeno emergente a partir de interacciones neuronales. Dice más bien relación con el hecho de que las motivaciones universalmente humanas que son constitutivas de la ciencia, la filosofía, el arte o la religión no pueden incluirse en el conjunto relativamente estrecho de actividades humanas que son *esenciales* desde el punto de vista de la adaptación física y reproducción material de la especie. Estas motivaciones no responden a una concepción causal de las relaciones en el mundo natural sino que son *ideales* en un sentido que es difícil, o derechamente imposible, captar *científicamente*.

5. Si usamos a Pierre Bourdieu (1994) como caso paradigmático de la sociológica contemporánea, es instructivo que la relación algo paradójica entre materialismo y constructivismo de su teoría se traduzca en su obra en el tipo de «clausura a las ideas» que es propia del naturalismo reduccionista. La sociología reproduce con ello las versiones más débiles de ese naturalismo. El desarrollo de la física y ciencias naturales modernas, que comienza en el siglo XVII, se basa en la idea de un cosmos cuyos elementos materiales son inertes. La idea de un mundo natural conformado materialmente pero desprovisto de agencia es trasladada por Bordieu al mundo social, que se entiende como un dominio autónomo poblado por varios «campos», «fuerzas», «causalidades» y «diferenciales de poder». Pero mientras que es relativamente claro por qué un mundo donde prima la causalidad (y por tanto no tiene ideas) puede funcionar en el caso del universo físico o natural, ello no es así en el caso de la vida social. Bourdieu nos devuelve a una situación *pre-clásica*: mientras que los sociólogos de primera generación intentaron dar cuenta de las *relaciones* entre factores ideales y factores materiales, y se quebraron la cabeza intentando resolver este problema, la situación actual es que el asunto ha sido abandonado y se reproduce simplemente una versión paradójica del argumento naturalista. Incluso si hay agentes en el mundo

social, ellos solo reconocen y se movilizan por sus intereses, identidades y estrategias: *son agentes sin ideas*. El precio por este reduccionismo lo paga la sociología en su incapacidad para explicar la posición de los *valores* que son centrales para los *rendimientos funcionales* de las distintas instituciones sociales: cuando los bancos velan por sus propios intereses y no los de sus clientes, es decir, cuando descuidan sus tareas normativas, sufren también los resultados funcionales de sus operaciones.

6. La sociología filosófica toma a la filosofía como un recurso fundamental, pero asume también que la filosofía contemporánea puede continuar solo a partir de la renuncia a su pretensión fundacional de controlar el desarrollo del conocimiento humano. Mal que mal, ese es un reconocimiento común a filosofías tan disimiles como las de Adorno (2007), Habermas (1990b) y Sloterdijk (1987). Las proezas empíricas y tecnológicas de las ciencias modernas permiten la continuación de la filosofía porque su promesa de transformarse en el marco general de todo conocimiento ya no está disponible (Por cierto, a través de las humanidades y las ciencias sociales la misma crítica a la filosofía está disponible en relación con el conocimiento sobre el mundo humano). La testaruda necesidad de la antropología filosófica radica en su tan humana *particularidad* en tanto búsqueda de aquello que *compartimos* como seres humanos. Una universalidad verdadera no está al alcance de los seres humanos sino que, en caso de existir, es resorte de aquellos seres racionales puros que tal vez ya no habitan el mundo moderno y que, si aún existen, hace 200 años ya nos decía Kant (1997) que no guardan mayor relación con los seres humanos. El intento por comprender la vida humana por medios puramente humanos continúa porque sigue estando incompleto y debe continuar porque no tiene fin: se lo lleva a cabo no a pesar sino *precisamente* porque es siempre y

necesariamente nuestra *segunda mejor opción* (Blumenberg 2011).

