



HACIA UNA SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA

ENTREVISTA A DANIEL CHERNILO

Entrevista hecha por Daniel Alvaro

Fecha de realización: febrero de 2019

Me gustaría comenzar con algunas preguntas sobre tu formación y trayectoria intelectual. Para empezar, ¿qué te motivó a estudiar sociología? ¿Cómo describirías tus años de estudiante universitario en Chile e Inglaterra?

La decisión de estudiar sociología fue relativamente improvisada. La hija mayor de una muy buena profesora de mi secundaria estudiaba sociología en la Universidad de Chile en esa época, y conversando con ella me pareció una buena idea. No sabía mucho sobre la sociología cuando ingresé a la Universidad en 1993. La dictadura de Pinochet había terminado en 1990 y la universidad estaba aún en un momento de transición: muchos de mis profesores habían seguido ahí durante buena parte de la dictadura, pero de a poco se iban incorporando otros que habían perdido sus puestos o habían sido exiliados en 1973. La calidad de los profesores no era necesariamente muy buena – con excepciones, por supuesto: tuve el privilegio de ser estudiante de Enzo Faletto, un profesor simplemente extraordinario. Pero el nivel de muchos de mis compañeros era superlativo, yo sentía que ellos sabían mucho y que yo debía leer en cantidades industriales para ponerme a su nivel.

Hubo tres experiencias que me marcaron fundamentalmente y me hicieron decidir por una carrera académica. La primera fue un curso sobre la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de Kant, que el filósofo checo Ernst Tugendhat dictó en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica. Asistí solo como oyente, pero se me abrió un mundo nuevo: ver a un pensador de ese calibre en acción, y la lectura del propio Kant, me dejaron flechado. La segunda fue el tomar contacto con un grupo de egresados de sociología, entre ellos Omar Aguilar y Juan Enrique Opazo, y empezar a leer textos sociológicos con ellos: de ahí salió mi tesis de licenciatura sobre la teoría de los medios simbólicamente generalizados en Parsons, Habermas y Luhmann y mi interés por la teoría sociológica general. La tercera fue un financiamiento por 2 años que obtuvimos de la Fundación Ford en un proyecto bajo la dirección del profesor Alfonso Arrau. Eso me permitió tener mi primer sueldo académico con relativa estabilidad, dedicarme a hacer clases, escribir mi tesis y postular a una beca para irme a doctorar fuera del país.

Partí a Inglaterra en agosto del año 2000 con una Beca “Presidente de la República”. Esa era una beca que Pinochet había creado a inicios de los 80 para que economistas chilenos se fuesen a formar a Chicago (esa beca siguió funcionando con las mismas reglas hasta 2008 más o menos, cuando se creó el sistema actual de “Becas Chile”). La decisión de Inglaterra fue pragmática: EEUU me parecía un sistema muy escolar (muchos exámenes de ingreso y cursos durante la formación doctoral) y Alemania, que hubiese sido mi destino preferido, la descarté porque me pareció importante aprender inglés bien. Mi primera opción era estudiar en el LSE con Nicos Mouzelis, pero él estaba pronto a jubilar y

no me podía dirigir. Oxford y Cambridge no resultaron opción porque vivir allí era demasiado caro y el sistema de colleges me resultó incomprendible, por lo que no supe siquiera como postular a esas universidades. Mi llegada a Warwick, y a estudiar con Robert Fine, fue gracias a la recomendación de amigos y a una admisión muy rápida que me ofreció un puesto en el doctorado en caso de obtener la beca.

Cuando llegué a Inglaterra, en mi primera conversación con Robert él me dijo: “Felicitaciones por tu beca. Ahora que ya estás aquí, tienes total libertad para elegir el tema al que te vas a dedicar”. La libertad intelectual que Robert me ofreció era total. Su exigencia era estar permanentemente leyendo y escribiendo, así como su rechazo a lugares comunes, frases hechas o giros retóricos manidos. De ahí salió la idea de reconstruir y evaluar las ideas de nación en la historia de la sociología –desde Marx a Luhmann– que finalmente fue el tema de mi tesis de doctorado y de mis primeros dos libros (Chernilo, 2007: 2010). De ahí viene también la idea de que el canon de la sociología no puede incluir únicamente “sociólogos”: para Robert, eso hacía la lectura de autores como Hobbes, de Hegel o de Arendt absolutamente imprescindible. La idea de teoría social, o de pensamiento social y político, apunta justamente en esa dirección de una tradición intelectual donde se entremezclan pretensiones de conocimiento históricas, conceptuales, explicativas y normativas.

