

## **Religión y modernidad en los sistemas teóricos de Parsons y Weber**

Religion and modernity in theoretical systems Parsons and Weber

**Carlos Acevedo**<sup>1</sup>

FLACSO/México

cacevedo@flacso.edu.mx

**Giovana Valenti**<sup>2</sup>

Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco (UAM)

FLACSO-México

gvalenti@flacso.edu.mx

**Sonia Cerda**<sup>3</sup>

Universidad Arturo Prat/Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco

kalamenia@gmail.com

Recibido: 22 de abril de 2015

Aceptado: 8 de marzo de 2016

### **Resumen**

En este artículo se presenta el sistema teórico parsoniano, el lugar de la religión en este y su papel en la modernidad. Debido a que Parsons afirma basarse en Weber en gran parte de esta propuesta, desarrollamos el sistema teórico weberiano y lo ponemos en diálogo con la perspectiva parsoniana. Sobre esta base, se ahonda en las diferencias de ambas construcciones analíticas. Si bien a primera vista las diferencias de ambos sistemas los convierte en sistemas encontrados, en las conclusiones esbozamos algunas razones por las cuales estos sistemas se pueden complementar, lo cual otorgaría una perspectiva compleja para aprehender el rol de los “sentidos últimos” en la acción social.

**Palabras clave:** religión, ciencia, modernidad.

### **Abstract**

In this paper is developed the Parsonian theoretical system, the place of religion in this framework and the role of the religion over the modernity. Because Parsons declares he bases a large part of his proposal on Weber, Weber's theoretical system is developed and put into dialogue with Parsons' perspective. On this basis, we elaborate the differences of both analytical constructions. At a first approach the differences of both systems show them as

---

<sup>1</sup> Licenciado en Sociología, Unap-Chile. Maestro en Ciencias Sociales, Flacso-México. Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología, Colmex-México. Investigador en Flacso-México.

<sup>2</sup> Licenciada en Relaciones Industriales, Universidad Iberoamericana, México D.F. Maestra en Sociología, Flacso-México. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Iberoamericana. Profesora investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de Xochimilco y profesora de tiempo parcial en Flacso México.

<sup>3</sup> Tesista egresada de Sociología, Unap-Chile. Ayudante de investigación en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de Xochimilco.

opposed, nevertheless, at conclusions we outline some reasons why these systems can be complemented, which would give us a complex perspective to grasp the role of the “ultimate senses” in social action.

**Keywords:** religion, science, modernity.

## Introducción

A pesar de haber escrito sobre religión, Parsons fue ampliamente ignorado por los sociólogos de la religión, incluso en la época cuando el sistema teórico parsoniano presentaba una elevada vitalidad (Robertson, 1982: 283). Este descuido se relaciona con la dificultad que implica entender la amplia perspectiva teórica parsoniana como requisito para aprehender el lugar de la religión en esta (Robertson, 1982: 283-84; Lidz, 1982: 289). En esta línea, se comprende que en aras de llevar a cabo estudios del fenómeno religioso desde la perspectiva parsoniana, estos “pueden ser propiamente contruidos solo en relación con las formulaciones generales de la teoría de la acción y su tratamiento analítico del fenómeno religioso”<sup>4</sup> (Lidz, 1982: 288).

En *La estructura de la acción social*, Parsons reconoce explícitamente que su sistema teórico se inspira en los escritos de Pareto, Durkheim y Weber. De forma específica, los dos últimos autores constituyen la base de su sociología de la religión. Sin embargo, el lugar de la religión en su sistema “puede parecer” diametralmente opuesto al del esquema weberiano. En este sentido, Parsons construye un sistema en el que la religión adquiere una importancia vital por su aporte al orden social moderno y su reproducción adaptativa, mientras que Weber destaca la importancia que determinados principios religiosos históricamente situados tuvieron en la generación de un orden moderno en donde prima un modo de ser racional, desligado en gran parte de un contenido extramundo. De estas perspectivas se desprenderían diferencias fundamentales en torno a cómo se concibe el impacto de principios religiosos en la modernidad. Sin embargo, como se profundiza en las conclusiones, estas perspectivas pueden ser complementadas. En caso de que se inicie la tarea de lograr esta complementariedad, se podría contar con herramientas analíticas complejas para el estudio de sentidos últimos, ya sean de carácter divino o no.

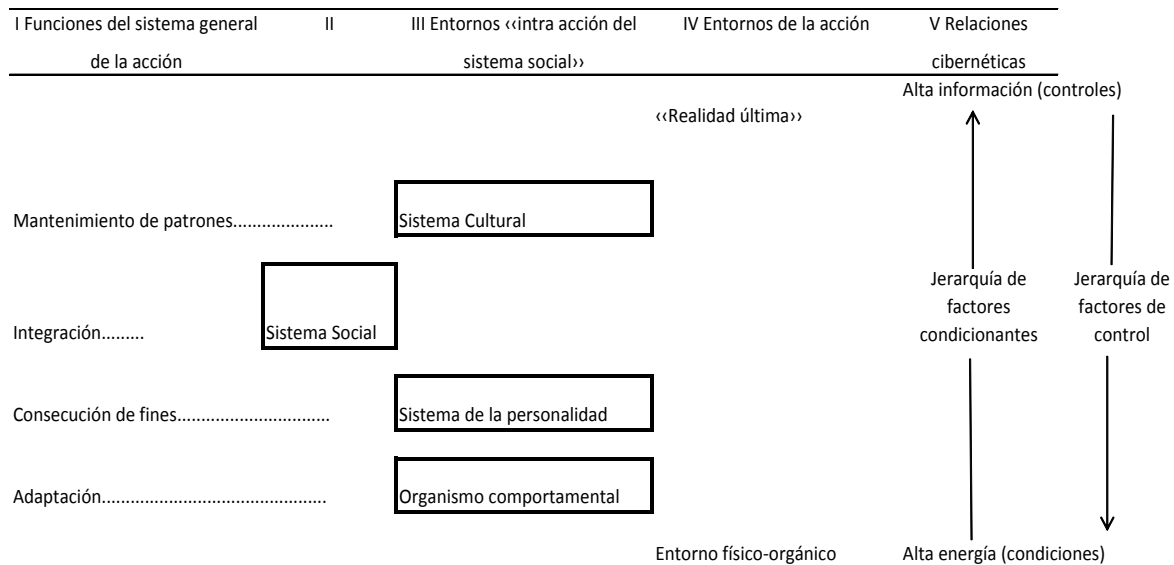
A continuación se presenta la propuesta parsoniana, para luego confrontarla con aquella que desarrolló uno de sus grandes maestros, Weber.

### 1. Una introducción a los sistemas de acción y sistemas sociales de Parsons

A largo de su teoría de sistemas, Parsons sigue las funciones del sistema AGIL (mantenimiento de patrones, integración, alcance de metas y adaptación)<sup>5</sup> en distintos niveles de abstracción. El sistema de mayor abstracción es el sistema de la condición humana; de forma descendiente, siguen el sistema general de la acción y el sistema social.

El sistema de la acción se compone de sistemas parciales (tal y como lo expresa el esquema 1), cada uno de los cuales se especializa en la producción y mantenimiento de uno de los componentes de la acción —los valores en la cultura, las normas en la sociedad, los fines en la personalidad y los medios o recursos en el sistema comportamental—. En este marco, el individuo realiza una acción que es producto de la confluencia de los componentes de la acción de los cuatro subsistemas (actor): “Entre los sistemas de acción, los sistemas culturales están especializados en la función de mantenimiento de patrones; los sistemas sociales, en la integración de las unidades actuantes (individuos humanos o, de manera más precisa, personalidades que desempeñan papeles); los sistemas de personalidad, en el alcance de metas, y el organismo conductual, en la adaptación” (Parsons 1974b: 18).

