
HABERMAS Y PARSONS: LA BUSQUEDA DEL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO*

José Enrique Rodríguez-Ibáñez

En su penúltima obra¹, Gouldner constata cómo Habermas y Parsons, por debajo de la rivalidad teórica, comparten un profundo interés por la moralización de la sociedad. Ambos autores, en efecto, se muestran muy volcados, en sus modelos sociológicos, hacia el aglutinante cultural que moldea y puede dar un último sentido a las sociedades. A esto es, naturalmente, a lo que se refiere Gouldner cuando habla de preocupación moral, y no a un supuesto carácter sermoneador de las teorías de ambos autores. Tanto el jefe de fila indiscutido del estructural-funcionalismo (Parsons) como el renovador de la teoría crítica (Habermas) convergen, pues, aunque sea desde paradigmas opuestos, en el relieve del factor simbólico de la dinámica social.

* Este texto constituye un avance de mi libro *El sueño de la razón*, que será publicado próximamente.

¹ Alvin W. GOULDNER, *The future of intellectuals and the rise of the New Class*. Nueva York: Seabury Press, 1979 (versión castellana: Madrid, Alianza Universidad). No corresponde a este artículo discutir las tesis de Gouldner sobre los intelectuales. Sin embargo, son tan polémicas y sugerentes que remito a ellas al lector. Si alguien sigue mi consejo, le sugiero que complemente *The future...* con otra obra más sugerente todavía en mi opinión: György KONRAD e Iván SZÉLÉNYI, *La marche au pouvoir des intellectuels*, París, Seuil, 1979. De ambos trabajos he dado cuenta en la nota titulada "El poder de los intelectuales", *Revista de Occidente*, núm. 2, julio-agosto 1980.

La razón de tal interés, en el caso de Habermas, viene motivada (como ocurría con sus predecesores de la tradición crítica) por la decisión de incorporar a la teoría un *ethos* utópico que le dé contenido «práctico». Dicha razón utópica, agotados otros terrenos y «sujetos portadores» de la misma, la hallará el autor en el diálogo.

Parsons, por su parte, no llega a los valores por virtud de una orientación emancipatoria. Más bien lo que intenta es lograr un modelo codificador de la acción social que incluya flexiblemente todas las vertientes configuradoras y movilizadoras de esta última, como el muy cualificado factor volitivo-intencional. El autor, posdurkheimianamente, acabará erigiendo un prisma «sistémico» que cuenta con el cambio social endógeno y sus banderas, pero desde una inicial previsión teórica que, por tanto, lo prefigura.

En consecuencia, los grandes teóricos que nos ocupan concuerdan en la perentoria necesidad de restaurar la dimensión simbólico-cultural, o, con otras palabras, de aceptar, como hombres modernos que son, la secularización radical del mundo, sin que ello, en cambio, implique obligatoriamente la weberiana «jaula de hierro». Las dos figuras, entonces, podríamos decir que buscan el reencantamiento secular contemporáneo, y a esto aluden las propuestas centrales que examinaré a lo largo del trabajo —la habermasiana «pragmática universal» y el parsoniano «paradigma de la condición humana»—. Ahora bien, el relativo punto de contacto acaba aquí, pues las improntas teóricas de fondo de Parsons y Habermas difieren: el primero mantiene en su diseño el sesgo normativo o prefigurador que hemos mencionado, mientras que el segundo inserta su discurso, autorreflexivamente, en un programa de eventual emancipación general. La lucha entre los paradigmas normativo y crítico continúa aquí, aunque a partir de presupuestos notablemente refinados, que hacen incluso concebir esperanzas en torno a futuros frutos más fecundos.

Iniciaré la exposición con Habermas.

Habermas: el valor de la palabra

Doy por sabido el esfuerzo desplegado por Habermas para reinsertar en la teoría histórico-social (y, paralelamente, en las alternativas político-estratégicas), al plano simbólico; plano que, con el avance de la modernidad, se habría visto más o menos arrollado por la otra gran dimensión vertebradora de la sociedad —esto es, la dimensión técnico-productiva—. Ello había llevado al autor en *Conocimiento e interés* a reformular la teoría social a la luz de una epistemología renovada que considera a la acción simbólica en pie de igualdad con el «trabajo». Asimismo, Habermas, en *Ciencia y tecnología como ideología*, había redefinido el signo contemporáneo de la dominación y el conflicto, proponiendo como alternativa un programa de resimbo-

lización que de paso solventara el callejón sin salida de la crítica de la «unidimensionalidad».

Dicha re inserción habermasiana del factor simbólico-comunicativo culmina en la conclusión de construir un modelo teórico «dramático», animado por una «razón dialógica» que rompa los habituales «monólogos» de la teoría (marxismo clásico incluido, el cual incurre, para Habermas, en una reducción categorial productivista). Estas propuestas las ha desarrollado posteriormente el autor en dos niveles que, por emplear la terminología convencional, podríamos denominar micro y macrosociológico. En el primer nivel, el autor avanza hacia una teoría de la acción humana entendida como diálogo (en la más amplia acepción del término) y mediada por el lenguaje. Esta teoría incluye en sí misma una reflexión singular y colectiva sobre el pasado a la vez que una anticipación del futuro; es decir, se trata de una teoría crítico-utópica. Por eso Habermas prefiere concebir al modelo lingüístico-comunicativo en que descansa dicha teoría, no desplegado en un simple esquema analítico, sino en una elaboración teórico-práctica abierta a la vertiente moral: la pragmática universal.

A nivel macrosociológico, el «dialogismo» habermasiano se concreta en un afán de reconstruir la interpretación de la historia y, más exactamente, el materialismo histórico marxista. Al autor no le interesa «restaurar» el esquema marxista (lo cual es propio de quienes ostentan actitudes reverenciales o dogmáticas hacia cualquier doctrina), ni pensar en su «renacimiento» (pues la tradición marxista no ha desaparecido); simplemente quiere «reconstruirlo» (ya que, como expusimos, la teoría social marxiana, según él, sufre un grave lastre epistemológico). Para Habermas, la tarea de «reconstrucción» significa, en general, «tomar una teoría y ordenarla bajo nuevos ángulos, de forma que alcance más plenamente la meta que se ha propuesto»; y eso es lo que se dispone a hacer con el marxismo, teoría ésta que debe ser revisada, pero cuyo «potencial de estímulo no se ha agotado todavía»².

Me centraré en la primera de las facetas o niveles, prescindiendo por el momento de la segunda, aunque también he escrito sobre ella.

Lo que lleva fundamentalmente a Habermas a articular una teoría comunicativa de la sociedad es su creencia de que el resto de teorías sociales que, al igual que el modelo comunicativo, subrayan de una forma u otra el aspecto dinámico y progresivo de la sociedad (es decir, las «teorías generativas»), cada cual por diversas causas, incurren en lagunas o parcialidades. Así, el kantismo, el neokantismo y la fenomenología se basarían en el desarrollo

² Jürgen HABERMAS, *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press, 1979, pág. 95 (citado abreviadamente en lo sucesivo como CES). Otras obras de HABERMAS que también aparecerán citadas abreviadamente son: "Toward a theory of communicative competence", en P. DREITZEL (ed.), *Recent sociology*, vol. 2, Nueva York: MacMillan, 1971 (abrev.: TCC), y *Thoughts on the foundation of sociology in the philosophy of language* (o "Lecciones de Princeton"), multicopiado, Universidad de Princeton, 1971 (abrev.: Lecciones, 1.ª a 6.ª).

constitutivo de un elemento históricamente invariante (el conocimiento), con lo que soslayarían la historia concreta; el estructuralismo y la teoría de sistemas caerían, el uno, de nuevo en la invariancia, y el otro, en la incorporación meramente analítica del cambio histórico al modelo sociológico; el interaccionismo simbólico y la teoría de los juegos lingüísticos incurrirían en el extremo opuesto de las escuelas recién mencionadas (en este caso perderían de vista la vertiente estructural de la realidad social); y, en cuanto a la dialéctica marxista, reitero la objeción de reduccionismo productivista que Habermas le plantea (*Lecciones*, 1.^a).

El autor relea la tradición teórico-social a la luz de una dicotomía esencial entre el «monologismo» y el «dialogismo». Si se adopta este último punto de vista, como hace Habermas, la teoría de la sociedad no se concibe ya como una relación entre el sujeto cognoscente (o teorizante), por una parte, y el resto del mundo social, por otra (según ha venido aconteciendo en el pasado, prácticamente todo él «monológico»); antes bien, la teoría incorpora el plural basamento generativo que la funda y explica. Dicho más claramente, la auténtica teoría comunicativa es plurisubjetiva, o, lo que es lo mismo, radicaliza hasta su enunciación misma la vocación antirreduccionista.

A tenor de lo anterior, Habermas destaca la importancia de Husserl, concretamente su distinción entre el mundo objetivo (de los objetos naturales) y el mundo intersubjetivo (formado por sujetos comunalizados). Pero, prosigue el autor, ese «nosotros» husserliano difiere de la propuesta comunicativa radical que Habermas defiende, en el hecho de que siempre hace descansar su sentido en la actividad de cada una de las «mónadas» que lo componen. La fenomenología de Husserl, pues, al enfatizar a la «conciencia monádica», disuelve la reciprocidad necesaria para el paradigma comunicativo, si bien no deja de ser precedente en cierto modo de éste (*Lecciones*, 2.^a).

Wittgenstein —siempre según Habermas— dará un paso más, al sostener que en la construcción social del significado hacen falta al menos dos interlocutores. Así pues, el autor estima que la técnica wittgensteniana de los juegos lingüísticos constituye un considerable jalón de la teoría que intenta elaborar. Ahora bien, Wittgenstein pretendería apresar al lenguaje en su conjunto en el modelo del juego, cuando es así que aquél posee características que no se corresponden con este modelo, a saber: su enraizamiento cultural (el cual, por supuesto, también afecta a los interlocutores), y la presión externa, que modifica continuamente «las reglas del juego». Por tanto, concluye Habermas, más allá de los *language games*, existen dos esferas sobre las que desplegar el análisis lingüístico: la de las relaciones intersubjetivas entre los interlocutores, y las que se operan entre el discurso o habla y la realidad objetiva que lo presencia (*Lecciones*, 3.^a).

