El tiempo del humano: temporalidad y sociología filosófica

Sebastian Raza* & Filipe Carreira da Silva**

La invitación que Daniel Chernilo (2014: 340) extiende al proyecto es elocuente y prometedora. ‘Las preguntas que le inquietan a los sociólogos’ – afirma – ‘son en última instancia también filosóficas’. Chernilo nos estimula a observar tanto los fundamentos filosóficos de nuestras preguntas sociológicas, así como las dimensiones sociológicas de nuestras inquisiciones filosóficas, sin confundir las particularidades de cada disciplina. Su invitación es ampliamente aceptada en distintos lugares, sin importar las reservas específicas que uno puede tener acerca de su propuesta general (cf. Caillé & Vandenberghe, 2016; Chanial 2011; Karsenti 2013; Vandenberghe 2017, 2018, para otras versiones de ‘sociología filosófica’). Al igual que Chernilo, nosotros también lamentamos lo que parece ser la pérdida progresiva de bagaje filosófico en nuestra disciplina y encontramos en la ‘idea de sociología filosófica’ un espacio para habitar.

El proyecto de filosofía sociológica de Chernilo se organiza en torno a tres pilares. Primero, hay un intento de definir el lugar de las preguntas normativas en la sociedad y en la investigación social. Esto implica tomar con la mayor seriedad las orientaciones morales de los actores mismos, así

* Sebastián Raza: Candidato a Ph.D., Departamento de Sociología, Universidad de Cambridge. Email: slr75@cam.ac.uk

** Filipe Carreira da Silva es un Investigador Senior Asociado en el Instituto de Ciencias Sociales en la Universidad de Lisboa. También está asociado al Selwyn College en Cambridge.

**Este artículo consiste en la versión en español de la siguiente publicación: Raza, Sebastián & Carreira da Silva, Filipe (2020) ‘The time of the human: temporality and philosophical sociology’, *Distinktion: Journal of Social Theory*, 21(1), pp. 103-111. La traducción se ha realizado por su autor, Sebastián Raza. La publicación de este artículo se realiza con el amable permiso de *Distinktion: Journal of Social Theory*, a quienes agradecemos su contribución.

como las descripciones normativas de los científicos sociales. En segundo lugar, está la pregunta antropológica: ¿qué nos define como humanos?, y la pregunta acerca de cómo esto contribuye a un principio universalista de humanidad ocupa el tercer pilar. Esta indagación se desarrolla como una alternativa al enfoque basado en categorías particularistas como clase, raza y género, que dominan la investigación sociológica actual. Lo normativo, lo humano y la humanidad – ese es el trípode definitivo de la sociología filosófica (ver Chernilo 2017: 1-10, 230-1; 2016: 61-65). Estos tres elementos fundamentales se exploran mediante una investigación de las propiedades antropológicas que subyacen al trabajo de sociólogos y filósofos prominentes del siglo XX. Tal como se desarrolla, el proyecto filosófico-sociológico de Chernilo apunta a descifrar las propiedades antropológicas que están en la interfaz del humano y la sociedad, con el fin de articular fundamentos normativos sustanciales que pueden operar como los cimientos sobre los que la sociología puede evaluar, al tiempo que describe mejor, distintas formas sociales históricas y empíricas. Sin embargo, y es en este punto que surgen las siguientes reflexiones, hacia el final del libro, Chernilo afirma que lo que se volvió aparente es que dichas propiedades antropológicas ‘son reveladoras sobre el juego mutuo entre el enraizamiento e imaginación humana’.

A pesar de estar de acuerdo con la propuesta de Chernilo, creemos que deja abierta e inexplorada una línea de indagación que se vuelve más imperativa si aceptamos la centralidad de la imaginación en el proyecto de la sociología filosófica. Esta línea investigativa gira alrededor del tiempo social. En particular, envuelve los distintos modos de temporalización posibles implicados en propiedades antropológicas y que contribuyen hacia descripciones normativas de, por ejemplo, la redención o la utopía. En lo que sigue, elaboramos observaciones esquemáticas de los modos de

temporalización implicados en algunas de las propiedades antropológicas analizadas en el libro. En un siguiente momento, consideramos sus consecuencias normativas. Nos enfocamos en dos contribuciones clave: la noción de ‘auto-trascendencia’ de Hannah Arendt y la ‘reflexividad’ de Margaret Archer. Esta línea argumentativa expande y complementa, en lugar de desplazar, un punto al que Chernilo (2017: 4, 97, 204, 122, 231) regresa a lo largo de su libro: El ser humano es una criatura que realiza preguntas antropológicas, existenciales y significativas, pero al mismo tiempo una criatura que, al realizar dichas preguntas, plantea preguntas acerca del devenir humano, acerca del tiempo (histórico y biográfico), incluyendo preguntas acerca del pasado y el futuro.

