

Cuadernos de Teoría Social

N3.
2016

Editorial

Rodrigo Cordero & Francisco Salinas

Simposio: Debatiendo lo humano

Entre sociología y filosofía: La pregunta por lo humano

Daniel Chernilo

El giro normativo de la sociología filosófica:

Un comentario histórico-conceptual

Rafael Alvear

El trasfondo normativo de la teorización social:

Tres reflexiones en torno a una propuesta de sociología filosófica

Jordi Mundó

¿Cómo se hace sociología filosófica? Respuesta a Alvear y Mundó

Daniel Chernilo

Nota

¿Es posible ordenar la postmodernidad? Apuntes sobre

The 'Postmodern Turn' in the Social Sciences de Simon Susen

Francisco Salinas

ISSN 0719-6415 versión impresa
ISSN 0719-6423 versión en línea

Cuadernos de Teoría Social

Año 2

Número 3

Agosto 2016

Debatiendo lo humano

Editores:
Rodrigo Cordero y Francisco Salinas



www.teoriasocial.udp.cl

Universidad Diego Portales
Santiago de Chile



Contenidos

Editorial	3
<i>Rodrigo Cordero y Francisco Salinas</i>	
Simposio: Debatiendo lo humano	
Entre sociología y filosofía: La pregunta por lo humano	8
<i>Daniel Chernilo</i>	
El giro normativo de la sociología filosófica: Un comentario histórico-conceptual	29
<i>Rafael Alvear</i>	
El trasfondo normativo de la teorización social: Tres reflexiones en torno a una propuesta de sociología filosófica	48
<i>Jordi Mundó</i>	
¿Cómo se hace sociología filosófica?	61
Respuesta a Alvear y Mundó	
<i>Daniel Chernilo</i>	
Nota	
¿Es posible ordenar la postmodernidad? Apuntes sobre <i>The 'Postmodern Turn' in the Social Sciences</i> de Simon Susen	66
<i>Francisco Salinas</i>	



EDITORIAL

Rodrigo Cordero
Universidad Diego Portales

Francisco Salinas
University College London

En el marco de una visita a la Universidad Diego Portales en abril de 2016, invitamos a Daniel Chernilo (Loughborough University) a compartir y discutir en los *Cuadernos de Teoría Social* parte de los desarrollos más recientes de su programa de investigación en “sociología filosófica”. Su libro *Debating Humanity: Towards a Philosophical Sociology*, pronto a publicarse por Cambridge University Press (2017), constituye una invitación a repensar el lugar que la pregunta acerca de qué es lo humano tiene en la historia de la sociología, por un lado, y a reconstruir las propiedades antropológicas sobre las cuales es posible una defensa normativa y no esencialista de lo humano, por otro. El libro sin lugar a dudas constituye una consolidación del trabajo previo de Chernilo acerca del sustrato universalista de la teoría social moderna y las complejas relaciones entre sociología y filosofía. Pero al mismo tiempo marca el punto de partida de una nueva agenda de investigación cuyo principal foco está en comprender las relaciones entre las concepciones más o menos explícitas de la vida social que se plasman en teorías, prácticas y arreglos institucionales, junto a las concepciones sobre lo humano que se presuponen y movilizan como formas de explicación, justificación, crítica y orientación en el mundo. Por medio del estudio de esta relación,



Chernilo propone no sólo reconsiderar el lugar de la “normatividad” en la teoría social sino que tomarnos en serio el lugar de la reflexión normativa como una cualidad inmanente en la vida social y una competencia definitoria de los seres humanos en tanto que humanos.

Debating Humanity es un libro arriesgado en su forma y controversial en su objeto. Al igual que *A Social Theory of the Nation-State* (2007), *Nacionalismo y cosmopolitismo* (2010), *La pretensión universalista de la teoría social* (2011) y *The Natural Law Foundations of Social Theory* (2013), el libro es muestra patente del espíritu intelectual a contracorriente que mueve la investigación y escritura de Chernilo. A contracorriente de las modas intelectuales y agendas de investigación empírica embriagadas por el discurso de la originalidad de sus ideas, la novedad de sus objetos y la creatividad de sus métodos. A contracorriente de los diagnósticos epocales que declaran la obsolescencia de conceptos, perspectivas y autores del pasado para comprender los conflictos de un presente global y tecnológicamente ensamblado. Y a contracorriente del escepticismo acerca de lo normativo y la reflexión normativa que tiñe los debates disciplinarios contemporáneos que intentan escapar de todo tipo de fundacionalismo, universalismo y de la sensibilidad humanista que anima a la mejor tradición sociológica. Esto no significa que el trabajo de Chernilo se encuentre atado a una mirada romántica de los problemas de la teoría social y a una justificación exegética de sus métodos. Su actualidad precisamente está en abrir nuevos caminos a las preguntas que persistentemente se presentan en nuestro conflictivo encuentro con el mundo social. Volver sobre esas preguntas significa volver sobre aquello que interrumpe el sentido de completitud del mundo para poder introducir desde allí una *perspectiva* sobre los asuntos humanos.

En el presente número, tomamos seriamente la invitación de Chernilo a *debatir* la pregunta por la humanidad, proponiendo que su



propio programa humanista se ponga a discusión. Para ello organizamos el *Simposio* de este número a partir de cuatro intervenciones. En el primer texto Chernilo delinea los principales ejes que han articulado el debate sobre lo humano en la teoría social y la filosofía durante el siglo XX, para luego situar en dicho panorama su propuesta sociológico-filosófica como una alternativa que permite ir más allá del escepticismo de los argumentos anti- y post- humanistas. A continuación, Rafael Alvear (Universidad de Flensburg) y Jordi Mundó (Universidad de Barcelona) reaccionan a dicha propuesta y la problematizan desde dos ópticas distintas. Por un lado, Alvear propone una revisión histórico-conceptual del programa de la sociología filosófica trazado en la sociología alemana desde Tönnies en adelante. En este marco, Alvear aborda los déficits metodológicos y epistemológicos de lo que a su juicio es la principal contribución de Chernilo: introducir un *giro normativo* en la sociología filosófica. Mundó, por su parte, extiende la interrogación de Chernilo por lo humano para reflexionar acerca de la “doble normatividad” de la teoría social: es decir, la cuestión acerca de cómo la teoría se puede enfrentar normativamente a la normatividad emergente en distintos ámbitos de lo social. Desde allí, Mundó plantea las complicaciones que se presentan en la búsqueda por encontrar las bases antropológicas comunes a lo humano y la necesaria politización que tiene la reflexión sobre humano. El debate cierra con una breve respuesta de Chernilo en la que aborda directamente algunas de las interrogantes de sus comentaristas acerca de cómo se hace sociología filosófica.

El presente número concluye con una *Nota* escrita por Francisco Salinas, la que reseña el reciente libro de Simon Susen, *The ‘Postmodern Turn’ in the Social Sciences* (2015). Esta nota es relevante no sólo porque corresponde al primer libro que reseñamos en *Cuadernos de Teoría Social*, sino además porque revisa el destino de la post-modernidad como



uno de los principales discursos que en las ciencias sociales ha buscado dar cuenta de la disolución de los fundamentos de lo humano.

La ocasión del debate sobre lo *humano* enriquece su concepto y nos ayuda a trascender las caricaturas simplistas que vuelven pseudo-problemático lo que en realidad es problemático y, por lo tanto, requiere de diálogo teórico-social. Pero también demuestra que los cientistas sociales no podemos estar siempre a la defensiva, escudándonos en la novedad y radicalidad del presente como antídoto a la persistencia de las preguntas que constituyen la “historia de nuestra disciplina”. Tenemos que aprender a trabajar en y con sus contradicciones, tenemos que reconocer sus luces y sombras.

Como editores, agradecemos a los colaboradores de esta edición por su disposición a participar en el diálogo y a nuestros lectores que de diversas formas apoyan este proyecto editorial. La verdad es que no resulta fácil mantener a flote este espacio colectivo de escritura, cuando en la actualidad las universidades están absorbidas por formas de producción y publicación conmensurables en rankings e índices de impacto. Sin embargo, mientras persista la búsqueda de alimentar la discusión de ideas, los *Cuadernos de Teoría Social* seguirán fomentando su difusión para los lectores hispanoparlantes interesados en el pensamiento teórico-social.

Santiago y Londres, Agosto de 2016



**SIMPOSIO:
DEBATIENDO LO HUMANO**



ENTRE SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA La pregunta por lo Humano

Daniel Chernilo

Loughborough University, Inglaterra

| D.Chernilo@lboro.ac.uk |

Resumen

Este breve ensayo explora las relaciones entre la sociología y la filosofía a partir de la pregunta por lo humano. El texto está dividido en dos secciones. La primera hace una breve reconstrucción de la historia de la pregunta por lo humano durante los últimos cien años. El recorrido se hace en cinco momentos: (1) el surgimiento de la antropología filosófica alemana en los años veinte del siglo pasado, (2) el debate entre Heidegger y Sartre a fines de la segunda guerra mundial, (3) la crítica anti-humanista de los años sesenta, (4) el giro post-humanista de las últimas tres décadas y (5) el redescubrimiento contemporáneo de la pregunta antropológica en el enfoque de las capacidades y el realismo crítico. La segunda sección introduce el programa de la sociología filosófica a partir de un principio universalista de humanidad que trata a todos los seres humanos como miembros de la misma especie en razón de sus capacidades antropológicas compartidas. Tomando como base mi libro reciente *Debatiendo la Humanidad*, se introducen siete propiedades antropológicas fundamentales que nos permiten repensar la dimensión normativa de la vida social: auto-trascendencia, adaptación, responsabilidad, lenguaje, evaluaciones morales, reflexividad y reproducción de la vida.

Palabras Claves:

Filosofía, Humanismo, Sociología, Sociología Filosófica, Universalismo



En lo que sigue, me propongo hacer dos cosas. La primera parte de este texto ofrece una breve historia sobre cómo se ha abordado la pregunta por lo humano durante los últimos cien años. La segunda parte del texto, igual de breve, introduce mi enfoque para estudiar lo humano: la *sociología filosófica*.¹

I. Breve historia de la pregunta por lo humano

La pregunta ¿qué es un ser humano? puede por cierto rastrearse a los orígenes mismos de la filosofía (Blumenberg 2015). Su reconstrucción sistemática es posiblemente un ejercicio enciclopédico imposible que equivaldría a escribir una historia exhaustiva del conjunto de motivaciones existenciales de individuos, grupos y civilizaciones cuando deciden reflexionar sobre sí mismos.

Por suerte, los últimos cien años marcan un punto de inflexión en la historia de la pregunta por lo humano y ello me permite demarcar un período de tiempo a partir del cual esa reconstrucción sí es viable. A partir de ese momento se constituye una incipiente tradición, simultáneamente científica y filosófica, que se plantea explícitamente la pregunta qué es el ser humano (Schnädelbach 1984). Mi observación está organizada cronológicamente en cinco períodos. Para cada uno de esos momentos me concentro en el tipo específico de pregunta por lo humano que, a partir de allí, se instala como estrategia viable en las humanidades y ciencias sociales.

¹ Para evitar recargar el texto con citas y notas al pie, solo haré mención a aquellas referencias bibliográficas que me parecen esenciales. Un desarrollo más exhaustivo de los distintos argumentos, incluido el trabajo con fuentes primarias, está disponible en publicaciones anteriores (Chernilo 2011; Chernilo 2013; Chernilo 2014; Chernilo 2017).



1. *La antropología filosófica alemana, 1920-1940*

Asociada originalmente con los nombres de Max Scheler (2009) y Ernst Cassirer (1977) en la Alemania de 1920 y 1930, la característica fundamental de la nascente tradición de la antropología filosófica fue el desarrollo de un enfoque cuyo objetivo explícito es contestar la pregunta “qué es un ser humano”. Su orientación general es la idea de que una aproximación dual, tanto científica como filosófica, es necesaria para lograr este objetivo puesto que esa dualidad es constitutiva de la propia existencia humana: los seres humanos son en parte organismos vivos controlados por sus impulsos, emociones y procesos adaptativos en el mundo natural, y son también seres conscientes que se definen por sus percepciones intelectuales, estéticas y morales. La idea de *naturaleza humana* se transforma así en el concepto más importante de la antropología filosófica, puesto que permite observar ambos momentos de la condición humana: la dimensión de la adaptación orgánica que se ha de estudiar científicamente y la dimensión normativa que ha de ser aprehendida filosóficamente.

Después de este período inicial, la antropología filosófica ha continuado desarrollándose, con distintos énfasis, hasta nuestros días (Plessner 1970; Gehlen 1980; Marquard 1989; Blumenberg 2011). El resultado más exitoso de la antropología filosófica es la tesis de que la idea de naturaleza humana puede seguir usándose si es que se la acepta *de forma restringida*: los seres humanos son fundamentalmente indeterminados en cuanto a su adaptación orgánica y ello explica el hecho de que las instituciones sociales y prácticas culturales sean esenciales para la vida humana. La existencia cultural de los seres humanos es la más importante de sus necesidades naturales. O, dicho de otra manera, los seres humanos están definidos por su incurable



necesidad de preguntarse por las condiciones existenciales de su propia humanidad. Más problemático es el hecho de que, para los estándares del siglo XXI, la dualidad científico-filosófica de su proyecto se basa en una confianza algo “ingenua” en la capacidad empírica y predictiva de la ciencia moderna, así como en una confianza igualmente “ingenua” en la capacidad reflexiva de la filosofía como momento culminante del intelecto humano.

2. *El debate entre Sartre y Heidegger a fines de la Segunda Guerra Mundial*

El fin de la segunda guerra mundial marca un punto de inflexión en la trayectoria de la pregunta por lo humano. En *Existencialismo es un Humanismo*, Sartre (2007) ofrece una idea de libertad que se concentra en el carácter eminentemente social de nuestras concepciones morales más profundas. Sartre aboga por una idea universalista de libertad e igualdad de los seres humanos como principios fundamentales para la reconstrucción Europea después del fin de la guerra. Al mismo tiempo, Sartre defiende un antropocentrismo radical – el “hombre” es la medida de todas las cosas – a partir del cual espera justificar el horizonte normativo de su posición: la idea de dignidad humana es una propiedad exclusiva de los miembros de la especie y es la única forma en que las sociedades modernas pueden ofrecer justificaciones normativas. No exento de problemas y contradicciones, el horizonte normativo del pensamiento de Sartre está definido aquí por ideales humanistas que vienen del renacimiento y, sobre todo, la ilustración.

