



ENTRE SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA

La pregunta por lo Humano

Daniel Chernilo
Loughborough University, Inglaterra
| D.Chernilo@lboro.ac.uk |

Resumen

Este breve ensayo explora las relaciones entre la sociología y la filosofía a partir de la pregunta por lo humano. El texto está dividido en dos secciones. La primera hace una breve reconstrucción de la historia de la pregunta por lo humano durante los últimos cien años. El recorrido se hace en cinco momentos: (1) el surgimiento de la antropología filosófica alemana en los años veinte del siglo pasado, (2) el debate entre Heidegger y Sartre a fines de la segunda guerra mundial, (3) la crítica anti-humanista de los años sesenta, (4) el giro post-humanista de las últimas tres décadas y (5) el redescubrimiento contemporáneo de la pregunta antropológica en el enfoque de las capacidades y el realismo crítico. La segunda sección introduce el programa de la sociología filosófica a partir de un principio universalista de humanidad que trata a todos los seres humanos como miembros de la misma especie en razón de sus capacidades antropológicas compartidas. Tomando como base mi libro reciente *Debatiendo la Humanidad*, se introducen siete propiedades antropológicas fundamentales que nos permiten repensar la dimensión normativa de la vida social: auto-trascendencia, adaptación, responsabilidad, lenguaje, evaluaciones morales, reflexividad y reproducción de la vida.

Palabras Claves:

Filosofía, Humanismo, Sociología, Sociología Filosófica, Universalismo



En lo que sigue, me propongo hacer dos cosas. La primera parte de este texto ofrece una breve historia sobre cómo se ha abordado la pregunta por lo humano durante los últimos cien años. La segunda parte del texto, igual de breve, introduce mi enfoque para estudiar lo humano: la *sociología filosófica*.¹

I. Breve historia de la pregunta por lo humano

La pregunta ¿qué es un ser humano? puede por cierto rastrearse a los orígenes mismos de la filosofía (Blumenberg 2015). Su reconstrucción sistemática es posiblemente un ejercicio enciclopédico imposible que equivaldría a escribir una historia exhaustiva del conjunto de motivaciones existenciales de individuos, grupos y civilizaciones cuando deciden reflexionar sobre sí mismos.

Por suerte, los últimos cien años marcan un punto de inflexión en la historia de la pregunta por lo humano y ello me permite demarcar un período de tiempo a partir del cual esa reconstrucción sí es viable. A partir de ese momento se constituye una incipiente tradición, simultáneamente científica y filosófica, que se plantea explícitamente la pregunta qué es el ser humano (Schnädelbach 1984). Mi observación está organizada cronológicamente en cinco períodos. Para cada uno de esos momentos me concentro en el tipo específico de pregunta por lo humano que, a partir de allí, se instala como estrategia viable en las humanidades y ciencias sociales.

¹ Para evitar recargar el texto con citas y notas al pie, solo haré mención a aquellas referencias bibliográficas que me parecen esenciales. Un desarrollo más exhaustivo de los distintos argumentos, incluido el trabajo con fuentes primarias, está disponible en publicaciones anteriores (Chernilo 2011; Chernilo 2013; Chernilo 2014; Chernilo 2017).



1. *La antropología filosófica alemana, 1920-1940*

Asociada originalmente con los nombres de Max Scheler (2009) y Ernst Cassirer (1977) en la Alemania de 1920 y 1930, la característica fundamental de la naciente tradición de la antropología filosófica fue el desarrollo de un enfoque cuyo objetivo explícito es contestar la pregunta “qué es un ser humano”. Su orientación general es la idea de que una aproximación dual, tanto científica como filosófica, es necesaria para lograr este objetivo puesto que esa dualidad es constitutiva de la propia existencia humana: los seres humanos son en parte organismos vivos controlados por sus impulsos, emociones y procesos adaptativos en el mundo natural, y son también seres conscientes que se definen por sus percepciones intelectuales, estéticas y morales. La idea de *naturaleza humana* se transforma así en el concepto más importante de la antropología filosófica, puesto que permite observar ambos momentos de la condición humana: la dimensión de la adaptación orgánica que se ha de estudiar científicamente y la dimensión normativa que ha de ser aprehendida filosóficamente.

