

# SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA: QUINCE AÑOS DE UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

Daniel Chernilo

Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

**Daniel.Chernilo.S@uai.cl**

**Resumen:** Este breve texto resume los presupuestos y tesis principales del programa de investigación de la sociología filosófica. Tomando como punto de partida la tradición de la antropología filosófica de la primera mitad del siglo pasado, la sociología filosófica sostiene que, como especie, los humanos tenemos un conjunto de propiedades antropológicas que hacen posible esa producción y reproducción de lo social. Es decir, se trataría de propiedades generales que si bien se actualizan socioculturalmente mantienen un alto nivel de autonomía en relación con esos contextos. El artículo pasa revista a tres de las dimensiones distintivas de la sociología filosófica: (1) su compromiso con una posición humanista mas no antropocéntrica; (2) la justificación postmetafísica de su orientación universalista; (3) la centralidad del concepto de “idea normativa” para capturar la manera en que las ideas morales se despliegan en la vida.

**Palabras clave:** sociología; filosofía; humanismo; antropocentrismo.

**Recibido:** abril 28, 2024. **Aceptado:** mayo 15, 2024.

**DOI:** <https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.970>

*DEVENIRES*. Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 87-104

**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

# PHILOSOPHICAL SOCIOLOGY: FIFTEEN YEARS OF A RESEARCH PROGRAM

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

**Abstract:** This brief text summarizes the main assumptions and theses of the research program of Philosophical Sociology. Taking as its starting point the tradition of Philosophical Anthropology of the first half of the last century, Philosophical Sociology argues that, as a species, humans have a set of anthropological properties that make the production and reproduction of the social possible. That is to say, these are general properties that, although they are socioculturally actualized, maintain a high level of autonomy in relation to the contexts. The article reviews three of the distinctive dimensions of Philosophical Sociology: (1) its commitment to a humanist but not anthropocentric position; (2) the post-metaphysical justification of its universalist orientation; (3) the centrality of the concept of “normative idea” to capture the way in which moral ideas are deployed in life.

**Keywords:** Sociology; Philosophy; Humanism; Anthropocentrism.

**Received:** April 28, 2024. **Accepted:** May 15, 2024.

**DOI:** <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

*DEVENIRES*. Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 87-104

**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Durante ya varios años, y en diversas publicaciones, he venido impulsando un programa de investigación bajo el nombre de “sociología filosófica”. La intuición básica que inspira este proyecto es la idea, relativamente trivial pero crecientemente cuestionada, de que si los seres humanos reproducen la sociedad bajo condiciones que no son de su elección, ello presupone que, como especie, los humanos tenemos un conjunto de propiedades antropológicas que hacen posible esa producción y reproducción de lo social. Es decir, se trataría de propiedades generales que si bien se actualizan socioculturalmente mantienen un alto nivel de autonomía en relación con esos contextos. Para justificar este punto de partida, he intentado no solo explicar por qué me parece que la teoría social tiene inscrita una orientación universalista que ofrece altos rendimientos tanto descriptivos como normativos (Chernilo 2011), sino también reconstruir los orígenes de esa orientación universalista, en los albores de la modernidad política y el surgimiento de la sociología académica, en relación con la tradición del derecho natural racional (Chernilo 2013, Chernilo y Fine 2013). Más concretamente, he explorado por qué es relevante preguntarse por las formas en que los seres humanos dan y reciben *justificaciones normativas* respecto de las instituciones y sociedades de las que forman parte (Chernilo 2014) y, con posterioridad, me concentré en indagar en algunas de nuestras propiedades antropológicas que permiten el surgimiento de la normatividad en la sociedad, como es el caso de la autotrascendencia, el lenguaje y la responsabilidad, entre otras (Chernilo 2017). En un libro más reciente, he intentado también mostrar distintos rendimientos teóricos y temáticos de la sociología filosófica en relación, por ejemplo, con la secularización, el constitucionalismo o las sociologías de Jürgen Habermas, o incluso de un pensador que parece estar en las antípodas de esta tradición, como Niklas Luhmann (Chernilo 2021).

Junto con agradecer muy sinceramente la invitación del editor de este número especial, Oliver Kozlarek, a participar de él, quisiera aprovechar

esta ocasión para clarificar lo que me parece son tres dimensiones distintas del programa de la sociología filosófica: (1) su compromiso con una posición humanista mas no antropocéntrica; (2) la justificación post-metafísica de su orientación universalista; (3) la centralidad del concepto de “idea normativa” para capturar la manera en que las ideas morales se despliegan en la vida. La estructura del artículo seguirá entonces ese mismo orden, y en cada sección espero tanto explicar qué entiendo por cada una de esas temáticas, como justificar su pertinencia en relación con otras tradiciones o debates relevantes del pensamiento social contemporáneo.

