

Juan Jesús Álvarez Álvarez*Universidad Francisco de Vitoria
Madrid (España)*

j.alvarez.prof@ufv.es

14 de marzo de 2011

26 de junio de 2011

De la 223 a la 235

ISSN: 1885-365X

La investigación humanística en una Universidad católica

Humanistic research in a catholic University

En una universidad católica, la búsqueda de la verdad que le es propia y anima tanto la docencia como la investigación supone abordar determinadas cuestiones (antropológicas, epistemológicas, éticas, existenciales) que “ensanchan la razón”. En particular la investigación humanística, se desarrolla con una metodología que incluye la perspectiva de una fe razonable y que está abierta a dialogar con los demás saberes. Lejos de suponer un obstáculo, este enfoque no sólo resulta coherente con el ideario asumido sino que permite afrontar la investigación de un modo más completo y adecuado a nuestra condición y a nuestras aspiraciones últimas.

PALABRAS CLAVE: Investigación, humanidades, universidad católica, razón, fe.

In a Catholic university, the search for Truth which is inherent to her and encourages both teaching and research involves broaching certain issues (anthropological, epistemological, ethical, existential) to “expand reason”. Humanistic research in particular is developed with a methodology that includes the perspective of a reasonable faith and is open to establishing dialogue with other areas of knowledge. Far from being an obstacle, this approach is not only consistent with the ideological position taken but also allows us to broach investigation in a way which is more comprehensive, complete and appropriate taking into account our reality and our deepest desires.

KEY WORDS: Research, humanities, catholic university, reason, faith.

1. Introducción

La Universidad no implica sólo docencia, instrucción, capacitación profesional, cumplimiento de las vocaciones personales, ni tan siquiera educación o formación integral; supone también, por su propia esencia, la investigación. Para conocer la verdad, en efecto, para saborearla y participar de su fruición no basta con la transmisión de lo que ya sabemos, hay que investigar otros aspectos que desconocemos y profundizar cada vez más en los que ya conocemos.

En este sentido, la búsqueda de la verdad que caracteriza como rasgo fundamental

el espíritu universitario es siempre un camino progresivo en el que aspiramos a conocer paulatinamente más cosas y de un modo más profundo. Ahora bien, la tarea es tan amplia y ardua que no podemos realizarla solos, la hemos de llevar a cabo —en cuanto que miembros de la comunidad universitaria— de modo cooperativo y corporativo, confiados razonablemente en los hallazgos de otros y siempre dispuestos a contrastar nuestras hipótesis con la realidad y con el resto de los que buscan desentrañar algún aspecto de lo real.

Estas primeras notas son obvias y comunes a cualquier universidad y a cualquier proyecto investigador. El presente trabajo, sin embargo, quiere centrarse en un dominio más específico: el propio de las universidades católicas. Y presentar, en este orden, aunque no sea más que esquemáticamente, cómo creemos que se han afrontar los retos que el mundo y el tiempo actual nos plantea desde el punto de vista de la investigación —especialmente en el campo de las humanidades—.

Las fuentes primeras en las que beberemos no son otras que la reflexión y la experiencia personal. También nos serviremos del documento *Misión UFV. Nuestra Misión hoy*, texto que intenta perfilar de forma viva la identidad de la Universidad Francisco de Vitoria (UFV) como universidad católica con un pensar y un sentir concretos propios de un determinado carisma eclesial. Aunque se trata de un documento particular, entendemos que las reflexiones que lo inspiran pueden ser igualmente iluminadoras para cualquier universidad católica de hoy. Pero, propiamente, no es una fuente de inspiración para este trabajo. Lo que pretendemos citándolo y haciendo uso de él es mostrar hasta qué punto la tarea investigadora nos remite a alguna forma de ideario, y de qué modo éste puede animar y orientar aquélla de forma concreta. A fin de cuentas, la investigación es sólo uno de los pilares sobre los que se apoya la Universidad que hoy necesitamos.

Históricamente, por su origen y concepción, la primera universidad fue una universidad “católica”. O dicho de otro modo quizás más preciso: el seno en el que fue concebida y engendrada y el marco en el que la universidad dio sus primeros pasos fueron los propios de una cosmovisión cristiana.

Ciertamente, el sendero recorrido desde entonces ha sido largo y no siempre ha apuntado en la misma dirección: hoy hay, de hecho, muy diferentes modos de concebir la Universidad, plasmados en distintos modelos. Sin embargo, puesto que la raíz es común, se puede afirmar sin temor que una universidad católica no es, en principio, sustancialmente distinta de cualquier otra universidad. Como dijo Juan Pablo II en su “Constitución Apostólica sobre las Universidades Católicas”, también ella “*se consagra a la investigación, a la enseñanza y a la formación de los estudiantes libremente reunidos con sus maestros y animados todos por el mismo amor del saber*” y comparte “*el gozo de buscar la verdad, de descubrirla y de comunicarla en todos los campos del conocimiento*” (Juan Pablo II, 1990: n. 1).

No obstante, en especial en nuestro tiempo, la Universidad católica está llamada a desempeñar algunas tareas específicas que, de alguna manera, la califican. Por una parte, “*la Universidad católica —precisa el Papa— se distingue por su libre búsqueda de toda la verdad (...) Mediante una especie de humanismo universal, una universidad católica se dedica por entero a la investigación de todos los aspectos de la verdad en su conexión esencial con la suprema Verdad, que es Dios*” (Juan Pablo II, 1990: n. 4).

