Tomar la humanidad con seriedad: Fundamentos y Logros de una Sociología Filosófica**

André Magnelli*

El humanismo dejó de ser atractivo en el siglo XXI. Es más, se convirtió en un blanco especial de la crítica teórica. Para muchos teóricos, puede no resultar honorable defender la dignidad humana, guiarse por valores universales y predecir una humanidad emancipada. Después de los totalitarismos, los movimientos postcoloniales y ecológicos, el postestructuralismo y la crítica decolonial, ya no es posible ser ingenuamente humanista, sin un grado de escepticismo. De hecho, se ha convertido en un peligro real para la propia reputación académica proclamarse como ‘humanista’. Detrás de la pretendida encantadora visión ‘simbólica’ del humanismo, siempre se puede desenmascarar una actitud ‘diabólica’ de dominación, explotación o exclusión. De hecho, hay un amplio consenso post-humanista en el pensamiento contemporáneo.

Todas estas críticas tienen una relevancia significativa porque requieren una vigilancia autocrítica cada vez que alguien se atreve a ser un portavoz y proclama: ‘nosotros los humanos...’. Sin embargo, la deconstrucción de un humanismo que gira en sí mismo es diferente del mero desinterés por lo

*André Magnelli es fundador y director del instituto independiente de estudio e investigación Ateliê de Humanidades, tiene un doctorado (2015) y estudios posdoctorales (2016) en Sociología por la IESP-UER. Es co-editor de Cadernos do Ateliê y Ateliê de Humanidades Editorial, y su investigación se ubica en la interfaz de la teoría social, la tecnociencia y sociedad, sociología histórica de lo político, teoría antropológica, ética, filosofía política y retórica.

Email: direcao.ateliedehumanidades@gmail.com

** Quiero expresar mi gratitud por la invitación a participar en este debate acerca de la humanidad. Agradezco especialmente a Daniel Chernilo, cuyo excelente trabajo ofreció una lectura placentera y levantó reflexiones cruciales, y a Sebastián Raza, quien hizo una mediación simpática y valiosos comentarios, lectura y revisión. Agradezco también a Paulo Henrique Martins, Alberto L. C. de Farias, Rafael Damasceno y Marco Aurélio de Carvalho Silva por la lectura y los comentarios, y a este último por su apoyo en la traducción de este texto a inglés.

humano o del rechazo hacia la pregunta sobre qué es la humanidad. Si la pregunta es problemática y la respuesta no se encuentra, no significa que deba ser descartada o que no pueda ser pensada. Lo que hay que reconocer es que el ser humano no es un punto de partida evidente ni necesario, sino un problema ineludible con el que hay que lidiar.

Vivimos en tiempos de crisis en los que el pensamiento crítico contemporáneo parece limitarse a la negatividad y la deconstrucción. Este camino refuerza el proceso de fragmentación social, lo que da lugar a un comunitarismo cerrado, a radicalismos políticos y a relativizaciones de los derechos humanos y la democracia. En estos tiempos, es necesaria *una reconstrucción democrática de los valores universales*. En mi opinión, esto sólo es posible *si tomamos en serio a la humanidad*. Por eso el proyecto de sociología filosófica de Daniel Chernilo es muy bienvenido, ya que emprende esta tarea de manera erudita, rigurosa, oportuna y fructífera, a la vez que realiza un rescate de la cuestión de lo humano dentro de las ciencias sociales. Esto, pues, investiga los fundamentos y objetiva los logros de valores universales: libertad y autonomía, reflexividad y reconocimiento, amor y justicia, responsabilidad y solidaridad, dignidad y vida buena, democracia y deliberación. Aparte de identificarme con dicho repertorio normativo, considero que la reconstrucción de la posibilidad de hablar afirmativamente de los universales es crucial para el desarrollo de una teoría social crítica.

En la primera parte, (I) señalo la relación entre la sociología filosófica y la teoría crítica. El centro de mi atención son las capacidades humanas de crítica y justificación, a las que entiendo en el marco de la comprensión Retórica del humano. En la segunda parte, (II) propongo explorar otros caminos que conducen hacia una sociología filosófica. Sugiero que la sociología filosófica podría ampliar su alcance en un diálogo doble: por un

lado, con la antropología y, por otro, con la historia filosófica de lo político. Así, al menos cuatro ejes articuladores se vuelven evidentes como ‘hilos de Ariadna’ cuando se trata de las investigaciones sobre el ser humano: la complejidad, el simbolismo, el don y lo político. Además, cuando situamos el problema en el contexto de las mutaciones de las democracias, no sólo se profundiza en la comprensión de su surgimiento histórico, sino que también se define mejor nuestra relación con los problemas de la época actual.

En busca de lo humano en lo social

Existen al menos dos justificaciones para defender la interrelación entre la filosofía y la sociología. Hay en primer lugar *razones sistemáticas* porque la reciprocidad entre estas fuentes de conocimiento proviene del marco conceptual de la teoría social. Se puede utilizar una de las afirmaciones más refinadas de Chernilo (2017: 3), ‘las buenas preguntas sociológicas son siempre, en última instancia, también filosóficas’. En segundo lugar, también hay *razones históricas* porque tanto ideas sobre lo humano como de lo social tienen una génesis fuertemente vinculada a la historia cultural y, dentro de ella, a las tradiciones de la filosofía y la teología.

