

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN EN WEBER. PARSONS Y HABERMAS: ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Ángeles LÓPEZ MORENO

Catedrática de Filosofía del Derecho
Universidad Complutense de Madrid
jldonoro@der.ucm.es

RESUMEN

Uno de los errores de la actual discusión en torno a la «acción» consiste en centrar la atención en el concepto de «significado». Encubierta por interpretaciones fenomenológicas, hermeneúticas, lingüísticas o funcionales del «significado», la acción es considerada en «perspectiva externa» o de «observación externa», siendo sólo perceptible desde el punto de vista de un observador que no es el mismo sujeto actuante. Se olvida, pues, que la «acción» responde, ante todo, a la libre decisión del sujeto, y que es éste el que, de acuerdo con el complejo sistema de su pensamiento, imprime significado a su decisión de actuar, ponderando la trascendencia externa que para sí y para otros puede alcanzar aquélla. Esta deriva se inicia con la «teoría sociológica» de M. Weber —de la acción humana a la acción social— y llega a su culminación en la teoría sociológico-comunicativa de J. Habermas. De la exposición crítica de tales teorías se ocupa el presente trabajo.

Palabras clave: «acción», «teoría de la acción», «significado», «teoría sociológica», «teoría sociológico-comunicativa».

ABSTRACT

One of the main mistakes of the discussion about action consists of focusing the attention on the concept of meaning. Hidden by phenomenological, hermeneutic, linguistic or functional interpretations of meaning, this action is considered from an external perspective (observation), being only perceptible from the point of view of an observer who is not the same acting subject. However, we forget that the action relates to the subject's free decision who gives full meaning to his own decision-making to act according to a complex process of thought, while considering the external transcendence that the action may have for him or her and for other people. It all starts with Weber's sociological theory —from the human action to the social action— and culminates with J. Habermas' sociological and communicative theory. This study aims at critically explaining such theories.

Key words: action, theory of action, meaning, sociological theory, sociological-communicative theory.

ZUSAMMENFASSUNG

Einer der Fehler von der aktuellen Diskussion über das soziale Handeln besteht daraus, dass sie die Aufmerksamkeit auf den Begriff Bedeutung zentriert. Verbüllt von phänomenologischen, hermeneutischen und linguistischen oder funktionellen Interpretationen von Bedeutung, das Handeln wird für äußere Perspektive oder äußere Betrachtung gehalten, die aber nur für einen Betrachter wahrnehmbar ist, und der nicht dem Subjekt entspricht. Man vergisst, dass soziales Handeln vor allem freier Entscheidung des Subjekts entspricht, und dass dieses Subjekt in Übereinstimmung mit dem komplexen System seines Denkens seiner Entscheidung zu handeln die Bedeutung verleiht, indem es die äußere Tradeweite bewertet, die für sich selbst und für die anderen die Entscheidung zu handeln erreicht. Diese Abdrift beginnt mit der soziologischen Theorie von Weber —vom Einzelhandel bis zum Gesellschaftshandeln— und bricht zum Höhepunkt in der soziologischen und kommunikativen Theorie von J. Habermas. Zunächst kümmert sich die anwesende Arbeit um den kritischen Bericht dieser Theorien.

Schlüsselwörter: soziales Handeln, Theorie des Handelns, Bedeutung, soziologische Theorie, soziologische und kommunikative Theorie.

SUMARIO: I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN Y AVANCE DE LA CONCLUSIÓN.—II. LA ACCIÓN COMO «ACCIÓN SOCIAL» EN M. WEBER.—III. LA ACCIÓN COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA EN T. PARSONS.—IV. LA REVISIÓN CRÍTICA.

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN Y AVANCE DE LA CONCLUSIÓN

Después de que Aristóteles situara a la acción como objeto del conocimiento práctico o moral y la definiera como el uso activo de la razón dirigida a la consecución del bien del hombre, la filosofía durante largos lustros apenas volvió a tratar el tema con alguna extensión real. Es notable la poca atención que se ha prestado a tan importante categoría por parte de la ética y de la política; por el contrario, desde Weber, la sociología se ha venido ocupando de ella como uno de sus conceptos más fundamentales.

Es preciso llegar a la filosofía política del siglo XVII para encontrar los primeros análisis sistemáticos de la relación entre la acción humana y la estructura de la sociedad, del Estado, de la economía, planteándose así las premisas de una teoría de la acción social. La filosofía moderna, desde Hobbes, pasando por los empiristas, hasta llegar a Kant, se contentaba con una *analogía de la causalidad natural*. Se tenía como indudable que la acción es un *tipo de movimiento corporal* que debe explicarse del mismo modo que los procesos que acontecen en el mundo fáctico. E incluso una

gran parte de la denominada «teoría analítica de la acción», que se extiende incluso hasta nuestros días, procede con este supuesto (excepción hecha de R. BERSTEIN, *Praxis and Action*, Madrid, Cart., 1979) que se había mantenido inmune a posteriores cuestionamientos, pues otras interpretaciones parecían inconcebibles. Y, sin embargo, resulta chocante que la interpretación de la acción bajo la analogía de la causalidad natural es autoevidente siempre y cuando, claro está, el paradigma dominante de la ciencia moderna sugiriese esta forma de pensar. ¿Por qué y cómo se produce esa mutación o cambio de agujas que va de la acción humana a la acción corporal? O si se prefiere, ¿por qué y cómo de la consideración filosófica de la acción se ha pasado a la analogía de la causalidad de la acción?

El punto de inflexión en este cambio de agujas, como no podía ser de otra manera, lo marca la filosofía moderna, y en particular el dualismo cartesiano. ¿Cuál es la diferencia entre un movimiento físico —pensemos, por ejemplo, en la acción de levantar un brazo— y una acción? La respuesta más extendida es la de que las acciones son el efecto de actos de voluntad o voliciones, esto es, acontecimientos no físicos que tienen lugar en el espíritu, mente o pensamiento, explicación que modificarán Hobbes y Locke. Para el primero, la acción humana está guiada por *las pasiones* y tiene como *fin inmediato* la conquista del *máximo poder*, a tal fin se sirve de los medios más eficaces (que no eficientes) a su alcance: la fuerza y el fraude. El incipiente estado de guerra de todos contra todos que de ella deriva encuentra solución sólo en un *pacto social* y en la constitución de un gobierno fuerte y soberano que monopolice el uso de la fuerza y castigue a los transgresores. Para el segundo, más que de la necesidad de una función represiva por parte del gobierno hay que poner el acento en el incentivo que las ventajas de la asociación —el contrato social— proporciona a cada uno, imputando así al hombre no sólo la capacidad de lograr racionalmente sus fines, sino también la de sacrificar los intereses inmediatos a favor de objetivos más generales.

Más será el utilitarismo el que representará una importante aportación en el desarrollo de la acción tratándola ahora, por primera vez, de forma tematizada, específica. Para Bentham, por ejemplo, las únicas fuerzas en condiciones de motivar la acción humana son la búsqueda de placer y la huida del sufrimiento; la anticipación de las consecuencias agradables o dolorosas es el mecanismo que lleva a escoger una acción en lugar de otra. Y también en la economía clásica un tema utilitarista similar se estaba elaborando como centro de una teoría dirigida a explicar conjuntamente, ya sea el comportamiento del *homo economicus*, productor y consumidor, ya sean los mecanismos a través de los cuales su comportamiento «egoísta» se transformaba en un beneficio colectivo.

Observemos que en esta segunda y tercera etapa se aprecia ya un dato común de carácter positivista e individualista que propende a imputar al

individuo un conjunto de cualidades connaturales e inmutables (la fuerza, el fraude, el placer, el beneficio colectivo). Y a partir de aquí, como no podía ser de otra manera, el perfeccionamiento de la teoría de la acción sólo podía venir: o bien de la introducción de cualidades antes no consideradas (como había hecho Bentham con la «huida del sufrimiento») o bien de un estudio más profundo de los resultados derivados de la combinación inconsciente de innumerables acciones individuales (como habían intentado Smith y Ricardo). Pero la cuestión es que en ambos casos la acción humana resultaba estereotipada, incapaz de transformarse o de cambiar con el tiempo; aún más, se excluía que esto pudiera ocurrir.