## **1. Humanismo sin antropocentrismo**

La idea de sociología filosófica está inspirada en la tradición de la antropología filosófica que, a contar de la primera mitad del siglo xx, buscaba ofrecer un marco de referencia integrado para comprensión del “fenómeno humano”. Asociada originalmente con los nombres de Max Scheler (2009) y Ernst Cassirer (1993), la tradición de la antropología filosófica se dedicó de manera explícita al desarrollo de una comprensión general acerca de “qué es un ser humano”. Su ambición era reunir el conocimiento más avanzado de la época tanto en la filosofía como en las ciencias naturales, de forma tal de responder adecuadamente a la doble dimensión –biológica y moral– de la existencia humana. En esta tradición, los seres humanos son comprendidos como organismos naturales controlados por sus impulsos, emociones y procesos adaptativos orgánicos al mundo, pero también como seres conscientes, que se definen por sus percepciones intelectuales, estéticas y morales (Gehlen 1980; Plessner 1970). Una implicación robusta de esta tradición de antropología filosófica es la tesis de que no hay tal cosa como una “naturaleza humana”, esencial y fundada en nuestra biología, que integre las características definitorias que nos hacen seres humanos. Por el contrario, los seres humanos estamos fundamentalmente indeterminados en cuanto a nuestra adaptación orgánica y ello explica el hecho de que las instituciones sociales y prácticas culturales son esenciales para la vida humana (Blumenberg 2011).

Para mis propósitos, la intervención más importante en este campo proviene de un pequeño libro escrito por Karl Löwith (1993). Publicado originalmente en 1932, *Max Weber y Karl Marx* comienza indicando algo que para nosotros es ahora evidente: en su interés común por comprender su surgimiento y formas de funcionamiento, Weber y Marx ofrecieron interpretaciones radicalmente diferentes sobre el capitalismo moderno. La originalidad científica de su *pensamiento sociológico* se expresa en la forma en que sus enfoques transformaron radicalmente nuestra comprensión del capitalismo. Pero Löwith argumenta que esas distintas sociologías del capitalismo se encuentran, de hecho, basadas en un *interés filosófico compartido*. No solo eso, sostiene que en esa chispa filosófica común radica el motivo último de su trabajo: qué significa ser humano bajo las condiciones de vida alienantes que impone el capitalismo moderno. Löwith sostiene entonces que Weber y Marx fueron “esencialmente sociólogos, a saber, *sociólogos filosóficos*”, porque “ambos proporcionan –Marx directamente y Weber indirectamente– un análisis crítico del hombre moderno de la sociedad burguesa en términos de la economía capitalista-burguesa, basándose en el reconocimiento de que la ‘economía’ se ha convertido en ‘destino’ humano” (Löwith 1993: 48, cursivas mías). Aprovechándome de esta intuición de Löwith, entonces, sostengo que el programa de la sociología filosófica es científico y filosófico a la vez, puesto que busca comprender cuáles son y cómo se expresan las propiedades humanas básicas que nos definen como especie bajo condiciones sociales extremadamente diversas y cambiantes. Todas las buenas preguntas sociológicas –aquellas que versan sobre el poder, la desigualdad, los ritos o los símbolos– son entonces, también, y en último término, preguntas filosóficas sobre la condición humana en general. Al mismo tiempo, y para invertir la formulación anterior, puede decirse que todas las buenas preguntas filosóficas que refieren a la condición existencial de los seres humanos –la vida y la muerte, la justicia y la trascendencia– son también preguntas sociológicas sobre la organización de la vida colectiva.

Me parece que una de las implicaciones centrales de vincular *directamente* el programa de la sociología filosófica con esa tradición de antropología filosófica se relaciona con la orientación humanista de la que

