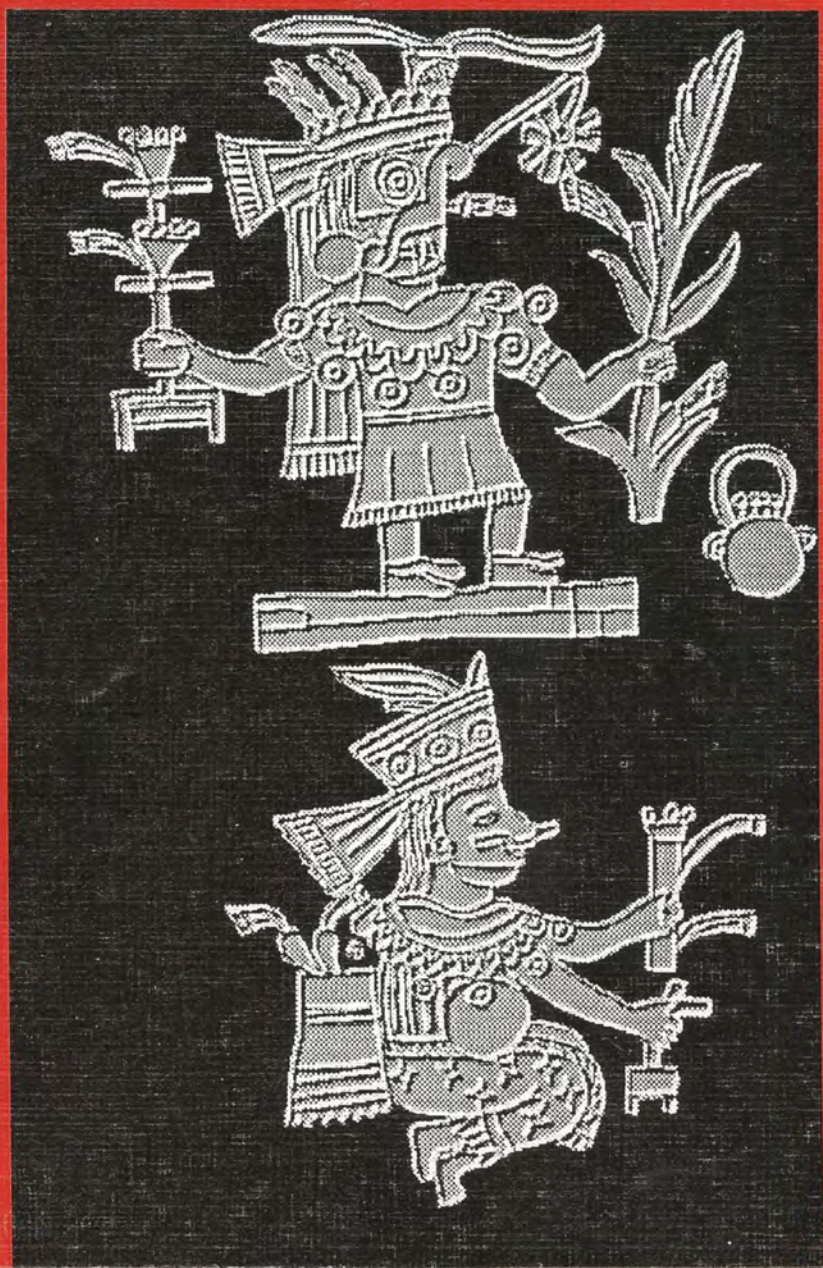
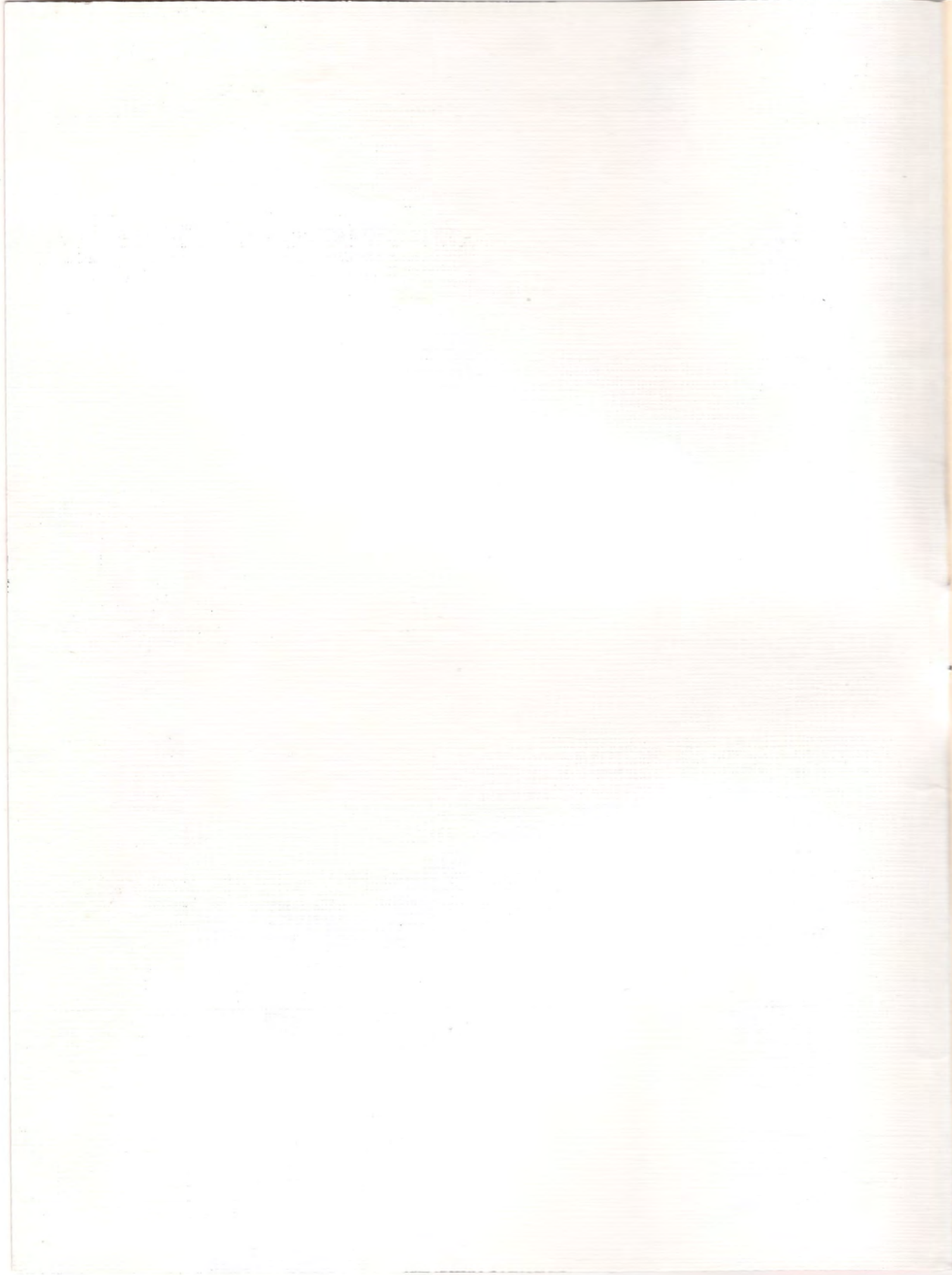


