

L A CIENCIA SOCIAL Y EL CIENTISTA SOCIAL EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA*

Enzo Faletto Verné

Excelentísimo Sr. Rector de la Universidad Nacional de Rosario, señores miembros del Consejo Superior, Sr. Decano de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, señores Decanos, señores miembros del Cuerpo Docente y No Docente, señores miembros del Cuerpo de Graduados, señores miembros del Cuerpo de Estudiantes, autoridades, estimados amigos y amigas.

Es inevitable que, en circunstancias como éstas, surja la tentación de hacer un recuento de lo que ha podido significar la propia vida intelectual. Ésta habría sido imposible sin el diálogo que de forma directa o indirecta ha podido mantenerse con tantas personas amigas, algunas de las cuales tendré la suerte de ver nuevamente durante esta semana aquí en esta ciudad de Rosario. ¿Cómo negar todo lo que al diálogo se debe? Pero intentar resumirlo en pocas líneas resulta imposible, por ello, quisiera condensar en la imagen de una persona el aporte que he recibido de todos.

Se trata de don José Medina Echavarría, el sociólogo español que, forzado a la emigración por el exilio político, a consecuencia de la guerra civil, se afincó entre nosotros y que, al igual que muchos otros de su mismo origen y que compartieron su suerte, no sólo nos puso en contacto con el pensamiento de su época, sino que asumió nuestros problemas como suyos. Me cupo la suerte de ser su alumno en la primera promoción de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) al finalizar la década de los cincuenta e iniciarse la de los sesenta. Poco más tarde, junto con otros amigos que son de relevancia en las ciencias sociales de la región y a los cuales casi todos ustedes conocen, trabajé bajo su dirección en CEPAL e ILPES. Hoy día, al releer su obra, y sobre todo al recordar sus conversaciones, tengo plena conciencia de que no he hecho más que seguir sus indicaciones y dar vueltas alrededor de lo que fueron sus temas. Por esto, lo que expondré hoy día no será sino partes de su pensamiento, el cual simplemente he ordenado de acuerdo con un esquema de presentación que espero no lo traicione. Cuando se cita a Medina Echavarría, por ejemplo, junto a Gino Germani o Florestán Fernández,

* Conferencia con ocasión del nombramiento de doctor *Honoris Causa* de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

como uno de los que introdujeron entre nosotros la, entre comillas, sociología científica —y en tal sentido se hace referencia a su libro *Sociología, teoría y técnica*, por paradoja se olvida a veces lo problemática que para él mismo resultaba la concepción de la ciencia social y de la sociología como ciencia. No se trataba de que dudara de la misma; por el contrario, quería más bien afirmarla en esa condición, pero sin escabullir las dificultades que presentaba y los peligros que una posición ingenua podía traer consigo. No en vano su primer libro —publicado en México en 1940 por la Casa de España— fue *La sociología contemporánea*, un vasto panorama de la sociología mundial de aquellos años.

Don José Medina nunca negó la fuerte influencia que en él ejerció el pensamiento de Ortega y Gasset, pero también en él resuenan, emparentados, los dilemas que el temprano existencialismo empezaba a plantear. No debe olvidarse que su contacto más sistemático con la sociología lo llevó a cabo en la Alemania de entre guerras, claro está que, como él mismo lo reconocía, quizás no en los momentos más felices de la vida intelectual y universitaria de ese país. Pero, a pesar de todo, ¿cómo no haberse empapado de las reflexiones de Husserl, de Max Weber, de los primeros escritos de Lukacs y de Heidegger, de Manheim y de Alfred Weber? El problema del conocimiento y el destino del hombre es el tema central de la época, tema que Husserl había elaborado y tratado en una serie de conferencias —entre 1934 y 1937— que se recogieron en *La crisis de las ciencias europeas*.

El interrogarse sobre la función de las ciencias sociales y su significado para nosotros, en cuanto hombres, recorre todos los escritos de Medina Echavarría; una interrogación que no es sólo respecto a la disciplina sino que también se dirige —y de modo muy agudo— a quien hace de ella su vocación y su profesión, al intelectual en el sentido amplio y generoso de la palabra. ¿Podrían coincidir las preocupaciones de un intelectual europeo, cuyas experiencias existenciales habían sido dramáticas, con las de quienes recién se iniciaban en esas tareas? Claro está que, por estos lados y en esos años —los cincuenta—, no se ignoraba lo que en el mundo había pasado, pero quizás se lo tomaba con un talante distinto. Siempre he recordado, como anécdota, lo que en nuestras tierras sucedió con la lectura de *La decadencia de Occidente*, de Spengler. Lo que para los europeos era una visión desesperanzada de su propia historia, para nosotros era casi el anuncio de un promisorio futuro; no por nada éramos el "nuevo mundo", el "mundo joven". Decía que el talante podía ser distinto, pero los temas eran comunes; el nuestro los enfrentaba con un optimismo que —visto hoy— no puede dejar de parecernos ingenuo. Si la interrogante era sobre el papel que atribuíamos a la ciencia en nuestra cultura, la respuesta es que se trataba de encontrarla en una afirmación de aquélla. No es que Medina se lo negara, muy por el contrario, pero su cautela era mayor. Su afirmación del valor de una ciencia positiva —que por cierto no confundía con un positivismo estrecho— no le hacía olvidar que a menudo ésta se había desviado de las cuestiones decisivas, las relativas al sentido o sin sentido de la entera existencia humana. Postulaba la necesidad de una respuesta racionalmente fundada, puesto que creía firmemente que la libertad del hombre tenía lugar en la medida que lograra conformarse, a sí mismo y a su propio entorno, de manera racional. Compartíamos la misma intención, o peor quizás; estábamos demasiado seguros de poder lograrlo.

