

Teoría Sociológica



The concept of culture and its place within a theory of social Action: A critique of Talcott Parsons's theory of culture

El concepto de cultura y su lugar dentro de una teoría de la acción social: crítica a la teoría de la cultura, de Talcott Parsons

Michael Schmid

Traducido por María de los Ángeles Sánchez Ramírez

Explicar el concepto de cultura generalmente se considera una tarea difícil; sin embargo, todas las propuestas coinciden en que sólo se podría llegar a una definición satisfactoria en el marco de una teoría elaborada de la acción social. En este sentido, valdría la pena analizar el intento de Talcott Parsons de ubicar sistemáticamente a la “cultura” dentro de su teoría de los sistemas sociales. Un análisis más detallado de este programa teórico demostrará que las diversas propuestas que Parsons plantea presentan no solo deficiencias empíricas sino una serie de inconsistencias propias de su misma teorización, las cuales sólo se pueden corregir revisando la base meta-teórica de su teoría. Así, con el fin de discutir los aciertos y limitaciones del concepto de cultura, de Parsons, primero propongo examinar sus ideas más importantes sobre la cultura, para luego evaluar de manera crítica su conceptualización y, por último, usar este análisis crítico como punto de partida para la formulación de algunas alternativas encaminadas al desarrollo de una versión mejorada de una teoría sobre este tema.

La teoría de la cultura, de Parsons

Durante las últimas cuatro décadas de su vida Parsons modificó constantemente su teoría de la cultura; no obstante, la revisión detallada de este proceso no es el objetivo principal del presente análisis, razón por la cual me limitaré a hacer una diferenciación entre tres fases de su conceptualización.

Cultura y simbolismo

En el denominado “marco de referencia de la acción” del admirable primer bosquejo de una teoría, en la *Estructura de la acción social*, de Parsons, el concepto de *cultura* no desempeñaba un papel central (Parsons: 1968 [1937]). Pero algún tiempo después, evidentemente bajo la influencia de Morris y Mead, Parsons se empezó a interesar en la cultura incorporán-

dola a una teoría de la simbolización (Parsons: 1951, 1953, 1964; Parsons & Shils: 1951). Esta teoría sirvió para conciliar su análisis del equilibrio de los sistemas sociales con el hecho de que los actores solo puedan interconectar sus acciones mediante la externalización simbólica de sus estados mentales (por ejemplo, motivaciones, emotividad y disposiciones de necesidad), a fin de dar a los otros actores la oportunidad de llevar a cabo el mismo proceso. Los símbolos expresan y comunican lo que otros actores pueden esperar de una acción-situación dada y los motiva o estimula a expresar sus propias actitudes ante determinada situación (Parsons: 1953, pp. 36 y otras). Tal simbolización puede hacer menos incierta la inevitable “dependencia” de la gratificación mutua y puede aumentar la posibilidad de que las acciones proyectadas se emprendan en forma conjunta (Parsons: 1951, pp. 26-45, 36-43; 1953, pp. 42, 44 y otras).

En la medida en que los símbolos permiten la coordinación externalizada e interactiva de acciones diferentes, se puede considerar que el solo acto intencional tiene también un significado (Parsons: 1951, pp. 5-6, 10; 1953, p. 31). Pero es necesario que se cumplan algunas condiciones para que tales actos sean comprendidos (es decir, interpretados en forma mutua por los participantes de una interacción social como una relación o interconexión entre un actor y su situación) y puedan usarse para establecer una orientación de acciones adoptada en forma mutua. Los símbolos expresivos deben “materializarse” como signos externos, ya que los actos intencionales cargados de significado de un actor individual solo se encuentran a disposición de los otros actores cuando se presentan como signos (Parsons: 1951, p. 10; 1953, pp. 33-39). Pero los signos por sí mismos no garantizan su correcta interpretación ni siquiera en esta forma externalizada, debido a que solo pueden interpretarse sin lugar a ambigüedad mediante la ayuda de una serie de reglas convencionales de adecuación (Parsons: 1951, pp. 11, 16; 1953, pp. 38; 1972a, p. 256; Sheldon: 1951, p. 32 y otras). Solo si se cumple esta condición, los signos adquieren un “significado común” (Parsons: 1953, p. 36), y solo entonces sirven para construir un “orden compartido de significado simbólico” (Parsons: 1951, p. 11; 1961a, p. 980) que permite usarlos como un medio confiable de comunicación (Parsons & Shils: 1951, p. 16; Parsons: 1951, pp. 36-37; 1953, pp. 38-39; 1964, p. 21). Dado este contexto, la “generalización simbólica” parece constituirse en el proceso más importante a través del cual los símbolos se generan y se transforman por medio de diferentes individuos, situaciones y generaciones, lo cual a su vez permite que sean aprendidos e internalizados en la interacción social (Parsons: 1951, pp. 11, 15-18, 209-226, 1953, pp. 42-44; 1959, p. 617; Parsons & Shils: 1951, pp. 106, 126, 130, 161 y otras).

Basada en esta generalización simbólica, se establece una especie de “significancia simbólica” común (Parsons: 1953, pp. 31, 38 y otras) por medio de la cual “objetos” específicos se constituyen en una “realidad *sui generis*” (Parsons: 1953, p. 44), a la cual todos los actores pueden referirse en una acción-situación dada. Estos objetos pueden relacionarse

con las acciones de un individuo si los “significados comunes”, a través de los cuales se construyen las actuaciones de las acciones proyectadas (Parsons: 1953, pp. 44-45) forman un “orden pautado de orientaciones de valor” (Parsons: 1951, p. 37; 1953, p. 42), o una “estructura normativa pautada de valores” (Parsons: 1951, p. 37), que a su vez proporciona los criterios selectivos para resolver los dilemas de decisión cognitivos, catéticos y evaluativos (los cuales se describen en las conocidas variables pauta). En otras palabras, estos criterios ordenados en forma simbólica que ayudan a determinar las decisiones individuales constituyéndose en “orientaciones culturales” cognitivas, evaluativas y valorativas son usados por el actor para planear toda clase de cursos de acción instrumentales, expresivos o morales. De esta manera, los actores pueden organizar sus conocimientos, sus motivaciones y sus disposiciones de necesidad y usar este orden organizativo para adaptarse a diferentes situaciones (Parsons: 1951, pp. 3-23, 45-51, 58-67, 101-112; 1953, pp. 45-53, 58-62; Parsons & Shils, 1951, pp. 78-79, 183-189, 203-233).

Si varios actores pueden llevar a cabo este proceso de manera mutua y estable (es decir, institucionalizada), es muy probable que logren coordinar sus acciones colectivas. La coordinación de orientaciones de acción mutua, en la cual se basa cualquier interacción social es, por lo tanto, el resultado de la existencia de un sistema simbólico ordenado que es común a todos los actores, generalmente denominado por Parsons “pauta cultural” (Parsons: 1951, p. 48) o “cultura común” (Parsons: 1964, p. 22; 1977a, p. 168; Parsons & Shils: 1951, p. 105). Tal pauta o cultura se considera ordenada (y por tanto legítima) si cumple con los criterios de “consistencia en las pautas” (Parsons: 1951, p. 15) y “simetría” (p. 87) o “congruencia de significado” y “consistencia lógica” (Parsons: 1961a, p. 963). Todos estos elementos constitutivos considerados en conjunto, conllevan a conceptualizar la cultura (Parsons & Shils: 1951, pp. 160-189) como un sistema simbólico ordenado (Parsons: 1977a, p. 168), es decir, un conjunto de pautas de valor o criterios de adecuación mediados de manera simbólica, que permiten la construcción de una serie de reglas normativas convencionales que guían la acción, a través de las cuales se generan y se usan objetos culturales significativos. Es decir, que si un sistema simbólico tiene validez para todos los actores participantes, éste puede “dar orden a las acciones” (Sheldon: 1951, p. 40). Al menos en la primera fase de su conceptualización, Parsons considera que este orden común comprende tanto el sistema de criterios que regula el uso de símbolos, como los propios objetos a los que se les concede un significado simbólico, y hace posible la diferenciación entre los principios del orden simbólico y las acciones como tal (Parsons: 1951, pp. 4, 120-121, 418-429; Kröber & Parsons: 1958, p. 583).

Esta definición de cultura implica varios supuestos planteados de maneras explícita o tácita. Queda claro que la “sociedad” solo existe en la proyección de sus miembros, es decir, en sus orientaciones de acción y expectativas (o en los factores regulados en forma simbólica que

contribuyen a su formación) (Parsons: 1953, pp. 52-53); así, la cultura se convierte en una “pura y libre creación de la mente” (Sheldon: 1951, p. 39). La definición de Parsons también implica que los actores dependen del uso de símbolos compartidos para coordinar, de una manera estable y ordenada, sus motivaciones, sus conocimientos y sus disposiciones de necesidad, y, por consiguiente, las actitudes con respecto a sus situaciones de acción, sean sociales o no sociales. Por último, y contrario a cualquier expectativa teórica, se infiere que los actores logran estabilizar las relaciones sociales “doblemente dependientes” (Parsons: 1951, pp. 10, 36; Parsons & Shils: 1951, pp. 190-230) que deben establecer a fin de obtener gratificación mutua. La teoría de Parsons muestra de modo constante que el establecimiento de estas relaciones sociales estables es el resultado de procesos individuales de aprendizaje, socialización, control interactivo y toma colectiva de decisiones (Parsons: 1951, pp. 34-36, 52-53, 207, 211, 226-243; 1953, pp. 42-44; 1964, pp. 4-10, 36-37, 49-50, 75-76, 79-80, 88-89, 105-106, 212-217, 234-235, 263-266 y otras; Parsons & Shils: 1951, pp. 123-131, 304-318 y otras; Parsons & Bales: 1955, pp. 353-394).