Esquema 1



Fuente: Habermas (2003: 343).

<sup>5</sup> A es la adaptación del sistema a su entorno, G (*Goal attainment*) es la capacidad de alcanzar metas, I es la integración del sistema conjuntando los imperativos funcionales de A, G y L. L (latencia) es la capacidad de mantener el sistema de pautas culturales logrando la reproducción de estas.

En este esquema, cuando Parsons habla de sociedad habla de sistema social, y su función principal es la integración vía regular las acciones mediante normas (regulación de la conducta). Cada sistema es un componente del sistema general de la acción, por ende, cada sistema, de forma intra-acción del sistema general de la acción, es un entorno para el otro. Es decir, el sistema social, en nuestro caso, tiene como entorno (al interior del sistema general de la acción) al sistema cultural, al sistema de la personalidad y al organismo comportamental<sup>6</sup>. En este sentido, el sistema social debe (dado que es un sistema abierto) equilibrarse con sus entornos estableciendo relaciones con ellos. En esta lógica, los patrones culturales son los que unen al sistema social con el cultural y dotan de “legitimidad” a las normas; las motivaciones que se internalizan en el proceso de socialización y los papeles que ofrece la sociedad (roles) son los que unen al sistema social con el sistema de la personalidad y, finalmente, el sistema de la producción y distribución de recursos enlaza el sistema social con las necesidades del organismo (alimento, reproducción material). Sobre esta base, el esquema AGIL se reproduce a nivel del sistema social y en sus esferas (economía, política, sistema mantenedor de estructuras y subsistema integrador), y puede delinearse de la manera plasmada en el cuadro a.

**Cuadro a**

A	Economía (recursos)	Política (fines)	G
L	Sistema mantenedor de estructuras (valores)	Subsistema integrador (normas)	I

Fuente: Habermas (2003: 347).

Volviendo al sistema general de la acción (en el cual los sistemas vienen a ser subsistemas), este mantiene dos entornos externos, a saber: el entorno físico orgánico y el entorno de la realidad última (esquema a). Mientras que el primero se refiere a las limitaciones materiales que impone el mundo físico-material (naturaleza material), el segundo apunta a los componentes que definen una realidad trascendental no empírica. Todo el esquema gira en torno a las categorías cibernéticas de intercambio de energía e información. A modo general, y sobre los dos entornos del sistema de la acción, podemos decir que mientras el entorno físico representa las condiciones en las que se desenvuelve el sistema de la acción, el entorno de la realidad última representa el “control último” del sistema de la acción en general. Tal sistema de información suprema lo podemos aprehender como el contenido tético de la condición humana.

<sup>6</sup> “Consideramos los sistemas sociales como constituyentes del sistema más general de acción, siendo los otros elementos constitutivos primarios los sistemas culturales, los sistemas de personalidad y los organismos conductuales” (Parsons, 1974a: 13).

## 2. La condición humana y la construcción de sentido

El sistema de la condición humana para Parsons hace referencia al conjunto de sistemas que conforman la humanidad y el mundo, a saber: sistema télico, sistema de la acción, sistema físico-químico y sistema humano orgánico.

De forma esquemática y siguiendo con el esquema AGIL (en su mayor nivel de abstracción) se establece el cuadro b.

**Cuadro b**

	L		I
Interno (a la condición humana)		Sistema télico	Sistema de la acción
Externo	A	Sistema físico-químico	Sistema humano orgánico
			G

Fuente: Parsons, (1978: 361-362).

Así, Parsons establece las cuatro funciones del “paradigma de la condición humana que deriva esencialmente de una extensión del paradigma del sistema general de la acción” (Parsons, 1978: 361). De este modo (cada sistema enfocado en su respectiva función), mientras se conceptualiza al sistema télico y al sistema de la acción como internos a la condición humana, en la lógica de que tales sistemas no son posibles sin la interpretación del sentido que solo puede realizar el ser humano, los sistemas físico-químico y humano orgánico se conceptualizan como externos, pues es evidente que tales sistemas existirían aun en el caso de que el sentido o significados simbólicos que desarrollan los actores no existiesen de forma alguna. Es importante aclarar que mientras el significado simbólico se refiere a las categorías internas a la condición humana, en las categorías externas se realiza una acción instrumental en cuanto los objetos físicos y orgánicos son vistos como objetos para consumir en aras de otros fines (artefactos, herramientas, comida, movimiento, etc.).

Ahora, si regresamos por un momento al sistema general de la acción, veríamos que este se hallaba frente a dos entornos (considerando al ser humano siendo a la vez actor y organismo): el entorno de la realidad última y el entorno físico. Esto quiere decir que al actor le vienen dadas desde fuera (del sistema general de la acción) ciertas categorías con las cuales aprehende la realidad, de la misma manera que le viene desde fuera el mundo físico que aprehende con tales categorías. En este marco, precisamente, la realidad última corresponde al sistema télico, que cobra forma como aquella esfera que define los sentidos últimos de la vida y la muerte, a la vez que es una especie de conceptualización trascendental que conforma las categorías de aprehensión en el sentido kantiano (se perciben “fenómenos” formados mediante las categorías del pensamiento). En términos cibernéticos, se puede entender tal dualidad de entornos como dos grandes mecanismos: la realidad última desarrolla el control vía información y el entorno físico establece el marco de las condiciones vía energía. De este

modo, hablamos de un universo en el que se dividen dos límites, ambos definen el orden y entre ellos existe una relación circular de *inputs* y *outputs*.

Para esclarecer las relaciones entre los sistemas a nivel del paradigma de la condición humana, se establece una discusión entre el sistema orgánico y el físico, el físico y el télico, el orgánico y el télico, ahondando luego en la relación del sistema télico con el sistema de la acción.

Desde el punto de vista de la acción, entonces, hallamos una variedad de significados sobre las relaciones orgánico-físicas. El núcleo de estos significados se encuentran en las ciencias biológicas y físicas, pero este conocimiento ha venido a ser aplicado de innumerables maneras<sup>7</sup> (Parsons, 1978: 373).

Profundizando sobre las relaciones entre sistemas físico-télico y orgánico-télico, podemos decir que el sentido télico del mundo físico viene dado por los problemas cosmológicos del hombre (astronomía, física, muerte —paso de lo orgánico a lo físico—), que expresan una mezcla de contenidos religiosos a la vez que científicos. Con respecto a la relación orgánico-télico se genera un marco de sentido que incluye el nacimiento, el sexo, la edad, la reproducción, etc. “La categoría primaria de significado en este punto parece no ser ni cognitiva ni religiosa, pero es una dimensión de orientación que está a menudo referida a sentimientos” (Parsons, 1978: 373-74).

Por otro lado, la relación del sistema télico con el sistema de la acción se manifiesta en que si bien el sistema télico define el ámbito de los sentidos “últimos”, este no los crea, solo se pueden construir a nivel de relaciones que les otorguen un significado formulable y comunicable a nivel lingüístico. La interdependencia hacia el sistema de la acción es clara, en la perspectiva de que el caso télico concierne a condiciones o supuestos que son necesarios para realizar una orientación con sentido. Tales supuestos son supuestos metaempíricos y poseen un contenido eminentemente religioso enmarcado en imperativos categóricos.