Heidegger rechaza el programa de la antropología filosófica porque la idea de *naturaleza* humana reduce al ser humano a su condición animal. En su *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger (1993) le



responde a Sartre que su supuesta solución es peor que la enfermedad que intenta curar. Lejos de ser una respuesta a los crímenes y atrocidades cometidos durante la guerra, el igualitarismo y el antropocentrismo de la ilustración serían sus principales causas. Las ideas contemporáneas de humanidad han traicionado su promesa original de proteger a los seres humanos de su propia capacidad para destruirse mutuamente. Lejos de entregar certezas, el antropocentrismo moderno es expresión de un orgullo desmesurado y alienante de seres que han perdido la noción de sus propios límites. Lejos de ofrecer una posición normativa viable, la única manera de salvaguardar lo humano, sostiene Heidegger, es entregando a poetas y filósofos el rol de “guardianes del ser”. Sin explicar nunca como su defensa de un humanismo aparentemente más elevado es compatible con su apoyo entusiasta al régimen Nazi (Rockmore 1995; Faye 2007), Heidegger ofrece como salida una utopía conservadora: sólo una idea mística y elitista del “ser” es capaz de proteger a la humanidad de su autodestrucción en la sociedad de masas.

3. *La crítica anti-humanista, 1960-1980*

La relevancia del intercambio entre Sartre y Heidegger no radica principalmente en el contenido específico del debate sino en la influencia que ha tenido en el devenir de la discusión sobre lo humano en las ciencias sociales y humanidades. Poco y nada tienen en común autores como Althusser (2003), Derrida (1991), Foucault (1997), Levi-Strauss (1970), Luhmann (2012), Lyotard (1993) y Sloterdijk (2009): sus estilos de escritura, intereses de conocimiento, presupuestos ontológicos, autodescripciones normativas y posicionamientos políticos difícilmente podrían ser más variados (o incluso contrapuestos). Sin embargo, todos comparten una crítica al tipo humanismo que Sartre defiende y aceptan



como verdadera la aseveración de Heidegger de que el antropocentrismo y el humanismo moderno son responsable de las peores atrocidades cometidas durante los últimos 300 años en nombre del bienestar general de la humanidad. Las ideas “universales” de lo humano que hemos heredado de la ilustración son ontológicamente inadecuadas, epistemológicamente deficientes y se prestan con excesiva facilidad para múltiples prácticas excluyentes y perversiones ideológicas. En la célebre formulación de Gaston Bachelard (2002), nuestras pre-comprensiones de lo humano son un verdadero *obstáculo* para una comprensión adecuada de la realidad: cognitivamente, ellas impiden el descentramiento que es necesario para comprender la naturaleza y la sociedad; normativamente, su instrumentalización las transforma en herramientas dúctiles para los proyectos más perversos.

Con total independencia de los argumentos específicos que la crítica de cada uno de estos autores desplegó contra el antropocentrismo y el humanismo moderno, el resultado principal de este período es la tesis de que es preciso “abandonar”, “disolver” o “deconstruir” toda pretensión de hablar de lo humano *en singular* y *en general*. El problema no radica en las dificultades de tal o cual concepto específico de lo humano sino en la legitimidad de la pregunta misma que intenta comprenderlo de forma unificada. Así, machismo, clasismo, racismo y eurocentrismo todos son resultados, en última instancia, de la hipostatización que está a la base de las ideas modernas de lo humano. La historia de la modernidad debe ahora narrarse desde el punto de vista de las atrocidades cometidas en nombre de los que debieran ser sus valores más elevados. Humanismo y antropocentrismo no son más que una forma de autoengaño y han devenido en el problema normativo más importante de la modernidad.



4. *El giro post-humanista, 1990-2000*

Hecha ya la crítica a los presupuestos excluyentes a las ideas supuestamente universales sobre lo humano, el giro posthumanista de los últimos treinta años tiene como foco la *redefinición* de lo humano más allá del humanismo y del antropocentrismo de las posiciones anteriores. De lo que se trata ahora es de ampliar el horizonte de críticas posibles al humanismo del período anterior (Braidotti 2013; Connolly 2011; Haraway 1991). Las críticas de género, clase y raza son todas aun antropocéntricas en el sentido de que no trascienden realmente un horizonte estrictamente humano: las categorías en cuestión están todas compuestas por grupos de seres humanos que rechazan las injusticias a las que han sido sometidos. Lo que se requiere ahora es un descentramiento aún mayor en la medida de que el “otro” que aparentemente reclama inclusión es, justamente, no-humano. Lo propio de movimientos como el ecologismo, animalismo o el cyborgismo es su observación de que la redefinición de lo humano debe ahora hacerse cargo de dimensiones como la naturaleza, los animales y la tecnología *en sus capacidad para redefinir lo humano* (Fuller 2011; Clark 2003).

Este giro está constituido por su propia combinación de argumentos, en parte especulativos y en parte empíricos, que hace eco de las anteriores críticas del humanismo. De hecho, sus problemáticas fundamentales no son del todo distintas a las que han atribulado a las generaciones anteriores, a saber: cuán abierta a la manipulación social se encuentra la naturaleza humana, en qué medida la evolución de la tecnología moderna pone fin al ser humano como lo hemos conocido hasta ahora y si la idea misma de humanidad no es más que una simple ilusión breve y perniciosa. Dentro de la corriente principal de las ciencias sociales contemporáneas, Bruno Latour (2013) ha presentado argumentos



de este tipo para justificar la necesidad de una ontología completamente nueva que nos permita prescindir de la distinción entre humanos y no-humanos. Pero una de las dificultades principales de estos argumentos es que pierden de vista el hecho de que su propia orientación normativa es paradigmática de la frustración fundamentalmente humana con la pregunta de qué es ser humano. Cuando la literatura post-humanista rechaza el “fundamentalismo” en que se sustentan las ideas “humanistas” tradicionales, ella utiliza el término para indicar algo muy similar a lo que en la década de 1960 se consideró como pensamiento “burgués” o “ideológico” y que en la década de 1920 fue tratado como posiciones “metafísicas” injustificadas.

5. *La recuperación antropológica de inicios del siglo XXI*

Tanto el horizonte universalista de la antropología filosófica como el igualitarismo de la posición de Sartre no han desaparecido completamente, más allá de que hayan efectivamente quedado en una posición defensiva. Posiblemente el enfoque de las capacidades – representado en el trabajo de Martha Nussbaum (1992; 2006) – y el realismo crítico – a partir, sobre todo, del trabajo de Margaret Archer (2000) – ofrecen los intentos más claros y explícitos por recuperar la pregunta por lo humano *en general* en el contexto de las sociedades contemporáneas. Por supuesto, el “catálogo” específico de las propiedades antropológicas que definen lo humano es objeto de discusión, pero en último término los argumentos convergen en la necesidad de reconocer la integridad física, personal y moral de los seres humanos individuales. Los humanos son seres que poseen continuidad de conciencia para verse a sí mismos como sí mismos a lo largo de su vida; los humanos son seres que negocian una multiplicidad de identidades, a



veces contradictorias, que se reconocen unos a otros como miembros de la misma especie y, también, son seres que pueden crear e interpretar artefactos culturales. Fundamentalmente, los humanos tienen una capacidad de descentramiento que les permite reflexionar sobre su propia posición en el mundo natural y social.

Para nuestros propósitos, ambos enfoques se basan en tres ideas principales: (1) la reflexión sobre lo humano debe hacerse sobre la base empírica del conjunto amplio de conocimientos que ofrecen las ciencias naturales, las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía. (2) Estas propiedades humanas básicas tienen origen pre-social, pero sólo pueden actualizarse socialmente. Si bien se trata de propiedades humanas básicas, ello no implica que exista una única forma de responder a tales necesidades: la variabilidad cultural de la especie humana en nada contradice la posibilidad de hacer afirmaciones generales sobre nuestras cualidades antropológicas fundamentales. (3) La referencia a estas propiedades humanas básicas ofrece la posibilidad de un horizonte normativo inmanente: prácticas e instituciones que atentan contra el desarrollo o despliegue de tales propiedades han de ser rechazadas.

II. El programa de la sociología filosófica

El punto de partida del enfoque que he venido desarrollando bajo el nombre de *sociología filosófica* se reconoce como parte de este quinto momento. Mi motivación para ir más allá del escepticismo de los argumentos anti- y post- humanistas se sustenta en tres razones.

La primera es que la crítica anti-humanista confunde el “humanismo”, en tanto “ideología” machista, racista y colonial que es propia de Occidente, con la reflexión legítima sobre cuáles son los



fundamentos antropológicos generales que hacen posible la vida en sociedad. Pero es interesante que el mismo movimiento con que se intenta deconstruir tales inconsistencias ideológicas se ve obligado a apelar, de forma totalmente inconsistente, a valores humanistas tradicionales como la solidaridad, la emancipación y la subjetividad para la justificación de sus propias posiciones normativas. Su exploración de los límites, inconsistencias y exclusiones del “antropocentrismo occidental” son potencialmente iluminadores, pero hay algo profundamente elitista cuando éstas se proclaman como una “defensa” de los desplazados del mundo que, literalmente, ponen en juego su vida por los mismos valores e instituciones humanistas que con tanta arrogancia están siendo descartadas allí: el derecho al trabajo, a condiciones de vida decentes, a la igualdad ante la ley.

Algo parecido sucede cuando se incluye al ecologismo, animalismo y cyborgismo: incluso si se acepta la premisa (a todas luces discutible) de que tales posiciones implican un rechazo definitivo al antropocentrismo moderno, lo que no se pone en discusión es el hecho aún más básico de que son seres humanos los que hacen una reclamación normativa a nombre de, o a partir de sus interacciones con, la naturaleza, los animales o la tecnología.

El segundo conjunto de razones para justificar en enfoque de la sociología filosófica radica en la necesidad de tomarse en serio la capacidad humana de reflexionar sobre lo que nos constituye como el tipo de seres que realmente somos. En ese contexto, apelar a nuestras propiedades antropológicas generales sigue siendo la mejor opción para la reelaboración de argumentos normativos: en la sociedad contemporánea global, las posiciones normativas sólo son actualizables en la sociedad, requieren del consentimiento libre de los propios individuos y su fuerza vinculante permanece apegada a aquellas de las



características estables que todos los humanos poseen y comparten *en tanto seres humanos* (Habermas 2010). En efecto, esa es precisamente la razón por la que reivindicamos que los derechos humanos en un horizonte cosmopolita deben ser respetados bajo cualquier circunstancia incluso en contra de la misma voluntad de la sociedad (Chernilo 2010).

La tercera justificación de la sociología filosófica es más bien metodológica. En su conferencia sobre la “Ciencia como Vocación” (1970), Weber sostiene que la sociología puede hacer una contribución a los debates públicos al intentar descifrar la diversidad de implicaciones normativas en que se fundan diferentes opciones políticas. En mi interpretación, la estrategia de investigación que Weber sugiere nos indica que los debates normativos en la sociedad – desde el aborto a la eutanasia pasando por las reformas migratorias y al estado de bienestar – están basadas en ideas de lo humano que nunca quedan articuladas completamente. Son esas ideas de lo humano las que entregan contenido normativo a los debates de política pública y son ellas también las que explican la carga emocional de esos debates. Nuestras ideas de justicia, solidaridad, igualdad o vida buena se basan en ideas implícitas – y por ello no articuladas con claridad – sobre en qué consiste nuestra humanidad común. Las sociedades tienen una pluralidad de ideas normativas y la mayoría de los sociólogos acepta que una buena investigación de la vida social tendrá que ser capaz de decir algo significativo sobre cómo se actualizan estas ideas en prácticas e instituciones sociales: cómo y por qué algunas se prefieren por sobre las demás. Develar estas ideas de lo humano es importante porque los debates normativos están siempre conectados a aquello que los mismos seres humanos consideran bueno o malo, justo o injusto. En las sociedades en que vivimos, los humanos se han convertido ellos mismos en los últimos árbitros de la normatividad. Por medio de su conocimiento



empírico experto, la sociología puede brindar una mirada crítica sobre las implicaciones y presupuestos de distintos argumentos, tanto normativamente como en la práctica.

En mi libro reciente *Debatiendo la Humanidad*, el enfoque de la sociología filosófica se despliega a partir de la reconstrucción de siete propiedades antropológicas que nos permiten comprender qué es la normatividad en la vida social (Chernilo 2017). Para decirlo claramente, estas propiedades no están pensadas como una suerte de “teoría general de la naturaleza humana”. Por ejemplo, mi argumento no considera aquellas dimensiones que dicen relación con la violencia y la dominación. Lo que me interesa estudiar, repito, es el tipo de propiedades antropológicas que son ineludibles para entender la *dimensión normativa de la vida social*. Presentadas de forma sumaria, las siete dimensiones son:

1. Auto-trascendencia, que se define como la capacidad humana de aprehender la realidad de una perspectiva distinta a la propia (Arendt 1978). Si bien los seres humanos estamos limitados cultural y orgánicamente, tenemos la habilidad innata para trascender, temporal e imperfectamente, nuestras limitaciones contextuales inherentes. La capacidad técnica de construir herramientas, el talento individual que está a la base de poesía o la música, así como la imaginación normativa para crear instituciones sociales alternativas, son todas resultado de la capacidad humana de auto-trascendencia. Un principio universalista de empatía no se deriva entonces del hecho de compartir tal o cual posición social o tradición cultural sino de la habilidad general que los seres humanos tenemos para “ponernos en el lugar del otro”.

2. Adaptación, que se define como la necesidad de ajuste con el entorno natural como parte fundamental del anclaje humano en el mundo de los



objetos. Las propiedades físicas de la naturaleza, entre las cuáles se incluye, por supuesto, el propio cuerpo humano, establecen las condiciones de posibilidad material del desarrollo de la vida humana. Hay por tanto un antropocentrismo inmanente a cualquier reflexión sobre lo humano justamente a partir del hecho de que no es nunca posible abandonar completamente tal inserción orgánica en el mundo natural (Parsons 1978).

3. Responsabilidad, que define la socialidad de los seres humanos a partir de la necesidad de hacerse cargo de otros a partir de motivos distintos al interés propio. Las relaciones de parentalidad asumen condición arquetípica en este caso porque el afecto que está a su base nos *obliga* a tomar bajo nuestra responsabilidad la vida de los nuevos miembros de la especie dado que ellos no tienen inicialmente la capacidad de cuidarse a sí mismos: deseo subjetivo (amor y cuidado) y necesidad objetiva (la continuidad de la vida) coinciden *naturalmente* (Jonas 1984). El diferencial de poder que está a la base de la responsabilidad como relación social no se constituye primordialmente como una dinámica de dominación sino, por el contrario, a través de vínculos normativamente vinculantes.