COLMENA UNIVERSITARIA





COLECCIÓN UNIVERSITARIA

PUBLICACION DE LA
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

AÑO 20 / número 73

Diciembre 1992

Dirección: Luis Rionda Arreguin

ISSN 0185-0776

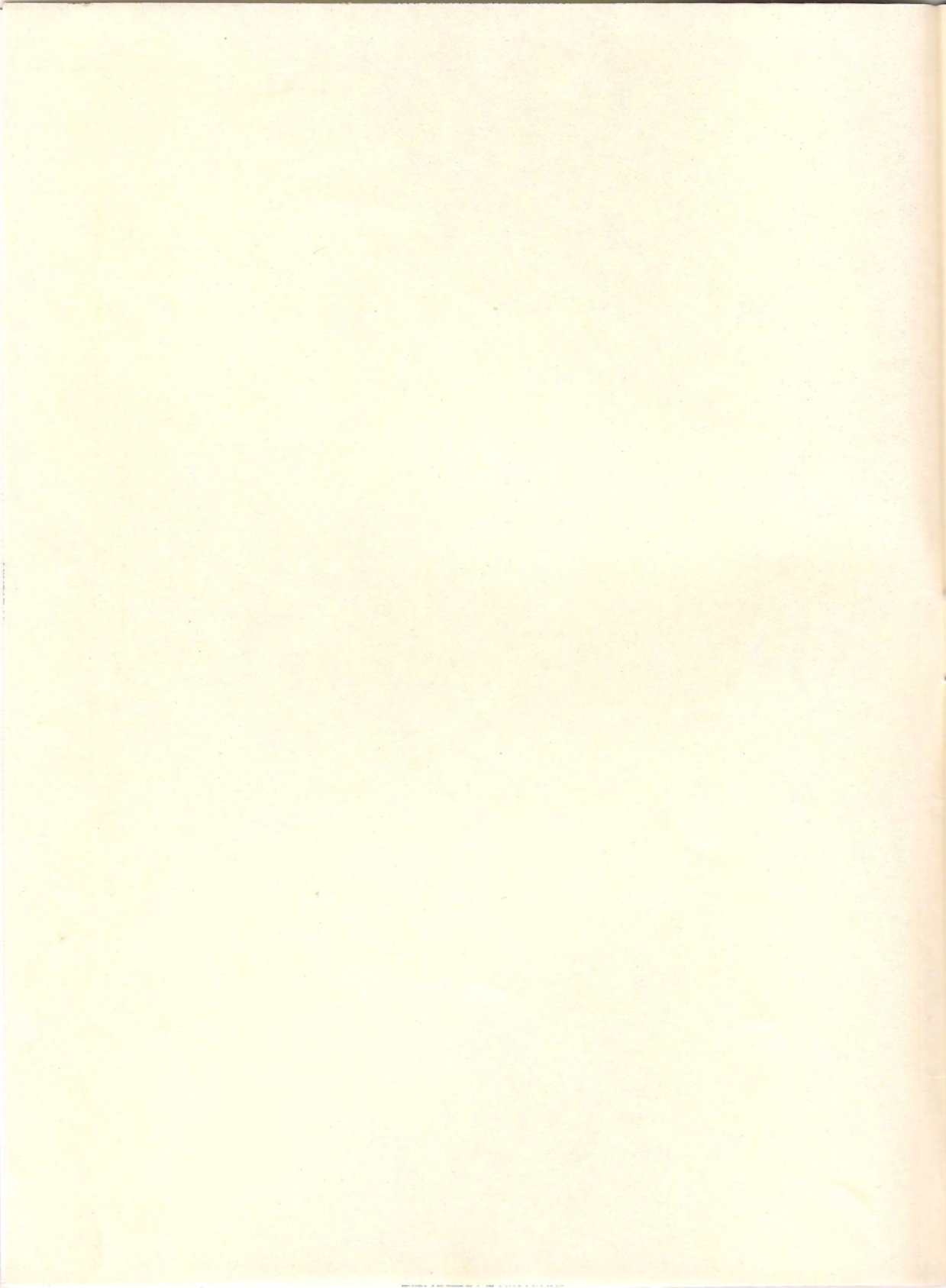
SUMARIO

Mensaje a la comunidad universitaria
LIC. JUAN CARLOS ROMERO HICKS 3

Notas sobre el tratado "De
Veritate" de San Anselmo
ARMANDO SANDOVAL PIERRES 9

El humanismo de Bray
Julian Garces, O. P.
MAURICIO BEUCHOT 21

La ciencia y los científicos
MYRNA SABANERO LOPEZ 30



COLMENA UNIVERSITARIA



PUBLICACION DE LA UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

AÑO 20 / número 73

Diciembre 1992

Dirección: Luis Rionda Arreguín

ISSN 0185-0776

SUMARIO

Mensaje a la comunidad universitaria
LIC. JUAN CARLOS ROMERO HICKS 3

Notas sobre el tratado "De
Veritate" de San Anselmo
ARMANDO SANDOVAL PIERRES 9

El humanismo de Fray
Julian Garces. O. P.
MAURICIO BEUCHOT 21

La ciencia y los científicos
MYRNA SABANERO LOPEZ 30

PUBLICACION DE LA
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Diciembre 1992

AÑO 20 \ número 73

ISSN 0185-0276

Dirección: Luis Rionda Argente

SUMARIO

3 Mensaje a la comunidad universitaria
LIC. JUAN CARLOS ROMERO HICKS

9 Notas sobre el tratado "De
Veritate" de San Anselmo
ARMANDO SANDOVAL PIERRES

21 El humanismo de Fray
Julian Garcés: O. P.
MAURICIO BEUCHOT

30 La ciencia y los científicos
MYRNA SABANERO LOPEZ



MENSAJE A LA COMUNIDAD UNIVERSITARIA

JUAN CARLOS ROMERO HICKS

Los hombres cada día nacemos a una nueva realidad que nos conforma y exige asumir nuevos retos; la Universidad, conjunto de seres pensantes, también debe surgir renovada en su ser y quehacer.

Entendemos la Universidad como una comunidad creativa que busca distintos derroteros para el desarrollo humano, social y cultural, que permitan atender los grandes problemas regionales y nacionales en una actitud de apertura, libertad y corresponsabilidad.

Nuestra Universidad se ha nutrido durante 260 años del talento de hombres y mujeres que han hecho de la vida académica entendida como servicio a la comunidad, la razón primordial de su existencia. Sin embargo los cambios que el mundo contemporáneo vive, nos ubican de cara al presente y con una visión esperanzadora hacia el futuro, que exige de los universitarios más y mejores esfuerzos para combatir las graves carencias que grandes sectores de nuestra sociedad padecen en la actualidad.

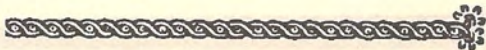
La libertad académica y el papel de las universidades sólo son válidos si los conocimientos y los productos están

primordialmente al servicio de la sociedad para que ello le permita como casa de estudios mantener y desarrollar una relación de interacción y no sólo de reacción ante las contingencias que encara la comunidad. Nuestra Universidad entiende su papel como entidad integradora y líder en el mundo de la ciencia, las artes y las humanidades que le permiten promover y desarrollar una mejor relación entre el ser humano y su entorno.

Deseamos que nuestra Universidad participe con firmeza y decisión en el movimiento hacia la trascendencia de las actividades de creación y difusión de la ciencia y la cultura que le permitan no solamente formar profesionales sino seres humanos íntegros, sensibles a su entorno y con plena disposición para compartir sus valores y actitudes vitales. Ante tales propósitos, nuestra comunidad deberá prepararse para acometer reformas profundas y trascendentes, desprenderse sin ningún temor de la mediocridad y las posiciones cómodas e irracionales.

Promovemos que en nuestra comunidad se desarrolle una cultura de evaluación que acompañe al espíritu crítico universitario, propositivo y comprometido, de toda casa de estudios, para que de ésta surjan de manera permanente y sistemática los resultados del balance social, de las responsabilidades de nuestra institución ante la comunidad que la sostiene. Sus miembros deben de manera permanente aprender a ser y aprender a emprender y de esta manera contribuir al progreso de la sociedad, como lo señala la UNESCO.

En su dimensión cultural, esta casa de estudios, hace posible el ejercicio racional de la libertad y en ella se cultiva la memoria de la sociedad, la creación, renovación e innovación de ideas y conocimientos a fin de que se ajuste como espacio y entidad social a las nuevas realidades y esté en condiciones de proponer y construir un futuro más justo y humano.



Como Universidad, nuestra casa de estudios ha hecho aportaciones al sistema de educación superior de nuestro país tanto en lo científico y humanístico como en lo social y cultural. El Servicio Social como elemento esencial es un signo aportado a la realidad latinoamericana.

Pensada como institución seria y con altas responsabilidades sociales, nuestra Alma Mater se ha cimentado ante todo en los valores más altos y trascendentes del ser humano y la sociedad, que le han permitido ir de manera consistente más allá de modas y de movimientos intrascendentes, antítesis de la esencia de la Universidad.

Con profundo orgullo podemos afirmar que es la promoción de los valores y la formación de seres con profundas convicciones éticas lo que permite construir la convivencia en la libertad y el perfeccionamiento de la vida social hacia una auténtica democracia en todos los órdenes de la existencia humana.

Esto es lo que hemos aprendido de los universitarios guanajuatenses, que han dedicado con profunda pasión su vida y su trabajo a la formación de generaciones que han sabido superar las convulsiones y conflictos que se hacen presentes en la dinámica social y de la vida universitaria.

Buscar la verdad como premisa para ser libres, permitirá siempre que nuestra Universidad sepa integrarse en todos los ámbitos de la comunidad guanajuatense y participar destacadamente en el mercado común del conocimiento.

Las grandes crisis exigen grandes cambios y el cambio social nos exige grandes y renovados esfuerzos que acometemos con una visión prospectiva, de apertura y promoción de la pluralidad, en la búsqueda de un equilibrio entre el rigor académico y la pertinencia que demandan las condiciones cambiantes del presente.

