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 París. 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 Sofía Velasco (Georgetown University/Universidad Nacional de San Martín - Email: sdv14@georgetown.edu). 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

precondición hermenéutica para la crítica radical de las ciencias sociales dominantes, explica la necesidad interna de la inclinación del libro hacia la apreciación de trabajos sociológicos en un sentido más estricto. Solo el paso final hacia la tesis avanzada por Luc Boltanski en *La condición fetal* – quien sostiene, utilizando argumentos etnológicos y sociológicos, que la vida orgánica de un feto es y debe ser socialmente inscrita en un orden de sucesión genealógicamente establecido para ser reconocido como un ser humano – permite entender y justificar la atribución de otra manera arbitraria hecha a Arendt de una tesis que jamás ha avanzado: la idea que incluso nuestra capacidad de discurso, en tanto posibilita la transfiguración de sensaciones privadas en declaraciones públicas, es de hecho una capacidad intrínsecamente social – y no política – porque permite una ‘inclusión social’ en la que experimentamos una especie de ‘segundo nacimiento’.

Tras moverse de esta forma desde una reflexión introductoria dedicada a la filosofía política hacia un análisis final consagrado a la sociología, se esperaría encontrar en el epílogo una clarificación de la antropología social asumida desde el inicio. Sin embargo, al final del libro, no podemos dejar de notar un cambio sorprendente de perspectiva, que conlleva el peligro de encontrar, en la promesa de una ‘sociología filosófica’, la realidad de una filosofía anti-sociológica. Al ofrecer una revisión del panorama multifacético recorrido, Chernilo argumenta en efecto que el principio universal de dignidad puede ser articulado adecuadamente solo si se hace hincapié en las propiedades intrínsecas de los seres humanos, suficientemente independientes de la sociedad para ser concebidas como expresiones de las bases naturales de los requerimientos universales señalados en ella. Como consecuencia de esta presuposición ontológica, Chernilo elabora una visión y compromiso más sustantivos, en los que las prácticas sociales e

institucionales deberían ser concebidas como los medios diseñados para promover el desarrollo de nuestros ‘potenciales genéricos humanos’.

Bastaría con añadir que el efectivo cumplimiento del principio de humanidad así entendido presupone, en primer lugar, el establecimiento de un poder estatal constitucionalmente garantizado, para concluir que, bajo el nombre de ‘sociología filosófica’, Chernilo ha redescubierto los axiomas de aquella ‘ciencia política’ moderna – inaugurada por Thomas Hobbes, reformulada por Jean-Jacques Rousseau e implementada por Emmanuel Sieyès, en el surgimiento de la Revolución Francesa – que los padres de la sociología, como Durkheim, tuvieron que rechazar desde el inicio para trazar el camino de las ciencias sociales. En efecto, la sociología no pudo concebirse sino en contra del humanismo abstracto, filosóficamente justificado, inherente al universalismo del derecho natural, en la medida en que se encontraba realizado en la arquitectura institucional de un ‘Estado’ liberal en el cual el aparato administrativo público tenía por función controlar una masa disociada de individuos privados, destinados a interactuar a través de relaciones contractuales por intereses económicos en una ‘sociedad civil’ radicalmente despolitizada. Con un ámbito social así concebido no podía haber una ciencia social adecuada: solo aquellos enfoques ‘estadísticos’ imperantes en el campo de las ciencias sociales de posguerra, los que Arendt ha criticado con razón por ser una mera extensión de los conceptos base de la economía política (Wagner 2001).

Para abrir su propio campo de experiencia y observación, los primeros sociólogos tuvieron que apropiarse adecuadamente de la tradición de la filosofía política antigua y servirse de sus principios para cuestionar los axiomas de la ciencia política moderna, como un paso preliminar hacia la elaboración de medios conceptuales que debían permitir encontrar una forma irreductible de conocimiento fundamentada en una visión de la

‘sociedad’ completamente diferente a la concepción hegemónica de origen liberal. El concepto político heredado (*koinonia politiké*, *societas civilis*) fue así elevado al estatuto de una categoría científica universal capaz de develar aquel ‘reino ontológico autónomo’ al que Chernilo se refiere en su discusión de la filosofía política de Arendt. Esta nueva ‘sociedad (política)’ entonces apareció como el lugar original en que los seres humanos, al pertenecer a una pluralidad de grupos cooperantes y antagonistas, logran realizar su humanidad distintiva, en tanto las relaciones sociales dan una forma definida a individuos abstractos despojados en sí mismos de cualquier capacidad humana efectiva (Karsenti 2013).