Como ya anunciamos, el sistema télico se compone de elementos religiosos, así como de elementos cognitivos que se pueden denominar de conocimiento científico; sin embargo, este saber científico estaría subordinado al componente religioso de realidades últimas, por lo que se presenta la necesidad “política” de que este saber esté integrado y en coherencia con ideales religiosos. En esta línea es que, para Parsons, la ciencia “debe ser integrada en algún grado al consenso valorativo de la comunidad en que tiene lugar, no totalmente absorbida, pero esta sintonía es esencial para su soporte en un sentido ampliamente político”<sup>8</sup> (Parsons, 1972b: 34; Soo Lee y Munch, 1979: 35). Esta subordinación adquiere sentido en un paradigma teórico en que se presenta a la ciencia, “incluyendo la ciencia sociocultural”, como orientada y dependiente “del sistema total de valores de la sociedad y de la cultura de la época” (Parsons, 1971b: 34; Soo Lee y Munch, 1979: 35).

---

<sup>7</sup> Las citas de Parsons (1978) corresponden a una traducción propia del original en inglés.

<sup>8</sup> Las citas de Soo Lee y Munch (1979) corresponden a una traducción propia del original en inglés.

### 3. Sistema télico y sistema de la acción

Desarrollando la idea cibernética de teoría de sistemas, se puede decir que en condiciones de equilibrio dinámico (orden y transformaciones adaptativas no rupturistas), un sistema con alto grado de información y bajos niveles de energía controla a un sistema con elevada energía y escaso nivel de información (Lidz, 1982: 291). En tal marco, Parsons ve los sistemas como sistemas abiertos que mantienen un continuo intercambio de materia, energía e información con el entorno (lo cual produce negentropía).

Desagregando el sistema télico en sus subsistemas y procediendo del mismo modo con el sistema de la acción, podemos apreciar, según el cuadro 3, que en el nivel más elevado (trascendental) se hallan los subsistemas del sistema télico como aquellas bases de significados últimos que orientan la acción, en tanto que en un nivel inmediatamente inferior en información tenemos el sistema de la acción que organiza tales significados otorgándoles una aprehensión.

**Cuadro 3**

L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G	A	G
L	I	L	I
A	G		

sociedad humana, alguna idea de la divinidad o significado trascendental es el fundamento del orden (Parsons, 1978: 391).

Esta es justamente la razón última que posibilita el orden societal mediante la organización simbólica al nivel del sistema de la acción. Este sistema de corte religioso es el mayor sistema de información que promueve el orden, en tanto otorga “criterios altamente generalizados para resolver dilemas normativos que confrontan todos los sistemas de acción, algo que incluso las grandes cantidades de recursos (riqueza, poder, inteligencia, etc.) no pueden hacer” (Lidz, 1982: 293).

Entendiendo el valor como “un elemento compartido de un sistema simbólico que sirve de criterio o estándar de selección entre alternativas de orientación que están intrínsecamente abiertas en una situación”<sup>9</sup> (Parsons, 1951: 12) y recordando que a nivel del sistema social los valores dotan de legitimidad a las normas, tenemos que en la acción social este sistema de corte religioso se expresa y está presente en la conformación de patrones normativos, y actuaría más inmediatamente sobre instituciones mantenedoras de patrones tales como la familia y socialización, y de forma más general en la diversidad de instituciones sociales (sistema legal, economía, política, etc.) (Lidz, 1982: 291). En este “descenso”, los componentes del sistema télico enmarcan “la totalidad de los patrones normativos que orientan la regulación institucional de varios procesos sociales controlados”, y así, “las instituciones operativas de la sociedad están constreñidas a asegurar legitimación derivando sus patrones normativos de ideales religiosamente articulados”, hipótesis que “no ha sido desafiada seriamente dentro de la literatura técnica de la teoría de la acción”<sup>10</sup> (Lidz, 1982: 291-92).

Desde este planteamiento, no obstante, no debemos quedarnos con la imagen de un orden petrificado dado por una especie de inmutable mundo religioso. Al contrario, Parsons reconoce que en la religión las temáticas de la agencia última y del orden último están en desarrollo, por lo mismo, se prestan a las innovaciones en un universo de transcendentales “móviles”. Con esta base, se puede decir que si bien Parsons enfatiza la dimensión trascendental del sistema de realidad última, no pierde de vista su transformación en el sistema social:

La innovación cognitiva y religiosa, a través de otras formas, nos podría convencer de la “cantidad” del orden trascendental que no puede hablarse como fijo. Seguramente, ambos, la innovación cognitiva a través de descubrimientos y originalidad de pensamiento y la innovación religiosa parecen indicar lo inaceptable de una perspectiva estática sobre tales asuntos (Parsons, 1978: 405).

Profundizando en la innovación que acontece en el sistema social (sociedad), es pertinente considerar los “hechos problemáticos”. Generalmente, el sistema social absorbe por vías “normales” los conflictos, esto significa que intensifica los procesos de internalización de pautas sociales y su institucionalización, o aísla entre sí los ámbitos de acción que presentan conflictos. Sin embargo, los hechos problemáticos dan cuenta de un

---

<sup>9</sup> Traducción propia del original en inglés.

<sup>10</sup> Desde esta perspectiva, el concepto de “patrones normativos” incluye valores y normas. El concepto de normas se define más adelante.



conflicto entre las exigencias de consistencia y los imperativos funcionales (mantenerse los sistemas a sí mismos frente al entorno). De este modo, los hechos problemáticos son los que se oponen a los valores supremos que guían y constriñen el sistema social: “Hechos problemáticos en este sentido son aquellos a los que es funcionalmente imperativo hacer frente y que obligan a reacciones que tienen implicaciones valorativas incompatibles con el sistema de valores supremos” (Parsons, 1951: nota 14). Tales conflictos hacen entrar en el campo mecanismos que aseguran la integración del sistema de la acción al precio de provocar “patologías” individuales o sociales. Tales efectos “patológicos” solo son posibles en cuanto el sistema télico impone límites propios en los que se debe conducir la adaptación del sistema de la acción (valores supremos transcendentales y religiosos). Es decir, los efectos patológicos son tales en tanto se violan los principios valorativos del sistema télico<sup>11</sup>. Por lo tanto, se percibe un sistema télico que si bien está sujeto a modificación, en aras de que las modificaciones sean funcionales y no patológicas (o sea, que tiendan a la desintegración del sistema), estas deben ser lentas y adaptativas; así es como este sistema cumple el rol fundamental de mantener el orden social y de reproducir sus límites.

Sobre esta base, podemos decir que respecto a la realidad última, se aprecia un sistema de información compuesto por valores supremos que controlan y constriñen la acción social en el sentido de mayor absolutismo de abarcamiento: “Debido a que cada elemento soportado en el complejo religioso puede infundir patrones y activar cibernéticamente componentes de niveles más bajos, no hay, en principio teórico, fronteras definidas para la acción religiosa” (Lidz, 1982: 302). Es así que a través del “estatus especial de los sentidos últimos”, el entorno metaempírico constituye un sistema télico que controla (en el sentido cibernético de información) al sistema general de la acción y al sistema social.

Toda esta teorización tiene como objetivo entender las relaciones sociales que se llevan a cabo en el marco de la modernidad: “Tal como enfatizó en el primer capítulo de *La estructura de la acción social*, Parsons tuvo como objetivo una teoría sociológica que estableciera una teoría para dar cuenta de la modernidad”<sup>12</sup> (Gerhardt, 2007: 54). De este modo, se nos propone una modernidad en la que los actores realizan acciones totalmente guiadas por valores supremos que dan cuenta de sentidos últimos transcendentales que conforman los patrones normativos que se siguen y concretan en la sociedad. Desde esta perspectiva, las innovaciones que se llevan a cabo deben estar en coherencia con estos sentidos últimos en aras de que el sistema pueda mantener su equilibrio dinámico y no incurrir en transformaciones patológicas que amenazarían la reproducción de este. En tal marco, se entiende que la ciencia, que es un motor de innovación en la modernidad, está (y debe estar) ampliamente subordinada al sistema de sentidos últimos.