Las reformas a nuestro sistema educativo, tendrán como premisa la participación y el respeto a la diversidad en la construcción de proyectos trascendentes hacia la superación y excelencia académicas.

Entre las prioridades a las que hasta este momento nuestra comunidad ha dedicado sus esfuerzos en razón de los servicios educativos y culturales, destacamos la necesidad de impulsar la superación en la preparación de las actuales y nuevas generaciones de los servidores universitarios así como de ofrecerles mejores condiciones de vida y trabajo que propicien su plena realización como seres humanos, pues son ellos quienes hacen posible que la Universidad cumpla sus fines.

En cuanto a aspectos materiales que siempre han sido escasos e insuficientes para cubrir con calidad los requerimientos de la actividad académica y cultural universitaria, nuestras acciones y propuestas se orientan a una transparente consecución y administración de los recursos financieros que los hagan posibles.

El valor de la educación superior se basa en el contenido y en la calidad de los programas y no en los precios que los usuarios pagan por ellos, sin embargo, en el debate sobre el carácter de la educación pública no se ha resuelto satisfactoriamente la visión paternalista, ya caduca, que subordina exclusivamente el funcionamiento del sistema educativo a las cargas fiscales que el Estado impone a la sociedad, sin considerar las posibilidades de que la misma sociedad y nuestra comunidad en una actitud orientada por principios de autogestión con implicaciones liberadoras, asumamos el compromiso de propiciar y aportar esfuerzos y recursos en su propio beneficio.

Una institución educativa de calidad, no es aquella donde predomina el interés en la popularidad y en el uso de la razón de la fuerza, sino la que usa la fuerza de la razón para defender la misión y los fines de la Universidad.



Sólo en la misión y en los fines universitarios encontraremos los senderos que hagan de los seres humanos, seres pensantes y seres libres, pues la enseñanza que han proporcionado los sistemas que fomentan el autoritarismo, la dependencia y el paternalismo han generado sociedades convulsionadas por la imposición de los medios a los fines y por la ausencia o confusión de valores.

Sin recursos y sin esfuerzos de quienes formamos la comunidad universitaria, se condena a cualquier casa de estudios a quedar rezagada y paulatinamente aislada de la realidad y de su capacidad de aportar soluciones a la problemática de su entorno, quedando convertida en una carga sin fin y en una institución estéril que argumenta problemas y carencias, pero que es incapaz de generar soluciones y proyectos que justifiquen su existencia.

Debemos distinguir el compromiso de la Universidad con la sociedad que se materializa en la preparación y en la formación de seres humanos en el conocimiento y en los valores diferenciándolos del compromiso de los individuos que se benefician de manera directa del patrimonio y actividades que la institución ofrece.

La Universidad es ante todo una responsabilidad para quienes nos presentamos socialmente como universitarios y, ante la creciente demanda de las nuevas generaciones para acceder a la Universidad, es necesario que se evalúe de manera permanente la enseñanza universitaria y los métodos y procesos de trabajo en y para la Universidad de manera que a la vez que se desarrolle una pedagogía para la paz, para la libertad y para la justicia, se fomente el espíritu de colaboración y de aportación, que sean la base de la Universidad del nuevo milenio.

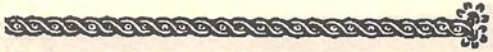
Los cambios basados en el gusto por la renovación son estériles. La renovación basada en la reflexión y análisis de nuestro pasado inmediato genera nuevos retos y nuevas actitudes.



Los logros alcanzados por nuestra comunidad han contado con la visión y entrega de sus miembros en las diversas funciones y disciplinas. Fundamentales han sido el apoyo y respeto a la labor universitaria que hemos recibido de los organismos e instancias de los Gobiernos Federal y Estatal como lo refleja el documento de informe de actividades que se distribuye en esta ceremonia.

UNIVERSITARIOS: Nuestra invitación es para que en el ciclo que hoy iniciamos, emprendamos juntos el riesgo intelectual de aprender renovados conocimientos y a que luchemos por la renovación moral de nuestra sociedad.

Nuestra capacidad de ser mejores es el instrumento decisivo para que nuestra Universidad, de cara a las necesidades sociales presentes y las del porvenir, sea una entidad trascendente y sea motor en el cambio y en la construcción de la sociedad en la que habremos de vivir y convivir en un marco de respeto y confianza, cimentados en el espíritu de seres humanos convencidos de que sus ideales son la paz y la justicia como fruto de nuestro encuentro con la verdad que nos hace libres.



NOTAS SOBRE EL TRATADO “DE VERITATE” DE SAN ANSELMO

ARMANDO SANDOVAL PIERRES

1. Nota introductoria.

El tratado “De veritate” de san Anselmo recoge, en su circunstancia histórica, algunos de los problemas planteados durante las primeras épocas de la escolástica. El período medieval posterior a la patristica encara la cuestión relativa a la metafísica como indagación teológica. En esta forma, la tradición greco-latina, así como los primeros pensadores cristianos legaron una herencia filosófica a ser recuperada por los escolásticos. La cuestión se debatía en el centro de las relaciones entre la fé y la razón, dilema éste que parecía sublimar la especulación en favor de la fé y la razón en aras del dogma.

Fides quaerens intellectum. Así puede sintetizarse la mejor definición de la investigación teológica (1). Aún cuando parece ser que la disposición de “creer para comprender” prevaleció del siglo XI al siglo XIII, pero a partir de 1250 se insistió más en la actitud de “comprender para creer” (2). El autor, de quien aquí se trata, asumió la primera de estas posiciones, pues la fé es para Anselmo la materia misma de la intelección: “No busco, en efecto, entender para creer, sino que creo para entender. Pues creo esto porque sino credere no entendería” (3).



Por una parte, se establece la clara distinción entre la fé y la razón, pero esta diferenciación no opera sino en un sentido de complementariedad. Es decir, esta correlación se inserta en un proceso que no permite una identificación autónoma para sendos conceptos, salvo por razones de procedimiento. Falaz sería argumentar la independencia de estos términos cuya válidez está en la síntesis que de ellos resulta, a través de este proceso donde el inicio es la fé que se ilustra y engrandece con la razón, y ésta a su vez se profundiza para perfeccionar aquélla hasta prevenir la visión beatífica propia a la otra vida.

Sin embargo, por otra parte no aparece la clara distinción entre filosofía y teología en los escritos del autor, ni siquiera en sus obras más famosas el *Proslogium* y el *Monologium*, debido a la íntima relación existente entre su vida y su tarea ministerial (4).

San Anselmo resuelve, como ya se ha dicho, en favor de la fé como el comienzo de este proceso. La fé que se basa en un Dios que revela todo, y en esta forma, se revela a sí mismo. En ello se contrapone a los racionalistas y a los dialécticos de su época. En particular, su proceder era diferente al utilizado por Juan Escoto, pues si para éste "veram esse philosophiam, veram religionem" la consecuencia

sería: "prius ratione utendum est". Para Anselmo la fé lo antecedía a todo y era el destino final de la razón "prius fide utendum est". Advierte sin embargo el peligro del fideísmo, pues de la misma manera que la razón no puede combatir los misterios de la fé que han sido revelados, la fé no puede llevar al error por deficiencias del entendimiento (5).

A los escolásticos de esta época se les ha comparado justamente con prodigiosos equilibristas que, con el balancín de la Revelación entre las manos para asegurarlos en el penúltimo minuto, se entregaban a las acrobacias más osadas sobre la tensa cuerda de la especulación (6).

El siglo XI está dominado por la personalidad de san Anselmo a quien se le ha llamado a veces "Padre de la Escolástica" (7). Sus obras más notables son el Monologium y el Proslogium, dos textos más bien de carácter filosófico; De veritate, De libero arbitrio; De casu diaboli de carácter teológico, al igual que el Cur Deus homo y De concordia, entre otras.



En el terreno filosófico, la trascendencia de San Anselmo se explica por el célebre argumento ontológico aducido para probar la existencia de Dios, consignado en el *Proslogion*. Pero también es notable el esfuerzo realizado en el *Monologion*, obra especulativa sobre la existencia de Dios, cuyas meditaciones evitan la incorporación de textos sagrados para orientarse hacia el problema de las razones de la fé (8).

El conocido argumento de san Anselmo creó escuela para la posteridad que partiendo de Descartes se prolongará hasta nuestros días con el célebre teólogo protestante Karl Barth (9). Pero también hizo escuela la no menos famosa réplica contra este argumento escrita por Gaunilon de Mamoutier en su *Liber pro insipiente* (En favor del insensato). San Anselmo respondió a su vez en su *Liber contra Gaunilomen respondentem pro insipiente* (Libro contra Gaunilón que responde en favor del ignorante). La escuela creada por Gaunilon encontró eco en Santo Tomás de Aquino y Kant.

