Humano, demasiado humano. ¿Por qué hacemos sociología filosófica?*

Daniel Chernilo*

La idea de que la crítica es la mejor forma de halago nunca me había hecho demasiado sentido. Sin embargo, esta es la primera vez que mi trabajo es objeto de una disección tan detallada como en las ocho intervenciones que se incluyen en este dossier. Dada la profundidad y amplitud de las reflexiones expuestas, me es imposible responder en detalle a la mayoría de ellas, y mucho menos hacerme cargo de todos los desafíos que se han planteado. Pero quizá pueda incluir al menos algunos de los aspectos más significativos de estos comentarios bajo los siguientes cuatro encabezados:

1. Tipos de sociología filosófica.
2. Variedades de humanismo.
3. Sociología filosófica: ¿demasiado esencialista o insuficientemente esencialista?
4. ¿Es la sociología filosófica una clase de teoría crítica?

Antes de ofrecer algunas reflexiones acerca de cada uno de estos temas, me gustaría detallar brevemente algunos de los supuestos y preocupaciones que orientan a mi *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology* (Chernilo 2017a).

*Profesor Titular, Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Email: Daniel.Chernilo.S@uai.cl

**Este artículo consiste en la versión en español de la siguiente publicación: Chernilo, Daniel (2020) 'Human – all too human: what is philosophical sociology for?', *Distinktion: Journal of Social Theory*, 21(1), pp. 117-123. La traducción se ha realizado por Francisco Morejón (QILAS) y ha sido revisada por Daniel Chernilo. La publicación de este artículo se realiza con el amable permiso del autor y de *Distinktion: Journal of Social Theory*, a quienes agradecemos su contribución.

Desde sus inicios en la segunda mitad del siglo XIX, una de las paradojas fundamentales de la sociología radica en su relación problemática con la tradición filosófica. Por un lado, la sociología se vio a sí misma como la continuación empírica y científica del enfoque deductivo y los argumentos trascendentales de la tradición filosófica. Por el otro, el éxito mismo de la sociología, medido en términos de su capacidad de generar explicaciones plausibles sobre el funcionamiento de la sociedad moderna, le significó romper aquellos vínculos originales con la filosofía para convertirse en una ciencia estrictamente empírica. Para cumplir con su misión más noble, la sociología requería replantear las preguntas venerables de la filosofía en el lenguaje moderno de las ciencias naturales y, en efecto, de las nacientes ciencias sociales. Debía permanecer profundamente imbuida, pero al mismo tiempo ser fundamentalmente diferente, de la tradición filosófica de la que surgió. No existe una solución fácil o definitiva para este desafío que, en mi opinión, es fundamental para la condición existencial de la sociología tanto en el pasado como en el presente.

Si mi punto de partida no es del todo errado, entonces la necesidad de revisar las raíces filosóficas de la sociología está lejos de ser un homenaje ritualista a los orígenes de la disciplina. Su importancia, por el contrario, está dada por la incapacidad *actual* de la sociología de observar la dimensión normativa de la vida social. Mi libro *Debating Humanity* comienza con la afirmación que, en las últimas tres o cuatro décadas, la sociología se ha desconectado excesivamente de sus dimensiones filosóficas. Esta desconexión puede tener varias consecuencias, pero la que me interesa particularmente tiene que ver con una mala comprensión de la normatividad en la sociología contemporánea. De hecho, la fuerza

