

Las imbricaciones de la teoría social y la investigación empírica

Marco Estrada Saavedra

INTRODUCCIÓN

En este capítulo me ocupo de la relación que hay entre teoría social e investigación empírica. En la primera parte, defino el papel de la teoría en el conocimiento científico y abordo la cuestión de qué es la teoría social y por qué existen una pluralidad de ellas y no sólo una. Posteriormente, delinearé cuatro formas fundamentales de hacer teoría en la sociología. A modo de ilustración, en la tercera sección doy cuenta de mi propia experiencia en la investigación teórica y empírica en el estudio de los movimientos sociales. Finalmente, concluyo estas líneas con unas reflexiones generales y un exhorto de diálogo a favor de una práctica sociológica robusta.

I. TEORÍA Y CONOCIMIENTO

La realidad del mundo es, en sí misma, más rica y compleja de lo que jamás podemos lograr aprehender y conocer en términos prácticos o, también, teológica, filosófica, científica, artística o mediáticamente. En sus empresas cognitivas, la ciencia trabaja, en particular, con teorías, metodologías y técnicas de investigación. Las teorías son abstracciones conceptuales. Y, por muy elaboradas que sean, no dejan de conllevar una pér-

dida de la realidad fenoménica. Si suscribiéramos alguna clase de realismo filosófico, podríamos decir, con cierta ironía, que las teorías son citas de la realidad, pero con errata indeleble. Sin embargo las teorías no son espejos y, por tanto, no representan punto por punto la realidad. Más bien, construyen la realidad observada científicamente. Su función fundamental consiste en servir al trabajo empírico de investigación como un sofisticado instrumento de observación y ordenamiento significativo de relaciones conceptuales que describen, señalan nexos causales e indican sentidos de la realidad social (Luhmann, 1996). Las generalizaciones abstractas de las teorías nos permiten dar cuenta de las diferencias y semejanzas de fenómenos observados mediante comparación de lo disímil. De tal suerte, la teoría labora mediante disolución y reconfiguración de sus objetos —un procedimiento muy semejante a los efectos de extrañamiento o distanciamiento del arte—.

En nuestra disciplina, el objetivo de la investigación teórica y empírica es conocer la sociedad. Varían en la forma de cumplir esta meta, mas no en el objeto. Quiero enfatizar este enunciado. Entiendo a la *investigación social* en un sentido lato, es decir, como el conjunto de estudios teóricos y empíricos que tienen a lo social como su objeto científico. Ambas son formas *legítimas, necesarias y complementarias* de aprehender fenómenos sociales.

Antes de abordar el tema de la teoría como una práctica sociológica y de proponer la afirmación —acaso escandalosa para algunos— de que todos los sociólogos hacemos teoría y empiria, me gustaría mencionar las características mínimas de la teoría sociológica, que con gran probabilidad cualquier sociólogo aceptaría: 1) ésta consiste en un conjunto de proposiciones abstractas, generalizantes y consistentes entre sí de manera lógica, 2) cuyo objetivo se orienta a ordenar, comprender y explicar *conceptual, adecuada y significativamente* algún fenómeno, ámbito o aspecto de la realidad social. Para ello, 3)

permite someter sus proposiciones conceptuales a la comprobación empírica (Joas y Knöbl, 2004).

Estas tres características de la teoría sociológica son “mínimas”, porque más allá de ellas se tambalearía el “consenso” al respecto entre los sociólogos. Me refiero a que, si bien todos aceptarían que la teoría sociológica da cuenta de la realidad social, la forma de hacerlo, el medio para comprobar ello, así como los mismos términos “realidad”, “relación”, “verificación”, “comprobación” —y otros más— están en disputa y separan, por tanto, a sociólogos y escuelas entre sí.

Las dos consecuencias principales de lo anterior son las siguientes: primero, que a pesar de que existe una pluralidad de teorías sociológicas y que esta situación conduce a álgidos debates entre los defensores de una y otra, es posible, no obstante, la discusión y el aprendizaje racional entre teorías, porque entre ellas hay similitudes y empalmes que contribuyen a corregir cegueras y unilateralidades de cada una y, por tanto, a mejorarlas. Y, segundo, que esta pluralidad no significa que la sociología, como disciplina, tienda a desmoronarse, ya que no habría nada que vinculara y comunicara a las distintas concepciones teóricas en competencia. El hecho es que sí impera un consenso mínimo sobre las preguntas fundamentales de la sociología como disciplina científica, a saber: qué es la acción; qué es el orden social; y cómo sucede el cambio social. Todos los teóricos —clásicos, modernos y contemporáneos— se han ocupado en su obra de estas cuestiones, que se encuentran en una relación estrecha. En efecto, la *acción* humana no es arbitraria, sino que constituye *órdenes sociales* que *cambian* históricamente (Joas y Knöbl, 2005).¹

Toda forma y semántica particular que adopte la teoría sociológica tiene que ver claramente con estas tres cuestio-

¹ En sus indagaciones empíricas, el sociólogo aborda estas cuestiones de manera concreta enfrentando fenómenos particulares en tiempos y espacios precisos.

nes, enfatizando más una u otra de ellas. Se puede así hablar, por ejemplo, de conducta o práctica; de institución o sistema social; de proceso o evolución, etcétera; y, por supuesto, es posible subrayar más el comportamiento empírico observable y medirlo con la ayuda de aparatos estadísticos; o bien uno puede interesarse por el sentido subjetivo mentado subyacente a la acción e interpretarlo con el auxilio de entrevistas a profundidad y observación participante. En todo caso, estas teorías guardan siempre una relación con el núcleo disciplinar de las cuestiones sociológicas.

¿Por qué hay una pluralidad de teorías sociológicas y no una única vinculante para todos los sociólogos? Una posible respuesta sería que la sociología no ha alcanzado aún el estatus de ciencia y que, por tanto, lo que pretende hacer pasar como “teorías sociológicas” no serían sino un conjunto de ideologías arbitrarias. Cuando se afiance de verdad su “carácter científico”, entonces tendríamos únicamente una teoría sociológica válida y aceptada por todos los sociólogos. Esta respuesta es inaceptable, porque se basa en una concepción errónea y simplista de la ciencia, que toma como modelo a las ciencias naturales, pero caracterizándola de manera equivocada.² Este tema es muy amplio, pero lo que es necesario recalcar es que en las denominadas “ciencias duras” no existe tampoco *una sola* teoría aceptada por todo los científicos. “También las ciencias naturales están diferenciadas en una variedad de disciplinas, subdisciplinas, conexiones disciplinares, ramas de investigación, programas de investigación y métodos. De ninguna manera se puede hablar que todas ellas siguen un paradigma único. Una competencia real tiene lugar sólo en campos de investigación estrechamente delimitados. Más allá de estos

² Por otro lado, es cierto que en la práctica sociológica aún perduran elementos “ideológicos”, por utilizar un término muy polémico, en diferentes niveles (así como también los hay entre los científicos naturales) y que difícilmente pueden eliminarse de modo definitivo.

campos, los diferentes campos y programas de investigación no se encuentran compitiendo entre sí, sino que se hallan en una relación de cooperación y complementación. Esta es la realidad de las ciencias naturales, que no están muy alejadas de la diferenciación de la sociología en una variedad de campos y programas de investigación y de distintas concepciones teóricas. En general, se trata de un proceso de división de trabajo científico complementario y no de teorías e hipótesis que compiten entre sí, entre las cuales sólo una de ellas sería la verdadera” (Münch, 2004, p. 9 y ss).