Con Chomsky y su gramática generativa, la radicalización del *prius* comunicativo en la teoría alcanzará cotas importantes. Mas, como señala el autor, el modelo chomskiano incurrirá en el defecto de reducir la comunicación

y su proceso formativo, a la progresiva consolidación de unas reglas gramaticales cuyo eventual conocimiento o maestría («competencia lingüística») asegura una simple posibilidad pasiva de intercambiar mensajes de forma técnicamente correcta. Con lo cual el aspecto generativo de la teoría queda eclipsado por una concepción normativa y atomística del proceso de la comunicación (los dialogantes serían receptores pasivos de unas reglas, nada más) (*Lecciones*, 4.^a).

Habermas, naturalmente, se autoerige en eslabón siguiente a todos esos pasos fallidos. Pero antes de explicar cómo lo hace, quisiera abundar en otra de las razones —aparte de la estrictamente teórica apuntada— que le llevan a pensar en una alternativa comunicativa para la crítica social.

Me refiero al hecho de que el autor es consciente de que vive en unas determinadas circunstancias socioculturales: un período de sociedad industrial avanzada en el que la dominación se ejerce más y más por vía ideológica, simbólica. En esa tesitura, Habermas erigiría su alternativa crítica en el mismo terreno cultural en que se dibuja el reto al que tiene que contestar.

La dominación temporánea, en efecto, como ya detallé en otro lugar³, tiene un rasgo central, que es el control del decurso histórico-material por los discursos que visualizan y moldean a aquél. Dicha dominación ha venido a añadir a la explotación económica y la opresión política un elemento dominador más velado y sutil, consistente en la predefinición de los problemas, el control del conocimiento mismo y sus códigos, la pauta indirecta de las propias necesidades y posibilidades expresivas. Se trata de algo que el presente sentido unilateral de los *mass media* ejemplifica muy bien. Aludo a la característica que poseen dichos medios de comunicación masiva, no de adjetivar o teñir a la realidad de un determinado color (como insiste una crítica primaria a los mismos, basada en ideas de conspiración y «lavado de cerebro»), sino de sustantivarla en cierta manera, de sugerir, por mor de sus énfasis y silencios, el mismo plan de actuación cotidiana. Ya el famoso lema macluhaniano («el mensaje es el medio») hacía mención del fenómeno; posteriormente, autores como McCombs han hablado de la función de *agenda-setting* (o pauta indirecta) de los *media*⁴.

³ Véase J. E. RODRIGUEZ-IBÁÑEZ, "El decurso y los discursos", en *Teoría*, 2, julio-septiembre 1979.

⁴ Véanse M. MCCOMBS y D. L. SHAW, "The agenda-setting function of the mass media", *Public Opinion Quarterly*, verano de 1972; M. MCCOMBS, "Mass communication in political campaigns", en KLINE y TICHENOR (comps.), *Current perspectives in mass communication research*, Beverly Hills: Sage Publications, 1972; J. H. KESSEL, "Cognitive dimensions and political activity", *Public Opinion Quarterly*, vol. 29, págs. 377-389; H. SCHILLER, *Mass communication and American empire*, Nueva York: Kelly, 1969, prólogo de D. Smythe; S. DE GRAZIA, *Of time, work and leisure*, Nueva York: 20th Century Fund, 1962, págs. 335 y sigs., y, por supuesto, el clásico de M. McLUHAN, *Understanding media*, Nueva York: New American Library, 1964. Por lo que respecta a España, véanse, por ejemplo, L. GONZÁLEZ SEARA, *Opinión pública y comunicación de masas*, Barcelona: Ariel, 1968, y J. DE ESTEBAN, *Por una comunicación democrática*, Valencia: Fernando Torres, 1976.

La tesis contenida en mi juego de palabras de la contemporánea dominación del decurso por los discursos es algo que Mueller —dejando el ejemplo de los medios de comunicación— resalta gráficamente como sigue:

«La restricción del propio lenguaje, de sus dimensiones semánticas..., puede prevenir la plena captación del puesto que uno mismo y el grupo al que se pertenece desempeñan en la sociedad. El lenguaje, inyectado de predefiniciones políticas plasmadas en interpretaciones oficiales y transmitidas por las agencias y procesos secundarios de socialización, se manifiesta como un importante factor que contribuye a la comunicación represiva y a la integración de las clases inferiores en el sistema político. Este último no es algo cerrado, ni la sociedad es unidimensional; pero el poder del sistema consiste precisamente en aparecer cerrado y unidimensional»⁵.

Pues bien, también Habermas, en línea con lo anterior, estima que la actual forma de represión institucional consiste en el recorte o limitación de los recursos lingüísticos, en el intento de mantener desde el poder a los interlocutores que forman la sociedad en un estado de pobreza discursiva que les prive de la misma concreción formal de sus problemas (TCC, 146). La represión, según el autor, se canalizaría a través de pseudodiscursos ideológicos cuya razón de ser es la legitimación de normas que en el área de los discursos auténticos o libres serían injustificables (*Lecciones*, 6.^a, p. 14).

Son, de este modo, las circunstancias dominatorias de la contemporaneidad las que también animan a Habermas a pensar comunicativamente su teoría social crítico-utópica. El autor se vale de términos lingüísticos tanto para definir los rasgos negativos de la actualidad —un estado de «comunicación distorsionada»— como para expresar en qué puede consistir el futuro emancipado, utópicamente anticipable en el presente —la «situación ideal de decurso perfecto».

Dicha «situación ideal» que nos devuelve el reencantamiento o la utopía es anticipable, puntualiza Habermas, en y por el lenguaje. Lo mismo que el *cogito* cartesiano marcó un inicial referente del que se podía derivar después toda una filosofía, nuestro autor parece aferrarse ahora al *loquor* como punto de partida o piedra angular de la razón utópica: «hablo, luego puedo ser libre».

Lo anterior viene probado, para Habermas, por el hecho de que la propia estructura de la lengua y su vehiculación convencional avanzan *per se*, desde las mismas expresiones semánticas, un espacio tangible que hace veraz la meta ideal del discurso perfecto. La sofisticada articulación del lenguaje es, en opinión del autor, el marco inicial a partir del cual es factible levantar una nueva moral universal (o pragmática, como él gusta de decir), que contiene desde su puesta en práctica la apelación a una situación liberada. Según Habermas, la realidad misma de la proposición lingüística o convencional su-

⁵ Claus MUELLER, "Notes on the repression of communicative behavior", en P. DREITZEL (ed.), *Recent sociology*, vol. 2, cit.

pone ya una pretensión de reciprocidad y, en un segundo momento, una pretensión de validez o verdad subsiguiente al diálogo. Por tanto, un discurso progresivamente desreificado (una comunicación progresivamente desdistorsionada) anticipa también progresivamente, por no otra causa que su desarrollo dialéctico, un estadio superior (*Lecciones*, 5.^a y 6.^a).

De manera que es el lenguaje el que confiere a la teoría de la sociedad universalidad y carácter anticipatorio. Esa universalidad lingüística que presta solidez a las alternativas teórico-críticas está presente, según Habermas, en las objetivas estructuras semánticas. En un intento de sistematización de los elementos internos de la lengua, el autor descubre una serie de «universales» (es decir, formas denotativas estructuralmente presentes en cualquier lenguaje), para cuya tipificación utiliza dos pares de variables: por una parte, la clase de génesis y empleo del universal (según sea «monológico» o referido a un solo sujeto, o intersubjetivo, en su aparición y desarrollo); por otra, el espacio, *a priori* o *a posteriori*, a que aluda el universal en su proyección significante. A tenor de este doble entrecruzamiento de variables, Habermas suministra los siguientes ejemplos de «universales semánticos» (TCC, 134):

	<i>A priori</i>	<i>A posteriori</i>
Intersubjetivos	Pronombres personales	Nombres de parentesco
Monológicos	Esquemas de interpretación espacial y temporal	Colores

El lenguaje, en consecuencia, es para el autor cimiento universal y *promesse de bonheur*; la gramática y el diálogo son correlatos de la rica tensión entre el conflicto y el consenso, entre el cambio y la tradición por él renovada, en que pudiera consistir una sociedad más libre que la actual. La lengua es el espejo en el que se pueden mirar los seres humanos para concebir —todavía— esperanzas.

Puestas así las cosas, la búsqueda de la utopía es en Habermas la lucha contra la distorsión comunicativa, el adoptar como norte la situación ideal de diálogo perfecto. Para esto es fundamental la depuración de la propia capacidad de comunicar. Dicho con otras palabras, el reto de la utopía habermasiana se traduce a nivel individual en el intento de lograr la mayor maestría posible en el arte de comunicarse con los demás. Tal «competencia comunicativa» no consiste solamente en el dominio técnico de los recursos del lenguaje —al modo como Chomsky, según vimos, propone una meta de «competencia lingüística» en su modelo gramatical generativo—. Lo que Habermas entiende por aquella «competencia» es la capacidad de añadir a la maestría técnica de los recursos de la lengua, una intencionalidad auténticamente intersubjetiva por parte de cada interlocutor y la voluntad de preten-

der, con el solo fenómeno de la comunicación, una transformación del orden simbólico y, a la larga, de las relaciones sociales. Quien alcance o se acerque ostensiblemente a la competencia comunicativa, anticipa la situación ideal de diálogo (*Lecciones*, 4.^a, p. 13). Tal dominio de la experiencia dialogante constituye aquel elemento cualitativizador del puro intercambio de expresiones verbales regido por reglas lingüísticas, ante cuya presencia dicho intercambio se enmarca en un conjunto «metacomunicativo» (*TCC*, 134).

Son los tanteos crítico-utópicos que nos vienen ocupando los que vierte Habermas estructuradamente en su todavía abierta y tentativa «pragmática universal». Construcción esta teórico-práctica que, sin embargo, ha logrado ya unas cotas estimables de elaboración en «What is universal pragmatics?» (*CES*, 1-68).

Aquí el autor delimita los elementos que componen la pragmática universal, pero a la vez mantiene la fundamental finalidad «reconstructiva» de la misma, es decir, su pretensión de contemplar la teoría comunicativa de la sociedad no de forma estática, sino autorreflexiva, y apelando además a una potencial situación emancipada. Habermas confirma el programa teórico que se propuso desde los inicios de su carrera, el cual, como recuerda McCarthy, pudiera traducirse en «la idea de una teoría social crítica que fuera: empírica y científica sin por ello verse reducida a la ciencia empírico-analítica; filosófica en el sentido de ser crítica, pero no esencialista; histórica, mas no historicista; y «práctica», por orientarse hacia una política emancipatoria, y no hacia el control tecnológico-administrativo» (*CES*. Introducción, p. vii).