principal que impulsa mi trabajo durante los últimos diez años ha sido el intento de explorar la cuestión de la normatividad en la vida social desde diferentes puntos de vista: las ideas universalistas subyacentes de la sociología moderna (Chernilo 2011), la relación entre la sociología y la tradición del derecho natural (Chernilo 2013, Chernilo y Fine 2013), y las ideas implícitas de lo humano al interior de la propia sociología contemporánea (Chernilo 2014, 2017a, 2017b). Digo que hay una mala comprensión del estatus único de lo normativo en la sociedad porque la mayor parte de lo que se presenta como consideraciones normativas dentro de la sociología contemporánea son, de hecho, afirmaciones que la reducen a relaciones de poder, rasgos culturales o negociación estratégica. Cualquiera que sea la idea *normativa* que los actores movilicen en la sociedad, según este argumento, estos solo las movilizan en pos de dominar a los demás, reafirmar su identidad o mejorar su posición negociadora en distintos conflictos (Chernilo 2017a: 7-18). En otras palabras, las ideas normativas son tratadas como si no tuviesen autonomía, vida propia, ni un poder causal capaz de informar y orientar decisiones estratégicas; por el contrario, parecen siempre y necesariamente ser un epifenómeno en relación con esos intereses y posiciones que los actores sociales movilizan en la búsqueda de sus objetivos sociales. En contraposición con esta visión predominante, uno de los argumentos centrales de mi libro es que las ideas normativas tienen autonomía incluso si solo pueden desarrollarse dentro de la sociedad. Las ideas normativas dependen y apelan a características antropológicas que son pre-sociales y que interpretamos en base a cómo nos entendemos como miembros de la misma especie humana. Mi objetivo en *Debating Humanity* es reconstruir siete de estas propiedades que nos permitan repensar qué es exactamente la dimensión normativa de la vida social:

auto-trascendencia, adaptación, responsabilidad, lenguaje, bienes morales, reflexividad, reproducción de la vida. Esta tarea la llevé a cabo con la ayuda de siete autores que me parece muy importantes en el panorama intelectual contemporáneo: Hannah Arendt, Talcott Parsons, Hans Jonas, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Margaret Archer y Luc Boltanski. El libro está organizado temáticamente y cronológicamente. Al mismo tiempo, la mitad de estos teóricos están identificados más estrechamente con la filosofía y la otra mitad con la disciplina de la sociología.

Un último comentario previo. La intervención más larga en este dossier es la de Simon Susen. Lamentablemente, me parece que es también la menos significativa. Por un lado, no tengo mayores diferencias con la forma en que él expone mis argumentos en la primera parte de su reseña. Por el contrario, me deja tranquilo el hecho de que mis ideas centrales le hayan quedado relativamente claras. Pero su texto me parece una oportunidad perdida porque el tipo de crítica que Susen desarrolla justamente no se hace cargo de la preocupación principal de mi trabajo. La sociología se encuentra en una encrucijada histórica fundamental y si no se toma en serio su propia capacidad para contribuir a los debates normativos en la sociedad, entonces simplemente devendrá en irrelevante. El texto de Susen se concentra en un ejercicio heurístico que tal vez pudo parecer interesante hace 30 años, pero que dado los desafíos y problemas del presente – el populismo, la crisis medioambiental, la pandemia del COVID – me parece carente de contenido sustantivo. Su intento por encasillar cada una de mis afirmaciones en categorías formalistas y reductivas me resulta poco significativo. Por ello, no voy a hacer referencia a este texto en lo que sigue.

Permítanme pasar ahora a los cuatro temas que indiqué al inicio.

1. Tipos de sociología filosófica

Esta es una pregunta planteada en las contribuciones de Elder-Vass, Fuller, Partyga, y Raza y Carreira. Una forma de ver sus argumentos es reflexionar si la definición de sociología filosófica que ofrezco es demasiado restrictiva. Otra forma de plantear este asunto, más positiva, es evaluar si la idea de la sociología filosófica debe ampliarse para cumplir con los potenciales que, a mi modo de ver, todos estamos de acuerdo que de hecho posee. Asumo entonces que sus preguntas no dicen relación con aquello que una denominación en particular puede o no incluir y más sobre el tipo de trabajo intelectual que, colectivamente, creemos que vale la pena perseguir.