En fin, despojémonos de los complejos y consideremos a la sociología como una ciencia establecida y reconocida. En consecuencia, hay que ofrecer una explicación convincente de esta “pluralidad”. Para esto, parto de un argumento ontológico: la realidad, en general, pero la histórico-social, en particular, es inagotable. Agreguemos, ahora, un argumento epistemológico: ninguna mirada puede aprehender la realidad en su totalidad. Nuestra forma de relacionarnos con ella es sólo parcial y siempre desde determinada perspectiva. No hay ningún déficit en ello, ya que la experiencia y el conocimiento humanos son sencillamente así. Por tanto, lo que hacen las diferentes teorías, *como instrumentos de observación*, es seleccionar algunas parcelas de la realidad,³ para explicar y comprender, de manera causal y significativa, relaciones entre diferentes fenómenos aislados, pero con la conciencia de que son incapaces de trascender su propia parcialidad para dar cuenta de la totalidad de una realidad múltiple, plural, inagotable y cambiante. Precisamente este carácter de la realidad conlleva a tener acercamientos e interpretaciones *teóricos diversos* de la misma partiendo de la suposición de que existe cierto orden en aquello que observamos. Las teorías sociológicas son, entonces, el conjunto de perspectivas para describir, explicar y comprender significativamente

³ Una realidad —hay que enfatizarlo— que es construida durante los procesos cognitivos.

la realidad del mundo social de acuerdo con los intereses de investigación que persigamos. Esto implica, de manera clara, que la realidad social no es *en sí* cuantitativa o cualitativa, sino que son nuestros intereses y preguntas de investigación los que nos llevan a hacer un tratamiento interpretativo u objetivista del mundo social, a ocuparnos más de actores sociales o de estructuras, de tiempos sincrónicos o diacrónicos, etcétera. Y todo ello no implica arbitrariedad ni relativismo, ya que, no importando cuál sea la perspectiva teórica que escojamos, siempre tendremos que hacer una investigación organizada a través de métodos probados y reconocidos y fundamentar racionalmente nuestros resultados.

En conclusión, no deberíamos ver en esta pluralidad de teorías un signo de minoría científica de edad de la sociología o, inclusive, de su crisis disciplinar, sino, más bien, de la riqueza con que se puede mirar, con interés sociológico, el mundo social.

Por tanto es mejor tomar otro camino de la integración del conocimiento sociológico que el de la reducción de la variedad mediante el monopolio de un paradigma como corsé de una ciencia unificada. Este camino consiste en dar cuenta con precisión para qué fines y objetos de investigación es especialmente adecuada una concepción teórica o un programa de investigación; y, de esta manera, vincular a los diferentes paradigmas en una red, con cuya ayuda se pueda aprehender un espectro amplio y diferenciado de la realidad social. En lugar de la jerarquía con premisas e hipótesis derivadas de la ciencia unida paradigmática y reduccionista, aparece la red de distintos paradigmas. Los avances en el conocimiento se alcanzarían atando las madejas sueltas entre los paradigmas, eliminando los vacíos en la red mediante conexiones y refinando los hilos toscos y burdos de la red, de tal suerte que la realidad social pueda abarcarse con más amplitud, diferenciación y profundidad. Esto podría resultar, primero, a través de la vinculación de paradigmas vecinos [y, más tarde, por medio de la conexión entre paradigmas más alejados entre sí] (Münch, 2004, p. 11 y ss).

Para cerrar esta parte, quizás no está por demás apuntar un principio pragmático para la selección de teorías dentro del gran mercado sociológico. La teoría es uno de los momentos de la sociología como ciencia, cuya tarea general consiste en la solución de problemas científicos mediante métodos especializados. Bajo este criterio pragmático, no hay *in abstracto* teorías superiores o inferiores, sino teorías más o menos útiles en relación con el problema de investigación que nos ocupa y queremos resolver. Aún más: esta actitud pragmática no implica que debemos escoger una sola teoría de manera exclusiva en nuestras empresas científicas, sino que, si es conveniente y se hacen los ajustes necesarios, se pueden combinar diferentes teorías entre sí (Joas y Knöbel, 2004).

2. LA TEORÍA COMO PRÁCTICA SOCIOLOGICA

Entiendo el trabajo con la teoría social⁴ como una *práctica*, es decir, una forma de hacer sociología con su propia lógica producto de las actividades establecidas en una comunidad. Entre los sociólogos, hay, al menos, cuatro formas principales de hacer y/o trabajar con teorías sociales y que son fundamentales para la investigación social: 1) la reconstrucción filológico-interpretativa y la discusión conceptual; 2) la elaboración de una teoría general de la sociedad; 3) la formación de teorías de alcance medio; y 4) la construcción del marco teórico. Estas formas no son puras y pueden estar entreveradas entre sí, por tanto, parcial o completamente.

⁴ Hablo de teorías sociales y no sociológicas, porque el núcleo disciplinar de la sociología no sólo no logró estabilizarse universalmente, sino que lo que había logrado cierta aceptación en algún momento y en ciertas regiones, se enriqueció con un diálogo constante, a mediados de la década de los cincuenta del siglo pasado, con otras disciplinas como la lingüística, la antropología, la filosofía, la historia e, incluso, la cibernética, entre otras.

En la práctica de la reconstrucción filológica-interpretativa y la discusión conceptual, el investigador hace una exégesis de una obra (por ejemplo, de todo el *corpus* de Max Weber), una corriente de pensamiento (el marxismo o el funcionalismo, por decir algo) o una constelación de conceptos (como la división de trabajo, la clase social, etc.).

Por prejuicios muy extendidos entre los sociólogos que, por decirlo rápida y coloquialmente, *sólo* hacen investigación empírica, se cree —a mi manera de ver de modo equivocado— que este tipo de práctica sociológica no tiene ninguna relevancia para la investigación empírica. En efecto, cuando le conceden alguna importancia, ésta tiende a ser muy secundaria. Se le estigma como mera “historia de las ideas”, “historia de la sociología” o, peor aún, “filosofía”.