La cultura como un sistema con lógica propia

La exposición que se ha hecho hasta el momento muestra que Parsons, efectivamente, logró formular una definición viable de cultura basada en la teoría de la acción. Según esta definición, la cultura encuentra su realidad objetiva en las representaciones subjetivas de los actores, establecidas y coordinadas de manera interactiva, así como en las orientaciones de acción y la habilidad para manejar de manera sistemática los conjuntos de reglas que les ayudan a construir y usar estas orientaciones (Parsons & Shils: 1951, pp. 159 y otras). Pero, dado que los actores al construir mutuamente una realidad cultural recurren a símbolos intersubjetivos que se incorporan a entidades físicas y cuya función depende de la externalización de significado subjetivo (Parsons: 1953, p. 52; Parsons & Shils: 1951, pp. 160-162 y otras), se formula una noción de cultura que cambia un poco las definiciones previas. En esta definición modificada, Parsons hace hincapié en que la esfera de la cultura tiene una lógica propia, es decir, que considerada como sistema posee sus propios criterios de consistencia lógica y de congruencia semántica y además cuenta con una estructura organizativa que no está directamente relacionada con las motivaciones y las orientaciones de los actores usuarios de la cultura. De este modo, la cultura (su lógica constitutiva y sus productos) no puede reducirse a los motivos de los actores, simplemente porque ésta sólo actúe de manera efectiva como una serie de lineamientos generales internalizados que les ayuda a escoger entre diferentes posibles orientaciones y actitudes (Parsons: 1951, pp. 14-15). La cultura tampoco puede reducirse, en virtud de su lógica propia particular, simplemente a las relaciones sociales que los actores tratan de estabilizar conciliando de manera simbólica sus orientaciones individuales de acción (Parsons: 1951, pp. 51-58 y otras). Una consecuencia lógica que se deriva de este

razonamiento es que la cultura no debe situarse en el mismo nivel conceptual que las acciones y las relaciones que se construyen en primera instancia por medio de las presuposiciones simbólicas de la cultura; si se concibe como un “conjunto ordenado de normas para la acción” y como un “conjunto de símbolos de comunicación” (Parsons & Shils: 1951, p. 106), la cultura debe mantenerse diferenciada en forma analítica de las esferas social y mental.

Esta distinción analítica, respaldada por Kröber (Kröber & Parsons: 1958) y que Parsons consideró indispensable (Parsons: 1972a, p. 253) incluso en sus trabajos posteriores, cobró importancia cuando éste empezó a considerar la cultura como parte de un “sistema de acción” más amplio. La conceptualización original de cultura había preparado ya el camino para este avance teórico, puesto que Parsons siempre había considerado que ésta no podría “orientar la acción” a menos que se concibiera como un sistema y no como una lista de principios aleatorios o una serie de artefactos sin relaciones entre sí (Parsons: 1953, p. 38). Esta convicción teórica central estaba ahora circunscrita a una tesis más general: todo acto individual o conjunto de acciones relacionadas debe analizarse como un “sistema” o un conjunto ordenado de elementos diferenciados. A fin de promover este tipo de análisis, Parsons distinguió inicialmente tres (y después cuatro) subsistemas dentro de un “sistema general de la acción” (Parsons & Shils: 1951, pp. 3-27; Parsons: 1959, 1961b, 1977a, 1978; Ackermann & Parsons: 1966).

En la configuración de este sistema general de la acción, el actor y su sistema mental (la conciencia y la manera en que ésta opera, términos que después Parsons deja de utilizar) se abordan como un “sistema personal” (Parsons & Shils: 1951, pp. 110-158; Parsons: 1959) con su propia dinámica y estructura. Parsons toma las nociones generales de este sistema de las teorías de Freud y Olds y de las investigaciones sobre cultura y personalidad (Parsons: 1951, pp. 14-15, 239). De igual manera, el “sistema social”, como el segundo subsistema del sistema general de la acción, posee una lógica propia de autoestabilización regulada en la esfera normativa y basada en el intercambio de gratificación mutua (Parsons: 1951; Parsons & Shils: 1951, pp. 23-26, 190-233). En una fase posterior del desarrollo de su teoría, Parsons aceptó además una propuesta de los hermanos Lidz (Parsons: 1977a, pp. 5, 106, 126) de considerar un “sistema conductual” que constituirá un subsistema especializado del sistema general de la acción. Su función es “ponerse en contacto” o “interactuar” con su entorno (no social) y se diseña para remplazar la definición original de este subsistema como “orgánico”. Finalmente, se distinguió un “subsistema cultural” como un sistema de entidades completamente abstractas y mediadas de manera simbólica, para cuyo análisis Parsons modifica tan solo un poco el modelo que ha propuesto (Parsons & Shils: 1951, pp. 161, 369).

Parsons haizo énfasis en la diferenciación analítica entre el sistema cultural y sus sistemas vecinos por varias razones. En primer lugar requería de un sistema cultural independiente que funcionara como un sistema

de control jerárquicamente supraordenado. Así, según los lineamientos cibernéticos de esta fase de desarrollo teórico, este sistema, al manejar bajos niveles de energía y grandes volúmenes de información (semántica y simbólica), debería ser capaz de controlar y regular los otros subsistemas del sistema general de la acción, considerados a su vez sistemas con volúmenes de información decrecientes y niveles energéticos ascendentes (Parsons: 1977a, pp. 49-50, 236; 1978, pp. 327, 362-367, 374-381, 388). Por otro lado, mediante la implementación de un sistema cultural analíticamente independiente fue posible darle al componente L, el cual cumple la función del “mantenimiento de las pautas” dentro del esquema AGIL del sistema general de la acción y como tal es el encargado de garantizar el orden, una interpretación sencilla y razonable a la luz de la teoría de la acción (Parsons: 1961b, pp. 37-41; 1969, pp. 439-472). En conclusión, un sistema cultural definido así podría asociarse fácilmente con el supuesto teórico, en principio desarrollado en colaboración con Smelser, de que los subsistemas o sistemas parciales de cualquier sistema general (incluido el propio sistema general de la acción) deberían estar en capacidad de establecer relaciones de intercambio para lograr la estabilización o equilibrio mutuo (Parsons & Smelser: 1956; Parsons: 1961b, pp. 60-66; 1969, pp. 352-396).

La cultura como código

Todos los anteriores elementos constitutivos de la definición de cultura se mantuvieron durante la tercera fase de la conceptualización de Parsons, pero se sometieron a una interpretación teórica general a la luz de la genética biológica y la teoría de la gramática generativa de Noam Chomsky. Al igual que en la primera fase, la cultura se entiende como un conjunto de “formulaciones simbólicas” de orientaciones cognitivas, catéticas y expresivas, así como un “sistema de criterios selectivos ordenados” mediados en forma simbólica; de la misma manera, el concepto de cultura se relaciona con el supuesto teórico de un control simbólico y jerárquico de los subsistemas situados debajo del componente L del sistema general de la acción. Pero el concepto de Parsons de cultura, en esta tercera fase contiene la tesis de que el conjunto de criterios que constituyen la cultura debe entenderse como un código con carácter disposicional que se operativiza en la construcción o generación de actos simbólicos concretos. Este código es explícitamente análogo a los principios de la gramática generativa, los cuales permiten formular mensajes o enunciaciones específicas, o análogo al código genético que determina la generación de las especies y permite establecer variaciones (Parsons: 1977a, pp. 113, 131, 281; 1978, pp. 220-221, 1982; Parsons & Platt: 1973, 220). Este supuesto está muy orientado hacia un modelo lingüístico generativo (o estructuralista) de la “cultura como lengua” (Parsons: 1977a, p. 235), sustentado en un “código simbólico” estructurado culturalmente (p. 330).

Las ventajas de esta modificación adicional a la conceptualización teórica de Parsons se pueden resumir en las siguientes consideraciones.

Basado en la ya bien fundamentada identificación entre lengua y medio, Parsons interpreta todas las formas de interacción personal y de intercambio intersistémico como basadas en un código similar a la lengua. Esta interpretación lo lleva, por consiguiente, a entender las conexiones y los intercambios que se establecen dentro y entre sistemas y subsistemas diferenciados en forma independiente como productos de varias *Sondersprachen* (Jensen: 1980, p. 12) o como formas de “comunicación” (Parsons: 1969, pp. 352-396, 405-429, 433-438, 457; 1977a, pp. 204-228; 1978, pp. 394-395). Así, la teoría de Parsons sobre la interpenetración de sistemas y subsistemas divergentes adquiere una nueva interpretación, ya que deja de representarse con la idea de una superposición o intersección de partes o elementos que conforman sistemas diferentes, es decir, como una relación entre un sistema y sus partes, y pasa a conceptualizarse como una forma de mediación simbólica (Parsons: 1977a, p. 200). Por último, Parsons presenta un argumento empíricamente verificable para explicar la permanencia relativamente prolongada del sistema cultural comparada con la naturaleza transitoria de los actos particulares que éste ayuda a generar. Este argumento se basa en la inferencia lógica de que el sistema de control de la cultura, entendido como un código, puede cambiar solo en forma parcial y como resultado de una entrada de energía mayor que la usual, a la que Parsons identifica como *energía carismática* (Parsons: 1961b, pp. 78-79) ya que incluso la construcción de las propias acciones que podrían en últimas cambiar el código cultural, presupone necesariamente la existencia de este código (Parsons: 1961b, pp. 61-62, 72, 73-74).

