

el antiminotauro: el mito de una sociología libre de valores *

IRVING GOULDNER

Esta es la historia de un mito creado por un magnífico minotauro llamado Max —Max Weber, para ser exactos— y referente a él; mito que afirmaba que la ciencia social debe y puede estar libre de valores. La cueva de este minotauro aún es considerada por muchos sociólogos como un lugar sagrado, si bien es posible llegar a ella por una lógica laberíntica, y sólo fue visitada por unos pocos, que nunca volvieron. En particular, a medida que envejecen, los sociólogos se sienten impelidos a hacer una peregrinación a ella y rendir su homenaje al problema de las relaciones entre los valores y las ciencias sociales.

Considerando los peligros de la visita, los motivos que los guían son un poco desconcertantes. Quizá su búsqueda sea el primer signo de senilidad profesional, quizá sea el último suspiro provocado por anhelos juveniles. O tal vez esa preocupación por el problema de los valores sea solamente un intento de recuperar algo que, en el entusiasmo propio de la juventud, se abandonó con demasiada prisa.

De cualquier modo, el mito de una sociología libre de valores conquistó amplia aceptación. En la actualidad, todas las potencias de la sociología, desde Parsons hasta Lundbreg, han sellado una alianza tácita para imponernos el dogma “No harás un juicio de valores”,

especialmente como sociólogo. ¿Cuál es el libro introductorio o el curso sobre principios sociológicos que no afirme esta regla, de manera explícita o implícita?

A fin de cuentas, no podemos refutar la existencia de los minotauros, considerados sagrados precisamente a causa de que, por ser mitad hombres y mitad toros, son de existencia tan improbable. Pero es necesario comprender que la creencia en ellos no es tanto falsa como absurda. Al igual que el argumento de Berkeley en favor del solipsismo, el alegato de Weber en favor de una sociología libre de valores es sólido y, según dicen algunos, lógicamente inatacable; sin embargo, es también absurdo. Ambos argumentos apelan a la razón, más ignoran la experiencia.

Quiero dejar de lado aquí el examen de los argumentos *lógicos* implícitos, no porque los juzgue incontrovertibles, sino porque los encuentro menos interesantes para mí, como sociólogo. En cambio, me detendré a considerar la creencia en una sociología libre de valores del mismo modo que se examina, en sociología, cualquier elemento de la ideología de un grupo, sea cual fuere éste. Ello significa que estudiaremos al sociólogo como lo haríamos con cualquier otro trabajador: el taxista, la enfermera, el minero o el médico. En resumen, que analizaré dicha creencia como parte de la ideología de un grupo de trabajo y desde el punto de vista de la sociología ocupacional.

* Tradujo Néstor Domínguez y revisó John Saxe.

La imagen de una sociología libre de valores es algo más que un claro teorema intelectual exigido como sacrificio a la razón; es también la percibida concepción de un rol y un conjunto de sentimientos más o menos compartidos con respecto a cómo deben vivir los sociólogos. Podemos estar seguros de que si se convirtió en esto no fue simplemente por su verdad o elegancia lógica, sino también porque es de alguna manera útil para sus adeptos. Aplaudir a la bailarina por su gracia es a menudo, para el público, una manera de ocultar su lujuria.

Que estamos ante un mito de grupo, y no frente a una creencia cuidadosamente formulada y validada, propia de científicos, se advierte cuando preguntamos qué piensan exactamente quienes sostienen que la sociología debe ser una disciplina libre de valores. ¿Significa en verdad esa creencia que la sociología es una disciplina exenta de valores, y que excluye con todo éxito los supuestos científicos al elegir, estudiar e informar acerca de un problema? ¿O significa que tal es el procedimiento que la sociología debería seguir? Lo primero es a todas luces falso, y no conozco a nadie que sostenga siquiera la posibilidad de que los sociólogos excluyan por completo sus creencias científicas de su labor científica. Siendo así, ¿sobre qué base puede incumbir moralmente a los sociólogos esta labor imposible?

¿Acaso esa creencia implica que los sociólogos no hacen, no pueden hacer o no deben hacer juicios de valor concernientes a cosas ajenas a su esfera de competencia técnica? Pero, ¿qué tiene que ver la competencia técnica con la formulación de juicios de valor? Si la competencia técnica brinda realmente alguna garantía para hacer juicios de valor, no tiene sentido prohibir a los sociólogos que los hagan dentro del ámbito de su especialidad. Si por el contrario, no brinda garantía alguna, entonces lo menos que cabe afirmar es que los

sociólogos son tan libres de hacerlos como cualquiera otra persona; sus juicios de valor son tan buenos como los de un niño de doce años, digamos. Y por otra parte, si la competencia técnica no brinda dicha garantía, ¿qué es lo que la brinda?

Me temo que muchos sociólogos actuales, al concebir la ciencia social como libre de valores, aluden a cosas muy diferentes; que muchos sostienen estas creencias dogmáticamente, sin haber examinado con seriedad las bases de su confiabilidad, y que algunos abogan por una sociología libre de valores de manera ritual, sin tener idea clara acerca de lo que ello puede significar. Las ideas de Weber sobre la relación entre valores y ciencia social tienen poca similitud con las que hoy se sostienen. Si bien Weber veía grandes peligros en el hecho de que los sociólogos expresaran juicios de valor, también afirmaba que era dable anunciarlos siempre y cuando se tomara la precaución de distinguirlos de los enunciados fácticos. Insistía en la necesidad de mantener la objetividad científica, pero advertía asimismo que ésta es muy distinta de la indiferencia moral.

Weber no sólo juzgaba permisible la expresión cautelosa de juicios de valor, sino que los consideraba categóricamente obligatorios en determinadas circunstancias. Aunque lanzaba invectivas contra el académico "culto de la personalidad", debemos recordar que no

se pronunciaba contra todos los cultos impregnados de valores y que él mismo veneraba el altar de la responsabilidad individual. Muchos de los que hoy postulan en su nombre una sociología libre de valores quedarían confundidos si se familiarizaran con la parte de su obra relativa a este punto.

Lo que para Weber era atormentada expresión de una fe muy personal, sentida intensamente y defendida con grandes esfuerzos, se ha convertido hoy en día en un catecismo vacío, un santo y seña y una buena excusa para dejar de pensar con seriedad; se ha convertido, cada vez más, en el signo trivial de la respetabilidad profesional, en el distintivo de casta de los decorosos, en la promesa del caballero de que los botes no se darán vuelta. En lugar de mostrar por la obra de Weber el respeto que merece, evaluándola cuidadosamente a la luz de la experiencia de nuestra propia generación, le rendimos culto pero la deformamos para adecuarla a nuestros propósitos. Ignorar a los dioses no es excusa válida, pero puede ser conveniente, pues si el creyente nunca visita el altar de su dios no se entera si la llama aún está encendida en él o si en cambio los sacerdotes (que entre tanto han engordado) se dedican simplemente a tamizar las cenizas.