I

Archer y Arendt no son las únicas en enfatizar el modo en que la conducta y agencia humana se estructura temporalmente. Chernilo (2017: 92-7, 103-10; ver también 2014: 347) entrevé el modo en que el concepto complejo de adaptación de Talcott Parsons sobresale por tomar en cuenta cómo el presente se estructura a partir de una referencia a problemas télicos, que proyectan a los seres humanos hacia una imagen del futuro, en particular considerando sus vidas como un acaecimiento biológico y orgánico. De modo similar, Charles Taylor (1989: 52) argumenta que el humano se proyecta hacia el futuro y ‘debemos entender de modo ineludible nuestras vidas [...] como una “búsqueda”’. En tanto evaluadores fuertes cavilamos acerca del sentido de la vida como un acaecer biográfico. Para Taylor (1985: 15-44; 1989: 3-24), ser humano consiste en vivir en un espacio de preguntas y bienes morales, y dar forma significativamente a nuestras

vidas mediante evaluaciones fuertes que articulan una postura ética. A partir de este entrelazamiento de la identidad y los bienes morales emerge otra ‘propiedad estructural del yo’ que implica un sentido de sí mismo ‘de un ser que crece y deviene’, que incluye de modo crucial y necesario la ‘profundidad temporal’ en la que los contenidos de las evaluaciones fuertes ‘proyectan una historia futura: no simplemente un futuro momentáneo, sino una inclinación para la totalidad del porvenir de la vida’.

Adicionalmente, el concepto de Taylor (1989: 51, ver también 39-52, 288-9; 2016: 291-319) de evaluación fuerte no solo descentra el yo temporal y prospectivamente, a través de proyectividad orientada al futuro, sino también retrospectivamente, mediante inteligibilidad orientada al pasado, que opera de tal modo que permite transformar a la flecha del tiempo en una ‘unidad significativa’ que toma una forma narrativa de redención, recuperación, restauración, revolución, entre otras. El humano es el ser que, al plantear preguntas morales socialmente compartidas, gana acceso a formas de narración que expresan las posturas éticas que dan forma a nuestras historias individuales y colectivas. Orientación moral, dirección temporal, postura ética y enraizamiento temporal se entrelazan en el concepto de Taylor del humano como evaluador fuerte.

II

Taylor es sin embargo un filósofo, y no un científico social. Al analizar las formas narrativas inherentes a posturas éticas, Taylor (ver, por ejemplo, 1989: 351-4; 382-90, 463-6) se concentra en literatura y poesía, y no en historias orales, historias de vida, o cualquier dato levantado mediante herramientas de las ciencias sociales. En contraste, la socióloga Margaret

Archer incorpora críticamente algunas de las enseñanzas de Taylor, a través de Harry Frankfurt, en conceptos sociológicos operativos. Si bien ambos están de acuerdo que el yo está atado a un número de preocupaciones que son expresivas y constitutivas de su identidad, Archer (2000: 225) rechaza lo que concibe como ‘intuicionismo ético’ en Taylor. Por el contrario, ella argumenta que las ‘preocupaciones últimas’ se elaboran mediante un mecanismo o dispositivo personal (aunque actualizado en sociedad) conocido como ‘conversación interna’. Analizado en un primer momento desde una perspectiva no metafísica por los pragmatistas americanos, la ‘conversación interna’ hace referencia al diálogo que mantenemos con nosotros mismos, que nos permite alcanzar reflexivamente ‘articulaciones progresivas’ de nuestras preocupaciones y ‘caracterizaciones adecuadas’ de nuestros contextos sociales, y negociaciones entre ambos.