Ahora bien, en gran parte de esta perspectiva teórica, Parsons afirma “seguir” y “superar” a Weber (Soo Lee y Munch, 1979: 29). Seguir, en tanto Parsons interpreta que para Weber, el orden social está “normativamente” guiado y controlado. Con base en esta idea, Parsons aprehende toda acción social como normativa (normas legitimadas por valores):

---

<sup>11</sup> “El sistema télico fue concebido como una forma de representación respecto a la realidad última, aunque por sí mismo está más allá de la experiencia humana y por tanto del conocimiento empírico, y parece, sin embargo, constreñir los sistemas de acción” (Lidz, 1982: 299).

<sup>12</sup> Las citas de Gerhardt (2007) corresponden a una traducción propia del original en inglés.

Definiendo “norma” como una descripción verbal de un curso de acción deseado “combinado con un mandato de llevar a cabo ciertas acciones futuras conforme a este curso”, Parsons (1949: 75) afirmó que un elemento de acción es normativo si involucra “un sentimiento... que algo es en un fin en sí mismo”. De hecho, para Parsons, “no hay aquella cosa como una acción excepto como un esfuerzo por actuar conforme con normas”<sup>13</sup> (1949: 76-7; énfasis añadido) (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 231).

Por otra parte, Parsons está convencido de que con su formalismo teórico logra superar el esquema weberiano, pues piensa que “Weber se detuvo a mitad de camino, por tanto fracasó en hacer posible tratar los fenómenos sociales ‘de una manera científica más que como un arte’ (1947: 11)” (Soo Lee y Munch, 1979: 30).

Como veremos a continuación, el que Parsons haya seguido y superado a Weber puede ser un argumento problemático.

En este ejercicio confrontaremos al discípulo con el maestro y daremos cuenta de cómo —en un primer acercamiento— el papel que para cada autor tienen los principios religiosos en la modernidad deriva en visiones opuestas.

#### 4. **Crítica a Parsons desde una perspectiva weberiana**

Al igual que con Parsons, la complejidad del esquema analítico weberiano establece la condición de entender este esquema para aprehender el papel que determinados principios religiosos tienen en la sociedad moderna. Para Weber, la sociedad se construye a partir de relaciones sociales,

por “relación social” debe entenderse una conducta plural —de varios— que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste pues, plena y exclusivamente, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable, siendo indiferente, por ahora, aquello en lo que la probabilidad descansa (Weber, 2004: 21).

Es decir, la relación social incluye acciones sociales de varios, y la posibilidad de continuar con tales acciones referidas recíprocamente existe únicamente como probabilidad. La probabilidad de la reciprocidad se basa en la estabilidad de la situación de intereses, pues si no se tienen en cuenta los intereses del otro, se provoca resistencia de parte de este o consecuencias no buscadas ni previstas, y así, según Weber, se pueden perjudicar los intereses del propio actor que hace abstracción de los intereses ajenos. La estabilidad de intereses y, por tanto, la probabilidad del orden vienen reforzadas por la legitimidad de aquel orden. Esto no quiere decir que no puedan existir órdenes ilegítimos, sino que cuando un orden es legítimo aumenta de manera considerable la probabilidad de seguir siendo precisamente un orden. Rescatando la importancia de las normas, en esta perspectiva se argumenta que un orden se orienta por máximas que se siguen en la práctica, pues aparecen

como obligatorias o como modelos de conducta. De hecho, la orientación de la acción por un orden tiene lugar en los partícipes por muy diversos motivos. Pero la circunstancia de que, al lado de los otros motivos, por lo menos para una parte de los actores aparezca ese orden como

---

<sup>13</sup> Las citas de estos autores corresponden a una traducción propia del original en inglés.

obligatorio o como modelo, o sea, como algo que debe ser, acrecienta la probabilidad de que la acción se oriente por él y eso en un grado considerable (Weber, 2004: 25).

Por lo anterior, es evidente que un orden disminuye su probabilidad de seguir siendo orden y en un grado considerable cuando carece de legitimidad.

Sin embargo, a diferencia de Parsons, y siguiendo a Cohen *et al.*, se puede decir que para Weber la importancia de los elementos normativos es parcial e históricamente situada, de modo que Weber también rescata la relevancia de los aspectos “no normativos” (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 231). En esta línea, Weber desarrolla distintos tipos de orientación de la acción: acción racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, afectiva y tradicional. Asimismo, Weber (1968: 29) también establece tres tipos de significados subjetivos comunes en la acción social: uso, costumbre y complejidad de intereses. Esto es, una acción puede ser desarrollada repetidamente debido al actual uso, debido a una alta familiaridad o debido a oportunidades estables de concretar intereses (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 231).

En este planteamiento, Parsons interpretó tres cursos de acción (a excepción del afectivo) y los tipos subjetivos de la acción como esencialmente normativos: “Solo respecto a la acción afectiva —identificada en *La Estructura* (p. 648) como una categoría residual— Parsons renunció a cualquier intento de demostrar la centralidad de las normas” (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 231). Precisamente, esta interpretación resulta problemática cuando se ahonda en la visión que Weber posee de la modernidad y del papel que determinados principios religiosos tuvieron y tienen en su conformación.

## 5. Modernidad y principios religiosos

En cada comunidad y período histórico se puede decir que priman (como tipo ideal, o sea como abstracción analítica que reúne componentes principales de un fenómeno histórico que en realidad es bastante más complejo) algunas de las orientaciones y sentidos de la acción señalados con su respectivo tipo de “legitimidad” del orden social. En caso de primar la acción racional orientada a fines y la complejidad de intereses personales, se asienta un orden y legitimidad “legal”, en tanto se cree en la legalidad de “lo estatuido positivamente...” (Weber, 2004: 29). En este caso, predomina un orden legal que se basa en una obediencia impersonal, pues se obedece al carácter de las leyes, bajo las cuales se somete el todo social, gobernados y gobernantes. Los gobernantes pueden ejercer este rol en la medida en que ellos mismos se someten a estas ordenaciones. Precisamente este orden legal se constituye en un eje de la modernidad para Weber.

Por otra parte, la modernidad tiene como pilar el surgimiento del capitalismo y del Estado modernos. En el capitalismo se consolida una organización científica racional de la producción y de manos del Estado se consolida una organización científica racional de la dominación<sup>14</sup>. El Estado moderno es visto como una “empresa” capitalista (basada en el

---

<sup>14</sup> “El Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio —el concepto de ‘territorio’ es esencial a la definición— reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción legítima de la fuerza” (Weber, 2004: 1056).

cálculo racional) que se dedica a producir (fabricar) racionalmente dominación (Weber, 2004: 1060). Ambos entes se fundamentan en la burocracia profesional y en el derecho profesional (legalidad). Precisamente, de la unión del Estado moderno con el capital nace la clase burguesa nacional, y con el apoyo de los juristas se da forma a un ordenamiento jurídico formal, en cuya racionalidad (que excluye todo elemento místico, mágico y religioso) se fundamenta la legalidad. Tal proceso de racionalización económica y política se incluye en el proceso general de racionalización de la sociedad, en el cual predomina un orden impersonal guiado por el seguimiento de las leyes por parte de gobernantes y gobernados, donde las leyes están legitimadas sobre la base de su contenido racionalmente estatuido. De este modo, la dominación en la modernidad descansa en los ordenamientos racionales legales de las relaciones humanas.