Otro evento significativo de mi experiencia en Inglaterra fue que se me metió en la cabeza “probar”, para decirlo de algún modo, si mi trabajo de licenciatura sobre la teoría de los medios podía publicarse en una revista internacional. No hubo en esa decisión ningún razonamiento estratégico, se trataba solo de saber si ese trabajo que había hecho en Chile, en relativa orfandad intelectual, servía para algo. Después de casi 2 años haciendo la traducción al inglés y de sucesivas evaluaciones y revisiones, el texto fue publicado en 2002 en *British Journal of Sociology*. Esa publicación temprana fue muy importante para conseguir mi primer trabajo (un puesto temporal como profesor asistente en el Departamento de Sociología de Warwick) y financiamiento una vez finalizado el doctorado (un postdoctorado en Chile, que realicé en la Universidad Alberto Hurtado en Santiago). Y me abrió también el apetito de seguir publicando internacionalmente.

El encuentro con Robert Fine en la Universidad de Warwick parece haber sido decisivo en varios aspectos de tu formación. Se puede decir que heredaste de él no solamente un estilo de trabajo, a la vez exigente y liberador, sino también una idea singular acerca de la relación que la sociología mantiene o debe mantener con otras tradiciones de pensamiento.

El encuentro con Robert fue fundamental. Nos tomó algo de tiempo entendernos, pero además de sus características intelectuales, él era una persona muy cálida y generosa con su tiempo (andaba permanentemente atrasado). A mitad de

camino de mi doctorado, Robert recibió una invitación de Gerard Delanty para escribir un artículo sobre Marx y la sociología histórica. Yo acababa de terminar el borrador de un capítulo de mi tesis sobre el problema de la nación en la sociología histórica de Barrington Moore, Michael Mann y Miroslav Hroch, y Robert me sugirió escribir juntos un texto sobre las relaciones entre clase y nación en esa tradición (Fine y Chernilo, 2003). Ese trabajo conjunto me permitió observar de primera fuente su sistematicidad, autocrítica y apertura permanente a pensar las cosas *siempre una vez más* – lecciones todas que me dejaron muy impresionado. Además, cuando se trataba de ideas, lecturas o argumentos, lo único que Robert aceptaba y promovía era la racionalidad intrínseca del propio intercambio de ideas. Su experiencia, buen juicio y mayor conocimiento no se imponía jamás desde una posición de autoridad – y ello sin importar quien fuese su interlocutor. Fue una posibilidad muy formativa tener acceso a la *caja negra* de la escritura académica de un pensador como Robert.

En términos de contenidos, nuestras discusiones sobre cosmopolitismo, así como sobre los fundamentos filosóficos del pensamiento de Habermas, fueron quizás las más significativas en esos años. Hay varios temas comunes a ambos: la formulación de argumentos de orientación universalista, las relaciones entre teoría social y derecho natural, las relaciones entre pretensiones de conocimiento descriptivas y normativas y la necesidad de que la sociología dialogue con distintas tradiciones intelectuales. Todos estos temas son fundamentales en mi trabajo. Hay también dos cuestiones centrales en el pensamiento de Robert que se me han ido aclarando después: las relaciones entre liberalismo y marxismo, por un lado, y el problema del antisemitismo en la formación y desarrollo de las sociedades modernas. En el primer caso, Robert plantea de forma muy decidida que el potencial emancipador de la teoría crítica no puede realizarse a costa de la negación de las libertades y la autonomía individual; en el segundo, además del horizonte biográfico que nos une a ambos con la “cuestión judía”, está la razón sistemática del rol del antisemitismo en la dialéctica entre universalismo y particularismo, entre humanización y deshumanización, que está a la base de las sociedades modernas.

Mi último año de doctorado coincidió con la obtención de una plaza temporal en Warwick y ahí nos tocó trabajar más estrechamente como “colegas”. Entre otras cosas, comenzamos a intercambiar versiones preliminares de nuestros textos de forma constante y nunca dejamos de hacerlo. Su fallecimiento a mediados de 2018 es una tragedia personal tremenda, porque perdí a mi mentor y a un amigo muy querido. Pero es también una pérdida muy grande para la teoría social global el que no haya podido escribir la monografía sobre Hannah Arendt que ya tenía acordada con Cambridge University Press.

Entre 2004 y 2009 trabajé en la Universidad Alberto Hurtado, en Santiago. Si fue una suerte gigantesca haber

coincido con Robert cuando llegué al Reino Unido en el año 2000, lo mismo sucedió con el hecho de que Aldo Mascareño fuese académico en el Departamento de Ciencias Sociales de la UAH: su agudeza sociológica, su cultura académica, su capacidad de trabajo, su integridad intelectual y su estilo literario son excepcionales. Aldo es además un gran colega y amigo. Durante ese período, creamos juntos el primer doctorado en sociología de Chile que abrió en 2006. Y en estos años no hemos dejado de colaborar en publicaciones y proyectos de distinto tipo.