Después de este período inicial, la antropología filosófica ha continuado desarrollándose, con distintos énfasis, hasta nuestros días (Plessner 1970; Gehlen 1980; Marquard 1989; Blumenberg 2011). El resultado más exitoso de la antropología filosófica es la tesis de que la idea de naturaleza humana puede seguir usándose si es que se la acepta *de forma restringida*: los seres humanos son fundamentalmente indeterminados en cuanto a su adaptación orgánica y ello explica el hecho de que las instituciones sociales y prácticas culturales sean esenciales para la vida humana. La existencia cultural de los seres humanos es la más importante de sus necesidades naturales. O, dicho de otra manera, los seres humanos están definidos por su incurable



necesidad de preguntarse por las condiciones existenciales de su propia humanidad. Más problemático es el hecho de que, para los estándares del siglo XXI, la dualidad científico-filosófica de su proyecto se basa en una confianza algo “ingenua” en la capacidad empírica y predictiva de la ciencia moderna, así como en una confianza igualmente “ingenua” en la capacidad reflexiva de la filosofía como momento culminante del intelecto humano.

2. *El debate entre Sartre y Heidegger a fines de la Segunda Guerra Mundial*

El fin de la segunda guerra mundial marca un punto de inflexión en la trayectoria de la pregunta por lo humano. En *Existencialismo es un Humanismo*, Sartre (2007) ofrece una idea de libertad que se concentra en el carácter eminentemente social de nuestras concepciones morales más profundas. Sartre aboga por una idea universalista de libertad e igualdad de los seres humanos como principios fundamentales para la reconstrucción Europea después del fin de la guerra. Al mismo tiempo, Sartre defiende un antropocentrismo radical – el “hombre” es la medida de todas las cosas – a partir del cual espera justificar el horizonte normativo de su posición: la idea de dignidad humana es una propiedad exclusiva de los miembros de la especie y es la única forma en que las sociedades modernas pueden ofrecer justificaciones normativas. No exento de problemas y contradicciones, el horizonte normativo del pensamiento de Sartre está definido aquí por ideales humanistas que vienen del renacimiento y, sobre todo, la ilustración.

Heidegger rechaza el programa de la antropología filosófica porque la idea de *naturaleza* humana reduce al ser humano a su condición animal. En su *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger (1993) le



responde a Sartre que su supuesta solución es peor que la enfermedad que intenta curar. Lejos de ser una respuesta a los crímenes y atrocidades cometidos durante la guerra, el igualitarismo y el antropocentrismo de la ilustración serían sus principales causas. Las ideas contemporáneas de humanidad han traicionado su promesa original de proteger a los seres humanos de su propia capacidad para destruirse mutuamente. Lejos de entregar certezas, el antropocentrismo moderno es expresión de un orgullo desmesurado y alienante de seres que han perdido la noción de sus propios límites. Lejos de ofrecer una posición normativa viable, la única manera de salvaguardar lo humano, sostiene Heidegger, es entregando a poetas y filósofos el rol de “guardianes del ser”. Sin explicar nunca como su defensa de un humanismo aparentemente más elevado es compatible con su apoyo entusiasta al régimen Nazi (Rockmore 1995; Faye 2007), Heidegger ofrece como salida una utopía conservadora: sólo una idea mística y elitista del “ser” es capaz de proteger a la humanidad de su autodestrucción en la sociedad de masas.

