



VOL: AÑO 5, NUMERO 12

FECHA: ENERO-ABRIL 1990

TEMA: CIUDAD Y PROCESOS URBANOS

TITULO: **Sociedad y cultura: Reflexiones sobre una teoría de la diferenciación institucional [*]**

AUTOR: *Wolfgang Schluchter*

TRADUCTOR: Ximena J. Wolff Reyes

SECCION: Homenaje a Parsons

TEXTO

Talcott Parsons elabora su perspectiva teórica en discusión con la tradición sociológica. No por azar en el centro de la primera fase de su carrera intelectual se sitúa un gran análisis de los problemas históricos de propósito sistemático que asimismo ha llegado a ser un punto de referencia fundamental para su ulterior trabajo teórico. [1] Sin embargo, este amplio y brillante estudio no satisfizo en forma definitiva su interés en la problemática histórica "Revisiting the founders", la 'revisión' de los fundadores continuó determinando importantes fases del desarrollo [2] de la obra hasta en sus últimos tiempos.

El análisis de los problemas históricos en la obra parsoniana es un componente continuo y parte integrante de la construcción misma de la teoría: son piedras de construcción y de toque al mismo tiempo. Son ladrillos porque están bajo el supuesto que el análisis crítico de los fundadores conducirá a la formación de un cuerpo único de argumentos teóricos. No se trata de teorías sociológicas, sino de teoría sociológica. [3]

Son piedras de toque porque están allí bajo el supuesto de que la convergencia de argumentos teóricos sería un criterio para el progreso teórico, especialmente cuando es resultado de puntos de partida independientes y en apariencia inconciliables. Así el descubrimiento de la convergencia da impulso decisivo a la construcción de la teoría parsoniana: la convergencia de desarrollos en el marco de la tradición positivista e idealista del pensamiento sociológico, hacia una teoría voluntarista de la acción [4]; la convergencia de la sociología tardía de Durkheim, el psicoanálisis de Freud y los trabajos de Mead, Cooley y Thomas en una teoría sociológica de la socialización (Internalisierung); [5] la convergencia de los esquemas de variables-pauta (pattern-variables), desarrollados paso a paso por Parsons mismo, con los cuatro problemas funcionales del sistema detectados en pequeños grupos por Bales [6], e incluso la convergencia de los conocimientos de la biología moderna con las reflexiones sobre la evolución socio-cultural [7] expuestas ya por Max Weber y más tarde por S.N. Eisenstadt, Robert Bellah y Talcott Parsons mismo.

De estas convergencias, y de algunas otras, [8] evidentemente las dos primeras han adquirido un significado relevante tanto para la obra de Parsons como para la sociología en general. Con Pareto, Durkheim, Weber, Freud y Mead se traza el horizonte problemático en que deberá moverse una teoría sociológica de la acción, fundada como teoría interesada en la institucionalización e internalización de patrones culturales. Efectivamente Emile Durkheim, Max Weber y Sigmund Freud se convirtieron -no sólo provisoria sino permanentemente- en interlocutores de Talcott Parsons para la

elaboración de su teoría: Durkheim como el teórico de la integración social; Weber en el plano teórico de las relaciones entre cultura y sociedad y Freud en la teoría de las relaciones entre sociedad y persona. [9]

Las siguientes reflexiones se orientan en este horizonte de problemas; por cierto se limitan tan sólo a un fragmento de ellos. En el punto central se sitúa la pregunta por la interpenetración de los sistemas social y cultural o, dicho de otra manera, la cuestión acerca de la institucionalización de modelos culturales (Mustern) y su anclaje socioestructural. Intentaré delinear la determinación de las relaciones de sociedad y cultura para desembocar simultáneamente en una teoría orientada hacia el desarrollo histórico de la diferenciación institucional. En gran medida sigo las reflexiones de Talcott Parsons, especialmente cuando se ligan con una sistemática reconstrucción y ampliación del planteamiento de Durkheim, pero sobre todo de Max Weber. Ciertamente no seguiré el camino parsoniano hasta el fin. En mi opinión, su análisis de la relación sociedad y cultura -tal como se encuentra en trabajos tardíos y a pesar del progreso en el conocimiento que representa- finalmente lleva a una sobrevaloración de la posición de las instituciones culturales en la conexión social de la acción. He querido leerlas no sólo desde la perspectiva del joven Parsons, sino parcialmente también retrotraerlas a los marcos de referencia de los fundadores, en especial a los de Max Weber, y al mismo tiempo tomar distancia de la seductora suposición de convergencia: el progreso teórico no resulta sólo de la búsqueda de convergencia, sino del juego recíproco de convergencia y divergencia.

Mi meta es caracterizar algunos elementos de un programa de investigación macrosociológica, que muestra algunas semejanzas con el representado por Talcott Parsons, pero que difiere en conceptos estratégicos importantes. Es el programa de investigación de una historia de la sociedad orientada por el marco teórico de la acción (handlungstheoretisch) cuyo núcleo ha sido formulado en los conceptos sociológicos fundamentales de Max Weber así como en su introducción y excursión sobre la ética económica de las religiones universales. [10] Este programa se deja fundir con la teoría voluntarista de la acción explicitada primeramente por Talcott Parsons y no es de sorprender, si se considera que el joven Parsons califica la propuesta weberiana sobre el Derecho no como positivista o idealista sino como teoría voluntarista de la acción y que asimismo le confiere relativa integridad (Vollständigkeit) en el análisis de la estructura de sistemas de acción. [11]

Para caracterizar aquel fragmento del problema, del cual el análisis parsoniano así como el mío propio son un intento parcialmente desviado, quisiera introducir dos citas. Proviene de Emile Durkheim y de Max Weber. Están tomadas de la Sociología de la Religión de cada uno de estos autores y representan formulaciones tardías de sus posiciones frente a la pregunta de la relación entre sociedad y cultura. Muestran interesantes convergencias, pero también divergencias. Me interesan ambas. En su estudio sobre las formas elementales de la vida religiosa Durkheim pregunta, entre otras, por qué los Aruntas y otras tribus australianas construyen la idea de una fuerza impersonal y anónima de modo tal que esta fuerza se puede manifestar en objetos externos y, sin embargo, no se agota en ellos. Según Durkheim es porque la idea de esta fuerza no representa simplemente el reflejo de la percepción sensible de los individuos. Más bien sería la expresión de un sentimiento "que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de la conciencia que lo experimenta, y objetivado. Para objetivarse, se fija sobre un objeto que se conviene así en sagrado, pero todo objeto puede jugar este rol. En principio, no hay ninguno que esté predestinado por su naturaleza a serlo en exclusión de otros; no tiene nada que de partida lo haga necesariamente refractario. Todo depende de las circunstancias que hacen que el sentimiento generador de ideas religiosas se ponga aquí o allá, más bien sobre este punto que sobre aquel otro. El carácter sagrado que reviste una cosa no está pues implicado en las propiedades

intrínsecas de ésta: está allí sobre agregado. El mundo de lo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; está allí sobrepuesto. [12]

Weber en su estudio sobre la ética económica (Wirtschaftsethik) de las religiones universales, pregunta sobre el significado de la esperanza de salvación, de la idea de redención tanto para los comportamientos religiosos como para otras actitudes de los hombres ante el ¿mundo; y si podemos comprenderla tan solo como una simple función de la situación social de aquellas capas que históricamente han fungido como sus portadores característicos. Weber lo deniega a partir del carácter de las fuentes religiosas y el significado histórico que la idea de salvación, desde sus inicios ha adquirido para la conducta de los hombres en diferentes posiciones sociales, hasta devenir una imagen del mundo sistemáticamente racionalizada en las religiones cosmopolitas. Pues lo que esta idea, en sí antiquísima, de liberación de la carencia (Not), hambre, sequía, enfermedad, dolor y muerte, "quiso y pudo significar según su sentido y su cualidad psicológica", depende ahora de manera creciente también de esta imagen del mundo y de la toma de posición con respecto a ella. "Intereses (materiales e ideales), no ideas, dominan sin mediación el actuar de los hombres. Pero las "imágenes del mundo" creadas por "ideas", a menudo han determinado como guardagujas las vías en que la dinámica de los intereses movilizaron la acción: Según la imagen del mundo se orienta el "de qué" y "para qué" se quería y -a no olvidar- se podía ser salvado. [13]

¿Qué se puede aprender de ambas citas en relación a los problemas que aquí discutimos? Creo que tres cosas:

1.- Según una formulación de Kenneth Burke, Durkheim y Weber ven al hombre como un ser que utiliza símbolos [14], y persigue en la misma medida intereses materiales e ideales. 2.- Las "cosas sagradas" son en primer lugar representaciones. Representan el aspecto no empírico de la realidad [15]. Son expresión de la existencia de valores ideales, de la existencia de un mundo de valores, del cual y al cual puedan referirse y ser referidos objetos. [16] El origen y la estructura de este mundo de valores pueden ser concebidos de maneras diferentes. De allí que, no por último, surjan importantes diferencias como las que existen entre las posiciones de Durkheim y Weber. [17] Sin embargo es válido para ambos que introducen la simbolización religiosa como un proceso de otorgamiento de sentido (Bedeutungsgabe). 3.- Los símbolos religiosos y las ideas que representan se pueden generalizar y sistematizar. No sólo tienen una función de representación sino también de transfiguración. [18] De aquí pueden surgir imágenes del mundo relativamente "intemporales" (überzeitliche) y cerradas. Son producto de hombres socializados desde un nivel de desarrollo societal determinado, en su mayoría de capas intelectuales, cuya posición social les permite preeminentemente la elaboración de objetos culturales. No obstante, las imágenes del mundo no permanecen como funciones simples de posiciones naturales y sociales. Su construcción está codeterminada por factores exógenos como por endógenos y en especial por la "lógica de la perfección". [19] Recién entonces pueden convertirse en guardavías particularmente en Durkheim para quien, en suma la idea como idea social es casi la realidad social. [20]

Por supuesto, esta formulación nos remite inmediatamente a peligros teóricos consistentes en reducir a la cultura y la sociedad, la una bajo los signos de la otra y viceversa. No por azar le ha sido reprochado a Durkheim tanto la idealización de la sociedad como la materialización de la religión, y en general, de la cultura. Y, efectivamente como lo ha expuesto en particular Talcott Parsons, la sociología tardía de Durkheim no está libre de este juego recíproco entre "idealismo" y "materialismo". [21] Esto muestra que una teoría de la acción que quiera entregar las bases conceptuales para la determinación de la relación de cultura y sociedad y establecerlas en una adecuada conexión teórica, debe diferenciar dos grupos de factores: de una parte, las

ideas y las imágenes del mundo ligadas a ellas; y, de otra, la dinámica de intereses materiales e ideales que las mismas han coestructurado. Pero asimismo la sujeción (Bedingtheit) de los intereses a las ideas remite a que esta estructuración no puede ser unilateral: no se trata solamente de la referencia al sentido de la acción, sino también de la referencia a la acción del sentido.

Esta fórmula, a precisar, subyace también en la teoría voluntarista de la acción en la versión inicial de *The Structure of Social Action* que Talcott Parsons desarrolla en sus rasgos fundamentales en 1937 y que luego en 1951, conjuntamente con Edward Shils, presenta en forma ampliada y sistematizada bajo el título de *Values, Motives, and Systems of Action*. [22] Ambos textos constituyen el núcleo de lo que Robert Dubin denominó en Parsons el Modelo I de la acción social y al que caracterizó como psicosocial. [23] Se basa en el paradigma Actoren-situación y en la diferenciación y determinación de la relación de tres sistemas: el sistema de la cultura, el sistema social y el sistema de la personalidad.