Al igual que Taylor, Archer argumenta que las ‘preocupaciones últimas’ constituyen al yo en maneras temporales específicas. Pues, envuelve, tal como ella enfatiza, ‘tanto mecanismos retrospectivos como prospectivos’. Por un lado, se traducen en proyectos que articulan un *modus vivendi* definido por las prácticas que resultan expresivas de la identidad a la que se aspira. Por otro lado, su carácter retrospectivo es tal que ‘el pasado mismo se ve transvaluado’ (Archer, 2000: 243; ver también 243-6). En pocas palabras, las operaciones de la conversación interna ‘proyectan al “yo” hacia adelante y hacia atrás a lo largo del tiempo de modo continuo’ (Archer, 2003: 113). Este argumento temporal implícito y fuerte, y sus consecuencias y contribuciones a una noción de humanidad no encuentran desarrollo alguno en la interpretación que Chernilo elabora del concepto de reflexividad y conversación interna de Archer, a excepción de una observación muy esquemática e insuficiente sobre las propiedades temporales de la imaginación (ver Chernilo, 2017: 186, 188).

Es interesante y revelador que, al recurrir al concepto pragmatista de conversación interna, Archer está de acuerdo con George Herbert Mead en enfatizar que la mejor forma de comprenderla es como un diálogo entre fases del self. Sin embargo, si para Mead (2011: 45-62) esto envuelve una relación dialéctica entre el impredecible ‘Yo [“I”]’ y el convencional ‘Mi [“Me”]’, para Archer la conversación interna incorpora un mecanismo psicológico social que envuelve a un self futuro (‘Tú [“You”]’), un self presente (‘Yo [“I”]’), y un self pasado (‘Mi [“Me”]’). Con esta modificación crucial, Archer logra interpretar la conversación interna como un mecanismo personal para viajar en el tiempo. Permite descentrarse uno mismo temporalmente al objetivar el self futuro como un ‘objeto directo’, hacia el que el self presente puede ‘dar instrucciones’ y esculpir mediante preocupaciones. Al mismo tiempo, permite tomar la posición del self futuro para dar forma a las acciones del self presente. En este último caso, ‘el “Tú” anticipa el tiempo en el que se convertirá el “Yo” e indica al self que aspira a convertirse’. Esto abre la posibilidad para experimentación en foro interno, imaginación, ensayo, deliberación y discernimiento, sin restar importancia de las experiencias pasadas y las operaciones reflexivas. La conversación interna relaciona ‘lo reflexivo, retrospectivo y prospectivo mediante un diálogo’ (Archer 2000: 228, 233; see also Archer 2003: 71-4, 101, 108-16).

La conversación interna, sin embargo, sería ‘redundante’ si existiese un consenso ya dado en el dialogo o, por así decirlo, una continuidad lineal dada entre las fases del self. La coherencia temporal entre el pasado, presente y futuro no viene preestablecida sino que es un logro del self. Dicho logro es dialógico y consiste en la aprobación y el consenso de los selfs pasados y futuros, adquiriendo así ‘un grado operable de solidaridad, que es a lo que nos referimos con integridad personal o entusiasmo incondicional’ (Archer

2000: 231, ver también 228-41). Las investigaciones empíricas de Archer (2012: 10-46) se enfocan en los ‘modos de reflexividad’ bajo lógicas situacionales específicas de oportunidad e ‘incongruencia contextual’ de lo que concibe como la ‘sociedad morfogénica’. Entre los distintos modos de articular preocupaciones, proyectos y posturas hacia la sociedad, se encuentran la ‘reflexividad fracturada’. Archer anticipa teóricamente en *Being Human* que la conversación interna ‘no puede conducirse en tiempo presente’ y que este fenómeno se asocia con una ‘ausencia de identidad personal’.

Puesto que la reflexividad fracturada implica la falta de una identidad personal fuerte que permite mecanismos de ‘auto-monitoreo coordinado’ con operaciones prospectivas y retrospectivas, estos actores sociales operan ‘únicamente en relación con el presente’ (Archer, 2012: 250-1). Por el contrario, en relación con el pasado, se evidencia un rechazo de contextos de acción tempranos y previos que genera sentimientos de alienación con respecto a las experiencias pasadas de socialización (ver Archer 2003: 298-341; 2012: 249-91). En dicha situación, los actores tienen un sentido limitado del pasado que es incapaz de sustentar un sentido e imagen del futuro, y mucho menos ofrecer los materiales motivaciones o esquemas de acción y pensamiento para hacer sentido del presente. Así pues, de ningún modo estos actores viven bajo el dominio del *habitus*. Tal como Archer (2012: 279; ver también 257-64, 279-90; 2003: 307-15, 333-41) explica, ‘si los eventos previos no se conciben en una relación determinada con el porvenir, la secuencia eventual se torna caleidoscópica y la indeterminación pone en jaque a la predictibilidad’. Consecuentemente, la experiencia del presente toma la forma de una ‘casualidad sin forma alguna’, y el ‘presentismo’ emerge como un proceso de despersonalización en el que el juego mutuo entre *self* y sociedad no tiene la forma de un sujeto-con-