Por una combinación de razones profesionales y familiares, partí nuevamente a Inglaterra a inicios de 2010 para incorporarme al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Loughborough. Este período me permitió retomar algunas cuestiones pendientes y avanzar en otras: primero, pude publicar una monografía más sistemática sobre la relación entre la teoría social y la tradición del derecho natural (Chernilo, 2013). Ese texto es posiblemente una larga conversación con Robert y la interpretación que él hace de la influencia de pensadores como Hobbes, Rousseau, Kant y Hegel en el desarrollo de la sociología. Concluido ese proyecto, me pude dedicar a dar forma al enfoque de la sociología filosófica y la idea de que las concepciones de lo humano son fundamentales para dar contenido específico a las ideas normativas más significativas en la sociedad: la justicia, la igualdad, la solidaridad. Todas las preguntas sociológicas más significativas sobre el poder, la cultura o la identidad son también, y sobre todo, preguntas filosóficas sobre aquello que nos constituye como seres humanos (Chernilo, 2014, 2017). Desde 2017, estoy nuevamente en Chile.

En el breve resumen de tu formación y trayectoria aparecen una serie de inquietudes que, vistas en retrospectiva, dan cuenta de un esfuerzo teórico sostenido y, sobre todo, coherente, como si las preguntas que guían tu investigación actual sobre la “sociología filosófica” fueran, en cierto modo, la consecuencia lógica y metodológica de tus investigaciones anteriores. Si esto es así, debería empezar por preguntarte acerca de tu primer libro, *A social theory of the nation-state: The political forms of modernity beyond methodological nationalism* (2007). Me parece significativo que tu primer trabajo de largo aliento dejando de lado tu tesis de licenciatura haya girado en torno a la “nación”, un concepto que al igual que el de “pueblo” o el de “comunidad” requiere un tratamiento que necesariamente excede la sociología y que, por lo tanto, debe complementar el saber sociológico con otro tipo de saberes, entre ellos la historia, la teoría política y la filosofía.

Como te decía, ese libro sobre estado-nación se basa en mi tesis de doctorado. Su intuición original es que desde su surgimiento, la sociología ha tenido tres conceptos de socie-

dad fundamentales: la idea de relaciones sociales o coordinación social, la idea de sociedad moderna y la idea de estado-nación. En alguna época, tenía la idea (¡tremendamente ingenua!) de escribir una trilogía donde se abordarían cada uno de estos tres conceptos. Al inicio del doctorado, mi idea era simplemente reconstruir qué se había entendido por estado-nación en la historia del pensamiento sociológico, pero al poco tiempo se produjo un cambio de orientación: por un lado, me topé con la idea de que la tradición sociológica convencional (Marx, Weber, Durkheim, Parsons) al parecer no habría dedicado mayor atención al concepto de nación; por el otro, estaba también la idea de que esa misma sociología sufría de un “nacionalismo metodológico” crónico, donde el estado-nación era su gran punto ciego, su gran presupuesto incuestionado.

No deja de ser curioso el que ambos argumentos en buena medida se contradigan mutuamente: ¿Cómo podría la sociología haber simultáneamente “ignorado” el estado-nación y haberlo “reificado” hasta transformarlo en su presupuesto más fundamental? Mi respuesta frente a ambas posiciones fue explicar qué es exactamente lo que esa sociología convencional había escrito sobre el estado-nación y espero haber mostrado con algún detalle que esos autores, y muchos otros, sí hicieron contribuciones muy significativas en el tema. A partir de estas ideas, puede también separarme del argumento que, a inicios de los 2000, autores como Ulrich Beck, Manuel Castells, Anthony Giddens o John Urry hacían sobre la “obsolescencia definitiva” del estado-nación como una forma de organización sociopolítica de la sociedad moderna. Por el contrario, mi intuición era, como tú dices, que la idea de nación ofrece un anclaje comunitario – emotivo, simbólico, temporal y por cierto también material – que es fundamental para personas y grupos.

