



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 28, n.º 100, 2023, e7537721
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Luis Villoro y Markus Gabriel frente al cientificismo todavía presente en el siglo XXI

Luis Villoro and Markus Gabriel facing scientism still present in the 21st century

Jesús Emmanuel FERREIRA GONZÁLEZ

<https://orcid.org/0000-0002-4461-4966>

vayron23.ef@gmail.com

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7537721>

RESUMEN

Nuestra tesis es que la filosofía de Villoro sigue siendo vigente para pensar el problema del cientificismo. Se extrae dicha conclusión a raíz de poner en juego las ideas del filósofo mexicano en función de la reflexión que al respecto ha realizado Markus Gabriel desde el nuevo realismo. Como resultado de nuestra investigación, hemos encontrado que ambos filósofos coinciden en su crítica al cientificismo y en la alternativa que plantean frente a éste. Para ambos, el cientificismo es una ideología que deshumaniza al saber de la humanidad, en la que metodológicamente se impone la perspectiva de las ciencias naturales sobre las ciencias sociales. Ante dicho problema, ambos autores plantean la autonomía y liberación de las ciencias del espíritu; asimismo, que la ciencia, aunque se distinga de la sabiduría, no se desvincule del sentido y del valor de la existencia y realidad humanas (campo del espíritu).

Palabras clave: conocimiento; ciencia natural; ciencia social; sabiduría; filosofía.

ABSTRACT

Our thesis is that Villoro's philosophy is still valid to think about the problem of scientism. This conclusion is drawn as a result of putting into play the ideas of the Mexican philosopher based on the reflection that Markus Gabriel has made in this regard from the new realism. As a result of our research, we have found that both philosophers coincide in their criticism of scientism and in the alternative they propose against it. For both, scientism is an ideology that dehumanizes the knowledge of humanity, in which the perspective of the natural sciences prevails methodologically over the social sciences. Faced with this problem, both authors propose the autonomy and liberation of the sciences of the spirit; likewise, that science, although it is distinguished from wisdom, is not disassociated from the meaning and value of human existence and reality (field of the spirit).

Keywords: knowledge; natural science; social science; wisdom; philosophy.

Recibido: 14-04-2022 ● Aceptado: 20-09-2022



INTRODUCCIÓN

En este trabajo, se reflexiona sobre el problema del “cientificismo”¹ —uno de los “virus mentales”² más peligrosos que en la Modernidad se ha producido— aún vigente en nuestros días, mostrando las ideas que el filósofo mexicano Luis Villoro aporta a la discusión y poniendo en juego la actualidad de su pensamiento epistemológico-ético a la luz de la crítica al cientificismo (monismo naturalista) y la valoración de las ciencias sociales y las humanidades que ha hecho, recientemente, el joven filósofo alemán Markus Gabriel desde el nuevo realismo.

Se escoge a dicho pensador para valorar la vigencia de la filosofía de Villoro porque, actualmente, es uno de los filósofos que con mayor énfasis está realizando una crítica al cientificismo y cuya postura filosófica implica un destronamiento de la ideología más consistente y dura de la época moderna (Ramírez: 2016, p. 135-136); varias de sus propuestas van en contra o se enuncian en el contexto de dicha problemática, por mencionar algunas: su noción de “existencia” que implica, a su vez, su tesis de que “el mundo no existe” (no existe la “totalidad” de todo lo que existe) (Ramírez: 2016, p. 136; Gabriel: 2015, pp. 145-148), su tesis “yo no soy mi cerebro” (Gabriel: 2016, p. 20) y su propuesta, el “neoeixencialismo”³ (Ramírez: 2021, p. 30) que presenta particularmente frente al neurocentrismo (Gabriel: 2016, p. 20; 34-35), su idea de que el “pensamiento” es un órgano sensorial que nos permite encontrar sentido (dirección) (Gabriel: 2019, pp. 9-12), así como su propuesta de una “nueva Ilustración” (Gabriel: 2021, p. 307); y, porque, distingue y valora la función que tienen la filosofía, así como la ciencia natural, la ciencia social y las humanidades —y su relación entre éstas—, ante el problema del cientificismo⁴ (Gabriel: 2016, p. 15).