Estas son las razones dentro del proyecto de sociología filosófica (SF) de Chernilo, cuyos primeros esbozos aparecen ya en *La pretensión universalista de la teoría social*, especialmente en la tesis 10 del Excurso (2011: 125). En su siguiente libro, *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory*, Chernilo (2013) ofrece una interlocución entre la filosofía y la sociología a lo largo de la historia, mostrando cómo esta última nació de una ruptura con la ley natural, dándole continuidad por otros medios. Finalmente, en *Debating Humanity*, el autor llega a su primera gran obra de SF, inspirada directamente por la tradición de la antropología filosófica.

Chernilo acertadamente se hace eco y desarrolla el argumento de que los presupuestos sobre lo humano en la teoría social son inevitables. Su atención no sólo se centra en la necesidad *cognitiva* de una imagen o concepto de lo humano, sino también en la estrecha articulación entre la dimensión *antropológica* y los fundamentos *normativos* (ver también, Vandenberghe, 2009: 290-303). No sólo defiende que las cuestiones normativas se basan en principios universales, sino también que poseen una autonomía irreductible en relación con lo social (Chernilo 2016b: 61-3; 2017: 215-6). De hecho, si se entiende que las fuentes de la normatividad están determinadas únicamente por la sociedad, la crítica social se detendría en una labor puramente negativa de denuncia o deconstrucción. Por otra parte, si la sociología abandona la crítica y se limita a una supuesta neutralidad, no sólo deja de captar el fundamento de los valores legítimos, sino que se vincula voluntariamente a una praxis irreflexiva que reproduce (o permite reproducir) las condiciones deshumanizadoras.

Por lo tanto, parece claro que la SF está asociada a *la búsqueda de fundamentos normativos de la crítica*. Estamos frente a una teoría crítica, no una teoría tradicional (ver Horkheimer, 1937). Por lo tanto, sus preguntas deben ser las centrales de esta tradición: ¿cómo es posible diagnosticar adecuadamente las crisis de nuestro tiempo? ¿Cuáles son los fundamentos cognitivos y normativos de la crítica social? ¿Cómo es posible mediar entre la reflexión teórica y la praxis emancipadora? Desde mi punto de vista, la SF articula tres objetivos: la investigación antropológica sobre los principios normativos universales de la teoría social; la reflexión sobre las posibilidades de la crítica de la deshumanización; y la orientación práctica para un enfoque orientado al florecimiento humano. Con la esperanza de que Chernilo esté de acuerdo conmigo, me he tomado la libertad de profundizar en este asunto, que parece crucial cuando se trata de pensar en la teoría crítica (ver Farias & Magnelli, 2019).

Crítica, crisis y normatividad

Como en la teoría crítica, Chernilo rechaza la dicotomía entre ciencia y normatividad. Y aunque no está comprometido con su orientación materialista, la SF se asocia a la propuesta de la Escuela de Frankfurt de una articulación interdisciplinaria entre la especulación conceptual de la filosofía y el conocimiento empírico de las ciencias sociales. No es de extrañar que la mejor definición metodológica de la SF, se afirme cuando el autor reconoce que se alinea con Habermas en el sentido de que éste tiene una obra que combina las diferentes pretensiones de validez, que permiten una teoría social empíricamente sólida, teóricamente consistente y normativamente relevante (Chernilo, 2017: 134)¹.

Esta coincidencia alcanza su cúspide cuando Chernilo (2017: 85, 228) propone una articulación entre lo descriptivo y lo normativo a través de la noción de *descripciones normativas*. Sin embargo, no ha quedado muy claro en qué consisten: ¿sería el método de reconstrucción racional de Habermas una forma de descripción normativa? ¿Y qué decir de la fenomenología orientada empíricamente en la teoría del reconocimiento de Honneth? Además, Chernilo no menciona cómo se pondrán en práctica las descripciones normativas. ¿Sería la reconstrucción que emprende una (re) descripción normativa de las teorías?

¹ Curiosamente, Chernilo distingue su proyecto de la teoría crítica al afirmar que ésta tiende a establecer concepciones definitivas de la normatividad, mientras que aquel representa una investigación abierta y en constante revisión de lo normativo. Sin embargo, a pesar de que, de hecho, existe una tendencia hacia la clausura en las teorías críticas, que se intensifica debido al sesgo marxista – que ocurrió explícitamente en Frankfurt en los años 40 en sus concepciones de cultura, personalidad y capitalismo – la definición del *modus operandi* de Habermas puede entenderse no únicamente como vinculado a la intuición original de la Escuela de Frankfurt, sino también como un refinamiento de la teoría crítica (ver, Benhabib, 1986; Honneth, 1991).

Sea como fuere, creo que podemos aclarar esto al referirnos a una parte del artículo en el que Chernilo presenta su proyecto, donde menciona los límites de un concepto de crisis pensado únicamente desde determinantes empíricos como las luchas de poder, la desestabilización funcional, etc. (Chernilo, 2014a). Esto es muy importante, ya que no hay *teoría crítica sin teoría de crisis* (ver Koselleck, 1988; Cordero, 2017). Al igual que Habermas, Chernilo afirma la importancia de una teoría de la crisis capaz de comprender los acontecimientos desde el punto de vista de la normatividad. Aquí lo que está en juego es una redefinición del *concepto de poder*, que no puede reducirse a una capacidad de influencia, a una imposición de violencia o a una dominación arbitraria. A mi juicio, un diagnóstico adecuado debería poder aclarar las cuestiones normativas que permiten comprender las crisis, teniendo en cuenta los principios postulados de la humanidad. Sin embargo, sería interesante que Chernilo aclare mejor cuál es el lugar tanto del diagnóstico de crisis como de la teoría de la crisis dentro de su proyecto SF.