Las necesidades a las que sirve la concepción no valorativa de la ciencia social son al mismo tiempo perso-

nales e institucionales. Mi tesis, en pocas palabras, es que una de las principales fuerzas institucionales que facilitan la supervivencia y difusión del mito de la libertad valorativa es su utilidad para el mantenimiento de la cohesión y autonomía de la universidad moderna, en general, y de las nuevas disciplinas de la ciencia social en particular. No es difícil, en todo caso, demostrar que entre las motivaciones que indujeron originalmente a Max Weber a formular la concepción de una sociología libre de valores, se contaban las antes expuestas.

Puede iniciarse el debate por un punto en apariencia periférico y minúsculo, a saber: cuando Weber de súbito menciona el problema de la competencia entre los profesores para atraer estudiantes. Weber observa que aquellos que expresan una posición valorativa tienen mayores probabilidades de atraer a los estudiantes que quienes no lo hacen, con lo cual gozarán de indebidas ventajas en su carrera. En la práctica, se trata de una queja contra un tipo de competencia desigual, la de aquellos profesores que se ponen al servicio de los intereses de los estudiantes. Su esperanza parece haber consistido en que el principio de la independencia con respecto a los valores serviría como una especie de *Fair Trades Act*, limitando dicha competencia.

Esto sugiere que una de las funciones latentes de la doctrina de la libertad valorativa es pacificar los recintos académicos reduciendo la competencia por atraer estudiantes, lo cual, a su vez, dirige nuestra atención hacia una de las peculiaridades institucionales de las universidades alemanas de la época de Weber. A diferencia de la situación imperante en sus equivalentes norteamericanas, el progreso docente dependía demasiado en aquéllas de la popularidad del profesor; en los niveles inferiores, el sueldo del instructor estaba directamente vinculado con la cantidad de alumnos. Como resultado

de esto, la competencia por ganar discípulos era particularmente aguda, y se tenía la impresión de que el sistema perjudicaba a los buenos estudiosos e investigadores en favor de la enseñanza atractiva. El sistema norteamericano, en contraste, ha sido acusado comúnmente de dar demasiada importancia a la publicación de trabajos eruditos, siendo la queja típica que los buenos profesores no perciben remuneraciones adecuadas y que es necesario "publicar o perecer". En el contexto del sistema académico alemán, Weber planteaba un problema nada trivial cuando sostenía que la doctrina de la libertad valorativa reduciría la competencia académica. Vinculaba la doctrina con cuestiones gremiales, unciendo este problema de alto vuelo a los intereses terrenales de los académicos.

Weber era enemigo, asimismo, de utilizar las aulas como campo de afirmaciones valorativas; su argumento era que ello somete al estudiante a una presión que no puede evaluar o resistir de manera adecuada. Teniendo en cuenta la posición relativamente elevada del profesor en la sociedad alemana y la comunicación unilateral inherente a las exposiciones catedráticas, debe dársele la razón. Quizá sus temores nos parezcan más justificados si aceptamos que el "carácter nacional" alemán es autoritario, es —con palabras de Nietzsche—, una mezcla de arrogancia y servilismo. Pero estas consideraciones no son válidas en culturas más democráticas, como la nuestra. Pues aquí no sólo se tiene a los profesores en menor estima, sino que la misma ideología educacional promueve la iniciativa y la participación de los estudiantes, y se solicitan más a menudo, de modo sistemático, sus ideas "propias", en pequeños grupos de "discusión". Los estudiantes carecen del servilismo necesario para complementar y estimular la ocasional arrogancia de sus profesores. Cuando Weber condenó la utilización de las cátedras como foros para la

afirmación valorativa, pensaba muy especialmente en la expresión de valores políticos. Su polémica no estaba dirigida por igual contra todos los valores. Para él, lo más objetable en la universidad no era la expresión de valores estéticos o religiosos sino la de valores políticos. Su defensa de la doctrina de la independencia con respecto a los valores puede ser considerada, pues, como un esfuerzo, no tanto por eliminar las valoraciones morales de la universidad, cuanto por despolitizarla y alejarla de la lucha política. Los conflictos políticos que por entonces resonaban en la universidad alemana no llevaban implícitas discrepancias comparativamente pequeñas como las que hay ahora entre demócratas y republicanos en los Estados Unidos. La propuesta de Weber era, en parte, un esfuerzo por establecer un *modus vivendi* entre académicos a menudo apasionados por ideas políticas en violenta oposición.

En esas condiciones históricas, la doctrina de la libertad valorativa equivalía a proponer una tregua académica. Afirmaba, en efecto: si todos callamos nuestras ideas políticas, podremos continuar con nuestra labor. Pero si el principio de la libertad valorativa era conveniente en la Alemania de Weber porque servía para acallar pasiones, ¿es igualmente útil en los Estados Unidos de la actualidad, donde no sólo las diferencias políticas son ínfimas sino que con frecuencia la gente

no tiene idea política alguna? Quizá lo que precisa hoy la universidad norteamericana, como la sociedad norteamericana en general, es mayor preocupación por la política y diversidad de ideas. La necesidad nacional parecería ahora abrir la tapa, no cerrarla más herméticamente.

Dadas las condiciones de la guerra nuclear (única desde el punto de vista histórico) y teniendo en cuenta que la cuestión no se decidirá en una guerra prolongada que exija la cohesión permanente de grandes poblaciones, creo que el consenso nacional ya no es tan importante para la supervivencia de un país como lo fue en el pasado. Pero si bien ya no necesitamos el mismo grado de unanimidad para sostener una guerra, necesitamos, sin embargo, mayor fermento de ideas y el desarrollo radiante de la seriedad y variedad políticas, únicos medios con los cuales podremos hallar la manera de evitar la guerra. Los miembros de la comunidad académica, en especial el sector de las ciencias sociales, han hecho importantes contribuciones a este fin y pueden hacer muchas más aún. Ahora bien: se plantea la cuestión de si es posible movilizar adecuadamente la inteligencia política de este grupo mientras lo tranquilice la doctrina de la libertad valorativa.