La pieza central de la teoría es el esquema de variables-pauta (pattern-variable) que no sólo sirve a la caracterización de las orientaciones de acción del actor sino también a la clasificación de standards de valor (sistema cultural), roles (sistema social) y disposiciones de las necesidades (personalidad). Personalidades y sistemas sociales se introducen como sujetos (Subjekte) de acción a los que pueden adjudicarse orientaciones de acción.

La cultura, por el contrario, consiste en ¿objetos eternos; en el sentido de símbolos y sistemas de símbolos. Ella vale como objeto en la situación de acción y está, en esta medida, referida a la acción, pero no es en sí misma un sistema de acción. Según Dubin, Parsons abandonó este modelo en favor de otro que no es compatible con el primero. Este Modelo II, que Dubin denomina social estructural (sozialstrukturell), se basa en el paradigma Sistema-en-ambiente (System-in-Umwelt) y en la diferenciación y determinación de la relación de cuatro sistemas: el sistema cultural, el sistema social, el sistema de la personalidad y el organismo conductual, o mejor dicho, el sistema conductual. [24]

La pieza central de la teoría, el esquema AGIL, caracteriza primeramente las modalidades del sistema social y luego se extiende también a los sistemas restantes. A estas modalidades o problemas del sistema se "sincronizan" las orientaciones de acción surgidas de una ligazón, por parte del actor, entre la valoración de motivos y la valoración de objetos, perdiendo por completo su significado autónomo para la caracterización de la relación actor-objeto. Pero de esto, según Dubin, surgen problemas de sobregeneralización, "whose net effect may be to wash out meaningful distinctions". [25]

A esta crítica Talcott Parsons ha respondido de manera significativa. [26] Impugna que los Modelos I y II sean alternativas inconciliables. Más bien sería el modelo II, en comparación con el modelo I, más extenso. El modelo I puede, esencialmente, comprenderse como parte del modelo II.

El modelo II mantiene el significado central de la relación actor-objeto. Sin embargo, el modelo I en sí mismo no alcanza para comprender suficientemente la organización de numerosas acciones, sistemas estructurados de acción. Entre la "acción elemental" y el "sistema de acción" estructurado existirían diferencias no sólo graduales sino de principios. Talcott Parsons, como una vez lo formuló, abrigaba profundos prejuicios contra toda posición elementarista en sociología [27]. Pues los sistemas estructurados de acción tendrían que confrontarse no sólo con situaciones internas sino activamente con ambientes externos y estarían ante un problema de integración y/o adaptación interno y

externo. [28] Aunque estos argumentos convincentemente aparezcan inmanentes a la teoría, la crítica de Dubin contiene otro granito de verdad que el criticado reconoce como justo: El crecimiento en complejidad teórica y en elegancia analítica, que sin duda aparecen ligados al modelo II, se pagan con la pérdida de realismo.

A mi modo de ver, esto se puede inferir de la generalización del concepto de actor: éste es liberado conscientemente de conotaciones "psicológicas" tales como motivación o intereses. [29] Con ello, sin embargo, se abandona un realista marco de referencia teórico de la acción. Las acciones se pueden adscribir a voluntad a "instancias" incluso a aquellas que ni siquiera en sentido metafórico podrían ser consideradas aptas para orientar y a las cuales, weberianamente, habría que clasificar como incapaces de acción (nicht handlungsfähig). Esto se muestra desde la inmanencia de la teoría en el tratamiento de los sistemas culturales que serán transformados de sistemas relativos a la acción en sistemas de acción. Esta decisión conceptual estratégica (begriffsstrategische Entscheidung) tendrá amplísimas consecuencias para la determinación de la relación de cultura y sociedad.

En primer término, se observa que esta relación deviene ambigua y lo manifiesta el ordenamiento de las instituciones: una misma institución será concebida en alternancia como sistema cultural o social. La siguiente formulación, extraída de un texto de Talcott Parsons, documenta las consecuencias que tuvo para su teoría de la cultura el desarrollo teórico desde el modelo I al modelo II: "The maintenance of a religious orientation through the functioning of a church would be considered as a case of interpenetration of cultural and social system; but a church as such would be regarded as a collectivity with cultural primacy, i.e. first, a cultural 'system of action', and second, a social system." [30] Más aún, la relación entre cultura y sociedad no sólo deviene ambigua en el marco del modelo II, además coloca en un lugar especial a los sistemas de acción cultural en el concierto de las instituciones sociales. Así en general a esta teoría queda asociado el peligro de sobrevalorar las instituciones culturales en la estructura (Gefüge) de la totalidad de las instituciones sociales.

Por cierto esta consecuencia es defendible: cada complejo institucional se sitúa, analíticamente hablando, en la zona de interpenetración del sistema cultural y sistema social. Cada complejo institucional tiene no sólo una cultura, sino consiste además en unidades de organismo-personalidad que mantienen relaciones sociales entre sí. Lo que primariamente diferencia a los complejos institucionales entre sí son los objetos que constituyen sus situaciones de acción. Estos objetos pueden diferenciarse entre sociales y no sociales, y los no sociales, en culturales y físicos.

Las instituciones culturales son aquellas cuyas situaciones de acción están determinadas primariamente por objetos culturales; instituciones no culturales, por el contrario, son aquellas que se relacionan primordialmente con objetos sociales o físicos. Efectivamente Talcott Parsons sigue esta línea de argumentación que considero extraordinariamente fértil para la determinación de la relación entre cultura y sociedad. Sin embargo, la argumentación correspondería más bien al Modelo I que al Modelo II. En mi opinión, en el marco del Modelo II el carácter de los objetos, con los cuales las instituciones se relacionan primordialmente, adquiere sólo un significado secundario. Esto nos enseña el estudio que Talcott Parsons junto con Gerald Platt realizó sobre la Universidad americana utilizando el modelo II. Los autores analizan no sólo las instituciones académicas sino asimismo los fenómenos culturales modernos. Allí se clasifica a las instituciones académicas en el así llamado fiduciary subsystem de la sociedad. Este subsistema fiduciario es aquella parte del sistema social que mantiene una relación especial con el sistema cultural.

En el marco de este subsistema (Teilsystem) de la sociedad, la universidad cumple en primera línea las tareas cognitivas: "...its primary societal function is to act as a trustee of cognitive culture and interests associated with it." [31] Las instituciones de este tipo mantienen una especial relación con el sistema cultural y tienen además una posición peculiar que no resulta exclusivamente de su especial relación de objeto sino también del hecho de que ellas, y evidentemente sólo ellas, se establecen en la zona de interpenetración entre cultura y sociedad. [32]

La razón de esta particular posición nos hace reflexionar sobre su inherencia a la teoría e indagar por qué en el marco del Modelo II la relación entre cultura y sociedad es ambigua y por qué, en general, el significado fáctico de las instituciones culturales amenaza ser sobrevalorado. Es interesante, en la evolución de la obra, que el concepto de interpenetración aparece abiertamente recién con la transición al Modelo II y se puede comprender como una generalización de los conceptos precedentes de institucionalización y socialización. [33]

La interpenetración es, por tanto, un concepto con el cual son designadas limitaciones generales entre sistemas parciales diferenciados. Institucionalización, socialización y, más tarde, aprendizaje nombran así mecanismos especiales de restricción recíproca. En particular Niklas Luhmann ha propuesto distinguir entre mecanismos de interpenetración y mecanismos de intercambio. Interpenetración se refiere a mediaciones en la diferenciación de niveles; intercambio empero a la mediación en la diferenciación en un mismo nivel.

Si se supone como Talcott Parsons una diferenciación vertical entre cultura, sistema social, persona y organismo, para la mediación entre los cuatro niveles que de ello resultan se añaden tres mecanismos de interpenetración: la institucionalización entre cultura y sistema social, socialización entre sistema social y persona y el aprendizaje entre persona y organismo. De esto resultan zonas de interpenetración, pero que no están "igualmente" repartidas en los "niveles" que penetran. No tan solo en el sentido de que las zonas de interpenetración podrían ser mayores y menores, sino también en el sentido de que no todas las unidades de un nivel participan en cada interpenetración. Por esta razón aquellas unidades que constituyen la zona de interpenetración tienen una posición especial; que es la que toma el subsistema fiduciario como "sistema cultural societal" en el caso de la penetración de cultura y sociedad.

Aquí se puede reconocer simplemente una ampliación del Modelo I. Y, sin duda alguna, esto es acertado. Sin embargo, se debe leer esta tesis de interpenetración con una segunda tesis que aparece en la transición al modelo II: con aquella de la relación entre las jerarquías opuestas de factores condicionantes y de control; en resumen, con la tesis de la jerarquía de control [34] Reconocidamente esta tesis está asociada con aquella de la diferenciación de niveles del sistema general de acción. El sistema cultural controla la sistema social y está condicionado por éste. Lo mismo es válido para la relación entre sistema social y sistema de la personalidad así como para el sistema de la personalidad y el organismo conductual.

En el marco general de la acción serán así reunidos no sólo los factores constitutivos de cada conexión de acto sino además serán ordenados jerárquicamente. Por cierto esto no convierte a Talcott Parsons en un teórico uni-factorial. También el modelo II conserva los éxitos de su perpetua guerra de independencia, de su lucha contra cada forma de reduccionismo. [35] Efectivamente la jerarquización de los factores tiene como consecuencia una nueva versión del determinismo cultural, al cual él adhiere abiertamente. [36] Este determinismo cultural es válido no sólo para las relaciones entre cultura y sociedad sino también para aquellas entre normas e intereses: "...I believe that,

within the social system, the normative elements are more important for social change than the "material interests" of constitutive units." [37]

Esta formulación, a mi criterio, se puede defender tanto cuanto alude al sentido de la cita de Max Weber: las imágenes del mundo son guardavías, pero no son -para permanecer en la imagen- los rieles o las "fuerzas" con cuya ayuda uno se mueve sobre estas vías. Sólo las institucionalizaciones construyen las vías y sólo los intereses crean las "fuerzas motrices". No me cabe duda que Talcott Parsons desea que su determinismo cultural sea comprendido en este sentido. [38] Sin embargo, se lo debe leer con el trasfondo de sus reflexiones precedentes que quizás sean conciliables con la posición de Durkheim, pero no con la de Weber en cuanto a la posición particular del subsistema fiduciario dentro de la sociedad, con la peculiar posición de la función L dentro de la arquitectura del sistema global. De acuerdo a esto, el sistema cultural no sólo tiene un primado de control; asimismo lo realiza también a nivel social a través de las instituciones culturales. Pero con ello es colocado a priori en un primado fáctico por sobre las otras instituciones sociales.

En mi opinión uno no está obligado a adoptar estas consecuencias, sobre todo y en particular cuando se sostiene un realista marco de referencia teórico de la acción y declara inequívocamente a la cultura como un sistema referido a la acción. Como el tercer mundo en el sentido de Karl Popper, la cultura puede ser considerada el mundo de los objetos inteligibles, [39] que parcialmente puede manifestarse en objetos externos. Ella es un mundo más o menos generalizado y sistematizado de objetos del pensamiento, de ¿valores; y de expresiones. Como tal ha sido creada por hombres socializados y debe ser actualizada por sobre sus orientaciones .