7. En la delimitación de un campo para la sociología filosófica, es claro que ella no sustituye la investigación sociológica empírica; tampoco la concibo como una filosofía fundacional con intención *necesariamente* crítica. Sostengo, sin embargo, que las ideas de lo humano operan como marco de referencia normativo para la vida social. Este marco puede entenderse como trascendental en un sentido *delgado*, es decir, como límites a aquello que es posible y tal vez también deseable en la sociedad; es trascendental en un sentido *medio*, puesto que puede influenciar lo que sucede en la sociedad solo a través de la propia sociedad, y es trascendental también en el sentido *fuerte* de que las fuerzas sociales no pueden sin más alterarlas. Estas ideas de lo humano crean las condiciones para el despliegue de la vida social sin ella misma estar en condiciones de actuar directamente sobre la sociedad. Pero un componente igualmente importante de nuestras concepciones de lo humano es que las *ideas* de justicia, identidad, dignidad o vida buena tienen ellas mismas existencia universal: todas invocan la capacidad específicamente humana de descentramiento, la *posibilidad* de abandonar la perspectiva de la primera persona y apuntar a un principio de imparcialidad como ideal regulativo. El valor normativo de estas ideas no puede reducirse a factores materiales sino que siempre *vuelve*, y por ello también *depende*, de nuestras concepciones sobre en qué consiste *ser humano*.

La cita de Robert Fine que sirve de epígrafe a esta introducción apunta a que, más que tradiciones o incluso formas de conocimiento radicalmente distintas, con la filosofía y la sociología estamos en presencia de *sensibilidades diferentes* donde una nos alerta a los excesos y déficits de la otra. Como en un cuadro o sinfonía,

son finalmente los contrastes los que dan vida, y permiten realzar, las características distintivas de cada elemento.

Los capítulos que componen este libro

Como ya mencioné, los textos aquí reunidos fueron publicados ya como artículos independientes. Sin embargo, han sido íntegramente revisados para su publicación en este volumen y no son reediciones literales de esas versiones originales. Me he tomado la libertad de reescribir, eliminar o agregar párrafos o referencias bibliográficas.

El texto está dividido en dos partes. La primera parte, «Teoría», reúne cuatro ensayos y un excursus que buscan explicitar cómo entender las relaciones entre sociología y filosofía. El capítulo 1 ofrece el argumento más general sobre la idea de sociología filosófica y para ello establece las coordenadas intelectuales en que ella se inserta, explica algunos de los usos posibles de las ideas de lo humano en las ciencias sociales contemporáneas y ofrece también un ejemplo sobre sus potenciales de aplicación en relación con algunos debates recientes sobre derechos humanos. El capítulo 2 también intenta explicar la idea de sociología filosófica, pero sigue un camino distinto: por un lado, se ofrece una narración estilizada de la historia de la pregunta por lo humano en las ciencias sociales y las humanidades de los últimos 100 años, desde el surgimiento de la antropología filosófica en las primeras décadas del siglo pasado hasta el debate contemporáneo sobre poshumanismo, realismo crítico y el enfoque de las capacidades. Por el otro, se introducen un conjunto de propiedades antropológicas a partir de las cuáles sería posible conceptualizar la normatividad social: la autotrascendencia, la adaptación, la responsabilidad, el lenguaje, las evaluaciones fuertes, la reflexividad y la

reproducción de la vida (estas son las propiedades antropológicas que se discuten en detalle en mi libro *Debating Humanity*). Como se trataba de un texto inusualmente breve, el Capítulo 2 es el texto que he intervenido más significativamente.

El capítulo 3 despliega la dualidad del enfoque sociológico-filosófico que estoy impulsando al mostrar que, para comprender las principales dimensiones sociológicas de las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo, es preciso preguntarse también por cómo ellas tienen lugar en la inefable dialéctica moderna entre universalismo y particularismo. Se ofrece así un ejemplo concreto a partir del cual explorar los rendimientos tanto descriptivos como normativos de combinar ambas perspectivas. El capítulo 4, escrito en coautoría con Rodrigo Cordero y publicado aquí con su autorización, usa el enfoque de la sociología filosófica para comprender distintos debates sobre la secularización. Partiendo de la premisa de que la pregunta por la secularización es otra forma de interrogar la pretensión de autonomía de las sociedades modernas, ese capítulo busca capturar una ambivalencia fundamental de estos órdenes sociales: la necesidad de la sociedad de *organizar sus prácticas e instituciones* siguiendo reglas propias, así como de *justificar racionalmente los valores* en los que tales prácticas e instituciones descansan (incluso cuando ellas fracasan en estar a la altura de esos valores). Esta primera parte se cierra con un excursus sobre las relaciones entre sociología y humanismo a partir de la reseña de dos excelentes libros recientes donde, desde perspectivas muy distintas, se intenta refloatar ese vínculo. Tanto desde el paradigma filosófico del pragmatismo norteamericano como para el caso de la teoría crítica de Frankfurt (representada aquí en la obra de Erich Fromm), lo que aparece es la idea de una sociología filosóficamente informada y orientada hacia los problemas normativos más significativos del presente.