En una Universidad católica, la investigación ha de ir orientada, por tanto, a descubrir todos los aspectos de la verdad acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios, con la ayuda y mediación de la luz de la fe. Este propósito, y la forma en que se intenta alcanzar, tienen una consecuencia inmediata muy importante hoy para el ser humano, desde el punto de vista práctico, en la búsqueda del significado de las cosas, especialmente en relación con los descubrimientos científicos y tecnológicos: garantizar que sean utilizados en be-

neficio de la persona y de la sociedad si bien es responsabilidad de toda Universidad, lo es, en particular, y teniendo en cuenta el escepticismo y pragmatismo hoy dominantes, de la Universidad católica. Ésta, advierte la Constitución, está llamada a responder de un modo especial a dicha exigencia, pues “*su inspiración cristiana le permite incluir en su búsqueda la dimensión moral, espiritual y religiosa, y valorar las conquistas de la ciencia y de la tecnología en la perspectiva total de la persona humana*” (Juan Pablo II, 1990: n. 7).

Por otra parte, en la edad del progreso científico y tecnológico, en la época del predominio de lo útil, frente a la dispersión de los saberes y la fragmentación del conocimiento tan características de nuestro tiempo que han acabado por provocar la ruptura del propio sujeto humano, la Universidad católica ha de ser la pionera en reivindicar una recuperación de la unidad del hombre que sólo puede alcanzarse a través de una “síntesis de saberes que amplíe la razón y le devuelva la vitalidad que le es propia”. También el Papa Benedicto XVI ha insistido en la necesidad de “ampliar la razón”, no para dar cabida a la fe sino para hacer factible una aproximación a lo real que lejos de amputar su riqueza pueda propiciar un acceso significativo del hombre a la totalidad de las cosas.

Conviene advertir, sin embargo, que dicha síntesis no puede obtenerse por la vía de la erudición o, menos aún, de la multidisciplinariedad, pues “no consiste en un mero resumen de todo lo que se sabe sino en una auténtica apertura a un principio integrador: algo profundo hacia lo que apunta toda parcela de conocimiento” (UFV, 2010: 54)¹.

Ese deseo de integrar de modo vital y orgánico todos nuestros conocimientos y todas las áreas del saber en una explicación completa, profunda, verdaderamente radical -que se corresponde con el deseo natural de verdad arraigado en nuestra naturaleza y reconocido ya desde el pensamiento griego- implica, no obstante, la necesidad de “pasar del fenómeno al fundamento” bajo la convicción de que “en el fondo de todo saber parcial está la aspiración al saber último”. En sentido clásico, podríamos decir que lo propio de cualquier universidad -y en especial hoy de una universidad católica- es aspirar a participar en alguna medida de la sabiduría, del conocimiento de las cosas por sus causas últimas, de su descubrimiento y de su comunicación a otros, pues sólo es verdadera universidad aquella que “se interesa por transmitir sabiduría” (UFV, 2010: 54).

Esta perspectiva, desde luego, plantea también ante nosotros un auténtico reto metodológico: la búsqueda de

“un nuevo método que reflexione sobre los límites de cada ciencia y el alcance de sus conclusiones, que reconozca esos límites y sepa no proponer juicios sobre la realidad que no puedan sustentarse en sus propias premisas. Que sepa dar a la ciencia empírica lo que es suyo, lo mismo que a la filosofía y a la teología. Y que - en fin- sepa armonizar las verdades parciales con una verdad total” (UFV, 2010: 55).

Como ha indicado muy acertadamente un eminente profesor universitario: “el saber universal al que aspira el ideal universitario no puede ser hoy acumulativo sino principal. El estudio con calidad es el que atiende a los aspectos fundamentales y estructurales, buscando la unidad de lo real tras la pluralidad de lo fenoménico” (Llano, 1985: 133).

Además, y esto aún con mayor especificidad, corresponde a la Universidad católica promover al diálogo permanente y fecundo entre la fe y la cultura. En la perspectiva católica, ciertamente, la fe no es ciega o irracional, pretende ser razonable y contribuir al pleno desarrollo humano en armonía y servicio recíproco con la razón. Y desde esa posición, es posible entablar un diálogo con los que no participan de esa fe pero, sin embargo, quieren profundizar en el conocimiento de la verdad y no desdeñan en su búsqueda ninguna vía razonable.

Aunque expresado de un modo necesariamente esquemático, de lo dicho se puede deducir con claridad que una investigación así concebida y contextualizada nada tiene que ver, por tanto, con una especie de refugio personal en el que escapar de la carga docente, con una huida del mundo real o con la reclusión en una estrecha parcela de realidad en la que uno parezca dominarlo todo y se sienta capaz de todo. En lugar de ello, una investigación verdaderamente universitaria, enraizada en la labor magisterial, contribuirá a la formación permanente del profesor y a una mayor riqueza en su tarea docente (por cierto, también esta puede ser tomada como objeto de investigación); servirá para animar la vida universitaria e incluso para repensar a cada paso, en conexión con la sociedad en que se inserta, ese organismo vivo que es la universidad; fomentará un verdadero progreso en todos los órdenes; contribuirá a la síntesis de saberes tan necesaria en nuestros días para escapar de la barbarie de la especialización salvaje; servirá para ensanchar los límites de la razón y recuperar su conexión con el resto de las dimensiones del hombre; facilitará el desarrollo y realización de la vocación personal en un contexto de compromiso y humildad, de respeto por la realidad y por los otros; y en fin, sabrá responder a los retos y expectativas planteados por la sociedad difundiendo la verdad y el bien más allá de los límites del “campus” universitario, y generando una original creatividad capaz de alumbrar una nueva cultura.