preocupaciones dentro de un contexto objetivo, sino que adquiere una ‘forma objeto-objeto’ (Archer 2012, 266; 2003, 340).

La enseñanza de las indagaciones de Archer (2012: 283-300) sobre la reflexividad fracturada es que ciertas condiciones sociales impiden la posibilidad de solidaridad o coherencia entre pasado, presente y futuro a nivel del yo, y por tanto, también impiden la actualización de la capacidad antropológica de la reflexividad que conduce a la eudaimonia. Por el contrario, Archer demuestra que los sentimientos de alienación del yo en la vida cotidiana tienen un fuerte fundamento y dimensión temporal que se configura socialmente. En pocas palabras, ‘el “presentismo” es inducido estructuralmente’ y opera como ‘una neblina que nos confina perceptualmente a lo que está frente a nosotros’, impidiendo así ‘acción continua, concertada y guiada por preocupaciones’ y ‘transformando al futuro en pura contingencia’ (Archer 2012: 283, 286, 289). Se evidencian, de este modo, las limitaciones sociales a la reflexividad e imaginación, y las repercusiones en la vida biográfica y el devenir del yo.

Adicionalmente, en un artículo reciente, Archer (2019) aborda las relaciones entre el ‘utopianismo concreto’, realismo crítico y eudaimonia, tal como lo propuso Roy Bhaskar. Por un lado, la noción de utopianismo concreto puede ser utilizada para describir normativamente la agencia humana en que la reflexividad no solo está informada por ‘esperanza fundamentada’, y, por tanto, orientada hacia posibilidades realizables, aunque no actualizadas (Archer, 2019: 2-3). Sino que también las utopías concretas muestran una forma temporal crucial de transición hacia un futuro imaginado que va de la mano con una lucha contra formas de ‘actualismo intrusivo’, es decir, ‘la resistencia obstinada de las instituciones, el poder y los intereses investidos del pasado cuya influencia invaden aún el presente’ (Archer, 2019: 6). Por otro lado, la orientación al futuro del utopianismo

concreto reconoce las orientaciones morales de los actores sociales, puesto que las imágenes del futuro se forman mediante imaginación normativa en lugar de simple proyección estratégica. Los futuros imaginados del utopianismo concreto se forman en los márgenes de la ‘regulación anormativa (o burocrática) (Archer, 2016) y del ‘tiempo del dinero’ (Esposito, 2011), cuya funcionalización del tiempo desplaza las ‘energías utópicas’ al contraer, en lugar de expandir, los futuros posibles (Nassehi, 1994). Por el contrario, estos emergen envueltos de sentido mediante procesos de imaginación normativa fuertes orientados hacia nuevas formas sociales y modos de vida que deben implementarse en y contra el presente y sus temporalidades.

‘La noción de imaginación’, Chernilo afirma en una entrevista con David Beer (2018: 284), fue un aspecto ‘solo insinuado cuya relevancia quedó clara [...] luego de la publicación del libro’. Las observaciones que hemos realizado intentan dar cuenta de la idea de imaginación y su lugar en la existencia temporal en relación con nuestro enraizamiento social, y asimismo enfatizar sus dimensiones normativas. En contraste con el tiempo de la física en el que los eventos se relacionen mediante relaciones causales eficiente, el tiempo social toma formas significativas cuyo sentido que se construye mediante las capacidades antropológicas (por ejemplo, la reflexividad, pero también la interpretación) de los actores sociales y su actualización dentro de formas sociales concretas.