Crítica a la teoría de la cultura, de Parsons

Difícilmente puede negarse que Parsons hace un gran esfuerzo por encontrar un lugar apropiado para el concepto de cultura dentro de una teoría general de la acción individual y social, y que sus ideas están muy influidas por la lingüística y la semántica modernas. Esta tentativa concuerda con su estrategia general de integrar diversas tradiciones teóricas al parecer divergentes en un marco de referencia común. Ante estos intentos de integración teórica, es conveniente modificar hasta cierto punto la objeción generalizada de los interaccionistas simbólicos al afirmar que la teoría de Parsons se ocupa exclusivamente de factores estructurales, dejando a un lado su mediación simbólica (Blumer: 1969, pp. 15-21, 85-89; 1975, pp. 62-65; Parsons: 1974; Marrison: 1975). Pero incluso con esta modificación, su teorización integral sigue presentando una serie de implicaciones un tanto cuestionables que perderían validez si se someten a un análisis más detenido.

Problemas terminológicos

Primero se hará referencia a algunos problemas puramente terminológicos. Parsons nunca da cuenta del hecho de que introduce su sistema cultural a través de terminología y conceptos que bajo ninguna circunstancia deberían ser continuamente considerados equivalentes y,

en consecuencia, fusionados. Por ejemplo, Parsons usa de modo parcial el concepto de *significado* en el sentido común de referencia, expresando que ciertos signos tienen la tarea o función de referirse a un *Gegenstand* (u objeto) extrasimbólico (Parsons: 1953, p. 34). También, al discutir algunas ideas básicas de Max Weber, Parsons entiende el concepto de *significado* como *relevancia*, en el sentido de que un objeto podría ser *bedeutsan* (significativo) para el actor y sus metas en la medida en que este tenga un “problema de significado” (un *Sinnproblem*, según Weber) (Parsons: 1951, pp. 164-167; 1986, pp. 93-94), lo cual a su vez implica que sería conveniente diferenciar entre *significados o metas empíricas y no empíricas* (Parsons: 1951, pp. 328-329, 332-334, 359-379; 1986, pp. 87-109). Está claro que estos dos “significados de significado” no debieron haber sido objeto de confusión, lo cual implica que estos *Sinnprobleme* pueden considerarse elementos del sistema cultural solo cuando se formulan de forma simbólica. Así, se podría decir que poseen tan solo un estatus cultural derivativo y que por tal motivo es necesario formular un argumento adicional que explique por qué tales *Sinnprobleme* deben ocupar un papel tan predominante en la definición del sistema cultural. Reconozco el hecho de que Parsons está examinando en este caso un problema planteado por Max Weber, quien podría tener razones bastante convincentes para enfatizar el *Kulturbedeutung* de *Sinnfragen* o que, como Parsons mismo lo ha expresado, “*die affektive Anpassung an eine emotional aufwühlende Situation*” (el ajuste afectivo frente a una situación emocionalmente impactante) podría ser un problema que valdría la pena evitar (Parsons: 1986, p. 94). Pero es desconcertante que Parsons, incluso en trabajos muy posteriores, como *Human condition* (1978, pp. 352-433), conceda tanta importancia al problema del significado en su teorización sobre las orientaciones de los actores y las definiciones situacionales. El supuesto de Parsons es cuestionable porque se ciñe a la idea de que tales problemas de significado exigen respuestas religiosas (Parsons: 1951, pp. 163-167, 367-368; 1972a, pp. 258-259 y otras) o, como las llama en sus trabajos posteriores, respuestas *télicas* (Parsons: 1978, pp. 381-392). En última instancia, Parsons está adoptando una tesis de Durkheim que no puede derivarse de su definición conceptual del sistema cultural sin considerar ciertas salvedades adicionales y que puede refutarse empíricamente.

Asimismo, se pueden plantear objeciones en cuanto a su constante identificación de cultura con valores, valores con normas y significados con valores (1968, pp. 75-77; 1951, pp. 213-215, 263-264; 1972a, pp. 236-237 y otras). Sin el ánimo de parecer pretencioso, considero necesario señalar que en la definición que Parsons hace del sistema cultural como una “estructura normativa pautada de valores” (Parsons: 1951, p. 37) se ha unido a la fuerza una serie de ideas consideradas por lo general como unidades discretas; así como en la aseveración de que “la cultura proporciona los criterios (orientaciones de valor) que se aplican en los procesos evaluativos” (1953, p. 16), o en la conceptualización de cultura como “la organización de valores, normas y símbolos” (Parsons &

Shils: 1951, p. 55). La definición original de cultura como un sistema de *Sinnzusammenhänge* (Parsons: 1951, p. 11, 237; 1953; 1961a, p. 963) abstracto organizado exclusivamente por medio de símbolos, evidentemente no justifica el hecho de limitar la definición de cultura a un conjunto ordenado de valores, incluso si estos valores son las instancias últimas a las cuales se debe apelar a fin de resolver de modo temporal los dilemas de decisión que se presentan como una consecuencia lógica del carácter voluntarístico de la acción humana (Alexander: 1978; Procter: 1978). De hecho, la cultura incluye todo a lo que los actores pueden acceder en forma simbólica, y los valores, de manera evidente, no agotan el conjunto de *Sinnzusammenhänge* codificados culturalmente. Sin duda, Parsons reconoce la validez de estas consideraciones (1972a, pp. 258-262); sin embargo, es posible encontrar de modo constante resúmenes y definiciones simples bastante distorsionadas, que hacen que incluso al lector más condescendiente solo le quede concluir que Parsons pretende reducir la cultura a criterios y valores (1951, p. 237; Parsons & Shils: 1951, pp. 159-160, 170-172). Lógicamente, no se puede aceptar esta limitada interpretación de la cultura sobre la base de las definiciones formales de Parsons.

Además, la diferenciación interna del sistema cultural (y, en consecuencia, el desarrollo de una teoría satisfactoria de la acción) está mal provista debido a que carece de una distinción concreta entre normas y valores. El concepto de valor denota un “estado deseado de cosas” (como lo reconoce Parsons [1969, p. 441]), mientras que el concepto de *normas* puede indicar “demandas” o “expectativas”. Conceptualizados de esta manera, los valores y las normas lógicamente hacen referencia a dos fenómenos completamente diferentes que pueden variar con independencia el uno del otro. La relación empírica que existe entre ellos no puede analizarse en forma científica si ambos conceptos son fusionados de modo constante como ocurre, por ejemplo, cuando se asume que solo se desea determinado estado si corresponde a una expectativa normativa o que la formulación de una norma equivale a alcanzar un estado deseado. Infortunadamente, este problema de la fusión de términos no ha sido expuesto ni siquiera por los más destacados críticos de la obra de Parsons (Alexander: 1982, pp. 65-69, 73-74, 76-79; Münch: 1982, pp. 68-69), aunque puede encontrarse una excepción en Saurwein (1988, p. 21).

De igual manera, se podría refutar la equivalencia entre significado y valores. Quizá sea indiscutible que los “problemas acerca del significado” (o relevancia) de un fenómeno (en el sentido de *Sinnfragen*) en ocasiones equivalen a “problemas relacionados con los valores fundamentales” (*Fragen nach den ‘letzten Werten’*, como lo formula Schluchter [1980, p. 131]). Sin embargo, es algo precipitado concluir que tal tesis es válida para todos los problemas de relevancia, ya que es posible que los actores desearan resolver problemas (o responder preguntas) de significado que no tengan nada que ver con los valores fundamentales (o *letzten Stellungnahmen*, en el sentido de Weber) o que pudieran creer en la validez de estos sin que de este modo se generen problemas de significado o

Sinnfragen. Así, para aclarar estas relaciones tan cercanas entre valores y significados, sería conveniente evitar estos problemas puramente terminológicos cuando se propongan hipótesis acerca de su estatus fáctico.

A fin de eliminar tales discrepancias e inconsistencias conceptuales, propongo el uso de la palabra *cultural* (o *cultura*) solo para indicar el hecho de que cierto objeto se encuentra disponible en una forma simbólica, es decir, solo cuando los actores necesariamente se orienten hacia estos objetos por medio de operaciones simbólicas. Esta definición implica una conclusión que consta de dos aspectos fundamentales para mi comprensión del problema teórico. Por un lado, resulta innecesario plantear la existencia de objetos culturales no simbólicos y, por el otro, considerar el hecho de que la definición de cultura propuesta no implique ninguna estipulación a priori con respecto al carácter específico (empírico) de los objetos culturales. Lo más importante es que los actores solo pueden comunicarse entre sí si tienen a su disposición un conjunto de operaciones simbólicas compartidas en forma intersubjetiva y reguladas en la esfera normativa, que les permite la construcción de proposiciones informativas, que a su vez están de modo permanente abiertas a la argumentación y el uso colectivo (crítico o confirmativo). Es exclusivamente el hecho de que los símbolos (y las reglas de las operaciones simbólicas) se encuentren a disposición de los actores lo que les concede su “objetividad”, la cual no puede reducirse a las condiciones mentales previas de su uso subjetivo.

Cultura e integración social

Parsons es habitualmente considerado un teórico de la integración social (Demerath & Peterson: 1967; Gouldner: 1971), lo cual es acertado en la medida en que reconstruye, al igual que Durkheim, la dinámica de los procesos que se llevan a cabo en todos los sistemas (no solo en el social), presuponiendo un estado de integración perfecta de los sistemas, a fin de identificar una serie de mecanismos que necesariamente conllevan a este estado de integración. Este es el modo de razonamiento que define su funcionalismo (Parsons: 1951, pp. 480-490; 1977a, p. 234).