se nutren ambos proyectos. Por supuesto, el término humanismo es no solo polisémico, sino derechamente controversial en las ciencias sociales y humanidades contemporáneas (Fassin 2019). Por un lado, e incluso si nos concentramos únicamente en debates a contar de la segunda mitad del siglo xx, la noción de humanismo ha sido lo suficiente plástica como para acoger en su seno posiciones progresistas (Sartre 2009), católicas (Maritain 1939) o incluso provenientes de la teoría crítica de Frankfurt (Fromm 2022). Por el otro, se lo ha usado también, y de manera creciente, como objeto de crítica y gran responsable de los mitos auto-destructivos que contribuyeron de forma tan dramática al desastre de la civilización occidental representado por la Segunda Guerra Mundial (Heidegger 2000, Sloterdijk 2000), como obstáculo epistemológico que bloquea nuestra comprensión de lo social (Bachelard 2002, Luhmann 2007), como una posición “especista” que eleva la condición humana a costa de denigrar el estatus de los animales (Kymlicka 2018, Rossello 2017) o como una posición abiertamente incapaz que no permite capturar la creciente y enriquecedora diversidad de interacciones entre formas humanas y no humanas de vida (Haraway 1993, Braidotti 2013).

La sociología filosófica ofrece una salida posible frente al aparente empate mediante el cual críticas y contracríticas al humanismo parecen cancelarse mutuamente. De hecho, si uno observa con más detalle estas discusiones, no es difícil percatarse de que mientras los partidarios del humanismo reconocen y buscan corregir algunos de sus excesos, sus detractores esperan que su crítica no se entienda como un mero *anti-humanismo*. Si este análisis es correcto, entonces vale la pena intentar distinguir con precisión entre humanismo y antropocentrismo, puesto que es allí, me parece, donde radica buena parte de estas dificultades y confusiones. El humanismo, y esto vale tanto para sus defensores que buscan cautelar sus excesos como para sus detractores que no quieren abandonarlo *completamente*, por lo general refiere a un conjunto amplio y no siempre bien delimitado de propiedades humanas que serían distintivas de nuestra especie, valorables desde el punto de vista normativo y que, en definitiva, son condición de posibilidad de la vida en sociedad. En otras palabras, una orientación humanista queda definida por la pre-

gunta general de cuáles son, y cómo comprender, aquellas dimensiones de la existencia que son únicas a los seres humanos y que contribuyen a que, al menos en sus mejores momentos, la vida en sociedad sea un espacio proclive a la realización individual y colectiva. Por el contrario, el antropocentrismo queda mejor comprendido como un enfoque más bien reduccionista, donde el mundo natural y las otras especies son vistas únicamente como un medio para la satisfacción de necesidades e intereses exclusivamente humanos. Desde esta perspectiva, la “condición humana” sería intrínsecamente egocéntrica en relación con las necesidades egoístas de la especie humana, sea como sea que se la defina, la que por tanto queda definida como esencialmente superior a todas las otras formas de vida del planeta. Por lo general, tanto partidarios como detractores del humanismo lo que en realidad rechazan son en realidad argumentos más estrechamente antropocéntricos.

Vistas así las cosas, la posición humanista que la sociología filosófica busca desplegar se nutre y está disponible también en una serie diversa de tradiciones y enfoques contemporáneos que, desde su especificidad, se hacen cargo de esta reflexión sobre la condición humana en su relación con los seres que nos rodean –tanto humano como no humanos–. Pienso, por ejemplo, en posiciones de corte más bien liberal, como el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum (2006) y Amartya Sen (1985), algunas provenientes de la teoría crítica, como la teoría de la resonancia de Hartmut Rosa (2019), así como el enfoque del realismo crítico de la sociología de Margaret Archer (2000, 2009). Todos estos enfoques comparten los elementos básicos de la definición de humanismo que ofrecí en el párrafo anterior, a la vez que se separan de las implicaciones reduccionistas del antropocentrismo. Todos tienen interés en especificar el conjunto central de propiedades antropológicas básicas cuyo despliegue es, por una parte, siempre social y por tanto sujeto a altísima variabilidad sociocultural y, por el otro, es condición de posibilidad de esa misma variabilidad de las instituciones sociales. Asimismo, si bien ninguno de ellos niega la importancia de la violencia, el egoísmo o la crueldad para comprender la condición humana, su contribución principal consiste en indagar en aquellos elementos o dimensiones que

hacen una contribución normativa a crear e imaginar los tipos de sociedad en que nos gustaría vivir (vuelvo sobre esta noción de ideas normativas en la última sección). Finalmente, ninguna de estas posiciones hace un argumento explícito, pero tampoco requiere implícitamente afirmar suerte alguna de exclusivismo o supremacismo humano para justificar la especificidad de nuestras propiedades antropológicas básicas. No solo ello, de todas puede decirse que comprenden su humanismo *también* como una crítica a posiciones antropocéntricas que promueven únicamente una relación instrumental con las formas de vida no humanas. Ya sea que se los entienda como condición de posibilidad para el despliegue más pleno de nuestras capacidades, como conexiones “existenciales” que dan sentido a nuestra vida, o como espacios de interacción donde se nutren y expresan diversos proyectos agenciales, en todos los casos la pregunta por lo humano está conectada tanto a propiedades generales como a contextos y prácticas específicas.