Los cambios sociales profundos introducidos por la Revolución Industrial marcará una nueva etapa en la consideración de la acción. Serán Saint-Simon y Marx los que van a historizar de modo definitivo la teoría de la acción convertida, ahora sí, en verdaderamente social, esto es, movida por un proyecto dirigido a otros sujetos, convirtiendo la acción en el contexto del desarrollo histórico de las sociedades. Después Durkheim y Pareto definitivamente convertirán a la acción humana en acción social, si bien el salto definitivo, como se señaló al principio, terminará ofreciéndolo Weber en 1992 en su difundida obra *Economía y Sociedad* y en otras obras menores anteriores.

¿Cómo se produce esta deriva de la filosofía a la sociología en la consideración de la acción? ¿Se ha continuado manteniendo en los planteamientos contemporáneos? Vamos a la primera cuestión: durante siglos el significado pleno de la acción humana no fue un asunto que despertara un tratamiento temático para la reflexión filosófica. Este —digamos— «desinterés» hay que buscarlo en la orientación que siguió el pensamiento desde la filosofía griega hasta Kant: la acción humana no es cuestionada como tampoco lo es el hombre, considerado siglo tras siglo como parte indisoluble del todo según un orden preestablecido donde cada cual ocupa su lugar. En la época moderna, en virtud de las grandes transformaciones que acontecen gracias a la Revolución Industrial, empieza a cobrar un vigoroso auge las cuestiones relativas a la acción humana, especialmente relacionadas ahora con la producción de bienes y la transformación del mundo, tanto físico como social. La posición del hombre en ese mundo es ahora cuestionada, su vida relacional se ve problematizada, es entonces cuando la proyección de su acción cobra un significado problemático, conflictivo, y termina tematizándose.

Curiosamente este cambio de agujas también podemos apreciarlo en la distinción metafísica entre «ser» y «actuar» u «obrar». Hasta la Edad Moderna la tendencia más difundida consistió en mantener la primacía del «ser», de la «contemplación», del «pensamiento»; sólo en la medida que hay un ser, hay un actuar u obrar (*operari sequitur esse, agere sequitur esse*); primacía que sigue manteniéndose, por ejemplo, en la metafísica de

Leibniz. Incluso Goethe hace decir a Fausto: «*Im Anfang war die Tat*» («en un principio fue la acción»), emulando a la inversa el comienzo del Evangelio de San Juan: «en un principio fue el Verbo». Un estado de cosas con el que rompe Fichtz y el idealismo alemán, ruptura que se aprecia de forma definitiva en Marx, donde acción ha dejado de ser «contemplación» para ser «transformación». Recordemos su famosa Tesis XI sobre Feuerbach: los filósofos se han limitado a interpretar el mundo (vale decir «contemplar el mundo») de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo, cambiarlo.

En cuanto a la segunda cuestión planteada, no puede afirmarse que ahora la acción tan sólo sea estudiada en perspectiva sociológica. Especialmente los filósofos analíticos y posanalíticos han abordado el tema de la acción desde múltiples y dispares perspectivas. Enumero tan sólo algunas: han estudiado la relación normas y acciones, han elaborado una «lógica de la acción» en relación con la lógica deóntica, han estudiado los términos del lenguaje corriente en los que se expresan acciones o intentos de acciones, el concepto de acción con otros como intención, deliberación, elección, decisión... El listado de autores que se han dedicado al estudio de la acción desde una posición analítica es amplísimo: Von Wright, Berstein, Hart, Mac Intyre, entre los extranjeros, y Mosterin, Robles Morchón, Atienza y Ruiz Manero, entre los españoles. Mención especial merecen las aportaciones de P. Ricoeur, cuyos planteamientos hermenéuticos están aportando no poca luz en este campo. En la filosofía anglosajona merecen atención los trabajos de Davidson (*Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980), A. I. Goldman (*A Theory of Human Action*, Princeton, NJ, 1970) y de J. Homsby (*Actions*, Londres, 1980).

Pero decíamos que el salto definitivo en la consideración de la acción, ahora como acción social, lo realizará el germano Max Weber, quien comenzó a dudar acerca de la validez sin restricción de los tipos de explicación ofrecidos por las ciencias naturales y la duda le llevó a definir la sociología ahora como «sociología comprensiva», basada en una categoría de la acción, y como la forma más general de determinación de los objetos sociológicos, la acción como actividad, cuya ejecución es significativa y que ha de interpretarse o comprenderse, por tanto, significativamente. De esta forma, como veremos a continuación, el concepto de «significado» pasa a convertirse en un baluarte contra cualquier distorsión objetivista de la estructura de la acción, pero, como hoy ya sabemos, dicho concepto puede ser interpretado en una gran variedad de formas, dato que se confirma hoy por la continuada discusión que en torno a la acción significativa vienen manteniendo desde Schülz hasta Habermas y Luhmann.

Hasta aquí he planteado, en apretada síntesis, los hitos fundamentales en la teoría de la acción, y la concluiré adelantando la conclusión personal que a continuación mostraré, examinando las concepciones de Weber, Par-

sons y Habermas. Adelanto mi conclusión: uno de los errores de la actual discusión consiste en *centrar todo el interés teórico en el concepto de significado*. Como indiqué, dicho concepto puede interpretarse fenomenológicamente, sin que, por otra parte, automáticamente se aclare la estructura genuina de la acción. Aún más, el hecho de que la teoría de la acción haya estado encubierta de interpretaciones del significado puede observarse en la tendencia a *sustituir* inmediatamente la práctica por conceptos relacionados con el significado, tales como «lenguaje ideal» o «reducción de complejidades» (el propio Luhmann ha hecho un ingenioso intento de sustituir el concepto tradicional de acción por sus propias categorías de sistemas teóricos, así en *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen, 1968). A la postre, la salida inadvertida de la estructura de la práctica bajo la bandera del significado no es, en último término, diferente de la analogía de la acción y la causalidad natural, que es —no se olvide— lo que intentaba corregir el recurso al significado interpretable. Me parece que existe un error similar en ambos supuestos, pues en ambos casos, por decirlo brevemente, la acción está obligada desde el principio a una *perspectiva externa*, de *observación externa*, luego sólo es perceptible desde el punto de vista de un observador que no es el mismo sujeto actuante.

¿Y no parece que la estructura genuina de la acción humana haya de determinarse a partir de la misma actividad, esto es, desde dentro? La acción comienza, se lleva a cabo y finaliza por ninguna otra razón que realizar esta acción concreta. La acción, pues, responde a la libre decisión del sujeto; se origina, se decide y se realiza por el sujeto actuante, de acuerdo con el complejo sistema de pensamiento del sujeto; es él quien en primer término imprime significado a su decisión de actuar, ponderando la trascendencia externa que puede alcanzar para sí y para otros su actuación. Cosa distinta es que, en perspectiva externa, el resultado de la acción tenga sentido o no y, si la tiene, pueda ser estudiada como objeto de la sociología o de la antropología social y, muy especialmente, por su incidencia, siempre presente, en el orden del Derecho, afectando a campos bien concretos del Derecho penal, administrativo, civil, mercantil, procesal, laboral... Hasta aquí mi conclusión crítica. Pero vayamos ya a la exposición crítica de la teoría de la acción «como acción social» en Weber, Parsons y Habermas, de cuyos análisis críticos extraemos la conclusión precedente.