III

El segundo capítulo en *Debating Humanity* – apropiadamente titulado ‘Auto-Trascendencia’ – es uno de los más encuentros más provechosos con la filosofía existencialista de Arendt con el fin de extraer lecciones para las

ciencias sociales contemporáneas. ¿Cuáles son estas lecciones? En primer lugar, aún queda mucho que aprender de Arendt si el objetivo es superar enfoques materialistas, que van desde el conductismo al positivismo, del funcionalismo al enfoque interseccional contemporáneo. En segundo lugar, se necesita ir más allá de la desconfianza de Arendt hacia la sociología si en efecto buscamos reconciliar la filosofía con la sociología hoy. A pesar de todo, en su trabajo se encuentra un concepto implícito de emergencia de lo social basado en la acción, que es compatible con lo mejor de las tradiciones sociológicas, como la teoría de sociación de Simmel, entre otras. Dado el objetivo que propone *Debating Humanity*, que incluye la articulación de un ‘principio universalista de humanidad’, la lectura a profundidad que Chernilo realiza de Arendt se torna particularmente significativa. Pues, un principio universalista de humanidad empieza a tejerse precisamente alrededor de la idea de ‘auto-trascendencia’, que él rastrea en dos de las obras más conocidas de Arendt (1958; 1978). En los siguientes párrafos, discutimos esas lecciones para explorar el tema de la ‘imaginación’ que está implícito en el encuentro de Chernilo con Arendt.

Empecemos con el criticismo incisivo que Arendt dirige a las ideas utilitarias y positivistas de las ciencias sociales de su tiempo. El trasfondo de esta crítica es la transición hacia la modernidad. En las sociedades modernas, ella argumenta, la condición humana padece una profunda transformación en al menos tres aspectos. Primero, mientras que en tiempos premodernos la vida contemplativa se consideraba superior a la vida activa, en la modernidad lo opuesto se convierte en regla: ‘el hacer, mas no el discurso; la tecnología, mas no el pensamiento; han tomado el centro de la escena’ (Chernilo, 2017: 82). Segundo, si en el pasado la política se concebía como la esfera en la que el humano podía expresar su autonomía y libertad, y el hogar (oikos) era el espacio en el que la dominación era

prevalente; en la modernidad, la dicotomía público-privada se ha visto revertida: la esfera privada es donde la libertad y la autorrealización tienen lugar, mientras que la política se considera progresivamente como el espacio del poder y la dominación. Tercero, estos cambios han tenido un impacto principalmente en la condición humana misma: ‘más que la instrumentalidad del homo faber, ella afirma, lo que ha triunfado en la sociedad moderna es el animal laborans y la mera reproducción de la vida’ (Chernilo, 2017: 83). Esto es, como Chernilo acertadamente anota, un elemento clave en la crítica de Arendt a las ciencias sociales. Los científicos sociales, ella asegura, creen haber logrado explicar el homo faber cuando en realidad es el animal laborans lo que es importante en las sociedades modernas.

La crítica de Arendt aún resuena hoy en día. Los enfoques actuales dominantes en las ciencias sociales consideran –y quizá con buenos fundamentos–, que es metafísico y especulativo hablar de una supuesta ‘esencia humana’. Al mismo tiempo, sin embargo, existe la tendencia de reducir lo humano a lo social. La capacidad humana de empatía, por ejemplo, se equipara con compartir las mismas experiencias concretas de vida. Esto conlleva a que los enfoques contemporáneos pierdan de vista la dimensión humana (o antropológica) de la empatía. Concebida de esta manera, explica Chernilo (2017: 76), la empatía ‘requiere que imaginemos creativamente cuáles son las condiciones que otros experimentan para que podamos dilucidar su juicios posibles y no solo efectivos. Poder ejecutar esta competencia de comparar juicios posibles y efectivos depende no de haber experimentado o no situaciones similares, sino de nuestra habilidad humana de reconocernos mutuamente como humanos’. En contraste, muchos enfoques como el interseccional están predicados en el rechazo de esta suerte de distanciamiento de las vivencias concretas, que se concibe,

por el contrario, como la negación de la autenticidad de la identidad y de los lazos culturales. No obstante, no faltan buenas razones para pensar que la interseccionalidad podría ganar mucho si operase con un concepto menos materialista y más amplio de empatía humana. Si busca concebirse como una teoría social crítica (Hill Collins, 2019), la interseccionalidad necesita rigurosamente de dicha noción. Sin ella, la posibilidad misma de crítica se pone en entredicho. Como Arendt (citada en Chernilo, 2017: 77) afirma, la empatía es lo que permite a los agentes sociales ‘juzgar afirmativa o negativamente las realidades en las que nacen y los condicionan’. Reducir la empatía a las experiencias comunes es equivalente a privar a los agentes (y a los teóricos, del mismo modo) sociales de la posibilidad de criticarse a sí mismos, mutuamente y al mundo a su alrededor.