## II. Una justificación postmetafísica

Una vez aclarada la orientación humanista de la sociología filosófica, paso a revisar la justificación de su pretensión de conocimiento. Para ello, me concentraré en la forma en que Jürgen Habermas argumenta por qué, en la sociedad contemporánea, las condiciones de validez universal de afirmaciones científicas o morales, es decir, justamente el tipo de afirmaciones que interesan a la sociología filosófica, descansan sobre una necesaria justificación postmetafísica.

Con rendimientos dispares y no exento de problemas, el uso del prefijo “post” está por cierto muy expandido en diversas disciplinas de las humanidades y ciencias sociales a contar de la década del cincuenta del siglo pasado –desde el postfordismo hasta el posthumanismo, pasando por otra docena de expresiones similares (Alexander 1995)–. En el caso de Habermas, la tesis sobre el pensamiento postmetafísico, que formuló originalmente a mediados de la década de 1980, se proponía mostrar que la posición de privilegio de la filosofía postkantiana –en su triple

división entre razón pura, práctica y del juicio estético— ya no puede justificarse apelando *únicamente* al propio discurso de la filosofía, y tampoco en relación con un punto de vista estrictamente trascendental (Habermas 1990). Por el contrario, la continuidad de la filosofía como forma legítima de saber ha de responder también a los desafíos que las diversas ciencias le plantean tanto a la habilidad de la filosofía para organizar el conjunto del conocimiento humano como a su capacidad de producir conocimiento empírico sobre asuntos específicos. Puesto que ya no cuentan con el respaldo automático de posiciones metafísicas, Habermas sostiene que la justificación de cualquier afirmación filosófica sobre el mundo natural o social debe *dar cuenta de sus propias condiciones de surgimiento, apelación a la evidencia empírica y justificación racional*. Las distintas formas de conocimiento se validan en la discusión pública que tiene lugar tanto en las esferas diferenciadas del debate científico y académico, por un lado, como en la discusión colectiva de la que todos somos partes como ciudadanos, por el otro. Dicho esto, quisiera hacer dos reflexiones con miras a explicar la justificación postmetafísica del proyecto de la sociología filosófica.

La primera es que por cierto la filosofía no desaparece como área del saber en la sociedad contemporánea. Si bien no tendría otra opción más que aceptar un rol disminuido en la actualidad, Habermas sostiene que a la filosofía le corresponden aún tareas muy significativas. Una de ellas, y tal vez la más evidente, es que la filosofía está llamada y cuenta con las herramientas conceptuales e históricas para reflexionar sobre temas éticos de frontera (eutanasia, ingeniería genética, máquinas pensantes), cuestionar o proponer nuevas formas de organización social (democracia cosmopolita, ciudadanía de los animales no humanos), o someter a una crítica inmanente la forma en que en ocasiones las instituciones socavan en los hechos los principios y resultados que están llamadas a promover (racismo y sexismo en la aplicación de la justicia o el funcionamiento de la democracia política). Al mismo tiempo, la filosofía mantiene de sus preocupaciones fundantes el intento por dar tratamiento sistemático al tipo de ansiedades existenciales que caracterizan la condición humana: la vida y la muerte, la trascendencia, el saber, el deber o la importancia

de los vínculos sociales. Incluso bajo las condiciones intelectuales más modestas de la actualidad, Habermas argumenta entonces que la filosofía sí está en condiciones de ofrecer criterios sobre las condiciones de validez de las distintas formas de conocimiento en la sociedad. Como sabemos, para Habermas esos criterios responden a *condiciones de validez intersubjetivas a la vez que universales* que se despliegan en actos de habla gramatical y proposicionalmente diferenciados. Sin entrar en detalles respecto de los argumentos sobre el giro lingüístico de Habermas, quisiera destacar la tesis de que el razonamiento filosófico descansa *hoy más que nunca* en la capacidad que los seres humanos tenemos de aceptar o rechazar argumentos que podemos comprender *universalmente* como seres racionales y *particularmente* en tanto miembros de la diversidad de grupos humanos de los que formamos parte. Para esta tarea, por supuesto que la filosofía se nutre y entra en diálogo con el saber empírico y teórico que ofrecen las distintas ramas del conocimiento.