II. LA ACCIÓN COMO «ACCIÓN SOCIAL» EN M. WEBER

Tanto A. Comte como J. E. Mill entendieron la sociología como una ciencia nomotética que se rige por el modelo de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*). Por contra, Max Weber, basándose en la discusión

abierto por Dilthey¹ y en el debate suscitado por la *Methodenstreit* (Merger y Shmoller), situó a la sociología («como sociología comprensiva») en el conjunto de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)². En esta polémica

¹ Las delimitaciones que establece DILTHEY entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu estaban influidas por la modificación introducida por el racionalismo idealista cartesiano. Por eso escribió que por «la libertad cívica de la persona, fundada en el hecho de su autoconciencia, el hombre se aparta de la naturaleza entera». Por medio de su libertad el hombre crea un «reino de la historia, separado del reino de la naturaleza». La «constitución de las ciencias del espíritu como ciencias autónomas» viene determinada, según DILTHEY, por el hecho de que de los procesos dados «externamente» a través de los sentidos «se distinguen aquellos otros, como una categoría particular de hechos, que son dados principalmente a la experiencia interna y, por tanto, sin colaboración alguna de los sentidos (!)». Así pues, el dato autónomo de la autoconciencia como fuente de la «experiencia interna» es, según DILTHEY, el fundamento de la autonomía de las ciencias del espíritu. El autor hace incluso referencia a la «incomparabilidad de los procesos materiales y espirituales» y a la «imposibilidad de derivar» los últimos de los primeros. Todas las citas entrecomilladas están extraídas de W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, I, pp. 6, 8 y ss. y 11. «Las ciencias del espíritu», dirá más adelante (pp. 14, 15 y 16), «difieren de las ciencias de la naturaleza», porque tienen su punto de partida en la «unidad vital», es decir, en la «unidad psíquico-física vital «del individuo» (p. 15), que es dada en la «experiencia interna», en la que no viene «dada» sólo la unidad de mi conciencia (p. 14), sino también «la totalidad del mundo externo» (p. 15). Esta unidad vital, «que nos llena con el sentido inmediato de nuestra existencia indivisible», la «rompe» la metodología de las ciencias de la naturaleza (p. 16). Para la distinción de las ciencias de la naturaleza, que se *explican* (*Erklären*), y las del espíritu, que se *comprenden* (*Verstehen*), véase A. LÓPEZ MORENO, *Comprensión e interpretación en las ciencias del espíritu: W. Dilthey*, Serv. Publicaciones Universidad de Murcia, 1990. WEBER se vio inmerso en la famosa disputa de la *Methodenstreit* sostenida por el enfrentamiento de los grandes economistas del momento: MENGER (fundador de la escuela austriaca de economía y de la «teoría de la utilidad marginal») y SCHMOLLER (miembro del grupo de los *Kathedersozialisten* y representante de la «nueva escuela histórica de economía»). Ambos partían de un presupuesto común: el conocimiento científico no puede ser otra cosa que un procedimiento mediante el cual se alcance una representación coherente de los fenómenos empíricos. Pero el problema se trasladaba entonces a la cuestión ¿qué es lo esencial a conocer de la realidad empírica? Y en este punto ambos disientían.

² En 1930, WEBER pensaba «que el curso de la acción humana y de las expresiones humanas de cualquier tipo es accesible a una *interpretación dotada de sentido*» y que el paso más allá de lo «dado, que se realiza en toda interpretación», justifica, a pesar de las dudas de RICKERT, que aquellas ciencias que emplean metódicamente este tipo de interpretaciones deben conjuntarse en un grupo especial («*ciencias del espíritu*»). En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, 1922, 1968, nota 123.

Sin embargo, WEBER nunca mostró una especial preocupación e interés por las cuestiones metodológicas. Basten dos ejemplos de lo que decimos. El propio WEBER escribe lo siguiente sobre esta cuestión: «En el momento actual (1913) prevalece en nuestra disciplina algo parecido a una pestilencia metodológica. Es casi imposible encontrar un simple trabajo empírico cuyo autor —en interés de su propia reputación— no crea necesario plantear algunas consideraciones “metodológicas”. Esto puede ser comparado a un estado de cosas que nos recuerdan el “flagelo de las ranas”. Para caminar no es preciso conocer la anatomía de las propias piernas. La anatomía se convierte en algo realmente importante sólo cuando algo va mal (*Gurachten zur Werturteilsdiskussion in Ausschuss des Vereins für Socialpolitik*)», citado por E. BAUMGARTEN, *Max Weber, Werk, und Person*, Tübingen, Mohr, 1964, p. 139. En línea

mica acerca del método fue decisiva la concepción que desarrolló Weber, quien, siguiendo a Knies³, viene a afirmar que el «objeto específico» de la sociología es la *acción humana*, entendiendo por tal «una relación personal “inteligible” con “objetos” en la que “inteligible” significa especificado por un cierto *sentido* (subjetivo), más o menos consciente, que alguien “ha tenido” o “ha intentado”»⁴.

El propio Weber se esforzó en distinguir este concepto de acción del concepto general de comportamiento y, en particular, del de la mera «conducta externa»⁵, sin que su esfuerzo obtuviera resultados clarificadores. Por otro lado, algunos autores han querido ver en este concepto de acción, como «sentido intentado por un sujeto», un paralelismo con el concepto de Husserl de «intenciones de sentido»; sin embargo, Weber no aludía con él, como Husserl, a la referencia a unos objetos en cuanto a tales⁶, sino a una forma específica de relación con los objetos. Pero aparte de estas consideraciones de detalle, ¿qué hay que entender por acción dotada de sentido? Ante todo, de entrada, es curioso comprobar que en sus múltiples intentos por ofrecer una síntesis de los conceptos fundamentales de su sociología comprensiva, Weber consideró innecesario definir su concepto de «sentido» de un modo preciso. Y así lo constata más tarde Habermas⁷. No obstante, en un contexto distinto, encontramos la observación incidental de que «el sentido que atribuimos a los fenómenos es equivalente a su referencia a los “valores” que vivimos en la práctica»⁸. No se trata, pues,

con lo anterior, véanse también sus *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, especialmente p. 104. Una contextualización histórica de la obra metodológica de WEBER la ofrece F. H. TENBRUCK, «Die Genesis der Methodologie Max Webers», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, núm. 11 (1959), pp. 573-630. El segundo ejemplo lo extraemos de la obra de su esposa Marianne WEBER (*Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, Mohr, 1926): «Weber no se preocupaba de la presentación sistemática de su pensamiento, porque nunca quiso ser un profesional de la lógica. Si bien valoró en alto grado los estudios metodológicos, no los valoró en sí mismos, sino en cuanto instrumentos imprescindibles para clasificar las posibilidades de percibir los problemas concretos» (p. 322).

³ *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, op. cit., pp. 469 y ss.; KNIES concibió la historia y las «ciencias afines a ella» como ciencias de la acción. Véase M. WEBER, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, trad. y estudio preliminar de J. M.^a GARCÍA BLANCO, Tecnos, 1985 (las tesis de KNIES en pp. 51-173).

⁴ *Ibid.*, p. 429 («Über einige Kategorien der verstehende Soziologie», 1913; cfr. también en pp. 542 y ss.)

⁵ *Ibid.*, pp. 427 y ss.

⁶ *Ideen*, I, pp. 316 y ss.

⁷ «Weber no ha aclarado suficientemente las categorías de sentido y de significado en sus diferentes usos», en *Zur Logik der Sozialwissenschaften: Philosophische Rundschau* Beib, núm. 5 (1967), p. 16.

⁸ *Op. cit.*, p. 54. En un pasaje anterior (p. 93), en el artículo sobre KNIES, WEBER distingue la comprensión del sentido de la interpretación psicológica, citando expresamente la distinción de G. SIMMEL entre «interpretación subjetiva de los motivos de un hombre que habla o que actúa y comprensión objetiva del sentido de una expresión». En su polémica

del sentido que pudieran tener los fenómenos en sí mismos, sino de aquel que nosotros les atribuimos cuando los referimos a los valores que les aplicamos.

Ahora bien, el problema de cómo se relaciona esta referencia a unos valores que es externa a los fenómenos, con el sentido propio de las acciones humanas e «intentado» subjetivamente, sólo resulta comprensible si se presume que la acción humana siempre está haciendo referencia a unos valores: la acción humana únicamente puede ser «entendida» en la medida en que «está orientada en sí misma a unos valores que tengan un sentido» o, en los casos en que esto no ocurra expresamente, «al menos sea posible confrontarla con ellos»⁹.