Esta clase de lógica explicativa, cuya función no es necesario discutir en el presente contexto (Schmid: 1989, pp. 130-164), también determina la conceptualización de la cultura, de Parsons. Al igual que todos los sistemas, el sistema cultural se analiza dando por hecho que este cumple con las condiciones necesarias para su integración interna, es decir, que la cultura puede considerarse como un sistema consistente desde el punto de vista lógico y semántico. La consecuencia más importante de este análisis funcionalista es clara: para Parsons toda comunicación ordenada entre actores depende del uso lógico consistente de símbolos; lo cual a su vez parece ser posible solo en la medida en que los actores puedan referirse a un sistema de reglas compartido en forma mutua o, en términos de Parsons, a una “tradicción cultural compartida” (1951, p. 12). Dado que esta cultura común es a su vez una condición previa inevitable para que pueda llevarse a cabo de manera exitosa cualquier adaptación

mutua de orientaciones de acción, la integración social tendrá lugar si y solo si se cumplen las condiciones previas necesarias. Llevando estas consideraciones a su conclusión lógica, podemos inferir que si las reglas de uso simbólico se formulan de manera consistente y son compartidas por todos los actores, el orden social y la solidaridad serán consecuencias inmediatas. Por otro lado, debido a que Parsons no concibe el hecho de que estas reglas y estos criterios –en resumen, el código cultural– puedan funcionar sin ser consistentes y mutuamente compartidas, podríamos concluir que la sola existencia de un código común es suficiente para suscitar las acciones que finalmente llevan a los actores a entablar relaciones sociales integradas en forma mutua (Parsons: 1953). De cualquier manera, el hecho de que se tenga en común un conjunto de símbolos colectivos consistentes basta para asegurar la solidaridad societal (para ponerlo en términos de Durkheim).

Sin embargo, este supuesto está expuesto a críticas en varios sentidos. Por un lado, Parsons parece estar defendiendo la tesis de que solo puede presuponerse el funcionamiento ordenado e integrador de la cultura si todos los actores tienen libre e igual acceso a su tradición cultural. Pero en una sociedad que presenta un elevado grado de división del trabajo y que asegura su continuidad por medio de intercambios anónimos de bienes y servicios y no exclusivamente por medio de una cultura común, surgen al menos dos problemas que Parsons no toma en cuenta. En primer lugar, Parsons no puede imaginarse la integración de una sociedad, no sobre la base de un sistema moral o de valores común, sino en gran medida por medio del control de las externalidades que son inaceptables para quienes ejercen este control. El punto teórico decisivo es que podría esperarse (desde luego, bajo condiciones que requerirían salvedades adicionales) la integración perfecta de una sociedad incluso si no hay consenso general acerca de las externalidades que tienen que controlarse y excluirse. Por otro lado, la posición de Parsons parece suponer que no habrá integración si los actores, a fin de asimilar sus acciones a sus situaciones sociales y no sociales, activan partes de su tradición cultural completamente divergentes. Esto quiere decir que Parsons no concibe la posibilidad empírica de que se establezcan relaciones sociales libres de conflicto, cuando los actores se orientan no hacia una cultura común, sino hacia partes diferentes y quizá contradictorias de ella (cf. Lechner: 1985).

Estas consideraciones se relacionan estrechamente con que Parsons, obviamente, presupone que el hecho de compartir un conjunto de símbolos culturales comunes implica que el sistema cultural no contiene elementos contradictorios, ni en el sentido de que las reglas que constituyen el código cultural puedan formularse de manera inconsistente, ni tampoco en el que es posible construir objetos culturales (o proposiciones que se refieran a estos objetos) que sean incompatibles, ambivalentes y contradictorios. Es decir, Parsons parece descartar la posibilidad de que puedan surgir interpretaciones culturales divergentes de uno y el mismo conjunto de símbolos o códigos. Pero, con toda seguridad, sería excesivo

sugerir que la idea de Parsons de un sistema cultural unificado supone la conclusión de que todo sistema cultural empírico (dependientemente fáctico) debe ser consistente lógicamente y no presentar incongruencias de significado. De otra manera, su tratamiento teórico recurrente de los mecanismos de control (1951, pp. 31-32, 207, 234-235; 1961b, pp. 68-69, 74-76) y de la comunicación integrativa sería bastante superfluo. No obstante, su análisis funcional constantemente presupone que estos criterios de consistencia lógica y congruencia semántica podrían servir de “punto de referencia teórico”, incluido el supuesto de que un sistema de relaciones sociales puede efectivamente considerarse estable e integrado solo si los actores correspondientes han recurrido a una tradición cultural común. Pero, contrario a este supuesto, es empíricamente irrefutable que en ciertas condiciones sería posible identificar relaciones sociales estables entre actores, sin que estos tomen como referencia un sistema cultural unificado y comúnmente aceptado. Esto quiere decir que es posible que los actores intercambien gratificaciones de manera equitativa y a satisfacción mutua, sin que tal intercambio esté mediado y validado por un sistema de símbolos que no presente ambigüedades ni divergencias (Archer: 1988, pp. 185-226). Esta conclusión sugiere que la tesis de Parsons definitivamente requiere ciertas modificaciones.

En las obras de Luhmann y de Bauman (Luhmann: 1971, pp. 48-50, 84-86, 100, 1986b, p. 176; Bauman: 1973, pp. 170-178) puede encontrarse un argumento adicional que ayuda a demostrar que la hipótesis de Parsons de la concordancia necesaria entre la consistencia cultural y la integración social es insostenible. Estos autores afirman que es un error considerar que la unificación de un código simbólico realmente garantice el consenso social, debido a que el hecho de que un código sea consistente en términos lógicos no excluye la posibilidad de no participar en el consenso y de esta forma negar las exigencias normativas o convicciones de valor de otros actores, proponiendo una nueva regulación de las relaciones sociales o incluso iniciando un conflicto. Es además posible afianzar este argumento exponiendo que, sin un código unificado en consenso, los actores no podrían emitir proposiciones negativas, al igual que si no recurrieran a una tradición cultural consensual, nunca podrían tener un foro para exponer sus opiniones y sus propuestas divergentes. Pero eso significaría que los actores nunca pueden evadir la incertidumbre de sus relaciones sociales, hecho que Parsons, de manera muy acertada, tomó como punto de partida para todo su programa teórico.

Por consiguiente, es difícil creer que la “doble dependencia” de estas relaciones pueda en algún caso neutralizarse por el hecho de que los actores hablen el mismo idioma. En efecto, los actores pueden minimizar hasta cierto punto esa doble dependencia determinando un conjunto común de ideas normativas para definir sus derechos y sus deberes mutuos, incluso si este medio para estabilizar sus relaciones sociales mutuas no pueda dar respuesta a todas las preguntas que pueden surgir, como lo muestra claramente el “dilema del prisionero” (cf. Spencer: 1875, p. 234, 1894, pp.

253-256, 260-265; Ullmann-Margalit: 1977, p. 48). Pero tal conjunto de deberes normativos no se deriva de manera lógica de la aceptación de un código simbólico común, que tan solo sirve como un medio de comunicación y como tal puede guiar la acción, mas no determinarla (Luhmann: 1986b, p. 176), tesis que Parsons parece estar sugiriendo cuando se autodenomina un “determinista cultural” (1977b, p. 234). Este argumento sigue siendo válido a pesar de la acertada observación de Kluckhohn de que los actores que no poseen una orientación normativa consistente “se sienten arrojados a la deriva en un mundo caótico y caprichoso, lo cual les genera una sensación de desasosiego” (1951, p. 399). En conclusión, la consistencia lógica de un código normativo no debe identificarse con la existencia de un consenso que conlleve necesariamente a la integración social; creer lo contrario sería caer en una “falacia de determinismo normativo” (Blake & Davis: 1968, pp. 470-472).

La falencia principal del razonamiento de Parsons se centra en una deducción engañosa: del hecho de que un código simbólicamente significativo se construya a partir de una serie de regulaciones normativas que los actores tienen que aceptar para comunicarse sin generar conflicto, llega a la conclusión insostenible en términos lógicos de que los actores no pueden aceptar motivaciones e intereses que no estén legitimados y validados en la esfera normativa (1951, p. 327; 1953, p. 39; 1961a, p. 980). “Parsons revirtió el error de Hobbes argumentando que si los actores toman parte en acciones normativas no instrumentales, sus actividades deben ser complementarias” (Alexander: 1983, p. 222; 1984, p. 291). En palabras de Luhmann (1988, p. 135), Parsons confunde de modo constante el “código” simbólico con el “programa”, el cual puede o no formularse con la ayuda de este código.

La imprecisa teoría de Parsons de la supuesta función integrativa de los códigos culturales ayuda a explicar la relativa unilateralidad de su teoría de la comprensión. Esta teoría parece presuponer que bastaría con interpretar las acciones y las proposiciones del alter ego si el ego reconoce que éste usa los mismos símbolos que él y acepta el mismo conjunto de reglas para su uso, con el fin de hacer sus propias intenciones plausibles o comprensibles (Parsons: 1953, p. 61), y que a su vez el ser conscientes de este proceso sería suficiente para garantizar que las reacciones y las interacciones mutuas del ego y del alter ego se ajusten a los criterios establecidos (1953, p. 38). Pero esta tesis presenta claramente varios puntos que pueden ser objeto de crítica. En primer lugar, entender las intenciones de otro actor puede servir a lo sumo como una condición necesaria para la exitosa asimilación mutua de intereses e intercambio de gratificaciones (Luhmann: 1986b, p. 176). En segunda instancia, la teoría de la comprensión intencional de Weber, no está suficientemente elaborada para dar cuenta de la gran variedad de procesos de comprensión que efectivamente se llevan a cabo. Parece que Parsons pasa por alto el hecho de que las intenciones constituyen tan solo un campo del entendimiento entre muchos otros, y

que pueden surgir problemas teóricos que su restringida teoría no está en capacidad de resolver. Tampoco está muy al corriente de las recientes teorías hermenéuticas de la comprensión, las cuales cuestionan de manera vehemente si en realidad se puede presuponer la existencia de significado común entre actores que intentan entender las proposiciones de sus semejantes (Gadamer: 1965). Dado que Parsons constantemente ignora tales objeciones y argumentos, por razones sobre las cuales solo puedo especular, evidentemente estas no pueden persuadirlo a modificar su tesis de la función de integración de un código lingüístico. En consecuencia, incluso en sus trabajos posteriores, Parsons es constante en la idea de que una lengua mutuamente inteligible debe considerarse el elemento normativo y constitutivo primario de un sistema cultural analíticamente (1972a, p. 254; 1977a, p. 169; y 1961a, pp. 971-976, donde se cree que el lenguaje es la base de la cultura). Sería aconsejable subsanar estas falencias buscando una teoría de la comprensión mucho más elaborada.

