Replantear la normatividad: Sociología filosófica y Crítica Emancipatoria

Kieran Durkin*

Debating Humanity es una obra locuaz y oportuna de Chernilo (2017: 11) que abre con el desafío de ‘dar un paso hacia atrás y cuestionar de nuevo el estado de nuestras concepciones del humano’. El acto de interrogación al que se nos presiona aquí – que Chernilo acertadamente sugiere que está virtualmente ausente en la mayoría de las formas de indagación sociológica – constituye el eje de su proyecto de *sociología filosófica*, que se plantea como objetivo subsanar dicha falencia. Los logros de Chernilo en *Debating Humanity*, y en los otros trabajos que enmarcan a este proyecto (Chernilo, 2014), no constituyen únicamente un considerable avance en términos de esta tarea interrogativa, sino que crean los cimientos para más investigaciones que apuntan en la misma dirección, pero que sin embargo pueden tomar otras rutas, ritmos o compañeros intelectuales.

Lo que yo quiero plantear en esta contribución que sigue es, precisamente, este espíritu de un cuestionamiento que acompaña, pero que al mismo tiempo y en una menor medida toma otra vía que puede resultar contraria a la de

* Investigador asociado de Marie Skłodowska-Curie en la Universidad de York en Reino Unido (UK) y Profesor Invitado en la Universidad de California (Santa Bárbara) en Estados Unidos (USA). Email: kieran.durkin@york.ac.uk

**Este artículo consiste en la versión en español de la siguiente publicación: Durkin, Kieran (2020) ‘Re-interrogating normativity – philosophical sociology and emancipatory critique’, *Distinktion: Journal of Social Theory*, 21(1), pp. 95-102. 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.

Chernilo. En particular, me interesa retomar los hilos de su análisis que refieren al problema del universalismo y su relación con lo particular, pero también el sentido en que nuestras concepciones de lo humano se pueden considerar integrales a los proyectos emancipadores. Esto lo llevo a cabo investigando el problema de la crítica y la normatividad, y los modos en que nuestras ideas de qué es ser un humano son instrumentales para la crítica. Como parte de esta discusión, retorno a Karl Marx y Erich Fromm como figuras que pueden colaborar en el avance de este análisis, y defenderé mi propia visión, construida sobre sus escritos, contra visiones rivales como la de Michel Foucault. Este camino me llevará a enfrentar algunas de las aporías y tensiones internas al proyecto de Chernilo. Mi objetivo es poder añadir algunos elementos relevantes al proyecto de Chernilo – por el que siento mucha simpatía.

I

La noción de *sociología filosófica* es central en *Debating Humanity*. En su sentido más básico, Chernilo afirma que la persecución de imperativos sociológicos para entender y analizar la vida social no puede tener lugar sin un encuentro con la filosofía. Una parte de lo que esto implica es que una consideración completa (o hasta básica) del mundo social no es posible sin tomar en cuenta las *posiciones normativas* que los agentes toman ineludiblemente en sus vidas cotidianas, y que ponen de relieve las formas de vida en las que toman parte activamente. En pocas palabras, esto equivale a afirmar que la normatividad es *analítica y descriptivamente central* para las motivaciones de los actores sociales y para los entornos en los que la acción se desenvuelve. Una visión ‘anormativa’ de la vida social está presente en la sociología de Pierre Bourdieu –como sugiere Chernilo–, quien constantemente se ve inmiscuido en preguntas normativas pero no obstante se niega a conceptualizar

la normatividad en términos sociológicos (Chernilo, 2016: 9), y por tanto no ofrece sino una ontología social relativamente blanda y uniforme, carente de dimensiones que de otro modo deberían ser centrales a sus análisis.