En mi opinión, la SF surge como una posible respuesta a la tendencia de una disolución normativa. Chernilo tiene razón al sugerir que el estado actual de las ciencias sociales tiene algo de culpa en el fortalecimiento de la crisis de la normatividad. Esto es así porque el constructivismo social y las variantes hipercríticas de la sociología pueden caer fácilmente en un subjetivismo extremo: ‘En su subjetivismo extremo, podemos incluso decir que nada importa en absoluto a menos que me importe *a mí*’ (Chernilo, 2017: 196; ver también Renaut & Ferry, 1985). Dado este escenario, concibo la visión Chernilo muy cercana a la de Archer, que critica la comprensión de la humanidad como ‘don de la sociedad’. El proyecto rechaza las pretensiones objetivistas, para centrarse en los esfuerzos por explicar los horizontes normativos inmanentes, a partir de los que es

posible juzgar críticamente las instituciones, reglas y valores sociales, así como vislumbrar los procesos morfogénicos de transformación social.

Chernilo enfatiza entonces la importancia de una sociología que reconozca las habilidades *antropológicas* de interpretar, juzgar, criticar y narrar. Recompone las capacidades críticas y reflexivas universalmente presentes, donde los actores tienen habilidades que los hacen capaces de asumir posiciones normativas respecto a los valores. Todo ello converge en una propiedad antropológica clave: la *capacidad de autotranscendencia* (que está estrechamente ligada a la *imaginación*). Esta existe en varias formas: la autotranscendencia del yo; la autotranscendencia lingüística y comunicativa; la trascendencia en relación con la posición social y cultural; y la autotranscendencia de la especie humana.

2. Si tenemos en cuenta la distinción entre la crítica inmanente y la crítica (cuasi) trascendental (ver Honneth, 2009: 43-53), Chernilo se acerca más a la modalidad de la crítica cuasi trascendental. Lo hace al articular dos frentes: *realismo moral como principio antropológico* y *procedimentalismo kantiano como instrumento de validación*. Es decir, reconoce que las evaluaciones morales tienen que ser significativas (que apelan a una concepción del bien) y relevantes (que articulan dilemas reales); y afirma del mismo modo que el procedimentalismo es el medio para tratar la imposibilidad de una forma social fundada en convicciones establecidas. Este es el viejo debate entre la moral kantiana y la ética aristotélica o hegeliana. A lo largo de esta reconstrucción, vislumbramos el intento de Chernilo por reconciliarlas; pero lamentablemente no llevó a cabo una sistematización.

Lo interesante es que no se trataría de un trabajo meramente filosófico, porque es la sociología lo que permite analizar concretamente las situaciones empíricas de los conflictos normativos. Por eso, para Chernilo es importante investigar cuáles son las ideas y valores que se movilizan en los debates

públicos y privados. Una buena exposición de las formas y problemas sociales debería mostrar cómo se articulan las ideas normativas. En este punto, el autor recurre a una forma de crítica presentada en Weber, a saber, la aclaración crítica de los supuestos axiológicos sostenidos por los propios actores.² El sociólogo podría hacer explícitos los valores en juego en una controversia particular, así como criticar a los actores por ser incoherentes con sus supuestos. Esto apunta a que las descripciones hechas por los actores se refieren a evaluaciones normativas casi trascendentales, mientras que se construyen empíricamente a través de descripciones inmanentes. Esto constituye otra forma más densa y concreta de reconstruir los trascendentales de Habermas, más cercana a una pragmática empírica, que, en el mejor de los casos, conduce a la SF a la fecundidad de la retórica.

La visión retórico-dialéctica del humano

Toda esta discusión nos sitúa en el campo de la *racionalidad práctica*. De manera pertinente, Chernilo introduce la capacidad de lenguaje. Pero no es sólo una cuestión de lenguaje, sino que abarca argumentación, juicio, narración, conversaciones internas, convicción y persuasión. Por lo tanto, el proyecto SF nos proyecta al horizonte de una *teoría integrada del lenguaje* articulada con una teoría del yo y de lo social.³

² En oposición a la constante falsa comprensión de una supuesta 'neutralidad valorativa' en Weber, Chernilo trae a colación una de las formas en que el sociólogo alemán considera válida a la crítica científica de los valores. Es interesante que Weber atribuye a la evaluación científica de los valores y a la estructura de sentido de la acción como algo que encaja mejor en la filosofía que en las ciencias social, que se enfocarían en formas de criticismo técnico. De cualquier modo, en los ensayos metodológicos weberianos, encontramos muchos más elementos para una sociología filosófica preocupada por la normatividad de lo que permiten las interpretaciones más recurrentes de la obra de Weber (ver Weber, 1905, 1917).