La investigación que pretendemos es, pues, algo muy serio, profesional y, al menos así lo esperamos, fructífero. Es inseparable de la docencia, pero a la vez la trasciende por su poder de invención y difusión.

Esta capacidad, por lo demás, se estructura en distintos niveles, que reflejan de alguna manera los fines principales de la actividad investigadora: básica, aplicada, activa y experimentación². La investigación básica en un determinado ámbito tiene como objeto la generación de ideas y teorías, y está dirigida a los especialistas en esa parcela del saber. En cambio, la investigación aplicada o media y la investigación activa están más próximas a la acción concreta y contextualizada, “se dirigen fundamental y específicamente a la solución de problemas o a la explicación de fenómenos y situaciones” (García Ramos, 1999: 190) y proyectan sus frutos en muy diversas áreas y para un público más amplio.

2. La investigación en el ámbito de las Humanidades

2.1. Su objeto: cuestiones que “ensanchan la razón”

En el entorno de las Humanidades, la labor investigadora se puede desarrollar en todos los planos antes referidos y viene a ser, quizás, el mejor exponente de cómo se concibe aquella en una Universidad católica. En efecto, como ya se ha dicho, “investigar no consiste sólo en aportar nuevos conocimientos, sino también en hacer posible una nueva síntesis de saberes, una superación legítima del método científico, para llegar a campos del pensamiento que es importante que se desarrollen” (UFV, 2010: 55-56) y que tienen, con toda legitimidad, una relevancia singularmente universitaria amén de una importantísima repercusión social.

Estas cuestiones, capaces de “ensanchar la razón” y que deben ser afrontadas, desde el punto de vista de la investigación, con una metodología que sea rigurosamente científica pero, a la vez, no reduccionista, es decir, no alejada –menos aún, contraria– a la realidad de lo humano, son: la cuestión antropológica, la cuestión epistemológica, la cuestión ética y la cuestión del sentido último.

2.1.1. La *cuestión antropológica*

La cuestión antropológica, que se plantea hoy como un auténtico reto para cualquier institución universitaria y, en definitiva, para cualquier investigador preocupado por el presente y el futuro del hombre, presupone que en lo profundo de cualquier disciplina universitaria (y, por ende, científica) se haya de modo implícito o explícito toda una forma de concebir al ser humano.

“La pregunta de fondo puede expresarse –por tanto- así: ¿qué idea de hombre subyace en lo que enseño (o investigo): individualista o solidario; materialista o abierto a la trascendencia; genéticamente predeterminado o capaz de libertad? ¿Qué tipo de hombre se construye con estos saberes?” (UFV, 2010: 56).

Dicho de otro modo, ¿en qué sentido se orienta, en nuestro caso, la dialéctica contemporánea entre humanismo y antihumanismo?

Así enfocada, puede dar la impresión de que respecto de esta cuestión se renuncia de antemano a cualquier forma de objetividad (o, al menos, intersubjetividad) en la respuesta. Se podría objetar, en efecto: ¿no se toma aquí como punto de partida una cierta preconcepción que, ya en la forma de plantear la temática, determinaría el proceso de investigación y anticiparía, de algún modo, la respuesta que se haya de “obtener”? ¿No significa esto, a fin de cuentas, el reconocimiento del carácter a-científico del tipo de preguntas antes formulado?

Se trata de una objeción que, no obstante, queda desactivada cuando uno toma conciencia de que lo que esperamos lograr no es una suerte de certeza matemática resultado de un proceso de investigación neutro o de un concepto de ciencia (y de razón) rígidos, supuestamente capaces de alcanzar la objetividad pura. Planteamientos como estos sí que me parece que deben darse hoy por fracasados y superados, y no sólo en el campo de las ciencias humanas o en el campo de la antropología filosófica (en definitiva, en aquellos saberes que tienen como objeto un ser tan enigmático como el hombre), sino incluso en el entorno de la propia ciencia experimental.

Por lo demás, ¿no derivarán las restricciones con las que aquí se objeta ya no de una preconcepción susceptible de alguna forma de “verificación” en el plano de lo inteligible y de lo vivencial sino de un prejuicio no reconocido y, por tanto, no contrastado? ¿No habrá sido causa última ese prejuicio no sólo de las falsas promesas alumbradas por la razón moderna, sino de la huida hacia delante –huida que conlleva una clara frustración y, en fin, el abandono del camino con tanta ilusión emprendido- ejemplificada por la posmodernidad?

2.1.2. La *cuestión epistemológica*

Lo que acabamos de decir conecta directamente con la llamada cuestión epistemológica (¿puedo aspirar a que sea verdad lo que enseño y lo que alcanzo como resultado de mi investigación? ¿Lo es, de hecho?). Una respuesta a estas preguntas también se haya presente de forma explícita o implícita en el fondo de toda disciplina o proyecto investigador.