"De veritate" tiene su importancia dentro de la obra anselmiana porque aborda con ciertos criterios filosóficos el problema de la verdad. La verdad en el sentido formal, cuando la argumenta bajo razonamientos lógicos, y la verdad en el sentido ontológico, cuando partiendo de la verdad de las cosas en sí la identifica con la rectitud y la justicia. Este tratado desarrolla el tema bajo la forma de diálogos entre el maestro y el discípulo obviando cualquier referencia expresa a las Sagradas Escrituras, para inducir con la sola argumentación filosófica teológica al conocimiento de la verdad.

2. Notas analíticas.

Abordar el examen de cualesquiera de las obras de los filósofos medievales, tanto como su vida misma, exige una comprensión de la historia que les tocó protagonizar.



La historia en el sentido práctico de su actuación pública, así como la historia que con sus propias ideas contribuyó a la evolución filosófica, y sobre todo, a la cohesión teológica desarrollada por los medievales.

El caso de san Anselmo, se distingue por el importante papel que le tocó desempeñar en su ministerio episcopal de la abadía de Canterbury, en una época cuando la querrela entre el poder espiritual y el temporal se vivía con plena intensidad en Inglaterra. Los conflictos entre Guillermo el Conquistador, su hijo Guillermo el Rojo y el Papa, obligaron a san Anselmo a desplegar una actuación política llena de vicisitudes para mediar entre los intereses reales y los papales. Esto lo llevó a transitar varias veces por Europa en sus constantes viajes a Francia, Roma y a otros países.

Aunada a su tarea política, el santo se confrontaba a las tareas de docencia de sus monjes. Actividad que sin duda le era más afín a sus especulaciones filosóficas y a sus elaboraciones teológicas. Recorrió los principales centros de estudio asimilados a las abadías, y trabó conocimiento con algunos de los espíritus más inquietos de su época: Lanfranco, Hugo arzobispo de Cluny, Urbano II, Pascual I y otros.

2.1 Propositiones fundamentales en san Anselmo.

Por cuanto hace a su obra, san Anselmo, como ya se ha apuntado, es heredero directo de San Agustín y por él, de Platón, además de asimilar algunas de las corrientes más notables de su época. En sus indagaciones existen posiciones fundamentales sin cuya explicación no podría entenderse su obra. Algunas de estas cuestiones que interesa hacer resaltar para efectos del presente trabajo son:

i) *Primus fide utendum est*. San Anselmo, al hacer suya la discusión propia de la filosofía medieval en torno a

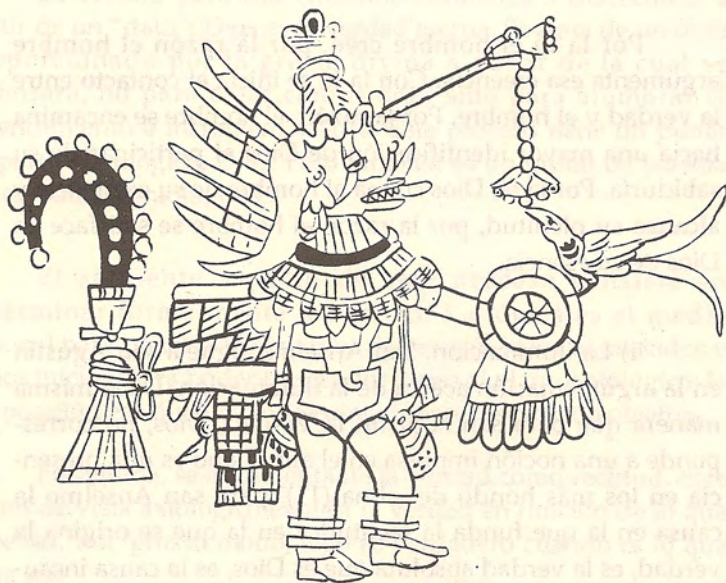
la fé, la razón y sus mutuas relaciones (comprender para creer, creer para comprender), evoca algunos de los problemas enunciados por San Agustín.

Este último, arguye que la verdad se encuentra explorando la memoria identificada al espíritu y abierta a la iluminación. Pues el proceso para llegar a la verdad son las enseñanzas que se reciben y operan en la memoria donde ya residen las ideas. Hay además en cada quien un maestro íntimo: la sabiduría eterna de Dios que es el Cristo (10).

La sabiduría y la verdad están en Dios y para acceder a ellas, hay que creer primero, siempre, pero no solamente creer. Pues la fé es el punto de partida, es un acto de voluntad precedente y asistido por la gracia divina. El don divino de la fé es un acto, como tal, unilateral de Dios para con los hombres. Su aceptación o rechazo es un acto de voluntad de los hombres para con Dios. El hombre, quien acepta el don de la fé, debe acrecentarlo con sus potencialidades, pues cuando la fé fundamenta la razón, ésta es recta y entonces verdadera porque se encamina al conocimiento de Dios.

Pues la razón, fuera de esta, su vocación verdadera, la que debe ser, no puede más que inducir al error. Si la razón no se asiste con la fé, el objeto y el camino mismo de su indagación no son la verdad absoluta, omnipresente y eterna que es Dios. La fé, entonces, como don de Dios, es la participación inicial de la verdad en la que se debe creer; y la razón es la reconfirmación humana de esa fé que es investigación del hombre, de esa verdad en la que más se la conoce cuanto más se cree en ella y cuanto más se sabe de ella.

De esta suerte, la razón no parecería tener una "razón de ser" en sí misma, pues cumple con una función representando una utilidad para llegar a reafirmarse en la verdad eterna. Por ello, la razón no es un fin en sí, ya que si



así sucediese, se requeriría que el hombre descubriera a Dios como opción y capacidad suya, sin aceptar la revelación divina como independiente de la voluntad del hombre.

Vista de esta manera, la sola razón no nos llevaría a la distinción de lo verdadero o lo falso, pues los criterios de verdad para distinguir la verdad en sí estarían en función de la subjetividad del intelecto.

La fé proviene de Dios quien es a su vez el objeto de la fé. Y el hombre al recibir la fé se convierte en su sujeto mismo. Dios de revela al hombre porque al manifestársele le dió la opción para creer o no creer en El. Y para participar activamente de esta revelación; Dios dotó al hombre de la razón de manera que encaminado por la iluminación



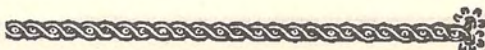
del espíritu (inicialmente recibido en la fé) incremente la comprensión de Dios.

Por la fé el hombre cree, por la razón el hombre argumenta esa creencia. Con la fé se inicia el contacto entre la verdad y el hombre. Por la razón, el hombre se encamina hacia una mayor identificación de Dios al participar de su sabiduría. Por la fé, Dios colma al hombre de su existencia y alcanza su plenitud, por la razón el hombre se satisface en Dios de su esencia.

ii) La iluminación. San Anselmo sigue a san Agustín en la argumentación acerca de la iluminación. De la misma manera que para san Agustín la Verdad, Dios, no corresponde a una noción impresa en el alma, sino es una presencia en lo más hondo del alma (11), para san Anselmo la causa en la que funda la rectitud y en la que se origina la verdad, es la verdad absoluta que es Dios, es la causa incausada de todas las verdades relativas y así se convierte en la trascendente presencia de Dios en nuestras almas.

San Anselmo, al argumentar la verdad como la rectitud misma, o la Justicia, de hecho evoca las nociones trascendentales y los principios teóricos y prácticos que están impresos en nuestras almas según san Agustín. Estas nociones residen en la memoria, pero por otra parte, la presencia de Dios ilumina el espíritu. En este sentido, iluminación consiste en el preconocimiento del ser y sus atributos, unidad verdad, bien (12).

El "deber" ser, actuar, pensar, sentir, obrar, etc., de san Anselmo no puede más que provenir de esta iluminación. La rectitud que es la verdad, tiene su origen en la presencia de Dios que está en nuestras almas y que se manifiesta como valor axiológico de la verdad y se convierte en el valor supremo.



2.2 El proceso de intelección de la verdad.

La verdad para san Anselmo comienza a discernirse a partir de un "dato": Dios es la verdad eterna. Se trata de un dato proporcionado por la gracia divina a partir de la cual se elaborará, no para crear confusiones sino para alumbrar el entendimiento e incrementar la fé. Este proceso tiene un punto de partida teológico, Dios. Pero también es un punto de partida ético, moral y ontológico.

