EL TRASFONDO NORMATIVO DE LA TEORIZACIÓN SOCIAL: TRES REFLEXIONES EN TORNO A UNA PROPUESTA DE SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA

Jordi Mundó
Universidad de Barcelona, España
jordimundo@ub.edu

Resumen
Este trabajo consiste en el desarrollo de tres reflexiones a partir del ensayo de Chernilo (2016) sobre una propuesta de sociología filosófica. La primera hace hincapié en la necesaria autoconciencia por parte del científico social de la doble normatividad –epistémica y moral– inherente a la empresa teorizadora. La segunda explora la preocupación por la determinación de las bases antropológicas y su relación con lo que consideramos moralmente estimable como humanos. La tercera trata de mostrar el provecho de contextualizar histórico-políticamente la pregunta por lo humano, concluyendo que la reciprocidad en el respeto de los rasgos ético-socialmente estimables de los humanos, culminada en el reconocimiento de unos derechos humanos universales, debe constituir el criterio normativo prevalente.

Palabras Claves:
Filosofía, Normatividad, Sociología Filosófica, Derechos Humanos, Equilibrio Reflexivo

Introducción

Tomando como punto de partida el texto de Daniel Chernilo (2016), "Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano", me propongo desarrollar una reflexión sobre tres aspectos que tienen que ver de un modo no trivial con la interrogación por lo humano. Los tres tienen en común el sustrato normativo de muchos de los asuntos a dirimir. El primero aspecto hincapié en la doble normatividad ínsita en el quehacer de la ciencia social. El segundo se refiere a la preocupación por la determinación de las bases antropológicas y su relación con lo que consideramos moralmente estimable como humanos. El tercero gira alrededor de la, a mi entender, necesaria politización de la reflexión sobre humano.

1. La doble normatividad de la teorización social

W.V.O. Quine (1960: 3), atento a los excesos del positivismo, sostuvo que "Neurath ha comparado la ciencia con un barco, el cual, si hemos de reconstruirlo, debemos hacerlo plancha a plancha, mientras permanecemos a bordo y a flote. El filósofo y el científico se encuentran en el mismo barco". La actual institucionalización de las ciencias sociales invita a pensar que muchos sociólogos, antropólogos, científicos políticos, o incluso economistas, se sienten cómodos con las lindes del dominio de sus respectivas disciplinas. Aun cuando estas demarcaciones puedan ser cuestionadas epistémica u ontológicamente, no cabe duda de que forman parte de una dinámica más amplia y reconocida de división del trabajo intelectual en el mundo de la ciencia. Sin embargo, hay un sentido pertinente en el que las ciencias sociales no funcionan autárquicamente: a menudo de una forma tácita, cada una de estas disciplinas suele verse abocada a tomar partido sobre cuestiones filosóficas en la elección y enfoque de los problemas a resolver. De modo que sería muy recomendable que cualquier programa de investigación en ciencias sociales reconociera que resulta muy difícil responder a las preguntas relevantes sin abordar problemas de índole filosófica. Con razón Chernilo (2016) trata de mostrar el vínculo no siempre evidente entre sociología y filosofía, planteado con originalidad y buen sentido a través del programa de la sociología filosófica.

Es preciso tener en cuenta que históricamente la ciencia ha tenido una relación muy estrecha con la filosofía: desde los griegos antiguos, la ciencia constituyó una parte de la filosofía hasta su emancipación como una disciplina separada, compuesta a su vez por varios campos diferenciados. Éstos siguen teniendo en común el tener que afrontar problemas que por sí mismos no pueden resolver y que dejan a la filosofía su elaboración e intento de resolución. Así, del mismo modo que la matemática (¿qué es un número?), la física (¿qué es el tiempo?) o la biología (¿qué es una emoción?) tienen serias dificultades para responder concluyentemente a problemas de fondo de sus respectivos ámbitos, las ciencias sociales permanentemente deben acometer asuntos de índole en gran parte normativa: ¿qué acción individual es correcta? ¿Cuáles son las fuentes de lo correcto y lo incorrecto en las distintas culturas? ¿Qué políticas públicas son más justas? ¿Es el bienestar lo que

debemos tratar de maximizar? Pero muy a menudo se da por sentado que las ciencias –ya sean sociales o naturales– sólo deben ocuparse de problemas descriptivos o positivos, y que cualquier exploración normativa cae fuera de su radio de acción.