En este marco, se pone de relieve una coincidencia entre las filosofías de ambos autores, como uno de los hallazgos de nuestra investigación, en torno al problema mencionado, misma que sirve para reflexionar sobre el problema en sí mismo, sin que este trabajo tenga como objetivo exponer a cabalidad las diferencias y las similitudes entre las filosofías de estos pensadores. Además, no podemos dejar de subrayar que Villoro se anticipa a Gabriel en el sentido de dicha reflexión.

¹ El término “cientificismo” fue usado, a mediados del siglo XX, sobre todo por los filósofos de la Escuela de Frankfurt, en especial los neo-marxistas, como un término clave para cuestionar al positivismo y al racionalismo crítico, en el marco de la “disputa del positivismo” en la que se preguntan sobre la legitimidad del método científico aplicado a las ciencias sociales. (Brugger y Schöndorf: 2014, p. 80) Pero desde la segunda mitad del siglo XIX, con el positivismo (Comte: 1962, pp. 54-62) de August Comte, es que comienza la idea de “cientificidad” para las ciencias sociales, de la cultura o del espíritu y la asimilación metodológica de las ciencias humanas a las ciencias naturales (Gutiérrez: 2001, pp. 290-291); es en el cuarto volumen del *Cours* donde Comte lanza la idea de que la historia debe convertirse en ciencia y desarrolla una sociología basada en los principios de estática y dinámica tomados de la biología más bien que de la mecánica (Hayek: 2019, pp. 284-300). Desde esa óptica, “(e)l positivismo es el movimiento intelectual dominante en la segunda mitad del siglo XIX, cuyas raíces pueden perseguirse claramente hasta Kant y la Ilustración —sobre todo, en su aspecto enciclopedista—, y, con menos nitidez, hasta Descartes y Bacon, y cuyas ramificaciones penetran en nuestra centuria y se extienden todavía por ciertos sectores del ámbito filosófico de nuestros días [...] Si buscásemos cuál es ese contenido común lo encontraríamos resumido en dos grandes rasgos: uno, por paradoja negativo: la prescripción de toda metafísica; el otro, positivo: la exigencia rigurosa de atenerse a los hechos, a la realidad, en cualquier género de investigación.” (Huescar: 1962, pp. 9-10) Así, “(e)n lo social, lo positivo implica un estudio con ausencia total de juicios de valor, presuponiendo una actitud de neutralidad [...]” (Levinas: 2001, p. 320). Y, por si fuera poco, el positivismo considera a la ciencia natural como el único conocimiento legítimo e incluso, para éste, la filosofía tendría que reducirse a analizar, comprender y sostener al conocimiento científico (Levinas: 2001, p. 321).

El cientificismo propuesto por el positivismo fue muy festejado por un amplio sector de intelectuales, políticos y empresarios, etc., y tiene su mérito —la ciencia puede garantizar la seguridad de nuestras acciones en la realidad (Villoro: 2011, p. 294), aunque como veremos no es lo mismo la ciencia que el cientificismo—, pero también fue severamente cuestionado por varios filósofos con espíritu humanista, porque de dicha razón no se sigue que se le deba dar el mismo tratamiento de estudio objetivo-científico a todos los ámbitos de la realidad, incluyendo al ámbito del espíritu (*Geist*); por ejemplo, como sostiene Villoro, no es correcto epistemológicamente exigir una justificación objetiva, al modo científico, para las creencias de la vida práctica tanto individual como social (Villoro: 2011, p. 294); y, en contrapeso de la perspectiva cientificista nuestro filósofo hace necesario hacer notar, además, que la “sabiduría” es más apropiada para pensar el ámbito del espíritu (*Geist*) que la ciencia, es decir, es más conveniente para reflexionar sobre las preguntas por el “sentido”, el “valor” y “elección” de fines de la “vida” de los “seres humanos” (Villoro: 2011, p. 295).

² Markus Gabriel sostiene que: “Una ideología es un tipo de virus mental que recorre la corriente sanguínea del pensamiento y que ataca en un principio discretamente los cimientos de la salud aquí y allá, hasta que finalmente te vence.” (Gabriel: 2019, p. 31)

³ El filósofo alemán aborda la idea del neoeixencialismo frente al neurocentrismo desde *Yo no soy mi cerebro* (Gabriel: 2016, pp.11- 43) y le dedica especial atención en *Neoeixencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo* (Gabriel: 2019a, p. 74)

⁴ Se puede hacer un recorrido significativo por la crítica que hace Gabriel al cientificismo a través de su trilogía *Por qué el mundo no existe* (2015), *Yo no soy mi cerebro* (2016) y *El sentido del pensamiento* (2019). (Gabriel: 2019, p. 363)