La conclusión general que puede extraerse de la recurrente aunque bastante engañosa equivalencia entre la consistencia cultural y la integración social que propone Parsons, es que es necesario considerar muy seriamente la autonomía analítica del sistema cultural en relación con sus sistemas vecinos (algo en lo que Parsons enfatiza de modo frecuente); y deducir de este estatus autónomo de la cultura (como un sistema puramente simbólico) que los sistemas cultural y social no solo son sistemas mutuamente irreducibles, sino que también establecen relaciones y conexiones fácticas que son mucho más complicadas y más complejas de lo que Parsons reconoce en su teoría. La tesis de Parsons de una sincronización integrada de los sistemas cultural y social puede reducirse, así, a ser un caso limitado e improbable dentro de una teoría mucho más exhaustiva.

La cultura como un subsistema energético

Aunque la teoría de Talcott Parsons sugiere de manera enfática la separación analítica del sistema cultural respecto de los otros subsistemas del sistema general de la acción, en ciertos pasajes decisivos Parsons parece obligado a invalidar su sólida perspectiva teórica. La razón de esta modificación parece ser su tardía idea de que el sistema cultural no puede considerarse como un subsistema válido a menos que se reconozca como un sistema “que actúa” en sentido estricto; posición teórica que Parsons en principio no defiende (1951, p. 66; 1961a, p. 964; 1967, p. 194; 1978, p. 367).

Evidentemente, esta revisión de su concepción teórica no significa que Parsons pretenda desechar por completo el componente estructural del sistema cultural (1961a, p. 964), es decir, el formalismo generativo codificado en forma simbólica que permite construir objetos culturales. Por otro lado, Parsons busca demostrar la validez de su idea de que “las pautas más importantes de la cultura [...] no podrían crearse y/o conservarse como recursos disponibles para la acción a menos que hubiera procesos de acción principalmente orientados a su creación y/o conservación. Estos procesos pueden ser parte de una ‘sociedad’, de igual manera

como la vida de un individuo puede ser parte de su personalidad, pero analíticamente el subsistema de la acción, orientado de esta manera, debe diferenciarse del sistema social cuyo interés son las relaciones de interacción” (1961a, p. 964). De este modo, la conservación de una orientación religiosa de la acción por parte de una iglesia puede considerarse como una interacción de los sistemas cultural y social, “pero una iglesia como tal se consideraría una colectividad con primacía cultural; sería en primer lugar un ‘sistema de acción’ cultural y en segunda instancia un sistema social” (1961a, p. 964).

Tiempo a compartir la opinión de Larry Brownstein en cuanto a que este pasaje es algo “confuso” (1982, p. 108). Por un lado, Parsons sostiene que debe mantenerse la distinción original entre las esferas cultural y social, definiendo constantemente el sistema cultural a través de sus formalismos simbólicos y generativos, y como tal éste no puede considerarse una entidad “que actúa” en ningún sentido técnico de la terminología de la acción de Parsons. Pero por otro lado, también trata de convencer a sus lectores de que el sistema cultural sí actúa, en cuanto asegura que realmente se construyan y se mantengan aquellos objetos culturales que los actores requieren para orientar sus acciones, sugiriendo así que puede desdibujarse el límite entre la cultura y el sistema social planteado en la distinción analítica original. Pero considerando las aseveraciones que Parsons hace sobre las instituciones culturales (1951, pp. 52-53) y su concepción de cultura como un conjunto de *Idealfaktoren* (1972a, p. 265), tal argumento es en definitiva poco concluyente y por tal motivo requiere una discusión más a fondo.

Desde mi punto de vista, la falta de concreción de la posición teórica de Parsons se deriva del hecho de combinar dos líneas de argumentación completamente divergentes: por un lado, Parsons pretende diseñar un instrumento analítico que, con la ayuda del concepto de “sistema”, permita la conceptualización de las relaciones entre elementos teóricos analíticamente distintos de un esquema general de la acción. Por otro lado, tal explicación del concepto de acción basada en la teoría de los sistemas también debe estar en capacidad de dar cuenta de cómo se “energizan” las acciones y qué fuerzas las motivan. Sin una respuesta válida a estos cuestionamientos es casi imposible desarrollar una auténtica teoría dinámica de la acción individual y colectiva. En un principio, Parsons había encontrado una solución suficientemente aceptable a este problema en su teoría de la motivación, la cual se situaba de manera exclusiva en el marco de los subsistemas personal y social del sistema general de la acción. Pero estas dos líneas de argumentación teórica resultan incompatibles e incluso contradictorias en el momento en que Parsons empieza a consolidar la tesis de que una apropiada concepción de la acción se basa en el supuesto de que todos los subsistemas del sistema general deben tener la capacidad de actuar, en el sentido técnico de la palabra (Brownstein: 1982, pp. 74-114). De ahí que en ninguna circunstancia podría conceptualizarse el sistema cultural como un “sistema energético”, que en la estrategia

teórica de Parsons correspondería al “sistema motivacional”. Es decir, la tesis de que la cultura como un sistema de entidades y reglas simbólicas abstractas puede “energizar” en forma forzosa a los actores a actuar de determinada manera no puede considerarse precisamente como una contribución productiva al desarrollo de una teoría satisfactoria de la acción. Dado que Parsons, evidentemente, reserva el estatus de sistema energético para los subsistemas personal y social (del esquema general de la acción), no trataré de justificar su tendencia a opacar este supuesto teórico esencial al retractarse de su distinción analítica entre los sistemas cultural y social. Sería más productivo admitir las irremediables deficiencias lógicas de la construcción teórica del sistema general de la acción de Parsons que renunciar a los aportes analíticos que se derivan del hecho de reconocer la autosuficiencia analítica del sistema cultural.

El resultado lógico de la tendencia de Parsons (que culmina en Parsons & Platt [1973]) a contradecir sus convicciones teóricas originales al interpretar el sistema cultural como un sistema energético capaz de actuar, es que tiende a negar su posición teórica inicial de que la cultura como tal, es decir, como un sistema ordenado de manera simbólica, no puede por sí misma entrar en comunicación activa o en relaciones de intercambio con los otros subsistemas del sistema general de la acción. Tampoco tiene mucho sentido para Parsons, en este contexto, asumir que podría haber “intercambios” entre los diferentes subsistemas del propio sistema cultural (Parsons & Platt: 1973, p. 65), inconsistencia que ha sido objetada en forma abierta y justificada por Jeffrey Alexander (1983, pp. 170-174, 176-183). Las dificultades que surgen al tratar de entender esta posición teórica se originan tanto en la topología del esquema AGIL, que no permite que el componente L establezca conexiones representables con sus sistemas vecinos, sino también, y lo que es aún más importante, tampoco permite tales conexiones dentro del propio subsistema. También surgen problemas cuando el sistema cultural, entendido como un sistema estructurado de manera simbólica, pasa a considerarse como un sistema activo capaz de establecer interacciones e intercambios reales con los otros subsistemas, ya que es difícil aceptar que estas relaciones puedan entenderse en un sentido diferente del metafórico (Alexander: 1983, pp. 173-177). Pero evidentemente Parsons no puede, de ninguna manera, aceptar tales objeciones. Al postular la tesis de que el sistema cultural podría ser considerado como un sistema que actúa en forma energética, su construcción teórica de una jerarquía de control cibernético colapsaría, al igual que la idea de que el sistema cultural puede dirigir de manera activa a sus sistemas vecinos subordinados jerárquicamente, lo que dejaría la teoría del orden social de Parsons desprovista de un soporte teórico esencial. El argumento de Parsons es persuasivo solo cuando se refiere a los símbolos culturales y sus reglas de codificación como recursos y, por tanto, como restricciones en la orientación de la acción que limitan el rango de posibilidades del actor para la toma de decisiones (1951, pp. 33, 35-36; 1961a, p. 964 y otras). Esta tesis no depende de la cuestionable idea de que el sistema cultural tenga

un potencial energético propio, pero infortunadamente Parsons no puede aceptar una interpretación tan limitada de la cultura.

De este modo, la teoría de Parsons acerca de la cultura puede considerarse un intento productivo de respaldar una tesis que él mismo ha formulado décadas atrás, la cual, para efectos prácticos, sostiene que “la cultura... es, por un lado, un producto de los sistemas de interacción social humana y, por el otro, un determinante de esos sistemas” (1951, p. 87). No obstante, tal como he intentado demostrar, Parsons construye su propuesta a expensas de su validez teórica y empírica.

Perspectivas heurísticas para el desarrollo de una teoría válida de la cultura

Para concluir este capítulo, me permito presentar algunas reflexiones heurísticas sobre cómo podría darse forma a una convincente teoría de la cultura, de manera que conserve los aciertos de la teoría de Parsons y excluya sus deficiencias. Tales consideraciones se esbozan en las siguientes líneas.