Como es sabido, la conexión de la acción con los valores la toma Weber del neokantiano H. Rickert (ambos fueron colegas en la Universidad de Heidelberg durante un período de fructuosa actividad común) y, en particular, de su obra *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, de 1902¹⁰. Ya en Rickert el punto de partida para construir conceptos históricos es la referencia externa de los hechos o acontecimientos a valores, referencia que, a su vez, tiene o cumple la función de una constitución trascendental de los objetos, pero que al mismo tiempo pone de relieve también la relevancia que tiene para la metodología el hecho de que el conocimiento histórico está condicionado por los intereses prácticos que determinan *a priori* la elección de un objeto histórico y su interpretación.

Con todo, lo sorprendente es que Rickert sólo mucho después se atreve a decir que el «centro» de la exposición histórica han de ocuparlo «aquellos seres que tomen una postura hacia los valores que guían su exposición»¹¹.

con E. MEYER, en 1906, WEBER distingue su comprensión del «sentido» basado en los valores de la interpretación del sentido lingüístico de un objeto literario (p. 247). Allí dice que se trata de «procesos fundamentalmente distintos». Sólo para el primer concepto de sentido, incluido dentro de la teoría de los valores, es válida la afirmación de D. HEINRICH, según la cual WEBER «identificó casi siempre en uno solo los términos sentido, significado y valor», en *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Weber*, 1952, p. 76.

⁹ *Op. cit.*, p. 126.

¹⁰ 2.^a ed., 1913, pp. 316 y ss. Sobre esta idea insiste una y otra vez en las pp. 300-333. En síntesis apretada dirá Heinrich RICKERT (1863-1936) que las ciencias de la naturaleza son generalizantes, mientras que las culturales, individualizantes, en cuanto se aplican a lo singular y tienen una referencia esencial a los valores (que solamente «valen» y no «son»). En las ciencias culturales, la realidad es sometida a la acción conceptualizante y «avaloradora», por la cual cada singular se encuentra referido al mundo trascendente de los valores. La acción humana y la cultura se fundamentan en el reino de los valores. El resultado es que todo viene a convertirse en fenómeno cultural (salvo las ciencias de la naturaleza) y todo se resuelve en un «culturalismo» universal que se autofundamenta a sí mismo.

¹¹ *Ibid.*, p. 495. RICKERT ve el fundamento real de la concepción de las disciplinas históricas como «ciencias del espíritu» —concepción que, sin embargo, abordó desde un punto de vista muy crítico— en el hecho de que la descripción histórica se refiere a seres espirituales y en que «sólo tenemos un incentivo para describir históricamente una realidad, cuando

Los valores a que hacen referencia los individuos son *valores universales*, porque los individuos, en cuanto seres sociales, viven en comunidades¹². Por otra parte, los valores que guían la exposición histórica son siempre también valores sociales¹³, es decir, «una tarea común de los miembros de una comunidad»¹⁴, y, precisamente, como «valores culturales» contrapuestos a los que vienen dados por naturaleza¹⁵. Para la exposición histórica son, pues, «esenciales sobre todos aquellos hombres (...) que han tomado una postura hacia los valores sociales universales y normativos del Estado, el derecho, la economía, el arte, etc., y por esta razón tienen, en su individualidad, una importancia esencial para el desarrollo de la cultura»¹⁶. En fin, para Rickert lo que constituye el «contenido de sentido», como «propiedad específica» de los productos histórico-culturales, es el hecho de que adopten «un significado que trasciende su mera existencia, en cuanto que hacen referencia a unos valores»¹⁷.

En principio Weber no dudó en aceptar la concepción axiológica de Rickert como la clave de la realidad histórica del comportamiento humano, sin embargo, según fue elaborando sus ideas, convirtió paulatinamente las intenciones subjetivas de valor de los agentes individuales en el objeto propio de una interpretación axiológica basada en acciones externas. Este giro se debe a que Weber invirtió el planteamiento axiológico de Rickert, convirtiéndolo en una metodología empírica que, de hecho, a pesar de su conexión con Rickert, significó la «disolución» del planteamiento neokantiano propio de la Escuela de Badem a la que pertenecía. Las ciencias sociales en Weber proceden según una *importancia de valor teórico*, en tanto en cuanto dotan en general a los objetos de su investigación de un interés cognitivo, que es responsable de la elección y del planteamiento al tratar con la cantidad de material. La importancia del valor no hace más que indicar la preferencia de unos objetos teóricos a otros, pero no implica ninguna evaluación práctica: porque somos de la opinión de que nunca puede ser tarea de una ciencia empírica determinar normas e ideales obligatorios, para derivar de ellos prescripciones para la práctica, dirá Weber (*Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis*, p. 187).

entre esos seres espirituales se encuentran también quienes por sí mismos toman posesión respecto de los valores que guían la exposición» (pp. 496 y ss.). En efecto, «el objeto principal al que la descripción histórica actual refiere todo lo demás es siempre el desarrollo de la vida espiritual del hombre» (p. 505).

¹² *Op. cit.*, p. 505.

¹³ *Op. cit.*, p. 506.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 508.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 509.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 510.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 516. Especialmente en el prólogo a la 4.ª ed. (1921) de la obra de RICKERT, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Como es sabido, WEBER y RICKERT fueron colegas en la Universidad de Heidelberg durante un período de fructuosa actividad.

La inversión del planteamiento tuvo clara repercusión en el desplazamiento del concepto de «sentido» que aparece en las últimas formulaciones de los conceptos fundamentales de la teoría sociológica de la acción weberiana; a partir de entonces es expresamente el sentido de la acción, intentado subjetivamente, lo que debe constituir el objeto de la comprensión. Y es que la orientación empírica de la teoría le obligó a fundamentar el concepto de sentido en el «sentido intentado» de los individuos en cuanto agentes mismos. En este giro Weber se ve influido por el concepto de «acción significativa» de Götzl, tal y como el propio autor germano reconoce¹⁸, y que, por otra parte, es el que en realidad constituye la base de su concepto metodológico central: el «tipo ideal»¹⁹. Esta construcción conceptual —que no encontramos en Rickert— crea un modelo sobre la estructura racional del sentido intentado, subjetivamente, para contrastarlo luego con el comportamiento efectivo de los individuos, que se desvía del tipo ideal por sus características irracionales²⁰.

Como vemos, el concepto del «tipo ideal» establece una conexión peculiar entre la concepción que hace referencia a valores externos, y que trasciende el comportamiento efectivo de los individuos, y las intenciones de sentido que motivan la acción de esos mismos individuos. De este modo, y desde su peculiar visión de la teoría de los valores, Weber logró describir —al igual que Dilthey realizó en sus últimos análisis de la experiencia histórica— el fenómeno de cómo el significado de los procesos históricos trasciende a estos mismos procesos en los que, por otra parte, sigue teniendo su raíz. Pero también en su actitud empírica hacia el sentido intentado en la acción misma, Weber se aproxima a Dilthey, y ello a pesar de que rechazó, por influjo de la crítica de Rickert, los esfuerzos de aquél por comprender la estructura de sentido de la experiencia histórica sobre la base de una teoría psicológica. Ahora bien, mientras que Dilthey percibía las implicaciones de sentido que están más allá de la vivencia originaria, sólo mucho después (considerando retrospectivamente los cambios de significado en el curso de la experiencia histórica) la orientación axiológica que le proporciona a Weber su concepto de tipo ideal le capacitó (sobre la base de la estructura intencional de la acción misma, en el sentido de estructura de sentido válida intersubjetivamente) para elaborar el modo como las referencias de sentido trascienden el material dado de las acciones.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 98 y ss.

¹⁹ Sobre esta cuestión véase D. HENRICH, *op. cit.*, pp. 83 y ss., y en el propio WEBER, *op. cit.*, pp. 190 y ss.

²⁰ Véase, por ejemplo, la descripción que realiza WEBER, *op. cit.*, pp. 561 y ss. En este mismo pasaje encontramos también la distinción entre las «construcciones de la economía política según el tipo ideal» y las hipótesis de las leyes de las ciencias naturales (*op. cit.*, p. 131); el tipo ideal no tiene por qué ser válido universalmente y, por esta razón, sirve precisamente para esclarecer los modos de comportamiento que se desvían de él.