Sentíamos —puede que no todos, pero sí muchos— que la historia que vivíamos no podía ser la amarga reflexión que un día le mereció a Shakespeare: "Un cuento narrado por un loco, lleno de sonidos y furia que no significan nada". Queríamos, por el contrario, alcanzar aquella certidumbre teórica que nos hiciera posible la autonomía práctica; darnos forma a partir de una razón libre y, además de conformarnos a nosotros mismos, modelar nuestra existencia política y social. Queríamos encontrar en la ciencia y la teoría el instrumento que nos permitiera dar respuestas a los innumerables problemas que de hecho se nos presentaban, pero que también nos permitiera responder a los viejos problemas de la razón misma; esto es, un conocimiento verdadero y genuino, valores que

fueran valores de la razón, una guía para la "acción buena", aquella que está fundada en la razón práctica.

Insisto en la diferencia de talante a la que se aludía; don José afirmaba el valor de la razón, pero no podía dejar de estar consciente de que el hombre se transforma en problema en la medida en que su condición de ser racional es puesta en duda, y de que también estaba en juego el sentido de la historia, o sea, la razón de la misma. Claro está que sus aprehensiones no eran sólo las que se derivan de la meditación teórica; la experiencia, viva en él, de la guerra civil española, del fascismo y del nazismo, y los horrores de la segunda guerra mundial no permitían una fe ingenua. Ahora bien, más cauto don José, menos precavidos nosotros, compartíamos sin embargo la aspiración de darnos normas mediante la verdad de la razón, pero que no sólo fueran válidas para nosotros, considerados individualmente, puesto que el hombre es racional en la medida en que la sociedad lo es. Queríamos, sin que a menudo mediara mucho conocimiento filosófico en ello, llevar a cabo la autognosis platónica del "conócete a ti mismo" y ésta no era posible de alcanzar a través de la pura experiencia individual, puesto que, por variada y contradictoria, poco puede explicar. Confiábamos en que la clave estaba en conocer al hombre en su vida política y social; la ciencia podía proporcionar una explicación satisfactoria del hombre en la medida en que desarrollara una teoría de la sociedad.

Pero es el momento de adentrarnos un poco más en los temas que específicamente don José Medina planteó, en tanto que esos temas contribuyeron a hacer más claras nuestras propias inquietudes y puesto que también me asiste el convencimiento de que no han perdido vigencia y una reflexión acerca de ellos es tan útil hoy como lo fue para muchos de nosotros en su tiempo. El primero de ellos se refiere a la función del intelectual. El punto de partida de Medina, y no podía ser menos, era el de la pérdida de las expectativas que la Ilustración había constituido y que de algún modo permanecían estrechamente ligadas a nuestra noción del progreso. Señalaba que, históricamente, el proceso que se originó con la Ilustración no tuvo un único y lineal carácter y tampoco fue incontestado (basta recordar algunos aspectos de la reacción romántica o los demoleadores juicios de Nietzsche), pero era innegable su influjo en nuestra América desde la Independencia; y, poco más tarde, muchas de sus nociones perduraron a través del positivismo. El proceso histórico concreto tampoco fue lineal; si bien es cierto que se destruyeron privilegios estamentales, pronto surgieron otros. Pero a pesar de todo, y principalmente entre los mejores pensadores, se mantenía la creencia en que la difusión del saber, por medio de la educación, recuperaría a la humanidad de una "minoridad culpable". Se esperaba, con la incorporación de todos a un saber común, la mejora moral y espiritual de los pueblos y el consiguiente incremento de su sentido de responsabilidad social y política. Era la propia cultura la que podría alcanzar cimas insospechadas, tanto en aquellos que eran sus creadores como en las capas más amplias de los beneficiados.