El siguiente aspecto de este proceso consiste en determinar formalmente la verdad. La lógica es el medio racional para precisar los criterios de verdad de los enunciados y de los juicios, para poder trascender luego al plano ontológico: la proposición es válida cuando coincide con la situación objetiva.

Enseguida, se argumenta de la verdad como rectitud. Este punto de vista axiológico explica la verdad en función de lo que debe ser. Así, grosso modo, algo es verdadero cuando es lo que debe ser.

Posteriormente se enfoca en la explicación de la verdad como la percibimos por los sentidos del cuerpo. Los sentidos obran con la verdad porque hacen lo que deben hacer, pero en ocasiones nos engañan. La falsedad o el error dependen del juicio formulado con base en la percepción sensible.

Prosigue con la identificación de la verdad en la voluntad y en la acción. La voluntad tiene las opciones de aceptar lo que debe aceptar, y entonces es verdadera; y de aceptar lo que no debe y entonces falta a la rectitud. La acción, como expresión de esa voluntad se enfrenta también a ese mismo dilema: se obra conforme a lo que se debe obrar, de acuerdo a lo que se debe querer, o bien se puede querer lo que se debe pero se obra diferentemente. Sólo queriendo y obrando rectamente se está aceptando y actuando de acuerdo a la verdad.

La verdad, continúa, se define como la justicia. La verdad, la rectitud y la justicia se definen mutuamente y no pueden más que ser percibidas por la mente. Debe haber una causa para



querer lo que se debe y obrar en consecuencia, de modo que la justicia es la rectitud de la voluntad, observada a causa de sí misma.

En fin, en cualquier cosa que haya verdad, siempre se encontrará la rectitud. Pero la verdad no puede ser múltiple, ni mutante, ni temporal. La verdad es una sola.

NOTAS

1. "comme Jean Scot l'avait déjà fait a la suite de saint Augustin, Anselme associe étroitement la foi et la raison; la foi est première et l'intelligence seconde: on ne cherche pas a comprendre pour croire, on croit pour comprendre, et on ne comprendrait pas si l'on ne croyait d'abord; cela dit, la foi doit se mettre en quete d'intelligence..." Jean Pepin: *Théologie et philosophie au moyen age* in *Histoire de la philosophie. La Philosophie médiévale du Ier au XVeme siecle*", pp. 113-114. Paris 1977, Hachette Litterature.
2. Daniel Rops: *La iglesia de la catedral y la cruzada*", p. 394, barcelona 1956. Edit. Luis de Caralt.
3. "Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam hoc credo quia nisi credidero, non intelligam" : Prologium, 1; in Angel Cappelletti: *introducción al tratado "Sobre la Verdad" de San Anselmo*, p. 36 Buenos Aires 1978. Edit. Aguilar.
4. Jean Jolivet, en efecto, comenta que: "si les écrivit d'Anselme ignorent la distinction entre la philosophie et la théologie, si á propos du Poslogion on a parlé de gnosticisme chretien, ce qu'ils ne se separent pas de la vie et de la tache de l'abbé bénédictin..." Ver: "La Philosophie médiévale" in *Histoire de la philosophie* tome I, p. 1283, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1969. Callimard.
5. "Nullus quippe christianus debet disputare quomodo quod ctholia eclessia corde credit et one confitetur non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest quaere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immitat cornua ad metilandum, sed submittat caput ad venerandum... Sollent enim quae prius difei scalam exigunt, sicut scriptum est: "Nissi credideritis, non intellegitis"



- praepostere er intellectum prius conantur ascendere in mutimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere..." "Dei incarnatione Verbi 1" citado por Angel Cappelletti: introducción, op. cit. pp. 38-39.
6. Mme. L. Lefrancois Pillon, citada por Daniel Rops, op. cit. p. 394.
 7. Ibid. p. 395.
 8. Jean Jolivet: "La philosophie médiévale", op. cit. p. 1283.
 9. Jean Pepin: "Théologie et philosophie au moyen age" op. cit. p. 114.
 10. Jean Jolivet: "La philosophie médiévale", op. cit. p. 1217.
 11. Jean Pegueroles: "El pensamiento filosófico de san Agustín", p. 54. Barcelona 1972. Edit. Labor.
 12. Ibid. pp. 36-37.

BIBLIOGRAFIA

- Angel J. Cappelletti, introduce la obra de referencia de San Anselmo: "De veritate". Argentina 1978. Edit. Aguilar.
- F. Canals Vidal: "Textos de los grandes filósofos de la Edad Media. Barcelona 1979. Edit. Herder.
- Juan Pequeroles: "El pensamiento filosófico de san Agustín". Barcelona 1972. Edit. Labor.
- Jean Jolivet: "La philosophie médiévale" in *Historie de la philosophie*", tome I, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1969. Gallimard.
- Jean Pepin: *Théologie et philosophie au moyen age*" in *Historie de la philosophie du 1er. au XVeme siecle*", tome I. Paris 1977. Hachette Litterature.
- Walter Bruger: "Diccionario de filosofía. Biblioteca Herder. Barcelona 1975. Ed. Herder.



The Catholic Encyclopedia, vol. 1. New York 1907. Edit. Rabler
Appleton Co.

Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. V New York 1951. Edit.
Charles Scribner's Sons.

BIBLIOGRAFIA

1. ...
2. ...
3. ...
4. ...
5. ...
6. ...
7. ...
8. ...
9. ...
10. ...
11. ...
12. ...
13. ...
14. ...
15. ...
16. ...
17. ...
18. ...
19. ...
20. ...

EL HUMANISMO DE FRAY JULIAN GARCES. O.P.

MAURICIO BEUCHOT

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Los dominicos influyeron en muy buena medida en el surgimiento del humanismo en el México colonial. Un buen ejemplo de ello lo constituye Fray Julian de Garces, que fue el primero y fundamental. Al igual que los demás humanistas novohispanos (y muchos españoles) ciertamente no fue un humanista en el sentido cabal y completo que suele darse a este término en el contexto del renacimiento, pero tuvo muchos rasgos (ideales e intereses) que bastan para colocarlo en esa perspectiva. En todo caso, fue uno de los que más impulsaron varias de las características que suelen asociarse indiscutiblemente al humanismo.¹ Veamos algunos de esos rasgos en Garces.

Piedra fundamental del humanismo mexicano Julian Garces nació en Munebrega, entre 1452 y 1460, en

Munebrega, población de la provincia de Aragón, en España. Realizó sus primeros estudios con el eximio humanista español Elio Antonio de Nebrija, con quien aprendió inmejorablemente la gramática latina, cosa que se refleja en su estilo y elocuencia. Entró a la orden dominicana, en la que llevó a cabo su formación filosófico-teológica, concluyéndola en el célebre Colegio de la Sorbona de la Universidad de París. Era un buen fraile dominico cuando fue nombrado en 1519 obispo de la diócesis "Carolense". Esta diócesis era la más antigua de Nueva España, porque fue fundada en 1519 por el papa renacentista Leon X, dos años antes de consumarse la conquista. Tuvo primero su sede en Tlaxcala y, a partir de 1539, en Puebla de los Angeles.

Su nacimiento en ese momento de España, su formación con Nebrija,

sus estudios en la Sorbona en aquel entonces, todo ello le hacía ser cabalmente, «español, obispo y hombre del Renacimiento, en cuanto este era un renuevo de la cultura grecorromana».2 Tan bien manejaba su español y su latín, y con tanta elegancia y retórica, que de él pudo decir el cronista Remesal que fue «el Cicerón y Quintiliano de su tiempo».3 Tal se ve en una famosa carta que escribió al papa Paulo III, hacia 1536 en defensa de los indios, y que tiene diversos rasgos humanistas.

Uno de estos rasgos es la elegancia del latín con que está escrita la carta, reflejo del aprendizaje de Garces con Nebrija. «Fue fraile Garcés, pero no simplemente vivido en la reclusión del claustro de San Pedro Mártir en Calatayud, sino que... ha estudiado en la Sorbona: ha enseñado teología; ha sido predicador de Carlos V, a su vez, en cierta época, protector de Erasmo de Rotterdam, el humanista famoso; es contemporáneo del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, fundador de escuelas y de la Universidad Complutense, y editor de la renombrada Biblia Políglota; nació poco antes de empezar el reinado de los Reyes Católicos y de que Doña Beatriz Galindo -conocida vulgarmente y en la historia de la cultura española con el nombre de la Latina- enseñara ese idioma a Doña Isabel, y

algo después de que vino al mundo Elio Antonio Martínez de Avara (1441-1522), más comúnmente llamado Nebrija (por el lugar de su origen). Y ese Nebrija, que ha vivido en Italia diez años y es autor de la primera gramática castellana, de un diccionario latino español, de una gramática latina, hoy todavía de reconocido valor, y de muchas otras obras, dice, como lo asegura Bartolomé Juan Leonardo de Argensola, cronista de Aragón, que estaría obligado a estudiar mucho más esa lengua para superar a Garces».4

La erudición humanista de Garces resplandece en la carta que estamos considerando. Cita autores no tan trillados, como Pompeyo Trogo, Silio Itálico, Marco Aenneo Lucano. El estilo de la carta, escrita en latín 5, es de suave saber ciceroniano. En ella no solo defiende la racionalidad de los indios, su aptitud para ser evangelizados y por lo tanto su libertad, sino también alaba sus grandes capacidades para las ciencias y las artes, así como sus hermosas virtudes sociales. En todo ello se reconoce un espíritu renacentista y humanista, que resalta la libertad y la dignidad del hombre y sus potencialidades y sus realizaciones.