La idea de nación no puede verse como la panacea de una formación social homogénea, exenta de conflicto o depositaria impoluta de la soberanía popular. Pero no es tampoco una formación intrínsecamente chovinista, xenófoba o expansionista. Para comprender realmente la idea de nación, debemos aceptar que contiene siempre ambos momentos. Por todas estas razones sostuve allí que la nación no está cerca de desaparecer. En ese sentido, no diría que en ese libro hay una búsqueda explícita de argumentos provenientes de otras ramas del conocimiento. Pero sí me enfrenté al hecho de que los sociólogos pueden desplegar un conocimiento muy parcial y unilateral de su propio canon intelectual, por lo que para comprender realmente algunos de esos argumentos hemos de romper decididamente de los tabús disciplinares.

Dicho esto, sí me parece que hay una relación de bastante continuidad entre mis trabajos. El libro sobre estado-nación ofrece también un argumento, secundario, sobre la orientación universalista de la idea de sociedad con que se desarrolla la sociología. En ese texto, el argumento es que tal pretensión universalista se expresa en tres niveles: la

idea *normativa* de una única sociedad moderna que abarca todo el globo y el conjunto de humanidad, la definición *conceptual* de cuál es el elemento específicamente social de las relaciones sociales modernas, y la justificación *metodológica* sobre cómo generar conocimiento empírico adecuado a escala global.

Si bien en ese libro el argumento universalista sí se utiliza, en realidad no se lo justifica adecuadamente. Tal intento de justificación sí orientó mi siguiente libro en inglés, *The Natural Law Foundations of Modern Social Theory. A Quest for Universalism* (Chernilo 2013), así como la colección de ensayos que están recogidos en *La Pretensión Universalista de la Teoría Social* (Chernilo 2011). La exploración sobre cómo surge y se despliega esa pretensión universalista me llevó a tener que tomarme en serio la tradición del derecho natural racional. En ese sentido, rompo con la idea de que el derecho natural es intrínsecamente religioso/cristiano (Agustín) o esencialmente liberal (Locke, Smith). Ambas posiciones me parecen muy problemáticas por razones tanto históricas como conceptuales: las fuentes intelectuales del derecho natural son múltiples y resisten tal simplificación. Con todos sus problemas y contradicciones internas, la gran contribución de la tradición del derecho natural es justamente que apuntala la idea de una única especie humana constituida por un conjunto finito de propiedades antropológicas que todos poseemos pero que ejercemos bajo condiciones (sociales, culturales) desiguales. Una reconstrucción de este tipo ya no depende de cánones o definiciones disciplinares de ningún tipo.

Fue entonces la necesidad de explorar en más detalle estas propiedades antropológicas compartidas de la especie la que me llevó a la tesis central de *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology* (2017): para comprender cómo las ideas de lo humano circulan en la sociedad necesitamos un enfoque dual –sociológico y filosófico– que nos permita, además, dar con la significación que estas propiedades antropológicas tienen para la fundamentación de ideas normativas en la sociedad. Por supuesto, la idea misma de sociología filosófica no es original: la encontramos en Simmel, en Tönnies y en uno de mis autores favoritos: Karl Löwith. La tesis principal de su maravilloso texto *Max Weber y Karl Marx*, que publicó originalmente en 1932, es que la gran contribución de Weber y Marx es que son al mismo científicos (en su exploración histórica y empírica del capitalismo) y filósofos (en su inquietud sobre en qué consiste una vida genuinamente humana bajo las condiciones alienantes que impone la sociedad moderna).

La cuestión del universalismo, la normatividad social y la pregunta por lo humano son tres problemas centrales en tu obra. Con matices y énfasis diferentes, aparecen en prácticamente todos tus trabajos, incluido tu último libro, donde fundamentas el proyecto de una “sociología filosófica”. Antes de

avanzar con cuestiones específicas relacionadas con este libro, quisiera saber cómo concebís la relación entre sociología y filosofía en el marco de tu proyecto. Concretamente, ¿en qué se diferencia tu propuesta de propuestas anteriores que apuntan en la misma dirección y de lo que habitualmente se entiende por “filosofía social”?

Trato de entenderlas en lo que me parece, son sus mejores versiones. En el caso de la filosofía, intento enfrentarla sin el “complejo”, por decirlo de algún modo, de alguien que no tiene formación académica en filosofía, que no sabe latín o griego ni leyó nunca sistemáticamente a Platón o Aristóteles. Tengo muchísimo respeto por la filosofía académica, pero no creo que la grandeza de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant se juegue en las diferencias entre su edición A y su edición B. Por el contrario, lo que me atrae de la filosofía es su invitación a pensar sin condiciones ni restricciones, un acercamiento a la reflexión que no reconoce límites y que justamente por ello nos permite especular sobre el fenómeno humano en su sentido más bello, más general. En el caso de la sociología, la entiendo como una reflexión sistemáticamente orientada hacia los problemas fundamentales de las sociedades modernas. De la sociología me atrae su obligación a tener que decir algo que tenga sentido para las condiciones de vida concretas y específicas de las sociedades en que vivimos. No me interesa la sociología que fetichiza cuestiones metodológicas, aquella que reifica las preguntas por la identidad o el género, ni aquella que reduce la vida social a las relaciones de producción.