Puntualmente, la postura análoga que vemos entre Villoro y Gabriel es que ambos filósofos coinciden en su crítica al científico, ya que para Villoro el científico consiste en soslayar la “dimensión humana” (del “valor”) por parte del conocimiento científico conduciendo a una deshumanización del saber (Villoro: 2011, p. 295); y, en el mismo sentido, Markus Gabriel señala que el científico consiste en la ideología en la que se afirma que es deseable pasar por alto “el sentido de la existencia humana”, el espíritu (*Geist*), por parte de las ciencias naturales debido a la búsqueda de la objetividad universal a la que aspiran (Gabriel: 2015, p. 145). Asimismo, observamos que ellos coinciden en la alternativa que plantean frente al científico: afirman, en la direccionalidad que marcó Dilthey, la autonomía de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. En este tenor, y como un plus porque ha sido otro de los hallazgos de nuestra investigación, subrayamos que tanto Villoro como Gabriel proponen una forma de “pensamiento”⁵ apropiado para pensar al ámbito del espíritu (*Geist*) acompañado de una actitud crítica de las ideologías para así no caer en el científico: en la filosofía de Villoro se expresa como una “razón razonable” y en la de Gabriel como “pensamiento”. Encontrando que, en ambos, existe la traza de una filosofía aristotélica de la *phrónesis*, desde la cual, siguiendo a los filósofos mencionados, proponemos un equilibrio entre las ciencias sociales y las ciencias naturales.

Para llegar a lo anterior mostramos en qué consiste la forma de conocimiento de cada una de estas ciencias (natural y social), porque es fundamental verificar el tipo de racionalidad o de pensamiento que se utiliza en cada una de éstas para no caer en errores epistemológicos o éticos. Asimismo, identificamos, desde la filosofía de Villoro, que a la distinción entre las ciencias sociales y las ciencias naturales subyace una distinción epistemológica más profunda, a saber, aquella entre los dos tipos de conocimiento básicos: la ciencia y la sabiduría; y, que la ciencia social es más acorde a la sabiduría porque trata los asuntos de las acciones humanas, de la subjetividad e intersubjetividad (ámbito de la contingencia) y que no es conveniente que se piense este ámbito, de “lo humano”, desde los criterios de la ciencia natural ya que lo propio de la ciencia es buscar los principios universales de la realidad objetiva (ámbito de la necesidad).

Así, en el marco de esta investigación hemos caído en la cuenta —teniendo de fondo la filosofía de Aristóteles, misma que encontramos coherente en algún punto con la de Villoro y Gabriel— que el error fundamental del científico es querer construir “principios universales” (objetivos) en el ámbito de las acciones humanas (ámbito contingente) cuando de éste únicamente pueden establecerse “principios regulativos”. En este sentido, estamos de acuerdo con Villoro y Gabriel, pensamos que no es deseable que la ciencia, aunque tenga el mérito de buscar la objetividad del conocimiento y garantizar la certeza de nuestras acciones en el mundo, esté por encima de la sabiduría y se deslinde de un diálogo con ésta. Ya que, por su modo de ser, la sabiduría puede reflexionar convenientemente a cerca del sentido de la existencia, el valor de la vida y la elección de fines, aspectos a los que la ciencia se acerca con mayor dificultad. En suma, pensamos que el sentido profundo del conocimiento humano (la sabiduría y la ciencia), apoyado en un diálogo con la filosofía, es procurar una vida buena o conducimos a la felicidad.

En la primera parte de este trabajo exponemos la crítica que Villoro hace al científico en la que, además, rememoramos el olvido de la sabiduría por parte de la ciencia social, apoyados en lo ya bien dicho por Joaquín Molano Barrero y lo vinculamos con la filosofía de Villoro exponiendo el planteamiento epistemológico de este último, relativo a la distinción entre los modelos básicos del conocimiento (ciencia y sabiduría) y su relación con la ciencia social, la ciencia natural y la filosofía. En la segunda parte, presentamos la crítica de Gabriel al científico y su valoración de las ciencias sociales y humanidades, así como el tipo de pensamiento que el filósofo alemán considera adecuado para pensar el ámbito del espíritu (*Geist*). En el tercer apartado abordamos la coincidencia de Villoro y de Gabriel en su crítica a la ideología del científico