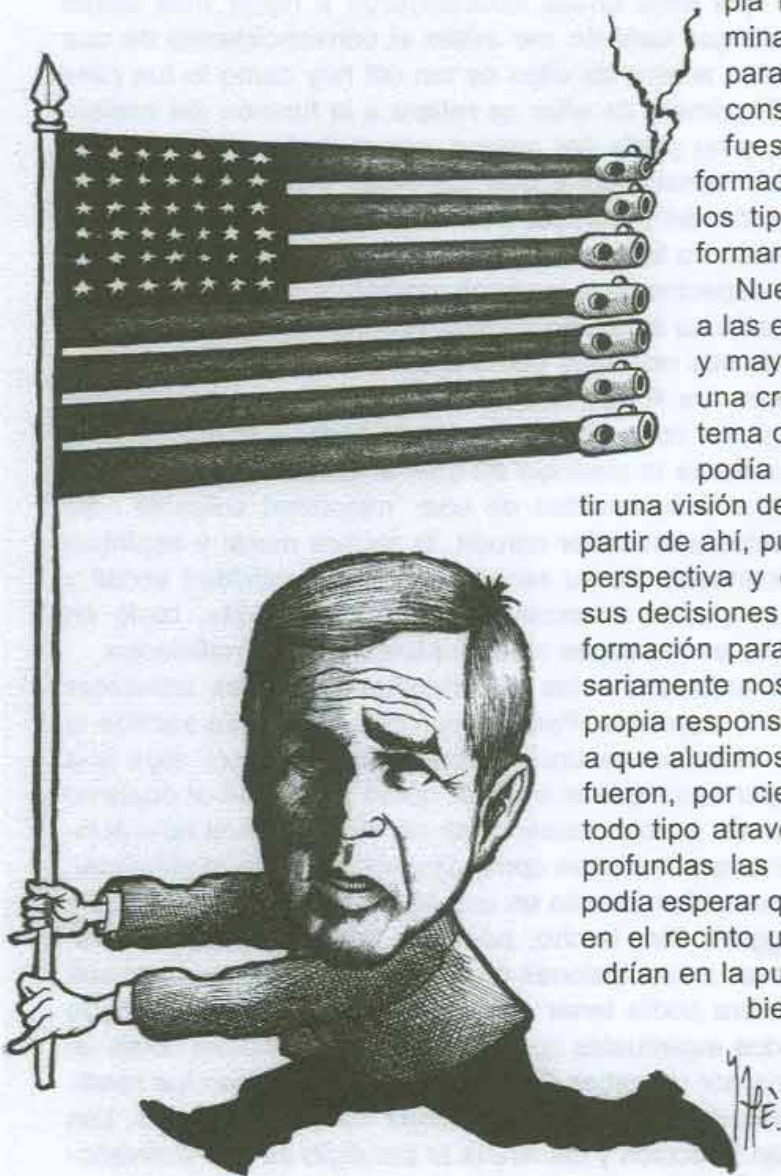
No obstante —y a pesar de los esfuerzos—, las experiencias históricas concretas estaban en abierta contradicción con lo esperado. Para un europeo que había sentido la atracción de la cultura alemana, la irrupción de una "barbarie culta" no era algo que pudiera olvidarse fácilmente. No es por nada que el explicar cómo y por qué el nazismo había encontrado tan fuerte apoyo en un pueblo poseedor de un elevado nivel educacional, se convirtió en el enigma acuciante que hombres como Jaspers, Adorno, Horkheimer, Thomas Mann y otros trataron de desentrañar; puesto en una figura-símbolo, ¿era posible entender la conducta de un Heidegger? Otro hecho, además, requería cuidadosa reflexión (su solo enunciado parecía llevar a conclusiones reaccionarias); se trataba de que la ansiada democratización de la cultura podía tener como consecuencia insospechada un cierto desprestigio de los contenidos espirituales de la misma. Se aceptaban como un triunfo los logros materiales obtenidos por un saber del cual sólo se valoraban los rendimientos técnicos y se tendía al conformismo con una degradada cultura de masas. Los valores espirituales superiores perdían atracción y disminuía el prestigio de sus cultivado-

res. Los interrogantes que de la experiencia de Medina fluían, ¿podían ser los mismos en nuestros países? Por cierto que para algunos era posible considerarlos como alertadoras señales de peligro: no habían sido ajenos a nosotros la atracción y el contagio de las ideologías y conductas que en Europa habían tomado la forma de una siniestra aberración; la presencia de masas ya era también un fenómeno palpable. El pensamiento de Medina se dirigió a rescatar el valor de una vieja institución que había sido uno de los soportes del humanismo: la universidad. Pero ésta ya no podía ser simplemente lo que había sido, la ingenuidad ya no era posible; se trataba de pensar en una universidad capaz de responder a las nuevas circunstancias. En esa reflexión se produjo el punto de encuentro entre nuestras propias experiencias y las que Medina aportaba. Estábamos conscientes de los problemas de nuestras universidades, pero contábamos con una tradición —no muy larga quizás— que se había originado a partir de la Reforma de Córdoba en 1918. La reforma universitaria, con modalidades específicas en cada uno de nuestros países, había sido mucho más que un suceso interno de los claustros; su impacto en la vida cultural, política y social había sido innegable: era posible a partir de ahí enfrentar los nuevos desafíos. Nuestras universidades se habían formulado el propósito de ser la "conciencia" de la sociedad. El tema era: ¿cómo la universidad, en cuanto tal, podía llevar a cabo el examen intelectual de las circunstancias en que vivía?

Pero además estaba en juego su propia funcionalidad. Era necesario determinar con claridad lo que se proponía, para qué educaba y, lo que es más, consciente de que, por democrática que fuese, no podía eludir su papel de formadora de élites, saber cuáles serían los tipos de dirigentes que se proponía formar.

Nuestras sociedades no escapaban ya a las exigencias impuestas por una nueva y mayor división del trabajo social y por una creciente especialización científica. El tema de Medina, y el nuestro, era: ¿Cómo podía la universidad conformar y transmitir una visión de conjunto que hiciera posible que, a partir de ahí, pudiese cada cual lograr la necesaria perspectiva y distancia que le permitiese asumir sus decisiones de manera responsable? Pero esta formación para una conducta responsable, necesariamente nos conducía a interrogarnos sobre la propia responsabilidad de la universidad. Los años a que aludimos —los cincuenta y los sesenta— no fueron, por cierto, años tranquilos; tensiones de todo tipo atravesaban nuestras sociedades y eran profundas las confrontaciones ideológicas. Nadie podía esperar que por el simple hecho de adentrarse en el recinto universitario los conflictos se detendrían en la puerta. ¿Qué se podía esperar o, más bien, proponer para la universidad en tales circunstancias?