3. *La crítica anti-humanista, 1960-1980*

La relevancia del intercambio entre Sartre y Heidegger no radica principalmente en el contenido específico del debate sino en la influencia que ha tenido en el devenir de la discusión sobre lo humano en las ciencias sociales y humanidades. Poco y nada tienen en común autores como Althusser (2003), Derrida (1991), Foucault (1997), Levi-Strauss (1970), Luhmann (2012), Lyotard (1993) y Sloterdijk (2009): sus estilos de escritura, intereses de conocimiento, presupuestos ontológicos, autodescripciones normativas y posicionamientos políticos difícilmente podrían ser más variados (o incluso contrapuestos). Sin embargo, todos comparten una crítica al tipo humanismo que Sartre defiende y aceptan



como verdadera la aseveración de Heidegger de que el antropocentrismo y el humanismo moderno son responsable de las peores atrocidades cometidas durante los últimos 300 años en nombre del bienestar general de la humanidad. Las ideas “universales” de lo humano que hemos heredado de la ilustración son ontológicamente inadecuadas, epistemológicamente deficientes y se prestan con excesiva facilidad para múltiples prácticas excluyentes y perversiones ideológicas. En la célebre formulación de Gaston Bachelard (2002), nuestras pre-comprensiones de lo humano son un verdadero *obstáculo* para una comprensión adecuada de la realidad: cognitivamente, ellas impiden el descentramiento que es necesario para comprender la naturaleza y la sociedad; normativamente, su instrumentalización las transforma en herramientas dúctiles para los proyectos más perversos.

Con total independencia de los argumentos específicos que la crítica de cada uno de estos autores desplegó contra el antropocentrismo y el humanismo moderno, el resultado principal de este período es la tesis de que es preciso “abandonar”, “disolver” o “deconstruir” toda pretensión de hablar de lo humano *en singular* y *en general*. El problema no radica en las dificultades de tal o cual concepto específico de lo humano sino en la legitimidad de la pregunta misma que intenta comprenderlo de forma unificada. Así, machismo, clasismo, racismo y eurocentrismo todos son resultados, en última instancia, de la hipostatización que está a la base de las ideas modernas de lo humano. La historia de la modernidad debe ahora narrarse desde el punto de vista de las atrocidades cometidas en nombre de los que debieran ser sus valores más elevados. Humanismo y antropocentrismo no son más que una forma de autoengaño y han devenido en el problema normativo más importante de la modernidad.



4. *El giro post-humanista, 1990-2000*

Hecha ya la crítica a los presupuestos excluyentes a las ideas supuestamente universales sobre lo humano, el giro posthumanista de los últimos treinta años tiene como foco la *redefinición* de lo humano más allá del humanismo y del antropocentrismo de las posiciones anteriores. De lo que se trata ahora es de ampliar el horizonte de críticas posibles al humanismo del período anterior (Braidotti 2013; Connolly 2011; Haraway 1991). Las críticas de género, clase y raza son todas aun antropocéntricas en el sentido de que no trascienden realmente un horizonte estrictamente humano: las categorías en cuestión están todas compuestas por grupos de seres humanos que rechazan las injusticias a las que han sido sometidos. Lo que se requiere ahora es un descentramiento aún mayor en la medida de que el “otro” que aparentemente reclama inclusión es, justamente, no-humano. Lo propio de movimientos como el ecologismo, animalismo o el cyborgismo es su observación de que la redefinición de lo humano debe ahora hacerse cargo de dimensiones como la naturaleza, los animales y la tecnología *en sus capacidad para redefinir lo humano* (Fuller 2011; Clark 2003).

Este giro está constituido por su propia combinación de argumentos, en parte especulativos y en parte empíricos, que hace eco de las anteriores críticas del humanismo. De hecho, sus problemáticas fundamentales no son del todo distintas a las que han atribulado a las generaciones anteriores, a saber: cuán abierta a la manipulación social se encuentra la naturaleza humana, en qué medida la evolución de la tecnología moderna pone fin al ser humano como lo hemos conocido hasta ahora y si la idea misma de humanidad no es más que una simple ilusión breve y perniciosa. Dentro de la corriente principal de las ciencias sociales contemporáneas, Bruno Latour (2013) ha presentado argumentos