³ Un excelente interlocutor al proyecto de Chernilo sería el trabajo de Paul Ricoeur (ver inter alia 1965, 1969, 1986, 1990, 1997, 2004). Desafortunadamente, por razones de espacio puedo meramente indicar esta conexión en un pie de página. A pesar de ser un filósofo, Ricoeur ha mantenido permanentemente un diálogo con la

El dominio de la racionalidad práctica es comúnmente pasado por alto en la modernidad, debido al predominio de una autocomprensión científica. Pero hubo un ‘giro retórico’ que operó en la posguerra (Franks, 2012). Este constituyó una reacción al totalitarismo con la comprensión de que el paradigma de racionalidad hasta entonces vigente no permitía anclar los valores. Por lo tanto, una investigación sobre lo que yo llamo una racionalidad dialéctico-retórica se tornó fundamental. En este contexto, Habermas (2011: 25-80) ya ha hecho una contribución decisiva tanto en su esfuerzo teórico sistemático como en sus escritos más históricos. Él se ocupa del paso de la política antigua a las ciencias sociales, donde la *scientia* se divorcia de la *prudentia*. Esto plantea graves problemas a la racionalidad de las decisiones prácticas y abre la puerta al positivismo, la tecnocracia y el decisionismo. Recordando la lucidez de Vico y mostrando las antinomias de la política moderna, Habermas propuso reconciliar la *prudentia* y la *scientia*. El reto de Habermas era demostrar que *las cuestiones prácticas pueden establecerse como verdaderas*; y, de la mano del giro lingüístico, arriba a la tesis de que la motivación racional a través del discurso es la única capaz de unir a los humanos de forma legítima.

Son bien conocidas las críticas que se han hecho respecto a las idealizaciones de la pragmática universal. Un camino para avanzar en la

sociología, conectándola con tradiciones de fenomenología y hermenéutica. Además, desde sus ensayos de 1960, el filósofo francés ha demostrado ser el que ha tomado con mayor seriedad el proyecto de integrar las teorías de lenguaje en las tradiciones nacionales y disciplinarias. Del mismo modo, se constituye como el filósofo que ha profundizado las conexiones sistemáticas entre teoría textual, teoría de la acción, teoría del yo, narratología, imaginarios sociales, y preguntas de ética y justicia. Finalmente, en su último libro, reconstruye el camino hacia el reconocimiento al integrar argumentos filosóficos, sociológicos y antropológicos, con vistas a una ‘filosofía del reconocimiento’ con fuerte contenido normativo. Este es el modo en que las ‘descripciones normativas’ de léxicos, philosophèmes y de la experiencia vivida conduce a una fenomenología del ser humano capaz de habla, acción, (auto)narración, (auto)imputación, y de construcción de relaciones mutuas. En pocas palabras, de un ser humano capaz de reconocer y ser reconocido, pero, por esta misma razón, vulnerable al desconocimiento e irrespeto.

articulación entre la normatividad de Habermas y los argumentos concretos consiste en recuperar la dimensión retórica. Podría parecer extraño proponer la *retórica* como un medio para reconstruir la normatividad. Pues, *clásicamente* se asocia con ‘manipulación’ sofística; *en tiempos modernos*, se ve reducida a artificios poéticos; y, *en tiempos contemporáneos*, utilizada por teóricos en búsqueda de un instrumento de deconstrucción y denuncia. Sin embargo, la olvidada tradición de la retórica nos permite comprender las cuestiones relativas a los valores.

Pienso particularmente en la nueva retórica, desarrollada por Perelman (2008) y Olbrechts-Tyteca. En su búsqueda de una lógica de los juicios de valor (Perelman et al., 2009; Perelman, 1997), descubrieron un verdadero ‘imperio retórico’ (Perelman, 2012). La capacidad de ‘retórica’ es un atributo humano compartido, arraigado en la especie humana, que opera a través de una *estructura generativa y relacional*. Así entendida, puede contribuir de diferentes maneras a la SF. *Antropológicamente*, porque el ser humano es un animal retórico y permite entonces iluminar cómo se forman los valores (ver Danblon, 2005, 2013; Meyer, 2008). *Epistemológica y metodológicamente*, porque explica la naturaleza del conocimiento, y sirve como herramienta para hacer explícitos los argumentos antropológicos tanto en las conversaciones públicas, internas y privadas, como en la construcción de teorías sociales y filosofías políticas (ver Magnelli et al., 2019). Finalmente, *histórica y políticamente*, porque muestra el lugar de la retórica en el mundo social, tanto desde el punto de vista de la historia de las concepciones políticas, como desde el punto de vista de una teoría democrática (ver Magnelli, 2016).

Otros caminos hacia una (antropo)sociología filosófica

Todo este análisis ha conducido hasta ahora a la racionalidad práctica, en la cual el lenguaje tiene un papel fundamental. Hay no obstante otros dos aspectos que destacar. Por un lado, Chernilo reitera el hecho de que el ser humano es esencialmente *dual: biofísico y antroposocial*. Por el otro, tenemos *el problema de su unidad y diversidad*, porque la SF no sólo debe buscar los universales de lo humano, sino que debe estar atenta a su diversidad, por lo que debe criticar las concepciones que la distorsionan o reducen.

La complejidad de lo humano

Chernilo afirma el interés por lo humano, pero rechaza las limitaciones antropocéntricas. Se destacan tres puntos: la reintegración del ser humano en la naturaleza y la vida; el reconocimiento de su multidimensionalidad; y la inevitabilidad de las preguntas normativas y existenciales sobre el ser humano.