4. Lenguaje, definido como un mecanismo de coordinación esencialmente social, pero que sin embargo permanece anclado en la capacidad humana básica de hacer uso de sistemas de reglas abstractos en contextos diferenciados de interacción (Habermas 1989). El giro lingüístico del último medio siglo no deja lugar a dudas respecto de la centralidad del lenguaje en nuestra constitución como seres humanos, pero la explicación de la *capacidad* de hacer uso del lenguaje desde el



punto de vista de la interacción social permanece asociada a una dimensión antropológica que es previa a su uso.

5. Evaluaciones morales, que se definen como la capacidad humana para adoptar compromisos vinculantes respecto de asuntos que son relevantes para los propios individuos en sus relaciones con otros. La idea de evaluaciones morales se usa para explorar la forma en que los individuos organizan y jerarquizan las distintas demandas a las que están sometidos en sus vidas cotidianas (Taylor 1989). La idea de un yo en tanto unidad biográfica concreta – la idea misma de una idea identidad personal y social – sólo es posible a partir de las evaluaciones morales que nos hacen los sujetos únicos que somos.

6. Reflexividad, que se define como la capacidad humana autónoma de comprender, situadamente, las relaciones entre los proyectos personales que nos constituyen biográficamente y los contextos estructurales que restringen o posibilitan tales proyectos (Archer 2012). La reflexividad humana está universalmente disponible para todos los miembros de la especie, pero la forma específica en que ella se ejercita es variable individual, social e históricamente. La capacidad de ejercer la reflexividad en la forma de una conversación interna permite transformar nuestras preocupaciones e intereses personales en cursos de acción socialmente viables.

7. Reproducción de la vida, definida como el desafío constante de establecer límites entre la dimensión orgánica y la dimensión sociocultural de la existencia humana. La relevancia de establecer alguna forma de demarcación entre ambos momentos viene dada por el conjunto amplio de prácticas e instituciones sociales donde lo que está en juego es



el derecho de la sociedad para engendrar o poner término vidas potencialmente humanas (Boltanski 2013). Estas definiciones están también a la base de los imperativos de justificación a que están sometidas todas las instituciones en las sociedades modernas: las justificaciones sólo valen como tales en tanto son capaces de trascender motivaciones egoístas y construir una apelación general al bien común.

Reflexiones finales

La normatividad no es el centro de la sociedad, no se trata del núcleo organizador que da coherencia al conjunto de prácticas e instituciones que la componen. La normatividad no es tampoco un fundamento inmóvil que apela al pasado (en sus variantes conservadoras) o al futuro (en sus versiones progresistas), para desde ahí ofrecer garantías trascendentes de inclusividad e integración. Ahora, la solución de la sociología contemporánea de disolver lo normativo al entenderlo como un falso problema me parece tan problemática como su esencialización. Su variante constructivista trata erróneamente “lo social” y “lo humano” como un juego de suma cero (Foucault 1997), de modo que nociones infladas de lo social no dejan espacio para una reflexión filosófica sobre las preconcepciones de lo humano. Al contrario, en la variante “combativa” (Bourdieu 1994), las concepciones de justicia, legitimidad, equidad o democracia no necesitan ser incluidas como parte del mundo social debido a que los conflictos, el poder y las luchas bastan para dar cuenta de la ontología de lo social (Honneth 1986). Estos defectos se explican por las deficiencias filosóficas de ambas posiciones: mientras el constructivismo no acepta ninguna forma de reflexión antropológica – ya mencionamos anteriormente como la crítica anti-humanista rechaza



explícitamente esta posibilidad – Bourdieu utiliza una concepción reduccionista de la naturaleza humana que se ocupa sólo del poder y la negociación estratégica. La paradoja que así se configura es que si bien la mayoría de los sociólogos sí están interesados en cuestiones normativas (por ejemplo, en relación a sus propias justificaciones acerca de por qué se dedican a la sociología), ello no se traduce en la necesidad de explicar *sociológicamente* qué son y cómo se construyen tales ideas normativas.

Puestas así las cosas, la sociología filosófica:

- (1) está comprometida con un principio universalista de humanidad que trata a todos los seres humanos como miembros de la misma especie en razón de las capacidades antropológicas que comparten;
- (2) promueve una definición de la normatividad donde distintas prácticas e instituciones sociales se evalúan a partir del hecho de si promueven o socavan el despliegue de esas capacidades antropológicas comunes.

La idea de sociología filosófica no es un sustituto para la investigación empírica de la sociología ni mucho menos la disolución filosófica de la sociología. Más bien, sostiene que los rasgos antropológicos comunes que nos definen como miembros de la misma especie crean las condiciones para que la vida social se desarrolle sin que esta humanidad común sea capaz de actuar directamente sobre la sociedad. Las ideas de justicia, personalidad, dignidad y vida buena son irreducibles a factores materiales o posiciones estructurales porque su valor normativo se refiere y, por tanto depende, de nuestras concepciones acerca de lo que es un ser humano. Lo que está en juego aquí es el hecho de que mientras la



sociología continúa planteando las grandes preguntas sobre la vida en la sociedad – los poderes de la agencia, las relaciones entre naturaleza y cultura o la dialéctica entre dominación y emancipación – estas son todas preguntas que también la trascienden. Las buenas preguntas sociológicas son siempre, en última instancia, también preguntas filosóficas.

Nota

Agradezco a Rodrigo Cordero y Francisco Salinas su invitación a escribir este texto así como sus sugerencias editoriales para mejorarlo. Los errores e imperfecciones que puedan quedar son de mi responsabilidad.

Bibliografía

Althusser, Louis (2003). "The humanist controversy". En *The humanist controversy and other writings*. Londres, Verso.

Archer, Margaret S. (2000). *Being human. The problem of agency*. Cambridge, Cambridge University Press.

Archer, Margaret S. (2012). *The reflexive imperative in late modernity*. Cambridge, Cambridge University Press.

Arendt, Hannah (1978). *The life of the mind*. New York, Hartcourt.

Bachelard, Gaston (2002). *The formation of the scientific mind*. Manchester, Clinamen.



Blumenberg, Hans (2011) *Descripción del ser humano*. Buenos Aires, FCE.

Blumenberg, Hans (2015). *The laughter of the Thracian woman. A protohistory of theory*. London, Bloomsbury.

Boltanski, Luc (2013). *The foetal condition. A sociology of engendering and abortion*. Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1994). *Sociology in question*. London, Sage.

Braidotti, Rosi (2013). *The posthuman*. Cambridge, Polity Press.

Cassirer, Ernst (1977). *An essay on man*, New Haven, Yale University Press.

Chernilo, Daniel (2010). *Nacionalismo y cosmopolitismo. Ensayos sociológicos*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales.

Chernilo, Daniel (2011). *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago, Lom.

Chernilo, Daniel (2013). *The natural law foundations of modern social theory: A quest for universalism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Chernilo, Daniel (2014). "The idea of philosophical sociology", en *British Journal of Sociology* 65 (2): 338-357.

Chernilo, Daniel (2017). *Debating Humanity. Towards a philosophical sociology*. Cambridge, Cambridge University Press.



Clark, Andy (2003). *Natural born cyborgs. Minds, technologies and the future of human intelligence*. Oxford, Oxford University Press.

Connolly, William E. (2011) *A world of becoming*. Durham, Duke University Press.

Derrida, Jacques (1991). *Of spirit. Heidegger and the question*. Chicago, The University of Chicago Press.

Faye, Emmanuel (2009). *Heidegger. The introduction of Nazism into philosophy*. New Haven, Yale University Press.

Foucault, Michel (1997). *The order of things*. London, Routledge.

Fuller, Steve (2011). *Humanity 2.0: What it means to be human past, present and future*. Basingstoke, Palgrave.

Gehlen, Arnold (1980). *Man in the age of technology*. Nueva York, Columbia University Press.

Habermas, Jürgen (1989). "Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva". En *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra:.

Habermas, Jürgen (2010). "The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights", en *Metaphilosophy* 41(4): 464–80.

Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. London, Free Association Books.

Heidegger, Martin (1993). "Letter on humanism". En *Basic writings*. London, Routledge.



Honneth, Axel (1986). "The fragmented world of symbolic forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", en *Theory, Culture and Society* 3(3): 55–66.

Jonas, Hans (1984). *The imperative of responsibility. In search of an ethics for the technological age*. Chicago, The University of Chicago Press.

Latour, Bruno (2013). *An enquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Levi-Strauss, Claude (1970). *The savage mind*. Chicago, The University of Chicago Press.

Luhmann, Niklas (2012). *The society of society*. Vol. 1. Stanford, Stanford University Press.

Lyotard, Jean-François (1993). *The inhuman*. Cambridge, Polity Press.

Marquard, Odo (1989). *Farewell to matters of principle. Philosophical studies*. Oxford, Oxford University Press.

Nussbaum, Martha (1992). "Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism", en *Political Theory* 20 (2): 202-46.

Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Parsons, Talcott (1978). *Action theory and the human condition*. New York, The Free Press.

Plessner, Helmuth (1970). *Laughing and crying. A study of the limits of human behavior*. Evanston, Northwestern University Press.



Rockmore, Tom (1995). *Heidegger and French philosophy. Humanism, antihumanism and being*. London, Routledge.

Sartre, Jean-Paul (2007). *Existentialism is a humanism*. New Heaven, Yale University Press.

Schnädelbach, Herbert (1984). *Philosophy in Germany 1831-1933*. Cambridge, Cambridge University Press.

Scheler, Max (2009). *The human place in the cosmos*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

Sloterdijk, Peter (2009). "Rules for the human zoo: A response to the Letter on Humanism", en *Environment and Planning D: Society and Space* 27 (1): 12-28.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Weber, Max (1970). "Science as a Vocation". En Hans Gerth y Charles Wright Mills (eds.) *From Max Weber. Essays in Sociology*. Londres, Routledge y Kegan Paul.



EL GIRO NORMATIVO DE LA SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA

Un comentario histórico-conceptual

Rafael Alvear
Universität Flensburg, Alemania

| rafael.alvear.m@gmail.com |

Arrojarse a comentar un proyecto como el de *sociología filosófica*, que extiende sus raíces hacia uno de aquellos problemas insolubles por definición, sólo puede hacerse desde la autoconciencia teórica. La dimensión lingüística nos ayuda sin embargo en esta tarea. Es claro: todo comentar es siempre un *co-mentar*, un *co-pensar*, un pensar-con-el-otro. En lo que sigue, intento *co-pensar* el proyecto de Daniel Chernilo en términos histórico-conceptuales, buscando asir el motivo fundante que lo destaca al interior de este programa teórico. Con tal objetivo en mente, he estructurado el texto de la siguiente manera: primero, vuelvo a los orígenes teóricos de la sociología filosófica en la búsqueda por dar cuenta del núcleo central del *giro normativo* que Chernilo le da a dicho programa teórico [I]. Si bien este *giro* permite encuadrar su proyecto al interior de dicha dirección teórica, éste no queda por ello exento de elementos que para la sociología filosófica en general podrían aparecer como problemáticos. Para elucidar estos elementos críticos, comentaré sucintamente la *estructura programática interna* [II], los rendimientos *teórico-prácticos* [III] y los déficits *metodológicos* [IV] de la sociología filosófica de Chernilo.



I

Mencionado por Ferdinand Tönnies (1969) en el Primer Congreso de Sociología Alemana el 20 de Octubre de 1910, el concepto de sociología filosófica aparece – si bien en ese tiempo marginalmente – como una síntesis semántica del proceso de surgimiento de la sociología. Inmersa en una dinámica de génesis científica cognitiva carente aún de correlatos sociales institucionales (cf. Whitley 1974), la naciente sociología permaneció embebida de una pulsión antagónica consubstancial a ella misma. Por una parte, es evidente que ésta permanece en sus inicios vinculada – al menos por negación – a la filosofía (piénsese en la metafísica, en el utilitarismo, en el idealismo filosófico, en la filosofía de la historia, etc.). Si la sociología, como Tönnies (1969: 17) señalaba, *tiene futuro* es porque en su autocomprensión inicial permanece aun inexorablemente atada a la dimensión filosófica que “impide” y posibilita el presente de esta novel disciplina. Por otra parte, y en oposición, desde sus inicios la sociología buscó romper con cualquier precepto o forma especulativa ajena a la observación estrictamente científica. Así, pese a la temprana afirmación de que la sociología sería, primero que nada, una disciplina filosófica, Tönnies termina luego por acoplarse al ritmo general que a principios del siglo XX comienza a dominar la escena sociológica alemana. De tal forma, éste termina por erguirse junto a Leopold von Wiese, en el representante más decidido de la lucha por una sociología comprendida “como ciencia autónoma” (Käsler 1984: 51 y ss.).

La existencia del mencionado antagonismo entre las pulsiones filosóficas y positivistas explica la oscilación interna de la posición que la sociología filosófica toma en Tönnies. Si por una parte, la sociología filosófica carece en principio de plena independencia frente a la sociología en general – la sociología sería para Tönnies prácticamente



sociología filosófica –, aquella comprensión parece reposicionarse luego en el Tercer Congreso de Sociología Alemana de 1922. En el saludo de bienvenida del 24 de Septiembre de dicho año, Tönnies afirma que la sociología no sólo “ha puesto pie firme en el campo de la ciencia”, sino además ha logrado un reconocimiento de su carácter y sentido generales (Tönnies 1923: 2), lo que obliga a una re-estructuración teórica de aquello que había sido señalado de forma prematura [*verfrüht*] 12 años atrás (Tönnies 1923: 4). En ese contexto, Tönnies avanza hacia una incipiente delimitación de la sociología filosófica frente a la sociología aplicada y empírica que, si bien no puede ser traducida uno a uno, puede sin embargo entenderse como reacción a la demarcación previa de uno de los sociólogos presentes en el primer congreso de 1910, a saber: Georg Simmel.