“Esa epistemología condiciona radicalmente todos los contenidos, porque se posiciona ante la cuestión de la verdad y de la posibilidad de conocerla. En consecuencia, debe procurarse que en toda asignatura (lo mismo vale, creo, para cualquier proyecto de investigación) –la definición de su objeto material, su objeto formal y su método- haya sido repensada a la luz de la epistemología realista de la filosofía perenne” (UFV, 2010: 57).

El realismo mencionado y al que nos vamos a referir ahora brevemente no merece nuestra adhesión, sin embargo, por una pura cuestión doctrinal, sino porque –en cuanto que perspectiva epistemológica- nos parece la posición mejor fundada a la luz del análisis filosófico, la que da razón de un modo más sólido y completo del conocer humano en todas sus dimensiones y canales salvaguardando la consistencia de lo real, la que ofrece un punto de apoyo más coherente y rico para la vida, la perspectiva más abierta a una mentalidad cristiana (hasta el punto de que ha sido considerada como una especie de “preámbulo lejano” de la fe³), la más acorde con la experiencia común y, en definitiva, la que podríamos considerar como posición natural de la inteligencia humana.

Conviene precisar, no obstante, que, aunque este enfoque no renuncia en absoluto al descubrimiento de la verdad sobre el hombre, el mundo y Dios, lejos de presuponer que esa tarea se desarrollará en un terreno bien abonado y llano, es perfectamente consciente de las dificultades y obstáculos con los que se habrá de enfrentar. Frente a un realismo ingenuo e ilusorio, la posición realista que aquí defendemos –fácil en el plano del sentido común- es, en realidad, –en el orden filosófico-, una posición difícil, matizada y de frágil equilibrio.

El “realismo crítico” (así podemos denominarlo siguiendo a algunos eminentes pensadores contemporáneos) está llamado a reconocer la pluralidad y heterogeneidad de lo real al mismo tiempo que busca profundizar todo lo que sea posible en su conocimiento. Aceptará las limitaciones de nuestras capacidades respecto de un conocer que siempre será limitado en extensión y parcial en su contenido, pero también la posibilidad de que aquel sea verdadero y progresivo. Tendrá en cuenta los rasgos y grados diversos de dinamismo y estructuración que conforman a todos los seres al alcance de nuestra experiencia (articulados en “sistemas” gradualmente más extensos y complejos) e incluso el singular dinamismo y la peculiar estructuración de nuestra propia condición que nos “sitúa” en el punto de partida de lo que podemos llegar a ser y conocer. (En el plano en el que ahora nos movemos, esos específicos dinamisismos y estructuración humanos se expresan, por ejemplo, en la sinergia de nuestras distintas “facultades” cognoscitivas y de los canales de conocimiento que les son propios).

Todo ello, desde el punto de vista epistemológico, implica –por una parte- el sentido profundamente relacional de cualquier forma de conocimiento humano, incluso su dimensión contextual y parcial, pero no su carácter relativista; y, por otra, la necesidad de orientar nuestra reflexión hacia fines y con medios de investigación muy diferentes y más flexibles que los planteados por un concepto rígido de ciencia y de razón.

En definitiva, ¿cómo puede el hombre conocer la verdad de las cosas y de sí mismo? Sabiendo descifrar el mapa de la realidad, es decir, utilizando en cada caso un método adecuado al objeto que se quiera investigar, y a través de los diversos canales o tipos de conocimiento con los que cuenta. El conocimiento, en efecto, no es una realidad unívoca (no aplicamos el término “conocimiento” a las distintas formas de conocer según un significado idéntico en todos los casos) sino análogo (lo aplicamos a los diversos modos de conocer –ver, tocar, entender etc.- de acuerdo con un significado que es en parte semejante pero también en parte diferente). Por eso, si queremos ser justos y rigurosos habremos de saber distinguir y valorar en su justa medida esos diversos modos del conocer humano.

Sin ánimo de ser exhaustivos, sobre esta cuestión, en principio, podríamos hablar de dos formas de conocimiento humano: la razón y la fe. En efecto, nuestras certezas y convicciones no siempre se apoyan sobre un conocimiento objetivo (un conocimiento que me hace patente, de algún modo, lo que conozco o su verdad –lo que habitual-

mente llamamos conocimiento racional-), sino que, en múltiples ocasiones, (y el ámbito científico no es una excepción) se sostienen sobre la veracidad y credibilidad de un testigo (de alguien que sí ha conocido por vía de saber), que me transmite una noticia a la que yo –por el motivo que sea- no tengo acceso y a quien me adhiero por ser él quien es. “Quien quiera saber, -dijo Aristóteles- ha de creer” (Aristóteles, *De sophisticis elenchis*: 2,2).

Además, cabe distinguir –en un segundo momento- entre conocimiento objetivo o conceptual y conocimiento por connaturalidad e inclinación. Este último, es un conocimiento que tiene lugar en el intelecto pero no en virtud de relaciones conceptuales y por vía de estricta demostración. Por otra parte, en él la inteligencia obra conjuntamente con tendencias afectivas y disposiciones de la voluntad que la guían y dirigen. Sus funciones más propias son, ciertamente, las del dominio del obrar, de la prudencia y de la poesía, pero también todo el inmenso campo de certezas que, si para muchos no llegan a merecer el calificativo de “científicas”, enriquecen no obstante la vida humana; más aún, sin las que el hombre no puede realmente vivir.