Tomar el mundo social como precondition de la humanidad misma de los seres humanos implicó cuestionar desde luego el dogma fundamental del individualismo moderno. La supuesta independencia natural de los seres humanos, anunciada en las constituciones modernas, parecía en efecto ir contra la dependencia manifiesta y efectiva de los seres sociales, constatada en prácticas e instituciones establecidas a través de la historia e incluso en la modernidad, a pesar del énfasis retórico situado por la ideología liberal en la libertad y la responsabilidad. Desde la perspectiva de la sociología clásica, el problema consistió por lo tanto en tratar de reconstruir el proyecto moderno de autonomía desde un mundo social más original y abarcador que parecía poner en peligro su propia posibilidad en un sentido primordial. Tomar distancia de la letra de las constituciones modernas permitió a los primeros sociólogos traer a la luz la realidad social oculta tras el derecho natural, y revelar al mismo tiempo, a través de diferentes estrategias epistemológicas, las dinámicas históricas susceptibles de explicar la emergencia de un ideal sin precedentes, todavía a la espera de ser completamente comprendido y realizado (Callegaro 2015).

Es una pena, por lo tanto, que Chernilo, después de haber demostrado en sus trabajos previos en qué medida sociólogos clásicos como Durkheim tomaron a la sociedad concreta como el punto de partida no de un nacionalismo cerrado sino de un cosmopolitismo abierto (Chernilo 2010), haya renunciado a desarrollar la filosofía política ya contenida en sus reconstrucciones de la historia y teoría de las ciencias sociales. En lugar de buscar los fundamentos pre-sociales de la naturaleza humana, con el riesgo de volver a las presuposiciones anti-sociológicas del derecho natural originalmente presentado por la ciencia política moderna (Chernilo 2013), habría sido necesario profundizar la herencia filosófico-política de la sociología histórica, para así mostrar que, desde la perspectiva de los sociólogos clásicos, solo la exposición antagonista de la historia puede explicar el origen contingente y justificar la validez relativa del principio normativo de la humanidad que compartimos hasta hoy, a pesar de los intentos regresivos de contradecir la dignidad de la persona reconocidos por los derechos humanos universales.

Sin embargo, ir en la dirección de esta filosofía sociológica requeriría abandonar tanto las presuposiciones epistemológicas-teoréticas, así como las expectativas morales-políticas del enfoque híbrido, basado en el privilegio otorgado a una justificación trascendental de los ideales modernos reconstruidos filosóficamente, que Chernilo parece tomar como modelo para su proyecto de una nueva sociología filosófica: la teoría crítica de Jürgen Habermas. Además de ser incompatible con los presupuestos básicos de otros filósofos políticos a los que Chernilo regresa y retoma, como Hannah Arendt o Charles Taylor, dicho modelo choca con el compromiso constitutivo de la sociología histórica. Del mismo modo que este enfoque requiere considerar a la “sociedad” como un ámbito colectivo establecido

que precede y excede las interacciones lingüísticas entre individuos, la sociología histórica previene también cualquier intento de ir por fuera de cualquier estructura normativa inmanente en prácticas e instituciones para justificar una forma renovada de derecho natural a través de argumentos filosóficos.

De hecho, en una autocrítica inesperada de los fundamentos de su propio paradigma, Habermas ha reconocido recientemente que la competencia interactiva-comunicativa, si bien representa por cierto una capacidad específicamente humana, no puede proveer por sí misma las bases para explicar retrospectivamente la pretensión universal de los ideales modernos que sostienen los derechos humanos (Habermas 2017). Al retornar nuevamente a la filosofía social de Durkheim y retomar positivamente sus lecciones en sociología de las religiones, Habermas ahora señala que solo la referencia holística a una sociedad global existente permite dar cuenta del desvelamiento originario de la justicia, en y a través de la dimensión sagrada de los rituales (Callegaro 2017). Para comprender hoy por qué y cómo la libertad es considerada en la modernidad como la piedra angular de la justicia, necesitamos desde luego una filosofía política completamente diferente, capaz de articular no las capacidades básicas de los seres humanos sino las implicaciones normativas de aquellas transformaciones socio-antropológicas reveladas por las investigaciones sociológicas que han reconstruido la tumultuosa historia política y religiosa a la que debemos la sacralidad de la persona (Joas 2013).