Sin embargo, un encuentro productivo con Arendt consiste precisamente en diseccionar las categorías de empatía y auto-trascendencia, incluyendo aquellas modalidades más críticas de la investigación social. Esto nos lleva a la segunda lección de Arendt que Chernilo pone de relieve. Estamos de acuerdo con él en que la sociología contemporánea tiene mucho que aprender aún de la teorización de categorías como auto-trascendencia, comienzo o imaginación.

Empecemos con la auto-trascendencia. Chernilo introduce este término para referirse a la teorización de Arendt de ‘la capacidad humana mediante la que miramos a otros y a nosotros mismos desde una posición externa; auto-trascendencia como una forma de retirada o distanciamiento del mundo que es posible solo en tanto los humanos son eminentemente seres con mundo’ (Chernilo 2017: 64). Esta capacidad humana es antropológica. Es decir, no cambia a lo largo de la historia o entre culturas. En tanto propiedad ‘que pertenece a la especie en su totalidad en todo tiempo y espacio’, la

auto-trascendencia permite a Chernilo sentar las bases para su ‘principio universalista de humanidad’ que tiene como objetivo funcionar como una alternativa a las categorías particularistas usadas ampliamente en las ciencias sociales, tales como clase, nación, género, raza y demás (Chernilo, 2017: 65).

La condición humana lleva la marca de una paradoja. Somos seres vivos que, a pesar de ser parte de un mundo habitado por otros seres y cosas, tenemos no obstante la capacidad mental de distanciarnos del mundo ‘sin nunca poder abandonarlo o trascenderlo’ (Arendt, citada en Chernilo, 2017: 65, sus *itálicas*). Entre las capacidades que los agentes humanos poseen en la *vita activa*, la acción y el discurso son más fundamentales que el trabajo o la labor, puesto que, si bien se puede mantener una existencia humana sin estos últimos, lo mismo no puede ser dicho de la ausencia de aquellos. Actuar, para Arendt, implica comenzar algo que es verdaderamente nuevo. Su reconstrucción de los comienzos es el eje fundamental de su versión de *Existenzphilosophie* de un mundo compartido compuesto de instituciones e interacciones humanas. Conceptualmente, esta se articula en torno al principio de la ‘natalidad’: ‘la experiencia preeminente del humano’ puesto que ‘al poseer el principio de comenzar, él es capaz de dar un sentido a su nacimiento’ (Bowen-Moore, 1989: 23). El principio de la natalidad es uno de los pilares (la pluralidad constituye el otro) sobre el que yace la condición humana. La libertad de comenzar algo radicalmente nuevo, en particular, provee a los seres humanos de la capacidad extraordinaria de revertir la linealidad rígida de la flecha del tiempo, en contraposición al pasado y su irreversibilidad, así como del futuro y su impredecibilidad mediante el ‘poder para perdonar’ y el ‘poder de la promesa’ (Arendt, 1958: 263; ver también Ricoeur, 1983). Sin embargo, esta habilidad para distanciarnos del mundo en el que vivimos sin nunca abandonarlo o

trascenderlo es posible únicamente debido a nuestra capacidad de imaginar cursos de acción alternativos.