Una segunda reflexión surge a partir del giro que el propio Habermas le ha dado en las últimas dos décadas, y en especial con la reciente publicación de su monumental *También una Historia de la Filosofía*, a la justificación del pensamiento postmetafísico en relación con los discursos y prácticas religiosas (Habermas 2023). Bien podría decirse, y esa era posiblemente la intuición inicial de Habermas, que las condiciones sociológicas del saber contemporáneo descritas en el párrafo anterior condenan al baúl de los recuerdos a disciplinas como la teología justamente debido a su incapacidad estructural para reflexionar sobre las condiciones de validez de sus propios presupuestos (Habermas 1992, Chernilo 2023). No es exagerado afirmar que la teología puede concebirse como la forma arquetípicamente *metafísica* –y por tanto superada– de saber sobre un dominio humano particular: las creencias sobre la trascendencia. Pero en esta obra reciente, y en realidad a partir de trabajos anteriores donde reflexiona sobre la sociedad “postsecular” (Habermas 2006), se produce un cambio de énfasis significativo. A partir de este momento Habermas comienza a afirmar que *ya desde antes de la era cristiana* la religión ha venido jugando un papel fundamental en la revolución cognitiva que permitió finalmente el surgimiento de formas universalistas –tanto cog-

nitivas como normativas— de reflexión sobre el mundo. Tomando como punto de partida la tesis de Karl Jaspers (2017) sobre el surgimiento de las religiones axiales alrededor entre los años 800 y 200 AEC, Habermas parece continuar el programa original de una sociología comparada de las religiones mundiales de Max Weber. Pero, a diferencia de Weber, a Habermas no le interesa solo en las condiciones sociales y culturales que llevaron al surgimiento de la pretensión universalista del “racionalismo occidental”, sino que la idea de la era axial le permite afirmar que esa pretensión universalista se encuentra disponible no solo en el monoteísmo inaugurado por el judaísmo (y, por su intermedio, en el cristianismo y el islam), sino también en el budismo, confucianismo y los orígenes de la filosofía griega. Cada una de ellas habría desarrollado, *de forma independiente*, un tipo propio de orientación universalista, y esa reconstrucción es lo que denomina una “genealogía del pensamiento postmetafísico”.

Para el proyecto de la sociología filosófica, esta muy breve reconstrucción de una justificación postmetafísica me permite sacar tres conclusiones. Primero, con la hipótesis de la era axial y el desarrollo autónomo de distintas formas de universalismo se busca afirmar que una orientación universalista no es “privilegio” ni un desarrollo “particular” de Occidente, sino que sería una propiedad general de la especie humana en su búsqueda de dar sentido a la doble dimensión de su existencia como seres biológicos y sociales. Segundo, se refuerza el argumento de que cualquier justificación de esa orientación normativa ya no puede ser dogmática o trascendental, sino que ella misma se ajusta al estándar postmetafísico de validez intersubjetiva y falibilidad empírica que hoy es exigible a toda forma de conocimiento. Y ello incluye la formulación de estándares normativos suprahistóricos respecto de los cuales las distintas tradiciones religiosas han cumplido un papel central —y que para nosotros se despliega en la idea de la existencia de propiedades antropológicas definitorias de lo que somos como especie—. Tercero, la sociología filosófica no renuncia a la tarea de preguntarse por los eventos o características epocales que, para los actores, definen los aspectos más relevantes de su propio tiempo histórico. Para ello no precisa recurrir a forma alguna de teleología del progreso, sino que simplemente está obligada a identificar,

y por cierto evaluar normativamente, cuáles serían los desafíos existenciales donde parecería jugarse de forma más nítida el futuro de la especie —en nuestro caso, por ejemplo, en debates relativos al cambio climático o la inteligencia artificial—.