El difícil equilibrio que el autor siempre ha buscado —en línea, por otra parte, con la tradición teórico-crítica a que pertenece—, halla ahora un nuevo refinamiento en el paradigma reconstructivo, al que se acoge tanto la propuesta de la pragmática universal como la de reinterpretar la historia.

Dicho paradigma se sustancia para Habermas en los métodos que emplea; métodos éstos que no despliegan «hipótesis nomológicas» ni se basan en la pura observación, sino que pretenden llegar, reconstruyéndolo, hasta el «conocimiento intuitivo» de los sujetos que protagonizan el fenómeno objeto de estudio. Frente al observador solitario de la ciencia empírico-analítica, el «intérprete» que practica la ciencia reconstructiva participa en la experiencia comunicativa de la que quiere extraer conclusiones (es crítico y actor al mismo tiempo). Habermas prosigue el esfuerzo weberiano de lograr un decidido estatuto científico para el método presidido por la *Verstehen* (*CES*, 9).

Mediante la reconstrucción (en la que también está presente, sin duda, la huella freudiana), aquello que a ésta interesa —conductas, actuaciones, expresiones lingüísticas, enunciaciones verbales, etc.— es remitido en última instancia a un «conocimiento preteórico» (o intuitivo) que denota una «capacidad universal», unas potencialidades no ya sólo de los individuos, sino, en general, de la especie (*CES*, 14). La reconstrucción, pues, aspira a dar con

el terreno primigenio —«universal»— que justifique las propuestas y haga inteligible —al tiempo que superable— la situación o fenómeno enjuiciado. La reconstrucción, como antes veíamos en lo relativo al lenguaje, apela siempre a unos universales objetivos y a una anticipación utópica, pero todo ello de forma realista y autorreflexiva, sin dogmatismos ni veladuras ilusorias.

En línea con lo dicho, Habermas sugiere para la vehiculación del paradigma reconstructivo una concreta metodología centrada en la idea matriz (neopsicoanalítica) de la mayéutica:

«Debe alcanzarse la consciencia del saber implícito mediante la elección de ejemplos y contraejemplos apropiados, mediante el contraste y las relaciones de similitud, mediante la traducción y la paráfrasis; en definitiva, mediante un método bien trabado de interrogación mayéutica. Averiguar las llamadas intuiciones del dialogante constituye ya el comienzo de su explicación» (CES, 19).

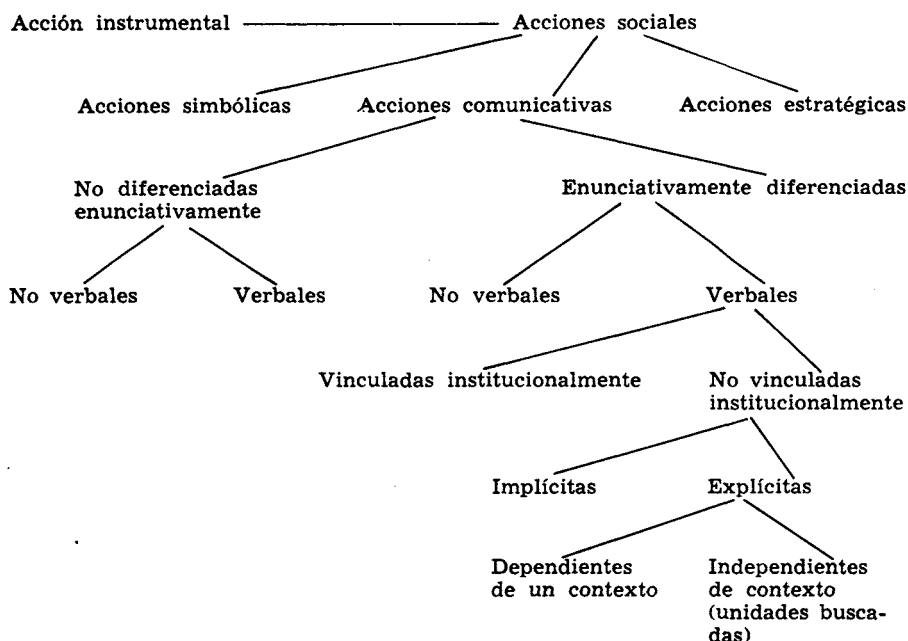
Ahora bien, no se crea que el autor pretende anular con su conciencia reconstructiva al paradigma empírico-analítico. Simplemente señala unas fronteras entre los métodos, por razón del objeto que se pretenda estudiar: las ciencias de la naturaleza y la tecnología tienen su objeto y su cometido, mas las alternativas crítico-utópicas forzosamente se tienen que mover en otra órbita. Habermas mantiene la tesis del deslinde entre lo empírico-analítico y lo reconstructivo, no el devoramiento de lo primero por lo segundo, o viceversa.

En el trabajo que estamos considerando, el autor enriquece su propia teoría de la bidimensionalidad de la historia y los intereses humanos que ha dado por sabida. Como él mismo dice, el análisis en torno a la distinción entre las dimensiones técnico-productiva y simbólica es insuficiente porque «no ha captado adecuadamente todavía una característica diferenciadora más general: la que se produce entre la acción instrumental [racional-lineal, J. E. R. I] y la social (o comunicativa)» (CES, 41).

Habermas ahora ya no establece la dicotomía esencial entre el «trabajo» y la «interacción simbólica», sino entre la acción instrumental y la acción social, distinguiendo dentro de esta última otras tres clases de acciones: la propiamente comunicativa, la simbólica (en la que no tiene por qué existir intercambio verbal; el ejemplo que el autor propone es el de un concierto) y la estratégica (en la cual el intercambio comunicativo tiene un sentido eminentemente utilitario o calculador). La sola apelación a lo simbólico, pues, es demasiado genérica, restringiendo Habermas más aún el ámbito de la realidad sociolingüística que le permite levantar su pragmática universal. ¿Cuál es dicho ámbito? La respuesta es: aquellas enunciaciones o expresiones del diálogo que constituyen las unidades analíticas elementales para la labor de reconstrucción teórico-utópica. Estas enunciaciones (*utterances*) serían a la pragmática universal lo que las oraciones gramaticales son a la sintaxis.

Pero no todo diálogo es relevante para el modelo habermasiano. El autor sigue distinguiendo, dentro ya de la acción comunicativa, entre acciones diferenciadas en propuestas lingüísticas y enunciados verbales, y acciones no diferenciadas de esa forma (como, por ejemplo, una interjección); y dentro de esta última subdiferenciación distingue a su vez entre acciones verbales y no verbales. Llegados a este punto nos encontramos con que la pragmática universal ha depurado a la acción comunicativa hasta el extremo de interesarle de ella sólo las acciones verbales diferenciadas enunciativamente. No acaba aquí la depuración, ya que Habermas continúa subdistinguiendo entre acciones verbales del tipo de las expuestas que obedecen a un mandato o marco de referencia institucional (ejemplo, las palabras rituales de un matrimonio), y acciones no vinculadas a institución alguna. La atención del autor se centra sobre las segundas, si bien excluyendo de ellas a las acciones que sean implícitas y no explícitas. Por fin, todavía afina más su trabajo depurador, quedándose, como unidades elementales de la pragmática universal, con las acciones verbales, no vinculadas institucionalmente, explícitas, que, aparte de ello, no se produzcan en un determinado contexto que desvirtúe su significado o sentido (CES, 36-40). Reproduzco a continuación el árbol genealógico que utiliza el propio Habermas para ilustrar las anteriores distinciones (CES, 40):

Derivación de las unidades analíticas del diálogo



El autor, por tanto, matiza aquel «hablo, luego puedo ser libre» con que yo antes resumía su posición. No se trata simplemente de «hablar», mas de dialogar: 1) por razones no utilitarias; 2) buscando la reciprocidad; 3) sin seguir mandatos institucionales; 4) separándose de contextos distorsionadores. Es esta clase de habla, una vez constatada su existencia, la que nos hace concebir la esperanza de que puede forjarse una sociedad menos opaca y dominatoria.

Realizado su ejercicio depurador, Habermas se plantea una pregunta: si no todo lenguaje nos devuelve por su misma naturaleza a la razón utópica, sino sólo aquel que se manifiesta más gratuito, menos subordinado a razones de cualquier índole que puedan desvirtuarlo, ¿no disolveremos con ello el inicial referente «universal» en que descansa el modelo teórico-crítico todo? El autor, obviamente, responde que no. Para él la realidad misma de la interlocución, con las diversas apelaciones —al acuerdo, a la claridad, a la veracidad— que encierra, proporciona esa buscada mezcla de universalidad y utopía (CES, 59-65).

Con lo expuesto, creo que ya estamos en condiciones de entender qué quiere decir Habermas cuando afirma que «la tarea de la pragmática universal es identificar y reconstruir las condiciones universales de un posible entendimiento (*Verständigung*)» (CES, 1). Ahora bien, cuando añade que dicha tarea consiste también en «la reconstrucción racional de la doble estructura de la lengua» (CES, 44), se hacen necesarias nuevas aclaraciones.

A lo que el autor se refiere con lo último es a la posibilidad de descubrir, a través de las latencias y funciones del lenguaje, la diversidad de orientaciones del ser humano y su eventual despliegue emancipatorio. A este respecto, el lenguaje nos adentra en una inicial bidimensionalidad: el diálogo busca establecer relaciones intersubjetivas (aspecto interactivo) y a la vez transmitir información y conocimientos (aspecto cognitivo); lo cual halla su correlato en el terreno de la práctica humana (o de las «funciones pragmáticas»), en la doble orientación hacia la objetividad en la representación de los hechos, por una parte, y hacia la búsqueda de la transindividualidad comunitaria, por otra (CES, 42, 49, 53).

Lo anterior resulta de considerar al habla como realidad estructural, en la cual son precisos diversos interlocutores. Si por un momento abandonamos esa visión, y nos situamos en la perspectiva del dialogante singular, a las «funciones pragmáticas» mencionadas hay que añadir otra, que es la afirmación de la propia subjetividad, de la irrepetible singularidad (esto es, una «función expresiva»).