Por tanto, la imaginación está asociada fuertemente a nuestra capacidad de acción (es decir, de comenzar algo nuevo) y de auto-trascendencia (es decir, de observarnos desde una perspectiva exterior). En este punto, la lectura que Arendt realiza de Kant se torna importante. De acuerdo con Kant, la auto-trascendencia y la imaginación van de la mano en tanto los seres humanos son capaces de adoptar una posición exterior hacia sí mismos, en la medida en que son capaces de observarse desde distintos puntos de vista. Esta observación, no obstante, no es actual, pero es imaginativa, en tanto implica ‘comparar nuestros juicios con los juicios posibles, mas no reales, de otros’ (Kant citado en Chernilo, 2017: 75). Esta noción de ‘imaginación ampliada’ como relación imparcial, desapegada y abstracta con el mundo se remonta al menos hacia los escritos de Adam Smith sobre la ‘simpatía’ y tiene un gran avance en el tratamiento postmetafísico en el trabajo de G.H. Mead a inicios del siglo XX. Esto posiciona a Arendt – y, por extensión, a Chernilo – en una tradición centenaria de pensamiento social que explora el sentido universal de la simpatía moral como núcleo del pensamiento racional crítico. Pero no solo pensar, si por aquello entendemos meramente una actividad mental abstracta. Precisamente porque cuando uno empieza a pensar es posible trascender los límites de vida propia y de sus condiciones materiales, el pensamiento como forma de auto-trascendencia trae consigo la reconciliación de la vita activa con la vita contemplativa: ‘cuando yo trasciendo los límites de mi propia vida y empiezo a reflexionar acerca del pasado, juzgándolo, y acerca del futuro, formando proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal’ (Chernilo, 2017:78-9). En un pasaje central, Arendt (1993: 323) hace

explícita la conexión política y hasta existencial de la imaginación, la auto-trascendencia y la acción, con la comprensión, que constituye otra sus categorías abstractas y posiblemente la preocupación central de su vida intelectual:

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en su adecuada perspectiva [...] hasta que lo comprendemos como si fuesen nuestros propios asuntos. Este alejamiento de algunas cosas y este acercamiento a otras, forma parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo [...]. Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de soportar nuestra carga en el mundo. Es la única brújula interna que tenemos.

Esta idea de ‘imaginación ampliada’ como capacidad humana central no es solo políticamente potente. Es, de igual manera, un recordatorio importante acerca de cómo la descripción y el juicio normativo pueden entrelazarse de modo fructífero en las ciencias sociales. El problema de las teorías empleadas por los científicos sociales no es que sean falsas, sino que pueden devenir en realidad. De hecho, el problema no es que ofrecen descripciones inexactas de la vida social, sino que sus descripciones instrumentales y empobrecidas colonizan la conducta y mente humana, dándoles forma de acuerdo con su propia imagen. Mientras más influencia tiene la teoría social, este problema se torna más espinoso. El carácter performativo del pensamiento científico-social sigue siendo un tema controversial en varias partes de las ciencias sociales. Pero esta preocupación muy pocas veces se acompaña con una preocupación humanista de las implicaciones del poder de las teorías sociales de acarrear su propio cumplimiento. Esta es la enseñanza principal de Chernilo de su

encuentro con Arendt en *Debating Humanity*. Una vez que se la observa en conexión con el concepto de comienzo y la capacidad imaginativa, la idea de auto-trascendencia se convierte en la contribución central de Arendt a una concepción universalista de humanidad – el motor y centro del proyecto de sociología filosófica de Daniel Chernilo.

Es importante notar que, en sus escritos antropológicos y políticos, Arendt vuelve una y otra vez sobre el problema de la temporalidad (ver particularmente Arendt, 2006). El conjunto de reveses del mundo moderno es inseparable de un concepto procesual de la historia que emerge de la sustitución de ‘hacer por actuar’ que permite que esta sea concebida como ‘hecha’, y abre la puerta a enfoques instrumentales hacia el futuro que se evidencian en distintas versiones de la Historia como Progreso (cf. Arendt, 1958: 220-35; 2006: 17-90). Dentro de configuraciones sociohistóricas particulares de la condición humana, las categorías y capacidades antropológicas se concretizan. Así, conceptos de historia, con profundas implicaciones temporales, dan formas específicas a la auto-trascendencia, la imaginación ampliada y la acción sin nunca poder agotar sus casi infinitas modalidades, formas y lógicas.

IV

En conclusión, a pesar de que no estamos del todo de acuerdo con la propuesta de Chernilo, compartimos la firme creencia de que la sociología tiene mucho que aprender de un encuentro profundo y sistemático con la filosofía. Tenemos que agradecerle por desafiar a los sociólogos a plantearse preguntas difíciles acerca de los fundamentos de la disciplina. De hecho, es muy raro encontrar intentos tan sofisticados de pensar estos espinosos problemas como el que presenta *Debating Humanity*.