Las opciones eran varias y muchas de ellas se ensayaron en nuestros países, desde una



tendencia a definir la universidad como mera formadora de profesionales a otorgarle un papel político-cultural decisivo. Pero en los momentos a que se hace referencia tres parecieron ser las alternativas principales, dado el carácter confrontacional imperante en la sociedad; la opción puramente "profesional" —sin dejar de desconocer el valor de esa función— no bastaba, puesto que aun ésta podía ponerse en duda en momentos en que la simple transmisión de un saber adquirido no era suficiente y se pedía a la universidad que, en cuanto tal, se pronunciara respecto a los conflictos de la sociedad. Por paradoja, una de las alternativas consistía en renunciar decididamente a interesarse en los temas que planteaba la realidad circundante; reivindicar un aislamiento que, de acuerdo con una imagen casi conventual, permitiera la dedicación a "las cuestiones eternas". Difícil era decidir si tal voluntad de retiro y vida contemplativa es auténtica en situaciones de conflicto o si sólo es una huida temerosa del mundo. Sea como fuere, si tal solución es auténtica quizás en algunos individuos, no parece serlo para la institución universitaria en su conjunto. El mismo Medina advertía sobre las fallas de tal alternativa. El mundo contemporáneo, decía, es un mundo donde lo público penetra casi todas las esferas y la existencia aislada es casi un imposible; por otra parte, quienes conforman la universidad, profesores y alumnos, no dejan de vivir en el mundo y no es dable esperar de ellos un comportamiento desdoblado que más se asemejaría a una forzada esquizofrenia que a otra cosa. Además, ¿qué se podría esperar de aquellos que formados en semejantes condiciones tuviesen después que salir al mundo? ¿No sería condenarlos al fracaso y a la desilusión?

La otra posibilidad, que en algunos momentos fue preconizada —y no sólo por los alumnos—, la constituía la que Medina denominaba "universidad militante". En tal situación, apuntaba, la universidad no sólo se abre a la realidad del conflicto político y social y no se pone de espaldas a él como en el caso anterior, sino que hace que éste tenga presencia en el interior de sus aulas. La adhesión militante de profesores y alumnos a una postura ideológica no se concibe sólo como un derecho a la justa y conveniente participación en la vida pública, sino que la pugna se prolonga en los claustros y se utiliza el aula para defender la doctrina política a la que se adhiere. En tal sentido, la universidad no se diferencia del mundo que la rodea y se justifica esta concepción aduciendo que constituye una preparación y aprendizaje para la plena incorporación a las lides de la sociedad. Tal imagen de universidad, que no quiere negarse a la realidad tal cual es, corre sin embargo graves riesgos; la libertad de cátedra se trasmuta en libertad de propaganda, la clase en intento de adoctrinar, el análisis crítico de las teorías en un enfrentamiento de personas y grupos, y por último la tentación siempre presente de zanjar el conflicto por medio de una solución dogmática.

La tercera opción, a la que Medina sin tapujos se adhería, constituyó para muchos de nosotros también una aspiración; se trataba de dar lugar a una "universidad partícipe", pero en cuanto universidad, asumiendo la realidad de su momento y tratando de desentrañar lo que en ella ocurría. Con propiedad, la participación de la universidad consistiría en su capacidad de analizar en forma rigurosa todo lo que con pretensión de verdad aparece en el mundo que la circunda, esclareciendo sus contenidos de verdad, si es que los tiene, pero, además, asumiendo con esa disposición los temas y problemas que su propia sociedad le propone. En otros términos, también podría hablarse de responsabilidad, pero no sólo en cuanto al deber de asumir tareas que la sociedad le encomienda —su responsabilidad social: desarrollo y transmisión del conocimiento; creación de nuevos saberes; formación académica y profesional del mejor nivel posible; contribución a la resolución de las tareas y problemas nacionales—, sino también responsabilidad intelectual, que consiste en saber cómo se aceptan y cuáles son los límites de la libertad que se otorga a la vida académica. Es en este contexto de la vida universitaria donde adquiere sentido su reflexión sobre el papel de las ciencias sociales y el de quienes las asumen como su tarea. Si es intención de la universidad ser partícipe en su sociedad y en los

problemas de su tiempo, particular interés tendría en ella el cultivo de esas disciplinas en donde es por definición lo social lo que les atañe. Pero ¿no podría ocurrir que su título fuera pura pretensión y estuviese muy lejos de poder cumplir con las expectativas que despertan?

La sociedad contemporánea se ha caracterizado por su confianza en su capacidad de formar a través de la ciencia, pero a nadie escapa que la ciencia en su conjunto no constituye una unidad sino una red de ciencias fragmentadas, cuya validez sólo se da a partir de sus propios supuestos y dentro de sus propios límites; no puede pretenderse que cada una de ellas otorgue una visión articulada y completa de lo real. El equívoco de las ciencias sociales, y particularmente de la sociología, deriva, a su juicio, de que a menudo se mantiene la creencia o la aspiración a que otorgue un saber total del hombre y por esto se entiende no sólo que dé cuenta de sus aspectos sociales, aquellos que empíricamente pueden ser observados, sino que nos proporcione una visión del conjunto de la existencia humana. Pero también es un hecho que, en la medida en que ha querido ser ciencia positiva, no ha escapado al proceso general de especialización y fragmentación. En honor a la verdad, debía admitirse que no hay una ciencia social sino un conjunto de disciplinas separadas. Pero, como personas, vivimos la realidad existencialmente como un todo y requerimos de una visión de conjunto para poder vitalmente orientarnos. No significa esto que su carácter positivo y su tendencia a la especialización no haya tenido resultados de valor —es innegable su mayor eficacia en la resolución de problemas específicos—, pero sus dificultades para proporcionar una visión de conjunto de la sociedad y del hombre hacen que, si bien se pueden asumir sus conocimientos como un valioso saber instrumental, no es posible postular lo mismo en cuanto a su valor formativo.