La estrategia de Weber consiste, en toda su obra, en salvaguardar la integridad y la libertad de acción

del Estado, como instrumento de la política nacional alemana, y de la universidad, como encarnación de la tradición racionalista occidental. Temía que la expresión de juicios políticos valorativos en la universidad provocara la censura del Estado y pusiera en peligro su autonomía. Weber argüía que los profesores no están autorizados a liberarse del control del Estado en materia de valores, porque éstos no dependen de sus conocimientos especializados.

Esta concepción sólo puede asombrar a quienes consideren a Weber un liberal en el sentido angloamericano, es decir, una persona que desea limitar los poderes del Estado en pro de las libertades individuales. En realidad, Weber no deseaba restringir sino reforzar los poderes del Estado, para hacer de éste un instrumento más efectivo del nacionalismo alemán. Empero, un argumento contrario al expuesto por él parece no menos sólido: que los profesores tienen como todo el mundo derecho a expresar sus concepciones valorativas, y hasta se hallan obligados a hacerlo. En otras palabras, los profesores tienen derecho a profesar. En lugar de ser objeto de sospechas y controles especiales por parte del Estado, tienen no menos derecho que cualquier otro individuo (aunque tampoco más) a que aquél le otorgue su confianza y protección.

Dentro de un espíritu *Realpolitik*, Weber reconoce que las cuestiones nacionales básicas no pueden por lo común ser examinadas con plena libertad en las universidades estatales. Y puesto que la discusión en ellas está impedida de ser totalmente libre y polifacética, parece concluir que es mejor que no haya discusión alguna, antes de incurrir en la parcialidad. Pero esto es demasiado piadoso. Ni siquiera Sócrates exigió nunca tener a disposición todas las concepciones antes de comenzar el diálogo. También aquí se podría sostener razonablemente el argumento contrario: que una limi-

tación de la libertad no justifica otra limitación. Admitiendo la realidad de los esfuerzos por impedir la difusión de ideas impopulares en la universidad, resulta extraño prescribir la autorrepresión como manera de evitar la represión externa. El suicidio no parece el modo más sensato de evitar ser asesinado. Aparentemente, pues, Weber se hallaba tan resuelto a preservar la autonomía de la universidad y la autonomía de la política, que estaba dispuesto a pagar por ello casi cualquier precio, aun el apartamiento de la universidad de una de las tradiciones intelectuales básicas de Occidente: la exploración dialéctica de los propósitos fundamentales de la vida humana.

En la medida en que la doctrina de la libertad valorativa es un modo de asegurar la autonomía profesional, no tiene, como tal, interés peculiar para las ciencias sociales. Los científicos sociales son, en este caso —como indica un denso conjunto de investigaciones sobre la sociología ocupacional— similares a los plomeros, los pintores de casas o los bibliotecarios. En la mayoría, si no en todos los oficios y ocupaciones, se trata de eludir el control de los extraños, manifestándose la tendencia a mantener el control propio exclusivo sobre quienes los practican.

Sin duda alguna, el principio de la libertad valorativa reforzó la autonomía de la sociología; fue una de las vías mediante las cuales nuestra disciplina se liberó, en modesta medida, de la garra de su sociedad

en Europa, de la influencia de los partidos políticos, y en Estados Unidos, de la influencia ministerial. Tanto allá como aquí, esa doctrina dio a la disciplina un ámbito más amplio de autonomía en el cual dedicarse con firmeza al examen de problemas básicos, en lugar de reaccionar periodísticamente ante sucesos pasados, con lo cual pudo investigar con más holgura cuestiones que no interesan a las personas respetables ni a los rebeldes. Le otorgó más independencia, como quería Comte, para escudriñar todas sus implicaciones teóricas. El principio de la libertad valorativa contribuyó, en mi opinión, al desarrollo y la emancipación intelectuales de nuestra disciplina. También reforzó la independencia respecto de la compulsión moral y permitió escapar parcialmente de las prescripciones de carácter provincial de la cultura local o nativa de los sociólogos. Por sobre todas las cosas, la internalización efectiva del principio de la libertad valorativa siempre estimuló la suspensión —siquiera temporaria— de los reflejos moralizantes que crea en el sociólogo su propia sociedad. Desde cierto punto de vista, esto tiene naturalmente sus peligros: la desorientadora ausencia de normas y la indiferencia moral. Pero desde otro punto de vista, dicho principio puede haber brindado una oportunidad moral e intelectual. En la medida en que las reacciones morales sólo están suspendidas, no suprimidas, y en la medida en que esto se pone al servicio del conocimiento y la disciplina intelectual, el principio a que hacemos

referencia da mayor fuerza a la razón (o al ego) contra las exigencias compulsivas de una moralidad meramente tradicional. En esta medida, la disciplina libre de valores suministra una base para la obtención de un conocimiento más confiable acerca de los hombres y, también, crea un espacio abierto dentro del cual las reacciones morales pueden ser menos mecánicas y otorgar nuevo vigor a la moralidad

Así, la doctrina de la libertad valorativa tiene un poder potencial paradójico: permitir a los hombres la formulación de mejores juicios de valor, estimular un hábito mental que los ayude a discriminar entre sus impulsos punitivos y sus sentimientos éticos. Suspendidos los reflejos moralistas, se hizo posible escudriñar la conciencia con la vara de la razón y cultivar juicios morales que expresaran el carácter total del hombre como persona adulta; éste ya no necesitó vivir tanto como antes de acuerdo con la programación paterna del pasado, sino en términos de su presente más maduro.

La doctrina que analizamos pudo haber significado una oportunidad para alcanzar la moralidad más auténtica. Pudo ayudar a los hombres —y a veces lo hizo— a trascender la moral de su “tribu”, volviéndose receptivo a las moralidades de diversos grupos extraños y contemplándose a sí mismos y a los demás desde la perspectiva de una gama más amplia de culturas significativas.

Hubo sin duda quienes aprovecharon esa oportuni-

dad; pero también hubo muchos que usaron el postulado de la libertad valorativa como excusa para dar rienda suelta a sus impulsos privados, con desprecio de sus responsabilidades públicas, y quienes lejos de adquirir mayor sensibilidad moral quedaron moralmente agotados. En la medida en que la doctrina no logró realizar sus potencialidades, ello se debió a que sus motivos más profundos eran, como veremos, dualistas; invitaba a los hombres a acentuar la separación entre hechos y valores, en lugar de su conexión; convirtió en vicio sus virtudes. En resumen, la concepción de una sociología libre de valores ha tenido diversas consecuencias, no todas ellas provechosas o halagüeñas para las ciencias sociales.