Pero la cultura no se agota con sus creadores y portadores. Más aún, sobrevive a ambos. Por ello alcanza una continuidad temporal que puede exceder tanto la de una persona como la de una institución. En este sentido es, en gran medida, efectivamente autónoma. Pero adviene a su validez histórico-empírica (Geltung) sólo mediante la institucionalización y la socialización que marcan procesos de selección y de especificación. Procesos de selección porque, en el sentido de Popper, "de la infinita cantidad de objetos siempre solo un número finito puede ser a su vez objeto del pensamiento", de los ¿valores; y de la expresión, [40] procesos de especificación porque estos objetos son primeramente indiferentes a la meta y a la situación.

Evidentemente, no se necesita decir todo esto contra Talcott Parsons, bien se puede decirlo con él. Pues pertenece al acervo básico de su teoría y, más aún, con mayor claridad que la mayoría de los teóricos de la sociología ha señalado el carácter relacional del sentido; el hecho de que el sentido no puede ser adjudicado ni al actor ni al objeto sino sólo a la relación que se establece entre ambos mediante las orientaciones y los actos. [41] La cultura como espíritu objetivo no sólo necesita del espíritu subjetivo para su actualización, es en sí misma una creación que comprende junto al aspecto del objeto simultáneamente los cuajados desempeños de la orientación.

Talcott Parsons lo ha explicado, entre otros, por el lenguaje humano. El lenguaje se puede caracterizar primeramente como una integral fonético-semántica. Es un objeto hacia el cual el locutor está orientado, pero que también establece y pone a disposición modelos de orientación. Como modelo de orientación ofrece una "metro de valor", un código, para hablar "correctamente". Consiste en un modelo-forma y en una sintaxis, en un "valor básico" y una norma que reglamenta la utilización de expresiones lexicales y morfemas, cuyo significado debe a su vez ser estandarizada por el locutor mismo a través de la comunidad de lenguaje.

Pero lo mismo que puede ser dicho sobre el lenguaje es válido, finalmente, para todos los objetos inteligibles: son objetos y modelos de orientación con componentes de estructura y de significado, que sobreviven a sus creadores y portadores, pero que, sin embargo, sólo tienen vida a través de ellos y en ellos. [42]

Una teoría de la acción que se relacione realístamente con la de Weber y que al mismo tiempo conceptualice a la cultura como un sistema referido a la acción puede adoptar estas consideraciones. Tampoco se necesita desechar la diferenciación entre cultura, sistema social, persona y organismo. Estos cuatro componentes del sistema general de acción son considerados por Weber, aún cuando en otra forma y con otras consecuencias. El complejo organismo-persona en los conceptos de comportamiento reactivo, de la acción y de la acción social; el sistema social en los conceptos de relación social y ordenamiento social; el sistema cultural en el concepto de conexión de sentido. También la tesis de la jerarquía de control puede ser retomada en forma modificada. Quisiera relacionarla con una jerarquía de lenguajes de conducción socio culturales (steuerungssprachen) (valores, normas, fines, medios) y, separadamente de ella, con una jerarquía de niveles de ordenamientos o disposiciones sociales (disposiciones generales, disposiciones de vida, organizaciones, roles). [43]

Una teoría realista de la acción puede sostenerse, sobre todo, en la concepción relacional del concepto de sentido. Sólo así se puede esperar que logre una conexión con la tipología weberiana de la acción que ha quedado ampliamente desligada de su tipología de las esferas de valor y de las disposiciones de vida. Pero sobre todo debe utilizar las posibilidades de sistematización que ofrece a ambas tipologías weberianas el desenvolvimiento de la teoría voluntarista de la acción. En mi opinión éstas están representadas en primera línea en el modelo I.

Examinaré estas posibilidades de sistematización y luego, con ayuda del modelo I, deseo mostrar en qué punto este reconstruido Weber se desvía del modelo II.

Talcott Parsons ha delineado la silueta de su teoría voluntarista de la acción principalmente de la respuesta a una pregunta. Esta pregunta dice: ¿Qué marco de referencia es adecuado para un análisis científico de la acción? Esta cuestión tiene dos caras que podrían nombrarse teórica y metateórica. Visto metateóricamente se trata de la construcción del marco de referencia de la acción e implica cuestiones metodológicas y epistemológicas; teóricamente se trata de una construcción en el marco de referencia de la acción y significa cuestiones sobre la cosa, cuestiones acerca de la apropiada identificación y caracterización de componentes de la acción que a su vez permita una adecuada clasificación de modalidades de acción y más tarde de modalidades de sistemas. En cierta medida ambos aspectos son caras de la misma medalla. Esto aclara la peculiar restricción de cuestiones relativas a la metodología y teoría del conocimiento y de la cosa (sachlichen Fragen) que desde un principio han dominado la posición parsoniana. [44]

¿Cómo se responderá a estas cuestiones? Creo que mediante tres tesis. La primera de ellas es relativa a la teoría del conocimiento; la segunda, metodológica y la tercera de naturaleza conceptual (sachliche Natur).

La tesis de la teoría del conocimiento trata la relación entre concepto y realidad: toma posición contra el empirismo y el ficcionalismo y a favor de lo que Parsons denomina realismo analítico. [45]

La tesis metodológica trata conceptos alternativos de acción: toma posición contra la identificación de conducta y acción, así como contra aquella de sentido y acción; aboga

por una teoría de la orientación de la acción con sentido (sinnhaft). Aparece ligada a una lucha contra el predominio de los esquemas estímulo-reacción y los esquemas sentido-expresión en la teoría de la acción. En el centro, más bien, se emplaza el esquema fines-medios. No por azar el estudio de la estructura de la acción humana está precedido de la formulación de Weber de que cada reflexión pensante sobre los elementos últimos de la acción humana plena de sentido (sinnvoll) ante todo estaría ligada a las categorías de fines-medios. [46] Pero asimismo es una lucha contra el determinismo y emanatismo; a favor del voluntarismo: contra la reducción de la acción a las condiciones últimas así como contra su reducción a un valor último.

La tesis de la cosa trata los elementos constitutivos de la acción: toma posición contra el racionalismo radical o intelectualismo y contra el antirracionalismo o antiintelectualismo; está a favor de la combinación de componentes racionales y no racionales o intelectuales y no intelectuales en las conexiones de acción. Estas tres tesis se obtienen del diagnóstico de las dificultades immanentes a la teoría en dos tradiciones sociológicas: una que se enreda en un dilema utilitarista- positivista y otra que lo hace en uno idealista-histórico. [47] En ambas tradiciones, así al menos lo plantea la tesis de la problemática histórica, surgen posiciones que desde diferentes orígenes convergen hacia una teoría voluntarista de la acción que se caracteriza porque: 1.- diferencia fines, medios, condición y norma como elementos estructurales. 2.- introduce al actor como una instancia que une activamente estos elementos estructurales, de forma creativa mediante orientaciones. 3.- Traslada estas orientaciones a la conciencia del actor. 4.- Ve la conexión de acción de manera temporal. Combina por ello no sólo entender y comprender, sino analiza actos en primera línea en un esquema teleológico: "...the main formal outline of the means-end schema is inseparable from the conception of action." [48]

¿Qué se deduce de la teoría voluntarista de la acción aquí esbozada? Tiene fundamentalmente cuatro implicaciones. 1.- Acción y capacidad de conciencia se corresponden. Como sujeto de acción se adecua sólo una instancia que es capaz de conciencia. En este sentido Max Weber ha querido limitar el concepto de sujeto de acción, hacia "abajo" frente al organismo, hacia "arriba" la limita frente a una instancia de discernimiento meramente ficticia. [49] 2.- Acción implica procesos de conciencia. Estos tienen una referencia de objeto y están bajo condiciones que se extienden no sólo hacia el mundo de la "naturaleza" sino también al de los "valores", a una realidad empírica como a una no empírica. En este sentido, Emile Durkheim ha querido clasificar los procesos de conciencia, los procesos de representación, mediante la diferenciación en un mundo psíquico y en un mundo físico, en un mundo "natural" y uno "inteligible", por una parte; mediante la diferenciación de representaciones individuales y colectivas, por otra. [50] 3.- Los procesos de conciencia como procesos de representación contienen componentes de valoración conducidos simbólicamente. El sujeto de acción valora, por medio de standards, sus motivos y/o intereses y los objetos a los que se refiere. Actuar significa en este sentido una relación de objeto simbólicamente ordenada, que puede ser tanto racional como no racional. Una relación de objeto simbólicamente ordenada es una condición necesaria pero no suficiente para actuar. La condición no debe como fase consciente haber precedido a la acción. 4.- Esta relación sujeto objeto puede ser analizada primordialmente en el esquema teleológico; sin embargo, por norma este no es suficiente y se debe ampliar al esquema estímulo-reacción, pero sobre todo al esquema sentido-expresión. Esto presupone una teoría de la explicación (Erklärung) y una teoría de la interpretación (Deutung) que comprenda en la misma medida la comprensión (Verstehen) de la motivación y del sentido así como una conexión entre ambas teorías. [51]

Una teoría de la acción que considere ampliamente estas consecuencias ha sido desarrollada por Parsons en el Modelo I, donde me interesa menos el aspecto teórico del

conocimiento y el metodológico que el contextual. Este Modelo I, que tiene variantes y que he tomado en su última concepción, a saber, en su conexión con el Modelo II; responde sobre todo a tres preguntas: 1.- ¿Qué son los objetos que pueden señalar situaciones de acción? 2.- ¿Qué significan estos objetos para el sujeto de la acción? 3.- ¿Cómo valora el sujeto de la acción sus motivos frente a estos objetos? Las respuestas a la primera pregunta llevan a una clasificación de los objetos que amplía el esquema de Durkheim en tanto liga la diferenciación entre psíquico y físico con la diferenciación entre capaces e incapaces de reacción. Según esto los objetos sociales son sólo aquellos que pueden valer como psíquicos y capaces de reacción; y los objetos no sociales son aquellos a los cuales no se puede aplicar una o ninguna de estas características.

Objetos no sociales, a su vez, se diferencian según puedan o no puedan ser internalizados por el sujeto. Esto es válido sólo para los objetos culturales mientras los restantes objetos no sociales a lo más son consumibles. Los objetos sociales a su vez se dejan articular de acuerdo a donde se encuentran en la organización de los puntos nodales de las acciones, tanto si se trata de individuos aislados o de muchos.