Se dirá que este tipo de conocimiento –individual y difícilmente comunicable- no es requerido de forma intrínseca para la actividad natural de la inteligencia que es el progreso de la ciencia, pero –incluso dando por supuesto que así fuera- eso no significa que no ocupe un lugar muy importante en el conocer y en la vida humanos, que no pueda proporcionar sus propios elementos de juicio en el plano de la razonabilidad o que no sea capaz de dar lugar a una cierta intersubjetividad.

En cuanto al “conocimiento por modo de conocimiento”, conceptual y demostrativo, el conocimiento especulativo, o simplemente el conocimiento en el sentido más habitual del término, en el orden estrictamente científico es el que tiene el papel protagonista. Pero aquí caben también algunas otras distinciones.

Por una parte, podemos diferenciar entre conocimiento intuitivo y conocimiento discursivo. El primero se define por la presencia (intencional) de un objeto a una facultad (ya sea desde un punto de vista sensible o intelectual, pero en cualquier caso con un carácter de evidencia). El segundo consiste en un movimiento del espíritu que pasa de un conocimiento a otro, obtenido por medio de aquel, y se refiere –de forma fundamental aunque no única- al encadenamiento de proposiciones que constituyen nuestros razonamientos.

Por último, en otro sentido más común, solemos distinguir entre experiencia y razón. Decimos, desde esta perspectiva, que el conocimiento humano tiene dos dimensiones que están íntimamente relacionadas: la dimensión sensible y la dimensión intelectual, y ambas se hallan igualmente presentes en la filosofía y en nuestro modo de conocer, a veces –permítaseme expresarme así- predominantemente sensible; en otras ocasiones, predominantemente intelectual.

Como se ve, el conocer humano resulta ser una estructura dinámica y procesual, a la vez unitaria y compleja. En realidad, no hay un único modo de conocer humano pues quien conoce es la persona entera, y todos esos canales de conocimiento contribuyen a perfeccionarla y la ayudan en su búsqueda de la verdad acerca de una realidad que es igualmente plural y compleja.

2.1.3. La cuestión ética

Estrechamente relacionada con las cuestiones anteriores se encuentra la *cuestión ética*. Se podría expresar así: “¿cuál es el fin último de esto y qué lleva o no a él?; ¿este modo de proceder es bueno o malo, me dignifica o me envilece?” (UFV, 2010: 58).

Es obvio, también aquí, que esas preguntas se plantean desde una determinada ac-

titud ética más o menos explícita que subyace en el modo en que se afronta cualquier disciplina. “Esa ética es la que apunta siempre a los fines últimos de la ciencia que se imparte y a las consecuencias técnicas, culturales, sociales o personales que de ella se puedan derivar” (UFV, 2010: 58). En una universidad católica, todo lo que tiene que ver con nuestra labor de profesores e investigadores universitarios ha de ser repensado a la luz de la ética filosófica y cristiana, pero no sólo por una cuestión de prurito ideológico o de fidelidad doctrinal sino desde la convicción de que es esa perspectiva la que mejor contribuye a una fundamentación sólida del saber y del actuar éticos, y a una verdadera promoción de lo humano en los órdenes personal y social.

En efecto. Es un fracaso constatable el intento de apoyar estos valores y fines en una especie de sincretismo moral, en una moral de consenso o en un mínimo común denominador ético. Ciertamente, es la actitud más extendida en nuestro tiempo, pero a nadie que analice las cosas con detenimiento y rigor escapa que una orientación de ese estilo difícilmente será capaz de servir de cimiento a una ética normativa y promocionadora de lo humano. Desde estos otros puntos de vista, en efecto, la ética se vería reducida a un saber de carácter puramente descriptivo, siempre atento a datos sociológicos –por lo demás- fluctuantes y manipulables desde el poder dominante en cada momento. De conseguir algún género de consenso más o menos generalizado, nada nos garantizaría, por otra parte, que no fuera un consenso artificial y –puesto que se rechaza el concepto de naturaleza humana- limitado a valores sociales meramente convencionales, no naturales. En definitiva, una ética que servirá de bien poco como criterio humanizador de la sociedad.

La alternativa que aquí se ofrece, pasa por orientar la fundamentación antropológica de la ética en una dirección ontológica. Pues aunque es cierto que el progreso científico y el desarrollo tecnológico han variado sensiblemente las condiciones en las que el ser humano desarrolla su existencia, incluso el estado en el que se concreta su naturaleza, sus inquietudes y aspiraciones más profundas siguen siendo las de siempre dado que están enraizadas en esa misma naturaleza humana. El dilema persona-naturaleza debe reconocerse, por tanto, como un falso dilema: no hay persona sin naturaleza. Todos los seres humanos participan de una naturaleza común y de sus exigencias fundamentales, y sobre esas exigencias comunes a todos los hombres se funda una auténtica moral objetiva de carácter normativo que les lleva a plenitud.

El eje central de esta ética personalista de cimentación metafísica es el reconocimiento y apreciación de la persona como fin y nunca como medio: el ser humano es el único bien entre las realidades terrenas que trasciende el orden de lo instrumental. En realidad, una buena parte de nuestros contemporáneos estaría de acuerdo con este diagnóstico y con el imperativo moral consiguiente, pero no creo que llegue a calar verdaderamente en su fundamento y justificación. Estos, a mi entender, no pueden encontrar mejor justificación y sustento que la concepción cristiana del hombre como realidad creada a imagen y semejanza de Dios.