Entre sus aspectos negativos, puede observarse que esta doctrina es útil tanto para los que quieren escapar del mundo como para los que quieren escabullirse dentro de él. Es útil para los jóvenes (y no tan jóvenes) que viven de la sociología en lugar de vivir para ella, y que la conciben como una manera de progresar en el mundo, gracias a las técnicas neutrales que ella suministra y que pueden venderse en el mercado a cualquier comprador. La creencia de que el sociólogo no debe formular juicios de valor es interpretada por algunos en el sentido de que el mercado en el cual pueden vender sus conocimientos es ilimitado. Desde ese punto de vista, no hay razón alguna por la cual no se pueda

vender el conocimiento que uno posee para propagar una enfermedad, con la misma libertad con que se le vende para luchar contra ella. Así, algunos sociólogos acometen sin vacilar investigaciones de mercado destinadas a vender más cigarrillos, aunque conozcan muy bien los resultados de los recientes estudios sobre el cáncer. En suma: la doctrina de la libertad valorativa de la ciencia social fue empleada a veces para justificar la venta del propio talento al mejor postor y, lejos de ser nueva, es una versión contemporánea de la más antigua sofistería.

En otros casos, la imagen de una sociología libre de valores es la coraza con que se cubre el yo del sociólogo alienado. Aunque C. Wright Mills quizá tenga razón al decir que la nuestra es la era de la sociología, no pocos sociólogos (incluyéndolo a él), se han sentido enajenados y aislados con respecto a su sociedad, impotentes para contribuir eficazmente a la solución de sus problemas profundos, y cuando pueden hacerlo, temerosos de que los términos de tal compromiso les exijan someterse a una degradación comercial o a parcialidades estrechas más que coadyuvar a satisfacer una verdadera necesidad pública.

Muchos sociólogos se sienten ajenos a la comunidad de intelectuales liberales, en cuya sátira se ven a sí mismos como ridículas caricaturas. Enajenados del mundo, no pueden escapar mediante fantasías de condecoraciones póstumas y viviendo amontonados detrás de *ghettos* intelectuales que levantan sus propias barricadas. Sus dudas acerca de sí mismos hallan un calmante en la imagen de una sociología libre de valores, porque ésta transforma su alienación en un principio intelectual, ofreciendo a algunos sociólogos la consoladora ilusión de que su apartamiento de la sociedad es un deber autoimpuesto, y no una restricción impuesta desde fuera.

Una vez comprometidos con la premisa de una so-

ciología de ese tipo, se atan a una política que no hace sino alienarlos aún más del mundo circundante. La ciencia social nunca puede ser plenamente aceptada en una sociedad, o en un sector de ella, sin pagar su precio; esto significa que debe manifestar a la vez su importancia con respecto a la situación humana contemporánea y su preocupación por ella. A menos que se haga plenamente evidente la relación de los estudios sociológicos con los valores, a menos que se establezcan puentes entre esos estudios y las grandes esperanzas y propósitos humanos, los legos los despreciarán inevitablemente como mera palabrería presuntuosa. Pero la manera como algunos sociólogos conciben la doctrina de la libertad valorativa los predispone a ignorar los problemas humanos actuales y a apretujarse como viejos entumecidos que necesitan del calor de los demás. “Esta no es tarea nuestra —dicen—, y si lo fuera, no tendríamos del saber suficiente para llevarla a cabo. Idos y volved cuando hayamos crecido.” Pero el problema no es si sabemos o no lo suficiente; la verdadera

cuestión es si tenemos el valor de expresar y emplear lo que sabemos y si alguien sabe más que nosotros. Quienes abandonan el mundo y quienes se abandonan a él tienen algo en común: la imposibilidad de adoptar una posición abiertamente crítica frente a la sociedad. Los que se abandonan al mundo se convierten en cómplices; quizá no sientan ningún impulso crítico. Quienes lo abandonan, si bien sienten tales impulsos, o carecen de talento para la agresión o, a menudo, la han dirigido centripetamente hacia la política universitaria o hacia polémicas profesionales, ruidosas pero en esencia seguras. Al adoptar con respecto a sí mismos la idea de que son científicos "libres de valores", ya no pueden hallar blanco en la sociedad para sus disparos críticos. Puesto que ya no se sienten libres de criticar a la sociedad, lo cual siempre exige cierto coraje, se vuelven hacia la crítica canibalista de la sociología misma y comienzan a devorarse a sí mismos con refutaciones "metodológicas".

Emerge así uno de los significados latentes de la imagen de una sociología libre de valores: "No harás juicios de valor críticos o negativos, especialmente sobre tu propia sociedad."

Este aspecto de la imagen libre de valores tiene sus raíces en un conflicto como los síntomas neuróticos; es el producto de un intento de transacción entre impulsos antagónicos: por una parte, refleja el conflicto entre el deseo de criticar las instituciones sociales —que desde Sócrates ha sido el legado de los intelectuales— y el temor a las represalias, que es también una vieja preocupación humana; por la otra, evidencia el conflicto entre el temor de ser crítico y el temor de ser considerado poco viril o carente de integridad si no lo es.

La doctrina de la sociología libre de valores resuelve estos conflictos creando la apariencia de que quienes se abstienen de la crítica social actúan exclusivamente

en pro de un bien profesional superior, y no en defensa de sus intereses. Al renunciar a ella tanto el timorato como el venal pueden reclamar la protección de un alto principio profesional y continuar gozando así de respetabilidad.

Si los científicos sociales afirmaran o exploraran críticamente los valores, se enfrentarían por fuerza con poderosas instituciones cuya función consiste en la formulación o la protección de los valores públicos. Si parecieran querer competir con esa función, podrían chocar con fuerzas poderosas, lo que permite prever esfuerzos por imponer frenos y controles externos. Pero al decir esto, debemos cuidarnos de no exacerbar innecesariamente la pusilanimidad académica. En realidad, mis impresiones directas de muchas situaciones en las que los sociólogos actúan de consultores me dicen que, una vez que los clientes los conocen, se sienten muy dispuestos a admitir que les sugieran (no que les dicten) el curso de acción por seguir y a que expresen sus propios valores. Y no siempre en la esperanza de que vean las cosas

como las ven ellos y compartan sus propios valores. Es precisamente la esperanza de hallar una diferencia de perspectivas la que lleva en verdad a los clientes a solicitar asesoramiento. Resulta difícil no simpatizar con los hombres de negocios que se burlan de los sociólogos cuando éstos se vuelven, de súbito, más devotos de los valores empresarios que ellos mismos.