Aquí hay varios supuestos muy discutibles. El primero es que este tipo de empresas no es parte de las ciencias empíricas, ya que no nos dirían nada del mundo social. Estaría, acaso, más emparentada con la actitud libresca del humanismo en tanto que también se halla abocada a la interpretación de textos considerados fundamentales y fundacionales en la historia de nuestra disciplina. Pero, aceptando sin conceder, cabe preguntar, ¿no es la historia, en general, y la de las ideas y de la sociología, en particular, una ciencia empírica? Aún más, el estudio de los cambios semánticos, ¿acaso no nos dice mucho sobre la estructura social y las formas de comportamiento y creencias imperantes en la sociedad —o, en el caso particular, de la comunidad de científicos sociales—, tanto en su pasado como en su presente? Por razones que podrían fácilmente encontrarse en sus presupuestos ontológicos y epistemológicos, la corriente dominante hoy día en la sociología —es decir, la empírico-analítica— ha achatado nuestro horizonte temporal y reducido nuestra atención y análisis social al presente, mutilando lo social, metodológicamente, de su pasado. Aquí encontraríamos parte de las fuentes de la animadversión, en

ciertas prácticas sociológicas, en contra de la teoría como reconstrucción filológico-interpretativa.

En segundo lugar, hay que enfatizar lo obvio: el trabajo con conceptos e ideas es el material empírico de este tipo de reconstrucciones teóricas. Pensar que esto no es así, nos regresaría a las antiguas y ya superadas polémicas entre el idealismo y el materialismo. (Irónicamente, quizás hoy en día con algunos de los efectos extremos, pero en su momento, muy saludables de los giros lingüísticos y culturales en las ciencias sociales, lo que nos haría falta hoy día sería más “materialidad” para equilibrar la creencia de que todo no es más que “discursos y juegos de lenguaje”.) Los sentidos y comunicaciones inscritos en obras y conceptos estudiados por este tipo de práctica teórica no son, esencialmente, diferentes a los sentidos y comunicaciones de actores sociales que podemos observar directamente en sus quehaceres cotidianos. Al menos, todas las corrientes sociológicas interpretativistas aceptarían esto.

Finalmente, a esta forma reconstructiva de hacer teoría suele descalificarse como “filosofía” debido a que se ocuparía “únicamente” de “discusiones conceptuales”. En primer lugar, al respecto hay que decir que esta descalificación frecuente desconoce qué es la filosofía y qué hacen los filósofos.

En su determinación más general, la filosofía se ocupa del sentido de lo que es, es decir, se pregunta qué significa para nosotros lo que es y cómo afecta nuestra existencia (individual y colectiva) y nuestro modo de comprendernos a nosotros mismos. Cuando la filosofía se ocupa de la sociedad, la política o la historia, por ejemplo, nos encaramos con la filosofía social, política o de la historia. En otras palabras, la pregunta general por el sentido del ser se especifica por la pregunta en torno del significado de lo social, lo político o lo histórico, de la existencia del ser humano en grupos sociales, en órdenes políticos o de su experiencia del tiempo. Ni en su sentido general, ni en el particular, entendemos hoy día a la filosofía como *metafisi-*

ca, es decir, un conjunto de especulaciones arbitrarias acerca de supuestas “realidades superiores” fuera del alcance de la experiencia humana. La filosofía postmetafísica actual —cuya acta de nacimiento se halla sin duda en las críticas kantianas de finales del siglo XVIII— se caracteriza por razonar a partir, entre otros, de los conocimientos científicos y explorar sus posibles significados para nuestra existencia.⁵ Sin embargo, no está en su jurisdicción sancionar la verdad del conocimiento científico, ya que sólo la ciencia tiene derecho a hacerlo a través de sus procedimientos particulares. En efecto, la filosofía se ocupa del sentido y no de la verdad del ser —aunque el sentido presupone su verdad elaborada empírica, analítica, explicativa o hermenéuticamente, por las disciplinas científicas. En otras palabras, la filosofía no agrega nada a nuestro conocimiento científico de la realidad, como antaño pretendían hacerlo la metafísica y la teología.⁶ En términos generales, la filosofía no abraza intereses prácticos a pesar de que uno pueda dedicarse a la vida del espíritu, como una manera singular de estar y ser en el mundo, o de que haya una especialidad filosófica que se

⁵ Aunque también podría partir del conocimiento práctico de la vida cotidiana u otro tipo de saber que sea de su interés. Y si su tarea no está en el ramo de la descripción y la explicación, al reflexionar sobre el sentido del ser para nosotros —seres pensantes, sensuales y finitos, que venimos de la nada y nos dirigimos a la nada—, la filosofía revela una vocación normativa que atañe a una dimensión profunda y fundamental de nuestra existencia como seres humanos: nuestra libertad. De hecho, sólo seres libres pueden elevar la pregunta por el ser y su significado. El espacio privilegiado para la búsqueda del sentido es, sin duda, el histórico-social. En efecto, lo histórico-social no ha sido causado mecánicamente, sino configurado contingentemente. Y como en sí mismo no-tiene-sentido, la filosofía es una de las actividades que puede dotarlo de sentido. Los seres humanos existen sólo en el sentido y están maravillosamente dotados para crear sentido. Este sentido nace de la libertad, y la libertad, para ser tal, requiere también de sentido que, en términos prácticos, adquiere la forma de normas o éticas.

⁶ Lo cual, por cierto, no impide que los razonamientos filosóficos puedan ser útiles para el trabajo científico y cooperen en la construcción de la investigación científica.

ocupa de lo que debemos hacer y por qué lo debemos hacer: la ética (Arendt, 1993b).

Por su parte, el interés cognitivo de la teoría sociológica se dirige a y se satisface con la descripción, explicación y comprensión de algún aspecto de la realidad social. A diferencia de la filosofía, la teoría sociológica es producto del conocimiento empírico de la realidad social. Ésta fundamenta y dirige la investigación empírica en el sentido de que, en primer lugar, orientan la observación hacia aquello que es significativo o relevante de la realidad social para los intereses del estudio; y, en segundo lugar, explica lo que se observa mediante conceptos. De esta manera, las proposiciones teóricas están relacionadas con los datos observados y, por tanto, están sujetas a corrección o refutación empíricas. Entre sus tareas primarias no se aventura a la búsqueda del sentido del ser o la postulación de lo que debería ser, como sí lo hace la filosofía.

En definitiva, este tipo de discusiones conceptuales —por ejemplo, sobre la estructura social, el cuerpo o la institución— benefician e influyen directamente en la elaboración de la investigación empírica, la cual retoma, para la construcción de su “marco teórico”, los resultados de amplios y profundos debates, como veremos más adelante.