La respuesta a las otras dos preguntas lleva al esquema de las cuatro alternativas de decisión y/o valoración donde se adjuntan dos valoraciones de objeto (Cualidad-desempeño y universalismo-particularismo) y dos valoraciones de motivos (afectividad-neutralidad y difusividad-especificidad). Mediante el entrecruzamiento de ambas proposiciones de alternativas de decisión y/o de valoración, del "modality set" y del "orientation set" se pueden identificar cuatro valoraciones de objeto y cuatro valoraciones de intereses, que posiblemente no están en una relación casual. [52] De acuerdo a esto, hay cuatro orientaciones fundamentales de acción y cuatro modos de simbolización. Por sobre esta simbolización se construye el mundo de "valores", el mundo de la cultura de una sociedad. Esta cultura abarca, en el sentido de Durkheim, las orientaciones de acción individual en su engarce colectivo; consiste en modelos de orientación colectivos cuya relevancia para la acción debe ser asegurada a través de la institucionalización y socialización. Las orientaciones a la acción individuales puede denominarse religiosas, morales, catécticas e instrumentales; emparentados electivamente con ellos, los modelos de orientación colectivos pueden designarse constitutivo-existencial, evaluativo, expresivo y cognitivo. Estas son aquellas cuatro "esferas de valor", que Talcott Parsons usa en el marco del Modelo I y también en el del Modelo II, para las cuales hay antecesores clásicos. [53]

Estas decisiones conceptuales básicas se pueden explicar con ayuda de las perspectivas esquemáticas presentadas por T. Parsons, expuestas aquí de manera ligeramente modificada. Según esto hay dos clasificaciones de objeto. Una separa propiedades internas de los objetos; la otra, sus propiedades simbólicas. Algo semejante podría aplicarse a motivos o intereses. Utilizo la diferenciación de Weber entre intereses materiales e ideales como si operase con los intereses en tanto propiedades internas. Existen relaciones naturales entre propiedades intrínsecas y propiedades simbólicas de objetos y de intereses. Es válida la proposición de Durkheim de que las propiedades simbólicas son ensambladas a los "objetos", son agregadas. Precisamente busca demostrar cuáles objetos en la historia de la humanidad hasta nuestros días han sido considerados sagrados: animales, plantas y piedras tanto como dioses, grupos e individuos. [54]

Clasificación de objetos

Clasificación de modalidades de objeto ("Modality Set")

Clasificación de modalidades de intereses ("Orientation Set")

¿Cómo se relaciona esta clasificación de las orientaciones de acción y de los sistemas de símbolos con la tipología weberiana de la acción y de las esferas de valor y/o disposiciones de vida? Examinemos la tipología de la acción. Primero, es conocido que Weber no ha exigido perfección a sus conceptos fundamentales de la acción. Introduce su tipología de la acción como la mínima base conceptual para su análisis material; no obstante, la tipología continúa siendo insatisfactoria pues mezcla dimensiones a las que T. Parsons apuntó ya en 1937. [55]

A mi modo de ver, la diferenciación entre acciones racionales relativas a los fines y las acciones racionales referidas a los medios así como acciones tradicionales y afectivas utiliza dos dimensiones: una estructural o, en la terminología parsoniana, analítica y una evolutivo- histórica. La dimensión estructural con la diferenciación entre la orientación a fines, orientación a valores y orientación afectiva y la dimensión evolutivo-histórica con la diferenciación entre tradicional y racional aparecen unidas. No toda acción orientada hacia fines o hacia valores es -en el sentido histórico- racional, y la acción tradicional puede, como precisamente lo muestra el análisis material de Weber, de manera frecuente aparecer orientada tanto a los fines como hacia los valores. [56]

La tipología weberiana contiene, por tanto, no cuatro sino solamente tres orientaciones estructurales de acción: la orientación a fines, a valores y la afectiva. En el sentido de una teoría voluntarista de la acción los dos primeros pueden describirse como intelectuales, el tercero como no intelectual. Con ello se señala la dirección en que son capaces de desarrollarse. Los dos primeros subyacen a la racionalización, el tercero a la subjetivación. Aquí se refleja una importante proposición para la sociología de la religión weberiana: que entre saber y vivenciar, que entre la acción determinada por el conocimiento y la determinada por la vivencia, puede surgir un conflicto fundamental que se radicaliza en la medida en que ambas siguen sus propias leyes. Este desarrollo se podría describir retomando la diferenciación weberiana entre racionalización y sublimación, que por cierto él no utiliza en este sentido estratégico conceptual. [57]

Si se relaciona estas tres formas de la orientación de la acción en Weber con la clasificación de Parsons y se observa su descripción de las orientaciones de la acción con ayuda de los esquemas de variables- pauta, debería clasificarse las orientaciones de valor entre las acciones religiosas y las orientaciones a fines como acciones instrumentales. [58] La orientación afectiva, sin embargo, estaría enlazada con la acción moral y la catéctica. A primera vista podría sorprender esta clasificación, que aparece poco convincente cuando se la subordina a la teoría freudiana de la constitución de la conciencia, como lo hace Talcott Parsons.

En Weber, según la clasificación parsoniana, parece efectivamente faltar un patrón central de orientación. En ello podría consistir lo incompleto de la tipología de la acción de Weber; sin embargo, en una segunda mirada se hace visible una interesante conexión: lo que Weber denomina acción afectiva incluye efectivamente dos orientaciones fundamentalmente diferentes. Afectiva es, según Weber, no sólo una acción erótica, artística o consumista sino también y precisamente la orientación carismática. Y el carisma es válido en su sociología como una fuerza inyectora de valor. Se deduce que Weber, como Parsons, tenía en vista cuatro orientaciones estructurales de la acción. Dos que son intelectuales y con ello capaces de racionalización y dos no intelectuales y, por eso mismo, a lo más capaces de sublimación. [59]

No obstante, no están agotadas aún las posibilidades de comparación, pues las tesis principales de la sociología weberiana yacen cercanas a un reacomodo de las clasificaciones. La orientación carismática en Weber está no solamente teñida

afectivamente; en comparación con las orientaciones de acción controladas por el pensamiento se asienta más profundamente; devuelve lo que Parsons nombrará como orientación existencial a la acción. El carisma vale para Weber como un poder creador en la historia. En la historia ha jugado un rol constitutivo como carisma mágico, carisma religioso y como carisma de la razón. [60] A saber: precisamente la caída del carisma de la razón ligada a la subjetivación de los poderes de la creencia en los tiempos modernos ha hecho retroceder en su significación para la constitución social la orientación carismática frente a las orientaciones controladas por el pensamiento, frente a los poderes de la razón. Y esto pertenece al diagnóstico weberiano del presente que, por esto mismo, señala que la sociedad moderna ya no es capaz de un simbolismo colectivo constitutivo a la manera de las religiones cosmopolitas o de las ideas de la Ilustración. Pero la orientación carismática continúa siendo una espina frente al cognotivismo empírico-teórico y práctico moralista de los modernos. De allí el valor perdurable de las religiones de salvación para la orientación de los hombres bajo las condiciones de un racionalismo del dominio del mundo, pero también el significado constantemente creciente de ¿las formas de vivencia más intensas del ser; la erótica y el arte. [61]

Estas relaciones las ha desarrollado reconocidamente Weber en su excurso y no sólo los estudios acerca de la ética protestante sino precisamente este texto también hace evidente que él, en forma parecida a Durkheim, como sociólogo, no ha partido como hombre que toma posición del significado histórico y estructural de los elementos no racionales de la racionalidad social. [62]

La teoría voluntarista de la acción estimula la reformulación de los tipos de acción weberianos. Guía la atención hacia los medios conceptuales que en Weber son más bien introducidos en forma incidental. Se puede diferenciar cuatro orientaciones de acción que, en primera línea, están determinadas por saber o vivenciar y que están relacionadas con problemas de la Carencia interna y externa. Estas orientaciones de acción pueden ser articuladas a formas de la conciencia: la carismática a la conciencia existencial, la conciencia moral a los valores "racionales", la conciencia cognitiva a los propósitos o fines "racionales" y la conciencia sensible a los afectivos.

Con la diferenciación de estas modalidades de la orientación y formas de la conciencia está ligada inmediatamente una tesis evolutivo- histórica: mientras la Conciencia moral y cognitiva se racionaliza con el desarrollo de los modernos, la conciencia sensible y existencial se subjetiviza. Esto es el gran contramovimiento que caracteriza a la sociedad moderna y es asimismo expresión de la estructura de su cultura.

Clasificación de las orientaciones de acción y las formas de conciencia en relación con Weber.

¿Qué se puede aprender de esta clasificación para la tipología weberiana de las esferas de valor y disposiciones de vida? ¿Qué se puede aprender para los órdenes existentes entre orientaciones de acción y sistemas simbólicos? Primero, es reconocido que Weber usa en forma descriptiva las esferas de valor y disposiciones de vida, y que a menudo identifica una a otra, y que se manifestó en contra de su completa sistematización, en contra de un sistema de valores cerrado. Más aún, cuando después del fracaso de las filosofías universales no es posible derivar de ellas una escala de valores, es necesaria una fundamentada descripción de esferas de valor de las cuales se ocupe una teoría de la acción que asimismo trate los macrofenómenos.

Weber distingue claramente entre esferas de valor y esfera de la realidad (Wirklichkeit), y también coloca el punto central de su teoría de la cultura en la realización de valores relacionados con los intereses. No obstante, sin una fundamentación más precisa se

habla de bienes y/o valores de este mundo y del más allá, internos y externos, éticos y culturales, científicos, estéticos y eróticos; y en el excurso serán contrapuestos la ética de la hermandad religiosa en abigarradas consecuencias frente a la comunidad natural de la tribu (Sippe), la economía, la política, el arte, la erótica y, finalmente, "el racionalismo de la ciencia empírica". [63]

Pero si se quiere determinar la relación entre cultura y sociedad se debe no sólo diferenciar inequívocamente entre esferas de valor y disposiciones de vida sino además desarrollar una teoría de la diferenciación de esferas de valor, así como establecer la relación existente entre ésta y una teoría de las disposiciones de vida. No obstante, siguiendo las propias premisas de Weber, debe situarse en una teoría de los modos de realización de valores, por tanto, en una teoría de la diferenciación institucional que no suponga a voluntad relaciones entre las esferas de valor y la esfera de la realidad.

Si se hace referencia a las orientaciones de acción reformuladas en el excurso, es posible identificar cuatro grandes esferas de valor: la esfera religiosa, la ética, la expresiva que incluye el arte y la erótica, y la esfera cognitiva. Sin embargo, en las pocas notas sobre el diagnóstico weberiano del presente ya se ha esclarecido que religión, ética y carisma establecen relaciones propias entre sí. En una perspectiva histórica, durante largo tiempo conformaron el fundamento ideal, la infraestructura ideal, de la constitución social. [64]

La diferenciación entre esfera religiosa y ética así como la penetración cognoscitivista de la ética, que en la forma más consecuente se presenta en la ética de Kant, fueron, en la visión weberiana, acompañadas de una pérdida del poder de la religión y del carisma. Mediante esto se subjetivó la base ideal, la infraestructura ideal, de la constitución social. Para poder cubrir terminológicamente esta conexión quisiera tomar la proposición de T. Parsons: La religión es sólo un caso de interpretación existencial y de simbolización constitutiva. Una cultura, por tanto, comprende ante todo cuatro grandes sistemas simbólicos: simbolismos constitutivo, evaluativo, expresivo y cognitivo. Sin embargo, en el presente el simbolismo constitutivo ha devenido no solamente subjetivo sino asimismo reflexivo. Sugiere un patrón de orientación que pone al individuo reflexionante en el punto central. Con ello parecen coincidir la interpretación de Weber con el diagnóstico del presente de Durkheim, pero también con aquel de T. Parsons: con la tesis del culto al individuo, con la tesis de que el simbolismo constitutivo del presente puede comprenderse como un individualismo institucionalizado. [65]

Y otro punto de vista puede introducirse en este lugar. Los sistemas simbólicos entendidos como patrones colectivos de orientación, proveen no sólo de posibilidades de orientación sino asimismo de standards de orientación y de validez. Ya en la teoría voluntarista de la acción fueron desarrollados tales standards. En el último tiempo Jürgen Habermas ha intentado reformularlos en base a la teoría del lenguaje [66] y articularlos al mundo de relaciones formales (formalen Weltverhältnisse). Estos standards de validez son los de la verdad objetiva, de la corrección normativa y de la verosimilitud subjetiva. Su adopción permite una relación objetivadora, normativa y subjetivadora y de allí surgen el mundo objetivo, el mundo sociocultural vital y el mundo interno. Estos standards de validez, posiciones fundamentales y valores están "subordinados" al mundo de las relaciones reflexivas. Parece estar emparentado con lo que Parsons designa como el mundo constitutivo, el simbolismo constitutivo. En Habermas, sin embargo, este nivel es asimismo racionalmente fundamentado. En la sociología de Durkheim, Weber y supuestamente también en Parsons, por el contrario, este nivel es introducido como el dominio de lo sagrado y de lo carismático, por tanto, no racional. Posiblemente se puede diferenciar a las teorías sociales según opten en esta pregunta: en este sentido, si conceptualizan la constitución ideal de las sociedades como racionalmente fundamentable o no.