Mi uso del término sociología filosófica es un guiño a la idea de la antropología filosófica que se desarrolló a principios del siglo XX, en particular, en las obras de Ernst Cassirer, Max Scheler y, más tarde, Helmut Plessner. Más específicamente, pongo el foco en una contribución fundamental de Karl Löwith (1993), en un pequeño libro sobre Marx y Weber publicado por primera vez en 1932. Löwith argumenta allí que necesitamos delimitar un campo dentro del cual la sociología y la filosofía puedan constituir, por así decirlo, un diálogo genuino en *igualdad de condiciones*: en los casos de Weber y Marx, esto incluía preguntas sociológicas sobre el surgimiento y funcionamiento del capitalismo moderno, *al mismo tiempo que* preguntas filosóficas sobre la alienación y el desencantamiento del mundo como elementos centrales de las experiencias humanas modernas. Al menos en ese sentido, la idea de sociología filosófica que propongo en mi libro es efectivamente diferente de nociones ya disponibles como epistemología, ontología social, teoría sociológica o incluso la idea misma de teoría social. Ello, porque que en

todos estos casos el llamado al uso de argumentos filosóficos no es algo que sea valorado en sí mismo, sino que, por el contrario, las ideas filosóficas se conciben como medios para un fin. En estas tradiciones contemporáneas, se lleva a la filosofía a una conversación que no es la propia y se la utiliza para ayudar en tareas que no son necesariamente internas a la propia disciplina filosófica. Por supuesto, no hay nada intrínsecamente erróneo o negativo en este uso y soy el primero en celebrar el importante rol de este uso “instrumental” de la filosofía para hacer que la sociología, tanto pasada como presente, sea más reflexiva sobre sus propios procedimientos, presuposiciones e implicaciones. Pero al ofrecer un enfoque diferente bajo la idea de sociología filosófica, mi objetivo es mostrar que otra relación entre la sociología y la filosofía no solo es posible sino también necesaria: el acercamiento entre la sociología y la filosofía debe incluir los términos de cada una desde el principio y la conversación debe ser entre iguales. Al considerar la pregunta de “lo humano” como una preocupación clave, permitimos que la filosofía establezca los términos de la investigación tanto como lo hace la sociología en relación con la manera en que las cuestiones normativas toman forma y se desarrollan en la sociedad.

De hecho, una de las ideas clave de mi libro es que todas las buenas preguntas sociológicas – aquellas relacionadas con la cultura, las estructuras sociales y el poder – son también, en última instancia, preguntas filosóficas sobre aquello que nos hace humanos. Quizás debí haber incluido también el otro lado de esa formulación: todas las buenas preguntas filosóficas sobre las características comunes que nos constituyen como especie humana son también preguntas sociológicas y tratan sobre las condiciones históricamente cambiantes y desiguales bajo las cuales nos hemos convertido en los humanos que efectivamente somos.

2. Variedades del humanismo

Este es un punto muy importante que es planteado en varias contribuciones (Elder-Vass, Fuller, Durkin y, con mayor profundidad, Partyga). Me parece que hay aquí dos argumentos diferentes aunque necesariamente interrelacionados. El primero es que propongo una diferencia demasiado fuerte entre el humanismo, que se considera como normativamente positivo, y el anti-humanismo, que se considera como totalmente negativo. El humanismo se entiende como inequívocamente progresista, ilustrado, igualitario y racional en sus fundamentos e implicaciones, mientras que el anti-humanismo se trata como únicamente regresivo, autoritario, elitista y, esencialmente, una posición filosóficamente irracional. El segundo argumento es que, al ofrecer una distinción entre humanismo y anti-humanismo en estos términos, el libro refuerza o incluso reproduce las mismas dicotomías que crearon aquellas las dificultades conceptuales que intento superar. En lugar de ofrecer una salida creíble de esta aporía, el marco analítico de mi libro haría aún más difícil ir más allá de esta forma de dicotómica de pensar que solo reconoce “amigos” y “enemigos”. Un mejor enfoque pudo haber consistido en una descripción más matizada de diferente clase de humanismos, todos los cuales tendrían sus propias fortalezas y debilidades e incluirían igualmente sus propios momentos progresistas y conservadores.