La segunda forma de hacer teoría consiste en la elaboración de una teoría general de la sociedad. Este tipo de empresa es el menos frecuentado por los sociólogos, porque supone un esfuerzo y una especialización muy particulares, así como un sólido y vasto conocimiento filosófico, histórico, disciplinar, cultural e, inclusive, lingüístico que muy pocos estudiosos poseen. Ejemplos de esta práctica los encontramos en la teoría de los sistemas sociales de Talcott Parsons, la de los campos sociales de Pierre Bourdieu o la de la estructuración de Anthony Giddens. El objetivo de las teorías generales es develar la lógica de producción y reproducción de cualquier fenómeno social en sus diferentes escalas. Su abstracción es resultado del

interés por aprehender la gramática que hace posible lo social. A diferencia de los que descalifican estas empresas sociológicas como “la gran teoría”, creo que estos monumentales cuerpos conceptuales sí inspiran e informan a la investigación empírica. Además, gracias a la denominada “gran teoría” todos los sociólogos —las suscribamos completamente o en parte—, tenemos una visión general sobre qué es la sociedad, cómo funciona, se reproduce y cambia, así como cuáles son sus actores y conflictos centrales.

¿Cuál es el material con el que trabajan los sociólogos que elaboran grandes arquitecturas teóricas? Básicamente, echan mano de múltiples teorías y conceptos varios con los cuales dialogan y discuten. Los que se dedican a esta práctica resultan estar asimismo muy bien informados de los resultados de la investigación empírica publicada en libros y revistas especializados, que sintetizan, traducen, reconfiguran e incorporan en un contexto teórico-conceptual más amplio.⁷ En otras palabras, para aquéllos que los descalifican, torpemente, como “filósofos”, seguramente habrá de sorprenderles el hecho de que, en realidad, sus reflexiones teóricas no son especulaciones y abstracciones que difícilmente casan con la realidad, sino que están informados del trabajo empírico de la investigación social, por un lado, y aprovechan su propia experiencia y observaciones en el ámbito de su actividad profesional. Un ejemplo de este tipo de sociólogo teórico es, sin duda, Niklas Luhmann, quien sacó partida de su trabajo como jurista y servidor público para desarrollar una muy sólida teoría de las organizaciones en los años sesenta y que estuvo reelaborando hasta el final de su vida.

La tercera práctica es la de la elaboración de teorías de alcance medio. Entre ellas, encontramos las teorías de los nuevos movimientos sociales, las organizaciones o la estrati-

⁷ Lo cual se puede comprobar fácilmente, revisando el aparato bibliográfico de sus obras.

ficación social, por mencionar algunas. Su objetivo apunta a develar una parcela específica de la realidad social. Su ventaja innegable consiste en que pueden dar cuenta de la lógica de configuración y cambio de algún fenómeno. En estas teorías encontramos una estrecha relación con las metodologías y las técnicas de investigación sociales. A diferencia de las teorías generales, esta triada está más ajustada entre sí y trabaja en equipo. La desventaja de las teorías de alcance medio se halla, paradójicamente, en su virtud: la especialización de la observación. En efecto, nos ofrecen una visión parcial y, por tanto, inconexa con la totalidad social. Gracias a ellas podemos saber, por ejemplo, cómo funcionan los mercados de trabajo, pero desconocemos las relaciones que tienen estos con otros sistemas funcionales. El material de los sociólogos que practican la elaboración de teorías de alcance medio es, finalmente, el conjunto de conceptos propios de su campo de especialización (aunque también incorporan mucho de las teorías generales de la sociedad), por un lado, y los resultados de la investigación empírica en su subdisciplina correspondiente, por el otro.

Por último, tenemos la práctica de la construcción del marco teórico. De hecho, esta es la forma más extendida de trabajar con la teoría entre los sociólogos que se dedican, predominantemente, a la investigación empírica. Reformulando una frase muy conocida de François de la Rochefoucauld, el marco teórico es el homenaje que hacen los investigadores empíricos a la teoría. En otras palabras, es el reconocimiento de que no hay observación empírica posible sin conceptos. Como programa de investigación, el empirismo puro es poco realista. En efecto, toda observación científica —y la sociología es una ciencia, a pesar de todos los ataques posmodernos y posestructuralistas en contra de nuestra disciplina—, está preformada y acompañada de ideas y conceptos —por muy básicos y simples que éstos puedan ser. Como diría F. Nietzsche, la immaculada concepción de la observación es un mito. Y esto

lo sabemos muy bien todos los que hacemos investigación empírica.

Lamentablemente, la práctica general de la elaboración de marcos teóricos consiste en hacer combinaciones eclécticas poco controladas epistemológica y teóricamente. Se utilizan, de manera ingenua, conceptos de diferentes tradiciones y, por tanto, con diferentes presupuestos que, muchas veces, son incompatibles y, en ocasiones, contrarios. Todo ello porque no hay un conocimiento serio y disciplinado de las tradiciones de las que provienen estos conceptos (García Andrade, 2013). Por ejemplo, el concepto de acción no significa lo mismo en el funcionalismo, el interaccionismo simbólico, la elección racional o la teoría de sistemas. Si comparáramos el sentido y uso de este término en estas escuelas, podríamos llegar a la conclusión de que, en algunos casos, son perfectamente inconmensurables. Pero de esto, muchas veces no toman noticia nuestros colegas orientados al trabajo empírico. Otro de los problemas que se pueden observar en la elaboración y uso de los marcos teóricos consiste en que la operacionalización de los conceptos para entablar una mediación entre éstos y la “realidad empírica”, a través de las unidades de análisis y los “observables”, es que simplifican a tal grado su contenido teórico, que, al final, esta sublimación metodológica no deja sino una sombra del ya de por sí muy purgado concepto en el contexto del marco teórico.

En resumen, esta variedad de prácticas teóricas en la sociología no son, en sí mismas, mejores o peores; tienen, en cambio, diferentes intenciones y alcances y, en consecuencia, también acusan diversas limitaciones relativas.

3. SOBRE LA RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA DE LA ACCIÓN COLECTIVA A TRAVÉS DE LA INVESTIGACIÓN EMPÍRICA

A modo de ilustración de lo anterior, en este apartado me ocupo de mi experiencia en la investigación teórica y empírica en la sociología política, en particular, en el estudio de los movimientos sociales.

Mi primer libro, *Participación política y actores colectivos*, producto de mi tesis de licenciatura, es, sin duda, una investigación teórica (Estrada Saavedra, 1995). Sin embargo, no fue resultado únicamente de una discusión conceptual pura, por decirlo así, sino que estuvo muy influido por mi experiencia de becario en un proyecto de investigación sobre el movimiento urbano popular en la zona metropolitana de la Ciudad de México. Como asistente de investigación, revisaba gran cantidad de bibliografía teórica y de casos empíricos en México y Latinoamérica referidos a los movimientos sociales; también participaba en la realización de entrevistas individuales y colectivas a miembros de las organizaciones sociales integrantes del movimiento urbano popular, asistía a sus eventos y asambleas; y era miembro del seminario de investigación, en el que participaban varios profesores de distintas universidades. En este contexto, definí el tema de mi tesis con la siguiente pregunta de investigación: ¿cómo se constituyen los actores colectivos desde el mundo de vida? En esta interrogación se puede ver con claridad el vínculo que me interesaba establecer entonces entre la sociología y la filosofía.