En su libro *Grundfragen der Soziologie* de 1917, Simmel propone una subdivisión interna a la sociología que – conectada con el núcleo de su obra de 1908 *Soziologie* – contribuye con una primera clarificación formal de tal programa teórico. La sociología ha de ser concebida a partir de una diferenciación entre sociología general [*Allgemeine Soziologie*], sociología pura o formal [*Reine oder Formale Soziologie*] y sociología filosófica [*Philosophische Soziologie*]. La primera apunta a observar la vida histórica total formada socialmente y se expresa según Simmel (cf. 1984[1917]: 32-48) en la diferenciación del nivel de lo social y lo individual, que ya tiene lugar en otras teorías sociológicas como la de Durkheim y que establece que el todo (la *masa*) no pueda ser entendido como consecuencia directa de sus partes (Simmel 1984: 41; ver también Kantorowicz 1923). La segunda da cuenta del núcleo central del campo sociológico. Sustentada en la distinción contenido/forma [*Inhalt/Form*], la sociología pura o formal persigue describir las formas de las interacciones [*Wechselwirkung*] – aquello que Simmel entiende por socialización



[*Vergesellschaftung*] – que se independizan de los motivos y contenidos que le dan vida y que el autor alemán ejemplifica bajo la idea de sociabilidad. A partir de dicha dimensión, la sociología debe ser entendida en primer término como aquella ciencia que tiene por objetivo registrar y comprender las formas de la socialización procedentes de las interacciones (Simmel 1992: 19, 25); una empresa teórica que fue luego recogida por von Wiese a través de su *teoría de la relaciones* [*Beziehungslehre*] (cf. von Wiese 1933 [1924]). La tercera variante, la sociología filosófica, está en directa relación con las anteriores y aparece como aquel remanente filosófico que las circunda (ver también von Wiese 1959: 39 y ss.).

La sociología en tanto ciencia estaría delimitada por dos áreas filosóficas que expresan el núcleo de lo que Simmel entiende por sociología filosófica, a saber: la teoría del conocimiento (o epistemología) y la metafísica. La primera encierra las condiciones, nociones fundamentales y presuposiciones generales de la investigación sociológica. Como Simmel (1984: 30) sostiene: “las tareas de cada ciencia social [...] no podrían ser de ninguna forma llevadas a cabo sin la indiscutible presuposición de determinados conceptos, axiomas, formas de procedimiento”. La dimensión epistemológica aparece entonces – à la Kant – como aquel análisis y sistemática de los fundamentos bajo los cuales se asienta el proceder sociológico cognoscitivo. La segunda dimensión apunta a conceptos y preguntas que están aún más alejados del objeto de conocimiento como tal. La dimensión metafísica procura complementar el ineludible carácter fragmentario de la ciencia a través de los medios de la especulación (Simmel 1984: 30; 1992: 40). A partir de ello sería posible generar una imagen global en la que el *sentido* de los fenómenos sociales se problematiza y la empiria pierde valor. La ejemplificación de esta sociología filosófica se encuentra en la vieja



distinción individuo/sociedad, en la medida en que ella no sólo puede ser observada por la sociología general o formal, sino además por esta dimensión que trasciende el espacio operativo de ambas y comprende al ser humano, como *vivenciador* [*Erlebender*] y como *objeto de vivencias* (Simmel 1984: 9; Junge 2009: 61-62). Debido a que este *vivenciar* no podría ser tematizado por las otras dos esferas de la sociología, en tanto sus vocaciones están puestas en la búsqueda por captar la vida histórica en su totalidad y las formas de la socialización, la sociología filosófica emerge como el complemento necesario para llevar a la luz aquello que permanece o es conscientemente conservado en la oscuridad.

Observada desde este punto de vista, la sociología filosófica no puede sino ser concebida en un estatus teórico de ambigüedad – con un pie adentro y otro afuera de la sociología (Junge 2009). Si bien ésta se preocupa de la constitución interna de la sociología (Kantorowicz 1923), carece de relación directa con su objeto de estudio por antonomasia, a saber, lo social/la sociedad. La sociología filosófica no podría ser *sociología* filosófica en estricto rigor, sino más bien *filosofía* de la sociología, o como mucho *filosofía de la sociedad* (Simmel 1992 [1908]: 41)¹. La tensión antagónica existente entre las pulsiones filosóficas y positivistas habría contribuido a esta suerte de ambivalencia que indica que, a pesar de su pertenencia amplia o flexible al interior de la sociología (como autodescripción semántica), la sociología filosófica quedaría en un sentido operativo con un pie afuera de la misma cuando se trata de evaluar su objeto y proceder investigativo. Esta indeterminación de la sociología filosófica no puede, sin embargo, ser

¹ La sociología filosófica se acerca en este sentido a lo que Theodor Geiger entiende por “sociosofía” [*Soziosophie*]; una especie de teoría metafísica sobre la sociedad humana. Según Geiger (1962: 63) aquellos pensadores que se ocupan de la *sociosofía* no serían sociólogos propiamente tales, sino una suerte de filósofos trascendentales de la sociedad.



vista como un problema *a priori*. Es justamente esta independencia general ganada por la sociología filosófica mediante su estatus teórico ambiguo lo que pavimentó su desarrollo y resonancia en la sociología de habla alemana de aquél entonces. En 1920/21, Hugo Spitzer organiza en la Universidad de Graz un *Seminario sobre sociología filosófica*, pensado inicialmente como *Seminario sobre filosofía de la naturaleza y de la sociología* (cf. Mozetic 2001: 337), que para 1924 comporta una bibliografía de cuarenta y cinco libros (Matthes 1981: 222). Por su parte, Alfred Vierkandt publica en 1923 *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, un intento por poner en movimiento la idea de la sociología filosófica de Simmel sobre la base de un análisis fenomenológico (cf. Vierkandt 1923: III).

En esta recepción general se perfilan los contornos de un movimiento interno a la sociología filosófica cuyo impulso permite, a mi juicio, entender su composición actual en la obra de Daniel Chernilo. A pesar de que Simmel destaca enfáticamente a la teoría del conocimiento y la metafísica como las dimensiones que dan cuenta del núcleo – al menos formal – de la sociología filosófica, no es menos cierto que en su fundamentación – sobre todo en lo concerniente a la esfera metafísica – aparecen difusamente algunos elementos antropológicos y también normativos. Las preguntas que destacan en esa dirección y han sido también recogidas por Chernilo son las siguientes: “¿Es la sociedad el objetivo de la existencia humana o un medio para el individuo? ¿Yace el valor definitivo del desarrollo social en la formación de la personalidad o de la asociación? ¿Están el sentido y el objetivo como tales disponibles en las figuraciones colectivas o se realizan estos conceptos sólo en el alma individual?” (Simmel 1984: 31). No obstante su falta de trascendencia al interior de la sociología filosófica de Simmel – o quizás precisamente por lo mismo –, este campo ha sido particularmente subrayado y trabajado en



la recepción y nueva orientación que Chernilo le da a la sociología filosófica.

La propuesta que Chernilo desarrolla encuentra en Karl Löwith a uno de sus inspiradores mayores (Chernilo 2014: 343; Chernilo 2017: 7). En su texto de 1932 *Max Weber y Karl Marx* es posible rastrear una mención de la sociología filosófica que, si bien carece de rasgos sistemáticos, apunta justamente a que tanto Marx como Weber, en sus intentos por comprender científicamente la dinámica del capitalismo, habrían tenido al ser humano o la existencia humana como motivo original. Esto último sería lo que los hace *sociólogos filosóficos* (Löwith 1993: 48). Pero Chernilo busca ir más allá: si la sociología filosófica quiere conservar su estatus como subdivisión o programa de investigación propiamente tal, debe tener sustento sistemático. Aquel soporte se asienta no tanto en la forma (ver punto IV) como en los objetivos investigativos de su sociología filosófica. Éstos últimos son los que le entregan su unidad y sistematicidad teórica interna – lo que se observa desde sus primeras formulaciones.

La tarea de la sociología filosófica, sostiene Chernilo (2011: 126), está puesta en “un compromiso por comprender aquello que nos constituye e identifica como seres humanos”. Son tales concepciones antropológicas las que luego están a la base de las disquisiciones sociales generales y normativas relativas a la existencia y el porvenir del ser humano. El principio sistemático sobre el que se erige es entonces “un principio universalista de humanidad que trata a todos los seres humanos como miembros de la misma especie en razón de sus capacidades antropológicas compartidas” (Chernilo 2016: 23). El *leitmotiv* de dicho argumento puede ser rastreado en cada uno de sus trabajos previos, ya sea en términos de *teoría política* (Chernilo 2007; Chernilo 2010) o de *teoría social* (Chernilo 2011; Chernilo 2013); en su reciente libro *Debating*



Humanity este motivo se manifiesta en *clave antropológica*. En todos ellos transpira el espíritu de su proyecto teórico más general: la incansable y justificable preocupación por la *dimensión normativa* de la vida en sociedad. Es decir, una dimensión que asume como propia aquella pretensión universalista que estaría a la base de toda teoría social y que en clave teórico-política ha sido definida en torno a la noción kantiana de cosmopolitismo. Esto es precisamente lo que a mi entender está detrás del proyecto teórico de Chernilo y que marca esta suerte de *giro normativo* que ha tenido la sociología filosófica en la actualidad. Lo que está en juego para Chernilo no es otra cosa que aquello que Alfred Weber identificó en torno al *Dasein humano* (Weber 1955a: 12). De lo que se trata aquí es de una preocupación por el *destino del ser humano* [*das Schicksal des Menschen*] (Weber 1955b: 209); un destino que estaría tanto empírica como teóricamente en riesgo (Weber 1955c: 496-497; Tenbruck 1984).

II

El denominado *giro normativo* no está exento, por cierto, de consecuencias internas para la comprensión más general de sociología filosófica. El privilegio que la dimensión normativa adquiere en la versión de Chernilo implica efectos colaterales en las esferas epistemológicas y metafísicas originales – sobre todo en la primera. A pesar de que el proyecto de Chernilo no pretende en principio renunciar a debatir respecto de las consecuencias epistemológicas existentes tras dicho marco (cf. Chernilo 2014: 341), es más o menos evidente que dichos menesteres, aunque no quedan borrados de un plumazo, no tienen la misma relevancia que la cuestión normativa. El elemento relativo a la



forma en que la teoría sociológica presupone *epistemológicamente* determinadas competencias antropológicas cuando define lo social – lo que está a la base de un programa de investigación poco conocido llamado *antropología sociológica*, dentro del cual estoy temporalmente inmerso desde hace algún tiempo (cf. Alvear por publicarse) – no tiene centralidad en la sociología filosófica de Chernilo. Esta última no se desvela tratando de dar cuenta de los motivos epistemológicos – o incluso metafísicos generales – de la sociología por mor de la sociología. Su búsqueda más bien apunta a un principio de mayor abstracción.

El título del presente número de *Cuadernos de Teoría Social* captura el tema en cuestión. El problema en último término no es la sociología en sí misma – esto es, por ejemplo: la estructura epistemológica de la forma de construcción teórica de la sociología –, sino *lo humano* en tanto que recipiente último de la normatividad de la vida social (Chernilo 2016: 15-16). Esto último puede constatarse rápidamente en la reconstrucción que hace Chernilo en *Debating Humanity* de las ideas de *auto-trascendencia*, *adaptación*, *responsabilidad*, *lenguaje*, *evaluaciones morales*, *reflexividad* y *reproducción de la vida*. El objetivo de dicha re-visión es, en palabras de su autor, dar cuenta del “tipo de propiedades antropológicas que son ineludibles para entender la dimensión normativa de la vida social” (Chernilo 2016: 19). En las diferentes propiedades que Chernilo destaca se observa un principio que estaría a la base de la esfera normativa de la vida social, mas no necesariamente de las *comprensiones* que dan cuenta de la *operación (formal) que reproduce lo social como tal*. Con la salvedad del caso del lenguaje, ninguna de las características analizadas alcanzan por sí solas para poder explicar la emergencia de lo social en términos estrictos. La sociología filosófica no busca recabar en los presupuestos antropológicos los elementos epistemológicos subyacentes



al proceder sociológico; más bien éstos ofrecen “la mejor opción para la reelaboración de argumentos normativos” (Chernilo 2016: 17).

El debate que Chernilo sostiene no se entabla, a mi juicio, con relación al destierro epistemológico del ser humano al interior de la sociología (ver Alvear por publicarse) – aunque a veces parece perceptible cierto reproche al respecto –, sino más bien *contra* aquellas corrientes internas o externas a la sociología en que el ser humano parece desaparecer del horizonte normativo. El diagnóstico que se puede leer entre líneas es unívoco y podemos resumirlo de la siguiente forma: si la sociedad está llena de operaciones normativas, ¿por qué la sociología o la filosofía social, en tanto que partes de la misma, podrían eludir dicho escenario? En estos términos, la disputa al interior de las humanidades se despliega sobre todo contra la crítica *anti-humanista* y el más novel giro *post-humanista* (Chernilo 2016: 12-15). A través de la amplitud disciplinaria que gana el *giro normativo*, se agudiza sin embargo la mencionada ambigüedad teórica en que se encuentra la sociología filosófica, con lo cual termina incluso por desvanecerse parte del núcleo conceptual esbozado originalmente por Simmel. En ella la pregunta sistemática por la forma de estructuración conceptual de la arquitectura teórica de la sociología desaparece mientras se abraza un principio que, aunque parte de la misma, le resulta un tanto ajeno. La vieja tensión entre las pulsiones filosóficas y positivistas golpea de vuelta.

Si, como hemos visto, en la versión de Simmel lo filosófico había de entenderse como medio para una mejor autocomprensión *sociológica*, en la versión de Chernilo lo sociológico deviene en medio para la interrogante *filosófica* que pervive tras dichos esfuerzos, a saber: ¿*qué* es el ser humano? Por cierto que las grandes interrogantes sociológicas tienen también un carácter filosófico, pero esto parece no operar necesariamente a la inversa. Observado en el contexto del programa



histórico de la sociología filosófica, el *giro normativo* desplegado por Chernilo no termina sino por limitar la apuesta por la autoobservación sociológica original – aquello que en la actualidad se enmarca al interior de la sociología de la ciencia –, al tiempo que se entrega a una empresa teórica que deambula en torno a disquisiciones filosóficamente tan relevantes como insolubles *a priori*.

III

Desde un punto de vista teórico-práctico, cabe destacar la diversidad de capas que atraviesa y alcanza el argumento central de Chernilo. El universalismo normativo de la sociología filosófica, cimentado en la idea de la unidad de la especie humana a la base de la teoría social (Chernilo 2013), se presta no sólo para una lectura académica o academicista, sino además para una interpretación encarnada en aquello que Agnes Heller define como *vida cotidiana* y Jürgen Habermas entiende por *mundo de la vida*. El proyecto de sociología filosófica no se agota en el ejercicio filosófico hermenéutico, sino que puede ser entendido como un esfuerzo de alcance teórico de los problemas que la sociedad actual enfrenta, desde América Latina hasta África y Asia. Desde las luchas en Chile contra un modelo unidimensional de sociedad hasta la crisis migratoria en el Mediterráneo. Desde los embates defensivos de la ola neoliberal general en América del Sur hasta las nuevas apariciones del fantasma del fascismo en el corazón de Europa, que amenazan con el fracaso del proyecto global de Unión Europea (Habermas por publicarse: 13).