De esta manera, los contenidos y funciones de la lengua y su práctica son trasunto (y expresión) de la dinámica y los móviles del ser humano en relación con la sociedad, y aun de ésta en relación con la naturaleza. La estructura del lenguaje visualiza las diversas regiones de la realidad: la de la «naturaleza externa» (los hechos a que alude la lengua para representar-

los), de la «sociedad» (el habla también es búsqueda de lazos intersubjetivos), la de la «naturaleza interna» (que se manifiesta en el empleo de la primera persona) (CES, 66). Paralelamente, el lenguaje posee unas apelaciones intrínsecas, unas «pretensiones de validez» que varían según cuál sea la región (de entre las anteriores) en que nos movamos, y cuyo ejemplo debe servir como acicate para la actuación colectiva. Estas pretensiones-ideales son: la de la verdad (en la aspiración a la representación objetiva de los hechos), la de la rectitud o corrección (en la modelación del entorno intersubjetivo), la de la veracidad (en la proyección de la subjetividad). A las cuales hay que añadir la pretensión de claridad que ostenta la propia lengua, en su doble condición de, primeramente, medio en el que convergen, interrelacionadas, las tres regiones de la realidad, y, en segundo lugar, nueva región de ésta. La realidad se clarifica al ser mediada por el lenguaje, y la lengua, al tiempo, se erige en cuarta región de aquélla. Citando literalmente al autor:

«El modelo aquí introducido intuitivamente es el de una comunicación en la que las frases gramaticales, por causa de sus pretensiones universales de validez, nos conectan triplemente con la realidad, asumiendo por tanto las correspondientes funciones pragmáticas de representar los hechos, establecer legítimas relaciones interpersonales y expresar la propia subjetividad. Según este modelo, el lenguaje puede ser concebido como el medio en el que se interrelacionan los tres mundos, ... destacándose a su vez tal diálogo de las regiones de la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna, como realidad *sui generis*» (CES, 67-68).

De nuevo reproduzco un cuadro, en el que Habermas resume el análisis anterior (CES, 68):

<i>Dominios de la realidad</i>	<i>Modos de comunicación: actitudes básicas</i>	<i>Pretensiones de validez</i>	<i>Funciones generales de la lengua</i>
Naturaleza externa: "el mundo"	Cognitiva: actitud objetivadora	Verdad	Representación de hechos
Sociedad: "nuestro mundo"	Interactiva: actitud conformadora	Rectitud, corrección (<i>rightness</i>)	Establecimiento de relaciones interpersonales legítimas
Naturaleza interna: "mi mundo"	Expresiva: actitud expresiva	Veracidad (<i>truthfulness</i>)	Despliegue de la subjetividad del dialogante
Lenguaje	—	Claridad	—

Pudiéramos decir, recapitulando, que el autor, consciente de que el desarrollo social ha configurado una época en la que no sólo la racionalidad o *ethos* dominante, sino los propios conflictos, se perciben y configuran como discursos, acepta el reto, abandonando cualquier referente que no sea esa realidad discursiva a la hora de incorporar a la crítica la razón utópica. De este modo, es el pobre discurso cotidiano de cada interlocutor/a el que sienta por sí mismo, anticipándolas en su misma enunciación, las bases de una situación ideal emancipada. Nuestros discursos, por las causas conocidas de represión, son más o menos incongruentes ahora, sugiere Habermas, pero la existencia de la palabra es el germen de la renovación. Discurso, pues, como realidad y como anticipación: esta sería la última tabla de salvamento a la que agarrarse para mantener viva la crítica emancipatoria, en un momento en que los viejos marcos trascendentales —el Espíritu, la Historia, la clase universal, incluso el Gran Rechazo— han quedado irremisiblemente obsoletos.

Se trata de una conclusión que ha levantado no pocas suspicacias. Idealismo trasnochado, ilusoriedad consensual, penoso descubrimiento del sermón de la montaña, son algunos de los epítetos que resumen arquetípicamente las objeciones más frecuentes (entre cuyos mantenedores destaca, por ejemplo, Therborn, sin duda uno de los más cualificados detractores de Habermas). Sin embargo, un rechazo de este tipo es superficial e injusto: nuestro autor no pretende decir que, puesto que hablando se entiende la gente, un día seremos todos más buenos, y encima transparentes, sin más ni más. Lo único que intenta es repensar comunicativamente la teoría social, así como las propuestas utópicas, y con ello: 1), romper, desde el mismo modelo analítico-interpretativo de la historia y la sociedad, los ribetes normativos (o, como él diría, «monológicos») que asoman hasta en los intentos de síntesis dialéctica (esto es, en la tradición hegelianomarxista); y 2), hacer ver a los integrantes de la sociedad industrial avanzada que la utopía no ha muerto del todo, aunque pueda parecer lo contrario, ya que el habla de cada cual, en su virtualidad, constituye un pequeño botón de muestra de lo que sería una sociedad menos bloqueada simbólicamente, y, a la par, una prueba de que dicho bloqueo no tiene por qué ser permanente.

Con lo anterior, Habermas no soslaya las dificultades socioeconómicas y estratégicas inherentes al eventual tránsito hacia un estadio social más emancipado que el presente; simplemente quiere insuflar en el mismo, para hacerlo cabal, una determinada sensibilidad hacia la cultura (ampliamente entendida), sin la que la utopía se empobrece a sí misma. Y a la vez nos recuerda que sin una alternativa o ruptura cultural sería (de la que ni siquiera él puede dar fórmulas, limitándose a señalar el desasosiego, potencialmente propicio a ella, de la crisis de legitimación), mal saldremos de la sutil —cuando no brutalmente desnuda— dominación tecnocrática de la contemporaneidad.

Esta es la lectura que yo hago de los textos habermasianos. No obstante no deseo erigirme en un campeón: no se me oculta la tendencia al formalismo que poseen, así como su muy germánica dificultad, cuando no oscuridad. Por otro lado, no es un secreto que el lema de la iluminación por la palabra posee innegables resonancias bíblicas y unamunianas, habiéndolo incluso utilizado bellamente Celaya y León Felipe en su poesía política. Ahora bien, de ahí a limitarse a premiar con un mohín de *déjà vu* el trabajo renovador de Habermas, media todo un abismo de autosuficiente y corta intolerancia.

Con esto pienso que ya se puede entrar a considerar a Parsons, tras lo cual sacaré unas breves conclusiones comparativas.

El último Parsons: ecos del enciclopedismo

Pocos meses antes de su muerte, Parsons publicaba el que ya irremediablemente sería su último libro —*Action theory and the human condition*⁶—. El autor, sin embargo, no tenía intención de clausurar con él su obra; más bien señala expresamente que su trabajo queda abierto a perspectivas renovadoras, constituyendo el ensayo en cuestión, «el inicio de una nueva fase de exploración de problemas» (HC, 433).

Y es cierto que el modelo parsoniano evoluciona en esta contribución casi póstuma en dos sentidos: por una parte, amplía su objeto de atención, interesándose por aspectos de la realidad simbólico-normativa (particularmente, la religión) que antes no había tratado tan detenidamente; por otra, aumenta su propia diferenciación o complejización interna, ganando en niveles de articulación, al compás de los nuevos campos de análisis que incorpora. Con todo, no se trata de un cambio radical, sino, más bien, de un refinamiento o corrección de rumbo que, por otra parte, corrobora la larga tradición teórica y las obsesiones de Parsons, en cuanto desarrolla, una vez más, el tema que desde los años treinta sirvió de norte a nuestro autor: esto es, la indagación acerca del sistema de la acción social.

Dicha indagación había encontrado su herramienta metodológica idónea en la famosa tetralogía AGIL, que en breve recordaré. Ahora ese esquema tetracórico es utilizado casi al máximo, abarcando con él nada menos que a toda la condición humana, la cual en un primer momento es formalizada analíticamente en una cuádruple dimensión, y, posteriormente, reformalizada a base de volver a aplicar la tetralogía a cada una de las dimensiones resultantes de la formalización inicial, con lo que se alcanza un complejo total de dieciséis subdimensiones. La preocupación central de Parsons, que siempre fue la formalización de la acción social y, por ende, la formalización de

⁶ Talcott PARSONS, *Action theory and the human condition*, Nueva York: Free Press, 1978. Citado abreviadamente como HC.

la sociedad desde el punto de vista de tal acción y el sistema que compone, se prolonga ahora hasta toda una codificación universal que va del mundo físico al mundo metaanalítico trascendental, aunque, eso sí, siempre a partir de la mencionada perspectiva del «actor social», que en el lenguaje parsoniano se denomina antropocéntrica. Al final de su programa de elaboración teórico-social, nuestro autor roza unas cotas antropológico-cosmológicas que le sitúan en línea con el viejo sueño de todo pensador de lograr «el» Sistema. Particular importancia tiene, dentro de ese esbozo último parsoniano, la interpretación de la simbología cristiana en el contexto de la trayectoria de la cultura occidental. La vocación de clásico que tuvo Parsons indudablemente, no tanto por su afán de erudición proteica —que no practicó; sabemos que su dedicación fue exhaustivamente monotemática—, cuanto por el aura o *ethos* con que se tomó su tarea —quizá sea pura arbitrariedad mía, pero siempre me ha parecido que el conocido sociólogo quería, por medio del legado de su obra, no sólo dialogar con los grandes clásicos, sino equipararse con ellos, y eso se nota en el estilo deliberadamente «grandioso» y anticuado; en la forma en que Parsons cita a Durkheim y Weber como si fueran casi coetáneos, y a otros grandes pensadores como Descartes, Kant y Comte con idéntica familiaridad; en su afán universal en una palabra, que definitivamente se ha hecho realidad, ya que la historia de la Sociología tendrá siempre, para bien o para mal, un capítulo íntegramente llenado por Parsons—; aquella vocación de clásico, decía, acaba de confirmarse en el interés postrero por los sistemas simbólico-religiosos, y, más que en ello, en la manera tan durkheimiana, y en parte también weberiana, de empezar a esbozar una última etapa interrumpida de pensamiento, justamente en el momento en que el interés por la religión se hace determinante. Sería absurdo estimar que esto constituye un adiós teatral de Parsons; se trata de una coincidencia. Pero la coincidencia, curiosamente, ha venido a confirmar un destino que su protagonista nunca rehuyó (y añadió una definitiva nota esotérica: repárese en que nuestro autor falleció precisamente en Alemania, en donde se había formado, como si el foco filosófico por excelencia le hubiera reclamado para redondear geográficamente el *ethos* de un teórico a caballo entre los padres fundadores de la sociología y las corrientes contemporáneas).