Admito que esa segunda parte de la crítica me parece persuasiva; en efecto, hubiese querido que los peligros de *rigidizar* estas dicotomías clave me hubiesen sido más claros mientras escribía el libro. Para que los argumentos que expongo sean persuasivos, deben funcionar también como dispositivos retóricos, y ahora veo más claramente que una oposición irreducible entre un humanismo “bueno” y un anti-humanismo “malo”

no sólo es algo simplista sino también contraproducente en relación con los argumentos más matizados que mi libro intenta desplegar. Así, por ejemplo, si uno está bien predispuesto a la crítica de Heidegger contra la tecnología moderna, entonces la interpretación de la *Carta Sobre el Humanismo* del propio Heidegger en el Capítulo 1 de mi libro puede crear una resistencia innecesaria a la visión más reflexiva sobre las cuestiones antropológicas y normativas que, sostengo, requieren un nuevo enfoque.

A pesar de esta autocrítica, me parece igualmente que esta opción genera sus propios problemas. Por ejemplo, tendríamos que lidiar con la dificultad de que la mayoría de las ideas más importantes en el pensamiento social, como el propio humanismo, son ya demasiado vagas producto del uso interminable de calificaciones y adjetivos. Agregar mi propio tipo de humanismo a una lista que incluye ya un humanismo “marxista”, un humanismo “liberal”, un humanismo “crítico”, un humanismo “realista”, o un humanismo “igualitarista” difícilmente habría resuelto problemas teóricos importantes. Mi estrategia, por el contrario, consistió en construir una distinción clara entre humanismo y antropocentrismo. El primero es una perspectiva normativa que defiende una comprensión universalista de la especie humana, mientras que el segundo es un enfoque reductivo que convierte todo lo que existe en un medio para fines exclusivamente humanos (Chernilo 2017a: 23-63). A mi modo de ver, el humanismo sigue siendo un logro normativo irreversible de la modernidad en la medida en que defiende la igualdad fundamental de todos los seres humanos con independencia de sus diferencias sociales y culturales. El hecho de que ciertos grupos sean sistemáticamente discriminados – por ejemplo, la omnipresencia del racismo en la sociedad contemporánea – muestra las debilidades y dinámicas conflictivas de su implementación. Pero ello no lo descarta

necesariamente ni constituye un argumento sobre sus fallas intrínsecas o endémicas. Sin embargo, en la medida en que el humanismo se confunde con el antropocentrismo, esto debilita su legado normativo y hace que sea más fácil confundirlo con formas de cinismo ideológico, arrogancia política o, de hecho, ambos. No soy el primero en sugerir que es necesaria una defensa de este tipo de humanismo, pero esta combinación entre humanismo y antropocentrismo contamina, por ejemplo, lo que de otro modo podría haber sido el análisis esclarecedor de Anne Phillips (2015) en *The Politics of the Human*: al disolver las cuestiones normativas en consideraciones de estrategia política, el termina con una teoría política crítica que no tiene una noción de agencia humana en la cual anclar el poder de la crítica y la resistencia.

3. Sociología filosófica: ¿demasiado esencialista o insuficientemente esencialista?

El estatuto epistemológico y ontológico de las afirmaciones de la sociología filosófica es un tema que se plantea en todas las contribuciones de este dossier. Con toda razón, las críticas plantean la pregunta sobre la *justificación* de las siete características antropológicas a las que dedico a capítulos individuales en el libro. Cualquier intento de responder a esta pregunta ha de ser insatisfactorio: por un lado, ellas no son un conjunto cerrado o definitivo de propiedades que puedan reunirse como una teoría general de la naturaleza humana; por el otro, no se trata tampoco de una lista meramente arbitraria. El hecho de que algunos colegas encuentren que mi lista es demasiado abierta e histórica (Durkin y, en cierta medida, Fuller), mientras que otros la encuentran demasiado determinista o esencialista (Partyga, Callegaro) ya habla de lo intratables que son esas dificultades.