de este tipo para justificar la necesidad de una ontología completamente nueva que nos permita prescindir de la distinción entre humanos y no-humanos. Pero una de las dificultades principales de estos argumentos es que pierden de vista el hecho de que su propia orientación normativa es paradigmática de la frustración fundamentalmente humana con la pregunta de qué es ser humano. Cuando la literatura post-humanista rechaza el “fundamentalismo” en que se sustentan las ideas “humanistas” tradicionales, ella utiliza el término para indicar algo muy similar a lo que en la década de 1960 se consideró como pensamiento “burgués” o “ideológico” y que en la década de 1920 fue tratado como posiciones “metafísicas” injustificadas.

5. *La recuperación antropológica de inicios del siglo XXI*

Tanto el horizonte universalista de la antropología filosófica como el igualitarismo de la posición de Sartre no han desaparecido completamente, más allá de que hayan efectivamente quedado en una posición defensiva. Posiblemente el enfoque de las capacidades – representado en el trabajo de Martha Nussbaum (1992; 2006) – y el realismo crítico – a partir, sobre todo, del trabajo de Margaret Archer (2000) – ofrecen los intentos más claros y explícitos por recuperar la pregunta por lo humano *en general* en el contexto de las sociedades contemporáneas. Por supuesto, el “catálogo” específico de las propiedades antropológicas que definen lo humano es objeto de discusión, pero en último término los argumentos convergen en la necesidad de reconocer la integridad física, personal y moral de los seres humanos individuales. Los humanos son seres que poseen continuidad de conciencia para verse a sí mismos como sí mismos a lo largo de su vida; los humanos son seres que negocian una multiplicidad de identidades, a



veces contradictorias, que se reconocen unos a otros como miembros de la misma especie y, también, son seres que pueden crear e interpretar artefactos culturales. Fundamentalmente, los humanos tienen una capacidad de descentramiento que les permite reflexionar sobre su propia posición en el mundo natural y social.

Para nuestros propósitos, ambos enfoques se basan en tres ideas principales: (1) la reflexión sobre lo humano debe hacerse sobre la base empírica del conjunto amplio de conocimientos que ofrecen las ciencias naturales, las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía. (2) Estas propiedades humanas básicas tienen origen pre-social, pero sólo pueden actualizarse socialmente. Si bien se trata de propiedades humanas básicas, ello no implica que exista una única forma de responder a tales necesidades: la variabilidad cultural de la especie humana en nada contradice la posibilidad de hacer afirmaciones generales sobre nuestras cualidades antropológicas fundamentales. (3) La referencia a estas propiedades humanas básicas ofrece la posibilidad de un horizonte normativo inmanente: prácticas e instituciones que atentan contra el desarrollo o despliegue de tales propiedades han de ser rechazadas.

II. El programa de la sociología filosófica

El punto de partida del enfoque que he venido desarrollando bajo el nombre de *sociología filosófica* se reconoce como parte de este quinto momento. Mi motivación para ir más allá del escepticismo de los argumentos anti- y post-humanistas se sustenta en tres razones.

La primera es que la crítica anti-humanista confunde el “humanismo”, en tanto “ideología” machista, racista y colonial que es propia de Occidente, con la reflexión legítima sobre cuáles son los



fundamentos antropológicos generales que hacen posible la vida en sociedad. Pero es interesante que el mismo movimiento con que se intenta deconstruir tales inconsistencias ideológicas se ve obligado a apelar, de forma totalmente inconsistente, a valores humanistas tradicionales como la solidaridad, la emancipación y la subjetividad para la justificación de sus propias posiciones normativas. Su exploración de los límites, inconsistencias y exclusiones del “antropocentrismo occidental” son potencialmente iluminadores, pero hay algo profundamente elitista cuando éstas se proclaman como una “defensa” de los desplazados del mundo que, literalmente, ponen en juego su vida por los mismos valores e instituciones humanistas que con tanta arrogancia están siendo descartadas allí: el derecho al trabajo, a condiciones de vida decentes, a la igualdad ante la ley.