Gusto por la universalidad, guardando en toda ocasión fidelidad a un *corpus* teórico y metodológico preciso: he aquí, resumidamente, la clave de la obra de Parsons, clave que el propio autor, al margen por una vez de su fárrago habitual, supo expresar muy bien en el título del libro mencionado.

Y puesto que se trata de una trayectoria fiel a unos propósitos, trataré de reconstruirla en sus diversas etapas, para poder así enjuiciar con más propiedad la impronta y relevancia de *Action theory and the human condition*.

Esas etapas pueden reducirse a tres. Idéntica opinión tiene Almaraz, quien muy gráficamente ha denominado a cada una de ellas, por orden cro-

nológico: «subjetivismo fenomenológico», «analitismo intersubjetivo» y «realismo analítico objetivo»⁷. Trataré de sintetizar los elementos más característicos de tal secuencia.

En su primer período, y más concretamente en su primer trabajo de envergadura, *La estructura de la acción social*⁸, Parsons se propone solventar, mediante la relectura de Durkheim, Weber, Pareto y Marshall, el problema social del orden, que él remonta a Hobbes. Nuestro autor, aunque en otro terreno, intenta contestar al mismo dilema planteado en el *Leviathan*: cómo conciliar los mundos de las normas rigurosas de conducta y la voluntad; o, dicho de otra manera: a qué instancia o referencia hay que remitirse para no reducir el orden social ni al puro acatamiento indiscriminado de preceptos, ni tampoco al simple arbitrio de cada individuo. La solución hobbesiana sabemos que fue la defensa de la *Commonwealth*, entendida como libre delegación de todas las facultades individuales en la autoridad de un soberano, que actúa así por virtud de una legitimación previa, y no gratuitamente, sino en representación y por el bien de cada cual. Pero esta particular teoría del contrato social no hace en realidad más que primar uno de los términos del dilema —el normativo—, tal y como queda representado por el poder absolutista.

Parsons, claro está, no busca la raíz del problema —como tampoco su eventual superación— en la encarnadura política del mismo. Lo que hace es tratar de ofrecer un esquema analítico que explique la sociedad como una suma de acciones concretas llevadas a cabo por unos individuos («actores»), en un determinado contexto («situación»), y con arreglo a un determinado «fin», las cuales mediarían, a través de su dinámica misma, los dos planos objetivo y subjetivo, normativo y voluntarista, que ya preocupaban a Hobbes. Frente al inmanentismo teleológico y el determinismo, Parsons sugiere un sistema de acción social que incorpora la tensión entre ambos polos. Dicha acción no está presidida por una causalidad mecánica que derive el fin linealmente de los medios, como tampoco está exclusivamente motivada por el *telos* hacia el que se oriente. Se trata, como dije, de una mediación en la que el actor vislumbra un fin, pero no se puede zafar de la situación en la que se encuentra, situación esta que a su vez está compuesta por dos elementos distintos: las «condiciones» (incontroladas) y los «medios» (o recursos sobre los que sí existe control) (SA, 44).

Inicialmente, pues, hay un sorprendente paralelismo entre Parsons y Marx: los dos confluyen en la reivindicación de la praxis humana como te-

⁷ José ALMARAZ, "La teoría general de los sistemas en T. Parsons", *Sistema*, número 33, 1979, pág. 18. Otra reciente muestra española del interés crítico por Parsons es: J. J. TOHARÍA, "El funcionalismo normativista: la obra de T. Parsons", incluido en J. JIMÉNEZ BLANCO y C. MOYA VALGAÑÓN (comps.), *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid: Tecnos, 1978.

⁸ T. PARSONS, *The structure of social action*, Nueva York: Free Press, 1968 (ed. orig., 1937), vols. I y II. Citado abreviadamente como SA.

rrero actuante-actuado, condicionante-condicionado, que sintetiza en sí mismo las grandes antinomias de la historia y el pensamiento. Sin embargo, las coincidencias acaban aquí, ya que, por un lado, Parsons jamás derivó explícitamente su teoría hacia derroteros político-estratégicos y, por otro lado, al nivel estrictamente teórico-social, la perspectiva parsoniana es interindividualista, mientras que las unidades de análisis de Marx son más bien macrosociológicas. Pero ocurre, además, que si las últimas apelaciones de la teoría marxiana, así como de las sucesivas relecturas críticas neomarxistas, son emancipatorias (dejando aquí a un lado los problemas inherentes al marxismo clásico), las apelaciones del analitismo parsoniano son normativas. A nuestro autor, en efecto, lo que le interesa es preestablecer unas categorías analíticas que den cuenta de la sociedad, entendiendo por ésta aquellas redes de integración normativa que la hacen posible y estable. Este *prius* normativo en el nivel más profundo de la definición o la epistemología es el que separa definitivamente a los modelos «crítico» y «sistémico-funcional» que están representando en este artículo muy sofisticadamente Habermas y Parsons. Mas no adelantemos conclusiones y volvamos a la exposición cronológica.

Indicaba hace un momento que las últimas apelaciones parsonianas son de índole normativa. Con esto esbozamos las características del segundo período parsoniano, en el cual la llamada a la intersubjetividad de la teoría de la acción social queda reducida a un simple ropaje formal, en tanto en cuanto los actores sociales son ya concebidos como meros agentes o portadores de un engranaje estructural o sistema activado *ab externo* por la energía de los valores.

Este segundo período de Parsons queda reflejado en su obra más conocida *El sistema social*⁹. Aquí el autor prosigue su programa de formalización analítica del «sistema de la acción social», diversificando a este último en tres «aspectos»: el «sistema de la personalidad» de los actores, el «sistema cultural» en que se inscriben las acciones y el «sistema social» propiamente dicho.

La acción social, así pues, es la arena en la que confluyen, articuladamente, las condiciones ambientales, las psicologías individuales y las pautas valorativas culturales. Y la vehiculación o visualización concreta de esa mediación corresponde precisamente al sistema social. Es éste el que instaura las debidas jerarquías, interrelacionando en todo momento a los mundos físico, psicológico (o, más ampliamente, personal) y cultural.

Cuando el sistema social adquiere un carácter «persistente», puede hablarse de «sociedad» en términos precisos (SS, I). Dicho resultado de estabilidad y permanencia sistémico-social depende de unos «prerrequisitos funcionales» o garantías de cohesión en los tres órdenes ya reseñados —natural,

⁹ T. PARSONS, *El sistema social*, Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1966 (ed. orig., 1951). Citado abreviadamente como SS.

personal-motivacional, cultural— (SS, II). De ellos, aquel que Parsons más enfatiza es el último, aludiendo a la imprescindibleidad de una sólida implantación o consenso valorativo mayoritario, toda vez que son los valores los que sirven de «criterio para la selección entre las alternativas de orientación que se presentan intrínsecamente abiertas en una situación» (SS, I).

Una vez precisada la anterior metodología, nuestro autor se cree con elementos de base suficientes para establecer el código o *mapping* por el que discurrirá necesariamente la orientación que adopte el actor social. Parsons diseña sus famosísimas «variables-pautas», o dimensiones bipolares a cuya escala —una u otra— se acogerá el actor en su derrotero. Dichas dimensiones —huelga recordarlo— son las siguientes: «afectividad *versus* neutralidad afectiva», «interés privado *versus* interés colectivo», «universalismo *versus* particularismo», «adquisición *versus* adscripción», «especificidad *versus* difusividad».

Como se ve, el esquema parsoniano de esta segunda etapa es esencialmente consensual e interindividualista. La primera de las notas —desdén por el factor coercitivo y de conflicto— ha sido detectada en numerosas ocasiones, por lo que no haré ahora más que remitirme a dos de los más notables críticos de Parsons en este sentido: Dahrendorf, que compara la formalización de *El sistema social* con el mundo fantasmal de las utopías clásicas, en el que todo funciona armónicamente porque no cuentan en él más que las previsiones o preferencias del creador de la utopía; y Gouldner, quien identifica la construcción parsoniana con el idealismo de Platón¹⁰.

Sin embargo, es la crítica a la segunda nota la que pone más radicalmente en evidencia la insuficiencia del modelo, aunque sea de forma menos explosiva. En efecto, la sola atención a *un* sistema de acción vehiculado por unos actores singulares, sin mayores complejidades grupales, intersistémicas y/o intersociales, manifiesta un simple hecho: Parsons se está refiriendo a un tipo de sociedad industrial todavía incipiente, que ni siquiera correspondía ya a la Norteamérica de los años 50 (fecha de aparición de *El sistema social*), en la cual el factor comunitario es todavía muy fuerte, la movilidad social no se ha acelerado y por tanto la imagen de equilibrio funcional es más o menos operativa. Nuestro autor, con otras palabras, tiene *in mente* una sociedad muy próxima aún a la *Gemeinschaft*, y es por ello por lo que la contempla bajo el mismo ángulo que los antropólogos funcionalistas, es decir, bajo el esquema de estructura unitaria articulada internamente en funciones diversas. La primera formalización funcionalista de Parsons es, pues, de corte etnográfico; la sociedad es en ella, ante todo, una colectividad cuyos límites son palpables.

¹⁰ Véanse R. DAHRENDORF, *Sociedad y libertad*, Madrid: Tecnos, 1971, cap. 4, y A. W. GOULDNER, *The coming crisis of Western sociology*, Londres: Heinemann, 1972, parte II.

En relación con esta clase de observación, Habermas¹¹ ha venido a estimar que las famosas «variables-pautas» parsonianas recién mencionadas no constituyen, en realidad, un esquema universal que recoja toda posible orientación de la acción social, sino, en todo caso, un resumen analítico del tránsito de la sociedad tradicional a la moderna, más complejo que los resúmenes de los clásicos, pero asimilable de todas maneras a ellos. Para Habermas, entonces, la quintuple disyunción establecida por Parsons —interés público *versus* interés privado, etc.— no es sino un refinamiento de otras dicotomías clásicas: sociedad feudal *versus* sociedad capitalista; solidaridad mecánica *versus* solidaridad orgánica; *Gemeinschaft* *versus* *Gesellschaft*.