### **III. Las ideas morales en acción: una concepción sociológica de la normatividad**

En la tradición de la filosofía política que arranca con Hobbes en el siglo XVII, las ideas y motivaciones morales se entienden siempre desde la perspectiva de la creación de un *Leviatán* imparcial que nos proteja a todos por igual. Cualquier apelación a motivaciones individuales no-hedonistas o egocéntricas está, en última instancia, orientada a asegurar la posibilidad de llevar a cabo mis intereses personales con la mayor certeza y mínimo de obstáculos posibles. Así entendidas, las ideas morales no tienen autonomía alguna, sino que su función principal es expresar, en términos aceptables para el colectivo, por qué aquello que es bueno para mí lo sería también para aquella comunidad sin la cual mi propia autonomía individual sería imposible. Hobbes no sostiene que la sociedad sea necesariamente un obstáculo para la realización de la libertad individual. Como lo sostiene Robert Fine (2021), la perspectiva del derecho natural racional que Hobbes inaugura llega a su culminación, a inicios del siglo XIX, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Inmerso aún en el lenguaje y perspectivas del idealismo de su época, para Hegel las ideas morales deben hacer frente a una serie de tensiones: han de apelar tanto al interés personal como al del colectivo; han de apuntar tanto a una noción trascendente de imparcialidad como a su realización en instituciones históricas concretas; han incluso de mostrar que es posible derivar alguna forma de deber ser a partir de lo que es. Cuando Hegel atribuye al naciente estado constitucional moderno la capacidad de enfrentar estas tensiones mediante instituciones como un sistema republicano de división de poderes, la diferenciación entre esfera pública y privada, o el principio de igualdad ante la ley, él contribuye de forma decidida a sentar las bases sobre las que habrán de desplegarse gran

parte de las ideas fundamentales de la democracia representativa durante los siguientes 200 años.

Esta forma de comprender la relación entre justificaciones egocéntricas e ideas morales con pretensión de universalidad nos permite caracterizar algunas de las tendencias principales del período de la formación de la sociología –digamos entre 1880 y 1930–. En Durkheim, Weber y Parsons, pero incluso también en Marx, encontramos una preocupación análoga por comprender qué “son” y cómo “funcionan” aquellas ideas morales que se caracterizan por su capacidad para orientar la acción más allá de legítimas motivaciones individuales –incluida, por cierto, la ganancia económica–. La crítica de Marx a la ideología como forma invertida de la realidad, tanto como su crítica a la religión, apunta en la dirección de develar los obstáculos que nos impiden comprender la idea verdadera de bien común. Las preocupaciones de Weber sobre las distintas fuentes de la legitimidad y la forma en que ellas tienen lugar en las refriegas políticas buscan comprender qué moviliza a individuos y grupos a organizarse por una causa compartida. Las investigaciones de Durkheim sobre la solidaridad, la religión y el derecho son, a través de la noción de representaciones colectivas, una indagación sobre ideas de lo justo, lo verdadero y lo correcto. Parsons, finalmente, dedica gran parte de sus esfuerzos teóricos a demostrar que toda acción social está siempre inserta en un marco valorativo que apela a ideas que van más allá del beneficio personal o hedonista. Es decir, en cada uno de estos esfuerzos teóricos encontramos el intento de comprender la *problemática o inestable centralidad de las ideas morales en la sociedad*, así como su conexión compleja con la acción social (Chernilo y Raza-Mejía 2023).

En términos más generales, entonces, las éticas religiosas, las ideas seculares de progreso, la solidaridad intergeneracional, la revolución comunista, la soberanía nacional, o incluso la idea de una ética cosmopolita de los derechos humanos, son todas formas de justificar la legitimidad del orden social. Un elemento común a todas ellas es que no pueden reducirse únicamente a una perspectiva hedonista, a una única característica identitaria o a una posición de clase: la búsqueda de esa elusiva legitimidad *más general* que debe apelar también a alguna forma de bien común. Además de

reconocer que el orden social ofrece beneficios para el grupo o actor que propone tales justificaciones, su carácter específicamente moral reside en la forma en que esas apelaciones son capaces de trascender las determinaciones contextuales e invocar criterios más generales, imparciales o incluso universales para justificarse. Una idea sociológica de normatividad puede expresarse en las siguientes tres proposiciones.

1. Se trata de ideas que provienen de la tradición filosófica y cuya dimensión específicamente moral refiere a formas de justificación no contextuales; es decir, a su capacidad para apelar a criterios generales respecto de cómo actuar y cómo vivir en sociedad. El conjunto de ideas morales de este tipo es relativamente limitado –en buena medida son aquellas que conforman los distintos capítulos de este libro–. Ello no obsta, sin embargo, para que encontremos distintas versiones de cada una de ellas.
2. Las ideas morales solo existen en contextos específicos. Pero al mismo tiempo que sus contenidos no pueden nunca comprenderse con prescindencia de esos contextos, tampoco pueden reducirse íntegramente a ellos. Es decir, los actores adoptan y adaptan las ideas morales a las disyuntivas específicas a las que se enfrentan y buscan comunicar las razones generales así construidas como forma de hacer legítimas sus decisiones. En ese proceso de insertarse en contextos concretos, las ideas normativas se separan “definitivamente” de las ideas morales.
3. Instituciones sociales como los mercados, las estructuras burocráticas, los sistemas jurídicos, educativos o religiosos se organizan a través de ideas normativas: ideas que son autónomas y apelan a formas de justificación no-contextual, pero cuyos contenidos se crean y actualizan siempre en contextos determinados. Ideas que promueven intereses concretos pero que apelan al mismo tiempo a principios generales.