La legitimidad legal en que se basa tal orden moderno no es más que la creencia en la “competencia objetiva fundada en reglas racionalmente creadas” (Weber, 2004: 1057). Como es obvio, la administración de la obediencia que lleva a cabo el Estado (pues el Estado domina a actores sociales en un determinado territorio) la ejerce el cuerpo administrativo, es decir, aquellos funcionarios públicos (toda la cadena jerárquica) que poseen el poder de mando (capacidad de hacer que algún otro realice algo aun a costa de su propia voluntad), capacidad que viene dada por legitimidad en la legalidad y por el uso legítimo de los medios de coacción en aquellos que quebrantan aquella legalidad.

Pues bien, en este proceso de racionalización, Weber argumenta que el ordenamiento de valores supremos de sentidos últimos y trascendentales, presentes en la ética protestante, fue necesario para que se estableciera el trabajo como una vocación y sedimentara la idea de conseguir por medio de este una plusganancia, permitiendo la acumulación de capital y su consecuente inversión en la actividad productiva. El argumento weberiano se puede resumir del siguiente modo: la ética protestante ayudó en que se rompiera con la perspectiva premoderna del trabajo que lo simbolizaba como medio de reproducir una vida estable sin necesidad de plusganancia y menos de acumulación e inversión de capital. Con Calvino y Baxter, esta ética tuvo una evolución que consistió en establecer el trabajo como un deber y vocación divina de realizar tareas intramundanas encomendadas desde lo alto (Baxter), y se visualizó el éxito conseguido mediante el trabajo como una señal de ser un elegido por Dios en su lista de salvados (teoría de la predestinación, Calvino). Esta visión del trabajo como deber y vocación al mismo tiempo, basada en una rigurosa disciplina ascética, permite la acumulación voluntaria de capital y su consiguiente inversión en labores productivas. Debido a la continua acumulación se da lugar al surgimiento de las empresas que organizan racionalmente el trabajo y la consecución legítima de la ganancia, en consecuencia, hallamos una relación de complementariedad entre ascetismo puritano y surgimiento de la profesión y las empresas modernas (Weber, 2003: 112-113).

No obstante, a diferencia del esquema parsoniano, los sentidos últimos y trascendentales presentes en los principios religiosos (de la ética protestante, en este caso específico) se transforman en lo que en palabras de Parsons denominaríamos “hecho problemático”, pues implica la consolidación de un orden en el que el contenido espiritual es suplido por elementos puramente utilitaristas, pues la riqueza seduce por sí misma: “El utilitarismo se fue imponiendo insensiblemente a medida que se iba secando la raíz religiosa” (Weber, 2003: 281), y es entonces cuando nace el *ethos* profesional burgués desligado de

contenido trascendental-último y asentado en la racionalidad orientada a fines de corte instrumental y en la complejidad de intereses personales.

Por tanto, el sistema télico (de un tipo de religión, en este caso, y también de la ciencia, como veremos más adelante) adquiere una importancia vital en aportar a la transformación estructural de un sistema social y en su mutación a otro de corte moderno. De esta forma, este sistema aporta a la generación de un orden moderno en donde prima un modo de ser racional desligado en gran parte de un contenido extramundo, y que adquiere la forma de un mundo altamente racionalizado y burocratizado legal, que actúa como una máquina que produce los sujetos a su medida y elimina la magia oculta: “La acción en el mundo moderno (en la medida en que este se aproxima al tipo ideal weberiano de la acción moderna) está libre de fuerzas mágicas” (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 233). Así, Weber presenta una sociedad moderna distinta a aquella gobernada por valores supremos últimos y trascendentales de carácter religioso. No obstante, esta sociedad tiene importantes obstáculos para transformarse, aunque ya no debido a un sistema extramundo, sino que a la maquinización racionalizaba e inmanente de la sociedad.

## **6. La ciencia en la modernidad y su relación con principios religiosos**

Cuando se habla de burocratización y de racionalización mecánica de la sociedad, debemos tener presente en todo momento la imposibilidad de concebir tales fenómenos modernos al margen de un superdesarrollo científico y técnico que se transforma en la carnadura de estos procesos. Para Weber, sin la visión del mundo protestante-puritano no adquiere forma el espíritu capitalista<sup>15</sup> (en su origen, perdiéndose luego), a la vez que tampoco lo hace sin el superdesarrollo científico y técnico.

La ciencia se caracteriza por la ultraespecialización y ha llegado a este elevado nivel gracias a la construcción de conceptos y a la experimentación. El gran desarrollo de la ciencia es la base de la intelectualización y la racionalización crecientes de la sociedad moderna. De forma distinta al planteamiento parsoniano, acá la ciencia no aparece ligada a sentidos supremos últimos trascendentales (Parsons integra en el mismo sistema los valores supremos religiosos y el conocimiento científico, aunque el segundo está subordinado a los primeros). En esta línea, se maneja la idea de un conocimiento científico que es incompleto (todo logro remite a nuevos problemas y será superado) y que no conduce al camino de la felicidad (Weber, 1967: 206). Asimismo, al contrario de la creencia en algún tipo de control de un ser o sistema que concentra información y valores supremos trascendentales, a pesar de sus limitaciones, la ciencia se caracteriza por la idea pragmática de que el ser humano puede dominar todo “mediante el cálculo y la previsión” (Weber, 1967: 199-200, énfasis nuestro), pues “la ciencia proporciona conocimientos sobre la técnica que, mediante la previsión, sirven para dominar la vida, tanto de las cosas externas como la propia conducta

---

<sup>15</sup> “El espíritu del capitalismo [moderno] para designar aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión [una ganancia racionalmente legítima] (...) dicha mentalidad ha encontrado su realización más adecuada en la [moderna] empresa//capitalista, al mismo tiempo que esta puede reconocer en aquella su más adecuado impulso mental” (Weber, 2003: 112-113); es claro que “el puritanismo tenía el *ethos* de la industria racional burguesa y de la organización racional del trabajo” (Weber, 2003: 261).

de los hombres (...) la ciencia proporciona métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlo” (Weber, 1967: 206).

Si la gran racionalización en la sociedad moderna ha producido una desmitificación del mundo, esta es producto esencialmente del desarrollo científico. Es precisamente en la destrucción de mitos y creencias, que son incapaces de someterse a la experimentación y en el afán de dominio pragmático por parte del ser humano, donde la ciencia impone el carácter racional del mundo y degrada el sentido “mágico” de la vida, a la vez que dota de un sentido de inacabable, de incompletud, a los conocimientos adquiridos en una vida particular. De esta manera, hasta el significado de la propia muerte ve menguada su conexión con un sistema trascendental y pierde sentido:

Un hombre civilizado inmerso en un mundo que constantemente se enriquece con nuevos saberes, ideas y problemas puede sentirse «cansado de vivir», pero no «saciado». Nunca habrá podido captar más que una porción mínima de lo que la vida del espíritu continuamente alumbraba, que será, además, algo provisional, jamás definitivo. La muerte resulta así para él un hecho sin sentido (Weber, 1967: 201, citando a León Tolstoi).

De este modo, tendríamos una modernidad en la que para Weber “las ideas religiosas ejercen poca influencia sobre las acciones de fines no religiosos” (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 235).