Adorno habla de que la sociología sufre de un tabú anti-filosófico y con ello parece querer decir no solo que los sociólogos no saben suficiente filosofía sino que derechamente le temen, le hacen el quite, a la discusión filosófica. Supongo que algo parecido puede decirse sobre un tabú anti-sociológico en la filosofía: los filósofos parecen suponer que cualquier relación con la sociología trivializa su saber. Creo entonces en una relación entre ambas tradiciones donde ellas responden a intereses de conocimiento distintos pero que se alimentan mutuamente: una dimensión más especulativa y normativa por el lado de la filosofía, una dimensión más empírica y explicativa en el caso de la sociología. Cuando simplemente se ignoran, mucha discusión filosófica es tremendamente ingenua o voluntarista, mientras que mucha investigación sociológica es insufriblemente reduccionista o simplemente trivial.

La idea de filosofía social sin duda me parece atractiva y pertenece a la misma familia de conceptos que la sociología filosófica, pero es distinta a mí proyecto en dos aspectos centrales. El primero es que con la idea de sociología filosófica intento marcar desde el inicio la deuda, o al menos la relación, de mi enfoque con la antropología filosófica de la primera mitad del siglo pasado, una tradición que se encuentra en autores como Ernst Cassirer, Helmut Plessner y Max Scheler. Es

un intento, para decirlo así, de poner en relación algunas de las intuiciones centrales de esa escuela en el contexto de la discusión sociológica contemporánea. De hecho, otro antecedente en este mismo sentido es la idea de biología filosófica de Hans Jonas, que ofrece un enfoque análogo pero para el caso de las relaciones entre biología y filosofía. Para todos ellos, se trata de hacer seriamente la pregunta por el fenómeno de lo humano en general, así como la pregunta por sus condiciones específicas en el presente.

La segunda diferencia es que, tradicionalmente al menos, las ideas de filosofía social están también asociadas a imágenes más o menos utópicas sobre un orden social ideal. Un elemento central de las *filosofías sociales* de autores como Marx, los utilitaristas o pensadores como Spengler es que ellos ofrecen alguna clase de sociedad ideal (o, en algunos casos, de las condiciones de su crisis definitiva). En ese sentido, diría que la sociología filosófica se detiene un paso antes de llegar a ofrecer esa visión utópica. Sí sostiene que las preconcepciones de lo humano son centrales para comprender las ideas normativas en la sociedad, pero cómo se despliegan socialmente es un asunto empírico. Por cierto, la sociología filosófica postula un principio universalista de humanidad como horizonte normativo, pero eso no trae consigo necesariamente visiones específicas respecto de un orden social ideal. Incluso si uno dijese, por ejemplo, que esa orientación universalista se expresa de mejor manera en un orden socio-jurídico cosmopolita que en uno basado en estados-nación, esa idea es aún inespecífica respecto de cómo debiese arribarse a tal orden, cuán probable es esa transición, o cuáles serían sus características principales. Tal vez uno podría o debería hacer ese ejercicio especulativo, pero siento una suerte de pudor sociológico que me impide (¡al menos hasta ahora!) elucubrar de esa manera.

Tu proyecto comparte algunos principios fundamentales con las concepciones tradicionales de lo humano. En la Introducción de tu libro discutís los argumentos de los discursos identificados con el “posthumanismo” y, en el Capítulo 1, analizás críticamente las posiciones de Sartre, Heidegger y Derrida a propósito del humanismo. ¿Reconocés, a pesar de las diferencias, alguna contribución positiva por parte de estas teorías a la tarea de pensar el fenómeno humano en el mundo contemporáneo?

En esos capítulos efectivamente intento reconstruir críticamente la tradición humanista de la ilustración. Al mismo tiempo, busco separarme de las tendencias posthumanistas que me parecen son corriente principal en las ciencias sociales y humanidades contemporáneas.