En otras palabras, el problema sociológico que me ocupó provenía directamente de los debates al interior del campo de estudios de los movimientos sociales. Sintetizo: en ese momento los que estudiaban los movimientos urbanos y populares en México se encontraban frente al agotamiento del marxismo, el cual los entendía como expresiones de la clase obrera y veía sus protestas como manifestaciones de la lu-

cha de clases. Durante los setenta y parte de los ochenta, se usó este marco interpretativo; sin embargo, cada vez resultaba más claro para los investigadores que estos movimientos no se podían ubicar del todo dentro del proletariado industrial. De hecho, miembros de la clase obrera industrial participaban escasamente en estas protestas; en cambio, se registraba, más bien, una actividad muy significativa y mayoritaria de sectores migrantes del campo a la ciudad, desempleados o trabajadores informales. A pesar de los discursos oficiales y los orígenes de muchos de los dirigentes y líderes de las organizaciones que componían este movimiento, sus objetivos, formas de cooperación y movilización no apuntaban a la lucha por el socialismo, ni mucho menos se vinculaban, orgánicamente, con algún partido de izquierda —si bien es cierto, que entre los activistas había muchos cuyo origen podemos encontrar en lo que se denominó la izquierda social.

La crisis del marxismo y del socialismo realmente existente terminó por desalentar a la gran mayoría de los investigadores en este campo a continuar su trabajo por esta vía a todas luces agotada. Entonces, buscaron referentes teóricos alternativos. El más importante e influyente, en ese momento, se encontró en la sociología de los movimientos sociales de Alain Touraine. La elección no fue nada fortuita; al contrario, había buenos motivos teóricos e institucionales para ello. Primero, la adopción de esta sociología no suponía una ruptura radical con el marxismo. Inclusive, muchos de los temas y motivos de esta tradición se encontraban presentes en la obra del sociólogo francés, pero resignificados. Por ejemplo, el tema del conflicto entre sujetos opuestos que luchan por el control de la historicidad, es decir, el recurso fundamental para ordenar y conducir la sociedad. Esa lucha suponía, además, sujetos colectivos o movimientos sociales. Y estos, en tercer término, eran pensados como nuevos actores sociales —entre los que se podía ubicar, sin muchos problemas, a los movimientos ur-

banos populares. La influencia de la obra de Touraine en esta subdisciplina sociológica se explica, además, porque formó en Francia a muchos de sus discípulos mexicanos y latinoamericanos, quienes, al regresar a sus países, empezaron a ejercer una importante influencia institucional en sus universidades y centros de investigación —aquí en México, en la UNAM y el Colmex, por ejemplo.

No obstante, otro grupo de estudiosos del tema, que se formaría en Estados Unidos de manera independiente, tomó otra opción teórica y se identificó con la escuela liderada por Charles Tilly, de la que surgirían la movilización de recursos, la estructura de oportunidades y —mucho más tarde y con cierta independencia de éstas— la escuela de los marcos de sentido. La crítica fundamental que hacían a la escuela europea para el estudio del fenómeno es que ésta no decía nada significativo sobre la organización y movilización de estos actores colectivos y que carecían de conceptos y herramientas metodológicas para dar cuenta de las complejas micro transacciones entre los participantes de las organizaciones que hacían posible la movilización contestataria, así como la manera en que los movimientos influían en el sistema político.

A muy grandes trazos, esta era la situación a principios de los noventa en la que yo me inserto en el campo. Lo que veía eran dos “paradigmas”, como los denominó Jean Cohen (1985), que se oponían entre sí: el de la movilización de recursos *versus* el de los nuevos movimientos sociales. En ese momento, se consideraban sus diferencias irreconciliables, porque partían de presupuestos epistemológicos y teóricos distintos. Por ponerlo en estos términos, unos operaban con un concepto de racionalidad instrumental, mientras que los otros con uno de racionalidad de acuerdo a valores. En la investigación empírica esto se veía en que los primeros enfatizaban la acción y organización estratégicas, y sus contrapartes los valores y la identidad.

A finales de los años ochenta fueron traducidos al español los dos tomos de la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas (1988) —años en los que iniciaba yo mis estudios de sociología en la Universidad Iberoamericana. Tuve la fortuna de que en algunas de mis clases se discutió el libro, y esto me influyó de modo definitivo. En resumen, lo que encontré en el pensamiento de Habermas fue un concepto de racionalidad ampliado que, a partir de una concepción robusta de la razón, incluía, al unísono, la racionalidad instrumental, la racionalidad expresiva, la racionalidad normativa, la racionalidad estética y, por supuesto, la racionalidad comunicativa como dimensiones propias de la acción social y de las diferentes maneras de relación del actor con el mundo natural, el mundo social y el mundo subjetivo. La conclusión que saqué, entonces, para el estudio de la acción colectiva era que, si bien las dos escuelas enfrentadas partían de un concepto de racionalidad unilateral, no obstante era posible reconciliarlas subsumiéndolas a la teoría desarrollada por el filósofo y sociólogo alemán.

Unos años antes de iniciar mi posgrado en ciencias políticas aprendí alemán en Hamburgo. En una de las tantas tardes frías y oscuras del invierno germano, me topé con un libro, *Was ist Politik?*, de una filósofa que sólo conocía de nombre y sabía que había escrito un libro esencial sobre el totalitarismo: Hannah Arendt (1993a). El encuentro fue de lo más accidental y, sin embargo, quiero creer que no del todo casual, ya que uno de los problemas que me preocupaban mucho durante la investigación de la tesis de licenciatura era distinguir, analítica y conceptualmente, las dimensiones políticas de las sociales en el fenómeno de la acción colectiva (Estrada Saavedra, 1995). Una vez que concluí aquél tomo, inicié de inmediato el estudio de algunas de sus otras obras, por ejemplo *Das Urteilen* (Arendt, 1985) y, después, *Vita activa* (Arendt, 1992). Estas lecturas, todavía insuficientes y, seguramente, superficiales en ese entonces, fueron definitivas, porque entendí algo esencial

que marcaría mi propio trabajo en los siguientes cinco años, a saber: que Hannah Arendt abordaba el fenómeno de la política desde la acción y no, como la gran mayoría de los autores de la tradición occidental de la filosofía política, desde el Estado o las instituciones.