Al respecto, es posible encontrar rápidamente una suerte de coherencia *autológica*. El proyecto de Chernilo no cae ni en el cinismo descriptivo, ni tampoco, como se ha dejado entrever, en un normativismo



relativista. Lo normativo, afirma Chernilo tajante (2014: 352), “no puede ser conceptualizado sin una concepción universalista de seres humanos”. Sin embargo, no todo lo que brilla es oro. Esta especie de coherencia autológica normativa no dejaría de ser problemática o, al menos polémica, en la medida en que lo normativo puede y ha sido conceptualizado mediante nociones no-universalistas del ser humano como la culturalista, la indigenista, la regionalista, la racista, etc. En ello, el riesgo de la comprensión universalista es el mismo que el que corre la concepción relativista, a saber: absolutizar, transponer y terminar por hacer aparecer como *realidad* aquello que proviene de disquisiciones personales.

Esto último queda claro en la insistente crítica de Chernilo (2014: 350; 2016: 22-23; 2017: 12-13) a Bourdieu debido a una supuesta reducción de la naturaleza humana a la dinámica del poder y la negociación estratégica. Así, cabe preguntarse: ¿cuál es el mecanismo que nos permite dirimir si una categoría padece de reduccionismo o no? Para ejemplificar: ¿qué haría a la *responsabilidad* – en tanto contraparte – algo “más universal” que el *actuar estratégico*? Si Chernilo tiene razón respecto de que lo normativo no puede ser arrancado de la sociología – en tanto ella es parte de la sociedad –, no queda claro por qué éste debería tener necesariamente un color “humanista”. La pregunta cae por sí sola: ¿pueden haber disquisiciones *humanistas* sin la preexistencia de las *anti-humanistas*? ¿Puede haber *responsabilidad* sin *actuar estratégico*? Si lo normativo es problemático, lo es justamente porque puede tomar diferentes formas y carices. A partir de lo anterior, parece olvidarse además, como Hauke Brunkhorst (2014) nos recuerda bajo la idea de la *dialéctica de la ilustración*, que aquello que a priori está hecho para liberar puede resultar opresivo y que aquello que en teoría se reduce a la dominación puede devenir en liberador (Alvear 2016). Mientras que lo



universal no siempre significa inclusión, lo relativista no siempre supone rechazo. La afirmación de que lo normativo “no puede ser conceptualizado sin una concepción universalista de seres humanos” no sólo resulta entonces problemática por su propia (autológica) condición de prescripción normativa, sino además por el carácter *estrecho* del pretendido universalismo que abriga.

IV

Visto en términos metodológicos, el proyecto de sociología filosófica de Chernilo parece evidenciar una suerte de vacío que se conecta con las interrogantes anteriormente formuladas. Si bien es posible encontrar un carácter sistemático en el *giro normativo* que Chernilo le impregna a este programa teórico, éste carece sin embargo de un correlato propiamente metodológico. Ya sea en su artículo “Philosophical Sociology” en el *British Journal of Sociology* o en su más reciente libro *Debating Humanity*, se constata la ausencia de un espacio destinado a exponer la forma *procedimental* en que la sociología filosófica opera. ¿Cómo se ha de ingresar *socio-filosóficamente* a un autor? Para ejemplificarlo mediante las categorías que han sido presentadas por Chernilo (2016; 2017), podemos preguntarnos: ¿Cómo es que se *destilan* metodológicamente las ideas de auto-trascendencia, adaptación, responsabilidad, lenguaje, evaluaciones morales, reflexividad y reproducción de la vida? ¿Cómo queda establecido aquello que debe ser tenido en cuenta y aquello que debe ser dejado de lado? ¿Han de deconstruirse las teorías sobre lo social o se debe atender a las formas en que el teórico social se refiere al ser humano? ¿Por qué atender además a unas teorías por sobre otras? A pesar



de la diversidad de autores que son tratados en *Debating Humanity*, estas preguntas parecen de difícil respuesta.

Desde mi punto de vista, es este vacío programático-metodológico el que permite explicar, en parte, la inconsistencia que he tratado de dilucidar más arriba a través de la evidente tensión entre categorías como las de *responsabilidad* y *actuar estratégico*. La carencia de una hoja de ruta metodológica se pone en juego no sólo en lo que respecta a la forma *socio-filosófica* en que se leen las teorías sociales, sino además en parte del marco conceptual que las secunda. En relación a esto existe, a mi juicio, un elemento teórico-metodológico fundamental que permanece ausente en el proyecto de Chernilo: una acabada y manifiesta definición de lo normativo, que luego pueda operar de filtro para el proceder *socio-filosófico* en torno a la normatividad de la vida social. Algunas de las afirmaciones generales acerca de lo normativo que aparecen al paso en el presente número de *Cuadernos de Teoría Social*, dan cuenta de una indefinición que dificulta la comprensión cabal del universalismo normativo promulgado por el proyecto de sociología filosófica. Según Chernilo (2016: 18), lo normativo no sólo “no puede ser conceptualizado sin una concepción universalista de seres humanos”, sino que además está siempre y necesariamente vinculado con “aquello que los mismos seres humanos consideran bueno o malo, justo o injusto”. La inconsistencia parece caer por su propio peso. Para retomar la dualidad *responsabilidad/actuar estratégico* y formularlo como interrogante: ¿Por qué lo aparentemente *malo* o *injusto* queda fuera del ideario de la sociología filosófica?

Si por una parte, esto último puede ser entendido en términos generales por el mencionado carácter *estrecho* del universalismo normativo desplegado por Chernilo, desde un punto de vista metodológico se hace al menos indispensable su clarificación. La mayor



parte de las interrogantes acerca del proceder metodológico sólo pueden ser respondidas en virtud de una primera determinación de la vara de observación conceptual; en este caso, una definición acabada de normatividad. En la medida en que se asume – aunque de manera no declarada – la opción por el lado positivo de la distinción (lo aparentemente *bueno y justo*) se vuelve claro lo *estrecho* de la concepción de universalismo normativo con la que opera la sociología filosófica de Chernilo. En consecuencia, se hace ineludible su elucidación en tanto marco conceptual general. Sólo una vez que se clarifica o evidencia la comprensión de lo normativo, puede entonces encontrar coherencia una lectura (*estrecha* o no) sobre la normatividad de la vida en sociedad.

No obstante las observaciones críticas realizadas, cabe mencionar que la suerte de abandono de la centralidad original de la epistemología y la metafísica al interior de la sociología filosófica, permite explicar una de las potencialidades más importantes del *giro normativo* de Chernilo. Su proyecto teórico permanece maleable y flexible a otros enfoques y perspectivas teóricas propias de las humanidades como lo pueden ser la filosofía o incluso la historia. En ello la sociología filosófica actual no paga el precio de la excesiva diferenciación interna. Gracias a su motivo dominante, es capaz de andar con libertad, sin quedar presa de un lenguaje específico. Aun cuando la “normatividad no es el centro de la sociedad” (Chernilo 2016: 22), esta última atraviesa las distancias cognoscitivas posibilitando el libre *ir y venir* sociológico-filosófico. Por cierto que la inseguridad o incertidumbre teórica que hemos destacado al pasar no desaparece. Como afirma von Wiese (1947: 44), más allá de su campo de estudio, en el reino de las nieblas el deambular filosófico presume de captar aquello que para la sociología permanece sombrío, sin reparar en los dudosos “que señalan que aquellos percibirían solo sus



propias caras; que el entorno permanecería oscuro”. Sin embargo, la certeza filosófica no queda borrada por ello. Ya sea capturando las caras humanas o proyectando las propias en el objeto de estudio, al menos queda claro que la *pregunta por lo humano* yace, a fin de cuentas, tras el fundamento del pensar y operar de la sociedad y su dimensión normativa. Esto explica que “las buenas preguntas sociológicas” sean siempre, como afirma Chernilo (2016: 24) con razón, “en última instancia, también preguntas filosóficas”. O para decirlo con Vierkandt en el más puro espíritu del mencionado *giro normativo*: a fin de cuentas, “toda sociología fructífera es en efecto sociología filosófica” (cit. en von Wiese 1947: 43).

Agradecimientos

Agradezco a Rodrigo Cordero y Francisco Salinas por invitarme a escribir este comentario sobre el proyecto de sociología filosófica de Daniel Chernilo. A ambos y a Enrique Alvear les agradezco además por sus importantes sugerencias al escrito como tal.

Bibliografía

Alvear, Rafael (2016). “Reseña del libro: *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*, de Hauke Brunkhorst”. Próximo a ser publicado en *Revista Sociologías*.

Alvear, Rafael (por publicarse). *Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie. Umriss zu einer Soziologischen Anthropologie*.



Brunkhorst, Hauke (2014). *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*. Nueva York, Londres, Nueva Delhi y Sydney, Bloomsbury.

Chernilo, Daniel (2010). *Nacionalismo y cosmopolitismo. Ensayos sociológicos*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales.

Chernilo, Daniel (2007). *A Social Theory of the Nation-state. The Political Forms of Modernity beyond Methodological Nationalism*. Londres, Routledge.

Chernilo, Daniel (2011). *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago, LOM.

Chernilo, Daniel (2013). *The natural law foundations of modern social theory: A quest for universalism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Chernilo, Daniel (2014). "The idea of philosophical sociology", en *British Journal of Sociology* 65 (2): 338-357.

Chernilo, Daniel (2016). "Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano", en *Cuadernos de Teoría Social*, 2 (3): 9-29.

Chernilo, Daniel (2017). *Debating Humanity. Towards a philosophical sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen (Por publicarse). "Kommunikative Vernunft". Manuscrito inédito próximo a ser publicado en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* [citado con autorización del autor].

Junge, Matthias (2009). *Georg Simmel Kompakt*. Bielefeld, Transcript.



Kantorowicz, Hermann (1923). "Der Aufbau der Soziologie". En Melchior Palagy (Ed.) *Erinnerungsgabe für Max Weber*. München y Leipzig.
<http://www.gleichsatz.de/b-u-t/spdk/ai/kantorowicz.html> (recuperado el 29 de mayo, 2016).

Käsler, Dirk (1984). *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung*. Düsseldorf, Westdeutscher Verlag.

Löwith, Karl (1993). *Max Weber and Karl Marx*. Londres, Routledge.

Matthes, Joachim (1981). *Einführung in das Studium der Soziologie*. Darmstadt, Westdeutscher Verlag.

Mozetič, Gerald (2001). "Sozialphilosophie in Graz am Beginn des 20. Jahrhunderts: Der Außenseiter Ludwig Gumplowicz". En Thomas Binder, Reinhard Fabian, Ülf Hofer y Jutta Valent (eds.) *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*. Amsterdam y Nueva York, Rodopi: 333-346.

Simmel, Georg (1984 [1917]). *Grundfragen der Soziologie*. Berlin y New York, Walter de Gruyter.

Simmel, Georg (1992 [1908]). *Soziologie*. GSG, Volúmen 11. Frankfurt y Main, Suhrkamp.

Tenbruck, Friedrich (1984). *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*. Graz, Wien y Köln, Verlag Styria.

Tönnies, Ferdinand (1923). "Ansprache des Präsidenten, Geheimrats Prof. Dr. Tönnies, zur Eröffnung des Dritten Deutschen Soziologentages".
https://archive.org/stream/verhandlungendes03deutooft/verhandlungendes03deutooft_djvu.txt (recuperado el 29 de mayo, 2016).



Tönnies, Ferdinand (1969 [1910]). "Wege und Ziele der Soziologie". En *Deutsche Gesellschaft für Soziologie: Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. Bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main*. Frankfurt y Main: 17-38.

Vierkandt, Alfred (1923). *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke.

Weber, Alfred (1955a). "Wesen und Aufgabe der Soziologie". En *Einführung in die Soziologie*. München, R. Piper & CO Verlag: 12-31.

Weber, Alfred (1955b). "Grundlegendes zu Teil- und Querschnittsoziologien; Allgemeines". En *Einführung in die Soziologie*. München, R. Piper & CO Verlag: pp. 206-210.

Weber, Alfred (1955c). "Schlusswort. Der Mensch und die Zeiten". En *Einführung in die Soziologie*. München, R. Piper & CO Verlag: 496-503.

Whitley, Richard (1974). "Cognitive and social institutionalization of scientific specialties and research areas". En Richard Whitley (Ed.) *Social processes of scientific development*. Londres y Boston, Routledge y Kegan Paul: 69-95.

Wiese, Leopold von (1933 [1924]). *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden den Menschen (Beziehungslehre)*. München y Leipzig, Verlag von Duncker & Humboldt.

Wiese, Leopold von (1947 [1926]). *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme*. Berlín, Sammlung Göschen Band 101.

Wiese, Leopold von (1959). *Philosophie und Soziologie*. Berlin, Duncker und Humboldt.



EL TRASFONDO NORMATIVO DE LA TEORIZACIÓN SOCIAL

Tres reflexiones en torno a una propuesta de sociología filosófica

Jordi Mundó

Universidad de Barcelona, España

| jordimundo@ub.edu |

Tomando como punto de partida el texto de Daniel Chernilo (2016), “Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano”, me propongo desarrollar una reflexión sobre tres aspectos que tienen que ver de un modo no trivial con la interrogación por lo humano. Los tres tienen en común el sustrato normativo de muchos de los asuntos a dirimir. El primer aspecto hace hincapié en la doble normatividad ínsita en el quehacer de la ciencia social. El segundo se refiere a la preocupación por la determinación de las bases antropológicas y su relación con lo que consideramos moralmente estimable como humanos. El tercero gira alrededor de la, a mi entender, necesaria politización de la reflexión sobre humano.

1. La doble normatividad de la teorización social

W.V.O. Quine (1960: 3), atento a los excesos del positivismo, sostuvo que “Neurath ha comparado la ciencia con un barco, el cual, si hemos de reconstruirlo, debemos hacerlo plancha a plancha, mientras permanecemos a bordo y a flote. El filósofo y el científico se encuentran en el mismo barco”. La actual institucionalización de las ciencias sociales invita a pensar que muchos sociólogos, antropólogos, científicos políticos,



o incluso economistas, se sienten cómodos con las lindes del dominio de sus respectivas disciplinas. Aun cuando estas demarcaciones puedan ser cuestionadas epistémica u ontológicamente, no cabe duda de que forman parte de una dinámica más amplia y reconocida de división del trabajo intelectual en el mundo de la ciencia. Sin embargo, hay un sentido pertinente en el que las ciencias sociales no funcionan autárquicamente: a menudo de una forma tácita, cada una de estas disciplinas suele verse abocada a tomar partido sobre cuestiones filosóficas en la elección y enfoque de los problemas a resolver. De modo que sería muy recomendable que cualquier programa de investigación en ciencias sociales reconociera que resulta muy difícil responder a las preguntas relevantes sin abordar problemas de índole filosófica. Con razón, Chernilo (2016) trata de mostrar el vínculo no siempre evidente entre sociología y filosofía, cuestión planteada con originalidad y buen sentido a través del programa de la sociología filosófica.