La conciencia de ese déficit hizo y hace pensar en la validez de lo que algunos postulan en cuanto a la necesidad de recuperar para las ciencias sociales ciertos principios metafísicos, entendidos éstos como una formulación de doctrina coherente y sistemática; en otras palabras, con una determinada visión del mundo. Sin embargo, tal postura es extremadamente difícil, puesto que no por el hecho de afirmarse en una determinada metafísica pierden las ciencias sociales su intención de constituirse como un saber objetivo, que casi nunca coincide con las creencias tradicionales o el sentido común, ni menos con los ropajes ideológicos con que los diversos poderes e intereses se revisten. Enfatiza Medina que el hacer científico conlleva de modo ineludible la crítica de lo no verificado o de lo que no se puede verificar. Esto constituye, para quien se dedica a estas disciplinas, un grave riesgo que lamentablemente va más allá del puro riesgo intelectual; es bastante común que los poderes pretendan dar a sus intereses el carácter de "verdad científica", de modo que el cientista social tiende para ellos a ser sospechoso y no puede, por el objeto de sus preocupaciones, refugiarse con facilidad en la "neutralidad" de las ciencias naturales ni, aunque a veces lo intente, en una abstracción inaccesible. Como Medina comentaba, con un cierto dejo de estoica resignación: "el cultivador de la ciencia social ha sido y es un depurable nato, y esto cualquiera sea el depurador".

La reflexión de Medina sobre el papel de las ciencias sociales coincidía plenamente con la de los llamados "existencialistas" y muy particularmente con la que Husserl había sostenido en *La crisis de las ciencias europeas*. Se trataba de saber si era posible o no confiar en la ciencia social como guía en la resolución de nuestros asuntos cotidianos, y al respecto apuntaba: "Si perdemos toda esperanza en el valor orientador de la ciencia social, no sólo sobramos cada uno de sus cultivadores, sino que todos (hombres y ciudadanos) hemos de renunciar a cualquier propósito de dirigir racionalmente nuestra conducta política y social". Tal inquietud se dirigía concretamente a las difíciles relaciones entre las exigencias de la construcción teórica y el carácter de la realidad de la que se pretendía dar cuenta. Por exigencias de su construcción, la teoría tiende a una presentación sistemática y, por ende, aparece como una construcción fija y estática con pretensiones de validez atemporal; en contraste, la realidad es fluida y se defiende de todo intento

de ser teóricamente apresada. Afirmaba que es un hecho que nuestros tiempos han sido y son de cambios rápidos que tienen lugar en distintos ámbitos y a gran velocidad. Pareciera, por tanto, faltarnos un lugar estable, una plataforma, desde donde poder apreciar la realidad en su conjunto; y menos factible aún parece intentar cierta previsión. No se podía menos que constatar que la teoría es *postfactum*, que va atrás de los cambios. Qué hacer entonces, preguntaba: ¿renunciar a toda teoría o afanosamente buscar una teoría capaz de interpretar la realidad? La primera opción tuvo seguidores —y hoy día, con la bullada crisis de los paradigmas, parece volver a tenerlos—. El supuesto en que se basaba era que si la teoría no daba cuenta de la realidad era porque no contaba con un número suficiente de hechos, de modo que se preconizaba indagar en los hechos sin preconcepciones teóricas; a veces, piadosamente, se postulaba que la construcción teórica vendría después, esto es, *ad calendas graecas*. Pero es obvio que inquirir en los hechos sin apoyo teórico es tarea infinita. ¿Cómo determinar qué fenómeno es importante y cuál no lo es? Pero, más aún, es sabido que el abandono de la teoría sólo significa que se reemplaza por ideas simplistas y poco elaboradas.

Consideraba Medina que el problema es más grave cuando se trata de un tipo de sociedad, como a menudo son las nuestras, que aparece como desorientada, puesto que las normas y modelos que podrían guiar su acción muestran evidentes grados de confusión. El carácter anómico de la sociedad es evidente, las pautas que antes dominaban ya no pueden postularse como realizables, pero tampoco se tiene claridad respecto a las que puedan sustituirlas. En tal situación, no es de extrañar que se pida a alguien que introduzca algún grado de claridad en tal confusión, que indique un camino. El recurso a un taumaturgo o a un demagogo es, mal que nos pese, la solución más socorrida, pero siempre ronda la duda de si tal solución no es debida al fracaso de los intelectuales. Es precisamente esa duda la que nos obligó a todos, en algún momento, a reflexionar sobre el papel del intelectual y siempre fueron muy pertinentes las meditaciones de Medina a ese respecto, incluso su propia experiencia de exiliado fue el punto de partida para sus planteos. Esa experiencia, por desgracia, ¿cuántos no la han tenido? Pero, para de algún modo haberla sentido, ni siquiera ha sido necesario el alejamiento físico; ha bastado muchas veces que el apartamiento se diera en el propio país, y éste muchas veces se ha sentido con mayor profundidad cuando lo antecedió una esperanzada participación. Hablaba Medina de que a menudo cabe al intelectual una "existencia vicaria", que se caracteriza por el hecho de que no se participa directamente en las actividades que hacen posible el día a día de una comunidad, no se está en los puestos responsables, no se enfrentan de modo inmediato los problemas; por el contrario, se está a una cierta distancia y los problemas se conocen de modo teórico. Decía que la forma vicaria de existencia recibe este nombre porque sólo imaginativamente es posible ponerse en la situación de otro, pero existe una alta probabilidad de que la situación imaginada no se corresponda con la real y esto, en gran parte, porque el saber que pueda tenerse no es un saber vivido. El peligro evidente es el de un progresivo alejamiento de lo real. Pero, a veces, por extraños caminos se puede volver a ejercer influencia y las consecuencias suelen ser perturbadoras.