Pero antes de poder aprovechar el pensamiento de Arendt para la teoría de la acción colectiva, era necesario resolver problemas internos de su propia filosofía. En otras palabras, tenía que reconstruir su concepto del “juicio político”, porque sólo así, según mi hipótesis de investigación, se podía entender plenamente su concepción de lo político. Subrayo la palabra “reconstruir”, porque la filósofa no logró completar el libro *Vom Leben des Geistes* (Arendt, 1993b), en cuya tercera parte abordaría la cuestión del juicio. En realidad, sólo pudo completar las primeras dos partes de esta obra que coronaría su filosofía política: las dedicadas al pensamiento y a la voluntad. Sobre el juicio sólo quedaron algunos fragmentos y notas muy insuficientes y tentativas. Todo esto implicó revisar el conjunto de su obra y hacer una interpretación de su pensamiento político que considerara el tema del juicio como nodal para su filosofía. Con ello, creo haber solucionado muchos de los problemas conceptuales y de las críticas a las que había estado sujeta la teoría política de Arendt desde los años sesenta. El título de la tesis, que un año después de defendida se convertiría en un libro publicado en Alemania, no podía expresar mejor la continuidad de lo que, pomposamente, llamaría “mi programa de investigación”: *La racionalidad deliberativa de lo político. Una interpretación de la doctrina del juicio político en la obra de Hannah Arendt* (Estrada Saavedra, 2002).

Algunos años más tarde, cuando me integré a El Colegio de México, encontré los recursos necesarios para realizar mi primer trabajo empírico. Éste fue publicado con el título *La comunidad armada rebelde y el EZLN* (Estrada Saavedra, 2007). En este libro estudié cómo se formó el zapatismo en la región

tojolabal de la Selva Lacandona, en el municipio de Las Margaritas. Para entender ello, me remonté, con ánimo de historiador, a la época del proceso del desmantelamiento de las fincas por el agrarismo posrevolucionarios a principios de la década de los treinta del siglo pasado. Después observé el proceso de formación de ejidos en la región y la colonización de la selva, en las décadas ulteriores, así como los primeros intentos de organizar religiosa y políticamente a esta población mediante la pastoral teológico-liberacionista de la diócesis de San Cristóbal y, posteriormente, por medio de los activistas maoístas de la izquierda social a principios de los años setenta y la fundación de las organizaciones campesinas independientes.

Toda esta historia de cincuenta años me permitía entender cómo fue posible el zapatismo y dar cuenta de sus continuidades y rupturas con la historia social de la población tojolabal. Para ello, realicé trabajo de campo durante tres años visitando y viviendo entre grupos zapatistas y no zapatistas de Las Margaritas para comprender por qué sólo una minoría de los tojolabales había optado por el camino de la revolución para resolver sus problemas. De esta manera, pude explicar cómo estaban organizadas las bases de apoyo del EZLN, sus conflictos internos, con la comandancia y con otros grupos y organizaciones no zapatistas. El marco teórico que me ayudaría a darle forma y sentido a toda la información empírica era, por supuesto, el desarrollado en mis dos primeros trabajos: por un lado, el de la acción colectiva, que me permitía entender las estructuras, los procesos y la organización del zapatismo civil, político y militar, y, por el otro, el de la filosofía de Arendt, que me daba la oportunidad de observar las dimensiones políticas del zapatismo sin sucumbir a la propaganda del “para todos todo, para nosotros nada”, “mandar obedeciendo” o un “mundo en el que quepan todos los mundos”, cuya fuerte carga emocional e ideológica hacían pensar que en las comunidades zapatistas reinaban la libertad, la igualdad, la democracia

y que todos sus problemas eran resueltos a través de consensos alcanzados en las asambleas comunitarias. Estoy convencido de que sin la sensibilidad arendtiana hacia la *diferencia política*, las herramientas de la sociología de la acción colectiva hubieran sido insuficientes para entender *las formas políticas del zapatismo*.

Sin embargo, durante el trabajo de campo, me resultaba cada vez más difícil describir las relaciones internas del zapatismo en sus niveles civil, político y militar y conectarlas, además, con los zapatismos de otras regiones chiapanecas, así como también describir el abrumador laberinto de las relaciones externas de los rebeldes con el gobierno, las iglesias, las ONG, las organizaciones campesinas, los grupos simpatizantes y antagonistas. En fin, empecé a tomar conciencia de la complejidad del zapatismo como actor colectivo y, al mismo tiempo, de los problemas metodológicos que generaban los supuestos accionalistas de las teorías de la acción colectiva. Sólo con mucho aprieto podía vaciar la información empírica historiográfica y etnográfica generada en el trabajo de campo en los odres conceptuales de la acción colectiva. Así que poco a poco comencé a utilizar la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann como un marco más flexible para poder observar y explicar el zapatismo. Fue una solución de emergencia, porque el marco teórico del diseño de investigación no estaba planeado en términos sistémicos.

De tal suerte, percibí en el terreno, por expresarlo de este modo, los obstáculos que la perspectiva de la acción colectiva entendida en términos mundano-vitales imponía a la investigación empírica. Al estudiar el zapatismo y a un conjunto de organizaciones campesinas no zapatistas en la región tojolabal de la Selva Lacandona, tomé conciencia de que estos actores colectivos eran mucho más complejos en sus dimensiones espacial y temporal, pero también en el conjunto de redes organizacionales, institucionales y gubernamentales, nacionales e internacionales, en las que están insertos y con las que mantie-

nen intercambios. Lo anterior implicaba que no se podía reducir la observación a la unidad de análisis de la comunidad del mundo de vida —en este caso particular a las comunidades ejidales—, a pesar de que la teoría dictaba, de acuerdo con su lógica interna, concentrarse en la vida cotidiana de los miembros de los actores colectivos en cuestión. Por la misma concepción teórica, no podía observar adecuadamente la relación de estos actores y sus intervenciones en ámbitos extra-cotidianos, en particular aquellos referidos a los sistemas políticos estatal y nacional. En principio podía aprehender el sentido de interacciones y discursos de los actores sociales y entender cómo estaban preconfigurados por la estructura social y la historia colectiva de sus comunidades y organizaciones campesinas; en cambio, no podía ver con la misma naturalidad las consecuencias no intencionales de la interacción cara a cara y su transformación en sistemas sociales más complejos que operan, para decirlo con Habermas, a “espaldas de los actores”.

Esta tensión entre las exigencias de la teoría y las de la investigación empírica era resultado, en otras palabras, de la oposición conceptual entre el mundo de vida y el sistema social, es decir, de la manera en que Habermas concibe la sociedad. De acuerdo con él, la existencia del orden social puede abordarse desde dos paradigmas distintos de la acción: el de la acción estratégica y el de la acción comunicativa. De manera sintética, para el pensador alemán el mundo de vida se reproduce de acuerdo con la racionalidad de la acción comunicativa, mientras que los sistemas sociales lo hacen según la racionalidad instrumental. Lo que cada vez me resultaba más problemático en la medida que avanzaba en mi trabajo de campo es, justamente, que esta distinción era poco realista y compleja, y que aceptarla sin más acarrearía consecuencias metodológicas en la investigación empírica, así como también secuelas normativas.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con mi modelo de la acción colectiva? Sencillamente que, asumiendo los presupues-

tos epistemológicos, teóricos y metodológicos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, también adopté, de manera inevitable y poco consciente, sus presupuestos normativos. En otras palabras, era ineludible que concibiera al actor colectivo, por el simple hecho de estar enraizado en y constituirse desde el mundo de vida, como bueno, libertario y portador de la razón. En contrapartida, me veía coaccionado a pensar al sistema como moral y políticamente malo en tanto mecanismo de dominación. Así, la presencia de la lógica sistémica en este mundo de vida era entendida como una suerte de colonización. Normativamente, esto era evaluado como una patología de la modernidad que había que denunciar *críticamente*, ya sea desde la ciencia, la filosofía o la práctica sociopolítica.