Con ello se logran las condiciones conceptualmente más importantes para una teoría de la diferenciación institucional, una teoría que no conlleve las dificultades del Modelo II. Por tanto esta teoría debe defender dos tesis: 1.- la cultura está relacionada con disposiciones de vida y todas las disposiciones de vida con la cultura; esto no tan sólo porque en cada disposición de vida el componente cultural, como componente de sentido, es constitutivo en su forma objetiva (Gestalt), sino también porque todas las disposiciones de vida conforman zonas de interpenetración entre la cultura y la sociedad. 2.- entre las cuatro esferas de valor identificadas y las disposiciones de vida deben establecerse relaciones no casuales, pero de modo tal que no lleven a la demarcación apriorística de la preeminencia fáctica de alguna disposición de vida. Una tal teoría tiene que identificar, por tanto, las relaciones fundamentales de interpenetración. Pues una teoría sociológica de las relaciones entre cultura y sociedad debe ser una teoría de "la realización colectiva de valor".

Antes de delimitar los contornos de esta teoría intentaré desarrollar algunas reflexiones conceptuales previas. Hasta aquí fueron caracterizadas las orientaciones de acción y los sistemas simbólicos pero no las disposiciones de vida por sobre las cuales está construida la conexión social de la acción. Para ello Talcott Parsons ha propuesto el sistema social con sus cuatro subsistemas. El principio articulador resulta del esquema AGIL y de su utilización. De ello surgen el subsistema "fiduciario", la comunidad societaria, la política y la economía (societal community, polity, economy). [67]

Orientándome nuevamente en Weber desearía hacer una proposición ligeramente divergente. Me baso en la diferenciación postulada por la teoría voluntarista de la acción entre la relación de objeto y la relación de intereses en las conexiones de acción. Las disposiciones de vida pueden diferenciarse según se refieran en primera línea a objetos sociales o no sociales y a la existencia de intereses materiales o ideales. Mediante la combinación de estas dimensiones se obtienen cuatro grupos de disposiciones de vida que nombro el complejo de interpretación, el complejo de educación, el jurídico político y el económico tecnológico. Cada configuración de disposición cumple en este sentido a lo menos cuatro funciones: la función de interpretación, de socialización e inclusión, la de seguridad y la de aprovisionamiento. [68]

Clasificación de las disposiciones sociales de vida

¿Cómo se relaciona entonces la cultura con estas disposiciones de vida, y cómo se relacionan éstas con la cultura? Para responder a ello podemos utilizar el concepto de interpenetración que se muestra en general en los procesos a través de limitaciones recíprocas de los niveles. Si se sigue el modelo I y el modelo II se puede, como ya hemos visto, identificar tres de estos procesos: institucionalización para la limitación de cultura y sistema social; internalización para las de sistema social y persona; aprendizaje para aquellas de persona y organismo. En el modelo II estos procesos serán sincronizados no uno junto al otro sino tras el otro, temporalmente. Tal como ha señalado Niklas Luhman esto asegura en el marco general de la acción, el logro de la unidad del estar orientado a pesar de la diferenciación lo que lleva a la linealidad de la construcción del sistema por una dualización mediada jerárquicamente de la aceptación y rechazo de los desempeños selectivos de los niveles cada vez más altos a través de los niveles cada vez más bajos. [69]

Este pensamiento sin embargo no se reduce sólo a la restricción de subsistemas de diferentes niveles, sino que es transferido a la limitación de subsistemas del mismo nivel. En ello veo la razón sistemática para la preeminencia que se le otorga al sistema cultural social bajo el subsistema social.

Quisiera abandonar esta linealidad de construcción del sistema sin retomar el progreso que ofrece el modelo II frente al modelo I en cuanto al conocimiento. Lo vinculo con la diferenciación de cuatro lenguajes socioculturales de conducción (Steuerungssprachen) valores, normas, fines y medios. La cultura, entendida como sistema de símbolos, formula un horizonte de posibilidades de acción. De este horizonte serán socialmente elegidas y concretizadas determinadas posibilidades de acción. Esto implica cuatro procesos de selección y especificación. En conexión con estos cuatro lenguajes de conducción nombro los procesos de formación de valores o de sentido, de formación de normas, de fines y de formación de medios.

TEXTO

Un sistema de símbolos se realiza socialmente recién cuando todas estas cuatro formaciones han sido llevadas a cabo, estableciendo los modos fundamentales de interpenetración entre los sistemas simbólicos y de disposiciones de vida. En una perspectiva estructural se puede clasificar la formación de valores dentro del complejo de interpretación, la de normas bajo el complejo jurídico-político, la formación de fines en educación y la de medios bajo el complejo económico- tecnológico. Estos complejos están referidos preponderantemente a las cuatro esferas de valor identificadas: el complejo de interpretación a la constitutiva, el jurídico-político a la evaluativa, el educativo a la expresiva y el complejo tecnológico-económico a la esfera cognitiva de la cultura.

Estas clasificaciones corresponden a la relación de objeto supuesta a los cuatro complejos: la formación de valores se relaciona con los objetos culturales; la de normas con objetos sociales como disposiciones sociales o relaciones sociales; la formación de fines a objetos sociales como personas; y la formación de medios a objetos físicos en sentido amplio.

Esta decisión estratégico conceptual requiere de una doble aclaración: 1.- la interpenetración no es un proceso unitario sino recíproco. Abarca, en los cuatro casos, comprensión y especificación de sentido. En la formación de valores es preponderante, sin embargo, la construcción de sentido. Comparada con otras formaciones es débil en cuanto a la especificación. De ello se deduce que el complejo de interpretación, en el concierto de las disposiciones de vida, sólo puede llegar a ser un primado fáctico cuando logra "monopolizar" una de las otras formaciones además de la formación de valores.

Clasificación de los procesos de interpenetración entre Cultura y Sociedad.

Si los cuatro procesos de formación están referidos a complejos diferenciados y diversificados institucionalmente, el complejo de interpretación, en terminología de T. Parsons el fiduciary subsystem, tiene una escasa fuerza estructurante de acción. 2.- Para determinar las relaciones que estos cuatro procesos de formación mantienen entre sí puede utilizarse de manera modificada la idea de una jerarquía de control y de condición. En este sentido puede decirse que la formación de valores es débil en cuanto a especificación; la formación de medios es fuerte en especificación. No obstante, no por ello están los 4 procesos sincronizados a priori uno tras el otro y sus selecciones de conexión no están sometidas a priori a una esquematización binaria de aceptación o rechazo. Por cierto es básicamente válido que la formación de valores, en última instancia, controla el horizonte de posibilidades de acción; la realización de estas posibilidades empero permanece finalmente condicionada por la formación de medios. Cuál conexión de acción es realizable depende tanto de la imagen del mundo como del estado de dominio de la naturaleza.

En la tradición sociológica, el significado de las imágenes del mundo para las conexiones de acción ha sido acentuado en primer lugar por Max Weber; el significado del estado de dominio de la naturaleza ha sido remarcado primeramente por Karl Marx. Por cierto sólo Weber ha formulado una visión inequívocamente no reduccionista; por el contrario Marx, en este aspecto al menos, ha permanecido ambiguo. Pues, a mi modo de ver, él ha planteado correctamente que el modo de producción de la vida material condiciona [70] "el proceso de vida social, política y espiritual" y lo ha acoplado de manera ambivalente con la concepción de que la moral, religión, metafísica e ideologías restantes y las formas de la conciencia ligadas a ellas son dependientes y por ello, incapaces de una historia propia, de un desarrollo propio. [71] A saber: la cultura no es un sistema de acción y en esa medida no es autónomo. Más aún la referencia a la acción de la cultura no suprime la referencia cultural de la acción. A saber: la conciencia colectiva en la perspectiva sociológica no puede pues comprenderse sino como el ser consciente (das bewusste Sein). Sin embargo, este ser, este verdadero (wirkliche) proceso vital, está referido simultáneamente a la naturaleza y la cultura. Entre la vida material y la vida ideal no se debe suponer una conexión de determinación unilateral si se quiere satisfacer las premisas de una teoría voluntarista de la acción.

Cultura y sociedad, esferas de valor y disposiciones de vida están por tanto en relaciones de interpenetración. Estas son caracterizadas mediante las cuatro especies de formación. Pueden clasificarse en relación al objeto de las disposiciones de vida. Mediante esto se marcan por cierto las perspectivas estructurales pero no las perspectivas evolutivo-históricas de las líneas básicas de la diferenciación institucional. En tanto que en la perspectiva evolutiva-histórica bajo condiciones contingentes efectivamente se llega a esta diferenciación -y este es un caso rico en condiciones en cuanto al mundo de las imágenes, al estado de dominio de la naturaleza así como a las invenciones institucionales- deberían las disposiciones de vida una vez más repetir internamente los cuatro procesos de formación. Esta es una propuesta central del Modelo II. Cada complejo realiza entonces las 4 esferas de valor de una imagen del mundo, considerando las especificidades de su relación de objeto. Donde es el caso, surge no sólo una mayor diferenciación institucional sino también una mayor autonomía institucional.

Este caso parece ser tendencialmente válido para las sociedades modernas, aquel sistema de las sociedades modernas que surgió en el mundo occidental con la Reforma. Este "sistema" parece moverse hacia los tipos horizontal- funcionales de diferenciación, hacia la especificidad funcional de instituciones combinada con su coordinación horizontal. Para que pudiese llegar a esta dirección del desarrollo ciertamente se necesitó no sólo de un desenvolvimiento especial de las imágenes del mundo y de un desarrollo sin precedentes en el dominio de la naturaleza sino también de una serie de invenciones institucionales como respuestas a conflictos sociales fundamentales, mediante los cuales fueron codeterminadas las vías en que los intereses podían continuar moviéndose. Si se toma en consideración la reflexión de Seymour

Diferenciación interna de las disposiciones de vida.

M. Lipset y Stein Rokkan, tres conflictos sociales de base han sido determinantes para la construcción de esta articulación institucional, funcionalmente diferenciada: el conflicto entre las violencias jerárquicas y políticas por el monopolio de la legítima presión física territorial (el monopolio de la implantación del derecho), que se establece ya en la Edad Media; el conflicto entre las violencias jerárquicas y políticas por el monopolio de la legítima presión física (monopolio de la educación); y la lucha entre las violencias económicas y políticas por el monopolio de la asignación (allocation) de los medios, que

primeramente es una lucha entre la aristocracia terrateniente y el creciente capital comercial e industrial en las ciudades.