La SF se aproxima a la antropología filosófica, que trata de conceptualizar lo humano en su dualidad biofísica y antroposocial. Se trata de los problemas de filogénesis y ontogénesis que aún no han sido explorados.⁴ Propongo que podemos construir un marco de referencia general a partir de los *fundamentos de la complejidad*. Estos se asumen de todos modos, aunque no encuentren teorización sistemática o explícita. Para ello, el trabajo de Edgar Morin puede ser beneficioso (ver Morin, 1973). Así se hace posible conceptualizar lo humano en una ruptura con el antropocentrismo, pero sin caer por ello en

⁴ Chernilo menciona brevemente las exploraciones habermasianas de la ontogénesis y filogénesis, pero no se detiene en los escritos sobre reconstrucción del materialismo histórico (ver, en particular, Habermas 1975, 1976)

un antihumanismo, como el de Luhmann. Es un *humanismo ampliado* que puede proporcionar un marco integrado con las ciencias naturales.

Lo humano a través de la alteridad

¿Son los principios de la SF universales, o sólo verdaderos para *ciertos* humanos? Este es el dilema que siempre existe entre la pretensión de la unidad humana y el hecho de la diversidad: al apuntar a la primera, nos arriesgamos a eliminar la segunda; y al afirmar la segunda, nos aventuramos a disolver la primera. No estoy dispuesto a relativizar los logros de la SF. Pero sugiero que pueden enriquecerse al reflexionar sobre *lo humano desde la alteridad*. A través de una SF *instruida antropológicamente*, podemos *superar una disputa con el antihumanismo y renovar el significado del humanismo*.

La antropología es también un *proyecto universalista*.⁵ También se ocupa del problema de la unidad humana (Lèvi-Strauss, 1979), aunque es probable que empiece con humanos más lejanos (Lèvi-Strauss, 1962a). A muchos nos sorprende el descubrimiento de que *la antropología es una legítima heredera del humanismo*. Pero esto se hace evidente cuando vemos que su humanismo consiste en poner en perspectiva la propia cultura a través del acceso a la de un ‘otro’: *es una forma de autotranscendencia histórico-cultural*. Entonces, como dice Lévi-Strauss (1956: 303-306), la etnología ‘es la forma más antigua y amplia de lo que llamamos humanismo’. Después del humanismo clásico y el de la Ilustración, sería una tercera etapa revolucionaria⁶, que descubre

⁵ Comprendo por qué Chernilo no establece un diálogo con la antropología, puesto que en su vertiente contemporánea virtualmente toda la antropología se ocupa más de los no-humanos que de lo humano, y está más enfocada en deshacer las imágenes humanas construidas en la modernidad que en construir una ‘ciencia del hombre’. Sea mediante el culturalismo o el giro ontológico, los antropólogos parecen haber olvidado proyectos como el de la antropología filosófica y son más cercanos a Deleuze, Foucault y Heidegger que a Kant, Cassirer y Blumenberg.

⁶ Marcel Gauchet (2003: 81) enfatiza la importancia de la etnología: ‘basicamente, [la etnología] es lo que el

que ‘ninguna civilización y ningún humano puede pensar en sí mismo sin pasar por una comparación con la alteridad’ (Lèvi-Strauss, 1956: 304). Su especificidad radica en la trascendencia integradora de los humanismos, ya que abarca la totalidad de la tierra y opera mediante procedimientos de las ciencias (Lèvi-Strauss, 1956: 305-6). Es un *humanismo ampliado* que se produce cuando se reconoce su antigua complicidad con el colonialismo. Entonces, la antropología puede afirmarse como ‘*un esfuerzo, renovador y expansivo del Renacimiento, de extender el humanismo a la medida de la humanidad*’ (Lèvi-Strauss, 1960: 43, mis itálicas).

Estas reflexiones se encuentran en el legado de Mauss de lo que podemos llamar una antropología de lo simbólico (AS) (cf. Tarot, 1999: 271). Mauss sitúa las ciencias humanas como parte de las ciencias de la vida y la antropología como el conjunto de las ciencias humanas (Mauss, 1924; ver también Magenlli et al., 2019). La AS se basa en los *conceptos de hombre total y hecho social total*, donde los hechos deben ser estudiados como totalidades psicofisiológicas y antropológicas (cf. Karsenti, 1997). Intenta de este modo superar la antinomia entre el individuo y la sociedad situándose en la unión entre ambos: lo *simbólico*. A pesar de que se habla de la disolución o reducción del hombre, el estructuralismo debe ser entendido como esta ciencia del hombre.⁷ Pero no quiero detenerme en este movimiento (ver Maniglier, 2000). Prefiero concluir abordando otros desarrollos de la AS (cf. Lèvi-Strauss, 1950).

siglo XX produjo como lo más original en términos de representación de la historia, revelando un continente desconocido más allá de los cinco mil años de historia que conocíamos, que es de hecho el continente más amplio de la historia humana’.

⁷ Para Gauchet (2003: 43), en el surgimiento del estructuralismo hubo ‘algo completamente nuevo, que parecía escapar los impases de una filosofía académica empolvada y de las ciencias empíricas: una ciencia unificada del hombre y la sociedad detrás del elemento del lenguaje. Es ahí que yace el sentido profundo del estructuralismo’.