Las ideas tradicionales de lo humano, aquellas desarrolladas entre los siglos XVII y XIX, adoptan de la ilustración una indudable orientación universalista. Hoy en día es una cuestión aceptada el que al interior de algunas de esas posi-

ciones hay argumentos racistas, eurocéntricos, orientalistas o misóginos. Es una discusión abierta si esas limitaciones son contingentes o necesarias, idiosincráticas o estructurales, pero el hecho es que están ahí y la literatura posthumanista llama adecuadamente la atención sobre estas contradicciones internas del discurso humanista ilustrado. Esa es la crítica que se inaugura con la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger pero que aparece también en pensadores tan disímiles como Levi-Strauss, Althusser o Derrida. En los últimos 20 o 30 años, además, a las críticas anteriores se incluyen cuestiones relativas a derechos medioambientales, derechos de los animales, ciborgs, etc. Aquí hay temas significativos que se deben tomar muy seriamente.

En ese contexto, entonces, tengo también una diferencia importante con el humanismo tradicional de alguien como Sartre, porque para él humanismo y antropocentrismo son equiparables. En mi opinión, por el contrario, debemos poner mucha atención a sus diferencias: el humanismo consiste en la afirmación, que comparto y defiendo, de que todos los seres humanos sin excepción tienen las mismas capacidades de crear sociedad (aunque bajo condiciones sociales desiguales). Este igualitarismo es fundamental tanto conceptual como normativamente, porque allí radica justamente la posibilidad que tenemos de fundamentar nuestras ideas sobre la justicia, la solidaridad, la igualdad, etc. El antropocentrismo, por el contrario, es una posición que hace depender la *existencia* y *valor* del mundo exterior de su utilidad para los seres humanos. Este instrumentalismo no solo es equivocado, sino que tiende a llegar al extremo constructivista de la afirmación de que el mundo en su totalidad es *resultado* de la acción humana. Estas son posiciones que no comparto.

Por el otro lado, mi diferencia principal con la literatura posthumanista es que el descentramiento de lo humano que proponen termina adoptando un irracionalismo que me parece muy problemático. En algunos casos, esto ocurre a sabiendas (como en Heidegger) y en otros tiene lugar a pesar de sí mismo (como en Derrida o Haraway). Este irracionalismo se despliega en una crítica a la idea misma de fundamentación normativa. Es un escepticismo que creo intransigente porque reduce cualquier esfuerzo de fundamentación a una voluntad de poder, conciencia alienada, juego de lenguaje o pura y simple hipocresía. Cuando pensadores abiertamente conservadores como Heidegger o Carl Schmitt ofrecen este argumento, yo rechazo su proyecto normativo, aunque puedo comprender perfectamente por qué hacen esta crítica. Pero cuando este argumento viene de pensadores críticos o progresistas como Foucault o Mouffe, eso se me hace más difícil de comprender: ¿A partir de qué elementos puede Foucault construir idea alguna de emancipación después de su propia disolución de la idea de sujeto? ¿Cómo puede Mouffe invitarnos a una política más solidaria o de alianzas si en su propia concepción la política es fundamentalmente agonística?

La dificultad, en definitiva, parece radicar en la respuesta a la pregunta por la capacidad inclusiva del universalismo o,

por el contrario, si su dinámica es fundamentalmente excluyente. Estamos de acuerdo en que las exclusiones que aparecen en las posiciones universalistas deben ser rechazadas. Pero mi hipótesis es que las exclusiones más recientes no son resultado de los problemas del universalismo anterior, sino que, por el contrario, es la propia dinámica igualitarista del universalismo lo que les entrega visibilidad. Lejos de llevar a la conclusión de que las formas anteriores de universalismo son responsables de tales exclusiones, y debe por ello ser rechazado, mi posición es que son los éxitos de los procesos de inclusión los que permiten justamente hacer visibles otras formas de exclusión. La dinámica universalista e igualitarista del humanismo que defiendo permite amplificar antes que restringir, dinamizar antes que adormecer, los procesos de aprendizaje social de los que se nutre la propia capacidad crítica en la sociedad.

El resto de tu libro está dedicado a un extenso y profundo análisis sobre las concepciones antropológicas de Hannah Arendt, Talcott Parsons, Hans Jonas, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Margaret Archer y Luc Boltanski. ¿Podrías decirme, en forma general y resumida, en qué sentido estas diferentes concepciones de lo humano contribuyen a tu objetivo de construir un principio universalista de humanidad?

El proyecto del libro arrancó con la idea de intentar conformar un *catálogo*, por decirlo de algún modo, de ideas de naturaleza humana en la sociología y la filosofía contemporáneas. Quería explorar cómo ciertas ideas de sociedad (por ej., el poder, los mercados) dependen de ciertas preconcepciones sobre qué nos hace humanos independientemente de la sociedad: somos seres temerosos y por ello tenemos estados; somos seres egoístas y por ello tenemos mercados, etc. Pero entonces me di cuenta de que esta estrategia era problemática por dos razones bien fundamentales: primero, porque reforzaba la visión monista en que la naturaleza humana consiste en una única propiedad clave que puede ser definida de forma inequívoca. Y también porque refuerza una forma de pensamiento más bien determinista que es profundamente problemática: la sociedad es de un tipo Y porque la naturaleza humana es de una clase Z. Ninguna de estas premisas funciona si queremos comprender las dimensiones normativas de la vida social, de modo que el libro se movió entonces hacia su forma definitiva: nuestras ideas de lo humano son expresión, y a su vez ayudan a articular, las premisas ideológicas, sociológicas y normativas más amplias de las sociedades en que vivimos.