Algo parecido sucede cuando se incluye al ecologismo, animalismo y cyborgismo: incluso si se acepta la premisa (a todas luces discutible) de que tales posiciones implican un rechazo definitivo al antropocentrismo moderno, lo que no se pone en discusión es el hecho aún más básico de que son seres humanos los que hacen una reclamación normativa a nombre de, o a partir de sus interacciones con, la naturaleza, los animales o la tecnología.

El segundo conjunto de razones para justificar en enfoque de la sociología filosófica radica en la necesidad de tomarse en serio la capacidad humana de reflexionar sobre lo que nos constituye como el tipo de seres que realmente somos. En ese contexto, apelar a nuestras propiedades antropológicas generales sigue siendo la mejor opción para la reelaboración de argumentos normativos: en la sociedad contemporánea global, las posiciones normativas sólo son actualizables en la sociedad, requieren del consentimiento libre de los propios individuos y su fuerza vinculante permanece apegada a aquellas de las



características estables que todos los humanos poseen y comparten *en tanto seres humanos* (Habermas 2010). En efecto, esa es precisamente la razón por la que reivindicamos que los derechos humanos en un horizonte cosmopolita deben ser respetados bajo cualquier circunstancia incluso en contra de la misma voluntad de la sociedad (Chernilo 2010).

La tercera justificación de la sociología filosófica es más bien metodológica. En su conferencia sobre la “Ciencia como Vocación” (1970), Weber sostiene que la sociología puede hacer una contribución a los debates públicos al intentar descifrar la diversidad de implicaciones normativas en que se fundan diferentes opciones políticas. En mi interpretación, la estrategia de investigación que Weber sugiere nos indica que los debates normativos en la sociedad – desde el aborto a la eutanasia pasando por las reformas migratorias y al estado de bienestar – están basadas en ideas de lo humano que nunca quedan articuladas completamente. Son esas ideas de lo humano las que entregan contenido normativo a los debates de política pública y son ellas también las que explican la carga emocional de esos debates. Nuestras ideas de justicia, solidaridad, igualdad o vida buena se basan en ideas implícitas – y por ello no articuladas con claridad – sobre en qué consiste nuestra humanidad común. Las sociedades tienen una pluralidad de ideas normativas y la mayoría de los sociólogos acepta que una buena investigación de la vida social tendrá que ser capaz de decir algo significativo sobre cómo se actualizan estas ideas en prácticas e instituciones sociales: cómo y por qué algunas se prefieren por sobre las demás. Develar estas ideas de lo humano es importante porque los debates normativos están siempre conectados a aquello que los mismos seres humanos consideran bueno o malo, justo o injusto. En las sociedades en que vivimos, los humanos se han convertido ellos mismos en los últimos árbitros de la normatividad. Por medio de su conocimiento



empírico experto, la sociología puede brindar una mirada crítica sobre las implicaciones y presupuestos de distintos argumentos, tanto normativamente como en la práctica.

En mi libro reciente *Debatiendo la Humanidad*, el enfoque de la sociología filosófica se despliega a partir de la reconstrucción de siete propiedades antropológicas que nos permiten comprender qué es la normatividad en la vida social (Chernilo 2017). Para decirlo claramente, estas propiedades no están pensadas como una suerte de “teoría general de la naturaleza humana”. Por ejemplo, mi argumento no considera aquellas dimensiones que dicen relación con la violencia y la dominación. Lo que me interesa estudiar, repito, es el tipo de propiedades antropológicas que son ineludibles para entender la *dimensión normativa de la vida social*. Presentadas de forma sumaria, las siete dimensiones son:

1. Auto-trascendencia, que se define como la capacidad humana de aprehender la realidad de una perspectiva distinta a la propia (Arendt 1978). Si bien los seres humanos estamos limitados cultural y orgánicamente, tenemos la habilidad innata para trascender, temporal e imperfectamente, nuestras limitaciones contextuales inherentes. La capacidad técnica de construir herramientas, el talento individual que está a la base de poesía o la música, así como la imaginación normativa para crear instituciones sociales alternativas, son todas resultado de la capacidad humana de auto-trascendencia. Un principio universalista de empatía no se deriva entonces del hecho de compartir tal o cual posición social o tradición cultural sino de la habilidad general que los seres humanos tenemos para “ponernos en el lugar del otro”.