Bourdieu también nos permite comprender el *segundo* sentido en el que la sociología filosófica es importante para Chernilo. Al apuntar a la ‘antropología superficial’ que identifica como el fundamento de la obra de Bourdieu, y que existe en tensión con su exclusión de la antropología, Chernilo pone de manifiesto la inconsistencia que está presente en el campo sociológico entre antropologías implícitas que sustentan visiones de la vida social, y ontologías explícitas de lo social que repudian el concepto de lo normativo. Chernilo se refiere a un problema en Bourdieu – y en general en la sociología contemporánea – que va más allá de una falla operativa en el poder explicativo: es el *fracaso de lograr articular explícitamente* y alcanzar *adecuada claridad reflexiva autoconsciente* acerca de nuestra relación con lo humano. Este es un problema que, a mí sorprender, pasa desapercibido. Precisamente, la obra de Chernilo tiene gran importancia, debido a que pone de manifiesto esta falla. En sus palabras, ‘nuestras presuposiciones antropológicas [...] son una *proyección transfigurada* de nuestra concepción del mundo social’ (Chernilo, 2017: 10); y en consecuencia, en la medida en que poseemos concepciones del mundo social, estas necesariamente también son antropológicas en algún sentido.

Lo que sale a luz de esta discusión es el área en la que trabaja la sociología filosófica, que para Chernilo implica un encuentro con la *antropología filosófica*. No es una tarea simple distanciarse del proyecto de la antropología filosófica, que, como Chernilo apunta, constituyó una tarea común en pensadores alemanes de la primera mitad del siglo XX que se enfocaba en aunar descubrimientos científicos dispersos y

reflexiones filosóficas acerca de nuestra humanidad compartida. Chernilo acertadamente se preocupa por los usos conservadores y reaccionarios de la antropología filosófica por parte de algunas de estas figuras (Max Scheler, Arnold Gehlen, etc.), pero sin embargo es muy claro que un tipo de antropología filosófica es central a su propio proyecto. En consonancia con el proyecto de antropología filosófica, Chernilo argumenta que

nuestras propiedades antropológicas compartidas como miembros de la especie humana constituyen la mejor opción para justificar argumentos normativos. Estos rasgos antropológicos nos definen como miembros de la misma especie y forman la base desde la que emergen ideas de la justicia, la autenticidad, la dignidad y la vida buena. *Un principio universalista de humanidad* es preferible por sobre concepciones particularistas centradas en la raza, la cultura, la identidad y de hecho la clase (Chernilo, 2017: 1).

Sostener esta posición en el clima actual requiere valentía. Sin embargo, esta posición merece ser defendida, y de manera mucho más sustancial de lo que, a mi modo de ver, Chernilo ofrece. Esto se debe a que las posiciones dominantes en la sociología, filosofía y teoría social se oponen a dicha postura. Tal defensa debe construirse en dos niveles. Un primer plano debe defender la noción misma de una humanidad universal (que, aunque no totalmente transparente, puede ser conocida y ser parte de nuestros proyectos). Un segundo plano, claramente interrelacionado, debe ofrecer una visión de *cómo* propiedades antropológicas compartidas forman la base para justificar argumentos normativos. Chernilo parece dejar estas preguntas abiertas, a pesar de importante trabajo en plantearlas adecuadamente.

II

En relación con el primer nivel de la defensa, si bien Chernilo (2017: 136) afirma claramente que necesitamos ‘una articulación más completa de las principales dimensiones antropológicas que sostiene a un principio universalista de humanidad en las ciencias sociales’, su reconstrucción de dichas dimensiones, aunque sin lugar a duda es impresionante, se queda corta y no ofrece pista alguna que pueda ser interpretada como un intento de catalogar u ordenar estas dimensiones antropológicas. Esto es quizá muy comprensible, dadas las grandes dificultades que dicha tarea supone. No obstante, él admite que no siguió un proceso sistemático en la selección de su lista de dimensiones (auto-trascendencia, adaptación, responsabilidad, lenguaje, evaluaciones fuertes, reflexividad y la reproducción de la vida). Esta falta de sistematicidad, si bien – cabe recalcar – es comprensible – deja sin responder muchas preguntas y abre el espacio para muchas interrogantes, particularmente puesto que reconoce explícitamente que ‘lo normativo mismo *depende de* nuestras ideas de la naturaleza humana’ (Chernilo, 2017: 133, énfasis mío).