Es preciso tener en cuenta que históricamente la ciencia ha tenido una relación muy estrecha con la filosofía: desde los griegos antiguos, la ciencia constituyó una parte de la filosofía hasta su emancipación como una disciplina separada, compuesta a su vez por varios campos diferenciados. Éstos siguen teniendo en común el tener que afrontar problemas que por sí mismos no pueden resolver y que dejan a la filosofía su elaboración e intento de resolución. Así, del mismo modo que la matemática (¿qué es un número?), la física (¿qué es el tiempo?) o la biología (¿qué es una emoción?) tienen serias dificultades para responder concluyentemente a problemas de fondo de sus respectivos ámbitos, las ciencias sociales permanentemente deben acometer asuntos de índole en gran parte normativa: ¿qué acción individual es correcta? ¿Cuáles son las fuentes de lo correcto y lo incorrecto en las distintas culturas? ¿Qué políticas públicas son más justas? ¿Es el bienestar lo que debemos tratar



de maximizar? Pero muy a menudo se da por sentado que las ciencias –ya sean sociales o naturales– sólo deben ocuparse de problemas descriptivos o positivos, y que cualquier exploración normativa cae fuera de su radio de acción.

A esto hay que añadir otro problema general. Además de los escollos normativos que las ciencias no pueden resolver por sí mismas, existen los problemas que cada una de ellas plantea sobre cuáles son los procedimientos más adecuados para obtener conocimiento y cuáles son sus límites. Este tipo de problemas tampoco pueden resolverlos las ciencias por sí mismas, pues se requiere una reflexión normativa sobre qué consideramos conocimiento, explicación, comprensión o evidencia. Entonces, nos encontramos con que la necesidad de una filosofía de la ciencia (en sí misma normativa) se entretiene con la necesidad de una reflexión filosófica, en parte también normativa, en muchos aspectos substantivos de las ciencias sociales. De modo que soslayar la doble normatividad de la sociología, la antropología, la economía o la ciencia política equivale a despojarlas de la capacidad para preguntarse por lo humano y, por esto mismo, a privarlas de la necesaria institucionalización para que puedan hacer frente a ésta y otras preguntas fundamentales.

2. Bases antropológicas y normatividad

Chernilo advierte que “la normatividad no es el centro de la sociedad”. Y concluye críticamente que “la solución de la sociología contemporánea de disolver lo normativo al entenderlo como un falso problema me parece tan problemática como su esencialización” (Chernilo 2016: 22). Al hacerlo, refuta de forma certera la posición metateórica tanto de quienes niegan valor alguno a la reflexión antropológica, como la de aquellos que



tienen una concepción reduccionista de la naturaleza humana “que se ocupa sólo del poder y de la negociación estratégica” (Chernilo 2016: 22). En este sentido, el rico entramado teórico del programa de la sociología filosófica que nos presenta otorga un papel substantivo a las capacidades antropológicas comunes, puesto que la evaluación de la idoneidad o aceptación de las prácticas e instituciones sociales se hará en base a si promueven o socavan el despliegue de esas capacidades compartidas por los humanos. Chernilo considera que la definición de cuáles son las propiedades antropológicas concretas es algo abierto a discusión, pero sostiene que es imperativo el reconocimiento de la integridad física, personal y moral de los individuos humanos y “la continuidad de conciencia para verse a sí mismo como sí mismos a lo largo de la vida” (Chernilo 2016: 15).

Al tratarse de un asunto complejo que no puede saldarse en un texto breve, y dando por sentado que Chernilo sólo ha pretendido señalar las líneas maestras de su propuesta, desearía realizar una reflexión acerca de las complicaciones inherentes a la dilucidación de las bases antropológicas comunes y a cómo es posible relacionarlas de forma congruente con postulados morales y ético-sociales que consideramos estimables.

2.1. Vaguedad antropológica y relativismo

Interesantemente, en el recorrido acerca de los precedentes de una sociología filosófica en el último siglo Chernilo señala el momento de la antropología filosófica alemana. Precisamente porque deja claras las limitaciones de esta visión de la antropología filosófica, me parece pertinente empezar por aquí. Quizá uno de los textos que más ha influido en la configuración de la disciplina sociológica durante la segunda mitad del siglo XX sea el de Berger y Luckmann (1968) sobre la llamada



construcción de la realidad social. Resulta muy instructivo hallar en el mismo que una buena parte de los fundamentos de su teoría remiten a la idea sucintamente resumida en esta cita:

En otras palabras, no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socio-culturales. Solo hay naturaleza humana en el sentido de ciertas constantes antropológicas (por ejemplo, la apertura al mundo y la plasticidad de la estructura de los instintos) que delimitan y permiten sus formaciones socio-culturales. Pero la forma específica dentro de la cual se moldea esta humanidad está determinada por dichas formaciones socio-culturales y tiene relación con sus numerosas variaciones. Si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre construye su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre se produce a sí mismo (Berger y Luckmann 1968: 67).

Como indican los propios autores, su concepción se funda en las aportaciones de Plessner (1965) y Gehlen (1987), dando vía libre a la idea de que *debe ser* la sociedad la que termine modelando a los humanos. Así, la existencia de una base antropológica de etiología biológica apenas resulta relevante, puesto que, como bien apunta Chernilo, “la existencia cultural de los humanos es la más importante de sus necesidades naturales” (2016: 10). La plasticidad intrínseca de ese sustrato antropológico otorga una capacidad omnímoda a lo social para gobernarlo, convirtiéndose en una concepción que puede desembocar en diversas formas de relativismo epistémico y moral (y que durante el siglo XX cristalizó en formas políticas totalitarias).



La constatación de que la vaguedad en la definición de los fundamentos antropológicos no es asunto baladí nos lleva a preguntarnos si hay forma de integrar propiedades antropológicas bien definidas en la reflexión sobre lo humano. Chernilo sostiene que se puede –puesto que se debe– discriminar entre distintos rasgos antropológicos –“por ejemplo, mi argumento no considera aquellas dimensiones que dicen tener relación con la violencia y la dominación” (2016: 20)– a la vez que afirma que “en las sociedades en que vivimos, los humanos se han convertido ellos mismos en los últimos árbitros de la normatividad” (2016: 18).

2.2. Equilibrio reflexivo

De ser esto así, acaso resulte pertinente preguntarnos cómo elegimos entre distintos postulados normativos y cómo lo hacemos en relación con las bases antropológicas humanas. Ante la necesidad de tomarnos en serio la capacidad humana de reflexionar sobre lo que nos constituye como el tipo de seres humanos que realmente somos, ¿disponemos de algún recurso metodológico que conecte nuestras capacidades antropológicas y nuestros juicios normativos de un modo a priori interesante?

El llamado “equilibrio reflexivo” constituye una herramienta metodológica heurísticamente fértil para abordar este tipo de problemas normativos. Popularizada por Rawls (1971), aunque previamente utilizada por Goodman (1955) para justificar la inferencia deductiva e inductiva, la metodología del equilibrio reflexivo permitiría reconocer una relación congruente entre nuestras intuiciones morales como especie y los juicios morales que consideramos estimables.

Supongamos pues que, además de que los humanos elaboramos juicios morales acerca de lo que consideramos normativamente más estimable, existe algo así como las emociones y las intuiciones morales de



origen biológico. Partiendo de estos dos supuestos me gustaría realizar tres consideraciones y derivar una conclusión de las mismas.

a) Hace más de un siglo, G.E. Moore (1903) elaboró el argumento de que las afirmaciones morales no constituyen juicios que puedan ser objeto de escrutinio por la ciencia natural. Dos personas pueden estar de acuerdo acerca de los hechos de la ciencia empírica y sin embargo disentir moralmente. Pueden discrepar, pongamos por caso, sobre si, como pensaba Henry Sidgwick (1907), el placer es lo único que merece ser deseado por sí mismo. El que uno yerre sobre esto no tiene por qué estar basado en hechos de la naturaleza, o porque no entienda adecuadamente los conceptos involucrados, o porque cometa algún error lógico. Los hechos naturales y las verdades conceptuales no bastan para dar respuesta a cuestiones morales; de lo contrario cometeríamos la falacia naturalista. Mas las cuestiones morales normativas debemos tratar de justificarlas de algún modo.

b) Puesto que la evolución biológica procede de forma miope y oportunista, bien puede decirse que nuestras emociones e intuiciones morales de raíz biológica se articularon de un modo globalmente incoherente, nunca se formaron *ex amorphos hylés* sino aprovechando material ya estructurado (Gibbard 1990, 2011). Además, un teorema de la genética de poblaciones nos asegura la diversidad biológica dentro de cualquier clan darwiniano. La consecuencia es que podemos estar razonablemente seguros de que nuestras emociones e intuiciones morales de raíz biológica suelen darse imbricadas, no siempre son



consistentes entre sí y son diversas. A esto hay que añadir que no resulta fácil tener acceso directo a nuestras intuiciones morales biológicas, puesto que generalmente nos llegan históricoculturalmente mediadas (Sinnott-Armstrong 2008).

c) La metodología del equilibrio reflexivo consistiría en tratar de elaborar teorías normativas que satisficieran nuestras intuiciones (el desiderátum sería que captaran el núcleo de éstas; en el caso de Chernilo –por seguir con el ejemplo anteriormente citado–, en este punto se abstendría de elegir aquellas asociadas a la violencia y la dominación). Una vez ordenadas y sistematizadas nuestras intuiciones morales por una teoría normativa, ésta nos ayudaría a captar las incoherencias entre estas intuiciones, permitiéndonos así enmendar o anular algunas de las intuiciones elegidas, lo cual permitiría apoyar la teoría normativa en un grupo más refinado de intuiciones, y así sucesivamente. Este proceso debería seguir realizándose hasta que, idealmente, el equilibrio reflexivo se alcanzaría cuando nuestra teoría acabara casando con nuestras intuiciones.

2.3. El carácter irreductiblemente público de la discusión normativa

Puesto que nuestras intuiciones inferenciales también son deficientes y necesitamos reglas explícitas que nos indiquen cuándo realizamos un argumento correcto y cuándo incurrimos en una violación –resulta bien ilustrativo de esto el caso de la falacia de afirmación del antecedente, que comete espontáneamente más de dos tercios de la población, independientemente de su nivel de formación (Cosmides 1992)–, el despliegue de la metodología del equilibrio reflexivo requiere participar



de un contexto social normativo o deliberativo que vaya más allá de los individuos (*nemo solus satis sapit*). Así, la determinación de lo que los humanos pudieran considerar bueno o malo, justo o injusto, basándose en nuestros rasgos antropológicos básicos se fundaría en un uso irreductiblemente público de la razón.

En conclusión, para que de la pluralidad de ideas normativas que pueda haber en cualquier sociedad reivindiquemos “que los derechos humanos en un horizonte cosmopolita deben ser respetados bajo cualquier circunstancia incluso en contra de la misma voluntad de la sociedad” (Chernilo 2016: 18), es preciso que hallemos un modo de conectar de un modo congruo, no arbitrario y estable los rasgos antropológicos compartidos que consideremos pertinentes con una declaración normativa a primera vista tan exigente. El autor deja bien clara su intención: “Lo que me interesa estudiar, repito, es el tipo de propiedades antropológicas que son ineludibles para entender la *dimensión normativa de la ciencia social*” (Chernilo 2016: 19).

3. Politizar la reflexión sobre lo humano

En los términos planteados, la propuesta de una sociología filosófica “comprometida con un principio universalista de humanidad que trata a todos los seres humanos como miembros de la misma especie” (Chernilo 2016: 23) tiene la ventaja de buscar conectar los fundamentos antropológicos de lo humano con los juicios normativos sin por ello ser rehén del estado actual de la investigación empírica biológica y cognitiva acerca de aquellos asuntos. Hemos dicho que la diversidad y, en ocasiones, incoherencia global entre nuestras intuiciones morales de carácter biológico requieren una selección normativa de las mismas, pero



no por eso arbitraria. Quizá este argumento tenga más fuerza categórica expresada en términos históricos que en modo meramente abstracto.

Históricamente, la reflexión sobre la comunidad de lo humano se halla atravesada por innumerables ejemplos de no reconocimiento de los humanos como iguales en un sentido normativo político-moral. Ya en la *Odisea* de Homero, el pastor Eumeo cuenta a Ulises que “cuando el señor no amenaza y ordena a los siervos, estos no hacen ningún buen trabajo. Mira, Zeus roba a cada hombre, cuando lo somete a la servidumbre, la mitad de la *areté*” (Canto XVII). Un siervo sólo es medio hombre, alguien dependiente del poder de otro. Aristóteles conceptualiza al esclavo como *empsychon organon*, nada menos que un instrumento animado sin capacidad proairética, tan distinto del ser humano políticamente reconocible (*Ética a Nicómaco* 1161b4). En términos del derecho romano, sólo el *sui iuris* acredita plena capacidad humana para participar en la reciprocidad jurídica del mundo social; los demás (mujer, hijos, siervos y esclavos) son necesariamente *alieni iuris*, su existencia social es mediada por quien tiene existencia social por sí mismo (Ste. Croix 1983). Cuando en 1787 no se consiguió incluir la liberación de los esclavos en la Constitución americana, los votos de las tres quintas partes de los esclavos se sumaron a los de sus respectivos amos. Los ejemplos son inacabables. Sin embargo, “sólo a partir de la Ilustración, el privilegio de ejercer el poder sobre los hombres, anteriormente limitado exclusivamente a los ciudadanos libres o a los señores, se convierte en un derecho universal: el poder sólo puede ser el poder de las personas adultas (primero de los hombres y posteriormente también de las mujeres) sobre sí mismas. De una afirmación acerca del poder sobre uno mismo, que antes sólo podía interpretarse desde la filosofía moral, se pasa a un postulado político según el cual la libertad interior sólo puede existir si también se hace efectiva exteriormente” (Koselleck 2012: 114-115).



La Ilustración constituye un punto de inflexión crucial que permite entender que la idea de humanidad común es profundamente normativa, también en un sentido político. Para poder defender la idea de que la humanidad es una sola podemos recurrir a nuestros rasgos antropológicos comunes pero, ante todo, debemos hallar el modo de institucionalizar la vida social de modo que el respeto a la autonomía, dignidad y libertad de cada humano *deba ser* igual, esto es recíproco. Como ha ocurrido históricamente, me atrevo a sugerir, con lo mejor de la tradición iusrepública democrática (Doménech 2004). Y por eso tiene sentido defender, como hace valientemente Chernilo, la universalidad de los derechos humanos como métrica fundamental de lo humano.