2. Adaptación, que se define como la necesidad de ajuste con el entorno natural como parte fundamental del anclaje humano en el mundo de los



objetos. Las propiedades físicas de la naturaleza, entre las cuáles se incluye, por supuesto, el propio cuerpo humano, establecen las condiciones de posibilidad material del desarrollo de la vida humana. Hay por tanto un antropocentrismo inmanente a cualquier reflexión sobre lo humano justamente a partir del hecho de que no es nunca posible abandonar completamente tal inserción orgánica en el mundo natural (Parsons 1978).

3. Responsabilidad, que define la socialidad de los seres humanos a partir de la necesidad de hacerse cargo de otros a partir de motivos distintos al interés propio. Las relaciones de parentalidad asumen condición arquetípica en este caso porque el afecto que está a su base nos *obliga* a tomar bajo nuestra responsabilidad la vida de los nuevos miembros de la especie dado que ellos no tienen inicialmente la capacidad de cuidarse a sí mismos: deseo subjetivo (amor y cuidado) y necesidad objetiva (la continuidad de la vida) coinciden *naturalmente* (Jonas 1984). El diferencial de poder que está a la base de la responsabilidad como relación social no se constituye primordialmente como una dinámica de dominación sino, por el contrario, a través de vínculos normativamente vinculantes.

4. Lenguaje, definido como un mecanismo de coordinación esencialmente social, pero que sin embargo permanece anclado en la capacidad humana básica de hacer uso de sistemas de reglas abstractos en contextos diferenciados de interacción (Habermas 1989). El giro lingüístico del último medio siglo no deja lugar a dudas respecto de la centralidad del lenguaje en nuestra constitución como seres humanos, pero la explicación de la *capacidad* de hacer uso del lenguaje desde el



punto de vista de la interacción social permanece asociada a una dimensión antropológica que es previa a su uso.

5. Evaluaciones morales, que se definen como la capacidad humana para adoptar compromisos vinculantes respecto de asuntos que son relevantes para los propios individuos en sus relaciones con otros. La idea de evaluaciones morales se usa para explorar la forma en que los individuos organizan y jerarquizan las distintas demandas a las que están sometidos en sus vidas cotidianas (Taylor 1989). La idea de un yo en tanto unidad biográfica concreta – la idea misma de una idea identidad personal y social – sólo es posible a partir de las evaluaciones morales que nos hacen los sujetos únicos que somos.

6. Reflexividad, que se define como la capacidad humana autónoma de comprender, situadamente, las relaciones entre los proyectos personales que nos constituyen biográficamente y los contextos estructurales que restringen o posibilitan tales proyectos (Archer 2012). La reflexividad humana está universalmente disponible para todos los miembros de la especie, pero la forma específica en que ella se ejercita es variable individual, social e históricamente. La capacidad de ejercer la reflexividad en la forma de una conversación interna permite transformar nuestras preocupaciones e intereses personales en cursos de acción socialmente viables.

7. Reproducción de la vida, definida como el desafío constante de establecer límites entre la dimensión orgánica y la dimensión sociocultural de la existencia humana. La relevancia de establecer alguna forma de demarcación entre ambos momentos viene dada por el conjunto amplio de prácticas e instituciones sociales donde lo que está en juego es



el derecho de la sociedad para engendrar o poner término vidas potencialmente humanas (Boltanski 2013). Estas definiciones están también a la base de los imperativos de justificación a que están sometidas todas las instituciones en las sociedades modernas: las justificaciones sólo valen como tales en tanto son capaces de trascender motivaciones egoístas y construir una apelación general al bien común.