De un modo u otro, aparecería como necesario cierto intento de determinar lo que se puede considerar como ‘naturaleza humana’, o como las propiedades centrales de la condición humana. Este ejercicio, desde mi punto de vista, requiere de algún nivel de sistematicidad. Chernilo incluso sugiere algo similar cuando afirma que ‘deberíamos ser capaces de aislar el núcleo *humano* irreductible impregnado en nuestras varias comprensiones de la vida social’ (Chernilo, 2017: 136). Esta afirmación parece ir en contra de su renuencia a hablar del problema de la naturaleza humana. No hace falta repetir que es ampliamente reconocido que este es un problema complicado,

que quizá nunca podrá resolverse satisfactoriamente, pero que los resultados de la antropología filosófica apuntan claramente en esta dirección, de la misma manera que lo hace, a mi modo de ver, la obra misma de Chernilo.

Esto nos conduce al problema del universalismo. Chernilo habla de un ‘principio universalista de humanidad’, que resulta preferible por sobre conceptos particularistas de raza, cultura, identidad y clase. Muchos sentirán incomodidad con una afirmación como esta. El rechazo a las historias hegemónicas (‘occidentales’, patriarcales, burguesas, colonialistas, hetenormativas) de lo ‘universal’ es tal que sociólogos y filósofos desconfían de cualquier intento de ir más allá de lo particular. No obstante, lo que se debería reconocer es que no nos enfrentamos a una disyuntiva exclusiva: la particularidad que es central a los movimientos feministas, anti-coloniales y LGBTQIA, etc., debe ser respetada, pero también deberíamos ver más allá de la noción miope y distorsionada que afirma que universales humanos no existen. La imaginación sociológica y filosófica se encuentra en un estado de reificación de tal alcance en este sentido, que las diferencias se encuentran en todo lugar incluso cuando dicha diferencia (importante en sí misma) ocluye niveles de similitud más profundos que son igualmente importantes (Brown, 1991). Lo que quiero argumentar es precisamente que presentar a la cuestión como una disyuntiva exclusiva distorsiona fundamentalmente la naturaleza misma de la pregunta. Lo que nos debe interesar es *la relación* entre lo universal y lo particular, y precisamente este punto se escapa en la obra de Chernilo.

A mi modo de ver, un camino para afrontar este asunto es mediante la distinción entre descripciones ‘densas’ y ‘minimalistas’. Mientras que las primeras ofrecen una visión particularista de la vida social en culturas y configuraciones sociales existentes, las segundas ofrecen una visión universal de los aspectos compartidos de la vida humana sin referencias

concretas a instancias particulares. Claramente el problema que acarreamos es el predominio de articulaciones ‘occidentales’, burguesas, masculinas, heteronormativas, etc., de la universalidad, y por tanto el fracaso en lograr niveles de articulación de la universalidad que sean aceptables *universalmente*. Esto, no obstante, no es un problema que debe persistir eternamente. Es perfectamente posible imaginar un futuro en el que tiene lugar un intercambio de ideas libre y planetario acerca de estos problemas. En el campo de los estudios postcoloniales, un comienzo se encuentra el rescate de Ato Sekyi-Otu (2018) de rescatar el universalismo de la lógica eurocéntrica e imperialista. Tal como se demuestra, esto conlleva una dinámica que involucra ambos lugares: ‘Occidente’ y el ‘Resto’ del mundo, aunque debido al nivel de dominio que hasta hoy ha prevalecido, dicha dinámica debe profundizarse de modo más urgente en el ‘Occidente’. Este es un comienzo propuesto desde el otro lugar, y ciertamente es inspirador.