Su defensa de los indios comienza por la exaltación de sus capacidades intelectuales, lo cual mani-



fiesta la racionalidad que les adorna y su aptitud para recibir el cristianismo. Asegura que los niños indios son de un entendimiento más fácil y rápido que el de los españoles, y se dedican con más empeño y fruto al aprendizaje de los misterios de la fe. «Tienen -dice- los ingenios sobremanera fáciles para que se les enseñe cualquier cosa. Si les mandan contar, o leer, o escribir, pintar, obrar en cualquier arte mecánica o liberal, muestran luego grande claridad, presteza y facilidad de ingenios en aprender todos los principios, lo cual nace así del buen temple de la tierra y piadosas influencias del Cielo, como

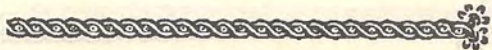
de su templada y simple comida, como muchas veces se me ha ofrecido considerando estas cosas».6

Por ello considera muy vana y aún pernicioso la duda de algunos sobre la racionalidad de los indios, todo producto de la diferencia de costumbres, que les hacía verlos como bárbaros. Ciertamente, durante su gentilidad, los indios tuvieron algunas costumbres abominables, como los sacrificios humanos; pero también tenían costumbres muy admirables culturalmente. Y sobre todo en ese momento, en que se había convertido

a la fe, mostraban una gran capacidad para aprenderla, y sobre todo ponerla en práctica; por lo cual de ninguna manera había que hacer caso a los que juzgaban que no debían pertenecer a la iglesia y pensaban que no debía predicárseles el evangelio: «A nadie, pues, por amor de Dios, aparte desta obra la falsa doctrina de los que, instigados por sugerencias del demonio, afirman que estos indios son incapaces de nuestra religión. Esta voz realmente es de Satanás, afligido de que su culto y honra se destruye, y es

la voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta, que, por poder hartar su sed, quieren porfiar que las criaturas racionales, hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos, no a otro fin de que los que las tienen a cargo, no tengan cuidado de liberarlas de las rabiosas manos de su codicia, sino que las dejen usar a su servicio, conforme a su antojo. ¿Quién es el de tan atrevido corazón y respetos tan ajenos de vergüenza, que ose afirmar que son incapaces de la fe de los que vemos ser





capacísimos de las artes mecánicas, y de los que, reducidos a nuestro ministerio, experimentamos ser de buen natural, fieles y diligentes?».7 Mas bien esta opinión sirve a los que van a matarlos, a despojarlos y esclavizarlos; por eso debe ser condenada. Lo dicen para no sentir culpa de todas las atrocidades que les hacen.

A causa de lo muy extendida y arraigada que comenzaba a ser la opinión falsa de la irracionalidad de los indios, Garcés se ve precisado a decir al papa una verdad que nos parece tan obvia y evidente -pero que en ese momento no lo era tanto- como que «son con justo título racionales, tienen enteros sentidos y cabeza. Sus niños hacen ventaja a los nuestros en el vigor de su espíritu, y en más dichosa viveza de entendimiento y sentidos, y en todas las obras de manos».8

Para quitar la objeción que pudiera provenir de algunas cosas que los españoles consideraban como índices de barbarie, Garcés alude a muchas costumbres que hubo en la misma España cuando llegaron los romanos, y aún después; tuvieron varias cosas que rivalizaban y aún vencían a las de los indios en materia de idolatría, de crueldad, etc. Además, el que los indios no conocieran muchas cosas de las artes o técnicas de los europeos se debía a que las suplían de otras maneras, al igual que hacían

con los animales de carga, siendo ellos los que se cargaban las cosas que necesitaban. «No tenían noticia de otros hombres extranjeros -explica-, ni estaban adornados de policía, ni de comida, ni de vestido, ni de las demás cosas que adornan la vida humana; ni tenían trato de letras, ni sabían de navíos, coches, ni literas ni carros; estaban por desbastar y eran casi bárbaros».9 Dice aquí «casi bárbaros», como se ve por el contexto de su carta, en el sentido de que desconocían muchos adelantos de los europeos, pero no en el sentido tan radical que Ginés de Sepúlveda alegaba para poder esclavizarlos sin remedio.

Lo que resalta Garcés es la forma como habían progresado los indios desde la adopción del cristianismo. Habían hecho progresos tanto en la cultura como en el aprendizaje de la fe. En cuanto a la cultura, dice: «Ahora es tanta la felicidad de sus ingenios (hablo de los niños), que escriben en latín y en romance mejor que nuestros españoles, y los que se dan entre ellos al estudio de la lengua latina y castellana, no salen menos aprovechados que nosotros».10 Edifican con mucho arte iglesias y conventos, y hacen toda clase de artesanías. En cuanto al aprendizaje de la doctrina cristiana, así como en la práctica de las virtudes, están tan aventajados que difícil de creer; pero se comprende si se toma en cuenta la frugalidad de la vida y las buenas



disposiciones que ya tenían desde su gentilidad. Garces cuenta diversas anécdotas y relatos que ejemplifican esos avances.

Garces insta al papa a ordenar que no se deje la evangelización de los indios, antes al contrario que se redoblen los esfuerzos de los misioneros. Que el papa sea primero en dar muestra de celo apostólico, disponiendo que se refuerce la enseñanza de la religión a los indios, pues son muy capaces de recibirla, entenderla y vivirla. Inclusive más que los mismos españoles.

No se ve en la defensa que Garces hace de los indios otro interés sino el de llevarlos a la fe. No exalta, como lo hará por ejemplo el obispo Palafox, ya en el siglo XVII, cuando escribe al rey español a favor de los indios, el interés material. Palafox alegaba ante el rey que los indios son los que lo enriquecían y podían enriquecerlo más. Garces no arguye al papa ningún beneficio material, sino espiritual. Lo dice cuando alude a las guerras que se llevaban en contra de los turcos en la misma Europa. Dice que en lugar de buscar oro de las indias, para pagar esas costosas guerras contra los turcos, lo que valía y más ayudaría era arrancar de la idolatría a esos indios, a quienes confundía con habitantes de Asia, según se tenía aún la idea de que las

tierras descubiertas pertenecían a alguna región asiática y no se las veía aún como constituyendo América. Dice «Con tanto más conato y con tanto más alegre ánimo habemos de procurar recoger a los idólatras en Asia, debajo de las banderas de nuestra profesión, cuanto vemos en Europa que se ejercita más la crueldad de los turcos contra los nuestros. De aquí saquemos oro de las entrañas de la fe de los indios. Esta riqueza es la que habemos de enviar para socorro de nuestros soldados. Ganémosle mas tierra en las Indias al demonio que la que el nos hurta con sus turcos en Europa».11

Otro interés muy distinto, pues, que el del oro material, aún para reforzar las guerras de defensa contra los turcos, que asediaban a Europa por diversas partes. No abundancia de riquezas temporales, sino espirituales eran las que veía Garces en los indios, recién llamados a la fe, que ya descollaban tanto en el conocimiento de la misma y sobre todo en la práctica viva. Eran riquezas de virtudes cristianas, de oración y caridad lo que columbraba en esos contingentes tan grandes de indios, cuyas almas quería que ganaran la vida eterna, y que defendía contra los que querían negarles la capacidad de estudiar la religión, o incluso les negaban la racionalidad, con el único objeto de poder



despojarlos de sus bienes materiales y de sus propias personas en una esclavitud deplorable. El dominico fray Julian Garces merece por eso ser visto como un eximio defensor de los indios en aquellos primeros tiempos de la cristiandad americana. Por esta labor tan humanitaria, y además por su cultivo de las bellas letras de las que es una muestra su carta, con su latín tan elegante, que no desmerece de su aprendizaje del mismo con el propio Antonio de Nebrija, y con el conocimiento tan abundante de los autores clásicos que muestra en tan breve espacio, merece también ser tenido como uno de los pensadores que hicieron presente en el Nuevo Mundo el humanismo que había surgido con el renacimiento de esa época.