Tal vez ingenuamente, me consuela el hecho de que nadie parece cuestionar la relevancia del intento de responder la pregunta por lo humano desde esta perspectiva. De hecho, la opinión de que ni siquiera deberíamos *intentar* reflexionar sobre cuáles serían nuestras propiedades antropológicas genéricas, propiedades a través de las cuales construimos nuestras consideraciones normativas, es sociológicamente restrictiva y filosóficamente autodestructiva. Queda un gran trecho que recorrer entre la necesidad absoluta y la contingencia total en la conformación de cualquier conjunto de características antropológicas. De hecho, un enfoque falibilista es quizás el único camino que podemos seguir en el contexto contemporáneo: uno que busque dar cuenta de la mejor investigación que tenemos disponible, que permanezca comprometido con la posibilidad de hablar de universales evolutivos (Parsons, 1964) y, sin embargo, que siga igualmente comprometido con la perfectibilidad y transitoriedad de todos nuestros argumentos. Así, mi libro declara explícitamente que no intenta desarrollar una teoría de la naturaleza humana, sino que su objetivo es más bien comprender la forma en que los argumentos normativos surgen, se desarrollan y son capaces de reclamar validez más allá de sus contextos inmediatos o su capacidad para obtener ganancias personales. Mi objetivo era abordar lo más explícitamente posible la insatisfacción que mencioné al comienzo de este texto: nociones defectuosas de lo normativo, que lo conciben simplemente como convenciones (los argumentos normativos son solo aquello lo que las personas tratan como tal) o como reflejo de las posiciones e identidades de las personas en la sociedad.

A este respecto, me gustaría centrarme brevemente en la interesante discusión que Raza y Carreira hacen de mi interpretación del pensamiento de Hannah Arendt. Por un lado, estamos fundamentalmente de acuerdo en que debemos ir más allá de la desconfianza hacia la sociología que

Arendt propone: ella rechaza la disciplina por su carácter esencialmente positivista y funcionalista. Sin embargo, este argumento era ya demasiado restrictivo durante su propio tiempo y simplemente no le hace justicia a las contribuciones de la sociología a la comprensión de la vida social moderna. Por el otro lado, y más significativamente, me parece muy sugerente su argumento de que, si la idea de la imaginación normativa tiene relevancia alguna, ella requiere una conexión más fuerte con la dimensión temporal de la vida humana. La imaginación es en sí misma una actividad que está orientada hacia el futuro, una invitación a imaginar algo diferente de lo que hacemos, tenemos o somos en la actualidad. Así, si bien la idea de la imaginación debe basarse en una antropología que es pre-social, cualquier idea de imaginación *normativa* debe incluir aquellos momentos específicos de la vida social como elemento central de lo que buscamos cambiar. Puesto que la idea de imaginación normativa debe incorporar conceptos temporalmente densos, Raza y Carreira ofrecen la noción de utopía como una perspectiva orientada hacia el futuro que puede cumplir ese papel de hacer avanzar las consideraciones normativas. Sin embargo, mi resistencia a volver sobre las ideas de utopía se remonta a algunos comentarios de Hans Jonas que discuto en el Capítulo 4 de mi libro (Chernilo 2017: XXX). La idea de utopía se sostiene en un instrumentalismo implícito que obliga a tomar el presente como un mero medio para el futuro: si bien la idea de utopía parece ofrecer una visión progresiva de la historia, en ella se devalúa el presente como forma de justificar beneficios en el futuro (Chernilo 2017a: 125-129).

4. ¿Es la sociología filosófica una clase de teoría crítica?

Como sostienen Magnelli, Durkin y Callegaro, la sociología filosófica tiene una relación significativa con la teoría crítica. De hecho, el Capítulo 5, sobre Habermas, comienza con la admisión de que él es el teórico que más se acerca al tipo de proyecto intelectual que tuve en mente al dar forma a mi idea de sociología filosófica (Chernilo 2017a: 134). En específico, Habermas ofrece un modelo plausible para desarrollar las interconexiones entre sociología y filosofía, por un lado, y las interconexiones entre argumentos descriptivos y normativos, por el otro. Gracias a este marco general, Habermas es capaz de desarrollar preguntas normativas genuinamente originales, empíricamente informadas y filosóficamente sofisticadas.