Reflexiones finales

La normatividad no es el centro de la sociedad, no se trata del núcleo organizador que da coherencia al conjunto de prácticas e instituciones que la componen. La normatividad no es tampoco un fundamento inmóvil que apela al pasado (en sus variantes conservadoras) o al futuro (en sus versiones progresistas), para desde ahí ofrecer garantías trascendentes de inclusividad e integración. Ahora, la solución de la sociología contemporánea de disolver lo normativo al entenderlo como un falso problema me parece tan problemática como su esencialización. Su variante constructivista trata erróneamente “lo social” y “lo humano” como un juego de suma cero (Foucault 1997), de modo que nociones infladas de lo social no dejan espacio para una reflexión filosófica sobre las preconcepciones de lo humano. Al contrario, en la variante “combativa” (Bourdieu 1994), las concepciones de justicia, legitimidad, equidad o democracia no necesitan ser incluidas como parte del mundo social debido a que los conflictos, el poder y las luchas bastan para dar cuenta de la ontología de lo social (Honneth 1986). Estos defectos se explican por las deficiencias filosóficas de ambas posiciones: mientras el constructivismo no acepta ninguna forma de reflexión antropológica – ya mencionamos anteriormente como la crítica anti-humanista rechaza



explícitamente esta posibilidad – Bourdieu utiliza una concepción reduccionista de la naturaleza humana que se ocupa sólo del poder y la negociación estratégica. La paradoja que así se configura es que si bien la mayoría de los sociólogos sí están interesados en cuestiones normativas (por ejemplo, en relación a sus propias justificaciones acerca de por qué se dedican a la sociología), ello no se traduce en la necesidad de explicar *sociológicamente* qué son y cómo se construyen tales ideas normativas.

Puestas así las cosas, la sociología filosófica:

(1) está comprometida con un principio universalista de humanidad que trata a todos los seres humanos como miembros de la misma especie en razón de las capacidades antropológicas que comparten;

(2) promueve una definición de la normatividad donde distintas prácticas e instituciones sociales se evalúan a partir del hecho de si promueven o socavan el despliegue de esas capacidades antropológicas comunes.

La idea de sociología filosófica no es un sustituto para la investigación empírica de la sociología ni mucho menos la disolución filosófica de la sociología. Más bien, sostiene que los rasgos antropológicos comunes que nos definen como miembros de la misma especie crean las condiciones para que la vida social se desarrolle sin que esta humanidad común sea capaz de actuar directamente sobre la sociedad. Las ideas de justicia, personalidad, dignidad y vida buena son irreducibles a factores materiales o posiciones estructurales porque su valor normativo se refiere y, por tanto depende, de nuestras concepciones acerca de lo que es un ser humano. Lo que está en juego aquí es el hecho de que mientras la



sociología continúa planteando las grandes preguntas sobre la vida en la sociedad – los poderes de la agencia, las relaciones entre naturaleza y cultura o la dialéctica entre dominación y emancipación – estas son todas preguntas que también la trascienden. Las buenas preguntas sociológicas son siempre, en última instancia, también preguntas filosóficas.

Nota

Agradezco a Rodrigo Cordero y Francisco Salinas su invitación a escribir este texto así como sus sugerencias editoriales para mejorarlo. Los errores e imperfecciones que puedan quedar son de mi responsabilidad.

Bibliografía

Althusser, Louis (2003). "The humanist controversy". En *The humanist controversy and other writings*. Londres, Verso.

Archer, Margaret S. (2000). *Being human. The problem of agency*. Cambridge, Cambridge University Press.

Archer, Margaret S. (2012). *The reflexive imperative in late modernity*. Cambridge, Cambridge University Press.

Arendt, Hannah (1978). *The life of the mind*. New York, Hartcourt.

Bachelard, Gaston (2002). *The formation of the scientific mind*. Manchester, Clinamen.