En fin, estos problemas y otros más me llevaron a explorar otras vías para aprehender, en medio de la investigación, la complejidad del neozapatismo. De modo paradójico, encontré respuestas en la obra del sociólogo más opuesto a la forma de pensamiento y a las intenciones libertarias y críticas de Jürgen Habermas, a saber: Niklas Luhmann.

Como ya mencioné más arriba, el interés de pensar sociológicamente la acción colectiva como un sistema social surge del reconocimiento de las ambigüedades y las insuficiencias teóricas internas que los “paradigmas” dominantes tienen, así como del reconocimiento de los problemas que por esta razón se generan en la investigación empírica.⁸ Mi hipótesis es que el origen de todas estas dificultades se encuentra en los estrechos presupuestos accionalistas con los que operan estas teorías y que pueden ser superados si se da un giro paradigmático hacia la teoría de los sistemas sociales. El reto consiste, entonces, en pensar la acción colectiva en términos no accionalistas y subjetivistas.

⁸ Problemas internos que, por supuesto, también son propios al modelo de acción colectiva que desarrollé apropiándome de la teoría de la acción comunicativa.

Lo anterior no sólo implica ir más allá de la falsa oposición entre el actor y el sistema, sino, además, pensar lo social ya no desde la acción sino en términos de comunicación. Esto tendría como resultado revisar críticamente la herencia de la moderna filosofía del sujeto en la constitución de la sociología, en general, y de los diferentes modelos de las teorías de la acción social, en particular. En otras palabras, para ellas la sociedad es, en última instancia, producto de las acciones de los individuos. Por tanto, estudiando los sentidos, intereses, intenciones y motivaciones de los actores, se pueden explicar, de acuerdo con lo anterior, todos los fenómenos sociales. Para el caso de la teoría de la movilización de recursos, ocupándonos del fin y de los medios de la acción colectiva podemos comprenderla cabalmente. En cambio, para la teoría de los nuevos movimientos sociales, basta con tratar el tema de la formación de la identidad colectiva para entenderlos. Los conceptos centrales de estas dos escuelas son, en términos filosóficos, la teleología y la subjetividad, respectivamente.

¿Cómo se traduce y se expresa esta discusión filosófica en el plano de la teoría sociológica de la acción colectiva? La teoría de la “movilización” es concebida de acuerdo con el modelo de la organización y, en consecuencia, siguiendo los criterios de la racionalidad de los medios y los fines. Tradicionalmente se considera a las organizaciones como sistemas dispuestos a cumplir determinados fines. El fin se entiende como la racionalidad de la organización. Por lo tanto, si realiza su fin, se califica a la organización como racional. Si fracasa en la obtención del mismo, la relación entre las partes y el todo de dicha organización demuestra déficits susceptibles de corregirse racionalmente.

Sin embargo, la concepción de racionalidad de fines y medio cortada al talle del subjetivismo moderno opera con una causalidad lineal del tipo “A produce B”. Este concepto de la acción racional es muy claro sólo si uno considera acciones

individuales. Pero una vez que son tomadas en cuenta una pluralidad de interacciones sociales en un nivel superior de complejidad —digamos en un sistema de acción como lo es una empresa, una escuela, un actor colectivo o un sistema político—, entonces el concepto comienza a resultar problemático, porque la racionalidad a nivel individual no es equiparable a la del nivel del sistema social en el que participa un conjunto de actores interactuantes entre sí. “Expresado de manera diferente: la racionalidad de un sistema social no puede asegurarse únicamente por el hecho de que todos los involucrados actúen racionalmente” (Luhmann, 1994, p. 91).

Por otra parte, la filosofía del sujeto o de la conciencia parte de un esquema trascendental que, con fines prácticos y teóricos, opera con la distinción sujeto-objeto. En este sentido, el “sujeto” es en la modernidad una “conciencia reflexiva” constituyente de sí misma y del mundo en su conjunto como su fundamento último. El sujeto se concibe y quiere a sí mismo como la condición de *todos* los objetos del mundo, por lo que el mundo es el correlato de las representaciones mentales, las voliciones y los deseos del sujeto (Luhmann, 2005, pp. 149-161).

La subjetividad así entendida se transformó sociológicamente en la identidad del actor social que lo distingue de otros actores y objetos. De esta manera se puede definir quién actúa, determinar responsabilidades por los propios actos y encontrar un esquema de explicación que permitiese relacionar causas y efectos sociales imputables a un agente y sus intenciones. En este sentido, el actor cumple las mismas funciones constituyentes para la sociedad que las del sujeto para el mundo. En otras palabras, con su actividad el actor es el productor de la sociedad: garantiza su existencia, forma y sentido.

Para la teoría de los nuevos movimientos sociales, la identidad se convierte en el elemento explicativo fundamental de la acción colectiva. Por esta razón, todos los conflictos sociales son entendidos en términos de reconocimiento o no de

la identidad del movimiento social, ya que ésta es el recurso básico para el control de la propia acción y, por tanto, para la auto determinación del sentido de su propia existencia. Pero, ¿existe algo así como la identidad colectiva? Y si es de este modo, ¿cómo debemos entenderla: como un estado subjetivo generalizado o como la personalidad de un macro-sujeto? ¿Y cómo se relacionaría la identidad individual de cada actor social con la del colectivo? ¿Quién o qué sería el depositario de esta identidad colectiva? ¿Una conciencia colectiva que piensa, siente y desea?

He subrayado, a grandes rasgos, una relación íntima entre el sujeto filosófico y el actor sociológico. En uno y otro caso, el sujeto-actor se concibe como constituyente de la sociedad. La cuestión fundamental es, precisamente, si la filosofía del sujeto y el individualismo metodológico de las sociologías accionalistas son capaces de ofrecer un concepto de sociedad complejo que considere *realmente* la pluralidad de “individuos” en el mundo empírico. En relación a la filosofía de la conciencia, la respuesta es, tal y como concluyó Husserl en la famosa quinta meditación cartesiana, un rotundo “no”. Si el *sujeto* significa el fundamento de sí mismo y del mundo, entonces no puede haber una pluralidad de sujetos o una “comunidad monadológica”. En relación con la sociología, la respuesta es que sus compromisos con el individualismo metodológico la obligan a operar con un concepto de acción social muy simple que apenas puede dar cuenta de procesos de interacción cara-a-cara sin ser capaz de trascender la co-presencia de los actores y explicar los entramados de los múltiples efectos no intencionales de la acción que configuran los sistemas sociales más complejos. En mi opinión, los movimientos sociales son lo suficientemente complejos internamente como para ser tratados de forma adecuada con este modelo simple de interacción cara-a-cara.⁹

⁹ Estos temas los desarrollo teóricamente en Estrada Saavedra (2015a)

CONCLUSIÓN

La situación actual en la sociología se asemeja mucho a la que C.P. Snow diagnosticó, hace más de cincuenta años, sobre la incomunicación entre científicos y humanistas (Snow, 1961). En efecto, hoy día a veces se tiene la impresión de un enfrentamiento y un desdén entre la cultura teórica y la empírica en la sociología.