Yo estoy de acuerdo en que los extremos de las cinco dimensiones parsonianas reflejan, no toda escala de orientación de la conducta, sino más bien distintas prioridades organizativas y morales en pugna, propias de un período social de transición. Ahora bien, creo que Habermas exagera al poner en conexión a Parsons con los grandes testigos sociológicos del definitivo fin de la sociedad rural-tradicional. Para mi gusto las «variables-pautas» no retratan el tránsito hacia la primera sociedad industrial, mas la entrada de esta última en otra fase que todavía no es la de sociedad industrial avanzada, pero tampoco es ya la sociedad de capitalismo emprendedor. Parsons, para mi gusto, estaría dibujando con retraso los términos del proceso de cambio experimentado por la sociedad occidental en el período de entreguerras.

Tal género de objeciones no pasaron ni mucho menos inadvertidas a nuestro autor. De hecho, su evolución (de la segunda etapa de funcionalismo neoetnográfico a una etapa posterior de sistemismo) constituye una respuesta a las críticas. Pasemos, en vista de ello, a la tercera de las etapas de Parsons.

Dicha etapa corrige, a su manera, insuficiencias anteriores, las cuales, como hemos visto, se reducían, fundamentalmente, a dos: horizonte estático-consensual por un lado y, por otro, exagerado atomismo microsociológico. Y ambas estaban vinculadas con el mantenimiento de un esquema basado en la unidad estructural y en la diferenciación interna —subordinada a la estructura unitaria— de unas funciones impulsadas interindividualmente.

Pues bien, el autor, en su tercer período sistémico, modifica tal esquema de estructura-función, sustituyéndolo por otro que podría denominarse sistema-función o función-sistema, ya que ahora las relaciones entre los elementos del modelo son paritarias. En efecto, Parsons continúa hablando de un sistema general de acción, pero las dimensiones y componentes del mismo dejan de ser rígidamente jerárquicos y, además, sus dimensiones y alcance son más «macro». Las funciones no son ya facetas internas de una estructura unitaria, sino «imperativos», a cuyo logro responden precisamente los dis-

¹¹ J. HABERMAS, "Technology and science as 'ideology'", incluido en su libro *Toward a rational society*, Boston: Beacon Press, 1970.

tintos «subsistemas» que forman el marco plural del sistema de la acción. Subsistemas éstos abiertos, complejos y no necesariamente integrados de forma vertical, según acabo de expresar. Subsistemas, en fin, que entablan relaciones de intercambio a través de «medios» (fuentes y «fluidos» concretos en que se opera el intercambio) y que, a su vez, se conciben inscritos en un ambiente o entorno con el que el sistema global de acción también debe relacionarse. Ha desaparecido la perspectiva neoetnográfica, siendo reemplazada por el enfoque de la teoría general de sistemas. No obstante, la normativa pretensión inicial de codificar analíticamente la realidad persiste.

El nuevo paradigma sistémico-funcional parsoniano se concreta en cuatro «dimensiones funcionales» que se conocen abreviadamente como AGIL, según mencionaba al principio del epígrafe. Estas iniciales corresponden a las siguientes funciones:

- «Función de adaptación» (A), relativa al nivel del mínimo sustrato organizativo o infraestructural.
- «Función de logro de metas» (*goal-attainment*; G), referida al nivel de las personalidades presentes en la acción.
- «Función de integración» (I), o propiamente social, que alude a los marcos de la interacción.
- «Función de mantenimiento de pautas» (*pattern maintenance*; L), es decir, institucionalización de valores. (La letra L no corresponde al nombre inglés de la función, como en los casos anteriores, sino a la «latencia» cultural que describe este imperativo funcional, o, lo que es lo mismo, al sistema normativo al que se remite la socialización.)¹²

El molde tripartito del sistema de la acción descrito en *El sistema social* se ha visto enriquecido por un nuevo subsistema (A), que corresponderá en *Action theory and the human condition* al medio físico-natural, como comprobaremos. Los otros tres son viejos conocidos: sistema interpersonal (G), sistema social (I), sistema cultural (L). Sin embargo, ya hemos indicado cómo las diferencias no se reducen a un simple añadido dimensional, sino que afectan sustancialmente al modelo.

Una vez instaurado el nuevo ángulo cuatripartito, Parsons precisará que el objeto específico de la sociología está constituido por las funciones I y L, es decir, los procesos de integración interactiva y de institucionalización. Las otras dos dimensiones quedan fuera de tal campo sociológico: la una (A) por remitirse a una zona que puede contar con elementos no sólo no asociados, sino incluso no humanos; y la otra (G) por estar referida al mundo estrictamente intrapersonal o psíquico y no al escalón de intercambio de conductas (I), que es lo genuinamente social para Parsons (OS, 34-35).

¹² T. PARSONS, *An outline of the social system*, introducción a PARSONS, SELLS, NAEGLE y PITTS (comps.), *Theories of society*, Nueva York: Free Press, 1968, páginas 38-41. Citado abreviadamente como OS.

Pero se entenderá mejor el ámbito o despliegue del paradigma AGIL si se atiende a la «tabulación esquemática de *inputs* y *outputs* sociales» en la que Parsons sustancia dicho paradigma. La tabla que sugiere el autor (OS, 61) es la siguiente:

<i>Subsistema primario</i>	<i>"Input" y fuente</i>	<i>"Output" y destino</i>
(L)	Estructuras de pautas institucionalizadas de la cultura normativa. No hay fuente externa.	Mantenimiento de estructuras y especificación de valores. No hay destino externo.
(I)	Plasticidad (procedente de la conducta desplegada por el organismo) (<i>behavioral organism</i>).	Pautas de respuesta resolutoria (<i>purposive response</i>). Dirigidas al <i>behavioral organism</i> .
(G)	Capacidad de socializar exigencias motivacionales (<i>motivational commitments</i>). Procedente de la personalidad.	Gratificación (dirigida a la personalidad).
(A)	Códigos de organización de la información. Procedentes del sistema cultural.	Validación de <i>standards</i> de competencia. Dirigida al sistema cultural.

Parsons mantiene en su última obra esta cuádruple dimensión funcional, pero introduce cambios. De éstos, el fundamental es que, ahora, la tetralogía no aspira sólo a reflejar el sistema de la acción social, sino a toda la condición humana desde el punto de vista de dicha acción. Puestas así las cosas, las iniciales de la sigla AGIL ya no corresponden exactamente a los distintos elementos del flujo social reproducidos hace un instante. Para Parsons, AGIL, en la nueva etapa truncada (HC, 361 y ss.), resume todo un «paradigma de la condición humana», cuyos componentes analíticos se refieren a las diversas facetas de esa condición. Examinemos tales componentes.

«A» se sustancia, en el último paradigma parsoniano, en el «sistema físico-químico», es decir, el medio ambiente y la materia que forma, moldea y nutre al ser humano. «G» corresponde al «sistema orgánico», fisiológica o

biológicamente concebido. «I» es el «sistema de la acción» que nos es familiar, con la variante de que, ahora, los subsistemas que lo componen son también cuatro: a la personalidad, la interacción social y las normas culturales, se suma el subsistema de la conducta, el cual queda diferenciado de la región puramente biológica (del «organismo», con el que antes se le asociaba, como vimos), pasando a «alimentar» —en sentido cibernético— a la personalidad, mediante las pautas de la función adaptativa o de sustrato que encarna. «L», por fin, representa un nuevo sistema —el «télico»—, sobre el que conviene detenerse un poco más.

La función de «mantenimiento de pautas», o, lo que es lo mismo, de estabilización y permanencia del sistema en su conjunto (en este caso, el sistema todo de la condición humana), es ajena ya a la acción social. Dentro de esta última sigue existiendo el sistema cultural, institucionalizador y orientativo a nivel macrosociológico, pero la específica función «L», en lo relativo a la «condición humana», compete a un mundo metaanalítico y trascendental (separado por tanto de la dinámica de los actores sociales), que marca los fines últimos. El «sistema télico» constituye una «metaestructura», la cual «no es una propiedad de los fenómenos..., sino más bien una suma de condiciones *a priori* sin las que los fenómenos en cuestión no podrían concebirse de manera ordenada» (HC, 356).

El lenguaje empleado por el autor es abiertamente kantiano, cosa que no es de extrañar, ya que Parsons asume explícitamente el método y la epistemología trascendentales de Kant, estimando que es imposible determinar el sentido final de los fenómenos sociales a partir exclusivamente de ese mundo fenoménico. No ya la pura dimensión simbólica establecida en el curso de la interacción, mas el *telos* trascendental de la condición humana, debe ser tenido en cuenta si se quiere aprehender a ésta globalmente (como también es inexcusable para Parsons, según hemos mostrado, contar con el medio inanimado y el soporte biológico). La vuelta a Kant es, desde luego, una de las características más acusadas del «paradigma de la condición humana». Ahora bien, lo mismo que en el sistema kantiano la razón práctica —y en último extremo la teología— se entiende lógicamente asociada a la razón pura, el marco trascendental de Parsons —dentro del cual subraya a la religión como su expresión más cualificada— no es deducido de forma gratuita por el autor; por el contrario, si lo destaca es porque le parece un factor imprescindible para la constitución de la realidad y, paralelamente, cree verlo reflejado de alguna manera en ésta. Textualmente:

«La existencia de la *meta*-realidad debe considerarse de forma positivamente estructurada. Las categorías epistemológicas kantianas serían algo muy pobre si no se les diera contenido... Así pues, nos importa sostener tanto que la asunción de ese *meta*-mundo debe entenderse relacionada fundamentalmente con la religión, cuanto que es preciso intentar dar a tal *meta*-mundo

un contenido relevante y específico en el curso del trabajo teórico. Lo que haya de ser dicho contenido dependerá de las exigencias de la construcción teórica, según se incrementen en relación con los problemas [a resolver]» (HC, 357).

Con la adopción del punto de vista de Kant, el sociólogo norteamericano incorpora la utopía —o mundo «télico»— a su modelo de manera muy *sui generis*, tan peculiarmente como en su tiempo lo hizo Durkheim. La dimensión «télico»-utópica adopta principalmente una función formalizadora, ordenadora o vertebradora de la realidad y su inteligibilidad. Constituye un mundo aparte que presta a la acción social un orden más que nada direccional, esto es, un «móvil» en el sentido más prístino del término. Parsons rescata a la utopía, pero adaptándola al terreno de la regulación normativa (frente a otros autores, como Habermas, que destacan la faceta ordenadora y direccional de la dimensión ético-utópica, pero también su condición de elemento de anticipación y renovación cualitativa). El kantismo de Parsons hereda los problemas presentes en las dos inmortales *Críticas de la razón*.