La sociología contemporánea no ha desarrollado una teoría consensual respecto de en qué consisten o de dónde provienen exactamente

estas ideas normativas. Tampoco tiene claridad sobre su rol en el funcionamiento de la realidad social. Pero sí sabemos que toda forma de orden social ha de apelar a razones y motivaciones normativas —es decir, a ideas morales en su relación con problemas sociales concretos—. En mi opinión, la consecuencia principal de esta forma de comprender las ideas normativas es evitar un tipo de reduccionismo que ha devenido “corriente principal” en la sociología actual. Las ideas normativas no coinciden con los intereses materiales, expectativas de rol o identidades de los actores; ellas no pueden comprenderse de forma epifenoménica sino que mantienen siempre una autonomía incluso cuando se las movilizan con otros fines. Pero en diversas posiciones de la ciencia social de las últimas décadas —desde el marxismo (Althusser 2003) al postcolonialismo (Mignolo 2011), pasando por el postestructuralismo (Foucault 2000) y la sociología de Pierre Bourdieu (1994)— se acepta demasiado rápidamente la tesis de que la expresión de ideas morales como la libertad, la justicia o incluso la igualdad responde, de forma consciente o no, a otra clase de procesos individuales o sociales respecto de los cuales operan como formas de dominación. Para estas corrientes, aceptamos o promovemos ideas morales porque ellas contribuyen a la promoción de identidades históricas, al fortalecimiento de nuestras posiciones y estrategias de clase, a dispositivos discursivos que operan a nuestras espaldas. Si bien se trata de posiciones teóricas heterogéneas, todas confluyen en que las ideas normativas no son autónomas en relación con posiciones sociales, identitarias o culturales. El argumento de la sociología filosófica, por el contrario, es que las ideas normativas sí contienen tal autonomía básica: la capacidad de los seres humanos de dar y comprender razones que apelan al bien común y no descansan en el interés propio para su justificación. Para capturar aquello que es propio de las ideas normativas, debemos entenderlas como objetos reales en el mundo, y como tales hay que comprenderlas descriptivamente. La naturaleza específica de los hechos que crean en el mundo, su ontología, es de un tipo propio que no puede reducirse a las relaciones causales, teleológicas o de sentido. La *textura moral* de las ideas normativas requiere, entonces, de un enfoque propio.

## Reflexiones finales

Mi objetivo en estas breves páginas ha sido presentar algunos de los lineamientos centrales del programa de la sociología filosófica, así como avanzar algunas de sus justificaciones y conceptos principales. Quisiera entonces cerrar estas líneas haciendo dos reflexiones respecto de lo aquí expuesto: una de ellas mira al pasado, la otra al futuro.

Mirando hacia atrás, siempre me ha parecido importante construir argumentos teóricos en conversación con las tradiciones intelectuales de las que surgen y se han nutrido. En el caso de la sociología filosófica, ello se expresa sobre todo en el vínculo con la tradición de la antropología filosófica de principios del siglo pasado, así como en el rescate y reconstrucción de la orientación universalista en el pensamiento social moderno. Por el contrario, la falacia presentista tan persistente en nuestras disciplinas hierra, *objetivamente*, cuando identifica los rasgos distintivos de nuestro tiempo como un quiebre epocal radical respecto de períodos anteriores, así como hierra también de manera *subjetiva* al asumir que la forma en que nosotros experimentamos estos cambios presentes es inconmensurable con las experiencias de cambio en épocas anteriores.

Mirando hacia delante, el proyecto de la sociología filosófica no solo tiene la obligación de mantener abierta la pregunta por sus propias condiciones de justificación, sino que apela a que para comprender los procesos y transformaciones más significativos del presente debemos recurrir a una variedad de tradiciones teóricas y disciplinares. Si hay algo que debiese ser evidente a estas alturas, es la constatación de que tomarse en serio las condiciones de diversidad, complejidad y cambio social acelerado del mundo contemporáneo a las que tanto se apela nos obliga a replantearnos las preguntas clásicas así como a abrirnos a nuevas opciones y posibilidades.