Llegados a este punto, podemos decir que desde una perspectiva weberiana, una sociedad en la que su sistema télico (religioso y científico) está sujeto a modificaciones que en aras de ser funcionales deben ser lentas y adaptativas se acerca más a la configuración de las sociedades de la premodernidad. En este sentido, si reinterpretemos la perspectiva parsoniana a la luz del pensamiento weberiano, podemos afirmar que precisamente la sociedad premoderna se desintegró producto de cambios radicales en el sistema télico que implicaron adaptaciones “patológicas”, dando forma a una nueva sociedad. Desde la perspectiva weberiana, sin embargo, conceptualizamos una sociedad moderna en la que en el sistema télico prima una ciencia pragmática consciente de su incompletud, que derriba mitos y creencias incapaces de someterse a la experimentación (valores supremos trascendentales) y en donde el control máximo de la sociedad está situado en la sociedad misma, en la racionalización económica-política y en sentidos utilitaristas que otorgan el carácter inevitable de la burocratización, en cuyas cadenas se enlaza todo el “abastecimiento vital” del que son dotados los actores sociales (Weber, 2004: 1073). Sobre esta base, Weber afirma que “socialización creciente significa hoy, inexorablemente, burocratización creciente” (Weber, 2004: 1061). La burocratización creciente, a su vez, significa servidumbre:

Una máquina inerte es espíritu coagulado, y solo el serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla y a delimitar el curso cotidiano de sus vidas de trabajo de modo tan determinante como es efectivamente el caso de la fábrica. Es espíritu coagulado asimismo aquella máquina viva que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional aprendido, su delimitación de las competencias, sus reglamentaciones y sus relaciones de obediencia jerárquicamente graduados. En unión con la máquina muerta, la viva trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes (Weber, 2004: 1074).

Tal fenómeno, que quede claro, para Weber no es inevitable, más bien el argumento es que sin duda, la burocracia no es con mucho la única forma moderna de organización, como la fábrica no es tampoco la única forma de empresa industrial. Pero ambas son, con todo, las que imprimen su sello a la época presente y al futuro previsible. El futuro es de la burocratización (Weber, 2004: 1072).

## Conclusión

Parsons tradujo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Weber, y la introdujo “en las ciencias sociales de América (y Gran Bretaña)” (Gerhardt, 2007: 55). Esta introducción va acompañada de una traducción (del original en alemán al inglés) que nunca puede ser totalmente fiel, pues está inevitablemente compuesta de una interpretación. Respecto al papel de la religión y de sus valores supremos en la sociedad moderna, como hemos visto, la interpretación que realiza Parsons de Weber puede ser altamente cuestionada. En este cuestionamiento, es de especial relevancia el papel que los valores y normas tienen en la configuración del orden social y cuya expresión máxima son los sentidos últimos. En este punto, siguiendo a Cohen *et al.*, se ha argumentado que desde una perspectiva weberiana únicamente la acción racional orientada a valores sería eminentemente normativa, dejando un amplio espacio para acciones fundadas en otro tipo de orientaciones (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 231).

Pues bien, definiendo norma tal como Parsons lo hace (curso de acción deseado combinado con un mandato de seguirlo y legitimado por valores), el problema del grado en que las acciones sociales están normativamente guiadas se torna bastante complejo. Por un lado, Weber afirma que “no es necesario por ningún medio que todas las formas de órdenes convencionalmente o legalmente garantizados deban reivindicar la autoridad de normas éticas” (Weber, 1968: 36) (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 232). No obstante, como hemos visto, si bien no es necesario, si tal cosa ocurre, la probabilidad de que el orden siga siendo un orden aumenta considerablemente. Por otra parte, tenemos el hecho de que “Weber no argumentó que las éticas religiosas sean seguidas simplemente porque contemplan valores y normas absolutas; más bien, en muchos casos son seguidas porque proveen medios para alcanzar el propio-interés” (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 235). En este marco es útil preguntarse, desde el planteamiento parsoniano, qué tan fundada en normas y valores se halla la acción que se conceptualiza como “propio interés”. Los actores sociales no pueden dejar de ser actores que se guían por símbolos compartidos. Aparte de la acción altamente habituada, la acción social posee un sentido reflexivo que se enmarca en normas y valores históricamente situados. Por ejemplo, el empresario que se guía por el propio interés no hace más que actuar sobre la base de un marco significativo que posee una construcción histórica, que es compartido y que en ciertas esferas no solo lo obliga a comportarse de ese modo, sino que tal comportamiento es legitimado en aras de obtener ciertos “objetivos sociales”. Lo que al parecer otorga confusión al debate son dos elementos: primero, la diferencia entre “voluntarismo y utilitarismo”. Segundo, el hecho de que los principios religiosos de sentidos últimos vienen asociados con un horizonte trascendental.

### Respecto a la diferencia entre voluntarismo y utilitarismo:

Voluntarismo involucra un sacrificio de hedonismo libremente elegido a través de un autocontrol estricto, independientemente de si Dios eventualmente honraría tal esfuerzo garantizando salvación eterna. Utilitarismo, a este respecto, acepta el “buen trabajo” que podría enmendar la ira de Dios (...). Pero el utilitarismo podría también significar egoísmo, la persecución del propio interés en contra de aquel de todos los otros; incluso peor, como Parsons explicaría en *La estructura de la acción social*, la fuerza y el fraude, incuestionadamente pertenecen al reino del utilitarismo (Gerhardt, 2007: 48).

Es decir, dos tipos de acciones, una que contempla la acción guiada por creencias independientemente de la utilidad que se consiga y otra en que las acciones son de carácter instrumental en aras de lograr el interés personal aun a costa del interés de los otros. Sin embargo, no es posible afirmar que únicamente el primer tipo de acción esté guiada por valores y normas. A este respecto, es útil dar cuenta de la perspectiva que Merton (uno de los más connotados discípulos de Parsons) elabora en torno a la conducta desviada:

En este enfoque, la conducta desviada es producto de un desfase entre estructura cultural y sistema social, la primera definiría las metas legítimas mientras el segundo definiría los medios normados para alcanzarlas. El desfase entre estas esferas sociales se produce cuando la estratificación social (y con ella los medios) se encuentra en gran parte cerrada, a la vez que las metas a alcanzar siguen siendo similares para la mayoría de los individuos, de forma que gran parte de estos son impulsados a recurrir a medios no normados o amorales para alcanzar las metas internalizadas (...). En esta perspectiva de análisis, Merton desarrolla una tipología de modos de adaptación en sociedades que expresan un elevado desfase entre estructura cultural y sistema social. Los modos de adaptación se resumen en conformidad (acepta metas y medios), innovación (importancia excesiva a las metas y desapego hacia los medios), ritualismo (desapego de las metas e importancia excesiva a los medios), retraining (aislamiento social y desapego de metas y medios) y rebelión (rechazo de metas y medios y propuesta de transformación) (Acevedo Rodríguez, 2011: 37-38).

Si consideramos la acción instrumental dirigida a fines —que más se acerca a la abstracción analítica de un actor que se orienta con el objetivo explícito y unidimensional de maximizar su ganancia personal y disminuir su pérdida personal aun a costa del interés de los otros (*homo oeconomicus*)—, debemos señalar que incluso este tipo de acción está orientada por valores y normas en tanto se persiguen “metas legítimas” por medios “legítimos” (históricamente situados y compartidos). Una versión de este tipo de acción que corresponde a una acción “desviada” y que puede causar rechazo social es aquella en que se persiguen metas legitimadas socialmente recurriendo a medios “no normados o amorales” para su consecución (acción innovadora)<sup>16</sup>. De todos modos, es posible afirmar que la mayoría de las acciones sociales que caracterizan a la modernidad implican la internalización de metas y/o medios valorados socialmente. En este marco, se entiende que al menos la acción social que rechaza tanto medios y fines socialmente legitimados corresponde a un tipo de acción bastante distinta a la que se tiene presente en la conceptualización de las acciones predominantes en la sociedad capitalista y moderna<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Dependiendo de la situación, una acción innovadora también puede ser altamente valorada (nuevas formas más eficientes de organizar la producción, por ejemplo).