También vemos muchas promesas en el cuestionamiento crítico de las categorías particularistas que son tan ampliamente utilizadas en la investigación sociológica contemporánea, sea como atributos singulares (raza, género, o clase) o como categorías intersecadas. Reemplazar estas por otra categoría, aunque más fundamental, quizá no resolvería los problemas que enfrenta la teoría social. Después de todo, el problema quizá reside en nuestro uso de la noción ‘categoría’ para referirnos a la clase, la raza, el género y demás, con todas sus implicaciones de consistencia y rigidez, en lugar de conceptualizarlas como procesos. Es posible que la salida sea conceptualizar la nación, la clase, etc., como posiciones en procesos sociales más generales. Estos procesos inevitablemente están estructurados y se desarrollan en el espacio y tiempo. Y las posiciones sociales están ocupadas por agentes históricos concretos que son criaturas racionales y creadoras de sentido que son capaces de imaginar nuevos mundos, temporalidades y arreglos sociopolíticos. La capacidad humana de la imaginación es la clave para hacer realidad estos nuevos mundos, temporalidades y arreglos. Puesto que, ser humano significa vivir en el presente, pero no a su merced ni en su inmediatez: nuestras muchas capacidades antropológicas reflejan nuestra habilidad sistemática de poner en entredicho y trascender la inmediatez al mirarle desde fuera, pero también prospectiva o retrospectivamente.

Referencias

- Alvaro, D. 2019. Hacia una sociología filosófica. Conversaciones con Daniel Chernilo. *Diferencias* 1.8: 85–93
- Archer, M. 2000. *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press

- Archer, M. 2003. *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. 2012. *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. 2016. Anormative Social Regulation: The Attempt to Cope with Social Morphogenesis', in *Morphogenesis and the Crisis of Normativity*, ed. Margaret S. Archer, 141-68. Cham: Springer International Publishing.
- Archer, M. 2019. Critical Realism and Concrete Utopias. *Journal of Critical Realism*, <https://doi.org/10.1080/14767430.2019.1619428>
- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. 1978. *The Life of the Mind*. London: Secker & Warburg.
- Arendt, H. 1993. *Essays in Understanding, 1930-1954*. London: Harcourt Brace.
- Arendt, H. 2006. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- Bowen-Moore, P. 1989. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. New York: Martin's Press.
- Caillé, A., and F. Vandenberghe. 2016. Neo-Classical Sociology: The Prospects of Social Theory Today. *European Journal of Social Theory* 19, no. 1: 3–20 <https://doi.org/10.1177/1368431015590290>
- Chanial, P. 2011. *La sociologie comme philosophie politique*. Paris: La Découverte.
- Chernilo, D. 2014. The Idea of Philosophical Sociology. *The British Journal of Sociology* 65, no .2: 338–57 <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12077>
- Chernilo, D. 2016. ¿Cómo se hace sociología filosófica?, *Cuadernos de Teoría Social* 2, no. 3: 61–65

- Chernilo, D. 2017. *Debating Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chernilo, D., and D. Beer. 2018. To Be Human: An Interview with Daniel Chernilo. *Theory, Culture & Society* 35, no. 7–8: 281–91
- Esposito, E. 2011. *The Future of Futures: The Time of Money in Financing and Society*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Hill Collins, P. 2019. *Intersectionality. A Critical Social Theory*. Durham: Duke University Press.
- Karsenti, B. 2013. *D'une philosophie à l'autre: les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris: Gallimard.
- Nassehi, A. 1994. No Time for Utopia: The Absence of Utopian Contents in Modern Concepts of Time. *Time & Society* 3, no.1: 47–78
- Mead, G.H. 2011. *G.H. Mead. A Reader*. London: Routledge.
- Ricoeur, P. 1983. Action, Story and History: On Re-Reading The Human Condition. *Salmagundi*, 60: 60–72
- Taylor, C. 1985. *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 2016. *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vandenberghe, F. 2017. Sociology as Moral Philosophy (and Vice Versa). *Canadian Review of Sociology/Revue Canadienne de Sociologie* 54, no.4: 405–22 <https://doi.org/10.1111/cars.12168>
- Vandenberghe, F. (2018) Sociology as Practical Philosophy and Moral Science. *Theory, Culture & Society*, 35, no .3: 77–97 <https://doi.org/10.1177/0263276417709343>