⁵ No decimos una forma de “racionalidad”, porque la forma de pensar de Gabriel cuestiona a las diversas formas de racionalidad dominantes de la tradición filosófica, ya sea a la racionalidad metafísica que es abstracta y dogmática, a la racionalidad formal (logicista y matemática) o la racionalidad instrumental moderna. En todo caso sería una racionalidad ontológica como señala el filósofo mexicano Mario Teodoro (Ramírez: 2021, p. 33). Aunque nosotros observamos que no se contraponen el “pensamiento” de Gabriel con la *phrónesis* (que podría considerarse como una “racionalidad” del buen juicio, la razonabilidad) de Aristóteles a quien retoma en varias ocasiones Gabriel para exponer algunos de sus planteamientos del nuevo realismo, sobre todo en la parte ética que está vinculada íntimamente con el ámbito del espíritu (*Geist*). *Phrónesis* que está presente en la filosofía de Villoro, claramente cuando distingue entre “lo racional” y “lo razonable” (Villoro: 2007, pp. 208-214).

expresando puntual y sintéticamente algunas semejanzas entre ambos filósofos, a partir de la perspectiva que nos da su crítica al cientificismo. En la cuarta parte, abordamos el trasfondo del problema del cientificismo, para concluir subrayando la forma de pensar conveniente para superar dicha ideología con un llamado a la *phrónesis* aristotélica y haciendo notar que desde la “razón razonable” de Villoro y el “pensamiento” de Gabriel, puede proponerse un equilibrio entre las ciencias naturales y ciencias sociales a través de la filosofía.

LA CRÍTICA DE LUIS VILLORO AL CIENTIFICISMO

A raíz de la relativamente reciente conferencia de Markus Gabriel⁶, transmitida por la Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey, de México, el 7 de octubre del 2020, denominada “La crisis de la objetividad en las ciencias sociales”, y que Gabriel nos comunica ya en operación bajo el título de “La objetividad y las humanidades. Perspectivas para un nuevo realismo”, dictada en el marco de la serie de conferencias “La realidad en la crisis”, corroboramos que todavía en nuestros días sigue vigente el problema del cientificismo.

Lo que significa que se sigue valorando a la perspectiva epistemológica de la ciencia natural por encima del enfoque de la ciencia social, es decir, sigue vigente la ideología de que el conocimiento científico es el conocimiento supremo y mayormente válido para explicar todos los ámbitos de la realidad (Gabriel: 2020). Diagnóstico que ya venía señalando Gabriel desde el 2013, en su obra *Warum es die Welt nicht gibt* que fue traducida al español en el 2015, bajo el título *Por qué el mundo no existe*, por la editorial Pasado y presente, cuando aseveraba que el cientificismo es una ideología que debido a la búsqueda de la objetividad universal a la que aspiran las ciencias naturales, soslaya “el sentido humano”, el *Geist* (Gabriel: 2015, pp. 145-148), como ya anunciábamos al exponer una de las ideas centrales de este trabajo. Y es justo en esa idea en la que lo vemos coincidir curiosamente con el filósofo mexicano Luis Villoro, quien antes que Gabriel ya articulaba una reflexión al respecto desde el contexto de la filosofía mexicana.

Es decir, no podemos dejar pasar desapercibido que Villoro se anticipó a Gabriel en la crítica al cientificismo. Esta pudiera ser la tesis escandalosa de este ensayo, sin embargo, pensamos que es de mayor valor poner nuestra atención en unir los esfuerzos de ambos filósofos para contrarrestar los efectos del cientificismo, que sería el objetivo esencial de este trabajo.

Villoro realiza una valoración similar a la de Gabriel desde un contexto diferente⁷, aunque cabe mencionar que ambos filósofos se nutren de una misma tradición historicista, hermenéutica, fenomenológica, que