A esto hay que añadir otro problema general. Además de los escollos normativos que las ciencias no pueden resolver por sí mismas, existen los problemas que cada una de ellas plantea sobre cuáles son los procedimientos más adecuados para obtener conocimiento y cuáles son sus límites. Este tipo de problemas tampoco pueden resolverlos las ciencias por sí mismas, pues se requiere una reflexión normativa sobre qué consideramos conocimiento, explicación, comprensión o evidencia. Entonces, nos encontramos con que la necesidad de una filosofía de la ciencia (en sí misma normativa) se entrevera con la necesidad de una reflexión filosófica, en parte también normativa, en muchos aspectos substantivos de las ciencias sociales. De modo que soslayar la doble normatividad de la sociología, la antropología, la economía o la ciencia política equivale a despojarlas de la capacidad para preguntarse por lo humano y, por esto mismo, a privarlas de la necesaria institucionalización para que puedan hacer frentes a ésta y otras preguntas fundamentales.

2. Bases antropológicas y normatividad

Chernilo advierte que "la normatividad no es el centro de la sociedad". Y concluye críticamente que "la solución de la sociología contemporánea de disolver lo normativo al entenderlo como un falso problema me parece tan problemática como su esencialización" (Chernilo 2016: 11), refutando de forma certera la posición metateórica tanto de quienes niegan valor alguno a la reflexión antropológica, como la de aquellos que tienen una concepción reduccionista de la naturaleza humana "que se ocupa sólo del poder y de la negociación estratégica" (Chernilo 2016: 12). En este sentido, el rico entramado teórico del programa de la sociología filosófica que nos presenta otorga un papel substantivo a las capacidades antropológicas comunes, puesto que la evaluación de la idoneidad o aceptación de las prácticas e instituciones sociales se hará en base a si promueven o socavan el despliegue de esas capacidades compartidas por los humanos. Considera que la definición de cuáles son las propiedades antropológicas concretas es algo abierto a discusión, pero sostiene que es imperativo el reconocimiento de la integridad física, personal y moral de los individuos humanos y "la continuidad de conciencia para verse a sí mismo como sí mismos a lo largo de la vida" (Chernilo 2016: 7).

Al tratarse de un asunto complejo que no puede saldarse en un texto breve, y dando por sentado que Chernilo sólo ha pretendido señalar las líneas maestras de su propuesta, desearía realizar una reflexión acerca de las complicaciones inherentes a la dilucidación de las bases antropológicas comunes y a cómo es posible relacionarlas de forma congruente con postulados morales y ético-sociales que consideramos estimables.

2.1. Vaguedad antropológica y relativismo

Interesantemente, en el recorrido acerca de los precedentes de una sociología filosófica en el último siglo Chernilo señala el momento de la antropología filosófica alemana. Precisamente porque deja claras las limitaciones de esta visión de la antropología filosófica, me parece pertinente empezar por aquí. Quizá uno de los textos que más ha influido en la configuración de la disciplina sociológica durante la segunda mitad del siglo XX sea el de Berger y Luckmann (1968) sobre la llamada construcción de la realidad social. Resulta muy instructivo hallar en el mismo que una buena parte de los fundamentos de su teoría remiten a la idea sucintamente resumida en esta cita:

"En otras palabras, no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socio-culturales. Solo hay naturaleza humana en el sentido de ciertas constantes antropológicas (por ejemplo, la apertura al mundo y la plasticidad de la estructura de los instintos) que delimitan y permiten sus formaciones socio-culturales. Pero la forma específica dentro de la cual se moldea esta humanidad está determinada por dichas formaciones socio-culturales y tiene relación con sus numerosas variaciones. Si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre construye su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre se produce a sí mismo" (Berger y Luckmann 1968: 67).