En términos más analíticos, la asociación entre la sociología filosófica y la teoría crítica es evidente en al menos los siguientes tres argumentos. Primero, y a partir del trabajo de Luc Boltanski, nos enfrentamos al hecho de que la crítica normativa es, simultáneamente, una tarea intelectual para el teórico y una dimensión central de la vida social misma. Las reflexiones normativas son fundamentales para lo que hacemos tanto en nuestra capacidad profesional o experta como cuanto actores que desplegamos el acto de la crítica frente a las injusticias y adversidades que enfrentamos en nuestros mundos de vida particulares. En segundo lugar, la dimensión normativa de la sociología filosófica se asemeja a la de la teoría crítica en la medida en que no es meramente el resultado de valores u opiniones subjetivas. La crítica, como actividad fundamentalmente normativa, depende de la posibilidad de anclar nuestras evaluaciones normativas en el potencial inmanente de las prácticas e instituciones sociales realmente existentes (Cordero 2017). En tercer lugar, también existe una conexión entre la

sociología filosófica y la teoría crítica en tanto ambas buscan explícitamente unir cuestiones histórico-políticas y normativo-antropológicas. No hay nada obvio o automático en el intento de hacer que ambos planos trabajen juntos; por lo contrario, hoy en día lo opuesto parece estar mucho más de moda – por ejemplo, en la forma en que el trabajo de Bruno Latour confunde y diluye preguntas ontológicas, normativas y metodológicas (Chernilo 2015). La expectativa de que desarrollar argumentos que incluyan ambas dimensiones constituye una mejora en las tradiciones alternativas es algo que comparten la teoría crítica y la sociología filosófica.

Sin embargo, también tengo algunas reservas respecto de hacer un vínculo demasiado fuerte entre los dos enfoques. Mi primera reserva es simplemente una cuestión de herencia: la tradición marxista no juega un papel importante en mi trabajo. He discutido algunos escritos de Marx con cierto detalle en mis textos anteriores: más concretamente, en relación con el surgimiento de un sistema de estado-nación en el contexto de la expansión global del capitalismo (Chernilo 2007: 35-48, Chernilo 2010: 63-79; 133-153), así como también en relación con las primeras reflexiones antropológicas de Marx en los *Manuscritos* y *Grundrisse* (Chernilo 2013: 149-159). Tengo el mayor respeto y admiración por la contribución fundamental de Marx a nuestros campos de saber, pero el marxismo del siglo XX no es una tradición con la que estoy particularmente en deuda en el desarrollo de mi trabajo. En segundo lugar, si bien la crítica del capitalismo debe figurar en cualquier idea de crítica normativa, ella no tiene tampoco un lugar central dentro en mi reflexión – al menos en la medida en que debería estarlo para usar con justicia la denominación de teoría crítica. En tercer lugar, me tomo muy en serio la precaución que nos hace Robert Fine (2001, 2013) sobre que existe un déficit crónico dentro de la tradición marxista en relación con su comprensión del derecho y de la normatividad en general (Chernilo 2020).

Así, el propio Fine trató de corregir esto para el marxismo y, de hecho, la teoría crítica de manera más amplia. Perseverar en esta visión es una tarea pendiente para la sociología filosófica.

Permítanme concluir agradeciendo a Francesco Callegaro, Filipe Carreira da Silva, Kieran Durkin, Dave Elder-Vass, Steve Fuller, André Magnelli, Dominika Partyga, Sebastián Raza y Simon Susen por el tiempo y el esfuerzo que dedicaron para escribir sus contribuciones. Mi agradecimiento es también al equipo editorial de *Distinktion* y *Journal of Political Power* por su interés en publicar estos simposios sobre mi trabajo. Sobre todo, mi reconocimiento a Sebastián Raza de quien sugirió inicialmente la idea y tuvo la perseverancia para hacerla realidad.