⁶ Markus Gabriel es un filósofo alemán nacido en 1980, en Remagen, quien es parte de uno de los movimientos filosóficos más relevantes del siglo XXI, el nuevo realismo, junto con otros filósofos singulares tales como Maurizio Ferraris, Quentin Meillassoux, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier, entre otros. Una de las virtudes de Gabriel es que tiene la habilidad de pensar grandes problemas teóricos y prácticos apoyado en dos diferentes modos de filosofar distintos, a saber, la filosofía analítica (Frege, Wittgenstein) y la filosofía continental (fenomenología, hermenéutica), buscando la superación de la contraposición entre éstas y el establecimiento de la filosofía como una ciencia racional de la realidad. Gabriel está intentando hacer visible el valor de la filosofía como forma de pensamiento autónomo, crítico y fundamental para la vida humana defendiendo su autonomía respecto de otras formas de pensamiento o actividades humanas como la ciencia, el arte, la religión, etc. Podemos ubicar el anclaje para su posicionamiento filosófico a raíz de una crítica a la filosofía de Kant tomando de referencia los aportes de Fichte, Hegel y con mayor afinidad los de Schelling, filósofos que pueden ser considerados los grandes pensadores de la filosofía alemana de principios del siglo XIX. (Ramírez: 2016, pp. 26-32)

⁷ Villoro es un filósofo ejemplar en la filosofía mexicana (Hurtado: 2007, pp. 47-48; 115-134), en un periodo que va desde mediados del siglo XX a principios del siglo XXI. Su obra está caracterizada por tres diferentes etapas: la primera se enfoca en *lo particular* y es relativa a una *filosofía histórica* en la que se ocupa de los grandes problemas particulares de su circunstancia concreta, misma que corresponde a *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de 1950, y *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, de 1953; la segunda, corresponde a una fase *teórica*, cuya perspectiva es tendiente a *lo universal*, en ésta se pregunta el cómo de una filosofía rigurosa, clara y distinta que lo muestran sus investigaciones sobre Descartes y Husserl, como puede verse en *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, de 1965 y *Estudios sobre Husserl*, de 1975, etapa que culmina con su gran obra epistemológica *Creer, saber, conocer*, de 1982, y que comenzó a elevarse hacia lo teórico desde una reflexión anterior sobre diversos temas relativos a problemas existenciales, de la vocación y actitud filosófica, de la fundamentación de las ciencias del espíritu, entre otros, pensados, por su puesto con filósofos existencialistas tales como Gabriel Marcel, así como de filósofos historicistas como Dilthey y Rickert y fenomenólogos como Husserl, como puede verse en los ensayos publicados en *Páginas filosóficas*, de 1962, en los que vemos a Villoro, además, no contentarse con la filosofía occidental sino incursionar en el terreno de la filosofía oriental, en particular con la filosofía hindú, con sus ensayos “Una filosofía del silencio: la filosofía de la india” y “La significación del silencio”; y, finalmente, una etapa de síntesis, en la que produce una filosofía práctica (ético-

dialoga también con la filosofía analítica, filosofía de la ciencia, etc., a pesar de las diferencias de edad, nacionalidad y contexto; y, tal vez esto sea uno de los aspectos por los que se presenta la coincidencia que exponemos en este ensayo.

Podemos ver que el filósofo mexicano, cuestiona a la ideología científicista nacida en el positivismo y sigue la línea de investigación que marcó Dilthey (1949, pp. 13-21; 2014, p. 362) y Rickert (1943, pp. 40-230), desde el historicismo, buscando una fundamentación auténtica para las ciencias del espíritu. Línea que podemos ver que siguen varios filósofos de diversos campos de la tradición occidental: Weber (1979, pp. 212-213), Tönnies (1947, pp. 19-318) y Simmel (2002, pp. 317-326), desde la sociología; Horkheimer (1973, pp. 55-96) y Adorno (1973, pp. 15-42), de la primera generación de la Escuela de Frankfurt y Habermas (1988, p. 471; 1986, p. 4) y Karl Otto Apel (1985, p. 102-113), de la segunda generación de dicha escuela; pero también con Husserl (1997, p. 217) y Heidegger (1971, § 31- § 34; § 63), desde la fenomenología; Gadamer (2010, p. 309) y Ricoeur (2011, pp. 83-100; 2017, p. 119) desde la hermenéutica; así como los filósofos analíticos críticos del positivismo lógico valoradores de la hermenéutica tales como Dray (1965, pp. 8-14), Anscombe (1965, pp. 81-152) y Winch (1990, pp. 9); los científicos sociales como Friedrich Hayek (2019, pp. 34-300); los filósofos de la ciencia como Karl Popper (1980, p. 35); filósofos de la mente y del lenguaje que dialogaron con la filosofía de la ciencia como Hilary Putman (1991, p. 80); filósofos anarquistas como el filósofo Feyerabend (1986, pp. 133-211); filósofos, historiadores, críticos de la filosofía de la ciencia tales como Tzvetan Todorov (2002, pp. 33-34)... entre otros pensadores que han puesto de relieve el ámbito del espíritu (*Geist*), como ahora lo está haciendo Marcus Gabriel.