Como indican los propios autores, su concepción se funda en las aportaciones de Plessner (1965) y Gehlen (1987), dando vía libre a la idea de que *debe ser* la sociedad la que termine modelando a los humanos. Así, la existencia de una base antropológica de etiología biológica apenas resulta relevante, puesto que, como bien apunta Chernilo, "la existencia cultural de los humanos es la más importante de sus necesidades naturales" (2016: 3). La plasticidad intrínseca de ese sustrato antropológico otorga una capacidad omnímoda a lo social para gobernarlo, convirtiéndose en una concepción que puede desembocar en diversas formas de relativismo epistémico y moral (y que durante el siglo XX cristalizó en formas políticas totalitarias).

La constatación de que la vaguedad en la definición de los fundamentos antropológicos no es asunto baladí nos lleva a preguntarnos si hay forma de integrar propiedades antropológicas bien definidas en la reflexión sobre lo humano. Chernilo sostiene que se puede –puesto que se debe– discriminar entre distintos rasgos antropológicos –"por ejemplo, mi argumento no considera aquellas dimensiones que dicen tener relación con la violencia y la dominación" (2016: 9)– a la vez que afirma que "en las sociedades en que vivimos, los humanos se han convertido ellos mismos en los últimos árbitros de la normatividad" (2016: 9).

2.2. Equilibrio reflexivo

De ser esto así, acaso resulte pertinente preguntarnos cómo elegimos entre distintos postulados normativos y cómo lo hacemos en relación con las bases antropológicas humanas. Ante la

necesidad de tomarnos en serio la capacidad humana de reflexionar sobre lo que nos constituye como el tipo de seres humanos que realmente somos, ¿disponemos de algún recurso metodológico que conecte nuestras capacidades antropológicas y nuestros juicios normativos de un modo a priori interesante?

El llamado "equilibrio reflexivo" constituye una herramienta metodológica heurísticamente fértil para abordar este tipo de problemas normativos. Popularizada por Rawls (1971), aunque previamente utilizada por Goodman (1955) para justificar la inferencia deductiva e inductiva, la metodología del equilibrio reflexivo permitiría reconocer una relación congruente entre nuestras intuiciones morales como especie y los juicios morales que consideramos estimables.

Supongamos pues que, además de que los humanos elaboramos juicios morales acerca de lo que consideramos normativamente más estimable, existe algo así como las emociones y las intuiciones morales de origen biológico. Partiendo de estos dos supuestos me gustaría realizar tres consideraciones y derivar una conclusión de las mismas.

a) Hace más de un siglo, G.E. Moore (1903) elaboró el argumento de que las afirmaciones morales no constituyen juicios que puedan ser objeto de escrutinio por la ciencia natural. Dos personas pueden estar de acuerdo acerca de los hechos de la ciencia empírica y sin embargo disentir moralmente. Pueden discrepar, pongamos por caso, sobre si, como pensaba Henry Sidgwick (1907), el placer es lo único que merece ser deseado por sí mismo. El que uno yerre sobre esto no tiene por qué estar basado en hechos de la naturaleza, o porque no entienda adecuadamente los conceptos involucrados, o porque cometa algún error lógico. Los hechos naturales y las verdades conceptuales no bastan para dar respuesta a cuestiones morales; de lo contrario cometeríamos la falacia naturalista. Mas las cuestiones morales normativas debemos tratar de justificarlas de algún modo.