Otras líneas principales que, aunque por razones de espacio, puedo sugerir más que desarrollar se pueden extrapolar del trabajo de Erich Fromm y Karl Marx. En Fromm encontramos un caso temprano de sociología filosófica que desarrolla un análisis de antropología filosófica para profundizar nuestra comprensión de problemas psicológico-sociales, como el autoritarismo o el consumismo. En tanto psicoanalista de profesión y lector de Freud en clave sociológica y existencialista, Fromm postula que la vida humana está circunscrita por una serie de lo que concibe como ‘necesidades existenciales’ por conexión, pertenencia, efectividad, identidad, y un marco de orientación y devoción. Estas necesidades, que Fromm argumenta que son la marca distintiva de la condición humana, constituyen efectivamente una serie de *preguntas* que necesitan, y encuentran mejores y peores respuestas (aunque en variedad infinitas), en términos de la salud psíquica y el florecimiento de los individuos, pero también de la sociedad en general (Fromm, 2002; 2003;

1997). A pesar de que sus esfuerzos por superar el etnocentrismo son escasos, Fromm sostiene que estas necesidades son relativamente permanentes a lo largo de la evolución humanas y ocupan un lugar central en todas las culturas, aunque sus expresiones manifiestas varían entre y dentro de sociedades particulares. Esto es a lo que me refiero como el ‘universalismo psicológico básico’ de Fromm (Durkin, 2014). Como mostraré en la siguiente sección, esta idea tiene fuerza descriptiva, normativa y, por tanto, crítica en relación con la prescripción densa/minimalista.

En el caso de Marx, si bien en general en su obra no hay un desarrollo del nivel psicológico que sí se encuentra en Fromm, esta es superior términos del grado explícito en el que la relación entre universal y particular se entienden de forma dialéctica. A pesar de las disputas acerca de su posición (sea esta esencialista o historicista), es innegable que, en el *Capital*, el momento cumbre de su vida intelectual, Marx trate el problema de la naturaleza humana en términos inequívocos:

si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del “principio de la utilidad”. Aplicado esto al hombre, queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo *la naturaleza humana en general* y luego *la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época*. (Marx, 1867: 758, énfasis mío).

Tal distinción implica claramente una noción trans-histórica de naturaleza humana que opera como línea base, así como también un análisis particularista de dicha naturaleza en cada época histórica – y,

como diríamos contemporáneamente, de cada sociedad particular y de sus distintas partes.

Lo que resulta evidente en esta cita es la relación dialéctica entre lo universal y lo particular. De hecho, la versión dialéctica de Marx representa un modelo intelectual potente, que puede entenderse como una discusión de las ‘necesidades naturales’ y otros niveles de necesidades. Mientras que las primeras adquieren un manto universal, las segundas se conciben de forma particular. En la visión de Marx, las necesidades particulares y universales no son distintas ni separadas, pero se encuentran relacionadas de manera intrínseca y dialéctica. Esta relación se pone de relieve mediante la distinción entre abstracción ‘general’ y ‘determinada’ que Marx lleva a cabo en los *Grundrisse*. Es aquí donde Marx es más explícito acerca de su método. La abstracción general se refiere a la abstracción de concretos sociales particulares, lo que permite resaltar el *elemento común* entre dichos particulares. La abstracción determinada, por otro lado, representa el movimiento de lo general a lo particular (o concreto) que constituye el camino en el que el *análisis* debe proceder (Marx, 1997). Tal como Ian Fraser demuestra en su análisis de Marx y Hegel sobre las necesidades, la clave de la versión de Marx reside en la atención dada a la *forma*, y a la comprensión del movimiento dialéctico de las necesidades y sus satisfacciones, entre y en sus momentos universales y particulares, o generales y determinados (Fraser, 1998: 5).

Es la *mediación* entre estos dos niveles lo que entonces opera como una vía para resolver la relación entre lo universal y lo particular. Como Fraser (1998: 171) apunta, esta comprensión dialéctica de las necesidades ‘provee la posibilidad de capturar[las] dentro de una cultura particular y la potencial mediación de dichas necesidades con otras culturas’. Es, por tanto, posible hablar en términos universales acerca de la naturaleza

humana como una abstracción válida y al mismo tiempo tomar en cuenta enfáticamente la forma particular en que las sociedades responden a dichas necesidades.