Conclusión

Vemos, así, al paso de fray Julian de Garces, algunas huellas de la presencia del humanismo renecentista en los dominicos del siglo XVI. Ciertamente no podrá decirse que son humanistas tan extremos como los que se dieron en Italia y en otros países nórdicos, sino como los que hubo en España, con un humanismo más mitigado (pues hay que entender el humanismo, al menos en parte, como reacción contra la escolástica, y ellos no dejaron de ser escolásticos del todo). Fueron más bien escolásticos que se dejaron impregnar por el espíritu humanista que floreció con el

renacimiento, con los ideales de corregir los excesos escolásticos, de la vuelta a las fuentes grecorromanas del saber y de la vuelta a las fuentes cristianas evangélicas de los primitivos cristianos. Un poco de esto se había dado ya entre los dominicos de España, como Francisco de Vitoria y Melchor Cano.¹² Esa corriente de renovación se recogió y se vivió en el México de la Colonia, entre los dominicos que fueron a ella y en ella predicaron el Evangelio y la Cultura Occidental. Tal fue el caso del primer obispo de Tlaxcala fray Julian Garces.

NOTAS

- 1 Cfr. E. González González. «Hacia una definición del 'término humanismo'», en *Estudis* (Valencia, España), 15 (1989), pp. 45-66.
- 2 G. López de Lara. *Ideas tempranas de la política social en Indias, México*: Jus, 1977, p. 147.
- 3 A. de Remesal, *Historia de la provincia de Chiapa y Guatemala de la religión de Santo Domingo*. lib. III, c. XVI.
- 4 G. López de Lara, op. cit. p. 164.
- 5 Aparece en latín y luego se vierte al castellano en A. Dávila Padilla, *Historia*.
- 6 J. Garces, «Epístola a S.S. Paulo III», en G. Mendez Plancarte (ed.), *Humanismo mexicano del siglo XVI*, México: UNAM, 1946, p. 5.

7 Ibid., pp. 8-9.
 8 Ibid., p. 10.
 9 Ibid., p. 13.
 10 Ibid., p. 15.

11 Ibid., p. 22.
 12 Cfr. V. Muñoz Delgado, «Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano», en Revista Española de Teología, 38 (1978).

NOTAS

1. Cfr. E. González González, «Hacia una revaloración del término humanismo», en *Revista Española de Teología*, 35 (1976), pp. 15-20.
 2. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Humanismo y política social en la España medieval*, Madrid, 1977, p. 12.
 3. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 4. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 5. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 6. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 7. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 8. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 9. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 10. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.

11. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 12. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 13. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 14. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 15. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 16. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 17. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 18. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 19. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.
 20. Véase, por ejemplo, el libro de E. González González, *Historia de la filosofía en España y Latinoamérica*, vol. II, pp. 1-10.



DE LA CIENCIA Y LOS CIENTIFICOS

MYRNA SABANERO LOPEZ

EN MEMORIA DEL DR. CLICERIO AVILEZ VALDEZ (Físico mexicano egresado de la UNAM y miembro de la Academia de Investigación Científica A.C., Director del Instituto de Física de la Universidad de Guanajuato). Y PARA TODOS LOS CIENTIFICOS QUE OCUPAN EL SILLON CUADRAGESIMO PRIMERO.

CONTENIDO

ESTRUCTURA DE LA CIENCIA,2; RECONOCIMIENTOS CIENTIFICOS,4; REPERCUSIONES DE LOS CONOCIMIENTOS,6; COMUNICACION Y LOGROS EN LA INVESTIGACION,9; BIBLIOGRAFIA,10.

ESTRUCTURA DE LA CIENCIA

El hombre puede ser atraído hacia la ciencia por toda clase de razones. Entre ellas se encuentra el deseo de ser útil, la emoción de explorar en territorio nuevo, la esperanza de encontrar orden y el impulso de poner a prueba los conocimientos establecidos. Estos motivos y otros muchos ayudan también a determinar a que problemas particulares dedicará más tarde su tiempo el científico.

En el investigador su aliciente para continuar, es la convicción de que logrará resolver un enigma que nadie ha logrado resolver hasta entonces o, por lo menos, no tan bien. Muchas de las mentalidades científicas más brillantes han dedicado toda su atención profesional a enigmas de ese tipo. El énfasis en el valor de la originalidad tiene una justificación evidente, pues la originalidad sugiere y fecunda la investigación.

Se ha comentado que "la ciencia es más cambiante que la teología". Con ello se puso el dedo sobre la paradoja. Aunque la teología se basa en un mundo imaginario o mitológico, tiene una gran estabilidad; por el contrario, el conocimiento científico, que se basa en la prueba y en la verificación, evoluciona muy rápidamente, como lo revela, la historia de la ciencia desde finales del siglo XIX hasta hoy. En este contexto una teoría es científica no porque haya comprobado su verdad, sino porque ofrece a los observadores o investigadores la posibilidad de poder probar su falsedad, así la teoría científica en relación con la mitología, es una teoría que permite ser refutada. Así la visión de la evolución de la ciencia se acerca más a la de una selección natural de las teorías: las teorías que perduran son las que resisten los asaltos, las pruebas y las contra-pruebas. Kuhn en su teoría relativa a las revoluciones científicas aporta otra idea centrando su desarrollo a través de revoluciones paradigmáticas; la más pequeña modificación al paradigma, como por ejemplo, el paso del paradigma tolemeico, en el cual el sol gira alrededor de la tierra, al galileico, que enuncia que la tierra gira alrededor del sol, trae consigo consecuencias considerables en la visión misma del mundo, y del lugar que ocupa la humanidad dentro del universo.

Sin embargo, la ciencia no progresa tanto porque en un momento dado haya surgido un nuevo paradigma o una gran teoría unificada: sino porque las rupturas, los



debates y conflictos permanentes de ideas hacen igualmente avanzar a la ciencia. Es indiscutible, sin embargo, que de esta manera la teoría newtoniana, el principio de Einstein que anuncia la equivalencia de masa/energía y la teoría del universalismo del código genético han hecho progresar a la ciencia.

Al principio, el conocimiento científico constituía una especie de islote marginado de la sociedad. La institución científica no existía y los investigadores eran amateurs. En el siglo XX, la ciencia se ha convertido en una fuerte institución, a la vez subvencionada y alimentada por la sociedad. Entonces aparece un nuevo tipo de relación entre ciencia, técnica y sociedad. La tecnología producida por la ciencia transforma a la sociedad, pero también por retroacción, la sociedad tecnologizada transforma a la ciencia misma. De este modo el escepticismo, el desafío y la libertad que dan poder a la ciencia fortalecen a las sociedades que la cultivan y les permiten crear una cultura independiente.

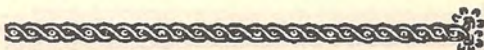


RECONOCIMIENTOS CIENTIFICOS

Como otras instituciones, también la ciencia tiene su sistema de atribución de recompensas por el desempeño. Estas recompensas son en gran medida honoríficas, pues aún hoy, cuando la ciencia se halla profesionalizada en alto grado, se define culturalmente la actividad científica como una búsqueda desinteresada de la verdad, y solo secundariamente como un medio para ganarse la vida.

A veces, la ciencia da reconocimiento epónimo (del gr. epi. sobre, ónoma, nombre) a los hombres que le dieron forma por vez primera, como es el caso de la medicina hipocrática, la lógica aristotélica, la geometría euclidiana. Cada disciplina elabora sus propias pautas distintivas de eponimia en honor de aquellos que la han convertido en lo que es. En física, por ejemplo, se honran a los grandes físicos uniendo sus nombres a unidades de radiactividad, eléctricas y magnéticas (Curie, Voltio, Ohmio, Culombio, Amperio, Faradio). No hay lista que pueda ser representativa del vasto dominio de las contribuciones





científicas que han inmortalizado a los hombres que las hicieron. Pero unos pocos ejemplos al azar podrían incluir el movimiento browniano, la constante de Planck, el principio de incertidumbre de Heisenberg, el ciclo de Krebs; de este modo los científicos dejan indeleblemente su sello en la historia; sus nombres entran en todos los lenguajes científicos del mundo.