<sup>17</sup> Por otra parte, se puede argumentar que no hay tal cosa como una acción que perjudique el “interés de todos”. Aun las acciones más “desviadas” tienen el efecto de promover el rechazo social y reforzar determinados fines y medios ampliamente legitimados, especialmente cuando tal acción es castigada. En relación con la



En relación con el segundo punto, consideramos que es pertinente rescatar la importancia de sentidos últimos que guían la acción social, ya sea que estos contemplen horizontes trascendentales o no. Esta problemática es especialmente relevante en la arquitectura del sistema parsoniano:

Tratando de mostrar que la jerarquía de valores constituye la columna vertebral estructural de la sociedad (...) Parsons elaboró su tema de las funciones cibernéticas de la religión en el orden social. Sin embargo, también añadió una cualidad crucial. Los valores culturales y religiosos no son identificados con los valores de los órdenes sociales. Los órdenes de valores culturales, los órdenes más intensivos y religiosos, trascienden los conjuntos de valores institucionalizados estructuralmente en la sociedad. Proveen los fundamentos a partir de los cuales los valores sociales pueden ser especificados. Pero también proveen un orden superior de fuentes morales de autoridad que no están institucionalizadas y por tanto no son bases inmediatas para los intercambios de los compromisos mundanos entre actores (Lidz, 1982: 297).

Es decir, Parsons construye un control vía información que está situado en una “trascendencia de unos contenidos semánticos culturales libremente flotantes” (Habermas, 2003: 330). En aras de incrementar la capacidad de análisis de una perspectiva teórica que busque dar cuenta del efecto de los sentidos últimos en la sociedad moderna, existe la necesidad de incluir sentidos últimos que guían la acción social y que están presentes en los marcos de la sociedad misma, es decir, en los “valores institucionalizados estructuralmente en la sociedad”, y no solo considerar aquellos que trascienden a la sociedad (en tanto apuntan a mundos que explícitamente son distintos a la sociedad humanamente mortal).

Con base en estos puntos, la crítica weberiana de Parsons que presentamos comienza a requerir mayores grados de desarrollo analítico. Si consideramos la importancia de sentidos últimos, ya sean trascendentales o no, precisamente se asoman serios límites a la crítica que elaboran Cohen *et al.* respecto de la interpretación que realiza Parsons de Weber:

Parsons (1949: 653-4) interpretó la racionalidad instrumental weberiana (...) como normativa debido a que tanto los medios y los fines son seleccionados normativamente, *i.e.*, los actores utilizan “normas-eficientes” y otros “estándares objetivos” cuando deciden qué medios emplear para obtener determinados fines. Sin embargo, Weber (1968: 26) dice solo que “el fin, los medios y los resultados secundarios son todos racionalmente tomados en cuenta y sopesados”, y que acá hay una “consideración racional de medios alternativos para el fin”. De hecho, más que caracterizar el proceso en sí mismo como racional, Weber no especifica cómo los actores seleccionan y sopesan medios. Aunque nada en la formulación weberiana excluye la posibilidad de que actores pueden escoger emplear “normas-eficientes” —y el concepto de autoridad racionalidad-legal implica una norma de racionalidad en varias configuraciones burocráticas—, en el caso general, él no conecta la elección racional de medios con una adherencia normativa de ningún tipo (Cohen, Hazelrigg y Whitney, 1975: 233).

Entonces, un aspecto clave de esta discusión se halla en que “Weber no especifica cómo los actores seleccionan y sopesan medios en la elección racional”, lo que, al contrario, es un eje que sostiene la construcción analítica de Parsons (y que continúa Merton). En su

---

justificación del castigo, podemos seguir a Weber en torno a la “creencia” en la “competencia objetiva fundada en reglas racionalmente creadas” (Weber, 2004: 1057), es decir, la creencia en una “norma de racionalidad” justifica el uso legítimo de los medios de coacción en aquellos que quebrantan aquella legalidad.

disertación, Parsons señala: “Aquellos valores, que para Weber en último análisis tienen un origen religioso, habiendo hecho su trabajo han desaparecido y han dejado solo un modo de vida racionalizado, que Weber denomina capitalismo, detrás de ellos” (1929: 39-40) (Gerhardt, 2007: 46). La construcción teórica que realiza Parsons posterior a esta disertación se puede leer como un intento de criticar a su maestro y retomar la importancia que tienen las normas y valores que remiten a sentidos últimos en la acción social racionalizada que se desenvuelve en el capitalismo, de modo que se centra en cómo, desde qué marcos simbólicos, los actores seleccionan y sopesan medios. La debilidad de este intento parsoniano consistió en encasillar los sentidos últimos únicamente como valores supremos que “trascienden los conjuntos de valores institucionalizados estructuralmente en la sociedad” y que “no son bases inmediatas para los intercambios de los compromisos mundanos entre actores” (Lidz, 1982: 297).

En esta línea, yendo más allá de la interpretación de Cohen *et al.* y de las propias autolimitaciones parsonianas: no estamos en condiciones de afirmar que para Weber los sistemas de creencias que involucran sentidos últimos no sigan siendo importantes en la modernidad.

Sobre esta base, se puede justificar un intento de conciliar la perspectiva weberiana con el énfasis que Parsons les otorga a los sentidos últimos que subyacen en las acciones sociales que se desenvuelven en la modernidad (aunque ya no limitados a sistemas trascendentales). A este respecto, no se puede rechazar que en sus acciones racionales y reflexivas los actores posean motivaciones valóricas y normativas que no pueden comprobar y que implican un acto de fe. Estos elementos simbólicos pueden o no estar relacionados con la divinidad de algún ente trascendental o immanente (individuo, sistema, etc.). En esta lógica, es posible mantener elementos clave de la teoría weberiana de la modernidad (racionalización, dominación, Estado moderno, importancia de la acción instrumental), sin desechar el énfasis parsonianos hacia sentidos mentados últimos que muy plausiblemente no han dejado de ocupar un sitio relevante en la construcción de la sociedad y de la modernidad.

Como soporte a tal plausibilidad, en la literatura actual no ha perdido importancia un sistema simbólico compuesto por valores y normas que guían la acción social. Como ejemplos de este tipo de perspectivas, y que han guiado una cantidad importante de investigación empírica, podemos citar a Bonfil en los estudios antropológicos, así como la perspectiva de las redes sociales y el marco de las coaliciones defensoras (ACF por sus siglas en inglés, *Advocacy Coalition Framework*), ambos como parte de la vanguardia del estudio de los procesos de diseño e implementación de políticas públicas.

Bonfil rescata la importancia de lo que denomina “cultura” en las relaciones estratégicas de autonomía y subordinación entre comunidades étnicas. Haciendo eco de la perspectiva parsoniana, la cultura estaría compuesta de “elementos culturales”: materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos (códigos que permiten la comunicación como el lenguaje) y emotivos (Bonfil, 1992: 171-72). Estos últimos dan cuenta de “las representaciones, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de las acciones” (Bonfil, 1992: 172); es decir, la acción social que se aprehende mediante este marco, en la diversidad de ámbitos de acción entre comunidades étnicas que contemplan procesos de resistencia, apropiación e innovación (grupo subordinado), e

imposición, supresión y enajenación (grupo dominante), contiene una guía y “control” cultural.