Ello no significa por cierto que la gente tolerará a los científicos sociales el desacuerdo sobre valores básicos más ecuánimemente que a las demás personas. No hay razón alguna por la cual los principios que gobiernan la interacción social deban suspenderse, como por milagro, sólo porque una de las partes sea un científico social. Los peligros del resentimiento público son reales, pero son normales. No resultan incompatibles con la posibilidad de que los legos reconozcan al científico social tanta (o tan poca) libertad de expresión de valores como a cualquier otro individuo. ¿Y qué más puede pedir este último?

No debe suponerse que la imagen libre de valores de la ciencia social se defiende por conveniencia conscientemente; no ha sido concebida de modo deliberado, como una protección contra el desagrado público. No serviría como recurso para salvar las apariencias; lo más probable es que implique algo semejante a un convenio tácito: en retribución a cierto grado de autonomía y de apoyo social, muchos científicos sociales abandonan sus impulsos críticos. Por lo corriente no se trata de una insensible "venta total", sino de un lento proceso de mutua adaptación; ambas partes se encuentran de pronto desposadas sin que haya habido ceremonia formal. No afirmo que la postura crítica está muerta en la sociología norteamericana; sólo que está cediendo. Quien quiera que haya seguido la obra de Seymour Lipset, Dennis Wrong, Leo Lowenthal, Bennett Berger, Bernard Rosenberg, Lewis Coser, Maurice Stein, C. Wright Mills, Ar-

thur Vidich, Philip Rieff, Anselm Strauss, David Riesman, Alfred McClung Lee, Ernest van den Haag y otros, lo sabe muy bien. Estos hombres se consideran "intelectuales" no menos que sociólogos; su obra está profundamente ligada a esa tradición más amplia a partir de la cual se ha desarrollado la sociología. En modo alguno han rechazado todos los sociólogos el legado del intelectual, o sea, el derecho a criticar la tradición. Esta antigua herencia aún se halla enclavada en la cultura básica de la sociología; y comprende la parte oculta de los *yo-es* ocupacionales de muchos sociólogos, aunque no lo reconozcan públicamente.

En contraste con esta tradición más antigua (y en parte en polémica con ella) la tendencia dominante en la sociología norteamericana actual apunta de manera compulsiva a convertirla en una "profesión". (Hecho curioso, muchos de estos mismos sociólogos no ven contradicción alguna en insistir en que su disciplina es aún joven e inmadura.) Este choque entre el viejo legado del intelectual crítico y las pretensiones modernas del profesional libre de valores se expresa de muchos modos. Uno de estos enfrentamientos se produjo en el congreso nacional de sociólogos realizado en Chicago en 1958. En una sesión plenaria, la convención consideró el artículo de Talcott Parsons "La sociología como profesión". Después de una larga y compleja discusión, E. C. Hughes, por entonces profesor de la Universidad de Chicago, se levantó y dio una encendida respuesta al sostener que no constituimos una sociedad profesional, sino una sociedad de estudiosos. En ese mismo congreso la American Sociological Society (ASS) cambió su nombre por el de American Sociological Association, para que sus iniciales no despertaran en el público reacciones discordantes con la dignidad de la profesión (*ass*: asno, en inglés).

Otro indicio del permanente choque entre el inte-

lectual crítico y el profesional libre de valores lo ofrece el resurgimiento —similar al de un fénix— de los movimientos de Jóvenes Turcos, tales como la Sociedad para el Estudio Psicológico de Temas Sociales, que apareció como respuesta a la depresión de 1929. Cuando Alfred McClung Lee y otros se percataron de que estos turcos ya no eran tan jóvenes, fundaron la Sociedad para el Estudio de Problemas Sociales. Ambas organizaciones siguen funcionando, cada una de ellas característicamente interesada en la labor que se relaciona con los valores y ubicada en parte junto a su respectivo grupo de origen, la Asociación Psicológica Americana y la Asociación Sociológica Americana.

Puede hallarse otro ejemplo oportuno en los recientes estudios sobre medicina conducidos por hombres formados en Columbia o Harvard, por una parte, o en la Universidad de Chicago, por la otra. Los primeros parecen más respetuosos de la profesión médica que los segundos; tienden a considerarla en términos de sus propias aspiraciones, son más propensos a contemplarla como a una noble profesión. Los de Chicago, en cambio, se sienten incómodos ante el empleo de la idea misma de “profesión” como herramienta de trabajo, y creen aparentemente que la noción de “ocupación” suministra lineamientos más fundamentales para el estudio. Arguyen que ocupaciones tan diversas como las de monja o prostituta, plomero o médico, revelan instructivas semejanzas sociológicas. Este último grupo parece más propenso a adoptar una visión secular de la medicina, pues la considera una ocupación como cualquier otra y tiende a investigar sus aspectos menos atractivos. Las diferencias entre los dos grupos se aprecian en los títulos que han elegido para sus estudios. Harvard y Columbia han llamado con sobriedad a dos de sus trabajos más importantes. “El estudiante de medicina” y “Experimento peligroso”, mientras que los de Chicago rotula-

ron irreverentemente su reciente trabajo sobre los estudiantes de medicina “Muchachos de blanco”.

Una de las expresiones más interesantes de resistencia al nuevo estilo libre de valores de la sociología “profesional” es la fascinación por el *demi-monde* que muestran varios ex-miembros del grupo de Chicago. Para ellos, ir hacia el mundo del hampa se ha convertido en el equivalente de las identificaciones proletarias de algunos intelectuales durante la década de 1930. Pues no sólo lo estudian, sino que en cierto modo hablan de su nombre al afirmar la autenticidad de su estilo de vida. Dos de los principales exponentes de ese estilo son Howard S. Becker y Erving Goffman.

A título de ejemplo, el sutil estudio de Goffman “Cooling the Mark Out” parte de un examen de la estrategia de las estafas basadas en la confianza que la víctima deposita en el estafador. En dichas estrategias, señala Goffman, después que la víctima (*mark*) ha caído, uno de los estafadores permanece con ella “para enfriarla” (*to cool the mark out*) y tratar de persuadirla de que acepte su situación en lugar de acudir a la policía. Goffman toma luego esta estrategia como modelo para explorar una gran variedad de grupos y roles legítimos: la posadera del restaurante que tranquiliza al cliente impaciente, el psicoanalista que tranquiliza a quienes andan mal de amores. Se insinúa la conclusión de que puede considerarse al mundo entero como un conjunto de víctimas y victimarios, y que, en último análisis, somos todos víctimas a quienes debe tranquilizar el clero, el “victimario” destinado a la tarea. Se trata, al parecer, de una metafísica del mundo del hampa en la cual la sociedad convencional es vista desde la perspectiva de un grupo ajeno a sus propias estructuras sociales respetables.