Sin embargo, esta ventaja se conseguía, sin duda, a costa de limitar el análisis del sentido de las acciones. Aún más, a la individualidad se la consideraba tan sólo como una desviación de la estructura del tipo ideal, defecto que, por otra parte, no se da en el método de Rickert, inspirado en la formación histórica de los conceptos. En fin, en la medida en que parte de la perspectiva del sentido intentado subjetivamente, la orientación axiológica misma se sumerge progresivamente en las sombras de la irracionalidad.

Este último momento se puede comprobar fácilmente en la relación que se da en Weber entre *racionalidad axiológica* y *racionalidad propositiva*. En el artículo que Weber escribe sobre Knies, al que ya me referí, de 1906, todavía se habla de la interpretación «racional» de la acción humana según las categorías de «propósito» y «medio» —esto es, de la racionalidad propositiva posterior— como un «tipo determinado» de interpretación axiológica²¹. Por el contrario, en su obra *Soziologische Grundbegriffe* de 1921, «la racionalidad axiológica» aparece como un tipo distinto de acción social al lado de la «racionalidad propositiva»²². También ahora se sigue afirmando que «la decisión entre propositivas alternativas en conflicto y resultado “puede” a su vez estar orientada sobre la base de la racionalidad de los valores»²³, pero al mismo tiempo está introduciendo lo que Weber denomina «necesidades apremiantes subjetivas», ordenadas en su urgencia por el principio de «utilidades límite»²⁴.

De esta forma la orientación de la acción por los valores pierde así su función preeminente en la teoría de la acción. Sin embargo, el hecho de que se la coloque simplemente junto a la racionalidad propositiva tiene como consecuencia que la «racionalidad axiológica», desde el punto de vista de la «racionalidad propositiva», se presenta en adelante como «irracional»²⁵. No es éste el lugar para exponer en detalle las consecuencias que se siguen para la problemática tan debatida de los juicios de valor²⁶. Y es ahora cuando los momentos subjetivos pasan a ocupar el centro de atención en dos sentidos: por un lado, a la hora de describir el papel del interés científico en la «selección y análisis del objeto de una investigación

²¹ *Op. cit.*, pp. 126 y ss.

²² *Soziologische Grundbegriffe*, p. 565.

²³ *Op. cit.*, p. 566.

²⁴ *Op. cit.*, p. 567.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Es ésta una cuestión vinculada directamente con el decisionismo político de WEBER. Véase H. BOSSE, *Marx Weber, Troeltsch*, 1970, en especial pp. 27 y ss. Rene KÖNIG examina esta cuestión con la intención de que pueda ser comprendido, como actitud, el racionalismo científico de Max WEBER, en «El problema de los juicios de valor en Max Weber», en T. PARSONS y otros, *Presencia de Max Weber*, Argentina, Nueva Visión, 1971, pp. 75-84.

empírica»²⁷ y, por otro, a la hora de «elaborar las posibles tomas de postura significativas frente a un fenómeno dado»²⁸.

Si contrastamos estas últimas ideas de Weber con la constitución trascendental del conocimiento histórico de Rickert —que se basaba en su referencia a los valores sociales y objetivos de la cultura, que en realidad son los que ponen en conexión a los intérpretes con los procesos que interpretan— observaremos que la constitución de Rickert ha pasado ahora a un segundo plano en Weber²⁹.

Con todo, aunque la teoría de la acción de Weber tiende a independizarse de la interpretación axiológica que realiza Rickert, así como de su planteamiento gnoseológico, sin embargo, la fundamentación de su sociología comprensiva siguió radicada en las bases generales de las ciencias de la cultura en el sentido de Rickert. No obstante, la oposición entre «valor» y «ser» condujo a Weber a una situación en la que una metodología trazada desde el concepto de acción terminaría condenando los valores, una vez contrastado con la racionalidad propositiva de la acción. Y, sin duda, este hecho vino a propiciar las condiciones para que cambiara la relación entre la teoría de la acción y las ciencias de la cultura, creando así un terreno muy apropiado para que T. Parsons desarrollara una teoría general de la acción como fundamento de las ciencias de la cultura³⁰.

III. LA «ACCIÓN» COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA EN T. PARSONS

Parsons frente al modelo behaviorista del comportamiento, entendido como respuesta a estímulos y observable desde fuera, insistió en la importancia fundamental, tanto para las ciencias sociales como para las ciencias humanas en general, de la categoría de «*action*», entendida como *comportamiento intencional* y, por tanto, significativo. Mas para que el concepto de intencionalidad (que es el que diferencia a la acción del comportamiento observable desde fuera) sea condición esencial para describir la acción, lo decisivo para él —inspirándose así en las indicaciones de E. Cassirer y de G. H. Mead—³¹ es la idea de que el lenguaje es indispensable para

²⁷ *Op. cit.*, p. 511.

²⁸ *Ibid.*, p. 512.

²⁹ Lo característico de esta actitud es que WEBER, en 1917, ya no admite una posición intermedia entre «unas consideraciones prácticas» —incluida la cuestión de si hay que dejar a la filosofía de los valores que los valores éticos puedan reivindicar una «dignidad normativa»— y la «validez de verdad de una constatación empírica de lo hechos» (*op. cit.*, pp. 501 y 508).

³⁰ En relación con estas posiciones llegó a tener una gran relevancia programática la antología de T. PARSONS y E. SHILS (eds.), *Towards a General Theory of Action*, 1951.

³¹ Véase sobre esta cuestión J. HABERMAS, «Zur Logik der Socialwissenschaften», en *Philosophische Rundschau Beib.*, núm. 5 (1967), especialmente pp. 5 y ss. y 28 y ss.

orientar la acción³². J. Habermas, siguiendo a W. I. Thomas, ha formulado muy claramente este hecho cuando afirma que: «El sentido intentado por el sujeto agente es la única vía de acceso adecuado a un comportamiento que está inspirado en una situación que ya ha sido interpretada por él mismo»³³.

En este proceso el lenguaje es siempre algo que preexiste de suyo a lo individual en medio del contexto de la vida social; y los contenidos de sentido que él transmite no sólo posibilitan, sino que también trascienden, las intenciones subjetivas de sentido del individuo. Así pues, Parsons no indaga, como hiciera G. H. Mead³⁴, la génesis de los valores culturales sobre la base de las recíprocas anticipaciones de sentido de las actitudes comportamentales de los individuos en el proceso de la interacción, sino que parte del hecho de que la reciprocidad de las actitudes comportamentales presupone ya en cualquier sistema social dado un sistema de valores culturales. De aquí que la teoría general de la acción la divida Parsons en tres sectores³⁵: teoría de la personalidad, teoría de la cultura y teoría de los sistemas sociales, que es la que a su vez pone en conexión con las otras dos. Y así, la teoría de la personalidad queda asignada a la psicología³⁶; la teoría de la cultura, considerada globalmente, es el objetivo al que tienden los esfuerzos de la antropología cultural³⁷, y junto a ella están las ciencias humanas «formales» o ciencias del espíritu, cuyo objeto es para Parsons «analizar en sí mismo el contenido de los sistemas que constituyen un patrón cultural, sin considerar sus implicaciones en los sistemas de acción»³⁸. Y es en estas últimas ciencias del espíritu donde Parsons incluye a la lógica, a la matemática, a la epistemología y, curiosamente, también a la estética.

¿Y qué lugar ocupa la teoría de los sistemas sociales?

³² T. PARSONS, *Societies*, 1966, p. 5, y también *The Social System*, 1951; *Free Press Paperback*, 1964, pp. 3 y ss. y 543 y ss.

³³ *Op. cit.*, pp. 58 y ss. Negativamente, este hecho significa, según HABERMAS, que «en el plano de la acción intencional se confunde la correlación inmediata entre estímulo y reacción: estímulos iguales pueden provocar reacciones diversas, si son interpretados de diverso modo por el sujeto agente» (p. 107). De este modo queda claramente precisado el límite del poder explicativo del comportamiento humano del modelo behaviorista.