Al nivel de los acontecimientos históricos, estos conflictos se han expresado en primera línea en la Reforma, en las revoluciones democráticas y en la revolución industrial. En estas revoluciones se lucha por las relaciones centro-periferia, estado-iglesia, agro-industria y estas relaciones se solucionarán tendencialmente a través de la diferenciación institucional diversa en cada uno de los países de occidente. [72] No obstante las similitudes en la imagen del mundo y el estado comparable de dominio de la naturaleza, tuvo como consecuencia diferentes configuraciones institucionales que demuestran que una historia de la sociedad fundada en la teoría de la acción debe tratar las invenciones institucionales como factores constitutivos. Más aún: En una perspectiva realista también debe considerar que no todos los conflictos sociales básicos llevan a una diferenciación funcional de las instituciones pues se puede llegar también a la desdiferenciación o fusión de instituciones que antes estaban diferenciadas, como lo muestra el cuarto de los conflictos sociales básicos del occidente moderno, el conflicto entre trabajo asalariado y capital. Por cierto éste también conduce parcialmente a nuevas diferenciaciones funcionales, como aquellas entre partidos y sindicatos, pero tiene como consecuencia global un reacomodo de las relaciones entre política y economía. Allí los procesos se reintegran a la formación de medios y de normas. Una más exacta determinación del valor de posición de aquellos procesos de diferenciación y desdiferenciación puede darse recién cuando las reflexiones estructurales acerca de una teoría de la diferenciación institucional se relacionan con una teoría evolutivo histórica. A mi parecer, una teoría de la diferenciación en niveles debe anudarse con una teoría de la diferenciación entre los niveles, para la cual están disponibles las diferenciaciones en segmentos y funcional; horizontal y vertical; en valor, norma, fin y medio; así como disposición global, disposición de vida, organización y rol. [73]

¿Qué consecuencias están asociadas con este reacomodo de los conceptos fundamentales de la teoría de la acción de Max Weber? ¿Las perspectivas que de allí surgen conducen a una diferente utilización, comparado con el Modelo II?

Para poder clarificar esta pregunta quisiera, finalmente, comparar dos diagnósticos del presente; uno que se aproxima al Modelo II y otro que se acerca al marco de referencia weberiano modificado. Allí me concentro en el valor de posición que supuestamente se le confiere en ambas perspectivas al sistema cultural social, al complejo interpretativo, en el arreglo (Arrangement) institucional de la sociedad industrial occidental. La tesis es que el diferente ordenamiento teórico de los factores culturales condiciona un enjuiciamiento distinto del significado de procesos en el sistema cultural social para el funcionamiento de estas sociedades industriales occidentales.

En los estudios ya mencionados acerca de la universidad americana, Parsons y Gerald Platt analizan la revolución de la educación que, a sus ojos, junto con la revolución democrática y la revolución industrial y después de la constitución de los sistemas de las sociedades modernas en el s. XVII en el noroeste de Europa, en Gran Bretaña, Holanda y Francia, representa un tercer proceso que introdujo un último cambio estructural progresivo. [74] Esta revolución amplía la capacidad de los individuos y los grupos por la realización del valor Saber. Visto en general, es un proceso que, a pesar de las ineludibles secuelas no racionales, en amplia medida sirvió a la racionalización de la acción. Como todos los procesos revolucionarios de cambio estructural está también asociado a difíciles conflictos sociales que atañen a aquel subsistema cuya tarea es producir conocimiento y utilizarlo: el sistema cultural social en cuyo núcleo se situó la universidad moderna. En el curso de la revolución de la educación se le exigirá no sólo la producción de conocimiento en sus diferentes aspectos sino también en forma creciente "the cultural definition of the

culture", es decir, la construcción de sentido socialmente global. [75] Una expresión de los conflictivos cambios estructurales que hemos señalado es la crisis del sistema académico de los años 60's, la protesta estudiantil, que con escasas diferencias en el tiempo conmovió a las universidades de los países que desde el principio o por medio de la difusión habían impulsado el sistema de las sociedades modernas. Pero a esta crisis no se le debe asignar un carácter meramente periférico. Más bien se asienta en el centro del sistema de las sociedades modernas, pues es una expresión de un desplazamiento en los procesos centrales de conducción en estas sociedades, y cuyas consecuencias no permanecen por ello limitadas a las instituciones académicas sino se difunden a la totalidad de la articulación de las instituciones de estas sociedades. Esto es así porque en el concierto de las instituciones sociales, las instituciones culturales no sólo tienen el primado sino que dentro de éstas aquellas que producen los recursos culturales más importantes, después del debilitamiento de la religión, son las universidades que con su profesionalismo han devenido consignatarias (Treuhänder) cuasi monopolíticas del simbolismo cognitivo.

¿Cómo hubiese juzgado Weber este proceso? ¿Qué valor de posición le hubiese dado a la crisis del sistema académico, cuál a la protesta estudiantil? Evidentemente se puede especular sobre esto. Sus expresiones sarcásticas sobre la protesta cultural juvenil de su época, por cierto fueron suficientemente claras. Sin embargo, no interesa aquí su valoración subjetiva sino la perspectiva objetiva y ésta no presenta, a mi modo de ver, ninguna ordenación diferente, pero sí una distinta evaluación de las consecuencias de aquellas que T. Parsons y G. Platt distinguen en el análisis de este proceso. Primero: también en el marco de referencia weberiano modificado se adscriben, como en el Modelo II, al complejo interpretativo los siguientes subordinamientos: religión, arte, ética y ciencia. ¿Pero, según Weber, cómo podrían estos cumplir la coerción de dotación de sentido bajo la cual también está la sociedad moderna? Como respuesta se ofrecen sus preliminares al excurso y las dos conferencias sobre la ciencia y la política como profesiones. [76] Según éstos pareciese ser válido que la religión de salvación hace ya tiempo ha perdido el monopolio de la interpretación y tampoco se puede restituirla por principio pues no armoniza con el intelectualismo de los modernos. Esto no significa que la religión de salvación no tendría ya lugar en la "liquidación" de la pregunta por el sentido, sin embargo exige un sacrificio del individuo: el sacrificio del intelecto. La ética después de su racionalización cognitiva en Kant ha devenido formal. Una buena parte de la potencia de la dotación de sentido, que aún se desarrolla en las construcciones jurídicas de la razón natural, ha sido absorbida entretanto por el moderno sistema jurídico. Este permanece ligado ciertamente a proposiciones jurídicas positivas, sin embargo deviene ampliamente contingente: consiste en un derecho positivo arbitrario. El arte en los modernos se constituye crecientemente en "un cosmos de valores propios, autónomos comprendidos cada vez más concientemente" [77] y bajo la creciente presión del racionalismo teórico y práctico asume también una función de salvación en el mundo interno. Sin embargo la satisfacción artística no sólo es una forma no racional de la dotación de sentido, sino es también altamente individual. En todo caso, sólo permite a corto plazo una salvación de lo cotidiano. La ciencia, finalmente, según la visión weberiana ha sido llevada crecientemente hacia el centro del complejo interpretativo y con ello ha caído bajo la coerción de la dotación de sentido y no puede desligarse completamente de esta responsabilidad. Sin embargo, precisamente como ciencia teórico-empírica es incapaz de dar sentido directo. Sólo cuando se protege con el postulado de la neutralidad valorativa (Wertfreiheit) contra la exigencia de dotación directa de sentido, puede ser exitosa y adquiere un valor regulativo para la solución colectiva del problema del sentido. Una ciencia que tome partido cualquiera que sea el origen de sus banderas, puede por cierto producir un valor de proselitismo pero no podrá producir un valor de éxito. Tendría entonces una cualidad vivencial pero fallaría como apoyo del intelectualismo crítico, del racionalismo crítico.

El complejo interpretativo en la sociedad moderna está caracterizado entonces por una debilidad colectiva de definición. Esto expresa la fórmula weberiana de la subjetivización de los poderes de la fe. El complejo interpretativo moderno ha institucionalizado la reflexión permanente, sin embargo lo ha hecho de una manera altamente individualista. Posee por esto un alto potencial de construcción que sin embargo es tanto más difícil de movilizar colectivamente. Esta debilidad colectiva de definición, no individual, se refuerza más aún a través del hecho de que el complejo interpretativo en la sociedad moderna está diferenciado e incluso aislado de los otros complejos institucionales: los procesos de realización de valor, que en primera línea se rigen por especificaciones, son "monopolizados" por las restantes disposiciones de vida. Así se puede resumir un diagnóstico de la realidad orientado weberianamente en relación a las 4 disposiciones de vida más importantes: el complejo interpretativo es constructivo, muestra sin embargo un escaso poder colectivo de definición y es débil con respecto a las especificaciones. Esto cambia su lugar en las configuraciones modernas en comparación con las tradicionales: en la sociedad moderna ya no se le adjudica ningún primado en el concierto de las instituciones. Este ha sido transferido a las instituciones fuertes en cuanto a la especificación y simultáneamente capaces de racionalización, preferentemente al complejo jurídico-político y al complejo tecnológico-económico. En esta medida la protesta estudiantil de los años 60's debe ser clasificada como un fenómeno periférico. No por azar tiene relativamente poco éxito en la relación social global de estas sociedades.

Hace más de 50 años aquí en Heidelberg, T. Parsons entró en contacto con la obra de Max Weber, la obra de un autor que anteriormente no le era conocido. Esta obra no lo ha abandonado desde entonces. Más que las obras de los otros fundadores pertenece ésta a las condiciones de constitución y de desarrollo de su propia teoría. Se ha apropiado de ella una y otra vez y ha modificado finalmente incluso en sus estudios evolutivo-teóricos, que no solo están escritos en el espíritu de Max Weber, [78] sino en los cuales se trata como en aquella del análisis del fenómeno peculiar y del desarrollo particular del racionalismo occidental y, dentro de éste, del racionalismo occidental moderno. Con estos estudios T. Parsons ha querido traer a Weber no solo al estado de los investigadores de los hechos modernos: se trata siempre de la elaboración de nuevos acontecimientos sociales y desarrollos científicos, cuyo conocimiento impide volver de manera lineal a un fundador, sea este Marx, Durkheim o Weber. [79] Sin embargo, incluso esta estrategia de transformación puede apoyarse en una formulación weberiana. Está formulada al final de la proposición de objetividad. Allí se refiere Weber a aquellas últimas ideas de valor en las cuales nosotros, mayormente inconscientes e incontrolados, anclamos nuestros conocimientos científicos culturales, ideas de valor que podrían ser cuestionables cuando se las ve a la luz de los grandes problemas culturales. [80] Cuando tales situaciones de quiebre aparecen la ciencia debe cambiar su posición y con ello su aparato conceptual. T. Parsons consecuentemente hizo ambas cosas desde su promoción en Heidelberg. Ha escudriñado con ello posibilidades de conocimiento científico social y campos que para los fundadores aún no estaban abiertos. En este sentido, a mi modo de ver ningún trabajo en ciencias sociales que se ocupe de los grandes problemas de la cultura puede pasar por alto su obra. Especialmente cuando no todos los puntos de vista que rigieron el trabajo de los fundadores han sido utilizados por el desarrollo social y científico de los últimos 50 años y cuando no todos los que aún podrían existir fueron integrados en la obra parsoniana a pesar de su enorme fuerza sintética. Por ello es beneficioso leer a los fundadores no sólo a la luz de la obra parsoniana sino también ésta bajo la de los fundadores. Así se harán visibles las divergencias que creo hay que acentuar. Esto no en razón de las teorías sociológicas sino, en concordancia con T. Parsons, por interés en la teoría sociológica.