Este grupo de Chicago se encuentra cómodo en el mundo de *hip*, Norman Mailer, los drogadictos, los mú-

sicos de jazz, los conductores de taxis, las prostitutas, la gente noctámbula, los vagabundos y jugadores: “el mundo frío”.

Esta corriente de trabajos no puede ser apreciada de manera cabal en términos de las categorías empleadas convencionalmente en el análisis sociológico. También debe ser juzgada desde el punto de vista del crítico literario como un estilo o género y, en particular, como una especie de romanticismo naturalista, expresión a la que en modo alguno le asigno un sentido peyorativo. Esto es, se trata de una tendencia que prefiere lo extraño a lo familiar, el detalle etnográfico vívido a la monótona taxonomía, la expresividad sensorial al análisis insulso, la observación naturalista a los cuestionarios formales, el punto de vista del *hip* que permanece al margen de la sociedad al de los individuos convencionalistas y anticuados.

Cabe preguntarse, por supuesto: “¿Es acaso menos sentimental y romántico considerar la investigación médica sobre pacientes incurables como un ‘experimento peligroso’?” Posiblemente no. Pero al menos es mucho más decoroso que verlo como un proceso de “tranquilizar a la víctima”. Sospecho que esto está más cerca del meollo. La única cosa que los “clasicistas”, sean sociólogos o literarios, nunca pueden tolerar, es la falta de decoro, aunque la *performance* sea brillante en

otros aspectos. En sociología las objeciones por falta de decoro toman a menudo la forma de críticas a las definiciones metodológicas o a las tendencias moralistas. Y en verdad, este grupo de Chicago revela persistentes preocupaciones morales, que se evidencian, por ejemplo, en su disposición para concentrarse en la influencia degradante de los hospitales psiquiátricos sobre sus internados, o en el chaleco de fuerza legal al que se confina al adicto a las drogas.

La patología característica de los clasicistas es demasiado bien conocida para que requiera mucho comentario: todos ellos corren el riesgo de caer en un ritualismo en el cual la conformidad con los cánones formales del oficio es exagerada compulsivamente hasta apartar al sujeto de la tarea, vaciándola de comprensión, de verdades significativas y de toda sustancia aceptable desde el punto de vista intelectual.

Del clasicismo que degenera en neoclasicismo podemos decir con Roy Campbell: “Usan freno y barbada. Muy bien. Pero, ¿dónde está el maldito caballo?”

Por su parte, la crítica social romántica es vulnerable en dos puntos. El riesgo profesional común del romántico es, por supuesto, el exceso de emociones o de imaginación, exceso que no sólo surge de la personalidad propia de que son atraídos por el romanticismo, sino en igual medida del enconado ataque que le dirigen los neoclasicistas y la polémica resultante. Asimismo (y quizás esto sea más importante) el punto de vista romántico es vulnerable a las más burdas tentaciones del éxito, logrado a fuerza de talento. En realidad, ahora han aprendido a sofocar su lenguaje hasta el punto de poder comunicarse provechosamente con quienes se ocupan de vender sus acciones. Vendrá seguramente la época en que ya no tendrán que parecer respetables, y en cambio deberán esforzarse por parecer fríos. Pero este momento no ha llegado aún. Sea cual fuere el resultado, nos han mostrado otro aspecto de la resistencia a la creación de un profesionalismo libre de valores en la sociología, y nos han brindado

una nueva prueba de la fuerza intelectual de una posición crítica.

A pesar del vigor de éste y de otros grupos, creo no obstante que son esencialmente corrientes secundarias que se vuelven notorias porque van en contra de la corriente principal. La tendencia dominante en la sociología de Estados Unidos es la profesionalización, la formación de especialistas técnicos, la difusión de la concepción libre de valores hasta el punto de convertirse menos en una doctrina intelectual que en un medio de ocultamiento. La sociología norteamericana se halla en un proceso de adaptación.

En sus líneas fundamentales, estos esfuerzos de adaptación están lejos de ser recientes. La doctrina de una sociología libre de valores es una prolongación moderna del conflicto medieval entre la fe y la razón. Deriva de la tendencia prevaleciente desde el siglo XIII a elevar tabiques entre ambas como manera de mantenerlas en una paz mutua. Uno de los puntos culminantes de esta tendencia en la Edad Media es la obra del filósofo árabe Ibn Rochd, más conocido como Averroes. Éste creía que la verdad absoluta no se encontraba en la revelación sino en la filosofía, que para él significaba Aristóteles. Pensaba que la revelación, la fe y la obra de los teólogos eran una especie de filosofía de los siervos, necesaria para los que carecen de disciplina intelectual y útil como manera de civilizarlos.

Considerando que la teología contiene una porción de verdad, aunque inferior a la de la filosofía, y siendo un hombre prudente, Averroes recomendaba que los filósofos y los teólogos se dedicaran cada cual a lo suyo, y en particular que los filósofos, intelectualmente superiores a estos últimos, mostraran *noblesse oblige* hacia ellos. Sugería que los filósofos conservaran su verdad para sí mismos y escribieran libros técnicos, que no perturbaran ni confundieran a las mentes simples.

Sus discípulos, los averroístas latinos o cristianos, particularmente en la Universidad de París, acentuaron este aspecto prudente de la obra de su maestro; su

estrategia para lograr seguridad consistió en definirse a sí mismos como especialistas, como filósofos técnicos. Sostenían que su única tarea era enseñar filosofía y mostrar las conclusiones que se desprendían de ella.

Estas conclusiones eran lógicamente "necesarias", pero cuando entraban en conflicto con las verdades de la revelación, no era su labor —decían— reconciliarlas. A partir de esto se desarrolló la llamada Doctrina de las Dos Verdades; las verdades de la filosofía, que son formalmente necesarias, y las verdades divinas de la revelación. Si surgían contradicciones entre ambas, los filósofos simplemente reafirmaban su creencia en la revelación y dejaban allí las cosas. Esto adoptaba a veces una forma cínica, por ejemplo, en el comentario de Juan de Jandún acerca de una cuestión de fe: "Yo creo que es verdadera; pero no puedo probarlo. ¡Buena suerte a los que puedan!" Construyeron así compartimientos-estanco entre la filosofía y la fe, separación que Santo Tomás de Aquino mantuvo, aunque trató de superar. Para Santo Tomás, conocer y creer son dos procesos distintos, cada uno de los cuales tiene su función propia y legítima; por ende, no debe ser invadido por el otro. En esta concepción, hay dos clases principales de verdades, pero ambas derivan de la Revelación Divina. Hay verdades discernibles por la sola razón natural y hay verdades de revelación, genuinos artículos

de fe que eluden su captación por la razón y que ésta no puede probar ni refutar.