## Agradecimientos

Mis sinceros agradecimientos a Sebastián Raza-Mejía por comentarios muy significativos a una versión preliminar de este trabajo.

## Referencias

- ALEXANDER, J. C. (1995) “Modern, anti, post and neo”, *The New Left Review* March/April: 63-101.
- ALTHUSSER, L. (2003 [1966-7]) *The humanist controversy and other writings*, Londres: Verso.
- ARCHER, M. S. (2000) *Being human. The problem of agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ARCHER, M. S. (2009 [1995]) *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- BACHELARD, G. (2002 [1938]) *The formation of the scientific mind*. Manchester: Clinamen.
- BLUMENBERG, H. (2011 [2006]) *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: FCE.
- BOURDIEU, P. (1994) *Sociology in question*, London: Sage.
- BRAIDOTTI, R. (2013) *The posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- CASSIRER, E. (1993 [1944]) *Antropología filosófica*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- CHERNILO, D. (2011) *La pretensión universalista de la teoría social*, Santiago: Lom.
- CHERNILO, D. (2013) *The natural law foundations of modern social theory. A quest for universalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CHERNILO, D. (2014) ‘The idea of philosophical sociology’, *British Journal of Sociology* 65 (2): 338-357.
- CHERNILO, D. (2017) *Debating humanity. Towards a philosophical sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CHERNILO, D. (2021) *Sociología filosófica. Ensayos sobre normatividad social*, Santiago: Lom.
- CHERNILO, D. (2023). ‘On the relationships between critical theory and secularization: The challenges of democratic fallibility and planetary survival’, *European Journal of Social Theory* 26 (2): 282-300.
- CHERNILO, D. y Fine, R. (2013) “Introduction to the special issue on social theory and natural law”, *Journal of Classical Sociology* 13 (2), 191-196.
- CHERNILO, D. y Raza-Mejía, S. (2023) ‘The “normative turn” in sociological theory: Sociology’s garden of the forking paths’, *Civic Sociology* 3 (1) <https://doi.org/10.1525/cs.2022.55639>.
- FASSIN, D. (2019) “Humanism. A critical reappraisal”, *Critical Times* 2 (1): 29-38.
- FINE, R. (2021 [2001]) *Investigaciones políticas. Hegel, Marx, Arendt*, Santiago: Metales Pesados.
- FROMM, E. (2022 [1973]) *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2000 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- GEHLEN, A. (1980 [1949]) *Man in the age of technology*, Nueva York: Columbia University Press.

- HABERMAS, J. (1990 [1988]) *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1992 [1981]) *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus.
- HABERMAS, J. (2006 [2005]) *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós.
- HABERMAS, J. (2023 [2019]) *Also a history of philosophy. Vo 1. The Project of a genealogy of postmetaphysical thinking*, Cambridge: Polity Press.
- HARAWAY, D (1991) *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*, Londres: Free Association Books.
- HEIDEGGER, M. (2000 [1947]) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- JASPERS, K. (2017 [1949]) *Origen y meta de la historia*, Madrid: Acontilado.
- KYMLICKA, W. (2018) "Human rights without human supremacism", *Canadian Journal of Philosophy* 48 (6): 763-792.
- LÖWITH, K. (1993 [1932]) *Max Weber and Karl Marx*, Londres: Routledge.
- LUHMANN, N. (2007 [1997]) *La sociedad de la sociedad*. México DF: Herder, Universidad Iberoamericana.
- MARITAIN, J. (1939) "Integral humanism and the crisis of modern times", *The Review of Politics* 1 (1): 1-17.
- MIGNOLO, W. (2011) *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*, Durham: Duke University Press.
- NUSSBAUM, M. (2006) *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press.
- PLESSNER, H. (1970 [1941]) *Laughing and crying. A study of the limits of human behavior*, Evanston: Northwestern University Press.
- ROSA, H. (2019 [2016]) *Resonance. A sociology of our relationship to the world*. Cambridge: Polity Press.
- ROSSELLO, D. (2017) "All in the (human) family? Species aristocratism in the return of human dignity", *Political Theory* 45 (6): 749-771.
- SARTRE, J.P (2009[1946]) *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- SCHELER, M. (2009 [1928]) *The human place in the cosmos*, Evanston: Northwestern University Press.
- SEN, A. (1985) *Commodities and capabilities*, Amsterdam: North-Holland.
- SLOTERDIJK, P. (2000 [1999]) *Notas para el parque humano*, Madrid: Ciruela.