Cultura y contradicción

Es fundamental que la terminología que se usa para describir la cultura y situarla en el marco de una teoría general de la acción social, no presuponga ni excluya supuestos empíricos específicos acerca del contenido de un posible orden cultural. De igual manera, sería poco sensato hablar de una cultura solo cuando el “complejo de significado simbólico” cultural (Parsons: 1955, p. 396) comprende de manera exclusiva reglas y objetos culturales consistentes y significativos en el campo lógico y semántico, respectivamente. En ese caso, se estaría desechando la posibilidad de investigar los casos en los cuales el sistema cultural evidentemente no está ordenado lógicamente y consistentemente, pero aún así es usado por los actores como la base para organizar sus acciones mutuas. Eso implica que el análisis cultural teórico debe concentrarse en investigar órdenes internos completamente diferentes de proposiciones formuladas de manera simbólica y debe aceptar el hecho de que la congruencia de significado, las simetrías, las relaciones de consistencia lógica y las relaciones entre proposiciones derivadas sin ambigüedad, pueden ser únicamente casos ideales o restringidos y excepciones empíricas. El teórico individual debe, por supuesto, sentirse en libertad de examinar las presuposiciones y las consecuencias de las consistencias culturales y de los sistemas simbólicos ordenados bajo criterios lógicos, en lugar de ocuparse de sus inconsistencias y debilidades. De hecho, el continuo interés de Parsons en el desarrollo de tipos “racionales” de orientación de la acción ha contribuido sin duda con esta tendencia “positiva” (Parsons: 1951, pp. 499-503, 1972b, 1977a, pp. 35-36, 71-74 y otras). Pero este interés unilateral no puede servir como la base de una teoría de los sistemas culturales que sea en realidad completa e integrada. Tal teoría no debe considerar las inconsistencias, las incongruencias, las contradicciones y

los desequilibrios culturales necesariamente como deficiencias e insuficiencias (como de modo inevitable tiende a hacerlo el funcionalismo teórico de Parsons). Por el contrario, debe analizar el contenido preciso de tales incompatibilidades proposicionales a fin de entender cómo estas se reflejan en la lógica situacional de los actores involucrados, consideradas como restricciones y problemas especiales que deben enfrentar. Una revisión más detallada de esos problemas y restricciones evidencia que la formación de un subsistema cultural (o, más precisamente, social) auto-suficiente, encargado de asegurar y mantener la consistencia lógica de la tradición cultural (incluida la del propio subsistema), constituye solo una de las muchas maneras en que puede abordar la contradicción cultural. Debe quedar claro que las condiciones específicas necesarias para este o cualquier otro proceso de resolución de problemas culturales que tenga lugar, no puede aislarse en la práctica al depender en forma exclusiva de la arquitectura AGIL de Parsons.

Cultura y sistema social

Las consideraciones expuestas, evidentemente, plantean otro enfoque heurístico potencialmente productivo que quizás incomode solo a aquellos que todavía encuentran útil la fusión entre el sistema social y la cultura que propone Parsons, y es la estricta separación de estas dos áreas. Si no se hace la distinción entre estos dos conceptos para efectos de análisis, cabe la posibilidad de incurrir en una serie de errores que van en detrimento de un análisis productivo de los sistemas culturales. Por lo tanto, afirmo, al igual que Margaret Archer (1988), que el negarse a trazar una línea divisoria precisa entre estos dos campos, conduce necesariamente a adoptar un enfoque reduccionista del análisis de la cultura o a favorecer una teoría de la mutua constitución de las entidades culturales y las acciones sociales. Ninguna de estas dos líneas de argumentación está exenta de limitaciones.

Si se acepta una visión reduccionista, pueden seguirse dos procedimientos. Uno de ellos consiste en mostrar por qué y cómo el sistema cultural puede controlar por completo las acciones y las relaciones de acción; sin embargo, empíricamente tal determinación cultural de las acciones no es válida de manera universal. El otro procedimiento, que puede considerarse una versión marxista de reduccionismo cultural, debe explicar cómo diferentes formas de relaciones sociales entre actores puede contribuir a determinar modos de orientación cultural. Pero incluso tal tesis inversa de reduccionismo se enfrenta a la objeción empírica de que ningún sistema cultural (es decir, su contenido y sus reglas operativas) puede determinarse por la organización socio-estructural de relaciones de acción específicas. El rechazo dogmático de tales observaciones empíricas impide explorar las relaciones y conexiones mucho más complejas que en realidad se establecen entre los sistemas cultural y social. Lo mismo ocurre con el supuesto de que las tradiciones culturales y las acciones sociales son mutuamente constitutivas, lo cual significaría

que las entidades culturales son “reales” solo en la medida en que encuentran su expresión en las acciones prácticas de los actores, y viceversa, es decir, que estas acciones no pueden realizarse sin recurrir a factores culturales (véase Bauman: 1973; Giddens: 1979; y con modificaciones más serias, Tenbruck: 1986). La falencia principal de este supuesto es que, expresado en forma más precisa como un doble condicional, corre el riesgo de convertirse en una tautología vacía (de cultura). Además, considerarla seriamente haría imposible cualquier análisis independiente de las proposiciones culturales y las relaciones sociales.

Sin embargo, es posible evitar el tener que escoger entre una de estas tesis insostenibles empírica y teóricamente, mediante la diferenciación entre cultura y relaciones sociales. Esta distinción es legítima si se acepta que el sistema cultural representa de manera exclusiva “sistemas proposicionales” o sistemas completamente “simbólicos” (debido a que las proposiciones pueden formularse solo por medio de símbolos y reglas operativas correspondientes) (Hornung: 1988, p. 295). Por otro lado, los “sistemas sociales” tienen que considerarse “sistemas de acción”, basados en una especie de orden proposicional, sin el *Handelnsordnungen* en el sentido de von Hayek (1969, pp. 161-198). Tales conexiones ordenadas entre acciones diferentes solo pueden establecerse cuando los actores usen información que codifique de manera simbólica las condiciones previas y los resultados esperados de la acción-situación, incluso si esta con frecuencia contradice sus creencias y no corresponde con el conocimiento de que disponen los actores (véanse Wippler: 1978; Boudon: 1982). Pero ni la existencia de estas conexiones accionales, ni las formas específicas que adoptan pueden identificarse con el hecho de que los actores realmente usen cierta clase de códigos o con el supuesto de que estos sean consistentes en términos lógicos.

Defendería la presente tesis aun en contra de Luhmann y Parsons, debido a que el enfoque que he esbozado pone en claro que Luhmann, al definir las relaciones sociales como procesos de comunicación, parece justificar una especie cuestionable de reduccionismo (Luhmann: 1984, 1986a, 1986b y otras). Al mismo tiempo, los argumentos en contra de la fusión de la cultura y la estructura social ayudan a explicar por qué el supuesto de Parsons de que las reglas simbólicas comunes y unificadas son suficientes para garantizar la integración social, debe constituir solo una entre varias posibilidades teóricas. Esta aseveración puede ilustrarse de forma sencilla construyendo una tabla para describir el conjunto de relaciones lógicas posibles entre los dos sistemas, que, aceptando la distinción entre los sistemas cultural y social, use dos dicotomías específicas: “consistencia lógica” e “inconsistencia lógica” (de la cultura) *versus* “integración” y “no integración” (de las relaciones sociales) (Alexander: 1984). La matriz que se obtiene muestra claramente no solo el caso argumentado por Parsons, sino también tres estados adicionales cuyas condiciones previas desafortunadamente no se pueden derivar del aparato teórico general de Parsons. Sin embargo, desde mi punto de vista, poseer

la habilidad para realizar tales derivaciones debe ser uno de los requisitos previos indispensables de una teoría integral de la formación de la cultura que sea relevante en el campo de la Sociología.

La cultura y el análisis del cambio cultural

En conclusión, intento mostrar que las deficiencias de la teoría de la cultura de Parsons no deben atribuirse solo a la intransigencia particular de su objeto, por el contrario, Parsons logró incorporar con éxito las discusiones teóricas más importantes de su tiempo en su esquema teórico, promoviendo así una comprensión más detallada de la función de los sistemas culturales. No obstante, al establecer su programa teórico, Parsons formuló hipótesis y supuestos acerca de los atributos de los sistemas cultural y social y sus relaciones mutuas, que al someterse a una revisión más detallada han comprobado ser empírica y teóricamente insostenibles. Desde mi perspectiva, estas desviaciones se deben al funcionalismo de Parsons, es decir, a su tendencia a analizar cualquier clase de sistema (tanto su estructura interna como sus relaciones externas) suponiendo un estado de integración (perfecta) y así cuestionar en qué condiciones y con qué mecanismos pueden detectarse y describirse los procesos que conlleven a tales estados de integración. El problema principal de esta técnica analítica no es, como se ha expuesto y considerado de manera reiterada, el que haya presentado la integración de los sistemas como una especie de “fétiche teórico” responsable de las precipitadas presuposiciones teóricas de Parsons con respecto al grado de integración fáctica y deseada de los sistemas (empíricos) (véase Lockwood: 1976), aunque el caso opuesto parece ser válido. Una crítica mucho más seria es que Parsons, debido a su inquebrantable enfoque funcionalista, insistió en llevar a cabo el análisis de los sistemas como una forma de análisis del equilibrio; de hecho, el estado del análisis de los sistemas en su tiempo y su propia formación como economista lo llevaron a persistir en esta empresa. El resultado lógico inmediato de este tipo de análisis es su estancamiento en consecuencias y condiciones metodológicas bastante específicas que no le permiten desarrollar sus teorías en forma plena (Schmid: 1989, pp. 115-197).

La teoría del cambio cultural de Parsons, considerada totalmente inadecuada, refleja su estancamiento muy claramente. Para enfrentar los desafíos de este plan teórico, Parsons realmente elabora tan solo su teoría de la internalización (Parsons & Bales: 1955), que contribuye a explicar cómo las pautas culturales pueden incorporarse y fijarse dentro del sistema personal. La teoría cultural de Parsons se ha visto también influenciada, hasta cierto punto, por su teoría del control social (1951), la cual especifica las condiciones en las cuales puede esperarse que se invaliden las creencias y las motivaciones desviadas con la ayuda de criterios culturales aceptados. También, en algunos pasajes, puede vislumbrarse un modelo aproximado de un subsistema cultural y de modo funcional especializado en establecer y conservar el uso y la función de pautas culturales lógicamente consistentes (Parsons: 1961a; 1978, pp. 133-153, 154-

164; Parsons & Platt: 1973). Como consecuencia necesaria de esta línea de razonamiento, la cultura debe considerarse como la responsable institucionalizada de garantizar una tradición compartida. Pero en realidad se tiene poco conocimiento acerca de la naturaleza de los procesos que generan esta tradición cultural unificada o acerca de sus posibilidades de conservación. Estas lagunas teóricas pueden disiparse hasta cierto punto recurriendo a la hipótesis de Parsons acerca de la autorregulación (1951, p. 350, 482-483; 1953, p. 43; 1959, p. 634 y otros).