³⁴ *Mind, Self and Society*, 1965, pp. 61 y ss. 266 y ss., y 281 y ss. Sobre la antítesis de esta concepción respecto al behaviorismo de MORRIS, véase J. HABERMAS, *op. cit.*, pp. 69 y ss. El descubrimiento de MEAD sobre la identidad de sentido del lenguaje a partir de la anticipación recíproca de unas expectativas y, por tanto, sobre la base de un proceso de comunicación, es relevante para la obra posterior de HABERMAS; sobre ello, véase HABERMAS y LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971, pp. 190 y ss.

³⁵ *The Social System*, 1951. En *Societies*, PARSONS cita, junto a la personalidad, como otro subsistema de la acción, también «el organismo comportamental» (p. 8).

³⁶ *The Social System*, pp. 545 y ss.

³⁷ *Ibid.*, p. 553.

³⁸ *Ibid.*, p. 554.

La teoría de los sistemas sociales ocupa en su esquema un *lugar intermedio* entre la teoría de la personalidad y la teoría de la cultura. Aún más, es a la que, a la postre, se asigna la tarea de poner en conexión a estos otros dos sectores, en cuanto que describe cómo se integran los individuos en la normativa establecida por el sistema cultural. Desde este enfoque, el objeto específico de la teoría sociológica consiste estrictamente, junto con la economía y la ciencia política, en institucionalizar en sistemas sociales los procesos que van orientando hacia los valores el comportamiento individual³⁹.

Vemos, pues, cómo Parsons proyecta la matemática de las ciencias de la cultura sobre la base de la teoría de la acción, invirtiendo la fundamentación weberiana que basaba las ciencias de la cultura en consonancia con la teoría de los valores de Rickert. Ahora bien, en la concepción de los sistemas sociales que realiza Parsons los valores culturales vienen «igualmente de arriba»⁴⁰, puesto que siempre se está presuponiendo un sistema cultural en los procesos que institucionalizan el comportamiento de los individuos y de los grupos. Y es sobre este punto concreto donde se hace preciso plantear la pregunta de si no sucede precisamente lo contrario, es decir, que los valores culturales son relativos también al proceso social y se configuran y modifican, por tanto, a lo largo del proceso de la socialización de los individuos. Aunque ciertamente el mismo Parsons destaca la *interdependencia* que existe entre sociedad y cultura⁴¹, no obstante, prefirió considerar esta interdependencia no como un proceso histórico, sino como algo semejante a un sistema cibernético autorregulador, en el que el «nivel cibernético más alto es (...) cultural más que social y, dentro de la categoría cultural, religioso más que secular»⁴². Es verdad que la *Historie* —dice Parsons en *The Social System*—⁴³ tiene que ocuparse de los sistemas sociales como un todo; pero sería mejor concebirla no como ciencia *teórica* de la acción, sino como ciencia *sintética* de la experiencia, que «moviliza» el saber de las diversas disciplinas sistemáticas, en orden a explicar los procesos sociales y los cambios culturales del pasado. Todo lo cual significa, por otra parte, que a la historia se le asigna un puesto subordinado a las disciplinas teóricas en el sentido de Parsons.

³⁹ *Ibid.*, pp. 547 y ss.

⁴⁰ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 84. Recientemente ha señalado con más fuerza y como objeto de crítica «la plausibilidad, sostenida (...) a lo sumo sobre la base de una asociación», de cambiar la teoría de la acción y la teoría de los sistemas en la obra de PARSONS, en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971, pp. 11 y 182.

⁴¹ *Societies*, *op. cit.*, p. 30.

⁴² *Ibid.*, pp. 113 y ss.

⁴³ *Op. cit.*, p. 555.

IV. LA REVISIÓN CRÍTICA DE J. HABERMAS

Como precisaremos en lo que sigue, la primacía unilateral de los valores culturales respecto de los procesos culturales va a constituir el centro de la crítica que J. Habermas realiza a Parsons. Ante todo, Habermas subraya que los valores de control introducidos por Parsons en los sistemas sociales dependen de «reglas de valoración, que no se deberían establecer sino dentro del proceder presuntamente observable de la formación de la voluntad»⁴⁴. Esto significaría que los valores culturales, que son la base, según Parsons, de los valores de control que mantienen el equilibrio del sistema, «habría que someterlos a discusión», es decir, «examinarlos en un plano pragmático y purificarlos de sus componentes ideológicos»⁴⁵. Pregunta que de igual forma había dirigido antes a la concepción de Weber, a saber, si «las referencias a unos valores, metodológicamente determinantes, no deben ser incluidas en el análisis sociológico como una estructura real efectiva a nivel trascendental». Habermas argumenta que la formación de los valores se debería remitir a la teoría de la acción, en cuanto que ésta, además de abarcar la «investigación funcional e históricamente significativa de los valores sociales»⁴⁶, tiene también como objetivo distinguir en los sistemas de valores los contenidos atípicos, ideológicos y propósito-rationales⁴⁷. Los contenidos utópicos e ideológicos son «energías instintuales no integradas» en la racionalidad de propósitos del sistema social autorregulador y «no tienen posibilidad alguna de cumplirse en sus esquemas de “roles”»; sin embargo, tales energías son interpretadas o «como anticipaciones utópicas de una identidad de grupo todavía no alcanzada» o como una «justificación» ideológica «de instancias pulsionales reprimidas o de proyecciones de satisfacciones compensatorias». Ergo, el equilibrio de un sistema social depende del grado en que puedan ponerse objetivamente en práctica, en cada caso, los contenidos utópicos y neutralizarse los contenidos ideológicos⁴⁸.

El eje central de este razonamiento es en Habermas el concepto peculiar de «energías instintuales». Con él parece dar a entender que los sistemas sociales, incluyendo los valores culturales que los determinan, tienen que medirse por su capacidad para integrar o para satisfacer unos instintos preexistentes. Sobre esta cuestión, sin embargo, tenemos que realizar algu-

⁴⁴ J. HABERMAS, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *op. cit.*, p. 89.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 92. La tríada aquí anotada está en clara conexión con la tríada de intereses instrumentales, comunicativos y emancipatorios de la que habla en «Erkenntnis und Interesse», 1968, pp. 242 y ss.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 92 y ss.

nas observaciones. En primer lugar, que Habermas no está teniendo en cuenta aquí que los instintos (y no sólo su interpretación) están de suyo históricamente mediados por el entorno sociocultural, respecto del cual, además, ellos no son un criterio independiente para enjuiciarlo, sino que en todo caso pueden poner a prueba la capacidad de un sistema social dado para autorregularlos.

También, en segundo lugar, sigue quedando poco claro si todos los instintos que surgen por esta vía pueden, o incluso deben, considerarse como algo positivo, en orden a la identidad todavía no alcanzada de los grupos de una sociedad futura mejor, o si hay que excluir las formas destructivas de los instintos, donde quiera que se logre una «identidad de grupo, ya alcanzada», aunque sólo sea en parte.

Pero es que, en tercer lugar, se plantea también la cuestión de si la condición formal de un diálogo no impuesto es suficiente por sí solo para garantizar a las «energías instintuales» preexistentes «su posibilidad de satisfacción», aunque no se dé la presencia adicional de un «valor» interno que garantice su satisfacción. Y en conexión con esta última, aún se plantea una pregunta ulterior, a saber, si no tendrá que buscarse ese valor interno, para determinados aspectos de la condición humana, en el ámbito de los valores culturales. En caso afirmativo, entonces no podemos considerar exhaustiva la subdivisión de los valores culturales en utópicos, ideológicos y propósito-rationales; más bien, por el contrario, habremos de admitir valores culturales que ni son propósito-rationales ni consisten en la justificación ideológica de instancias pulsionales reprimidas y que tampoco funcionan simplemente como anteproyecto utópico de un orden futuro no impositivo de relaciones humanas, sino que tienen un peso específico determinado, en cuanto valores culturales, por todo el conjunto de los procesos sociales⁴⁹. O, a la inversa, ¿es que el valor específico de tales contenidos culturales no refuerza también la capacidad de integración de un sistema social? Naturalmente, estas preguntas a Habermas nos llevan de nuevo a Parsons. Aduciendo como ejemplos el Israel antiguo y la Grecia clásica, Parsons ha mostrado que los valores culturales no dependen necesariamente de las sociedades en las que se experimentaron originariamente⁵⁰. Y aún tendríamos que añadir que estos dos ejemplos, utilizados por el autor, ponen de manifiesto, además, que una sociedad puede también rechazar los valores culturales que ella ha reconocido y que le sobrevivirán. Todo lo cual significa que la verdad de los valores culturales no se puede determinar de una vez para siempre por su capacidad para integrar a una sociedad determinada. Las «energías instintuales», efectivas en una sociedad, pueden expli-

⁴⁹ Más adelante HABERMAS introduce, ciertamente, una definición nueva sobre la relación entre valores culturales e intereses.