La epinomia sólo es el tipo más perdurable y, quizás, más prestigioso de reconocimiento institucionalizado en la ciencia. En los países que conservan una aristocracia, los científicos han sido ennoblecidos, como en Inglaterra desde la época en que la reina Ana agregó laureles a su corona haciendo caballero a I. Newton y convirtió a W. Thompson en Lord Kelvin. En las generaciones recientes, el premio Nobel con candidatos designados por distinguidos científicos de todo el mundo, es quizá el signo más destacado del reconocimiento en la ciencia. Existe también una iconografía en la ciencia, con medallas que honran a famosos científicos. Además, están las membresías honorarias a las academias de ciencias por ejemplo, la Royal Society y la Academia Francesa de Ciencias, y a sociedades nacionales y locales.

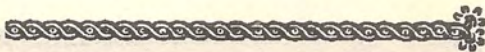
El reconocimiento consecuentemente, expresa los valores de la sociedad que reconoce y estimula el talento y el genio potenciales a realizarse. Es oportuna ahora una observación de Faraday. Hace aproximadamente un siglo, la comisión parlamentaria de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia le preguntó "si el gobierno o la legislatura podrían adoptar medidas para mejorar la situación de la ciencia o de los cultores de la ciencia en este país" Faraday respondió basándose en su propia experiencia (tenía por entonces sesenta y tres años), que el ya había recibido hacía tiempo toda la ayuda y el reconocimiento; y valoraba tales distinciones aunque creía que nunca había trabajado por ellas ni las había buscado; pero que, aunque se crearan "nuevas distinciones", había pasado el tiempo en que estas poseyeron algún atractivo

para él. En la medida en que el caso de Faraday sea típico, y la cuestión consiste precisamente en si lo es, parecerá que los nuevos premios significan poco para personas realizadas que, ya en el ocaso de su vida, han recibido un sustancial reconocimiento. A menudo, los que ya tienen muchas realizaciones responderán acremente a la oferta tardía de un tipo simbólico de reconocimiento que "debía" haberseles otorgado mucho antes.

REPERCUSIONES DE LOS RECONOCIMIENTOS

Al recompensar adecuadamente las grandes realizaciones en representación de una gran comunidad, se presenta en la ciencia, como en otros ámbitos un problema especial en el funcionamiento del sistema de recompensas. Sin embargo, la evolución de este sistema ha sido obra de siglos y, por supuesto, nunca terminará. Se recompensa más a menudo y más substancialmente la calidad de la investigación que la mera cantidad.

En la ciencia del siglo XX el premio Nobel, destaca a quienes lo reciben de todos los otros científicos de la época. Sin embargo, este supuesto contradice el conocido hecho de que un buen número de científicos que no han recibido el premio ni lo recibirán han contribuido tanto al avance de la ciencia como algunos de sus beneficiarios, o más. Puede describirse esto como el fenómeno del "sillón cuadragésimo primero". El origen de este rótulo es claro, como se recordará, la Academia Francesa, decidió tempranamente que sólo un grupo de cuarenta personas pueden ser miembros de ella. Esta limitación hizo inevitable, desde luego, la exclusión a lo largo de siglos de muchos individuos talentosos que se ganaron la inmortalidad por sí mismos. La lista conocida de los ocupantes de este sillón 41 incluye a Descartes, Pascal, Moliere, Rosseau, Stendhal, Zola, Proust. No será muy difícil compilar listas similares de hombres y mujeres de genio o gran talento que no



recibieron reconocimiento oficial por instituciones presuntamente destinadas a reconocer una excelencia del mismo género que ellos manifestaron.

Particularmente, en nuestro tiempo de gran avance científico, habrá muchos ocupantes del sillón 41. Los miembros de la Real Academia Sueca de la Ciencia y del Real Instituto Caroline, que se enfrentan con la poca envidiable tarea de adoptar las decisiones finales, lo saben. Ellos atestiguan el fenómeno del sillón 41. Cada vez que aluden a obras "merecedoras del premio" que, en las condiciones de escasez de los premios, no pudieron recibir la recompensa. En nuestro país los laureados con el Premio Nacional de Ciencia, han puesto de relieve; que en México existen hombres y mujeres con creatividad y talento que han hecho grandes realizaciones "merecedoras del Premio".

Sin embargo, el sistema de recompensas basado en el reconocimiento por la labor realizada tiende a inducir un esfuerzo continuo que sirve para convalidar el juicio de que el científico tiene excepcional capacidad y para testificar de que esa capacidad tiene un potencial natural. Pero algunos científicos no están concientes de que no es permanente. En esta situación pueden aparecer otras expresiones aparte de las idiosincráticas, de la mala conducta personal de algunos científicos. La cultura de la ciencia, es en este sentido, patogénica. Puede llevar a los científicos a desarrollar una preocupación por el reconocimiento que es, a su vez, la confirmación del valor de su obra. No obstante, una vez laureado, lo que desde abajo parece la cúspide se convierte, en la experiencia de quienes la han alcanzado, en otra etapa del camino.

El reconocimiento otorgado al logro científico se convierte en un beneficio instrumental, se ponen mayores facilidades a disposición del científico para su trabajo posterior. El proceso origina diferencias en cuanto al acceso a los medios para la producción científica, por el costo y, a menudo, centralizado equipo necesario para la investigación y, con ello, se ubica al científico galardonado en



posiciones diferentes dentro de la estructura de oportunidades de la ciencia.

El aplauso dirigido a científicos y tecnólogos a menudo está mal orientado, ya que en ciencia como en muchas esferas de la actividad humana, es un problema difícil discriminar la realización auténtica que merece reconocimiento de la mera novedad que no lo merece. Sin embargo, al final, el supuesto razonable es que el reconocimiento de la excelencia de como resultado que haya dado mayor número de jóvenes capaces estimulados a alcanzar la excelencia; porque nada tiene de extraño que prospere algo que se honra.

COMUNICACION Y LOGROS EN LA INVESTIGACION

La estructura social de la ciencia suministra el contexto para analizar el proceso psicosocial que afecta tanto al sistema de recompensas como al sistema de comunicación de la ciencia, respecto a esto último Lomnitz interesantemente, manifiesta, que se trata en todo caso de la

incomunicación de la ciencia. Señalando que la incomunicación es el balbuceo de todas las ideas nuevas que no se publican y, es también, el ruido de todas las ideas triviales que son acogidas por los editores, aprobadas por los revisores, desglosados por los servicios de información, almacenadas en bases de datos, catalogadas en bibliotecas, accesibles bajo forma de microtarjeta y difundida ampliamente por la prensa semiculta que se ocupa de la difusión científica. Lo anterior indica que el conocimiento no es elitista y, que ningún científico desea llevarse a la tumba los secretos del universo. Todos queremos y añoramos la publicación de nuestro trabajo. Sin embargo, evidentemente, sólo podemos plantear la problemática y contribuir a que evolucione positivamente.

Al igual que otros "status", el del científico involucra un conjunto de actividades complementarias como la enseñanza y la administración, los cuales son funcionalmente, dependientes de la investigación. En el sistema normativo de la ciencia hay una ambivalencia, preferencialmente, hacia la relación de investigación-enseñanza. Para algunos, la norma exige al científico reconocer su obligación primaria de preparar nuevas generaciones de científicos y por ende, establecer líneas de continuidad, pero no deben permitir que la enseñanza absorba sus energías a expensas del avance (del conocimiento) de su trabajo. Para otros, la prioridad es, justamente la inversa. Por supuesto, considerando las frecuentes críticas a los científicos que abandonan la investigación por la enseñanza. Sin embargo, la historia nos muestra que el tiempo que los científicos asignan a la actividad de maestro y de investigador varía a lo largo de su vida. Este hecho enriquece a las instituciones y, a los científicos que, sin cortapisas, enseñan a los jóvenes a entender y amar la investigación científica. Enseñan que el significado de nuestra vida no puede descifrarse en forma pasiva de las obras de la naturaleza, sino que debemos luchar, pensar y construir ese significado por nosotros mismos, aunque manteniendo una actitud formal comprendiendo los límites de la ciencia.

BIBLIOGRAFIA

1. Martínez-Palomo Adolfo. Avance y perspectivas. Revista de Centro de Investigación y de Estudios Avanzados. Vol. 9, No. 41 (1990).
2. Paz-Sandoval Angeles. Avance y Perspectivas. Revista del Centro de investigación y de Estudios Avanzados. Vol. 9, No. 41 (1990).
3. Jay Gould Stephe. Avance y perspectiva. Revista del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados. Vol. 8 No. 38 (1989).
4. Morin Edgar. Ciencia y Desarrollo. Revista del Consejo Nacional de Ciencia y Teconología. No. 42 (1982).
5. Merton, K. Robert. The Sociology of Science. University o Chicago Press, Chicago (1973).
6. Kuhn, Thomas. La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de Cultura Económica. México, (1986).
7. Lommitz Cinna. Ciencia. revista de la Academia de la investigación Científica. Vol. 34, No. 1 (1983).