CITAS:

[*] Tomado del libro de Wolfgang Schluchter, "Gesellschaft und Kultur. Überlegungen zu einer Theorie institutioneller Differenzierung, en Verhalten, Handeln und Sistem: Talcott Parsons' Beitrag zur Sozialwissenschaft " (:Conducta, Acción y Sistema: La contribución de Talcott Parsons al desarrollo de las ciencias sociales). Frankfurt 1979, p. 106-149. Traducción de Ximena J. Wolff Reyes. UAM-AZCAPOTZALCO

[1] Ver Talcott Parsons, The Structure of Social Action. A study in Social Theory with special Reference to a Group of Recent European Writers, Second Edition, New York: The Free Press 1949 (primero 1937). También en ambos textos autobiográficos, "The Point of View of the Author", en Max Black (ed.), The Social Theories of Talcott Parsons, Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall 1961, pag. 311 y sigs, y "On Building Social System Theory: A personal History", en Talcott Parsons, Social System and the Evolution of Action Theory, New York: The Free Press 1977, pag. 22 y sigs. En el primer artículo dice en la pag. 316 que el estudio The Structure of Social Action ha permanecido como "the basic reference point of all my subsequent theoretical work".

[2] Parsons releyó una y otra vez a los "founding fathers" y manifestó sus resultados a la luz de sus anteriores interpretaciones. Esto es válido especialmente para Durkheim, pero también para Weber, Pareto y otros. Supuestamente es su apreciación de Durkheim la que ha cambiado más profundamente con su propio desarrollo. Para esto compare el trasfondo de la interpretación de Durkheim en The Structure of Social Action, su estudio "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems", en: Talcott Parsons, Sociological Theory and Modern Society, New York: The Free Press 1967, pag. 3 y sigs, y sobre todo "Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life", en: Charles Y. Glock y Phillip E. Hammond (eds.), Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion, New York: Harper and Row 1973, pag. 156 y sigs.

[3] Ya en Parsons, The Structure of Social Action.

[4] Compare la primera versión de la tesis de la convergencia en The Structure of Social Action, pag. 722 y sigs.

[5] Para ello, Parsons, Sociological Theory and Modern Society, pag. 27 y Sozialstruktur und Persönlichkeit, Frankfurt 1963, pag. 6 (Primera versión inglesa 1964)

[6] Vea especialmente Talcott Parsons, Working Papers in the Theory of Action. En colaboración con Robert F. Bales y Edward A. Shils, New York The Free Press 1967 (Primera ed 1953) capítulos 2 y 4.

[7] El interés de Parsons en problemas de la evolución, especialmente en la continuidad de la evolución orgánica y sociocultural, se desarrolló en los años 60's. Está en el centro de la fase que el mismo designa como "post-estructural-funcional". (Parsons se ha manifestado especialmente en los últimos años en contra del etiquetamiento de su teoría como "estructural funcional") Los primeros resultados de este interés dieron origen a un trabajo conjunto con Robert Bellah y S. N. Eisenstadt en Harvard en la primavera de 1963. Simultáneamente ello estimuló una renovada reconsideración de Weber. Cfr. Talcott Parsons, Social System an the Evolution of the Action Theory, pag.6, pag. 50 y sigs., pag. 273 y sigs. Un interesante documento en cuanto a la dirección que siguió ulteriormente el pensamiento de Parsons es el texto "The Relation between Biological and Socio-Cultural Theory", del año 1976, "impreso", pag. 118 y sigs.

[8] Una de las más interesantes es la amplia convergencia entre Parsons y Jean Piaget que, por cierto, no ha sido constatada por el propio Parsons sino por Charles W. Lidz y Victor Meyer Lidz. Véase su artículo "Piaget's Psychology of Intelligence and the General Theory of Action", en: Jan L. Loubser et al. (eds), *Exploration in General Theory in Social Science. Essays in Honor of Talcott Parsons Volumen uno*, New York: The Free Press 1976, pag. 195 y sigs., especialmente pag. 210 y sigs. El establecimiento de esta convergencia, que simultáneamente está ligada a una propuesta de revisión del concepto de "behavioral organism", fue reconocida 'oficialmente' por Parsons en 1975. Véase *Social Systems and the Evolution of the Action Theory*, pag. 106, nota 17. Efectivamente ha permanecido la convergencia como uno de los temas principales de la obra de Parsons. Por esta causa ha sido atacado una y otra vez. Entre los más interesantes ataques está la contribución de Whitney Pope, Jere Cohen, Lawrence E. Hazelrigg "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons'Convergence Thesis", en: *American Sociological Review*, 40 (1975), pag. 417 y sigs. Este examen fue iniciado con una crítica a la interpretación parsoniana de Durkheim y continuada con la crítica a su interpretación de Weber. Véase Whitney Pope, *classic on Classic Parsons' Interpretation of Durkheim*", en: *American Sociological Review*, 38 (1973), pag. 399 y sigs. y Jere Cohen, Lawrence E. Hazelrigg, Whitney Pope, "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons'Interpretation of Weber's Sociology", en: *American Sociological Review*, 40 (1975), pag. 229 y sigs. Parsons ha escrito sus comentarios a estos ataques que son muy instructivos para la comprensión de sus interpretaciones "tardías" de Durkheim y Weber.

[9] Para ello Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, pag. 33 y ..., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, pag. 2. Allí expresa que la continuidad de su propio desarrollo teórico habría sido garantizada esencialmente por el constante retorno a estos tres autores: "This continuity has centered above all on the 'mining' of the theoretical richness of the works of Emile Durkheim and Max Weber, attempting not only to understand them but to use them constructively for further theoretical development. As I have noted..., the completion of that study (alude a *The Structure*) was followed almost immediately by intensive study of the writings of Sigmund Freud. Those have stayed with me as fundamental anchor points ever since."

[10] Este programa de investigación está explicitado más completamente en Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* ("El desarrollo del racionalismo occidental. Un análisis de la historia de la sociedad de Max Weber). "Tubingen 1979. Algunos estudios preliminares se encuentran en Guenther Roth y Wolfgang Schluchter, "Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods, Berkeley University of California Press 1979, y en Wolfgang Schluchter, "Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber" Frankfurt, 1980.

[11] Véase Parsons, *The structure of Social Action*, pág 683-685.

[12] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912, pag.327 y sigs. * Trad. de X. W. de la cita de Durkheim, textual: "que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences que l'éprouvent, et objectivé. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet que devient ainsi sacré; mais tout objet peut jouer ce rôle. En principe, il n'y a pas qui y soient prédestinés par leur nature, à l'exclusion des autres; il n'y en a pas davantage qui y soient nécessairement réfractaires. Tout dépend des circonstances qui font que le sentiment générateur des idées religieuses se pose ici ou là, sur tel point plutôt que sur tel autre. Le caractère sacré que revêt une chose n'est donc pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celle-ci: il y est surajouté. Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature empirique; il y est superposé."

[13] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920. pag.327 y s.

[14] Ver Kenneth Burke, *The rethorik of Religion*, *Studies an Logology*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1970 (primera es 1961) pag 40 y s. Es un libro también importante para la teoría parsoniana de la cultura.

[15] Esta es una formulación de Talcott Parsons con la cual desde un principio ha manifestado su reticencia frente una concepción positivista del esquema de acción. El concepto "no empírico" ha permanecido largo tiempo determinado residualmente. Los últimos trabajos están al servicio de la elaboración de este aspecto de la teoría. Véase Talcott Parsons, *Action and the Human Condition*, New York The Free Press 1978.

[16] Véase Emile Durkheim, *Sociologie und Philosophie*, Frankfurt 1967, pag. 137 y ss. También en la teoría de Weber sobre las relaciones de valor en su metodología puede agregarse aquí que, según mi modo de ver, señala un caso especial.

[17] Veo estas diferencias en el hecho de que Durkheim introduce condiciones colectivas de surgimiento en tanto que Weber, individuales; y en que Durkheim lo que acentúa es la diferencia de valores mientras que Weber es el conflicto lo que pone en el centro de la teoría de los valores. Lo que une a ambos es su inmodificado kantismo. Allí se hace visible cuan importante es que en la comparación de ambas posiciones se considere en la misma medida tanto las convergencias como las divergencias.

[18] Con ello se subraya el doble carácter de los sistemas simbólicos. Son, para utilizar una formulación de Clifford Geertz, no sólo modelos de la realidad sino también modelos para la realidad. Véase Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books 1973, pag. 91 y ss. Tanto Weber como Durkheim consideran ambas funciones. De modo que para ambos la religión no es ni epifenómeno ni ilusión. En este punto hay especiales señalamientos de Robert Bellah en sus trabajos. Véase Robert Bellah, *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Tradicional World* New York: Harper and Row 1970, pag. 7 y ss. De él proviene también la tesis del realismo simbólico que es una explicación de la suposición de Durkheim de que los símbolos religiosos son una realidad sui generis. Véase Op Cit, pag 252 así como la introducción a E. Durkheim en *On Morality and Society. Selected Writtings*, Chicago & London: The University of Chicago Press 1973, donde discute la relación de ambas funciones ejemplarizados en el simbolismo religioso y en el simbolismo científico.

[19] V. Kenneth Burke, *The Rethorik of Religion*. pag. 273 y ss.

[20] Véase Durkheim, *Las formes elementaires*, pag. 326

[21] En Parsons, *The Structure of Social Action*, pag. 409 y ss, esp. pag 418 y ss., pag 427 y ss.,445 y ss.. El interpreta esta oscilación como consecuencia de un dilema positivista-idealista que sólo puede ser superado en una teoría voluntarista de la acción. Esta apreciación de la sociología de la religión de Durkheim fue por cierto revisada y actualmente clasifica los estudios de Durkheim como "not primarily a study in the sociology of religion, but rather of the place of religion in human action generally.

[22] Para ello Talcott Parsons y Edward Shils (Eds), *Toward a General Theory of Action*, New York: Harper & Row 1962 (primera ed. 1951), pag. 23 y ss. Parsons establece que la teoría de la acción expuesta en este libro representa una revisión y una ampliación de su teoría en *The Structure of Social Action*, "particularly in the light of psychoanalytic theory, of

development in behavior psychology, and of development in the anthropological analysis of culture". Véase también pag. 53, nota 1. En otro lugar evalúa la relación de este texto con los que lo continúan teóricamente: "I should contend strenuously that the level of the structure of social action represented genuine systematization, at a certain rather elementary level, to be sure, but well in advance of previous attempts. The steps taken since then have by and large been real advances from that point, advances by extension, but also clarity of definition, analytical refinement, and better theoretical integration." Véase Parsons, "The Point of View of the Author", pag.321.

[23] En Robert Dubin, "Parsons'actor Continuities in Social Theory", impreso en Talcott Parsons, Sociological Theory and Modern Society, pag.251 y ss.

[24] Esta es la propuesta terminológica que está ligada a la crítica de Charles y Victor Lidz. véase nota 8, arriba.

[25] Dubin, op. cit., pag 531

[26] véase Parsons, "Pattern Variables Revisited: A Response to Robert Dubin" en Sociological Theory and Modern society, pag. 192 y ss.

[27] Véase Talcott Parsons "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action", en: Sigmund Koch (Ed) Psychology A Study of a Science, Vol III, NY: McGraw Hill 1959. pag 612 y ss, pag. 625: "With respect to the nature of systems my essential 'prejudice' has been against the common 'elementarist' position".

[28] En esto reconocidamente retoma Parsons argumentos de la teoría biológica de los organismos vivientes. sus garantes son, sobre todo, Walther B. Cannon y Claude Bernard aunque también Lawrence Hendersen. También expresa una convergencia en este contexto, entre otros; Talcott Parsons, "Some Problems of General Theory in Sociology" en: John C. Mc Kinney and Edward A Tyriakian (Eds.) Theoretical Sociology. Perspectives and Developments, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1970, pag 26 y ss.

[29] Parsons trabaja en un libro con el significativo título de The Structure of Social Action. El señala en comparación a su punto de origen inmediatamente el cambio de dirección del impulso. Véase en relación a este título, Parsons, Social System and the Evolution of Action Theory, pag. 149.