Una antropología del don

El proyecto SF tiene implícita una *actitud antiutilitarista*. Todos los autores presentados son críticos del utilitarismo. La razón es simple: la autonomía de lo normativo no podría basarse en ninguna concepción de *homo economicus*. Entonces, la SF puede encontrar pistas en *la búsqueda de fundamentos no utilitarios de lo normativo*.

La AS se encuentra aquí con los estudios sobre el don, inspirados por el *Ensayo sobre el don* de Mauss (1925), pero también en Polanyi (1957). En los años 80, el *Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales* (MAUSS) fue fundado con el objetivo de criticar el predominio de un axioma utilitario (ver Caillé, 1989). Diagnosticando una crisis de la sociología, Caillé defiende, como Chernilo, una conexión entre las ciencias sociales y la filosofía, negándose a disociar cuatro momentos: describir, explicar, comprender y juzgar. Como él dice, y también Chanial y Vandenberghe, la sociología es la continuación de la filosofía práctica por otros medios (ver Caillé, 1993; Chanial, 2011; Caillé & Vandenberghe, 2016).

El MAUSS también ha desarrollado una *antropología del don*, que conduce a *una teoría de la acción antiutilitaria* (Caillé, 2007). El problema don tiene el potencial de integrar distintas categorías normativas como el cuidado, la comunicación, el reconocimiento, etc.⁸ En comunicación con la antropología filosófica de A. Portmann y la etología de F. de Waal, Caillé extiende incluso el don al mundo vivo y animal. Esta teoría se conecta también con el postcolonialismo y la crítica decolonial, abriendo

⁸ Chanial, uno de los líderes del M.A.U.S.S., desarrolla una teoría de las interrelaciones humanas que conceptualiza al don como elemento articulador del florecimiento individual y colectivo. Vale la pena recalcar que todo el campo de investigación acerca de la acción agápica se lleva a cabo mediante la discusión de los estudios del amor en Boltanski y del don del M.A.U.S.S (ver Araújo et al., 2015; Cataldi & Martins, 2016).

la posibilidad de renovación del universalismo entre la pluralidad de la vida humana (ver Martins, 2019). Finalmente, el paradigma del don está fuertemente ligado al paradigma de lo político. Para Caillé, el ‘retorno al don’ es una respuesta crítica al ‘olvido de lo político’.

La historia filosófica de lo político

Desde Lefort a Gauchet, Rosanvallon y Caillé, los pensadores franceses operan con la distinción entre la política (*la politique*) y lo político (*le politique*). Lo político se refiere a la organización simbólica de la sociedad y debe ser entendido a la luz del concepto de *constitución* o *régimen político*.

Toda sociedad se instituye políticamente, aunque no todas tienen un Estado o ‘política’. Las investigaciones sobre los principios de la humanidad requieren una teoría de las sociedades arcaicas. Esta podemos encontrarla en la tesis de Clastres (1974) sobre ‘la sociedad contra el Estado’. Aquí se logra un concepto de *poder* que es capaz de dilucidar lo normativo. A partir de ella, Gauchet desarrolló un esquema estructural-generativo de las conjunciones, disyunciones y transferencias entre lo religioso y lo político; y elabora una ‘historia política de la religión’ (Gauchet, 1985). Esta filosofía política se aproxima a una *antroposociología trascendental*, que demuestra cómo los enigmas de las democracias se refieren a las condiciones de posibilidad de ser-yo (*être-soi*), ser-entre (*entre-soi*), y ser-ensamble (*être-ensemble*) (Gauchet, 1998).

Lo político nos permite aclarar ciertos asuntos históricos de la SF. Chernilo muestra una preocupación por la pregunta político-histórica al argumentar que, luego de transferir los esquemas trascendentales de la religión a las nociones de progreso y nación, las fuentes de la normatividad se agotaron (Chernilo, 2014b). Esta posición está en diálogo con una *historia política de*

la religión, en la medida en que la antropología filosófica podría entenderse como el resultado de un proceso de ‘salida de la religión’. Chernilo parece ser consciente de ello, en la medida en que muestra, con Löwith, Voegelin y Blumenberg, su preocupación por el proceso de secularización. Así es como afirma con razón que toda antropología es histórica: la búsqueda de la condición humana en el cosmos es constante y, al mismo tiempo, la forma en que se elabora por la antropología filosófica es una marca de la época. No se trata sólo de cómo surge el problema del hombre en la historia, sino también de cómo cambian las representaciones de lo humano con el advenimiento y las mutaciones de la democracia. Por lo tanto, la SF tiene mucho que ganar de una *historia filosófica de lo político*, pero no puedo desarrollar más este punto (ver, Magnelli, 2015, 2016b; Magnelli et al., 2019). Basta señalar que consiste en desarrollar una descripción fenomenológica que capta las cuestiones normativas en los conceptos, instituciones y prácticas de los actores.

El proyecto de SF parece ser una respuesta a la última fase del abandono de la religión. Si bien constituye un régimen de autonomía, la democracia tiene el desafío de no contar ya con la trascendencia religiosa. Cuanto más nos alejamos de la religión, más el hombre y el mundo social se convierten en un problema; cuanto más avanza la autonomía individual, más problemática se vuelve la institución de la autonomía colectiva. Así, como señala Chernilo, no hay armonía garantizada entre el *autoconocimiento* y la *autolegislación* (Chernilo, 2017: 232-3), no hay relación necesaria entre la *libertad individual y la colectiva*, entre *conciencia adquirida de la esencia política* y *ejercicio autónomo de lo político*.