b) Puesto que la evolución biológica procede de forma miope y oportunista, bien puede decirse que nuestras emociones e intuiciones morales de raíz biológica se articularon de un modo globalmente incoherente, nunca se formaron *ex amorphos hylés* sino aprovechando material ya estructurado (Gibbard 1990, 2011). Además, un teorema de la genética de poblaciones nos asegura la diversidad biológica dentro de cualquier clan darwiniano. La consecuencia es que podemos estar razonablemente seguros de que nuestras emociones e intuiciones morales de raíz biológica suelen darse imbricadas, no siempre son consistentes entre sí y son diversas. A esto hay que añadir que no resulta fácil tener acceso directo a nuestras intuiciones morales biológicas, puesto que generalmente nos llegan histórico-culturalmente mediadas (Sinnott-Armstrong 2008).

c) La metodología del equilibrio reflexivo consistiría en tratar de elaborar teorías normativas que satisficieran nuestras intuiciones (el desiderátum sería que captaran el núcleo de éstas; en el caso de Chernilo –por seguir con el ejemplo anteriormente citado–, en este punto se abstendría de elegir aquellas asociadas a la violencia y la dominación). Una vez ordenadas y sistematizadas nuestras intuiciones morales por una teoría normativa, ésta nos ayudaría a captar las incoherencias entre estas intuiciones, permitiéndonos así enmendar o anular algunas de las intuiciones elegidas, lo cual

permitiría apoyar la teoría normativa en un grupo más refinado de intuiciones, y así sucesivamente. Este proceso debería seguir realizándose hasta que, idealmente, el equilibrio reflexivo se alcanzaría cuando nuestra teoría acabara casando con nuestras intuiciones.

2.3. El carácter irreductiblemente público de la discusión normativa

Puesto que nuestras intuiciones inferenciales también son deficientes y necesitamos reglas explícitas que nos indiquen cuándo realizamos un argumento correcto y cuándo incurrimos en una violación –resulta bien ilustrativo de esto el caso de la falacia de afirmación del antecedente, que comete espontáneamente más de dos tercios de la población, independientemente de su nivel de formación (Cosmides 1992)–, el despliegue de la metodología del equilibrio reflexivo requiere participar de un contexto social normativo o deliberativo que vaya más allá de los individuos (*nemo solus satis sapit*). Así, la determinación de lo que los humanos pudieran considerar bueno o malo, justo o injusto, basándose en nuestros rasgos antropológicos básicos se fundaría en un uso irreductiblemente público de la razón.

En conclusión, para que de la pluralidad de ideas normativas que pueda haber en cualquier sociedad reivindiquemos "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 2016: 8) es preciso que hallemos un modo de conectar de un modo congruo, no arbitrario y estable los rasgos antropológicos compartidos que consideremos pertinentes con una declaración normativa a primera vista tan exigente. El autor deja bien clara su intención: "Lo que me interesa estudiar, repito, es el tipo de propiedades antropológicas que son ineludibles para entender la *dimensión normativa de la ciencia social*" (Chernilo 2016: 8).

3. Politizar la reflexión sobre lo humano

En los términos planteados, la propuesta de una sociología filosófica "comprometida con un principio universalista de humanidad que trata a todos los seres humanos como miembros de la misma especie" (Chernilo 2016: 12) tiene la ventaja de buscar conectar los fundamentos antropológicos de lo humano con los juicios normativos sin por ello ser rehén del estado actual de la investigación empírica biológica y cognitiva acerca de aquellos asuntos. Hemos dicho que la diversidad y, en ocasiones, incoherencia global entre nuestras intuiciones morales de carácter biológico requieren una selección normativa de las mismas, pero no por eso arbitraria. Quizá este argumento tenga más fuerza categórica expresada en términos históricos que en modo meramente abstracto.