Blumenberg, Hans (2011) *Descripción del ser humano*. Buenos Aires, FCE.

Blumenberg, Hans (2015). *The laughter of the Thracian woman. A protohistory of theory*. London, Bloomsbury.

Boltanski, Luc (2013). *The foetal condition. A sociology of engendering and abortion*. Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1994). *Sociology in question*. London, Sage.

Braidotti, Rosi (2013). *The posthuman*. Cambridge, Polity Press.

Cassirer, Ernst (1977). *An essay on man*, New Haven, Yale University Press.

Chernilo, Daniel (2010). *Nacionalismo y cosmopolitismo. Ensayos sociológicos*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales.

Chernilo, Daniel (2011). *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago, Lom.

Chernilo, Daniel (2013). *The natural law foundations of modern social theory: A quest for universalism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Chernilo, Daniel (2014). "The idea of philosophical sociology", en *British Journal of Sociology* 65 (2): 338-357.

Chernilo, Daniel (2017). *Debating Humanity. Towards a philosophical sociology*. Cambridge, Cambridge University Press.



Clark, Andy (2003). *Natural born cyborgs. Minds, technologies and the future of human intelligence*. Oxford, Oxford University Press.

Connolly, William E. (2011) *A world of becoming*. Durham, Duke University Press.

Derrida, Jacques (1991). *Of spirit. Heidegger and the question*. Chicago, The University of Chicago Press.

Faye, Emmanuel (2009). *Heidegger. The introduction of Nazism into philosophy*. New Haven, Yale University Press.

Foucault, Michel (1997). *The order of things*. London, Routledge.

Fuller, Steve (2011). *Humanity 2.0: What it means to be human past, present and future*. Basingstoke, Palgrave.

Gehlen, Arnold (1980). *Man in the age of technology*. Nueva York, Columbia University Press.

Habermas, Jürgen (1989). "Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva". En *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra:.

Habermas, Jürgen (2010). "The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights", en *Metaphilosophy* 41(4): 464–80.

Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. London, Free Association Books.

Heidegger, Martin (1993). "Letter on humanism". En *Basic writings*. London, Routledge.



Honneth, Axel (1986). "The fragmented world of symbolic forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", en *Theory, Culture and Society* 3(3): 55–66.

Jonas, Hans (1984). *The imperative of responsibility. In search of an ethics for the technological age*. Chicago, The University of Chicago Press.

Latour, Bruno (2013). *An enquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Levi-Strauss, Claude (1970). *The savage mind*. Chicago, The University of Chicago Press.

Luhmann, Niklas (2012). *The society of society*. Vol. 1. Stanford, Stanford University Press.

Lyotard, Jean-François (1993). *The inhuman*. Cambridge, Polity Press.

Marquard, Odo (1989). *Farewell to matters of principle. Philosophical studies*. Oxford, Oxford University Press.

Nussbaum, Martha (1992). "Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism", en *Political Theory* 20 (2): 202-46.

Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Parsons, Talcott (1978). *Action theory and the human condition*. New York, The Free Press.

Plessner, Helmuth (1970). *Laughing and crying. A study of the limits of human behavior*. Evanston, Northwestern University Press.



Rockmore, Tom (1995). *Heidegger and French philosophy. Humanism, antihumanism and being*. London, Routledge.

Sartre, Jean-Paul (2007). *Existentialism is a humanism*. New Heaven, Yale University Press.

Schnädelbach, Herbert (1984). *Philosophy in Germany 1831-1933*. Cambridge, Cambridge University Press.

Scheler, Max (2009). *The human place in the cosmos*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

Sloterdijk, Peter (2009). "Rules for the human zoo: A response to the Letter on Humanism", en *Environment and Planning D: Society and Space* 27 (1): 12-28.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Weber, Max (1970). "Science as a Vocation". En Hans Gerth y Charles Wright Mills (eds.) *From Max Weber. Essays in Sociology*. Londres, Routledge y Kegan Paul.