Referencias

- Cordero, R. 2017 *Crisis and critique. On the fragile foundations of social life*, London: Routledge.
- Chernilo, D. 2007 *A social theory of the nation-state. The political forms of modernity beyond methodological nationalism*, London: Routledge.
- Chernilo, D. 2010. *Nacionalismo y cosmopolitismo*, Santiago: Universidad Diego Portales.
- Chernilo, D. 2011 *La pretensión universalista de la teoría social*, Santiago: LOM.
- Chernilo, D. 2013 *The natural law foundations of modern social theory. A quest for universalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Chernilo, D. 2014 'The idea of philosophical sociology', *British Journal of Sociology* 65 (2): 338-357.
- Chernilo, D. 2015. 'Book Review: Bruno Latour. An enquiry into modes of existence: An anthropology of the moderns', *European Journal of Social Theory* 18 (3): 343-348.
- Chernilo, D. 2017a *Debating humanity. Towards a philosophical sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chernilo, D. 2017b 'The question of the human in the Anthropocene debate', *European Journal of Social Theory* 20 (1): 44-60.
- Chernilo, D. 2020 'The dialectics of universality. The heterodox critical social theory of Robert Fine', *British Journal of Sociology* 71 (2): 403-415.
- Chernilo, D. and Fine, R. 2013 'Introduction to the special issue on social theory and natural law', *Journal of Classical Sociology* 13 (2): 191-196.
- Fine, R. 2001 *Political Investigations. Hegel, Marx, Arendt*, London: Routledge
- Fine, R. 2013 'Natural law and critical theory: Bringing rights back in', *Journal of Classical Sociology* 13 (2): 222-238.
- Löwith, K. 1993 *Max Weber and Karl Marx*, London: Routledge
- Parsons, T. 1964 'Evolutionary universals in society', *American Sociological Review* 29 (3): 339-57.
- Phillips, A. 2015 *The politics of the human*, Cambridge: Cambridge University Press.

De la sociología filosófica a la filosofía sociológica. Un desafío al universalismo humanista de Daniel Chernilo**

Francesco Callegaro *

Al poner en cuestión la separación aún vigente entre filosofía y sociología, Daniel Chernilo sostiene en su último libro que, para defender hoy un universalismo humanista, en contra de la sensibilidad relativista post-humanista, hace falta impulsar, en primer lugar, un proyecto intelectual coherente de un nuevo tipo de 'sociología filosófica'. Esta futura sociología parece estar destinada a ser tanto más filosófica (que sociológica), ya que Chernilo rechaza de entrada el enfoque epistemológico promovido por Arnold Gehlen o Helmuth Plessner. Estos autores concebían la 'antropología filosófica' como una síntesis conceptual de descubrimientos científicos dispersos relativos a la condición de los seres humanos. Al argumentar que únicamente un asidero firme en las propiedades distintivas de nuestra especie pueden fundamentar un principio universalista de la humanidad, Chernilo arriba a sociólogos como Margaret Archer o Luc Boltanski solo después de avalar la peculiar orientación filosófica de pensadores fenomenológicos como Hannah

* Profesor de Sociología, Filosofía e Historia Conceptual en la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires - Argentina). Su investigación se desarrolla en colaboración con el laborator LIER de Sociología (EHESS) y el centro de historia conceptual CEDHINCO (UNSAM). Además, recibió su PhD en filosofía, estudios políticos del Centro Raymond Aron, en el Instituto de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de Paris. Email: fra.callegaro@gmail.com

**Este artículo consiste en la versión en español de la siguiente publicación: Callegaro, Francisco (2020) 'From philosophical sociology to sociological philosophy: a challenge to Daniel Chernilo's quest for a universal humanism', *Distinktion: Journal of Social Theory*, 21(1), pp. 112-116. La traducción se ha realizado por Sebastián Raza (University of Cambridge). La publicación de este artículo se realiza con el amable permiso del autor y de *Distinktion: Journal of Social Theory*, a quienes agradecemos su contribución.