Sobre la selección de los autores, hay una inevitable arbitrariedad: todos ellos son autores cuyo trabajo admiro y sobre quienes sentí la necesidad de profundizar como parte de mi propia formación intelectual. Pero hay algunos criterios también. Los capítulos están organizados cronológicamente: parto con el debate entre Sartre y Heidegger en la década del 40, luego viene Arendt en los 50 y 60, Parsons en los 60 y 70,

Jonas y Habermas en los 70 y 80, Taylor en los 90, Archer y Boltanski después del cambio de siglo. Otro criterio es que la mitad de los autores que ahí discuto son filósofos y la otra mitad sociólogos. Por supuesto, la distinción es algo cruda, pero quería cumplir la promesa de desarrollar una verdadera *sociología filosófica* y conversar así con ambas disciplinas. Tercero, y aquí llegamos al centro de tu pregunta, todos estos autores desarrollaron teorías más bien generales de la modernidad, y sus preguntas respecto de qué es lo que nos hace humanos fue algo que se convirtió en una necesidad para ellos por la lógica inmanente de sus propias agendas de investigación.

El centro de la filosofía de Hans Jonas radica en su “imperativo de la responsabilidad” que se desarrolla en el contexto de sus preocupaciones medioambientales. El trabajo de Margaret Archer sobre la reflexividad humana depende de su trabajo sociológico previo sobre agencia, estructura y cambio social; en el caso de Habermas, el lenguaje se vuelve una pregunta central para él debido a su exploración de los fundamentos normativos de la democracia moderna; en el caso de Arendt, su preocupación es la violencia política como forma de articulación de la sociedad moderna. Lo que todos ellos hallaron, y esto es algo con lo que estoy completamente de acuerdo, es que su trabajo se mantenía fundamentalmente incompleto si no eran capaces de decir algo significativo sobre la condición humana: aquellas propiedades únicas que nos hace la especie que somos los humanos.

Me parece que hay una razón fundamental detrás de esta laguna que ellos mismos sintieron y que los empujó en esa dirección antropológica: sin ideas de lo humano se nos hace imposible comprender la dimensión normativa de la vida social. ¿Cómo plantear preguntas sobre la vida buena, la justicia, o la igualdad cuya respuesta no descansa en nuestras posiciones sociales o preferencias personales sino en la apelación a ideas generales sobre en qué consiste nuestra humanidad común? Finalmente, las distintas ideas de lo humano que se abordan en los capítulos —auto-trascendencia, adaptación, responsabilidad, lenguaje, evaluaciones fuertes, reflexividad, reproducción de la especie— comparten todas una característica. Por un lado, requieren todas de un anclaje orgánico —sólo son posibles en el aquí y ahora de una vida concreta en un momento específico. Al mismo tiempo, buscan trascender esas referencias contextuales y apelan a ideas generales, universales, donde no sólo vemos reflejados los seres que realmente somos sino que imaginamos los seres que quisiéramos llegar a ser (y las sociedades que los harían posible).

Por último, me gustaría saber en qué estás trabajando en la actualidad y cómo sigue el programa de investigación sobre sociología filosófica.

Tengo varios proyectos simultáneamente. El primero, que tiene financiamiento del fondo chileno de apoyo a la ciencia (FONDECYT), es una investigación que examina las actas constitucionales con que se preparó la redacción de la consti-

tución chilena de 1980 que Pinochet hizo aprobar en un plebiscito fraudulento (con varias modificaciones, este es aún el texto constitucional que rige en Chile). Estas actas son miles de páginas donde se transcriben las discusiones de un grupo de abogados que entre 1973 y 1978 se reunió periódicamente para ver los temas más importantes de la constitución: régimen político, derechos fundamentales, recursos naturales, derecho de propiedad, etc. Esta investigación está liderada por mi colega Rodrigo Cordero, y Aldo Mascareño y yo somos co-investigadores. Pero parte de lo que nos interesa explorar son las concepciones de sociedad, las ideas normativas implícitas, sobre las que se funda la constitución. Una cuestión bien interesante aquí es que además de métodos tradicionales como entrevistas, análisis de textos y prensa, estamos trabajando con ingenieros y físicos para aplicar técnicas de “minería de datos” a los textos de las actas.