III

En relación con el segundo plano de defensa, es importante enfatizar que la obra de Chernilo se enfoca principalmente a nivel de *descripción* normativa. Si bien afirma acertadamente que existe una tensión entre pretensiones normativas y descriptivas en el desarrollo de las ciencias sociales, Chernilo no presta atención a la pregunta acerca de la *crítica* normativa, es decir, a *cómo* precisamente las descripciones normativas pueden emplearse para la superación y emancipación de problemas sociales. Lo que Chernilo afirma sobre este asunto es lo siguiente:

Al *describir* el mundo social, esas mismas descripciones que se ocupan de las instituciones sociales no pueden sino evaluarse en términos *normativos*; esto es, si favorecen o impiden el desarrollo de aquellas propiedades con las que la vida humana prospera. (2017: 133)

Esto es acertado, aunque creo que puede y debe decir mucho más. Lo que hace falta específicamente es un *argumento* que sustenta esta posición. Chernilo (2017: 227) menciona de hecho la posibilidad de elaborar ‘argumentos normativos’ y provee un índice aproximado acerca de en qué consisten dichos argumentos: se refieren a ‘las formas en que distintas prácticas e instituciones promueven o de hecho dificultan el desarrollo de nuestro potencial humano genérico’ (Chernilo, 2017: 230). Esto es importante, pero no se desarrolla más allá de este punto, y por tanto nos envuelve un silencio acerca de la naturaleza de la crítica.

A mi modo de ver, es posible girar nuevamente hacia Marx y Fromm para expandir esta discusión. En ambos pensadores encontramos una posición que es similar a la de Chernilo en tanto se concibe a las descripciones normativas como una forma de crítica. Chernilo menciona a Marx en un par de ocasiones (acentuando su deuda con la filosofía como potencial normativo), pero claramente rehúsa explorar el potencial que hay en Marx para desarrollar su argumento. Retornando al pasaje en que Marx critica a Bentham, es posible observar que Marx señala a la mediación entre universal y particular como *el fundamento* para criticar ‘todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc.’ – unificando la abstracción con los modos particulares de existencia en el mundo. Un ejemplo particularmente útil es el concepto de alienación de Marx.¹ La dialéctica de la alienación en los escritos de Marx, y de forma más clara en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, hacen referencia a una abstracción general: esencia genérica [*Gattungswesen*] – que para Marx es ‘actividad vital creativa y libre’, la esencia del ser humano – abstraída de sus manifestaciones particulares de dicha esencia en el contexto económico. Este análisis, de forma modificada, constituye la base de toda la crítica al capitalismo de Marx, demostrando la preocupación básica y persistente con la inversión de la relación sujeto-objeto y con las privaciones ocasionadas sobre los potenciales y capacidades humanas generales y específicas.

Esta visión del movimiento entre particular y universal también coincide con la visión de Fromm, según la cual los pulsos por pertenencia, efectividad, o identidad, pueden en ciertos contextos sociales, actuar como caldo de cultivo para ‘respuestas’ autoritarias o humanistas, xenofóbicas o pluralistas, a preguntas sociales que se experimentan. En efecto, esta es la

¹ A pesar de que existe una controversia sobre este asunto (a saber, si hay o no una continuidad en Marx acerca del problema de la alienación), por razones de espacio no puedo profundizar este punto, pero basta afirmar que suscribo con la posición continuista.

ruta que toma la crítica de Fromm. De hecho, aunque Marx provee el marco necesario para la posición de Fromm, en este tema, el último autor ofrece una extensión relevante a la posición de Marx. Esto se logra mediante su concepción del *humanismo normativo*, que, del mismo modo que su visión de la satisfacción de las necesidades existenciales, se predica bajo el supuesto que, al igual que en cualquier otro problema, hay mejores y peores soluciones al problema de la existencia humana (Fromm, 2002). Es importante recalcar que el humanismo normativo no constituye un prescriptivismo denso, tal como algunos arguyen, sino un *normativismo minimalista*, en el que variadas formas de vida son consistentes con el florecimiento humano. Es prescriptivo normativamente sólo en un sentido: vivir de una manera específica conducirá a consecuencias particulares para el ‘yo’ y para los ‘otros’, que fueron mapeados por Fromm en sus manifestaciones sociales e individuales para conducir hacia mejores mundos. Es en este sentido que Fromm (2003) escribe acerca de ‘ética objetiva’: objetiva en el sentido de que en tanto ética no es puramente un asunto de gusto, sino por el contrario algo que coincide con patrones psicológicos, entre otros.