Históricamente, la reflexión sobre la comunidad de lo humano se halla atravesada por innumerables ejemplos de no reconocimiento de los humanos como iguales en un sentido normativo político-moral. Ya en la *Odisea* de Homero, el pastor Eumeo cuenta a Ulises que "cuando el señor no

amenaza y ordena a los siervos, estos no hacen ningún buen trabajo. Mira, Zeus roba a cada hombre, cuando lo somete a la servidumbre, la mitad de la *areté*" (Canto XVII). Un siervo sólo es medio hombre, alguien dependiente del poder de otro. Aristóteles conceptualiza al esclavo como *empsychon organon*, nada menos que un instrumento animado sin capacidad proairética, tan distinto del ser humano políticamente reconocible (*Ética a Nicómaco* 1161b4). En términos del derecho romano, sólo el *sui iuris* acredita plena capacidad humana para participar en la reciprocidad jurídica del mundo social; los demás (mujer, hijos, siervos y esclavos) son necesariamente *alieni iuris*, su existencia social es mediada por quien tiene existencia social por sí mismo (Ste. Croix 1983). Cuando en 1787 no se consiguió incluir la liberación de los esclavos en la Constitución americana, los votos de las tres quintas partes de los esclavos se sumaron a los de sus respetivos amos. Los ejemplos son inacabables. Sin embargo, "sólo a partir de la Ilustración, el privilegio de ejercer el poder sobre los hombres, anteriormente limitado exclusivamente a los ciudadanos libres o a los señores, se convierte en un derecho universal: el poder sólo puede ser el poder de las personas adultas (primero de los hombres y posteriormente también de las mujeres) sobre sí mismas. De una afirmación acerca del poder sobre uno mismo, que antes sólo podía interpretarse desde la filosofía moral, se pasa a un postulado político según el cual la libertad interior sólo puede existir si también se hace efectiva exteriormente" (Koselleck 2012: 114-115).

La Ilustración constituye un punto de inflexión crucial que permite entender que la idea de humanidad común es profundamente normativa, también en un sentido político. Para poder defender la idea de que la humanidad es una sola podemos recurrir a nuestros rasgos antropológicos comunes pero, ante todo, debemos hallar el modo de institucionalizar la vida social de modo que el respeto a la autonomía, dignidad y libertad de cada humano *deba ser* igual, esto es recíproco. Como ha ocurrido históricamente, me atrevo a sugerir, con lo mejor de la tradición iusrepublicana democrática (Doménech 2004). Y por eso tiene sentido defender, como hace valientemente Chernilo, la universalidad de los derechos humanos como métrica fundamental de lo humano.

Nota

Las reflexiones de este trabajo se inscriben en el marco del proyecto de investigación FFI2015-63707-P (MINECO/FEDER, España). Agradezco a Rodrigo Cordero y Francisco Salinas haberme invitado a participar en el presente diálogo.

Bibliografía

Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. Ed. bilingüe y trad. María Araújo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1968). *La construcción de la realidad social*. Trad. Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Chernilo, Daniel (2016). "Entre sociología y filosofía: la pregunta por lo humano", *Cuadernos de Teoría Social*, 2 (3): 1-16.

Cosmides, Leda (1992). "Cognitive Adaptations for Social Exchange", en Jerome H. Barkow et al. (eds.) *The Adapted Mind*. New York/Oxford, Oxford University Press: 163-228.

Doménech, Antoni (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona, Crítica.

Gehlen, Arnold (1987). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Trad. C. Vevia, Salamanca, Sígueme.

Gibbard, Allan (1990). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*. Cambridge, Mass., Harvard University Press; Oxford, Oxford University Press.

Gibbard, Allan (2011). *Reconciling Our Aims. In Search of Basis for Ethics*. New York, Oxford University Press.

Goodman, Nelson (1955). *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Homère (1877). *L'Odyssée*. Trad. de Leconte de Lisle, París, Alphonse Lemerre éditeur.

Koselleck, Reinhart (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta.

Moore, G.E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.

Plessner, Helmut (1965). *Die Stufen des organischen und der mensch: einleitung in die philosophische antropologie*. Berlin, Walter de Gruyter.

Quine, W.V.O. (1960). *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Sidgwick, Henry (1907). *The Methods of Ethics*. 7a. ed., London, Macmillan.

Sinnott-Armstrong, Walter (ed.) (2008). *Moral Psychology. Vol. II: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Ste. Croix, G.E.M. de (1983). *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. London, Duckworth.