⁵⁰ *Societies*, pp. 94, 108, 110 y ss.

car precisamente el que rechace los valores culturales que ha captado y/o heredado. Por ello, Habermas tiene razón cuando objeta a Parsons que olvida la mediación histórico-social de los sistemas culturales; sin embargo, es evidente que de aquí no se sigue que los sistemas culturales hayan de entenderse adecuadamente como exponentes de energías instintuales pre-existentes.

Como es sabido, por otra parte, a esta primacía de las «energías instintuales» naturalistas y de las «necesidades» que les son inherentes respecto de los «valores culturales» corresponde, por lo general, en Habermas la primacía de los «intereses que guían el conocimiento» respecto del conocimiento mismo y de su verdad. Aún más, Habermas ve en estos intereses la «base natural» del espíritu⁵¹, son orientaciones fundamentales, que tienen su raíz en determinadas condiciones básicas de la posible reproducción y autoconstitución del género humano: el trabajo y la interacción⁵². Para Habermas estas necesidades básicas se distinguen de las necesidades empíricas casuales y además «se miden exclusivamente por aquellos problemas objetivos en orden a conservar la vida, que han sido resueltos ya por tal o cual forma cultural de la existencia como tal»⁵³. Y aunque la serie de los intereses de la vida no puede ser «definida» independientemente de las formas de la acción y de las categorías del saber⁵⁴, es, sin embargo, la condición trascendental previa de todo conocimiento, el cual a su vez es constitutivo de la orientación de la acción. Por eso precisamente dirá Habermas que «sólo el interés que guía el conocimiento fija las condiciones de la posible objetividad del conocimiento»⁵⁵. Y así, en efecto, mediante esta trascendentalización del concepto de «interés», el conocimiento pasa a ser «una experiencia inserta en las series de acciones»⁵⁶. Los «intereses»

⁵¹ «Erkenntnis und Interesse», 1965, y «Technik und Wissenschaft als Ideologie», 1968, p. 160.

⁵² «Erkenntnis und Interesse», 1968, p. 242. La diferencia entre interés cognoscitivo técnico y comunicación la desarrolla HABERMAS en su lección inaugural de 1961 en la Universidad de Marburgo, titulada «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», publicada dos años después en *Theorie und Praxis*, en especial pp. 31, 36 y ss. y 46. La tripartición referida se encuentra ya en su lección inaugural de 1965 en la Universidad de Frankfurt, «Erkenntnis und Interesse», en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968, pp. 155 y ss. Sobre las dudas de HABERMAS entre identificar y distinguir los intereses comunicativos y los emancipatorios, véase M. THEUNISSEN, *Gesellschaft und Gestichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, 1969, pp. 25 y ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁶ En su discusión con N. LUHMANN («Theorie der Sozialwissenschaft oder Technologie?», en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971, pp. 228 y ss.). No obstante, es cierto que HABERMAS modificó más tarde su concepción, especialmente influido por la objeción que hace K. O. APEL cuando afirma que existe una diferencia «entre la experiencia

tienen como objetivo la «acción» —la acción instrumental, la comunicativa y la emancipadora⁵⁷— y en este marco de acciones la única función del conocimiento es la de un momento mediador. De este modo, en cuanto que los «intereses» fijan trascendentalmente «los puntos de vista específicos, que son los únicos desde los que podemos aprender la realidad como tal»⁵⁸, recae sobre ellos propiamente aquella función que Rickert atribuyera a los valores culturales. En esta fase de su pensamiento, como vemos, Habermas ha llevado, de este modo, a su término el proceso iniciado por Weber de reconvertir la concepción de las ciencias de la cultura, basadas en una teoría de los valores, en una concepción que las considera basadas en una «teoría de la acción». Reconversión que se fundamenta en la tesis de que «la teoría del conocimiento sólo puede desarrollarse como teoría social»⁵⁹.

En la transferencia del concepto trascendental de la «autorreflexión de la conciencia» a las condiciones de positividad de fenómenos (en el sentido kantiano) como la «especie humana», particularmente claro en la lección «Erkenntnis und Interesse» de 1955⁶⁰, Habermas no sólo introduce una categoría de problemas completamente nueva en la filosofía trascendental, sino que implica también, según el propio Habermas, «una reducción naturalista de las determinaciones lógico-trascendentales a determinaciones empíricas», que es precisamente lo que el autor germano quiere evitar⁶¹. En realidad, el hecho de que la «reproducción de la vida está determinada culturalmente a nivel antropológico por el trabajo y la interacción» no nos hacen salir «del marco biológico basado en la reproducción y la conservación de la especie»⁶², sino que tan sólo indica que se produce una modificación biológico-humana en dicho marco. Por ello no puede extrañar que Habermas critique a Nietzsche cuando éste «interpreta de un modo naturalista» el interés que guía el conocimiento, porque «interés e instinto son de forma inmediata una misma cosa»⁶³. No obstante, sigue siendo incomprensible qué sea lo que haya que cambiar en estas palabras

de objetos que se encuentra incluida en el contexto de la acción, por una parte, y el discurso no incluido por la experiencia y libre del peso de la acción, por otra».

⁵⁷ «Erkenntnis und Interesse», 1968, pp. 236, 260 y ss.

⁵⁸ «Erkenntnis und Interesse», 1965, en *Technik und Wissenschaft...*, p. 160. Más tarde dice que los «intereses» son lo único que puede dar «significado» a los conocimientos de la ciencia.

⁵⁹ «Erkenntnis und Interesse», 1968, p. 353, nota 117.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 161.

⁶¹ «Erkenntnis und Interesse», 1968. De igual tenor la exposición de M. THEUNISSEN, *op. cit.*, pp. 23 y ss.

⁶² *Ibid.*, p. 242.

⁶³ *Ibid.*, p. 362.

por el simple hecho de que Habermas considere que el interés que guía al conocimiento es trascendental⁶⁴.

¿Cómo puede la autorreflexión ir más allá de un marco trascendental de referencia, que le es dado *a priori* y que constituye la «base natural» del espíritu, sobre todo si a la reflexión le viene señalada de suyo su dirección por un interés emancipatorio que tiene su raíz en esa base? Desde luego es imposible saber de qué modo Habermas pretende evitar, partiendo de su tesis del interés, la consecuencia de Nietzsche, según la cual «las condiciones subjetivas puestas por el interés de la objetividad de cualquier conocimiento posible afectan al sentido de la distinción entre ilusión y conocimiento como tal»⁶⁵. Todo parece indicar que el uso que Habermas hace aquí⁶⁶ del concepto kantiano del «interés puro» de la razón en sí misma, que es idéntico a conocimiento puro, es a todas luces ilegítimo, ya que la pureza del autointerés de la razón en Kant se caracteriza precisamente por su independencia de la *base natural* de los intereses sensibles o empíricos, mientras que Habermas, por el contrario, hace derivar todos los intereses de esa *base natural*. En esta situación no hay modo de excluir la posibilidad de que toda reflexión, justamente porque su base son los intereses, sea parte de una «forma de comunicación sistemáticamente distorsionada»⁶⁷. Pero además, esa posibilidad tampoco se salva apelando como función de un *consenso verdadero*, es decir, de un consenso tal, que se haya llevado a cabo sin coacción y sin distorsión⁶⁸.