¶ Pero ateniéndonos a la vida intelectual misma, todos nos hemos preguntado: ¿a qué contribuimos, en este momento, con lo que pensamos y teorizamos? Y por cierto que la respuesta depende de condiciones de carácter, de "tipos de inteligencia" decía Medina. Sin embargo, es un hecho que existen condiciones sociales que favorecen o fomentan uno u otro tipo de inteligencia. Existen, por tanto, inteligencias motivadas y orientadas por la intención de resolver situaciones problemáticas, situaciones existencialmente dadas, podría decirse del vivir cotidiano, que son tanto individuales como colectivas; se trata en suma de la dedicación a tareas cuya finalidad es el mantenimiento de la sociedad, que implican participación en la vida económica, profesional o política. Por lo común es un tipo de inteligencia que se orienta hacia el presente; el pasado y el futuro se miden por su valor

para la vida actual. El énfasis está puesto en la significación instrumental del saber, en su carácter útil, en donde lo tecnológico y lo racional tienen preponderancia. Las situaciones sociales que hacen posible la participación favorecen este tipo de inteligencia que Medina llama "funcional", puesto que en situaciones de participación los intereses de la persona se funden con lo que se le pide en el desempeño de su papel. En contraste con la anterior, Medina titula como "inteligencia desvinculada" aquella cuyos problemas se refieren fundamentalmente al campo simbólico de la cultura. Señala que los intelectuales que a ella se vinculan enfrentan tareas cuyo rasgo no es la vigencia de la inmediatez; influyen, no obstante, en las perspectivas de largo plazo, contribuyendo a modificar —en esa temporalidad— ciertas formas de la existencia cotidiana, pero no lo hacen de manera directa y muy a menudo tampoco de modo deliberado. Se apoyan en el símbolo y en la capacidad de abstracción, de manera que los problemas que abordan requieren un grado determinado de desarrollo de la cultura. No se trata de que sus problemas no sean existenciales, pero se dirigen a desentrañar el sentido de la vida. Por cierto, añade, toda sociedad encara en algunos momentos tareas de carácter espiritual que requieren para su elaboración un tipo de inteligencia en alguna medida desinteresada y que guarde cierta distancia; por consiguiente, a la propia sociedad conviene hacer funcional determinadas formas de inteligencia desinteresada y estimular las actividades culturales que a ella se ligan.

Admitida la necesidad social de estos tipos de intelectual, ha sido problema de nuestras universidades el ayudar a formar de preferencia uno u otro, y es difícil a veces escapar a la presión que la sociedad ejerce respecto a la utilidad más o menos inmediata de sus tareas y de las personas que forma. Pero más problemáticas son las situaciones que tienden a la exclusión del intelectual y éstas, por desgracia, no nos han sido ajenas. En tal condición, la persona tiene que elaborar su propio plan de existencia y no participa de los valores y creencias que imperan en el sistema social existente. Si no resuelve abandonar toda función intelectual, mantiene su preocupación por las condiciones contemporáneas; pero casi por obligación, es con vistas a un futuro distinto con que encara el presente. A menudo en ellas es donde surgen las utopías, pues tratan de adoptar perspectivas que no suelen ser las comunes. No hay que pensar que sólo situaciones de exclusión forzada llevan a esta especie de marginalidad intelectual; sociedades anómicas, en las que impera la confusión normativa y de valores, implican también una participación deteriorada o incompleta; en tal tipo de sociedades proliferan las actitudes evasivas o las de acentuación de la crítica.

Es parte de la tradición latinoamericana —y el ejemplo de la Reforma de Córdoba de 1918 está casi siempre presente— que los intelectuales pretendan participación política, entendida ésta como la posibilidad de intervención en la orientación del destino político de la comunidad, no siendo, sin embargo, requisito necesario la intervención activa. Por el contrario, cuando se produce el alejamiento de la legítima y necesaria participación política, el individuo se ve privado del sentido de la sociedad en su conjunto, lo que dificulta la visión totalizadora que articula y da significado a las tareas particulares y cotidianas. Como advierte Medina, la despolitización puede ser causada por la estructura social o por la imposibilidad personal de aceptar plenamente el sistema de valores vigente. Una salida es una actitud decisivamente crítica, pero más preocupante es aquella que a veces hemos observado en ciertos comportamientos juveniles de estos últimos tiempos, aunque, claro está, no sólo en ellos. Decía Medina, y adviértase que lo decía en los años cuarenta: "El escape puede significar una renuncia total, una retirada definitiva. Las condiciones presentes pueden parecer tan insoportables, la desesperanza frente al futuro tan compleja, o el asco y el desdén por los grupos activos en el poder tan insalvable, que no se ve más salida que la evasión". ¿Cómo no pensar en el indiferentismo o en esa tan expresiva frase de algunos jóvenes de mi país: "¡No estoy ni ahí!"?