Arendt o Charles Taylor –quienes trataron de extraer algunas categorías elementales referentes a capacidades humanas específicas a partir de una exploración sin prejuicios de nuestro mundo de la vida pre-científico.

Aunque una reflexión más profunda sobre los procedimientos epistemológicos (por ejemplo, argumentos trascendentales) que justifican la presentación de categorías antropológicas a partir de determinadas experiencias ordinarias hubiera permitido entender de mejor manera los razonamientos cruciales de las tesis desarrolladas a través del libro, la principal pregunta planteada por el proyecto de Chernilo de un universalismo humanista no es metodológica. La ontología humana subyacente en su enfoque general es lo que merece una discusión más profunda, al menos desde la perspectiva de una filosofía política que quisiera seguir un enfoque sociológico. Parece haber efectivamente una tensión entre la perspectiva socio-antropológica desarrollada en el curso de sus tan originales interpretaciones y la evaluación político-filosófica final presentada en el epílogo, donde Chernilo procura resumir los principales logros de sus confrontaciones hermenéuticas con notables figuras del pensamiento contemporáneo, tanto de la filosofía como de la sociología.

Si tomamos la lectura inaugural de Chernilo sobre el trabajo seminal de Arendt, desarrollada después de haber establecido el marco del debate respecto al humanismo, solo podemos quedar admirados del énfasis puesto en lo social, contrario al espíritu presente en *La Condición Humana*. Como es ampliamente conocido, al reducir las ‘ciencias sociales’ a una mera extensión de los conceptos clave de la economía política, Arendt trató de liquidar cualquier perspectiva sociológica: su ‘mundo’ es común solo porque es ‘político’, expuesto como tal por las ‘palabras’ en constante intercambio entre una ‘pluralidad’ de agentes que interactúan en un ‘dominio

público’ constituido en primer lugar por la ‘acción’ colectiva. Luego de haber infiltrado una perspectiva sociológica en su lectura, al traducir el tríptico antropológico de ‘labor’, ‘trabajo’ y ‘acción’ en términos de una relación constante de los humanos con la ‘naturaleza’, los ‘instrumentos’ y la ‘socialidad’, Chernilo está forzado a reconocer al final que, como consecuencia del rechazo de Arendt a las ciencias sociales, ella no desarrolló una explicación social de la condición humana: al contrario, perdió de vista la ‘sociedad’ y desaprovechó la contribución potencial de la sociología para un entendimiento alternativo del mundo moderno.

Solo podemos entender la lectura de Chernilo como una “conversión sociológica” de las categorías de Arendt. Si bien subestima la distancia entre filosofía política y ciencia social, Chernilo sugiere en efecto que el ‘mundo’ de Arendt puede ser traducido a la ‘sociedad’ de la sociología clásica, al menos en la medida en que ambos se conciben como una realidad irreductible y emergente. En este sentido, los humanos aparecen como seres políticos que pueden trascender libremente su mundo común a través de la praxis deliberativa solo porque pertenecen intrínseca y primordialmente a aquel mundo en tanto seres sociales. La noción de lo ‘social’ que emerge de la interpretación sociológica de Chernilo sobre *La Condición Humana* no puede, por lo tanto, referir a la ‘socialidad’ horizontal de la interacción lingüística, ya que el espacio para la acción colaborativa está ya ocupado por la política misma, en la filosofía de Arendt. Solamente puede referirse al mundo común, constituido por tradiciones culturales transmitidas y prácticas institucionales establecidas, que hace posible cualquier tipo de interacción intencional, política o no.

La adopción implícita de un punto de vista sociológico, apoyada paradójicamente en la lectura de la filosofía política antigua cuya recuperación ha sido señalada explícitamente por Arendt como una