En mi opinión, el carácter explícito de las aseveraciones de Fromm son muy útiles. Dichas consideraciones tienen que dar cuenta por separado acerca de cada cultura o grupo social particular, prestando atención a las experiencias específicas vividas. No obstante, si buscamos seguir los imperativos de la sociología filosófica entonces podemos basarnos en ciertas constantes minimalistas, a saber, que el humanismo y la creatividad son preferibles que el autoritarismo y el odio, y que es necesario criticar órdenes sociales existentes sobre la base de su inhabilidad para promover los potenciales humanos claves que permiten la autodeterminación (individual o colectiva), de modo que se promueva el amor, la creatividad, la responsabilidad, el cuidado, el respeto, etc. Para Fromm, por tanto, un

humanismo *explícito* es el fundamento necesario para una teoría que pretende envolver simultáneamente *tanto* categorías analítico-descriptivas *como* normativas (que entrelaza en el proceso), pero también, por consiguiente, categorías capaces de alentar la praxis individual y colectiva a lo largo del mundo.

Lo que queda claro es que sin este cambio la crítica y transformación social (que constituyen seguramente la consecuencia lógica de una verdadera sociología filosófica) se hallaría en un estado lamentable. Citando a Michel Foucault hablando de la naturaleza de la crítica en términos que ahora son emblemáticos de cómo la teoría social ha funcionado ampliamente en las últimas décadas:

una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien tal como están.

Es una manera de señalar sobre qué tipos de supuestos, de modos de pensar familiares, no discutidos, y no considerados descansan las prácticas que aceptamos. (Foucault, 1998 [1981], mis *itálicas*).

Tal como yo lo concibo, y creo que Chernilo concordará, la sociología filosófica debe rechazar esta separación aparentemente sofisticada, pero en realidad dicotómica, y debe buscar mediar normativamente entre particular y universal de modo que preste atención a necesidades locales, al tiempo que observa en estas necesidades locales refracciones de necesidades compartidas que encuentran formas de satisfacción más o menos óptimas.

Referencias

- Brown, Donald E. (1991) *Human Universals*, New York: McGraw Hill.
- Chernilo, Daniel (2014) 'The Idea of Philosophical Sociology', *The British Journal of Sociology*, Volume 65 Issue 2.
- Chernilo, Daniel (2017) *Debating Humanity, Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkin, Kieran (2014) *The Radical Humanism of Erich Fromm*, New York: Palgrave Macmillan.
- Fraser, Ian (1998) *Hegel and Marx: The Concept of Need*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fromm, Erich (1997) *The Anatomy of Human Destructiveness*, London: Pimlico.
- Fromm, Erich (2002) *The Sane Society*, London: Routledge.
- Fromm, Erich (2003) *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, London, Routledge.
- Foucault, Michel (1981) "'Practicing Criticism," or "Is it really important to think?"' Didier Eribon interview. In Lawrence Kritzman, *Foucault, Politics, Philosophy, Culture*, New York and London: Routledge.
- Marx, Karl (1964) 'The Economic and Philosophic Manuscripts', in Tom Bottomore Ed. *Karl Marx: Early Writings*, New York: McGraw-Hill.
- Marx, Karl, (1990) *Capital, Vol. I*, London: Penguin.
- Marx, Karl (1997) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, London: Penguin.
- Sekyi-Otu, Ato (2018) *Left Universalism, Africacentric Essays*, London: Routledge.

- West, C. (1999) Black Strivings in a Twilight Civilization. En: *The Cornel West Reader*. New York: Basic Civitas Books: 87-118.
- Zurn, C. (2011) Social Pathologies as Second-Order Disorders. En: Petherbridge, D. (ed) *Axel Honneth: Critical Essays*. Boston: Brill.