¿A qué nos conduce esta apretada reseña de los planteamientos de Medina, los cuales hemos tratado de mantener incluso en el modo y forma en que él mismo los for-

muló? A algo que fue siempre su preocupación y que necesariamente es la nuestra, la de todos nosotros: la compleja relación entre la actividad científica e intelectual y los valores. Hemos estado tironeados, a veces por un postulado de neutralidad valorativa que, exagerado, conduce a la pretensión de eliminar todo juicio de valor en la actividad científica, o por la afirmación igualmente rotunda de que la ciencia social depende de la existencia de valores proyectados por el mismo investigador. El resultado es, en un caso, la indecisión por norma, y en el otro, un decisionismo instantáneo como criterio de verdad. El postulado de neutralidad valorativa, de origen weberiano, se formula a partir de una separación entre la esfera de los hechos y de los valores, entre el ser y el deber ser, y corresponde al científico el limitarse a la investigación de los hechos. Medina es consciente de que la posición del propio Max Weber sólo era comprensible en su momento, en donde su conciencia de responsabilidad lo obligaba a establecer esos límites.

Medina, no obstante, afirmaba que aquello no podía llevar a silenciar la propia conciencia y que muchos planteamientos en ciencias sociales son lícitos y posibles si se declaraban las posiciones de valor que por último son el soporte de los problemas e interrogantes formulados. El tema se relaciona con la existencia misma de la ciencia social; textualmente lo formulaba del modo siguiente: "No se trata de si la ciencia social pueda o no poseer o declarar estos y otros valores concretos, sino si es ella misma posible fuera de la perspectiva de posiciones últimas de valor, es decir desconectada de principios e ideas que no sólo articulan sus resultados particulares sino que orientan y guían la investigación misma, el planteamiento de sus preguntas auténticas, aquellas que 'verdaderamente' importan". Pero, aún más, no vacilaba en afirmar que "al amparo de un criterio científico que se estima estricto y riguroso se aniquila la posibilidad de escoger la salida adecuada en una situación problemática".

Estas reflexiones de Medina sobre las ciencias sociales y el papel del intelectual, por cierto, tienen un valor en sí mismas, pero adquieren mayor vigencia cuando trata de aplicarlas a una tarea concreta, tarea que muchos de nosotros compartimos en algún momento y creo que de un modo u otro seguimos compartiendo. Como cientistas sociales nos interesa, desde nuestras diversas perspectivas, abordar los temas que constituyen experiencias fundamentales para nuestras sociedades. En su momento, eran lo más del desarrollo; hoy día, sin que esto pierda vigencia, se suman otros, como el angustioso problema de la democracia, que ha convocado a las reflexiones que en esta semana se llevan a cabo en la Universidad Nacional de Rosario.

Atengámonos a lo que Medina señalaba respecto al "papel del sociólogo en las tareas del desarrollo económico". No nos será difícil percibir que lo que plantea es aplicable a otros problemas que concitan nuestro interés. Expresaba que, a menudo, el tema de que se trata —el desarrollo en este caso— es de preocupación pública; sin embargo, es frecuente que las propuestas al respecto sean vagas y confusas; corresponde al sociólogo señalar por qué razones o razón adquiere tan generalizado interés el tema. ¿Se trata sólo de una ideología o tiene un carácter necesario? En lo que al desarrollo económico se refiere, consideraba que éste tomaba su significado a partir de una tendencia universal de la época y que constituía una parte del proceso general de racionalización. Tendencia originada en los efectos confluyentes del poder técnico y del saber científico, que poseía el mismo carácter que los que se asignan al proceso civilizador en la historia. Lo que Medina proponía como tarea de la sociología era destacar en forma analítica los tres elementos esenciales del desarrollo económico visto como fenómeno histórico de conjunto: "los elementos de necesidad, de regularidad y de libertad". Y subrayo la preocupación por este último punto puesto que su más íntimo interés era considerar el tema desde ciertos ángulos de valor, preguntando: ¿qué desarrollo estimula el valor de la persona, supuesto moral de la cultura?

Es esa preocupación la que lo lleva a optar por un cierto tipo de sociología y, más aún, por un cierto tipo de cientista social. Considera que la postura más adecuada para

encarar el tema, que es necesariamente histórico, es la de una sociología concreta capaz de dar cuenta del cambio histórico y que tiene en consideración que debe enfrentarse en su último fondo "con la irrenunciable capacidad creadora del hombre". No obstante, también es válida la pregunta: ¿en qué circunstancias y de qué manera se hace posible?

Asumido el interés social que el problema concita, y supuesto que el intelectual sea llamado a contribuir a su solución, ¿qué tipo de intelectual se requiere? ¿Tan sólo el técnico organizador, o el que poseyendo tales capacidades también es crítico y valorativo? La respuesta de Medina es clara; se trata de los capaces de mantener una actitud crítica y no meramente técnica, puesto que lo que se pretende es conseguir una ordenación histórica de los datos de tal naturaleza que "fuerce sin remedio a adoptar una posición crítica, es decir, a explicitar sin embozo la última posición de valor".