Con el desarrollo de la ciencia moderna continuaron los esfuerzos por adecuar la ciencia de la religión, esfuerzos que a menudo adoptaron la forma de una doctrina de tipo separatista, en la que se asigna una función diferente a cada uno de esos campos del saber y se lo obliga a reconocer la autoridad del otro en su propia esfera. La doctrina de Weber de una sociología libre de valores, al crear un abismo entre la ciencia y los valores, sigue dentro de esa tradición; se la puede considerar como una versión protestante del esfuerzo tomista por armonizar sus relaciones.

El núcleo de la concepción de Weber se basaba en un dualismo entre la razón o racionalidad, por una parte (tal como se halla encarnada, en especial, en la burocracia y en la ciencia) y fuerzas emocionales más elementales, comprendidas parcialmente en su noción de "carisma", por la otra. Consideraba que estas fuerzas son antagónicas. Él mismo se mostraba ambivalente con respecto a ellas, pues las juzgaba a la vez peligrosas y necesarias.

Weber está profundamente interesado en proteger la fortaleza de la razón moderna, la universidad, y se opone con energía al académico "culto de personalidad", expresión de la aspiración carismática. Esto, por

otra parte, lo predispone a elaborar una imagen de la universidad esencialmente burocrática, como un grupo de especialistas anónimos, cada uno de los cuales es soberano en su propia celda y que en su conjunto han jurado renunciar a su individualidad. Sin embargo, odia a la burocracia precisamente porque ahoga la individualidad y deshumaniza a los hombres, y así se ve obligado a negar que él pretende burocratizar la universidad con su defensa de la doctrina de una ciencia social libre de valores. (Su polémica de doble filo contra el culto de la personalidad académica y en favor de la doctrina de la libertad valorativa parece llevarlo hacia esa concepción burocrática de la universidad, aunque ésta no era, sin duda, su intención.

Si bien Weber se preocupa por proteger hasta las residencias burocráticas de la racionalidad, también trata de limitar la burocracia de la racionalidad, y de circunscribir el ámbito de su influencia. En particular, desea resguardar las más altas facultades del arte de gobernar frente a la degeneración de una rutina carente de vida. Su objetivo es conservar la política como un ámbito en el cual pueda expresarse la voluntad personal y el compromiso moral honesto, un ámbito en el que tuvieran acceso a la grandeza los osados, perseverantes y sufrientes, un ámbito tan poderoso que fuera capaz de trastocar el orden institucional para preservarlo. Quiere salvaguardar la alta política como un campo para el ejercicio de la autonomía humana y la más refinada elección de valores puros.

Pero también teme por la racionalidad en el mundo moderno. Sabe que poderosas fuerzas continúan amenazándola, que hay todavía en los hombres elementos no domesticados, que él, más que nadie, debió enfrentar. A semejanza de Freud, Weber temía y al mismo tiempo se sentía atraído por esas fuerzas desenfrenadas, el aspecto dionisiaco y apasionado de los hombres. Si bien creía que la racionalización en marcha las estaba sometiendo lentamente, seguía recelando de que entraran en erupción y resquebrajaran la vida

institucional moderna. Y aunque temía a esas fuerzas irracionales, también sentía que su desaparición del mundo moderno sería como una suerte de “desencantamiento”, pues, según él, contenían manantiales de vitalidad y energía indispensables para la existencia humana.

Weber es un hombre atrapado entre dos electrodos y desgarrado por la corriente que circula entre ambos: los teme, pero es incapaz de abandonar a ninguno de ellos. Para resolver este dilema recurre a una estrategia de segregación, que excluye la irracionalidad carismática de ciertas instituciones modernas, tales como la universidad, pero la admite y hasta exalta sus manifestaciones en la vida personal de los individuos. Quería que algunas de las estructuras del rol de la sociedad moderna fueran racionales; pero también quería que quienes adoptaran esos roles fueran apasionados y voluntariosos. Su deseo hubiera sido que la obra fuera escrita por un clásico y representada por románticos. Hombre excepcional, pedía lo mejor de esos dos mundos. Pero cualquiera que fuera el juicio de su intelecto, sus sentimientos no estaban en equilibrio, a mitad del camino entre ellos, sino que tendían hacia uno de los polos.

El compromiso de Weber aparece, cuando preguntamos: si la ciencia no puede servir de base para los juicios de valor, ¿cuál será entonces su base? Para responder a esta pregunta, debemos ir más allá de su doctrina formal acerca de una sociología libre de valores, hasta su profesión de fe personal.

Weber no sostenía ciertamente que los valores personales derivaran de la cultura existente o de una antigua tradición, ni tampoco de sistemas éticos formales que consideraba vacíos y sin vida. A menos que los hombres se convirtieran en *robots* inhumanos, la vida —insistía— debe estar guiada por decisiones conscientes. Para que los hombres tengan dignidad, deben elegir su propio destino.

En cuanto hombre, sólo son auténticos para él esos valores que surgen de la decisión consciente, de la con-

sulta a la conciencia interna y de la voluntad y adhesión a sus dictados. Desde su punto de vista personal, no es cierto que todos los valores tengan igual categoría. Los valores que los hombres defienden a conciencia son más valiosos que los meramente tradicionales repetidos de modo irreflexivo. Los valores que los hombres sienten en lo profundo y ansían con pasión alcanzar son mejores que los que sólo tienen atractivo intelectual y no comprometen todo su ser

En resumen, también Weber buscaba solución a las pretensiones rivales de la razón y la fe. Su solución adoptó la forma de un intento por proteger la autonomía de ambas esferas, pero, muy especialmente, creo yo, el dominio de la conciencia y de la fe. Weber quiere un arreglo en el que la razón y la fe puedan cohabitar platónicamente pero no como socios con iguales derechos. Los dos órdenes son separados y desiguales. Pues para él, la razón puede sólo consultar a la conciencia, quizás hasta someterla a examen; pero la conciencia tiene la última palabra, y la pasión y la voluntad deciden la acción final. En esto Weber es semiluterano y seminietzscheano.