Pero antes de entrar en mayores detalles, procede dar noticia de la versión simple o inicial del «paradigma de la condición humana», cuyo gráfico (HC, 361) es como sigue:

	Carácter instrumental	Carácter actuante o consumatorio ("consummatory")
Carácter interno a la condición humana	Sistema télico (L)	Sistema de la acción (I)
Carácter externo	Sistema físico-químico (A)	Sistema humano-orgánico (G)

Como se ve, Parsons utiliza dos pares de variables cruzadas cuyas intersecciones configuran los cuatro componentes y dimensiones funcionales (AGIL) de la «condición humana». El primero de esos pares —carácter interno o externo de tales componentes— no creo que precise mayor aclaración. Se trata de una actualización de la vieja distinción entre el «cuerpo» y el «alma», que alude a la diferencia existente entre los elementos del ser humano que actúan más bien como soporte, obedeciendo además a leyes físico-químicas y vegetativas —es decir, materia y sistema biológico—, y aquellos otros elementos acogidos al ámbito de la voluntad y las decisiones.

El segundo par de variables, explica el autor, no tiene tanto un matiz espacial (como el anterior), cuanto temporal (HC, 365). Parsons establece

una división entre la «consumación» de los actos propios de la condición humana y las metas o consecuencias objetivas a las que sirven de instrumento. Es ésta una división paralela —continúa Parsons— a la que se produce entre los medios y los fines: aquéllos preceden a éstos en su puesta en práctica; los fines son un resultado último. A la luz de esta perspectiva, las dimensiones G e I de la condición humana suponen activaciones concretas de otros mundos, uno externo —el medio material— y otro interno —el marco trascendental—, en los que se inscriben a la larga, pero que sólo se hacen patentes en estas sustantivaciones singulares. El sistema fisiológico desarrolla el sustrato material; el sistema de la acción activa una dinámica que el sistema «télico» se encargará de definir.

Volvemos así a la normativización de la dimensión utópica de Parsons. Esta última —sistema «télico»— constituye un marco analítico o definidor —«instrumental»— al que se refieren las actuaciones humano-sociales, aunque sólo como referente de inteligibilidad final, sin que existan interpenetraciones entre los dos mundos. Como expresa el autor:

«Es correcto afirmar que las consideraciones télicas *definen* de hecho los fines humanos..., pero ello no autoriza a afirmar que los *constituyan*. La cuestión fundamental es que la distinción *analítica* entre el sistema de acción y el sistema télico responde a la afirmación de que "los sistemas télicos no actúan", como tampoco lo hacen los sistemas físicos» (HC, 366; subr. del autor).

Sin embargo, sería un error reiterar críticas superficiales al modelo de Parsons que apuntaran hacia un supuesto carácter estático del mismo. A lo sumo pudiera hablarse de estaticidad en la etapa estructural-funcional del autor, pero ya no en la sistémico-funcional inaugurada por la tetralogía AGIL y ahora desarrollada en el «paradigma de la condición humana». El lastre a criticar es ya, más bien, el mismo que se puede achacar a toda la teoría sociológica de sistemas y que consistiría, resumidamente, en aquella impronta por la cual la sociedad (o, más ampliamente aquí, la «condición humana») es concebida como sistema interrelacionado y plural a la vez, capaz de automodificarse y autorregularse, sujeto a una peculiar dinámica, etc., pero siempre con arreglo a un modelo distributivo de información y energía, antes que como una conjunción de los factores normativos y los genético-intersubjetivos e históricos. En lo que concretamente respecta a Parsons, su propio antropocentrismo, su reiterada afirmación del protagonismo del sistema de la acción, su «voluntarismo», se verían contradichos por este sutil sesgo normativizante, rastreado más allá de la primera fachada móvil —neocibernética— de la teoría sistémica.

Empleando terminología habermasiana ya conocida, diríamos que el modelo parsoniano es «constitutivo» pero no «comunicativo», y ello por causa

de que se da en él una unilateralización categorial, una unidimensionalidad epistemológica. La «condición humana» que Parsons conceptualiza es, en efecto, la de los «actores», pero no la de los actores que son «dramaturgos» a la vez. En el «gran teatro del mundo» de Parsons, sólo hay lugar para la circulación por entre horarios, tramoyas y papeles, afirmaríamos metafóricamente —y, sin duda, también, de manera exagerada—.

En resumidas cuentas, el modelo del último Parsons es genético, mas se trata de un genetismo categorialmente lastrado en una dirección analítico-normativa y formalista. Hecha esta salvedad, no hay por qué cerrar los ojos a la fecundidad y posibilidades exploratorias del paradigma que nos ocupa.

Es el anterior —y sutil— lastre el que distingue el «constitutivismo» parsoniano del «reconstructivismo» de Habermas; ya que, por lo demás, las concomitancias son sorprendentes en lo que respecta a conceptos y ambición de fines. Entremos, concluyendo, en esas concomitancias y divergencias.

«Pragmática universal» versus «paradigma de la condición humana»

Comparando a nuestros dos autores, el primer punto de contacto es que, así como Habermas intenta integrar dialécticamente los planos de la «acción instrumental» y la «acción comunicativa», Parsons trata de articular los dos métodos o ángulos en liza de la causalidad mecánica o lineal y la comprensión o *Verstehen* (ángulos atribuibles en su primera concreción sociológica a Durkheim y Weber). Pero aquí acaba el parecido, ya que Parsons solventa el dilema en el estricto terreno «distributivo» que antes mencionábamos. Y para ello utiliza las categorías cibernéticas clásicas de Wiener —energía, información y *matter*—, adaptándolas a la condición humana. Para el autor, la racionalidad lineal sería asimilable a la «energía» de los sistemas cibernéticos, y consistiría en un fluido que recorrería y dinamizaría a la sociedad, de abajo arriba; o, con otras palabras, se manifestaría como la «fuerza bruta» o dirección primaria de la sociedad. El criterio comprensivo, por su parte, refinaría al anterior, circulando, como «información», de arriba abajo, y corrigiendo cualitativamente por tanto los rumbos de la energía. El cruce o visualización específica del encuentro entre ambas corrientes ascendente y descendente sería el *matter* del sistema. Freud, prosigue Parsons, habría sido en realidad un precursor del modelo, pues no otra cosa que este último es su esquema funcional de la personalidad concebida como un yo —*matter*— que media entre la presión instintual del ello —la «energía»— y la presión normativa del superyo —la «información»— (HC, 375 y ss.).

Segunda concomitancia, aunque de nuevo parcial: Parsons reivindica a

Freud y el psicoanálisis, pero no fijándose sobre todo, como Habermas, en la faceta comunicativa de su terapia y esquema funcional, sino, más bien, en su carácter de posible precedente de los modelos sociológicos pensados en términos de circuitos alimentados por fluidos de distinto signo.

Mas no se crea —tercera concomitancia— que a Parsons no le interesa la dimensión lingüístico-comunicativa. Todo lo contrario. Llega a decirnos, como Habermas, que lo que distingue a la especie humana es precisamente su capacidad de realizar intercambios simbólicos por medio del lenguaje; y también en un momento, refiriéndose a Freud, describe al sueño como un diálogo consigo mismo. Ahora bien, la diferencia radica en que Parsons soslaya la cara creadora —además de intercambiadora— del lenguaje. A este último lo concibe como vehículo de unos significados simbólicos que, a su vez, quedan configurados como fluido o medio; algo similar —dice el autor— a lo que es el dinero en relación con los procesos económicos (*HC*, 396).

Otro tanto se podría decir del común interés de Habermas y Parsons por la epistemología genética de Piaget y la lingüística generativa de Chomsky (*HC*, 353, 357, 393): el autor norteamericano se queda en el umbral «constitutivo», mientras que el alemán trata de completarlo.

El peculiar genetismo parsoniano no incorpora sólo elementos de Freud, Wiener, Piaget y Chomsky, como hemos visto; también se remite a otros autores, de entre los que destacan Einstein y el fisiólogo Henderson. Del padre de la teoría de la relatividad, Parsons toma la idea de que la naturaleza no es un reino enteramente ciego, sino que posee una inteligibilidad que es la que precisamente hace posible la ciencia física. De Henderson, el autor destaca su tesis central de que tanto la esfera biológica como la natural —pero sobre todo la primera de ellas—, lejos de ser simples mecanismos, se ajustan a una «teleonomía» interna que refina los contactos entre ambas y concreta en los organismos biológicos su identidad y direccionalidad (*HC*, 356 y ss.). *El orden de la naturaleza* se llama, significativamente, el más conocido trabajo de Henderson, aparecido en 1917.

Son estos marcos conceptuales —complementados por las aportaciones posteriores en el tiempo de Wiener— los que permiten a Parsons elaborar el paradigma de la condición humana que estamos examinando, paradigma complejo, articulado y móvil, aunque en último extremo sujeto a un molde analítico-distributivo que, como he insistido varias veces ya, rompe desde luego el viejo fijismo mecanicista, pero no se sustrae a otro tipo de normativismo epistemológico, no por más profundo y poco espectacular menos real.