Aunque los sociólogos teóricos y empíricos —valga el uso de esta etiqueta simplificadora— practican, cada uno a su manera y con objetivos distintos, tanto la teoría y la empiria, lo cierto es que, en los departamentos de sociología, hay una suerte de férrea división del trabajo entre ellos. Y allí donde reina la especialización, es frecuente encontrar, también, el autismo entre los colegas. En esta situación muy extendida, las relaciones van de la cordial indiferencia al combate y la descalificación más o menos velados del trabajo de “los otros”. Esto parecería ser sólo un problema folclórico y anecdótico propio de la convivencia entre los pares de prácticamente cualquier comunidad profesional, que podría hacer las delicias etnográficas de algún antropólogo de la ciencia. No obstante, hay una cuestión fundamental que atañe al tema de este escrito, a saber: que esta impasibilidad es un obstáculo que impide un diálogo entre los teóricos y los empíricos (“los técnicos” y “los rudos”, si preferimos una metáfora deportiva del conflicto) para *potenciar conceptualmente la investigación empírica e informar empíricamente la investigación teórica*. Una conversación de este tipo conduciría a evitar, en nuestro trabajo, ejercer una práctica sociológica mutilada. Este diálogo enriquecedor desafiaría a la investigación empírica a hacer hablar conceptualmente al objeto —más allá de la descripción y la explicación puntuales como resultados del trabajo—; y, en contra parte, a la teoría a enriquecer sus

y, en términos empíricos, en mi estudio sobre la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (2010, 2012 y 2015b).

conceptos mediante precisiones y diferencias empíricamente fundamentadas.

Por otro lado, como es bien sabido, la sociología nace como una ciencia particular que trata de explicar y comprender la formación y cambio de la sociedad moderna que surgió, en Europa y Norteamérica, hacia finales del siglo XVIII. Bajo una mirada ilustrada y evolucionista, las teorías sociológicas que se formaron en las postrimerías del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX se pensaron y fueron presentadas como “teorías de la sociedad”, cuando en realidad sólo daban cuenta de un puñado de sociedades: Alemania, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, para mencionar a las principales. El “universalismo” que se infiltra cada vez que utilizamos la palabra “teoría” —influjo proveniente, sin duda, en parte de la filosofía antigua, pero sobre todo del éxito de las ciencias naturales a partir del siglo XVII y en adelante—, nos ha conducido a creer que las teorías sociológicas metropolitanas dan cuenta de todas las sociedades coetáneas. En realidad, tienen un radio de validez mucho más modesto, porque sus “teorías generales y de alcance medio” no son suficientes para aprehender, o sólo de manera hartamente imperfecta, la configuración, dinámicas, actores y conflictos de los órdenes sociales no metropolitanos de diferentes regiones del mundo.

Considerando el desarrollo institucional y profesional que ha tenido la sociología en México y Latinoamérica en los últimos 50 años,¹⁰ creo con firmeza que en esta situación existe para nosotros una gran oportunidad de colaboración entre

¹⁰ Por supuesto, hay condiciones institucionales que favorecen o no la investigación teórica o empírica. Por ejemplo, la UNAM y la UAM pueden cultivar, por el tamaño de sus instituciones y su historia particular, la práctica de ambas formas de hacer sociología. En cambio, tanto la historia particular como su tamaño condenan a El Colegio de México a excluir de facto la posibilidad de la investigación teórica. Inclusive, allí hay, por utilizar una horrible expresión gerencial, un “clima organizacional” adverso a todo intento de hacer teoría.

sociólogos teóricos y empíricos, porque podemos ofrecer, de manera empíricamente informada, versiones distintas, alternativas o complementarias de estos grandes cuerpos teóricos al reflexionar conceptualmente nuestra *diferencia histórico-social*. No se trata, por supuesto, de desconocer toda una rica tradición teórica en las metrópolis científicas, sino de superar nuestra “culposa minoría de edad” y asumirnos como contemporáneos de nuestros pares europeos, norteamericanos, pero también africanos y asiáticos, y enriquecer la conversación sociológica global.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. München, Piper, 1985.
- _____. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, Piper, 1992.
- _____. *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ursula Ludz*. München, Piper, 1993a.
- _____. *Vom Leben des Geistes. Das Denken 1*. München, Piper, 1993b.
- Cohen, Jean. “Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements”. *Social research*, vol. 53, num. 1, 1985. pp. 663-716.
- Estrada Saavedra, Marco. *Participación política y actores colectivos*. México D.F., Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana, 1995.
- _____. *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- _____. *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*. México D.F., El Colegio de México, 2007.

- _____. “La anarquía organizada: las barricadas como el sub-sistema de seguridad de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca”. *Estudios Sociológicos* XXVIII, num. 84, 2010, pp. 903-939.
- _____. (coord.) *Protesta social. Tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann*. México D.F., El Colegio de México, 2012.
- _____. *Sistemas de protesta. Esbozo de un modelo no accionista para el estudio de los movimientos sociales*, tomo I, México D.F., El Colegio de México, 2015a.
- _____. *El pueblo ensaya la revolución. La APPO y el Sistema de dominación oaxaqueño*, tomo I, México D.F., El Colegio de México, 2015b.
- García Andrade, Andrade. *Giddens y Luhmann: ¿opuestos o complementarios? La acción en la teoría sociológica*. México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. 2013.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo I y II. Madrid, Taurus, 1988.
- Joas, Hans y Knöbl, Wolfgang. *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- Luhmann, Niklas. “Zweck-Herrschaft-System”. *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*. Wiesbaden, Westdeutsche Verlag, 1994, pp. 90-112.
- _____. *La ciencia de la sociedad*. México D.F., Universidad Iberoamericana-ITESO-Anthropos, 1996.
- _____. “Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen”. *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, 2a. ed. Wiesbaden, Westdeutsche Verlag, 2005. pp. 149-161.
- Münch, Richard. *Soziologische Theorie. Gesellschaftstheorie*, tomo 1, Frankfurt-New York, Campus, 2004.
- Snow, C.P. *The two cultures and the scientific revolution*, Cambridge University Press, 1961.