La perspectiva analítica adoptada corresponde en gran parte a la que en su momento formuló Alfred Weber en su *Sociología de la historia y de la cultura*. Se distinguen en ella dos procesos que poseen un rasgo mayor o menor de imperiosidad en la existencia de los seres humanos; uno tiene su origen en el desarrollo de la ciencia, del saber científico y de la técnica; el otro es el peso de las creencias colectivas que se fueron formando en el pasado. En la terminología de Alfred Weber el primero corresponde al proceso de "civilización", el segundo al "social"; ambos constituyen el agregado vital que nos rodea y el cual enfrentamos; es lo dado, con lo que hay que contar, pero que no es inmutable; puede ser modelado en la medida de otras aspiraciones humanas. Las respuestas pueden ser buenas o no tanto y a veces constituyen un total fracaso; se trata concretamente del proceso cultural. Lo que se enfatiza es que "semejante respuesta supone siempre de modo necesario una necesidad de preferencia y de elección, de creación y de libertad". De este modo, lo que aparece como compulsivo, ciencia y técnica, y el peso de lo social, no sólo es constatado, sino interrogado en lo que de positivo o negativo puedan tener para impulsarlo o transformarlo si a eso se aspira. Y aquí Medina formulaba lo que para muchos de nosotros constituyó la orientación preferente de nuestra actividad intelectual. El cientista social podía cooperar con su sociedad "poniendo en juego los medios científicos a su alcance para contribuir a aclarar en cada caso estas dos cuestiones previas o fundamentales: quién quiere propiamente el desarrollo económico y cómo se quiere en realidad, cosas ambas muchas veces confusas", y subrayaba: "El sociólogo no puede eludir su participación en la hora de perfilar las preferencias y decisiones. Está obligado, al contrario, a colaborar críticamente para hacerlas con el máximo de claridad y responsabilidad". Pero además hay un tema que le fue particularmente significativo, dados los procesos en curso: ¿cuáles son sus elementos de libertad, ¿en qué consisten y a qué creaciones incitan?

Hemos hecho referencia algunas veces a las diferencias de talante; quienes conocieron a don José Medina difícilmente podían atribuirle una fuerte dosis de optimismo y esto podría parecer contradictorio con su rotunda afirmación de la libertad del hombre. Ahora que ya tenemos suficientes años y alguna experiencia, comprendemos que la mantención de sus valores surgía de un decidido "a pesar de...". Reflexionando sobre el desarrollo escribía:

La Filosofía del Progreso ha perdido su vigencia en nuestro tiempo por una doble razón. En primer lugar, por el desvanecimiento de su ingrediente moral. Pues el progreso no sólo comprende la "razón física", la conquista material de la naturaleza, sino la permanente elevación del hombre en su estatura moral, su indefinida perfectibilidad. Ahora bien, las experiencias de medio siglo han sido funestas. ¿Para qué recordar? Quien las viviera o sabe ahora de su pasado no puede ya participar aunque quisiera en la fe ilustrada de que el hombre tendía a hacerse cada "vez mejor".

Pero eso mismo le hacía preguntarse: ¿Puede el hombre existir sin un horizonte más o menos dilatado de expectativas? ¿No será funesta la declinación de la utopía?

La amenaza más fuerte provenía de la probabilidad de que se constituyese un tipo de sociedad en donde la manipulación del hombre fuera un procedimiento natural; lamentablemente, esa probabilidad es hoy casi una certeza. Es esto lo que debía y debe preocupar a la crítica cultural, puesto que no es sólo por causas externas que nos amenaza la pérdida de libertad, sino que muchos aceptan con complacencia esa pérdida. Y, añadía, "podrá darse incluso un mayor bienestar derivado de un complejo 'control tecnológico', pero que no resulta transparente al hombre común". ¿Cómo no sentirse tentados entonces a sacrificar a esa seguridad una libertad riesgosa e imprevisible, que por lo demás no se sabe bien dónde ejercerla? "En todo, alguna responsabilidad cabe a las ciencias sociales, la especialización rigurosa a que a veces ha tendido, su sujetarse a bases empíricas necesariamente recortadas, la distancia de la visión de totalidad; pero este horizonte no es renunciable, se requiere una interpretación de conjunto y tal es la tarea de la crítica cultural". Para nuestra satisfacción, en nuestra América tal afán siempre ha encontrado portadores.

El ideal de la formación universitaria ha sido el de configurar personas autónomas; esto no se compatibiliza, a veces, con las exigencias de sociedades que requieren un máximo de adaptación a mecanismos impersonalizados y labores rutinarias; tal tipo de sociedades tienden a producir y fomentar un mayor conformismo. Lo que está en juego, enfatiza, es la idea misma de persona. El concepto de persona a que aludía equivale a una cierta capacidad de reflexión sobre uno mismo, a un intento de comprensión del propio yo y de interés por el ajeno, por lo que en el "otro" sucede. Es, en suma, una experiencia de subjetivismo. Sin embargo, no deberíamos estar tan disconformes al respecto, gran parte de la literatura, por ejemplo, es testimonio de esa preocupación. Pero también entendía, por constituirse como persona, la posibilidad que pueda tener un individuo para realizarse en una tarea, en una profesión. No puede sostenerse que esta posibilidad está abierta a todos, pero por lo menos lo es para muchos de nosotros; los que hemos tenido o están teniendo el privilegio de una educación superior. La situación es más difícil si por persona se entiende capacidad de autonomía, de decisión propia y libre, la posibilidad de vivir desde nosotros mismos, de aceptar o rechazar, de tomar distancia ante las cosas, de crearnos un mundo propio y pleno de sentido. A eso aspiraba don José Medina y a eso pedía que contribuyeran las ciencias sociales.

He querido, en esta ocasión tan significativa para mí, y en la cual la Universidad Nacional de Rosario me honra acogiéndome entre los suyos, pagar una deuda, que no es sólo deuda intelectual. Recuerdo que hace ya muchos años, quizás demasiados, al iniciarme en la vida intelectual, fue don José Medina quien me dijo: "Parece que está usted dispuesto a entrar en el infierno: ¡hágalo!..., pero con los ojos abiertos". Siempre he tenido especial vocación por la docencia y a eso dedico ahora casi todo mi tiempo, y si algún joven alumno me preguntase qué hacer, no sabría decirle algo distinto.

Ciudad de Rosario, octubre de 2000