Fuera de este dilema me propongo entender los fundamentos del SF así como la urgencia de sus frutos. Chernilo señala que las crisis contemporáneas no sólo se deben a la dinámica del progreso, la democracia y el capitalismo,

puesto que también se derivan de ‘nuestra perenne incapacidad para aceptar las dificultades que se producen cuando los seres humanos se arman de valor y deciden reflexionar sobre sí mismos’ (Chernilo, 2017: 236). Cabe señalar en primer lugar que esas dificultades se deben a las mutaciones de la democracia. Y, en segundo lugar, que la autonomía es más que una cuestión de coraje o decisión individual, en la medida en que ahora forma parte de los dispositivos políticos que reivindican la organización de la autonomía. Eso es lo que dice Gauchet (2017: 742-3), con estas hermosas palabras con las quiero cerrar:

Una mayor libertad personal es compatible con la ausencia de poder colectivo [...] La historia de la liberación ha quedado atrás; la historia de la libertad comienza. [...] No hay libertad sino con los demás y en el ámbito de lo que nos mantiene unidos [...] La autonomía reclama una movilización a la altura de su desafío. Además de los problemas que plantea su configuración actual, está destinada a seguir siendo un problema que nunca admitirá otra cosa más que soluciones precarias y temporales. El precio de la libertad sólo se aprecia en el esfuerzo por conquistarla.

Referencias

- Benhabib, Seyla. (1986) *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Boltanski, Luc. (1991) *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc. (2009) *De la critique. Précis de sociologie de l’émancipation*. Paris: Gallimard.
- Caillé, Alain. (1989) *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte.

- Caillé, Alain. (1993) *La Démission des clercs: la crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte.
- Caillé, Alain. (2007) *Anthropologie du don*. Paris, La Découverte.
- Caillé, Alain; VANDENBERGHE, Frédéric (2016) *Pour une nouvelle sociologie classique*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- Clastres, Pierre. (1974) *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit.
- Cassirer, Ernst (1944) *An Essay on Man. An introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York, Doubleday Anchor Books.
- Chanial, P. (2011) *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*. Paris: La Découverte/Bibliothèque du MAUSS.
- Chernilo, Daniel. (2007) *A social theory of the nation-state: the political forms of modernity beyond methodological nationalism*. London: Routledge.
- Chernilo, Daniel. (2011) *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: LOM Ediciones.
- Chernilo, Daniel. (2013) *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory: A Quest for Universalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Chernilo, Daniel. (2014a) The Idea of Philosophical Sociology. *British Journal Sociology* 65 (2): 338-57.
- Chernilo, Daniel. (2014b) Towards a Philosophical Sociology. *Sociological Review*, Volume 65, Issue 2 June 2014, p. 338-357.
- Chernilo, Daniel. (2015) The case for a philosophical sociology. The case for a philosophical sociology. *European Sociologist*, 38, p. 4 - 6.
- Chernilo, Daniel. (2016a) Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano. In: *Debatendo lo humano. Cuadernos de Teoría Social*, año 2, n° 3, p. 8-28.

- Chernilo, Daniel. (2016b) ¿Como se hace sociología filosófica? Respuesta a Alvear y Mundó. In: *Debatiendo lo humano. Cuadernos de Teoría Social*, año 2, nº 3, p. 61-65.
- Chernilo, Daniel. (2017) *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cordero, Rodrigo. (2017) *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. Routledge.
- Danblon, Emmanuelle. (2005) *La fonction persuasive: Anthropologie du discours rhétorique : origines et actualité*. Armand Colin.
- Danblon, Emmanuelle. (2013) *L'Homme rhétorique. Culture, raison, action*. Paris: Cerf.
- Farias, Alberto L. C. de.; Magnelli, André. (2019) *Cartografias da Crítica: balanços, perspectivas e textos*. Rio de Janeiro, Brazil, Ateliê de Humanidades.
- Frank, David. (2012) 1958 and the Rhetorical Turn in 20th-Century Thought. *Review of Communication* 11, p. 239-252.
- Gauchet, Marcel. (1985) *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel. (1998) Les Tâches de la Philosophie Politique. In: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.
- Gauchet, Marcel. (2003) *La condition historique*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel. (2005) *La condition politique*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel. (2017) *L'avènement de la démocratie, IV: Le nouveau monde*. Paris, Gallimard.
- Habermas, Jürgen. (1961) Doutrina clássica da política e suas relações com a filosofia social. In: *Teoria e Práxis*. São Paulo, UNESP, 2011, p.25-80.
- Habermas, Jürgen. (1975 [1973]) . *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.

- Habermas, Jürgen. (1975) Pour une reconstruction du matérialisme historique. In: *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.
- Habermas, Jürgen. (1976) Le Matérialisme historique et le développement des structures normatives. In: *Après Marx*. Paris: Fayard, 1985.
- Habermas, Jürgen. (2012 [1981]) *Teoria do agir comunicativo*. 2 vol. 1: *Racionalidade da ação e racionalização social*; 2: *Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes.
- Honneth, Axel. (1991 [1985]) *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. MIT Press.
- Honneth, Axel. (2009 [2007]) Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: on the Idea of Critique in The Frankfurt School. In: *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, p.43-53.
- Horkheimer, Max (1937) Traditional and critical theory. In: (1982) *Critical Theory Selected Essays*. New York: Continuum Pub. p. 188-243.
- Karsent, B. (1997) *L'homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF.
- Kosellec, Reinhard. (1988 [1959]) *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Lefort, Claude (1978) Les Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique. Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1986) Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles), Paris, Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude. (1950) Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France.