Siendo así, el respeto por el hombre que merece general aprobación está, entonces, plenamente justificado. Sabemos que el ser humano merece un profundo respeto porque es un bien en sí mismo, porque ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza. No es un respeto que desconozca las razones en que se apoya. Tampoco es un respeto “neutro”, una especie de sentimiento de connaturalidad con los individuos de la misma especie. No basta ese respeto abstracto, celoso en extremo por la individualidad propia, que se limita a no invadir parcelas de intimidad ajena y que, en el mejor de los casos y movido por un emotivismo filantrópico loable pero sin mucha raíz, establece pautas transitorias de colaboración para luchar contra el mal. El verdadero respeto es abierto, decidido, positivo

y amoroso. Y, además, se expresa en el cumplimiento de exigencias morales concretas que son el mismo bien del hombre.

Sólo esta aceptación de la verdad humana en su integridad, de su dimensión trascendente abierta al mundo, a los otros y a Dios, del valor inalienable de la persona, podrá servir de cimiento a una civilización y una cultura auténticamente humanas en las que el hombre pueda desarrollar plenamente sus inquietudes y aspiraciones, y en las que rijan la paz social y el respeto efectivo de los derechos de la persona.

2.1.4. La cuestión del sentido último

Todas las cuestiones sobre las que hasta ahora hemos incidido, en el fondo no pueden dejar de apuntar hacia otra, que las engloba de algún modo: es la *cuestión del sentido último*. Podríamos expresarla así: “¿Para qué todo, no sólo esto que yo hago o aprendo?, ¿para qué toda mi vida y el mundo?” (UFV, 2010: 59).

Se trata de un enfoque totalizante acerca de la vida y de la persona humanas que requiere de análisis e investigaciones como los que hemos esbozado en los puntos anteriores pero que, al mismo tiempo, los trasciende. No puede ser de otro modo. La pregunta por el sentido último de la existencia incluye la cuestión antropológica (¿quién soy?), la cuestión epistemológica (¿cómo responder a esa pregunta con la certeza, al menos moral, de que mi respuesta es verdadera?) y también la cuestión ética (¿cómo he de obrar en cuanto que hombre, de acuerdo con la verdad del hombre?), pero no se reduce a ellas.

Más allá del qué, el cómo o el porqué, lo que aquí se plantea es el para qué: ¿para qué trabajo y hago lo que hago?, ¿para qué esforzarme y dar lo mejor de mí mismo?, ¿para qué sufrir?, ¿para qué vivir?... Es el sentido de lo que uno hace o vive, la razón de ser o causa final de lo que uno hace o vive lo que transforma esa vida en algo que “merece” ser vivido, lo que me sirve de alimento en el camino de la existencia, lo que me incita a hacer planes y a tener expectativas, y —cuando el sentido del que hablamos tiene un verdadero carácter radical y fundante— lo que me sostiene e impulsa en cada uno de los momentos sin que me conforme nunca con el puro sobrevivir.

La indagación acerca de una cuestión tan profunda e importante como esta no puede dejar de tener en cuenta las expectativas derivadas de los avances propios de la ciencia y la tecnología, ni los conocimientos que esos avances nos han proporcionado acerca del ser humano; tampoco debe obviar el fruto propio de la reflexión histórica (pues el hombre es un ser histórico y la historia de la vida de cada hombre no es realmente dissociable de la historia del género humano), ni los cambios de toda índole (sociales, políticos, económicos etc.) que ha experimentado la situación en la que se enmarca la condición humana en los últimos decenios y que atañen a su dimensión cultural.

Lejos de ello, es absolutamente necesaria “la articulación de los saberes humanísticos con los científico-técnicos. No se debe aceptar como un dato insuperable el dualismo entre *ciencias del espíritu* y *ciencias de la naturaleza*, que es expresión del fracaso histórico de la razón racionalista” (Llano, 1985: 133). Pues aunque es cierto que tienen un objeto de estudio, un ámbito de competencias y una metodología propios y distintivos, tanto unas como otras pueden y deben abrirse a una comunicación interdisciplinaria capaz de armonizar una nueva visión del mundo con una imagen justa y operativa del ser humano. Para ello, las ciencias positivas habrán de liberarse del yugo cientificista y las humanidades de la “vanidad culturalista”, de modo que entrambas puedan “acceder más lúcidamente a las dimensiones decisivas de la vida personal y social” (Llano, 1985: 133).

Junto a la reflexión e interpretación de los datos proporcionados por las ciencias expe-

rimentales e incluso por las llamadas “ciencias humanas”, desde el enfoque que aquí estamos esbozando lo más importante será plantearnos preguntas radicales en ambos planos como las siguientes: ¿qué queremos para el hombre (para todos y cada uno de nosotros)?, ¿cómo nos vemos a nosotros mismos desde la perspectiva no sólo de nuestra conducta sino de nuestros deseos y aspiraciones últimas, inquietudes y temores etc.?, ¿cuál es el valor que ha de otorgarse aquí a la introspección y al diálogo interpersonal (en complementariedad con la observación externa y el llamado método científico)?, ¿qué incidencia práctica pueden tener (o han tenido) las diferentes hipótesis que han querido dar razón de lo humano?... Y afrontarlas por caminos y modos tan plurales como los que la riqueza de nuestro objeto exige, y tan variados (y eficaces) como aquellos a través de los cuales nuestra propia condición se expresa, en lo personal y en lo social, en la experiencia científica pero también en la experiencia del día a día de la vida (como resultado, en definitiva, de lo que podríamos llamar una “fenomenología integral del conocer y del ser humanos”).