Agradecimientos

Las reflexiones de este trabajo se inscriben en el marco del proyecto de investigación FFI2015-63707-P (MINECO/FEDER, España). Agradezco a Rodrigo Cordero y Francisco Salinas haberme invitado a participar en el presente diálogo.

Bibliografía

Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. Ed. bilingüe y trad. María Araújo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1968). *La construcción de la realidad social*. Trad. Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu editores.



Chernilo, Daniel (2016). "Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano", *Cuadernos de Teoría Social*, 2 (3): 9-29.

Cosmides, Leda (1992). "Cognitive Adaptations for Social Exchange", en Jerome H. Barkow et al. (eds.) *The Adapted Mind*. New York/Oxford, Oxford University Press: 163-228.

Doménech, Antoni (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona, Crítica.

Gehlen, Arnold (1987). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Trad. C. Vevia, Salamanca, Sígueme.

Gibbard, Allan (1990). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*. Cambridge, Mass., Harvard University Press; Oxford, Oxford University Press.

Gibbard, Allan (2011). *Reconciling Our Aims. In Search of Basis for Ethics*. New York, Oxford University Press.

Goodman, Nelson (1955). *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Homère (1877). *L'Odyssée*. Trad. Leconte de Lisle, Paris, Alphonse Lemerre éditeur.

Koselleck, Reinhart (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta.

Moore, G.E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.



Plessner, Helmut (1965). *Die Stufen des organischen und der mensch: einleitung in die philosophische antropologie*. Berlin, Walter de Gruyter.

Quine, W.V.O. (1960). *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Sidgwick, Henry (1907). *The Methods of Ethics*. 7a. ed., London, Macmillan.

Sinnott-Armstrong, Walter (ed.) (2008). *Moral Psychology. Vol. II: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Ste. Croix, G.E.M. de (1983). *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. London, Duckworth.



¿CÓMO SE HACE SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA?

Respuesta a Alvear y Mundó

Daniel Chernilo

Loughborough University, Inglaterra

| D.Chernilo@lboro.ac.uk |

Agradezco a Rafael Alvear y Jordi Mundó su lectura tan detenida de mi artículo; sus agudas observaciones me permiten precisar algunas de las mías. Mi compromiso con los editores es escribir una respuesta breve, y por ello me voy a concentrar en la dimensión *metodológica* sobre la que ambos colegas me interrogan – en una pregunta que subyace también a la introducción de Rodrigo Cordero y Francisco Salinas a este número de *Cuadernos*: ¿Cómo se hace sociología filosófica?

La tentación inmediata es responder en clave biográfica: leer tan ampliamente como sea posible, tan críticamente como sea posible y, sobre todo, leer sin miedo a “traicionar” lealtades o ritos disciplinares. En un argumento más sistemático, he definido la sociología filosófica como una interrogación sobre las ideas de ser humano – implícitas o explícitas – que están a la base de distintas concepciones de lo social. Reconstruir esas ideas de lo humano ofrece *un punto de acceso* privilegiado a la dimensión normativa de la vida social. Como espero haber demostrado en mi nuevo libro, *Debating Humanity* (Chernilo 2017), mi hipótesis es que sólo aquellas posiciones que abrazan un principio universalista de humanidad están en condiciones de ofrecer una conceptualización adecuada de la autonomía de lo normativo en la sociedad. Para fundamentar este argumento, ofrezco las tres siguientes proposiciones respecto de cómo hacer sociología filosófica.



1. Integrar la reflexión filosófica en la producción de conocimiento sociológico. Una disciplina como la sociología, que aspira a comprender cómo se constituye *lo social* en tanto fenómeno específico, no puede abandonar completamente la reflexión filosófica. Epistemología, ontología y filosofía moral son, desde esta perspectiva, dimensiones necesarias de sus teorizaciones de la vida social. Como lo ha demostrado Margaret Archer (1995), las teorías sociológicas generales tienen todas compromisos filosóficos – ya sea que se los reconozcan o no. Pero la inclusión explícita de esas dimensiones filosóficas *como parte integral de la investigación sociológica* tiene como consecuencia *el cuestionamiento algunos de los presupuestos centrales de la propia sociología*. En específico, cuando el punto de observación es la pregunta por lo humano, se interrogan postulados como la autonomía o emergencia de lo social así como la pretensión de originalidad y ruptura histórica en que se funda el conocimiento sociológico. Al mismo tiempo, cuando epistemología, ontología y teoría moral se toman en cuenta sociológicamente, tanto la separación radical como la equiparación última entre las dimensiones descriptivas y normativas del conocimiento sociológico se tornan inviables. Metodológicamente, entonces, la inclusión de una perspectiva filosófica en el trabajo sociológico ha de *facilitar* la observación de los puntos ciegos sobre los que construye conocimiento sobre la vida social.

2. Explicar cómo nuestras propiedades antropológicas participan en la definición de la normatividad. Si se acepta la relevancia sociológica de la pregunta por lo humano, debemos entonces definir cuáles son los atributos específicos que nos constituyen como especie. Tales propiedades antropológicas deben estudiarse bajo los estándares empíricos y acumulativos que son propios del conocimiento científico



pero, al mismo tiempo, ellas solo adquieren significado general en el marco de las preguntas “existenciales” y reflexiones más bien especulativas que son propias de la filosofía. Las propiedades que menciono en el texto de *Cuadernos* – auto-trascendencia, adaptación, responsabilidad, lenguaje, evaluaciones morales, reflexividad y reproducción de la vida – son expresión de la dualidad biológica y social que es constitutiva de la condición humana y que, sobre todo, apuntala la clase de autocomprensión que los seres humanos producen cuando se reconocen mutuamente en tanto miembros de la especie. Lo que Mundó acertadamente indica como el elemento central de la tradición del equilibrio reflexivo es precisamente la *reciprocidad* que es immanente a las posiciones universalistas. Un principio de imparcialidad es condición de posibilidad del tipo específico de reconocimiento que sólo los seres humanos pueden entregarse mutuamente en razón de sus propiedades antropológicas compartidas. Puesto que la normatividad que así se constituye es una dimensión fundamental de la vida social (ni más ni menos fundamental que la economía, la política o la ciencia), la sociología filosófica es *sociología en sentido estricto*. Lo propio de la sociología filosófica es concentrarse en una dimensión específica de las relaciones sociales que, en mi opinión, la sociología no ha sido hasta aquí capaz de conceptualizar adecuadamente. Metodológicamente, un principio universalista de humanidad es el único que permite entender “la sociedad” como el resultado diestro, mas no necesariamente deseado, de la interacción social entre seres humanos que se reconocen como tales en razón de sus propiedades antropológicas compartidas.

3. Especificar la posición de lo normativo en la sociedad. La idea de normatividad que ofrece la sociología filosófica se posiciona en un lugar intermedio entre el argumento “materialista” de que valores y juicios



morales son un reflejo de las posiciones que los actores ocupan en la sociedad, y el argumento “idealista” de que las cuestiones valorativas pueden comprenderse con total independencia de los contextos en los que despliegan. Por un lado, no hay duda de que los actores sociales están en condiciones de movilizar estratégicamente aquellas posiciones normativas que, en contextos determinados, favorecen sus intereses materiales. Por el otro, en tanto posiciones *normativas*, ellas mantienen una autonomía relativa en relación con tales intereses en razón de que no pueden mobilizarse para justificar *cualquier* curso de acción. Por supuesto, como señala Alvear, la sociología también ha teorizado la cuestión de la normatividad en clave particularista. Pero ello no resuelve el problema porque la *idea misma* de normatividad así planteada es insuficiente: si para Bourdieu lo normativo está axiomáticamente subordinado a requerimientos estratégicos, para Latour lo normativo no es otra cosa que la motivación subjetiva que lo impulsa a realizar sus investigaciones. La pregunta no es si la *investigación sociológica* es posible sin un principio universalista de humanidad – quien podría negarlo. El problema radica en que, dado que la antropología de Bourdieu es reduccionista y la de Latour es simplemente inexistente, ambos son incapaces de comprender aquello que es específico de la dimensión normativa de la vida social.

Ambos casos utilizan una noción no-normativa de normatividad que es incapaz de observar cómo, a partir del reconocimiento de nuestras propiedades antropológicas comunes, es posible *justificar* o *criticar* distintas instituciones o estructuras sociales. Dicho metodológicamente: solo una antropología universalista permite una observación normativa adecuada.



Referencias

Archer, M. S. (1995) *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.

Chernilo, D. (2017) *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.



NOTA

¿ES POSIBLE ORDENAR LA POSTMODERNIDAD?

Apuntes sobre *The 'Postmodern Turn' in the Social Sciences* de Simon Susen

Francisco J. Salinas

Institute of Education-University College London, Inglaterra

| f.lemus.15@ucl.ac.uk |

¿Cuál es el sentido de la postmodernidad? Preguntar esto parece ser una provocación a un público indefinido y diverso para que hable y exprese demasiadas cosas. ¿Acaso es una invitación a naufragar en un mar de nombres propios, historias y experiencias? Dicha probabilidad, hace aún más interesante la pregunta: donde no parece haber un acuerdo definitivo sobre una definición u orientación surgen ciertas sensaciones de incomodidad desde donde se forjan formas paradójicas de sentido común.

En ciencias sociales –especialmente entre quienes han tenido la experiencia de estudiar sociología, antropología o carreras afines– la postmodernidad como concepto o creencia parece siempre estar al asecho. No es raro que alguien de estas disciplinas se sienta, al menos en parte, un postmoderno. Digo esto, porque para poder –o creer– serlo es necesario tener algún tipo de experiencia de disidencia respecto a las representaciones que han definido algo que suele llamarse “modernidad”. ¡Y claro que un sociólogo sabe de esto! En la formación tradicional de esta clase de profesionales, se repite hasta el cansancio que el objeto



primordial de estudio es la sociedad moderna y que dicha sociedad surge de las revoluciones epistémicas, científicas, demográficas, políticas, industriales y agrarias posibles de localizar entre los siglos XVI y XIX. Además, se enseña a diseñar tipologías, analizar modelos de desarrollo, clasificar discursos y ordenar objetivos de estudio en matrices para generar taxonomías del mundo social. Claramente, ante esta formación, una hojeada a las provocativas obras de autores como Nietzsche, Lyotard, Derrida, Žižek o Bauman pueden fomentar un dejo de rebeldía ante este disciplinamiento e incubar en el individuo un *espíritu* postmoderno.

Frente a esto, me parece que el reciente libro de Simon Susen (*The 'Postmodern Turn' in the Social Sciences*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2015) tiene bastante que decir. Su principal argumento es que el “giro postmoderno” surge a partir de un desplazamiento desde la creencia en la relativa determinación de los mundos natural y social, a una convicción respecto a la indeterminación radical que tendría toda forma de existencia material y social (Susen 2015: 39).

El libro se estructura en ocho secciones de contenidos, además de bibliografía, notas y dos índices analíticos (elementos a los que me referiré luego). En la Introducción, Susen discute la relación entre teoría social, modernidad y postmodernidad, además de dar cuenta de la tesis del libro y sus partes. Luego, los capítulos 1 al 5, dan cuenta de una serie de “giros” en el pensamiento del siglo XX que alimentarían una concepción postmoderna del mundo. El capítulo 6 expresa algunas sospechas críticas del autor respecto a este movimiento y realiza algunos apuntes sobre los límites del ejercicio realizado a lo largo del libro. Finalmente, el apartado de Conclusiones es un resumen acotado de los principales argumentos del escrito.

En este libro Susen nos presenta a la postmodernidad en una relación de dependencia y antagonismo conceptual respecto a las



pretensiones de la modernidad. En cierto sentido, se trata de un movimiento que depende de ella pues, de lo contrario, carecería de un referente al cual sobrepasar o criticar; a su vez, es antagónica respecto a la misma en tanto parece ser el opuesto perfecto de sus términos. De este modo, para cada concepto propio de la modernidad habría un opuesto defendido, detectado o inventado por la postmodernidad.

Me parece que una buena parte de los esfuerzos argumentativos y metodológicos del libro están orientados hacia el establecimiento de dicotomías que marcarían la voz particular del discurso postmoderno frente a lo propuesto por la modernidad. Susen plantea – fundamentalmente– las siguientes diferencias entre estas concepciones de la realidad material, social y simbólica:

Modernidad	Postmodernidad
Verdad	Perspectiva
Certidumbre	Incertidumbre
Universalidad	Particularidad
Explicación	Comprensión
Mecanismos	Dialéctica
Ideología	Discurso
Industrialismo	Postindustrialismo
Productivismo	Consumismo
Economicismo	Culturalismo
Necesidad	Contingencia
Grandes Narrativas	Pequeñas Narrativas
Continuidad	Discontinuidad
Igualdad	Diferencia
Sociedad como proyecto	Proyectos en la sociedad
Claridad	Ambigüedad



De acuerdo a Susen, la principal convicción postmoderna consistiría en creer en la existencia de una “indeterminación radical” observable en la serie de conceptos en la columna derecha de la tabla. Esto se opone, por supuesto, al fundacionalismo/determinismo de la columna izquierda. De cierto modo, este conjunto de características sería el fundamento del antifundacionalismo propio de la condición postmoderna. De acuerdo al autor, dicha negación extrema respecto a todo determinismo estaría alimentada por una serie de “giros” que, durante el último siglo, habrían acentuado esta variación generalizada respecto al sentido de la realidad. De este modo, el giro postmoderno en las ciencias sociales pre-supondría los giros relativista en epistemología, interpretativo en metodología, cultural en sociología, contingente en historiografía y autónomo en política. Así, por ejemplo, un postmoderno no entendería a la historia como algo con un sentido objetivo operando con mecanismos ocultos que determinarían su desarrollo, más bien, la observaría como un conjunto de eventos accidentales e interrelacionados que se experimentan como temporalidades fenoménicamente diferenciadas para distintos actores insertos en vínculos socioculturales.

En este punto, alguien podría protestar y declarar que cientistas sociales inspirados en Nietzsche, Lyotard, Derrida, Žižek o Bauman no necesariamente pensarán lo mismo entre sí. Frente a esto Susen se defenderá, pues para él, pese a que el pensamiento postmoderno sea un conglomerado de controversias intelectuales y tendencias eclécticas e internamente fragmentadas, ellas formarían un “nuevo” paradigma más o menos coherente que enfatizaría la indeterminación radical de los mundos (Susen 2015: 233). La postmodernidad en cuanto paradigma sería, entonces, algo así como un marco metateórico –y quizás hasta inconsciente, en tanto varios autores serían postmodernos aunque no lo vean o acepten– que daría coherencia interna al conjunto heterogéneo de



valores, formas de conocimiento, procedimientos y convicciones sobre el mundo defendidas por un *set* más o menos delimitable de cientistas sociales.