Por su parte, rescatando la importancia de los valores y normas en relación con la estabilidad de las redes sociales en la sociedad política (arena en que se desenvuelven acciones reflexivas y estratégicas a un nivel elevado)<sup>18</sup>, desde la escuela anglosajona de “gobernanza” se ha confirmado que los “valores y normas compartidas son el pegamento que sostiene y une el conjunto complejo de relaciones de una red”<sup>19</sup> (Rhodes, 2012: 35-36). Si a este conjunto compartido de creencias le agregamos un “grado no-trivial de actividad coordinada sobre el tiempo” (Sabatier y Jenkins-Smith, 1999: 138), se puede hablar de lo que desde el ACF se conoce como “coalición defensora” o “coalición de causa”<sup>20</sup>. De forma coincidente con la escuela anglosajona de gobernanza, desde este enfoque se ha demostrado que las coaliciones “se mantienen unidas principalmente por creencias comunes” (Sabatier y Weible, 2007: 208), es decir, por “creencias normativas” (como se les conoce en el ACF) que “proyectan una imagen de cómo el subsistema político debería ser, proveen una visión que guía el comportamiento estratégico de la coalición y ayudan a unir a los aliados y a dividir a los oponentes” (Sabatier y Weible, 2007: 195). Remitiendo a sentidos últimos, en estas creencias normativas se constata un componente “nuclear”, el cual está dividido en dos: el primero y más elevado corresponde a aquellas “creencias profundas, que abarcan la mayoría de los subsistemas políticos. El núcleo de creencias profundas contiene normas muy generales y asunciones ontológicas acerca de la naturaleza humana, la prioridad relativa hacia valores fundamentales como libertad y equidad, la prioridad relativa hacia el bienestar de los diferentes grupos, el rol apropiado del gobierno vs. los mercados en general y acerca de quién debe participar en la formulación de políticas gubernamentales. La tradicional escala izquierda/derecha opera en este nivel del núcleo profundo” (Sabatier y Weible, 2007: 194). “Un segundo nivel corresponde al núcleo de creencias políticas. Estas son aplicaciones del núcleo profundo de creencias y abarcan la totalidad de un subsistema político” (Sabatier y Weible, 2007: 194). Asimilándose a la lógica de control cibernético por parte de un sistema rico en información, entonces, la acción de los actores políticos en la arena política estaría ampliamente determinada por un “núcleo” de creencias políticas que corresponden a “sentidos últimos” que enmarcan la acción social. En estos sentidos últimos también adquiere significado el “interés” individual u organizacional<sup>21</sup> (Zafonte y Sabatier, 2004: 104).

Estos ejemplos nos indican la necesidad de analizar los valores y normas (cuyo mayor nivel de abstracción remite a sentidos últimos, divinos o no, trascendentales o no) que siguen

---

<sup>18</sup> Desde una perspectiva gramsciana, se piensa al Estado como compuesto por la sociedad política (gobernantes en general) y por la sociedad civil (gobernados en general). Como un aspecto central de esta distinción, en el marco de la “hegemonía” que el grupo dirigente adquiere en la sociedad mediante la internalización de valores y de negociaciones que obtienen sentido a través de estos, se logra que los individuos de la sociedad civil se comporten como “funcionarios públicos”. Para profundizar en el pensamiento gramsciano presente en los cuadernos de la cárcel, y en su aplicación en el análisis de la conformación del “universo simbólico” de la sociedad chilena, ver Acevedo Rodríguez (2006, 2012).

<sup>19</sup> Traducción propia del original en inglés.

<sup>20</sup> Las citas de Sabatier y Jenkins-Smith (1999), así como de Sabatier y Weible (2007), corresponden a una traducción propia del original en inglés.

<sup>21</sup> Para profundizar en la aplicación de estas perspectivas teóricas en el análisis del sistema educativo mexicano, ver Acevedo Rodríguez y Valenti Nigrini (2015).

los actores en los órdenes sociales, principalmente aquellos órdenes cruzados por acciones estratégicas, conflicto y poder.

Esperamos que la presentación de los sistemas teóricos de estos autores, así como el papel de elementos de carácter religiosos en estos, no se vislumbren únicamente como perspectivas rivales, sino que estimulen la reflexión en aras de aprehender estos sistemas como perspectivas que se pueden complementar con el propósito de aumentar la complejidad de nuestra perspectiva analítica y obtener una mejor aproximación a la realidad social histórica y del impacto que tienen los sentidos últimos en esta.

## **Bibliografía**

Habermas, J. 2003. Talcott Parsons: problemas de construcción de la teoría de la sociedad". En *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2. Madrid: Taurus (pp. 281-365).

Parsons, T. 1974. *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas.

Parsons, T. 1974. *La sociedad, perspectivas evolutivas y comparativas*. México: Trillas.

Parsons, T. 1978. *Action theory and the human condition*. Nueva York: The Free Press.

Parsons, T. 1951. *The social system*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Weber, M. 2004. *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. 2003. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. 1967. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Robertson, R. 1982. "Talcott Parsons on religion: a preface". En *Sociological Analysis* 43 (4): 283-285.

Lidz, V. 1982. "Religion and cybernetic concepts in the Theory of Action". En *Sociological Analysis* 43 (4): 287-305.

Soo Lee, C. y Munch, P. 1979. "Fractured Weber: A critique of parsons' interpretation". En *Qualitative Sociology* 2 (2): 26-41.

Cohen, J., Hazelrigg, L., y Whitney, P. 1975. "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology". En *American Sociological Review* 40 (2): 229-241.

Gerhardt, U. 2007. "Much More than a Mere Translation: Talcott Parsons's Translation into English of Max Weber's 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus': An Essay in Intellectual History". En *The Canadian Journal of Sociology* 32 (1): 41-62.

Bonfil, G. 1992. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas IV* (12): 165-204.

Rhodes, R. 2012. "Waves of Governance". en D. Levi-Faur (ed.). *The Oxford Handbook of Governance*. Oxford: Oxford University Press (pp. 33-48).

Sabatier, P., y Jenkins-Smith, H. 1999. "The Advocacy Coalition Framework. An assessment". En P. Sabatier (ed.). *Theories of the policy process*. Boulder: Westview Press (pp. 117-168).

Sabatier, P., y Weible, C. 2007. "The Advocacy Coalition Framework: Innovations and Clarifications". En P. Sabatier (ed.). *Theories of the Policy Process*. Estados Unidos: Westview Press (pp. 189-220).

Zafonte, M., y Sabatier, P. 2004. "Short-Term Versus Long-Term Coalitions in the Policy Process: Automotive Pollution Control, 1963-1989". En *The Policy Studies Journal* 32 (1): 75-107.

Acevedo Rodríguez, C. 2011. "Precarización laboral y legitimación del modelo económico y político. Iquique-Chile", como caso de estudio. *Revista Gaceta Laboral* 17 (1): 31-61.

Acevedo Rodríguez, C. 2012. "Universo simbólico y legitimación de las desigualdades sociales en Chile. El conflicto de los pingüinos, 2006". Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología. México: El Colegio de México/ Centro de Estudios Sociológicos.

Acevedo Rodríguez, C., y Valenti Nigrini, G. 2015. "Propuesta analítica para estudiar innovaciones culturales y políticas". En *Hacia una nueva cultura educativa de los sistemas educativos estatales*. Ciudad de México: FLACSO-México (en proceso de publicación) (pp. 1-64).