La segunda parte del libro, «Intervenciones», busca desplegar, en debates contemporáneos específicos, las intuiciones generales que se ofrecen en la primera parte. Si la idea de sociología filosófica ha de tener rendimientos como programa intelectual, ello debe demostrarse en su capacidad para iluminar discusiones concretas. El capítulo 5 explora la forma en que Jürgen Habermas establece las relaciones entre filosofía y sociología en su propio trabajo. Dicho capítulo plantea la tesis de que si bien el pensamiento de Habermas está efectivamente inmerso en la tradición del derecho natural racional –lo que incluye sus justificaciones para el rol de la sociología en las sociedades modernas–, ello es posible únicamente porque Habermas se toma en serio la idea del horizonte postmetafísico de la modernidad: es decir, donde todo argumento es provisional y está sujeto a pruebas racionales o empíricas. El capítulo 6 utiliza la reciente traducción que Aldo Mascareño ha realizado del libro *La Economía de la Sociedad* de Niklas Luhmann para leer a Luhmann desde la perspectiva de la sociología filosófica. Junto con explorar algunos de los presupuestos antropológicos y normativos del sociólogo alemán, el capítulo reconstruye brevemente su teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados para explorar el rol que la dimensión corporal –su anclaje *simbiótico*– juega en el caso de la economía a través del dinero y el problema de la satisfacción de necesidades.

El capítulo 7 está también centrado en un autor específico. El sociólogo norteamericano Robert Nisbet es una figura inusual en la historia de la disciplina en ese país por su proveniencia de clase trabajadora, el carácter abiertamente conservador de su pensamiento y la orientación historicista de su trabajo en una sociología que es fundamentalmente empírica. Ese capítulo despliega los elementos centrales de su pensamiento sociológico y político, a la vez que busca vincularlo con visiones similares como las de Karl Löwith y Leo Strauss. El capítulo 8 se centra en una literatura

sociológica reciente que versa sobre el «problema constitucional». Ella busca trascender el nacionalismo metodológico de pensar las constituciones como ancladas necesariamente en las formaciones estatales y formas de organizar la vida política en su interior. El capítulo explora el tipo de presupuestos conceptuales y antropológicos que informan algunas de esas concepciones contemporáneas de los estudios en sociología constitucional con miras a explicitar sus fundamentos normativos. Al igual que la primera parte, esta culmina con un texto más breve donde se discuten las relaciones entre epistemología, ontología y normatividad en la obra de Bruno Latour. Para ello, me concentro en la publicación reciente de su *Investigación sobre los modos de existencia*, donde Latour entrega argumentos adicionales para explicar y justificar las decisiones más importantes de sus trabajos anteriores. La crítica que allí se ofrece debiera al menos mostrar las dificultades de todo orden que se gatillan a partir de una concepción antropológica como la suya, que se demuestra débil normativamente e inconsistente conceptualmente.

- 1 La orientación intelectual de Jonas se conoce como *naturalismo ético* y su concepto central es la idea de *biología filosófica* que, por supuesto, es tributaria de la idea de antropología filosófica de principios del siglo XX y es parte de la herencia que informa mi idea de sociología filosófica. Un análisis sistemático del pensamiento de Jonas está disponible en el Capítulo 4 de mi libro *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology* (Chernilo 2017a).
- 2 No es un argumento que esté en condiciones de desarrollar en detalle aquí, pero incluso la fenomenología de Husserl –el punto más alto del *idealismo* filosófico después de Marx– contiene también en su interior la intuición sociológica de que para lograr un entendimiento