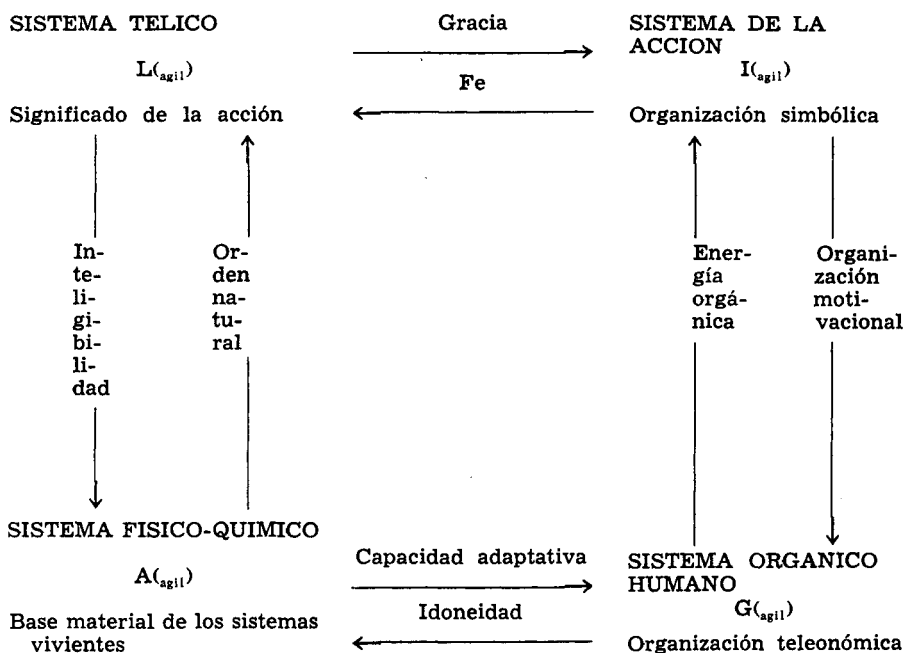
Habíamos visto ya la primera formalización del paradigma parsoniano. En un segundo momento de la exposición, el autor vuelve a aplicar la tetralogía AGIL a los cuatro sistemas del paradigma —físico-químico, orgánico, de la acción y télico—, hallando en consecuencia dieciséis componentes sub-

sistémicos de la condición humana: en el sistema natural, la tetralogía forma una sorprendente escala que va del carbono al agua pasando por los procesos de oxidación y el oxígeno, la cual, además, ya estaba esbozada para Parsons en la teoría presocrática de los cuatro elementos; en el sistema humano-biológico, los escalones van de la adaptación ecológica al fenotipo, y de éste a la crianza y alimentación, para desembocar en la herencia genética; el sistema de la acción sabemos que se distribuye entre los subsistemas de la conducta, la personalidad, la interacción social y las normas culturales; por fin, el sistema télico se subdivide en cuatro dimensiones que resultan tan sorprendentes por lo menos como las sugeridas para el reino de la naturaleza. Son éstas: la búsqueda de un Dios o «agencia última» (A), la esperanza en la salvación (G), la concreción de un «orden último» de explicación filosófica (I), y la concreción de un «orden superúltimo» de seguridad teológica (L) (HC, 382 y ss.).

De modo que el macroesquema AGIL, aplicado a la condición humana, se diferencia en otras tantas subdimensiones que llamaríamos ahora, en minúscula, ágil. Por tanto, ya no se trata simplemente de ágil, sino más bien de $A_{(agil)} G_{(agil)} I_{(agil)} L_{(agil)}$. Cuádruple vertebración ésta de la condición humana cuya unidad sistemática final se basa en un juego de interrelaciones entre todos los sistemas, es decir, unos mutuos intercambios de «medios», dimensión por dimensión. Según Parsons, la naturaleza suministra al sistema del organismo «capacidad adaptativa», recibiendo de éste a cambio un sentido de la «idoneidad» que inteligibiliza el entorno. Por su parte, el organismo humano suministra al sistema de la acción «energía orgánica», recibiendo de él la «organización motivacional» que requiere para su impulso biológico. El sistema de la acción otorga «fe» al sistema télico, siendo la contrapartida la recepción de «gracia». Finalmente, es el sistema télico el que hace posible la «inteligibilidad» del sistema físico-químico, del que paralelamente ha recibido la estructuración del «orden natural».

Al anterior juego de intercambios hay que añadir un último detalle para acabar de completar la exposición de este «paradigma de la condición humana». Tal añadido consiste en precisar la característica fundamental que atribuye Parsons a cada uno de los sistemas de la tetralogía. A este respecto diré que para el autor la naturaleza constituye la «base material de los sistemas vivientes»; el sistema orgánico humano es el que se encarga de la «organización teleonómica»; el sistema de la acción encarna la «organización simbólica»; constituyendo en última instancia el sistema télico el terreno o referente para el significado de la acción.

Reproduzco a continuación parte del cuadro que Parsons sugiere (HC, 382) para acabar de aclarar lo que vengo exponiendo:



Para mi gusto, Parsons, sabedor de que en las cumbres de la gloria se puede ya jugar lo que se quiera, se lanza a un juego que yo no dudaría en calificar de enloquecido. Ello, no obstante, no quiere decir que el «paradigma de la condición humana» no posea la enorme sugestividad —y hasta fascinación como ficción narrativa— que por supuesto posee. También hay que decir en desagravio del autor que él mismo reconoce expresamente que lo que propone no pasa de «enormemente exploratorio» (HC, 382). Con todo, parece como si, descubierta la herramienta analítica de la tetralogía AGIL, Parsons se empeñara en aplicarla interminablemente hacia arriba y hacia abajo, aspirando a lograr un gran *tableau* universal y cosmogónico que le pone en línea con las ambiciosas esperanzas codificadoras de los enciclopedistas. Esa vocación de «grandiosidad» y la subdiferenciación sin fin de la tetralogía son los dos rasgos que me llevan a expresar opiniones como las que he utilizado al comienzo del párrafo.

Para dar una idea de hasta dónde llegan los juegos parsonianos, diré que nuestro autor no se contenta con las dieciséis dimensiones subsistémicas mencionadas, sino que a algunas de ellas les vuelve a aplicar la tetralogía. Así, al fenotipo (que constituía, recuérdese, la subdimensión $G_{(g)}$), lo considera de nuevo dividido en cuatro nuevas dimensiones (que habría que denominar $agil_i$), las cuales van del metabolismo a la herencia (HC, 384).

Y, por su parte, todavía se complica más la cosa en lo relativo a la personalidad (o subsistema $I_{(g)}$). Ahora no sólo el subsistema se disgrega en cuatro dimensiones, a_1 , g_1 , etc., sino que cada una de éstas, a su vez, de nuevo se acoge a la tetralogía, produciéndose entonces combinaciones del tipo $a_1(a_2g_2i_2l_2)$, $g_1(a_2g_2i_2l_2)$ etc. Para Parsons, en este sentido, el nivel o dimensión A de la personalidad comprende las zonas erógenas (jerarquizadas como sigue: boca-ano, pene, mamas, vagina); los sentidos (gusto, tacto, oído, vista) conforman el sub-subsistema G; la estructura de roles sociales (ordenados según la serie hija, hijo, madre, padre) encarnan la dimensión I; componiendo finalmente el nivel L los sub-sub-sistemas gramaticales (que son: el modificador —adjetivo, por ejemplo—, el predicado, el verbo y el sujeto) (HC, 414 y siguientes).

Ahora bien, por debajo de los innegables pintoresquismos de este *tableau* o paradigma parsoniano, es evidente que resulta muy importante la manera en que el enfoque sistémico-funcional de Parsons incorpora componentes «constitutivos» extraídos de la física de Einstein, la fisiología de Henderson, el psicoanálisis, la primera cibernética, la epistemología y psicología genéticas de Piaget, la lingüística chomskiana e incluso el interaccionismo simbólico de Mead. La inclusión de las estructuras de parentesco y las categorías lingüístico-proposicionales entre los componentes de la personalidad (según acabamos de ver), la recepción de las categorías de «generatividad» y hasta «crítica» son otras tantas muestras de la reconversión interna del enfoque sistémico-funcional hacia cotas de apertura y autotransformación; reconversión ésta que el último Parsons ejemplifica muy bien.

Sin embargo, insistiré una vez más en el último sesgo normativo del paradigma parsoniano. La forma de plantear la cuestión de las orientaciones y dimensiones de la «condición humana» en términos de «medios» y circuitos; el recurrir, como criterio último de «evaluación», al método kantiano de crítica trascendental; el mantener unas jerarquías, no por analíticas menos diferenciadoras; todo ello parece sugerir el inevitable refugio normativo que, a la larga, busca Parsons: el entorno natural, la homeostasis psicosomática, la organización simbólica, los marcos metaanalíticos, constituyen esferas de una estructura sistémica abierta, plural y cambiante, sí, pero concebida ante todo como imprescindible mapa cognitivo ordenador. El *ethos* último es formalizador. Diríase que, comparado con Habermas, Parsons recoge perfectamente los aspectos genealógicos, «gramaticales», de la «condición humana» (por respetar su lenguaje), mas no penetra en los ámbitos «comunicativos» y «pragmáticos». Si aceptamos que la «acción social» no es sólo ordenación lógica o producción de inteligibilidad con arreglo a sentidos direccionales, sino también creación; si al vocablo «crítica» le asignamos un estatuto algo más que hermenéutico (al respecto es significativo cómo Parsons pasa sobre ascuas por la recepción de este concepto; HC, 405); si bus-

camos, con Habermas, el ideal inalcanzable de la autorreflexividad y las apelaciones a una situación emancipada, entonces reconoceremos en los avances de la teoría sistémica (como el efectuado por Parsons) un considerable logro analítico que no desdeñaremos ni mucho menos. Sin embargo mantendremos una reserva final de tipo epistemológico o teórico: no se trata sólo de lograr codificaciones perfectas de los marcos de acceso a la realidad; también es preciso, según la perspectiva analítica y «crítica», contar con las peculiares modulaciones de los «actores», además de con las posibilidades plásticas de las redes sistémicas.

En este sentido me atrevería a afirmar que el paralelismo que he intentado establecer entre Parsons y Habermas nos retrotrae a la polémica entre Kant y Hegel; polémica todavía no clausurada, aunque sí, desde luego, más que considerablemente refinada. La flexibilización a que han sometido nuestros dos autores los respectivos modelos «analítico» y «crítico» en que se inscriben es amplísima. Ahora bien, siempre se interpone entre ambos una barrera que afecta a la región del diseño o la concepción epistemológica profunda: Parsons «apuesta» por las interrelaciones normativas y Habermas lo hace por la libertad. Con todo, repito, el grado de convergencia entre los dos hace concebir esperanzas, si no en síntesis muy posiblemente impracticables, sí al menos en modelos que incorporen positivamente la tensión entre los planos instrumental y comunicativo. Diría yo al respecto, casi con certeza, que la eventual fecundidad de futuros modelos sociológicos —y también de futuros proyectos concretos de sociedad— dependerá de la capacidad con que sepan demarcar convenientemente entre aquello susceptible de ser prescrito —o, si se quiere, sugerido— y aquello otro imprevisible por radicalmente intersubjetivo.

NOTAS