Esta hipótesis, formulada para resolver el problema teórico general de cómo se comporta cualquier sistema cuando se encuentra bajo presión reproductiva, implica que un sistema luchará de manera constante por restablecerse y recuperar su estado original. Pero esta hipótesis está formulada de modo impreciso, y en gran medida pasa por alto, o no especifica, las condiciones requeridas para el exitoso restablecimiento del equilibrio de un sistema que ha sido alterado. Tampoco deja muy en claro si algo diferente al caos total puede resultar del colapso de las estructuras de regulación encargadas de restaurar el equilibrio del sistema. En la filosofía de la ciencia de Parsons, también hay indicios de su concepción de la reconstrucción de los sistemas simbólicos como una “acumulación” e “integración” de temas y teorías divergentes (1959, pp. 703-709; 1961a, pp. 984-988). Pero, incluso en este caso, Parsons tiende a ignorar el hecho de que la relación entre la acumulación teórica y la integración conceptual es tan solo una entre varias estrategias de cambio cultural; de igual manera, tampoco está en capacidad de especificar las condiciones en las cuales es probable que los actores unifiquen teorías y proposiciones divergentes en lugar de modificarlas o incluso renunciar a ellas.

El análisis crítico anteriormente expuesto ineludiblemente sugiere que Parsons no logró formular una teoría elaborada del cambio cultural, aunque en sus primeros trabajos manifieste acertadamente que la cultura debe entenderse al mismo tiempo como producto y determinante de la interacción social humana (1951, p. 87). Pero ni su preferencia por el equilibrio funcional como instrumento analítico de análisis, ni su conceptualización de la cultura como la instancia definitiva de control de la acción, le permiten ver que un análisis teórico satisfactorio del cambio social, y en términos más generales de cualquier cambio estructural, requiere un punto de partida teórico totalmente diferente (Schmid: 1989, pp. 19-81, 115-197).

Parsons percibe que en cualquier acción-situación los actores se encuentran con diferentes tipos de objetos, entre otros los culturales; sin embargo, su perspectiva durkheimiana lo llevó a ignorar el hecho de que tales objetos traen consigo restricciones y oportunidades y que ambos casos generan consecuencias muy diferentes, dependiendo de si el sistema cultural contiene o no contradicciones. Si Parsons hubiera aceptado esta tesis, se habría dado cuenta de que las diversas propiedades lógicas discretas de las teorías o creencias de los actores crean tipos de lógica situacional completamente diferentes (Archer: 1988, p. 145, 154 y otras), dando así origen a problemas heterogéneos que los actores tratan de re-

solver de diferentes maneras y (un hecho fundamental para el desarrollo de una teoría válida) sin perspectivas de éxito de integración duradero. Esta situación implica, entre otras cosas, que incluso las soluciones que son aceptadas de colectivamente y consideradas como parte de una tradición común, de modo inevitable conllevan a otro tipo de problemas. Estos problemas, al cambiar las condiciones empíricas y lógicas que los actores deben enfrentar, desestabilizarán de nuevo su acción-situación; y debido a que los actores nunca pueden estar seguros de que se les pueda dar respuestas tradicionales a las nuevas preguntas, el desarrollo de su cultura no tendrá límites naturales. Precisamente, el constante proceso recursivo de desequilibrio es la condición esencial que permite la continuación del proceso cultural.

Como consecuencia de la manifestación abierta de esta idea, Parsons evidentemente no debería haber ignorado el hecho de que esta dinámica cultural inevitable supone no sólo cambios acumulativos o integrativos, sino también “revoluciones culturales” (como lo reconoce de tardíamente Parsons [1977a, p. 301]), pérdidas súbitas de tradiciones, colapso de estructuras regulativas y todos los demás tipos de transformación discontinua. No quisiera suscribirme dogmáticamente a la idea de que estas inconsistencias teóricas son una consecuencia lógica del aparato conceptual de Parsons; sin embargo, considero que las deficiencias teóricas y empíricas de la perspectiva de Parsons discutidas hasta el momento pueden resumirse en que la lógica funcional que defiende (una lógica del análisis del equilibrio que, contrario a lo que considera, no es un requisito previo necesario para abordar su problema teórico principal: el establecimiento del orden social) no cumple con todas las condiciones lógicas y fundamentales para abordar la morfogénesis del sistema cultural y de otra clase de sistemas. El análisis funcional no puede conformarse con el significado activo y formativo de las contradicciones culturales para explicar la transformación de los sistemas culturales, porque este no permite la reconstrucción de los procesos reproductivos y selectivos del sistema, como lo son el desequilibrio y los procesos de transición de fase fundamentalmente discontinuos (véanse Freber & Schmid: 1986; Tiryakian: 1985; Schmid: 1989, pp. 145-153, entre otros). Este modo de análisis teórico exige el rechazo o al menos la modificación del análisis del equilibrio, ya que no cabe considerar como punto de partida la idea metateórica, o *Leitmotiv*, de que los sistemas y su dinámica pueden ser estables o integrados bajo todas las condiciones y todos los parámetros posibles. De la misma manera, se excluye su consecuencia lógica, dado que no es conveniente insistir en analizar los sistemas culturales y otro tipo de sistemas aceptando dogmáticamente presuposiciones metateóricas contrarias, sin considerar sus circunstancias específicas.

Conclusión

La reconstrucción de la teoría del sistema cultural de Parsons necesariamente me ha llevado a realizar un análisis crítico y concluir que

no se deben aceptar todas sus implicaciones sin someterlas a modificaciones considerables. Esta conclusión se apoya en investigaciones teóricas y empíricas recientes, que demuestran que el análisis teórico del sistema cultural y sus procesos constitutivos realizado por Parsons no es universalmente válido. Sin embargo, es importante recordar que en *La estructura de la acción social*, Parsons formula la que considero su clásica contribución a la teoría sociológica: que incluso una teoría tan reconocida y avalada como la teoría utilitaria de la acción es simplemente un ejemplo específico de un modelo teórico mucho más general y exhaustivo. Esperemos que Parsons haya podido aceptar el hecho de que sus propias teorías corrieran con la misma suerte.

Referencias bibliográficas

- Ackermann, C. & Parsons, T. (1966). The concept of "social system" as theoretical instrument. En C. J. Di Renzo, (Ed.), *Concepts, theory and explanation in the behavioral sciences*. New York: Random House.
- Alexander, J. (1978). Formal and substantive voluntarism in the work of Talcott Parsons: A theoretical and ideological reinterpretation. *American Sociological Review*, 43, 177-198.
- Alexander, J. (1982a). *Theoretical logic in sociology. Vol. 1 Positivism presuppositions and current controversies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Alexander, J. (1982b). *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 2, Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Alexander, J. (1983). *Theoretical logic in sociology. Vol. 4 The modern reconstruction of classical thought: Talcott Parsons*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Alexander, J. (1984). Three models of culture and society relations: Toward an analysis of watergate. En R. Collins (Ed.), *Sociological theory*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Archer, M. S. (1988). *Culture and agency. The place of culture in social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Axelrod, R. (1984). *The evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Bauman, Z. (1973). *Culture as praxis*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Blake, J. & Davis, K. (1968). On norms and values. En R. A. Manners & D. Kaplan (Eds.), *Theory in Anthropology*. Chicago: Aldine.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Blumer, H. (1975). Comments on Turner's "Parsons as a symbolic Interactionist". *Sociological Inquiry*, 45, 59-62.
- Boudon, R. (1982). *Unintended consequences of social action*. New York: St. Martin's Press.

- Boulding, K. (1978) *Ecodynamics: A new theory of social evolution*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Brownstein, L. (1982). *Talcott Parsons' general action scheme: An investigation of fundamental principles*. Cambridge: Schenkman.
- Buckley, W. (Ed.) (1968). *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Chicago: Aldine.
- Bühl, W. L. (1988). Die dunkle Seite der Soziologie. Zum Problem gesellschaftlicher Fluktuationen. En *Soziale Welt*, 39, 18-46.
- Camic, C. (1979). The Utilitarians Revisited. En *American Journal of Sociology*, 85 (3), 516-550.
- Camic, C. (1987). The Making of a Method: A Historical Reinterpretation of the early Parsons. En *American Sociological Review*, 52 (3), 421-439.
- Davis, K. (1959). The Myth of Functional Analysis. En *American Sociological Review*, 24 (4), 757-772.
- D'avis, W. 1984. *Neue Einheit der Wissenschaften. Methodologische Konvergenzen zwischen Natur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Demerath, N. J. & Peterson, R. A. (Eds.) (1967). *System, change, and conflict*. New York and London: The Free Press and Collier Macmillan.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin.
- Drechsel, P. (1984). Vorschläge zur Konstruktion einer 'Kulturtheorie', und was man unter einer 'Kulturinterpretation' verstehen könnte. En E. W. Müller et al. (Eds.) *Ethnologie als Sozialwissenschaft. Sonderheft 26 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Freber, J. & Schmid, M. (1986). *Instabilität und Dynamik. Zur Anwendung der Katastrophentheorie in der Soziologie*. München/Neubiberg: Forschungsberichte der Universität der Bundeswehr.
- Gadamer, H. G. (1965). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory. Action, structure and contradiction in social analysis*. London: Macmillan.
- Giesen, B., & Schmid, M. (1989). Symbolic, Institutional, and Social-Structural Differentiation. A Selection-Theoretical Perspective. En H. Haferkamp (Ed.), *Social Structure and Culture*, 67-85. Berlin: Walter De Gruyter.
- Gleick, J. (1988). *Chaos. Die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzbereiche der modernen Physik*. München: Droemer Knauer.
- Gould, M. (1976). Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action. En J. J. Loubser et al. (Eds.) *Explorations in General Theory in Social Science*. New York and London: The Free Press and Collier Macmillan, 493-506.
- Gouldner, A. W. (1971). *The coming crisis of western sociology*. London: Heineman.
- Hayek, F. V. (1969). *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hornung, B. R. (1988). *Grundlagen einer problemfunktionalistischen*