⁶⁴ La crítica a NIETZSCHE se concreta en que éste «no podía admitir como crítica del conocimiento su crítica a la autocomprensión objetivista de la ciencia». *Ibid.*, p. 362.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 244 y ss., 261, 349 y ss.

⁶⁷ Y precisamente a este problema dedica HABERMAS su trabajo titulado «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *Hermeneutik und Dialektik*, I, *Festschrift für H.-G. Gadamer*, 1970, pp. 73-104, publicado también en el volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971, pp. 120-159. A él nos referimos en nuestro trabajo «Dimensiones del debate hermenéutico», en V. ZAPATERO (ed.), *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*, t. II, Universidad de Alcalá, 2002, pp. 197-218.

⁶⁸ *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971, pp. 155 y 153. También en «Erkenntnis und Interesse», 1965, p. 164. La teoría de la verdad como consenso vuelve a desarrollarla HABERMAS en su discusión con LUHMANN en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971, p. 223; véanse también pp. 123 y ss. A. BECKERMANN ha mostrado que HABERMAS no mantiene una teoría puramente consensual de la verdad, sino que, sobre todo, en el concepto de competencia y en la apelación a «vías no convencionales» de control de los anunciados empíricos (así en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 124 y ss.) «entran presupuestos realistas no explicitados», que implican la teoría de la correspondencia de la verdad rechazada por HABERMAS (especialmente en *Die realistischen Voraussetzungen der Konsensus theorie von J. Habermas: Zeitschrift f. allg. Wissenschaftstheorie*, t. 3, 1972, pp. 63-80, especialmente p. 65). Mientras el conocimiento no se entienda exclusivamente como reproducción de las cosas en la conciencia —ya que el dato con el que la idea debe estar de acuerdo sólo se puede captar a su vez por medio de ideas—, la intención del conocimiento no busca de hecho la verdad; de igual forma, sólo refiriéndonos a los hechos es posible distinguir el criterio de la verdad,

Sobre este punto N. Luhmann ha puesto en duda el hecho de que —pensamos que con toda razón— «si el fenómeno de la formación del consenso, a través de una discusión libre y prolongada de grupos, tiene algo que ver con la verdad o quizá sólo con la reducción de una complejidad a una cierta unidad a base de usar y acoplar constantemente esquemas simbólicos»⁶⁹, e incluso cuando Habermas replica a Luhmann: «... la verdad se puede alcanzar ciertamente mediante la “liberación” de la comunicación, y precisamente sólo de este modo»⁷⁰, con ello no se está ofreciendo otra cosa que una mera aseveración y nada más. El criterio de la ausencia de coacción no puede excluir por sí solo que el consenso se base en una mera convención.

Y precisamente Habermas en su discusión con Luhmann ha modificado —diríamos que drásticamente— su concepción de «conocimiento e interés» abandonando definitiva y expresamente la idea del género humano como un sujeto que se constituye a través de la historia⁷¹, y este cambio tuvo inevitablemente claras repercusiones en el concepto de «intereses que guían el conocimiento», pues aquellas «orientaciones fundamentales» («energías instintuales») pueden adquirir la función trascendental de intereses que guían el conocimiento, es decir, explicativas, sólo dentro del «marco (...) de un concepto de historia de la especie concebida como un *proceso autoformativo*», que, por otra parte, «es el único en el que se constituye el sujeto genérico como tal»⁷². Y es ahora cuando en lugar de aceptar el concepto de *sistema*, que se le ofrecía como sustituto del de *sujeto colectivo*, Habermas explica, con Luhmann, el concepto trascendental de sujeto como una *abstracción monológica*, obtenida a partir del «proceso de la constitución intersubjetiva de un mundo objetivo y significativo»⁷³, con el fin de dedicarse de forma decidida a una «teoría de la comunicación del lenguaje corriente»⁷⁴. Ahora, en esta teoría, los «intereses» ya sólo tienen una importancia subordinada como necesidades aisladas del consenso comunicativo y como «deseos que son a su vez monológicos»⁷⁵. La acción huma-

acordado entre personas con conocimientos válidos, de una conformidad de opinión meramente convencional, que precisamente oculta la verdad. Aún más, mientras que la teoría de los intereses que guían el conocimiento tiende a excluir la referencia al objeto, basándose en el concepto de verdad, en la experiencia de sentido encuentran un espacio espontáneo los dos aspectos del concepto de verdad: la correspondencia con los hechos y el consenso de los sujetos; el entendimiento intersubjetivo sobre la verdad se basa siempre también en la objetividad de contenidos vivenciados.

⁶⁹ En *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971, p. 343.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 173 y ss., especialmente p. 179.

⁷² «Erkenntnis und Interesse», 1968, p. 243.

⁷³ *Ibid.*, pp. 173 y ss.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 252.

na ya no se orienta a intereses competitivos sino «cuando se rompe el consenso sobre las normas vigentes (y sobre la distribución, fijada en ellas, de las oportunidades de satisfacer, condicionada o legítimamente las necesidades), es decir, cuando se viene abajo la legitimación de las normas vigentes y se perpetúa el equilibrio de los sistemas de interacción regulador por esas normas»⁷⁶. Por el contrario, en el «caso normal» de un «grupo unido por una tradición cultural común» las necesidades que subyacen a los intereses han encontrado una interpretación y un reconocimiento intersubjetivamente vinculante en el marco de unos valores culturales! «La acción comunicativa está orientada a valores culturales; la acción estratégica (monológica) está orientada a interés»⁷⁷.

Así las cosas era esperable que con este retorno a la supremacía de los «valores culturales» respecto de los «imperativos de las necesidades del agente aislado»⁷⁸ se concibiera la tesis misma de la teoría de la acción como una abstracción «monológica» de las relaciones intersubjetivas de sentido, ya que este paso sería una consecuencia lógica de abandonar una teoría de la unión que reclama para sí una función trascendental; sin embargo, ese paso Habermas no se decidió a darlo. Ciertamente en las «Observaciones preliminares a una teoría de la competencia comunicativa» (expuestas en las pp. 101 y ss.) contraponen los «juegos del lenguaje» (que derivan de la experiencia y están asegurados por normas «en el contexto de la acción comunicativa») al «discurso» (como forma de comunicación no congestionada por la acción), que es el único que está al servicio de la comprensión mutua y que puede «justificar las pretensiones de validez problematizadas de las opiniones y las normas»⁷⁹; pero, no obstante, Habermas, como se advierte en su discusión con Luhmann, sigue una y otra vez defendiendo la función del discurso en relación con la teoría de la acción cuando introduce el discurso como una vía de solución a las aporías de la teoría de la acción más que como un tema antropológico autónomo y más fundamental, al que estaría subordinado también el concepto de acción. Y así dirá: «Sólo cuando esta actitud natural de la praxis de la vida resulta inadecuada, cuando su supuesta pretensión de validez se tematiza como tal, sólo entonces entramos en el discurso...»⁸⁰.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁸ No hay que olvidar que, de todos modos, para HABERMAS, sigue siendo un criterio de comunicación falsa y distorsionada, tal como la exponen los críticos del dominio y de la ideología, el que prevalezcan los intereses particulares por haberse roto el concurso comunicativo y, sobre todo, el que se afirme el sistema social contra los mismos a base de reprimirlos o transformarlos en proyecciones (pp. 353 y ss.). Tampoco aquí se tiene en cuenta la ambivalencia y relatividad histórica de las necesidades mismas que están a la base de los intereses (cfr. *supra* pp. 97 y ss).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 198.

Como vemos, no se puede dudar que para Habermas la acción comunicativa en sí depende del discurso⁸¹, lo cual exigiría propiamente tratar la «explicación de las estructuras de sentido», que en realidad son sobre las que versa de forma exclusiva el discurso, como una temática muchísimo más fundamental que toda la teoría de la acción. Sin embargo, en vez de adoptar este planteamiento, Habermas sigue hablando, por el contrario, del discurso y, por ende, de la conciencia de sentido sólo como algo de suyo «inserto» en la estructura de la interacción⁸².

⁸¹ *Ibid.*, p. 202.

⁸² *Ibid.*, p. 213.