- Lévi-Strauss, Claude. (1956) Os três humanismos. In: Lévi-Strauss, C. (2013) [1973a] *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify. p. 303-306.
- Lévi-Strauss, Claude. (1960) O campo da antropologia. In: Lévi-Strauss, C. (2013) [1973b] *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify. p. 11-43.
- Lévi-Strauss, Claude. (1962a) Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. (2013) [1973] *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify. p. 44-55.
- Lévi-Strauss, Claude. (1962b) *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. (1979) L'ethnologue devant la condition humaine. In: Lévi-Strauss, Claude. (1983) *Le Regard Éloigné*, Paris, Plon. p. 49-62.
- Magnelli, André. (2015) O Desencantamento do Mundo e o Advento da Autonomia: 30 anos da História Política da Religião de Marcel Gauchet. *Coletânea* (Rio de Janeiro), v. XIV, p. 44-71, 2015.
- Magnelli, André. (2016a) A Retórica das Filosofias Políticas: Uma Aproximação à História Política da Retórica. *Coletânea* (Rio de Janeiro), v. 30, p. 7-37.
- Magnelli, André. (2016b) Nas Mutações das Democracias Contemporâneas: Contribuições da Sociologia Histórica do Político. 40o Encontro Anual da ANPOCS. 2016.
- Magnelli, André. ; Gomes Neto, Jayme; Weiis, Raquel. (2019) *Durkheim, apesar do século: novas interpretações entre filosofia e sociologia*. São Paulo: Annablume.
- Magnelli, André. ; Campos, Sebastião Lindoberg da S.; Silva, Felipe Maia G. da. (2019) *Uma democracia (in)acabada: quadros e bordas da soberania do povo com Pierre Rosanvallon*. Rio de Janeiro, Brazil, Ateliê de Humanidades.

- Manglier, Patrice (2000) L'humanisme interminable de Lévi-Strauss. Les temps modernes, v. 609, p. 216-241.
- Martins, Paulo Henrique. (2019) *Itinerários do dom: teoria e sentimento*. Rio de Janeiro, Brasil, Ateliê de Humanidades.
- Mauss, Marcel. (2003 [1950]) *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- Mauss, Marcel. (1924) Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: Mauss, Marcel. (2003 [1950]) *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify. p. 315-344.
- Mauss, Marcel. (1925) Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Mauss, Marcel. (2003 [1950]) *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify. p. 183-344.
- Morin, Edgar. (1965) *Introduction à une politique de l'homme*, Paris: Le points, 1990.
- Morin, Edgar. (1972) Le complexe d'Adam et l'Adam complexe. In: (1974a) Morin, Edgar. ; PIATTELLI-PALMARINI, M. *L'unité de l'homme, 3: Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Éditions du Seuil. p. 271-285.
- Morin, Edgar. (1973) *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Seuil.
- Morin, Edgar. ; Piatelli - Palmarini, M. (1974a) *L'unité de l'homme, 3: Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Éditions du Seuil.
- Morin, Edgar. (2008 [1977-2004]) *La Méthode, 6 vol.* Paris: Seuil.
- Perelman, Chaïm. (1950) A Busca do Racional, In: (1997) *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Perelman, Chaïm. (2008 [1958]) *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Université de Bruxelles.
- Perelman, Chaïm. (2012 [1977]) *L'Empire Rhétorique. Rhétorique et Argumentation*. Librairie Philosophique J. Vrin.

- Perelman, Chaïm. (1979) *The new rhetoric and the humanities: essays on rhetoric and its applications*. Dordrecht (Holland)/Boston (U.S.A.)/London (England): D. Reidel Publishing Company.
- Perelman, Chaïm. (1997) *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Perelman, Ch. Stengers, J., Devroey, J.-P.(Préface). *Modernité du libre examen*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 2009.
- Polanyi, Karl. (1957 [1944]) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Renaut, Alain; Ferry, Luc. (1985) *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, Paul. (1965) *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. (1969) *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. Paris: Le Seuil.
- Ricoeur, Paul. (1997 [1986a]) *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. (1986b) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. (2004) *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris: Stock.
- Rosanvallon, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.
- Tarot, Camille. (1999) *De Durkheim à Mauss: l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*. Paris: La Découverte/Bibliothèque du MAUSS.
- Vanderberghe, Frédéric (1997/1998) *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification. Vol. 1: Marx, Simmel, Weber, Lukács; Vol. 2: La théorie critique, de Horkheimer, Adorno, Marcuse,*

- Habermas*. Paris: La Découverte, Collection Recherches, Bibliothèque du MAUSS, Paris.
- Vanderberghe, Frédéric (2009) *Metatheory, Social Theory, Sociological Theory*. Postscript to the English translation. In: Vandenberghe, F.: *A Philosophical History of German Sociology*. London: Routledge, p. 290-303.
- Weber, Max. (1965) [1951] *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon.
- Weber, Max. (1904) L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales. In: WEBER, M. (1965) [1951] *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon. p. 117-213.
- Weber, Max. (1917) Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques". In: WEBER, M. (1965) [1951] *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon. p. 399-477.