- Systemtheorie gesellschaftlicher Entwicklung. Sozialwissenschaftliche Theorienkonstruktion mit qualitativen, computergestützten.* Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- Jantsch, E. (1979). *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist.* München: Hanser Verlag.
- Jensen, S. (1978). Interpenetration. Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme. En *Zeitschrift für Soziologie*, 7 (2), 116-129.
- Jensen, S. (1980). Einleitung. En Talcott Parsons, *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kliemt, H. (1985). *Moralische Institutionen. Empirische Theorien ihrer Evolution.* Freiburg: Alber Verlag.
- Kliemt, H. (1986). *Antagonistische Kooperation. Elementare spieltheoretische Modelle spontaner Organisationsentstehung.* Freiburg: Alber Verlag.
- Kluckhohn, C. (1951). Values and value-orientations in the theory of action. An exploration in definition and classification. En T. Parsons & E. Shils (Eds.), *Toward a general theory of action. Theoretical foundations in the social sciences.* New York: Harper & Row.
- Kröber, A. L. & Parsons, T. (1958). The concept of culture and of social system. *American Sociological Review*, 23, 582-583.
- Lackey, P. N. (1987). *Invitation to Talcott Parsons' Theory.* Houston: Cap and Gown Press.
- Leach, E. (1978). *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge.* Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Lechner, F. (1985). Parsons' action theory and the common culture thesis. *Theory, Culture and Society*, 2, 71-83.
- Lockwood, D. (1976). Social integration and system integration. En G. K. Zollschan & W. Hirsch (Eds.), *Social change: Explorations, diagnosis and conjectures.* New York: Schenkman.
- Luhmann, N. (1971). Sinn als Grundbegriff der Soziologie. En J. Habermas & N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1977). Interpenetration. Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme. *Zeitschrift für Soziologie*, 6, 62-76.
- Luhmann, N. (1978). Interpenetration bei Parsons. En *Zeitschrift für Soziologie*, 7 (3), 299-302.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1986a). *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1986b). The Autopoiesis of social systems. En F. Geyer & J. van der Zouwen, *Sociocybernetic paradoxes: Observation, control and evolution of self-steering systems.* Beverly Hills: Sage Publications.
- Luhmann, N. (1988). Warum AGIL? En *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 40, 127-139.
- Marrione, T. J. (1975). Symbolic interactionism and social action theory. En

- Sociology and Social Research*, 59, 201-218.
- Martens, B. (1985). *Differentialgleichungen, Katastrophen und dynamische Systeme in den Sozialwissenschaften*. München: Profil Verlag.
- Mayntz, R. & Nedelmann, B. (1987). Eigendynamische soziale Prozesse. Anmerkungen zu einem analytischen Paradigma. En *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 39, 648-668.
- Münch, R. (1982). *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. New York & London: The Free Press and Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1953). The theory of symbolism in relation to action. En T. Parsons, R. F. Bales & E. Shils (Eds.), *Working papers in the theory of action*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1955). A note on some biological analogies. En T. Parsons & R. F. Bales (Eds.), *Family, socialization and interaction*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1959). An approach to psychological theory in terms of the theory of action. En S. Koch, (Ed.), *Psychology. A study of science*, Vol. 3. New York: McGraw-Hill.
- Parsons, T. (1961a). Introduction to part IV: Culture and the social system. En T. Parsons *et al.* (Eds.), *Theories of society*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1961b). An outline of the social system. En T. Parsons, *et al.* (Eds.), *Theories of society*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1964). *Social structure and personality*. New York: The Free Press.
- Parsons, T. (1967). *Sociological theory and modern sociology*. New York: The Free Press.
- Parsons, T. (1968) *The structure of social action*, Vol. 2. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1969). *Politics and social structure*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1972a). Culture and social system revisited. En *Social Science Quarterly*, 53, 253-266.
- Parsons, T. (1972b). *Das System moderner Gesellschaften*. München: Juventa Verlag.
- Parsons, T. (1975). Comment on "Parsons as a Symbolic Interactionist". En *Sociological Inquiry*, 45 (1), 62-65.
- Parsons, T. (1977a). *Social systems and the evolution of action theory*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1977a). *The evolution of societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Parsons, T. (1978). *Action theory and the human condition*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons, T. (1982). Action, symbols and cybernetic control. En I. Rossi (Ed.), *Structural Sociology*. New York: Columbia University Press.

- Parsons, T. (1986). *Aktor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns*. Herausgegeben und übersetzt von Harald Wenzel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Parsons T. & Bales, R. F. (1955). *Family, socialization and interaction*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons T., Bales, R. F. & Shils, E. A. (1953). Phase movements in relation to motivation, symbolic formation, and role structure. En T. Parsons, *et ál.* (Eds.), *Working papers in the theory of action*. New York & London: The Free Press & Collier Macmillan.
- Parsons T. & Platt, G. (1973). *The american university*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parsons, T. & Shils, E. (Eds.) (1951). *Toward a general theory of action: Theoretical foundations in the social sciences*. New York: Harper & Row.
- Parsons, T. & Smelser, N. (1956). *Economy and society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. R. (1961). *The poverty of historicism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K. R. (1966). *Logik der Forschung*. Tübingen: J. B. C. Mohr (Paul Siebeck).
- Popper, K. R. (1969). La rationalité et le princip de rationalité. En E. M. Claassen (Ed.) *Les fondements philosophiques des systèmes économiques*. Paris: Payot, 144-147.
- Popper, K. R. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Popper, K. R. (1984). *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. München: Piper Verlag.
- Prigogine, I. 1976. "L'ordre par fluctuation et le système social". *Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaft, Vorträge Nr. 260*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Procter, I. (1978). Parsons's early voluntarism. *Sociological Inquiry*, 48, 37-48.
- Saurwein, K. H. (1988). *Ökonomie und soziologische Theorienkonstruktion. Zur Bedeutung ökonomischer Theorieelemente in der Sozialtheorie Talcott Parsons*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Savage, S. P. (1981). *The Theories of Talcott Parsons: The Social Relations of Action*. London: Macmillan.
- Schluchter, W. (1980). Gesellschaft und Kultur. Überlegungen zu einer Theorie institutioneller Differenzierung. En W. Schluchter, (Ed.), *Verhalten, Handeln und System. Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Schmid, M. (1972). *Leerformeln und Ideologiekritik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schmid, M. (1985). Die Idee rationalen Handelns und ihr Verhältnis zur Sozialwissenschaft. Bemerkungen zu Karl Poppers Philosophie der Sozialwissenschaften. En Karl Popper (editado por F. Wallner), *Philosophie und Wissenschaft*. Wien: wilhelm Braunmüller Verlag, 88-107.

- Schmid, M. (1987a). Georg Simmel. Die Dynamik des Lebens. In Grundprobleme großer Philosophen. En J. Speck (Ed.) *Philosophie der Neuzeit 4*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 216-264.
- Schmid, M. (1987b). Autopoiesis und soziales System. Eine Standortbestimmung. En H. Haferkamp & M. Schmid (Eds.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer System*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 25-50.
- Schmid, M. (1989). *Sozialtheorie und soziales System. Versuche über Talcott Parsons*. München/Neubiberg: Forschungsberichte der Universität der Bundeswehr.
- Schneider, L. (1973). The Idea of Culture in the Social Sciences: Critical and Supplementary Observations. En L. Schneider and C. M. Bonjean (Eds.), *The Idea of Culture in the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 118-143.
- Sheldon, R. C. (1951). Some observations on theory in the social sciences. En T. Parsons & E. A. Shils, (Eds.), *Toward a general theory of action*. New York: Harper & Row.
- Simmel, G. [1918](1984). Vom Wesen des historischen Verstehens. En G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit: Essais*. Berlin: Wagenbach, 61-83.
- Sombart, W. (1929). Sinnverstehen, Sachverstehen, Seelenverstehen. En *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentags*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Spencer, H. (1875). *Einleitung in das Studium der Soziologie*. Stuttgart: F. A. Brockhaus.
- Spencer, H. (1894). *Die Principien der Ethik. Bd. 1*. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung (E. Nägele).
- Swanson, G. (1968). *The birth of Gods. The origin of Primitive Beliefs*. East Lansing: Michigan University Press.
- Tenbruck, F. H. (1986). *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Tiryakian, E. (1985). On the significance of de-differentiation. En S. N. Eisenstadt & H. J. Helle (Eds.), *Macro-sociological theory. Perspectives on sociological theory*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Ullmann-Margalit, E. (1977). *The emergence of norms*. Oxford: Clarendon Press.
- Valjavec, F. (1985). *Identité sociale et évolution*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- Voss, T. (1985). *Rationale Akteure und soziale Institutionen. Beitrag zu einer endogenen Theorie sozialen Tauschs*. München: Oldenbourg Verlag.
- Wippler, R. (1978). Nicht-intendierte soziale Folgen individueller Handlungen. *Soziale Welt*, 29, 155-179.