El segundo proyecto es sobre el estado actual y desafíos de la universidad contemporánea. Aquí el vínculo con la sociología filosófica es tal vez más metodológico, en el sentido de que me interesa reflexionar sobre la condición actual de la universidad tanto desde el punto de vista de las ideas y valores que la universidad debe promover, como de los procesos, estructuras y prácticas específicas de la universidad del siglo XXI. El debate sobre “la idea de la universidad” es por supuesto un género en sí mismo: Kant, Ortega y Gasset, Derrida y tantos otros han reflexionado sobre ella, su misión, etc. Al mismo tiempo, en los últimos 20 o 30 años ha emergido un debate más sociológico sobre las transformaciones de la universidad contemporánea: su multiplicidad de funciones, su globalización, la presencia de rankings y métricas, su neoliberalización, etc. Ambos debates se han mantenido desconectados y hay temas muy significativos que me parecen ausentes.

Te pongo un ejemplo: no debe haber otra institución en la sociedad moderna donde convivan tantas generaciones como en la universidad: jóvenes desde los 18 años hasta académicos de 75. Las relaciones entre estas distintas cohortes —aprendizaje mutuo, confianza, admiración, innovación, originalidad— son fundamentales para la universidad del presente. Sin embargo, ¡este es un tema totalmente ausente en la discusión contemporánea sobre la universidad! Por un lado, la discusión sobre la idea de la universidad está bastante desconectada de la vida universitaria tal y como es (por ejemplo, poco y nada se dice de la vida en los laboratorios científicos, que son centrales en la universidad). Por el otro, la literatura más sociológica tiende a adoptar una visión cínica, desencantada o tecnocrática de la universidad que nos impide *pensar* la idea de universidad.

El último proyecto que estoy poniendo en marcha es sobre el debate de la secularización en el pensamiento social y político del siglo XX. De hecho, el punto de partida de ese proyecto es que no hay tal cosa como un único debate sobre la secularización sino varios: el debate sobre la autonomía de la modernidad como época histórica (e.g. Löwith y Blumen-

berg), el debate sobre la teología política (Strauss, Schmitt), el debate sobre los orígenes y actualidad del Gnosticismo (Taubes, Jonas, Voegelin) y el debate sobre el secularismo y postsecularismo (Weber, Taylor, Habermas). Mi intuición, pero hasta aquí no es más que eso, es que reconstruir estos debates es muy importante para comprender de mejor forma uno de las inquietudes fundamentales de la sociología filosófica: qué son y cómo se justifican las ideas normativas en las sociedades modernas. En buena medida, los diversos enfoques o tradiciones que se hacen la pregunta por la secularización nos invitan todos a pensar si la modernidad está efectivamente en condiciones de dar razón de sí misma y así *justificar* sus instituciones y valores principales o, por el contrario, si eso no es más que una ilusión y lo que de hecho habría es una fe, finalmente irracional, en principios que son arbitrarios o dependen de fundamentos que no pueden fundarse adecuadamente.



BIBLIOGRAFÍA

Chernilo, D. (2002). The theorisation of social co-ordinations in differentiated societies. The theory of generalised symbolic media in Parsons, Luhmann and Habermas. *British Journal of Sociology*, 53 (3), 431-449

Chernilo, D. (2007). *A social theory of the nation-state: The political forms of modernity beyond methodological nationalism*. Londres: Routledge.

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

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.

Fine, R. y Chernilo, D. (2003). Classes and nations in recent historical sociology. En Delanty, G. e Isin, E. (Eds), *Handbook of Historical Sociology* (pp. 235-249). London: Sage.

SOBRE EL AUTOR

Daniel Chernilo

Licenciado en Sociología por la Universidad de Chile (1997) y Doctor en Sociología por la Universidad de Warwick (2004). Entre sus nombramientos destaca haber sido Profesor Titular de Pensamiento Social y Político en la Universidad de Loughborough en UK y Director General de Investigación y Doctorados en la Universidad Diego Portales en Santiago de Chile. Actualmente es Profesor Titular de Sociología y Director del Doctorado en Procesos e Instituciones Políticas de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez. Fue miembro del comité editorial de la revista *Sociology* y participa de los consejos editoriales internacionales de *European Journal of Social Theory* y *British Journal of Sociology*. Además de sus propias publicaciones, es el traductor al español del libro de Margaret S. Archer *Teoría Social Realista: El Enfoque Morfogenético* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009).