Aunque ataca vigorosamente el tradicionalismo, Weber dirige su campaña principal contra la ciencia y la razón, para limitar su influencia. Cuando la conciencia declara: ¡Aquí me planto; no puede hacer otra

cosa!, hasta la razón debe someterse. Consideraba auténticos sólo esos valores que se basan en el núcleo carismático del yo y en sus aspiraciones a la certeza intuitiva. También él buscó la certeza, una certeza que ha de provenir, con más probabilidades, de la arrogancia de la conciencia individual. Pues si bien pueden decirse muchas cosas ciertas de la arrogancia de la razón, la razón siempre busca razones y está dispuesta a sentarse a discutir sobre ellas.

En cuanto protestante, la conciencia individual es para Weber afín a la voz de la revelación. Se habría espantado de las implicaciones que resultan de considerarla el eco de reconvenciones paternas. La conciencia individual es trascendental, mientras que la razón y la ciencia sólo son instrumentales. La ciencia es la sierva de los valores y de la conciencia personal, que como el corazón, tiene razones propias. La ciencia y la razón sólo pueden suministrar los medios; los fines deben ser dictados por valores que, aunque inescrutables, tienen la palabra final.

Por lo tanto, he llegado a creer que la doctrina de la libertad valorativa es básicamente, desde el punto

de vista de Weber, un esfuerzo por establecer un compromiso entre dos de las más profundas tradiciones del pensamiento occidental, la razón y la fe, pero que su arbitraje busca, sobre todo, la salvaguardia del residuo romántico en el hombre moderno.

Tengo mis reservas sobre ello, no porque dude de la importancia de salvaguardar este componente romántico, sino más bien porque estoy en desacuerdo con la estrategia de segregación que propone Weber. Creo que, en definitiva, esta segregación extravía la razón, tiñéndola de sadismo, y la deja presuntuosamente segura de sí misma, a la par que privada de la sensación de pertenecer al común de la humanidad.

El problema de la sociología libre de valores tiene sus más acuciantes implicaciones para el científico social en su papel de educador. Si los sociólogos no deben expresar sus valores personales en el escenario académico, ¿cómo proteger a los estudiantes contra la influencia inconsciente de los valores que determinan la selección de problemas, la preferencia por ciertas hipótesis o esquemas conceptuales y el rechazo de otros? Pues esto es inevitable y, en este sentido, no hay ni puede haber una sociología libre de valores. La única opción se plantea entre la más abierta y honesta expresión de los propios valores que sea posible lograr fuera del diván psicoanalítico, y un vano ritual de neutralidad ética que, al ocultar a los hombres que la razón es vulnerable a la parcialidad, la deja a merced de la irracionalidad.

Si lo vital es la verdad, como —según se dice— afirmó Weber en su lecho de muerte, entonces es nuestra obligación brindar toda la verdad, lo mejor que sepamos, con la penosa conciencia —que debemos transmitir a nuestros alumnos— de que aun en el momento de comunicarla podemos estar perpetrando inconscientemente un ocultamiento y no una revelación. Si enseñamos a los estudiantes cómo se hace la ciencia, cómo se la hace realmente y no como se la transmite públicamente, no podemos dejar de exponer

ante ellos la persona total del científico que la hace, con todos sus dones y sus cegueras, con sus métodos y sus valores. De lo contrario, iniciaremos una era de técnicos sin espíritu, carentes no menos de comprensión que de pasión y que sólo serán útiles porque se los puede utilizar.

En definitiva, aun esas melladas herramientas permitirán construir, con paciencia, persistencia y acumulación, una tecnología de la ciencia social bastante vigorosa como para convertirnos en tullidos. Por lejos que estemos de una bomba atómica sociológica, ya vivimos en un mundo en el que se practica el lavado de cerebro sistemático de los prisioneros de guerra y las amas de casa con compulsiones exacerbadas por la propaganda; y la tecnología social de mañana no puede ser menos poderosa que la de hoy.

La aspiración de la ciencia social por seguir el modelo de la ciencia física podría llegar a instruirnos en cuestiones que no se relacionan únicamente con la investigación. Antes de Hiroshima, también los físicos hablaban de una ciencia libre de valores; también ellos prometían no formular juicios de valor. En la actualidad, muchos ya no se sienten tan seguros. Si hoy nos preocupamos exclusivamente por la habilidad técnica de nuestros estudiantes y rechazamos toda responsabilidad por su sentido moral o su falta de él, quizás algún día nos veremos obligados a cargar con la responsabilidad de haber educado una generación dispuesta a servir en un futuro Auschwitz. Si admitimos que la ciencia tiene siempre potencialidades constructivas y destructivas, no se deduce de ello que debemos estimular a nuestros estudiantes a olvidar la diferencia. Tampoco nos exime en modo alguno de respetar las normas indispensables de la objetividad científica; solamente señala que dichas normas difieren de modo radical de la indiferencia ética.

Mi opinión, tal como la he expresado aquí, es, pues, que en sus raíces más profundas el mito de una sociología libre de valores fue para Weber la manera de

resolver las tensiones entre las dos tradiciones occidentales más importantes: la razón y la fe, el conocimiento y el sentimiento, el clasicismo y el romanticismo, la cabeza y el corazón. Al igual que Freud, Weber nunca creyó realmente en una paz duradera o en una solución definitiva de este conflicto. Lo que hizo fue tratar de lograr una tregua segregando a los contendientes y permitiéndole a cada uno de ellos dominar en diferentes esferas de la vida. Si bien sus esfuerzos por lograr una síntesis personal lo acercan a Santo Tomás, muchos de sus presuntos seguidores que hoy tienden a aproximarse a los averroístas latinos, con su Doctrina de las Dos Verdades y su concepción de sí mismos como técnicos limitados, que eluden la responsabilidad por las consecuencias culturales y morales de su obra. Es justamente a causa de las implicaciones profundamente dualistas de la actual doctrina de una sociología libre de valores, que su símbolo más adecuado es, a mi juicio, el hombre-bestia, el ser dividido, el minotauro.

¹ Alocución presidencial pronunciada en la reunión anual de la Sociedad para el Estudio de Problemas Sociales (agosto 28 de 1961) y publicada originalmente en *Social Problems*, 9, núm. 3, invierno de 1962. Se la reimprime aquí, con permiso del autor del libro *La nueva sociología*. Argentina. Amarrortu.