[30] Talcott Parsons, "Culture and the Social System", Introducción a la parte IV, en: Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar Naegele, and Jese Pitts (Eds.), Theories of Society, Glencoe, Ill.:The Free Press 1961, pag. 964. Allí se desdice explícitamente de la representación que abrigaba anteriormente de que la cultura consiste en 'eternal objects' en el sentido de Whitehead. Esta concepción "no longer seems adequate in the light of further developments."

[31] Talcott Parsons y Gerald Platt, The American University, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1973, p. 18.

[32] Ibídem.

[33] Véase la discusión entre Niklas Luhman y Stefen Jensen acerca del concepto de Interpenetración: Niklas Luhman, "Interpenetration - Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme", en: Zeitschrift fur Soziologie, 7 (1978), pag 116 y ss y Niklas Luhman, "Interpenetration bei Parsons", en: Zeitschrift fur Soziologie, 7 (1978), pag 299 y ss.

[34] Parsons ha traducido la contraposición de condiciones y normas, que es fundamental para su teoría voluntarista de la acción, en estas dos jerarquías. Asimismo comprende esta traducción como una síntesis de modelos orgánicos y mecánicos. Esta síntesis la nombra "symbolic-interaction or cibernetic model". Esta igualación es sintomática. Véase Charles Ackerman y Talcott Parsons, "The Concept of Social System as a Theoretical Device", en Gordon J. DiRenzo (Ed), Concepts, Theory, and Explanation in the Behavioral Sciences, New York: Random House 196, pag 24 y ss. Asimismo el antagonismo Materialismo e Idealismo transformado en un reduccionismo energético e informativo.

[35] Véase T. Parsons, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action", pag 625 y s. Asimismo 1: Parsons, Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1966, pag 113, donde dice: "...let me repeat, any processual outcome results from the operation of plural factors, all of wich are mutually independent (sic!) if there is scientific reason to distinguish among them. Here, the factors of production in economic analysis and logical prototypes. In this sense no, claim that social change is "determined" by economic interests, ideas, personallities of particular individuals, geographical conditions, and so on, is acceptable. All such single-factor theories belong to the kindergarten stage of social science's development. Any factor is always interdependent with several others."

[36] *Ibidem.*: "In the sense, and only that sense, of emphasizing the importance of the cybernetically highest elements in patterning action systems, I am a cultural determinist, rather than a social determinist."

[37] *Ibidem*

[38] Es interesante la siguiente formulación en relación a la interpretación parsoniana de Weber, que se refiere a la cita acerca de la relación de intereses e ideas. En el comentario sobre el ataque de Cohen et al. a su interpretación de Weber, en el American Sociological Review, 40 (1975) p. 668, dice: "It might help clarify this much vexed problem area if I introduce the phrasing used by W.I. Thomas (1931). I think it would be a correct interpretation of Weber's position that ideas serve, to quote Thomas, ¿to define the situation¿. For action defining the situation in this sense, however, does not by otself motivate actors to attempt to implement implications of this definition of the situation. Additional components of the complex of action must be taken into account in order to solve the motivational-implementation problem."

[39] Véase Karl Popper, Objektive Erkenntnis Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973, 172 y ss.

[40] *Ibidem*, p. 179.

[41] Véase entre otros T. Parsons, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action", pag.623

[42] Talcott Parsons, "Culture and the Social System", p. 73 y ss.

[43] Parsons diferencia en los elementos socioestructurales" valores, normas, colectividades y roles. Yo veo en esto una mezcla de niveles de conducción y de organización. Loubser parece pensar lo mismo. Véase Jan J. Loubser, "General Introduction", en: Jan J. Loubser et al. (Eds), Exploration in General Theory in Social Science, Vol. I, p. 9.

[44] Acerca de la relación entre teoría, metodología y teoría del conocimiento véase T. Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 20 y ss, p. 683 y s. donde dice: " ...it is this basic solidarity of science and action which is the ultimate justification of the starting point of this whole study, the role in action of the norm of rationality in the sense of a scientifically verifiable means-end relationship. If, then, there is to be science at all there must be action. And if there is to be science of action it must involve the norm on intrinsic rationality in this sense".

[45] Para representación del realismo analítico véase *Ibidem*, p. 728 y ss. De acuerdo a éste no son conceptos ni retratos de la realidad ni ésta una emanación de los conceptos. Los conceptos, más bien, frente a los objetos son abstractos y colectivos. Por esta razón no son ficciones sino permanecen "referidos" a la realidad. Los conceptos fundamentales de la teoría de la acción son algo "abstracted from the mass of known and knowable "data" out human action and behaviour". Véase T. Parsons, *The American University*, p. 15. Estos datos conocidos y cognoscibles existen en "teorías" redactados en lenguaje descriptivo o analítico. Por ello el desarrollo de un marco de referencia analítico de la acción resulta también de retomar estas teorías y el análisis de la problemática histórica es un medio que promete ganancias, en la "teoría". El criterio central de prueba lo constituye evidentemente la convergencia, donde por cierto permanece poco claro si la convergencia es una consecuencia del marco de referencia utilizado o puede constituir un criterio de validez independiente. Acerca de las condiciones y consecuencias del realismo analítico véase entre otros el excelente libro de Enno Schwanenberg, *Soziales Handeln, Die Theorie und ihr Problem* Bern 1970, especialmente el cap. I.

[46] Véase Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3.Ed, Tübingen 8, p. 149

[47] Parsons no ha designado así esta constelación de problemas históricos. El habla sólo de dilema utilitarista.

[48] Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 638.

[49] Véase Max Weber, *Economía y Sociedad*, FCE 1968, cap. 1.

[50] Emile Durkheim, *Sociología y filosofía*, p. 45 y ss y también *Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Bedingungen* ("El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales"), en: Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie* (Historia de la Sociología), 2, Hamburgo 1976, p 368 y ss.

[51] Para estas diferencias, véase *The Structure of Social Action*, p. 635 y ss. Surgen de una crítica a la diferencia que hace Weber entre comprensión actual (*aktuelles Verstehen*) y comprensión de la motivación (*Motivationsverstehen*). Parsons pone en contra la comprensión de los elementos de valor como una parte integrante del esquema de acción (esquema de fines-medios) y la comprensión de complejos de valor por su propia voluntad, sin referencia a acciones concretas. Así anticipa en cierto sentido lo que Kenneth Burke después denominará *Logología*. No por azar el joven Parsons adhiere a la tripartición de las ciencias de Freyer ciencias naturales, ciencias de la realidad y ciencias del logos. Véase Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, *Sociología como ciencia de la realidad*. 2. Ed. Darmstadt 1964 (primera 1930)

[52] Véase T. Parsons et al. *Toward a General Theory of Action*, p. 56 y ss así como las figuras I y ss en el anexo a la parte II, también en *The Point of View of the Author*, p 323 y ss.

[53] Pienso sobre todo en la división de Kant de la riqueza global de las facultades sensitivas que también es significativa para Durkheim y Weber.

[54] Véase además de los puntos citados de la Sociología de la Religión de E. Durkheim, Sociología y Filosofía p. 144 y 8 y 154. Es importante que Durkheim tiene aquí en vista una especie de viraje de la "jerarquía natural del ser": mediante la relación de los objetos a ideales y de los ideales a los objetos se transforman las realidades sensoriales, se recubre "el mundo que se nos manifiesta por los sentidos por un mundo completamente distinto".

[55] Véase 1: Parsons The Struct. of Social Action, p. 640 y ss en especial 643 y ss un intento valioso por sistematizar la tipología de la acción weberiana.

[56] Esto está fundamentado detalladamente en W. Schluchter, op.cit.,cap. 5

[57] Véase Max Weber, Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie, I, p. 542, p. 566

[58] Parto de que la combinación Universalismo y Neutralidad describe el núcleo de la orientación de acción racional.

[59] En el estudio acerca del desarrollo del racionalismo occidental no diferenciaba aún estos dos aspectos de la orientación afectiva de la acción. La diferenciación que efectúa Parsons presenta una importante revisión del esquema de la teoría de la acción presentado allí

[60] Guenther Roth ha señalado en sus trabajos el concepto weberiano de un carisma de la razón. Véase Guenther Roth y Wolfgang Schluchter, Max Weber's Vision of History, especialmente. p 132 y ss. Las diferencias aproximan una historia evolutiva del carisma.

[61] Véase W. Weber, Ges. Aufs. z. Religiossoziologie. 1. p 563

[62] Es sabido que Parsons ha interpretado la crítica de Durkheim a Spencer en el estudio sobre la división del trabajo, en que Durkheim acentúa los elementos no contractuales de los contratos. Yo utilizo esta formulación en sentido figurado.

[63] Véase Mas Weber, Ges. Aufs. z. Religionssoziologie. I. p 564

[64] Para el concepto de infraestructura ideal, Ibidem, p 257

[65] La tesis de Durkheim sobre el culto del individuo puede comprenderse como una reinterpretación histórico sociológica del concepto kantiano de autonomía. Véase especialmente E. Durkheim, Erziehung Moral und Gesellschaft. Neuwied y Darmstadt 1973 (primera 1934), p 155 y ss. Para el concepto parsoniano de individualismo institucionalizado véase, entre otros, The American University, p 40 y s. Es importante también la conferencia de Robert Bellah acerca de la "civil religion". Robert Bellah, Beyond Belief, p 168 y ss.

[66] Véase Jürgen Habermas, Handlungstationalität und gesells chaftliche Rationalisierung. MS, Sternberg, 1978.

[67] Véase T. Parsons, societies, p. 28 y ss. en The System of Modem Societies, Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall 1971, p 10 y ss, también The American University, p 13 y ss.

[68] Para la fundamentación véase W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus cap. 4a.

[69] Véase Niklas Luhman, Interpenetration: Zum Verhält personaler und sozialer Systeme p 64.

[70] Véase Karl Marx Werke-Schriften-Briefe, editadas por Hans Joachim Lieber, Darmstadt 1962. Vol VI, p 839.

[71] Ibid Vol II p 23

[72] Véase Seymour M. Lipset y Stein Rokkan (eds) Party an and Voter Alignmets. Cross-National Perspectives, New York" The Free Press 1967, especialmente p 37.

[73] Véase Wolfgang Schluchter, cap 4 op. cit. Un interesante modelo de diferenciación que trabaja con los conceptos fundamentales de Parsons y Bellah se encuentra en Rainer C Baum, "The System of Solidarities", en: Indian Journal of Social Research, XVI (1975), p. 306 y ss. esp 312.

[74] Véase T: Parsons, The System of Modem Societies, p 50 y ss y 1: Parsons y G. Platt op. cit. cap I, T: Parsons, Social System and the Evolution of Action Theory, p 50 y ss.

[75] The American University, p 6.

[76] véase Max Weber, Ges, Aufs z Religionssoziologie, 1, p 536 y ss también Ges Aufs. z Wissenschaftslehre, 3 Ed. Tübingen 1968 (primera 1922) p 582 y ss y también Ges Politische Schriften, 2. ed. Tübingen 1958 (primera 1920) p 493 Además Guenther Roth y Wolfgang Schluchter, Max Weber's vision of the history, cap I y II.

[77] Max Weber, Ges. Aufs.z. Religiossoziologie, I, p 555.

[78] Véase T. Parsons, Societies, p 2.

[79] Véase T. Parsons, The System of the Modem Societies, p 139.

[80] Véase Max Weber, Ges Aufs.z Wissenschaftslehre, p 214.