Para cerrar este punto, volvamos por un momento a su inicio. Ciertamente, a la propuesta que no hemos hecho otra cosa que apuntar puede objetársele su escasa rentabilidad económica en el corto plazo. En una época pragmatista como la nuestra, la investigación e incluso la docencia suelen regirse desgraciadamente por pautas inmediatas de carácter economicista que hacen que olvidemos la ineludible función social de la institución universitaria así como el sentido esencialmente formativo de la educación en cualquiera de sus etapas. No está de más, por ello, advertir a este respecto lo que de hecho no pasa desapercibido a un espíritu avisado: que cuando

“la presión economicista ahoga la apertura a lo universal y oscurece el sentido antropológico del trabajo, el proyecto universitario original decae en un conjunto inorgánico de escuelas profesionales, marcadas por el especialismo y la ineficacia: (entonces), la Universidad simplemente deja de existir como motor histórico y principio estructural de la sociedad” (Llano, 1985:144).

2.2. Su método: acerca de la verdad del hombre y su “verificación” en el plano de lo inteligible y de lo vivencial

El proceder que hayamos de seguir en el tratamiento de estas cuestiones “capaces de ensanchar la razón”, las indicaciones de orden metodológico que hayamos de tener en cuenta, ya han sido abordados de alguna manera en las observaciones del epígrafe anterior. Se podrían resumir en la siguiente afirmación: cuestiones totalizantes exigen metodologías igualmente totalizantes.

El uso de estos términos y el planteamiento de una búsqueda de la verdad acerca de esas cuestiones supone evidentemente el rechazo de un concepto unívoco y rígido de ciencia, así como la negación del mito de la unidad de la ciencia, ya sea de tipo sapiencial o filosófico (como la noción de los antiguos), o de tipo “inventarial” (como el cientificismo moderno). Ambas perspectivas conllevan a mi modo de ver un enfoque reduccionista que no hace justicia ni a la realidad ni al hombre y sus “habitus”.

Qué es la “ciencia” es, por lo demás, una pregunta que lleva implícita toda una concepción antropológica. Desde la perspectiva del humanismo integral que aquí proponemos, entendemos por ciencia un conocer capaz de penetrar en las razones de ser de su objeto con algún grado o modo de certeza, y de resolver sus juicios en la realidad discerniendo acerca de su verdad por medios plurales y diversos, pero en todo caso apropiados a la naturaleza del mismo.

Desde este punto de vista realista, toda investigación que busque alcanzar algún conocimiento verdadero —por parcial y limitado que este sea— tendrá que partir de la realidad, elevarse después al plano de la reflexión teórica y, por fin, regresar a la realidad para contrastar sus respuestas dejándose medir por ella tanto en sus conclusiones como en las repercusiones personales y sociales de aquellas.

La articulación de esta metodología implica tomar siempre como base de partida un “hecho”, es decir, “una verdad existencial bien comprobada” (Maritain, 1983: 362), un dato objetivo que se presenta ante alguien y que, por tanto, es “discernido y juzgado”. El discernimiento del que hablamos tiene lugar en el plano intelectual pero a través de diversos canales cognoscitivos y a la luz de determinados principios en relación a los cuales ese hecho se me descubre con un significado, con un valor de conocimiento y de verdad que depende también, no obstante, de su “nivel categorial”.

En este sentido, objetivamente, no todos los hechos son iguales ni tienen la misma jerarquía: hay hechos pertenecientes al plano de la experiencia ordinaria y del sentido común, hechos científicos, hechos matemáticos, pero también hechos filosóficos como “el hecho de la existencia de alguna cosa, del cambio y del devenir, del conocimiento, del pensamiento y del deseo...” (Maritain, 1983: 371-372), de la libertad y del amor, de la creación artística, de lo moral y de lo religioso.

Este punto de vista manifiesta con claridad no sólo el rechazo frontal de cualquier forma de reduccionismo epistemológico sino también de reduccionismo ontológico. Lo real no será caracterizado sólo por su capacidad de interacción con entidades cuyo existir se me impone de forma intuitiva (a través de la percepción sensible o de la autoconciencia) y es captado en el juicio resultante (“esta rosa existe” o “yo existo”); también puede ser objeto de un razonamiento analógico que se sustenta y resuelve tanto en los hechos como en los principios que guían el acontecer de la realidad y el proceder de nuestra propia inteligencia.

Para profundizar en nuestro conocimiento y progresar en la búsqueda de la verdad, en el tratamiento de los hechos, —especialmente los referidos al ser humano—, nuestras intuiciones primeras deben combinarse, por tanto, con el discurso, el análisis con la observación (sensible o introspectiva), la razón con la fe, el conocimiento especulativo con el conocimiento práctico, el plano de lo inteligible con el de lo vivencial, la reflexión con el diálogo.

Cualesquiera que sean esos hechos, se ha de tener claro no obstante que nunca podrán ser descritos por sí y en sí mismos de un modo puro y absolutamente objetivo: habrán de ser captados en relación con las realidades de las que proceden o a las que tienden y con el sujeto que los observa y analiza desde una perspectiva y preconcepción concretas. En definitiva, en la trama de sus relaciones existenciales (objetivas y subjetivas).