Me parece que es justamente en este punto cuando el esquivo objeto de estudio de Susen puede volverse peligroso para el argumento que él desarrolla. Pues pareciera que el autor presiona a una serie heterogénea de autores para que calcen con este gran marco narrativo que sería la postmodernidad. Sin embargo, en la actualidad ellos mismos parecen preferir enmarcar sus posiciones en otro tipo de nomenclaturas como son el “post-estructuralismo” o el “post-humanismo”. Lamentablemente, este tipo de autodescripciones no son de gran consideración en el libro y el post-estructuralismo no pasa de ser una nota dentro del giro metodológico (Susen 2015: 73-82) y el post-humanismo un movimiento mencionado de paso en un listado sobre usos del prefijo post- (Susen 2015: 18). Más aún, otros preferirán presentarse como eclécticos o no quisieran –o sería imposible– encasillarlos del todo como parte de una perspectiva coherente (basta pensar en obras complejas como las de Claude Lévi-Strauss, quien puede considerarse, a la vez, padre del estructuralismo y post-estructuralismo en antropología), con lo cual se vuelve aún más abrupto el intento de encasillarlos en la categoría “postmodernidad”.

El punto anterior puede considerarse relevante si es que se observan las obras de autores contemporáneos como Butler, Latour, Luhmann u otros que, por lo general, comprenderán sus posiciones como frutos de algo *posterior* al giro postmoderno, al cual reducirán, más bien, a las discusiones propias de la década de 1960-70 (especialmente en Francia). Desde esta perspectiva, la misma postmodernidad debiese considerarse, más bien, como otro de los “giros” que alimenta a giros posteriores que tienen mayor vigor en la discusión contemporánea y que



sería muy difícil fijar en una sola categoría. Las nuevas “modas intelectuales”, parecen asentarse en la concretitud del cuerpo, los ensamblajes semiótico-materiales o mecanismos simbióticos más que en el discurso, el construccionismo radical y la incertidumbre. En este sentido, si es que existe algo así como un *post-postmodernismo*, éste no necesariamente señala vagamente la muerte de la postmodernidad y, por ende, debiera ser descartado (como señala Susen 2015: 33). A mi parecer, nuevas generaciones intelectuales pueden manifestar sus diferencias intelectuales, con todo derecho, respecto a una generación demasiado absorbida con la proposición de que todo es construcción lingüística y subjetivamente diferenciada. La consciencia de estos límites surgiría como algo naciente *después* de la postmodernidad y que, en cierto sentido, incluiría a la modernidad y postmodernidad en su marco de referencia y discusión.

Esto también lleva a hacerse algunas preguntas generales sobre el proyecto global de Susen en este libro. ¿Cuáles son los rendimientos de buscar la unidad entre un grupo de autores que no se identifican –necesariamente– como miembros del mismo movimiento? ¿Por qué no enfatizar las diferencias? A su vez, ¿dónde cabría posicionar el propio libro de Susen? ¿Es hijo de la postmodernidad o la trasciende desde otro ángulo?

Respecto al primer grupo de preguntas, tal vez sea el propio afán de Susen por hallar la unidad de la sensibilidad postmoderna lo que termina haciendo más visible la heterogeneidad constitutiva del fenómeno que estudia. Esto se observa en una serie de consideraciones, precisiones y justificaciones que el autor tiene que dar respecto a su libro durante buena parte del mismo (en especial en el capítulo 6). Ahora bien, sigue siendo un reto el evaluar de manera más específica los aciertos y puntos ciegos de estos distintos programas investigativos que surgen



desde este cúmulo de perspectivas. De este modo, podría hacerse explícito un mecanismo para evaluar –ismos tales como textualismo, ahistoricismo, nihilismo, relativismo, etc. (pp. 242-257) que, como bien señala Susen, amenazan con que estas formas discursivas puedan volverse conformistas y acríticas.

Respecto a las interrogantes acerca de la posición del propio Susen en relación a su objeto de estudio, puede decirse que esta parece ser ambigua. Por un lado, la búsqueda por clasificar y ordenar en categorías el variopinto de expresiones que configuran la postmodernidad es sin lugar a dudas un ejercicio moderno de racionalización. Hay un orden que el sujeto (en este caso, el autor) da al contenido y que estructura al mismo en las categorías que él imagina o reconoce. Sin embargo, por otro lado, la cantidad desmesurada y excesiva de información, referencias y clasificaciones que surgen de dicho ejercicio parecen atrapar al autor en el campo de la hipertextualidad derridiana.

El libro de Susen se atreve a hacer grandes hipótesis que seguramente alentarán a otros a buscar formas de entender el complicado panorama intelectual que se gesta en la teoría de las ciencias sociales en el presente. En un horizonte en que, como observa Harry Collins, sufrimos de una sobrecarga cognitiva, dado que tenemos demasiada información como para poder procesarla (Collins 1998: xvii), la búsqueda de tendencias globales es una estrategia factible. Al hacerlo, Susen ofrece una propuesta para ordenar la postmodernidad, sus fuentes y derivas. Sin embargo, como todo orden, cabe preguntarse hasta qué punto los ejes propuestos por el autor son necesariamente –y la única manera de– establecer la postmodernidad. Más crucial a mi parecer, resulta interrogar si acaso la taxonomía es el método más idóneo para enfrentar la saturación cognitiva de la industria de producción científico-social de nuestros tiempos. El lector juzgará.



Lo que me parece relevante es que al releer *The 'Postmodern Turn' in the Social Sciences* a la luz de estas preguntas es posible observar que el libro mismo no es uno sino que dos. El primer libro consiste en el relato sobre la formación de “giros” intelectuales que a lo largo del siglo XX habrían establecido un “paradigma” común de convicciones respecto a la indeterminación radical de los planos material, social y simbólico. Un segundo libro se extiende entre las páginas 282 y 510. Allí, el lector se encuentra con un híbrido entre almanaque, diccionario y base de datos que recopila textos, palabras, autores y una serie de referencias de lectura sobre la modernidad y postmodernidad. Es un gran catálogo que, alfabéticamente, ordena todas aquellas palabras clave que nos transportan al ámbito de lo postmoderno y su hipertextualidad. Me parece que es el acto performativo más importante del libro; allí queda claro el tremendo esfuerzo taxonómico del autor y el espíritu enciclopédico que lo mueve. Traduzco un fragmento, un pasaje tipo de esta sección, para que el lector pueda darse cuenta de esta característica:

Sobre la relevancia del pensamiento postmoderno en estudios en sociología (publicados entre 2000 y 2012), ver, por ejemplo: Agger (2002); Appignanesi y Garret (2003 [1995]); Arpin (2006); Atkinson (2002); Bauman (2000b); Bauman y Tester (2007); Behrends (2005); Beilharz (2000); Broekaert, Vandavelde y Briggs (2011); Burawoy (2000); Burstein y Negoita (2011); Butler (2002); Carp (2010); Clayton (2002); Cole (2003); Cresswell (2011); Davis (2008); Delanty (2000b); Doja (2006); Duvall (2002a, 2002b); Elliott (2000; 2007 [2001]); Evans (2011); Featherstone (2007 [1991]); Fernando (2003); Fforde (2009); Gane (2001, 2002, 2006); Gane y Gane (2007); Gillison (2010); Hammond (2011); Harrod (2011); Hoogheem (2010); Hornung y Kunow (2009);



Hutcheon (2002); Ivashkevich (2011); Jacobsen y Marshman (2008); Jagger (2001, 2005); Jameson (2007); Jay (2010); Kelemen y Peltonen (2001); Kerr (2009); Kotarba y Johnson (2002a, 2002b); Koshul (2005); Landry (2000); Lash y Lurry (2007); Lommel (2011); Lyman (2002); Matthewman y Hoey (2006); McGrew, Zvonkovic, y Walker (2000); McKinley (2003); Mohren (2008); Mouzelis (2008); Mulinari y Sandell (2009); Nemoianu (2010); O'Connor (2000); Oliver, Flamez, y McNichols (2011); Petit (2005); Pinheiro (2012); Porter (2008); Prior (2005); Rojek y Turner (2000); Rømer (2011); Schneider (2004); Sewlall (2010); Seymour (2011); Silverman (2012); Sim (2002); Slott (2002); Spinks (2001); Toews (2003); Vakaloulis (2001); van Reijen (2000); Walmsley (2000); Watson (2011); Weisch (2002); Wernet, Elman, y Pendleton (2005); Wernick (2000); Wilterdink (2002); Woodward, Emmison, y Smith (2000); Žižek (2000) (Nota 152 a la Introducción, Susen 2015: 287).

Referencias de este tipo pueden encontrarse sobre una infinidad de temas tales como la “centralidad del giro postmoderno”, el “impacto del giro postmoderno”, la “distinción entre conocimiento ordinario y conocimiento científico”, el “impacto reciente de la sociología crítica pragmatista de Luc Boltanski”, la “relevancia del pensamiento postmoderno en epistemología y filosofía” o en “el giro performativo”, entre otros. Además, cuenta con una inmensa bibliografía, junto con dos índices analíticos, uno de autores y otro de temas. Por lo tanto, este es un perfecto punto de entrada para cualquiera que quiera tener indicaciones respecto a esta temática y mapear sus fuentes.

Cabe admirar todo el trabajo y dedicación de un ejercicio analítico de este tipo (analítico en un sentido kantiano, vale decir, que



busca ordenar el conocimiento existente más que generar nuevos), el cual muestra que la taxonomía puede considerarse un estilo de escritura por derecho propio el cual muchas veces es devaluado. En este sentido, la aventura de Susen en este espacio literario es admirable, aunque claro, peca de limitaciones que son inherentes a este género.

Lo más valorable de esta forma de trabajo es que se hace cargo del desafío óntico de dar cuenta exhaustiva respecto a qué existe en el área de estudios que aquí es de interés. En un tema tan volátil como la postmodernidad, se escribe mucho, en todo el planeta y, mientras alguien escribe, otros escriben aún más sin importar qué tan específico sea el subtema que se esté tratando. En este sentido, el trabajo de Susen logra fotografiar el estado del arte, junto a sus ramificaciones hacia el año 2015 y, de esta forma, ayuda a clarificar sus alcances. Sin embargo, parece ser que algo del sentido mismo de la práctica de escritura de la teoría sociológica se pierde al plantear sus desafíos de esta manera: el pensamiento individual queda clasificado alfabéticamente en una referencia a un tema, pero no importa en específico *qué* se pensó. El pensamiento, que no se puede ordenar del mismo modo en que se ordenan los números y referencias, se ve opacado en medio de los listados. Así, en la globalidad de un proyecto, se pierden los sujetos y las circunstancias que los llevaron a abstraerse del mundo que estudian para realizar teoría social.

Más aún, la búsqueda por generar listados de esta índole siempre va a llevar al problema práctico respecto a qué se incluye y qué se excluye del mismo. En este caso, nombres como los de Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky o Niklas Luhmann brillan por su ausencia en el registro de referencias que podrían catalogarse como postmodernas o con algo que decir respecto a los problemas tratados en el libro. El problema, quizás sea algo tan simple como que ningún fenómeno social puede



reducirse a una única inscripción, menos aún una constelación de formas de pensar: parece ser imposible crear un listado definitivo de ningún fenómeno social, entre ellos, la postmodernidad.

Esto nos lleva a pesar en los ánimos que antaño alimentaban los afanes enciclopedistas. Por ejemplo, en la enciclopedia de Diderot (2002 [1755]), al buscar qué es una enciclopedia, encontramos que su propósito “es recolectar conocimiento diseminado por todo el globo; exponer su sistema general a los hombres con los que vivimos, y transmitírselo a quienes vendrán después de nosotros, así que nuestros retoños, volviéndose mejor instruidos, van a volverse más virtuosos y felices, y no tendremos que morir sin haber rendido un servicio a la raza humana”. No cabe duda que Susen logra el objetivo de transmitir lo que sabe y abre las puertas para que otros completen este mapa sinóptico con sus conocimientos particulares sobre el ámbito. Sin embargo, aún queda abierta la pregunta respecto a si valores como la virtud y la felicidad son posibles de adquirir por este método y, por supuesto, si es que este tipo de objetivos tienen algún sentido para la práctica de las ciencias sociales en general.

Pero, por sobre todo, si es que se continuase haciendo teoría social de la manera en que se hace en *The ‘Postmodern Turn’ in the Social Sciences*, ¿qué clase de servicios podría otorgar una enciclopedia de las ciencias sociales? Sin duda su sistematicidad y orden nos ofrece un mapa, un plano inmenso desde donde se nos presentan una multitud de rutas para llegar a las situaciones concretas donde se gesta el pensamiento. En este sentido, Susen genera una verdadera *cartografía* del pensamiento teórico-social; nos muestra la geografía y relieves por donde se bifurcan los caminos del pensamiento. El libro aquí reseñado nos facilita estos senderos; sin embargo, este tipo de ejercicio no agota las posibilidades del trabajo teórico-social. El desafío abierto para quien



busque esta otredad reside en detenerse en alguna de estas indicaciones y experimentar la intranquila, y a veces indescifrable, quieta-inquietud del pensamiento escrito.

Bibliografía

Collins, Randall (1998). *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Massachusetts y Londres, The Belknap Press.

Diderot, Denis (2002 [1755]). "Encyclopedia." *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Traducido al inglés por Philip Stewart. Ann Arbor, University of Michigan Library. <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.004> (recuperado el 29 de Mayo, 2016).

Susen, Simon (2015). *The 'Postmodern Turn' in the Social Sciences*. Nueva York, Palgrave MacMillan.

Cuadernos de Teoría Social es una publicación bi-anual en papel y digital realizada por el *Núcleo de Teoría Social* de la Universidad Diego Portales. Todo contacto debe realizarse a: cuadernos@mail.udp.cl

Editores

Rodrigo Cordero, Universidad Diego Portales

Francisco Salinas, University College London

Asistente de edición

Enzo Ísola, Universidad Diego Portales

Consejo Editorial

Daniel Chernilo, Loughborough University

Sebastián Guzmán, Universidad Nacional Andrés Bello

Aldo Mascareño, Universidad Adolfo Ibáñez

Margarita Palacios, Birbeck, University of London

Simon Susen, City University London