Hay aquí, pues, respecto de nuestro conocimiento, un doble género de relatividad que no tiene por qué arruinar, sin embargo, el valor de nuestro conocimiento. Por una parte, aunque nuestro conocer apunta a objetos que están siempre configurados contextualmente y de forma relacional incluso en el dinamismo y estructuración que les son propios, no son una pura relación (con los otros objetos o con la realidad en su conjunto), no se pueden reducir a un cruce de relaciones. Una relación no existe en sí, sino que supone unos términos. Si cada cosa no fuese más que relación con las demás, el universo entero caería en la nada. Lo que queda a fin de cuentas de esta observación es que una cosa no puede ser íntegramente conocida y comprendida ella sola. Pero entre nada y todo hay lugar para una infinidad de conocimientos verdaderos.

En otro sentido, también es cierto que nuestro conocer es siempre relativo al sujeto que conoce, pero tampoco esto implica la ruina del conocimiento humano. Pues si éste

es relativo a un sujeto, a su constitución, a su situación, en fin, a sus preconcepciones, es también y en la misma medida, relativo a una cosa. El conocimiento humano está, pues, a mitad de camino entre la subjetividad pura y la objetividad pura, que son límites inaccesibles. Se acerca ya a la una, ya a la otra, sin llegar a ellas jamás. Incluso si conocemos una cosa desde un punto de vista particular, la conocemos “en” lo que es, la conocemos bajo uno u otro aspecto.

Además, que siempre “comprendamos” nuestra existencia y a los existentes desde una cierta cosmovisión (integrada por aspectos no sólo intelectivos sino volitivos y afectivos) no implica en modo alguno que nuestras conclusiones carezcan de valor veritativo. Podemos transformar nuestras preconcepciones mediante una reflexión crítica, puesto que no tienen un carácter determinante sino condicionante. De hecho, en la medida en que seamos conscientes de ellas, las analicemos críticamente y ajustemos su enfoque para que sean más acordes con la realidad, en esa misma medida seremos más sabios y libres.

En realidad, una preconcepción actúa sobre todo como un punto de partida desde el que se plantean y formulan unas determinadas hipótesis iniciales. La forma en la que avanzaremos de manera firme y estable por el difícil sendero del saber será contrastando esas hipótesis con la realidad, es decir, volviendo al punto de partida para proceder a una verificación en la que se examina la validez y fuerza explicativa de esas hipótesis en función de su coherencia lógica, moral, cordial y existencial, así como de sus repercusiones de índole social; es decir, en el orden intelectual, pero también en los órdenes volitivo y afectivo, y en la apertura al otro que constituye la sociabilidad humana. Tratándose de cuestiones totalizantes, a través por tanto de una metodología totalizante que envuelva la pluralidad de las dimensiones que nos constituyen, en la unidad de nuestro ser personal

Por último, carecería de sentido realizar este proceso sin tomar en consideración lo que acerca de estas cuestiones últimas se ha dicho en la historia del pensamiento. No se trata de recurrir a alguna forma de argumento de autoridad sino de entrar en diálogo y reflexión “con toda el alma” con aquellos que ya han pensado y experimentado en su propio ser el acicate inquietante de esas preguntas –profunda y genuinamente humanas– y han buscado responderlas a su modo, con sus preconcepciones, sus preocupaciones, su historia personal y la cultura en la que fueron engendrados y se desarrollaron. Pues la filosofía no progresa por acumulación sino por profundización y, en este sentido, nada de lo humano puede sernos ajeno; al contrario, todo resulta significativo para nuestra investigación. ■

Notas al pie

¹ Citamos el documento *Misión UFV. Nuestra Misión hoy*, de la Universidad Francisco de Vitoria (UFV) en su versión de octubre de 2010.

² Sobre esta cuestión, puede consultarse: GARCÍA RAMOS, José Manuel. “Investigación y evaluación. Implicaciones y efectos. Algunas reflexiones metodológicas sobre investigación y evaluación educativa”, en *Revista Complutense de Educación*, 1999, vol. 10, nº 2, pp. 189-214. Para nuestro propósito, agrupamos los dos últimos niveles en uno solo.

³ A este respecto, puede verse por ejemplo: JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, núms. 82-83. (Hay versión española: JUAN PABLO II, *Fides et ratio*. Madrid: Ediciones San Pablo, 1998).

La investigación humanística en una Universidad católica

Juan Jesús Álvarez Álvarez

Bibliografía / Bibliography

- ARISTÓTELES, *De sophisticis elenchis*. (Hay versión española incluida en: *Tratados de Lógica -Organon-* Tomo I. Madrid: Biblioteca Clásica, 1994).
- GARCÍA RAMOS, José Manuel. "Investigación y evaluación. Implicaciones y efectos. Algunas reflexiones metodológicas sobre investigación y evaluación educativa", en *Revista Complutense de Educación*, 1999, vol. 10, nº 2, pp. 189-214.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio*. Madrid: Ediciones San Pablo, 1998.
- JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica sobre las Universidades católicas "Ex Corde Ecclesiae"*, Roma, 1990. (Disponible en <http://www.vatican.va> [Fecha de consulta 5/3/2011]).
- LLANO, Alejandro. *El futuro de la libertad*. Pamplona: Eunsa, 1985.
- MARITAIN, J. *Les Degrés du savoir*, en *Oeuvres Complètes de Jacques et Raissa Maritain*, Tomo IV, Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, 1983.
- UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA (UFV). *Misión UFV. Nuestra misión hoy*. Madrid: UFV, 2010.