El filósofo mexicano ya exponía su crítica al científicismo, en 1997, en *El poder y el valor*, subrayando incluso, puntualmente, el error epistemológico (la falacia) del científicismo moderno que consiste en derivar conocimientos sociales con los métodos y perspectivas de las ciencias naturales, aspecto que el filósofo ubica bajo los términos de la “falacia naturalista” (Villoro: 1997, pp. 48-51) y de la “falacia de la necesidad” (Villoro: 1997, pp. 127-137). Para el filósofo mexicano, el científicismo consiste, como ya decíamos, en el olvido de la “dimensión humana” (del “valor”), por parte del conocimiento científico, que conduce a la deshumanización del saber (Villoro: 2011, p. 295).

Puntualmente, desde la filosofía de Villoro, consideramos que la razón por la cual no se ha articulado apropiadamente el conocimiento social, es porque se intenta “explicar” la “dimensión humana”, el ámbito del espíritu (*Geist*), cuando para entender a dicho ámbito es más conveniente el “comprender”. Pensamos que el error fundamental es tratar de explicar la dimensión humana, propia del ámbito del “valor” (Villoro: 1997, p. 16), con criterios de la “explicación” de la ciencia natural que usa una “racionalidad instrumental” (Villoro: 1997, p. 101), misma que busca la objetividad de los “hechos” (Wittgenstein: 2014, p. 9), bajo una lógica de medios-fines. Es decir, el error consiste en estudiar el ámbito del “valor” humano que es relativo a la sabiduría — y que es también objeto de estudio de las ciencias sociales—, con perspectivas y métodos de la ciencia natural y de la lógica positivista.

Dicho error, Villoro lo expresa como la “falacia naturalista” que consiste en una “[...]inferencia de un enunciado descriptivo de hechos a un juicio de valor o, a la inversa, de un enunciado valorativo a uno descriptivo.” (Villoro: 1997, p. 48); y, como “falacia de la necesidad”, que consiste, básicamente, en defender una relación necesaria entre las consecuencias causales entre hechos y la realización de un valor, es decir, inferir un fin deseado o incluso deseable para todos (un valor) a partir de una secuencia de acciones (Villoro: 1997, pp. 127-137).

Por ello, ante el problema del científicismo, es recomendable tener en consideración las profundas reflexiones que Villoro realiza en torno a los diferentes tipos de racionalidad con los que trabajan las ciencias sociales (racionalidad valorativa) y las ciencias naturales (racionalidad instrumental), teniendo en cuenta sus diferentes modos de operar: una conforme a la “comprensión” y la otra conforme a la “explicación”; haciendo énfasis, además, en la diferencia fundamental entre la ciencia y la sabiduría, misma que subyace a la

política-culturalista) que queda plasmada en sus obras *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, de 1997, *Estado plural, pluralidad de culturas*, de 1998, y *Los retos de la sociedad porvenir*, del 2007, principalmente (Ramírez: 2010, pp. 9-37).

diferencia entre ciencia social y ciencia natural, a partir de lo cual, observamos que dado que la forma de ser del ámbito social es ser contingente, porque es del ámbito de las acciones humanas (*Ética Nicomáquea* II, 6 1222b46-1223a8), corresponde más al modo de ser de la sabiduría estudiar a dicho ámbito que al de la ciencia (Villoro: 2011, pp. 222-249).

Villoro sigue a la tradición mencionada marcando la diferencia entre el estilo del investigar y del conocer que hay entre las ciencias sociales y ciencias naturales, a través de la diferencia fundamental que subyace a éstas: los dos modelos básicos de conocimiento, la ciencia y la sabiduría; así como a través, de su crítica al cientificismo que podemos ver metonímicamente a través de la “falacia naturalista” y la “falacia de la necesidad”, en medio de una reflexión epistemológica, ética y política, en el marco de un proyecto general que parte de la pregunta: ¿cómo opera la razón, a lo largo de la historia, para dominar o para liberar?, misma que implica saber ¿qué es el conocimiento?, ¿qué significa creer, saber y conocer? Y, ¿si el pensamiento ético puede ayudarnos a reflexionar sobre la crisis de sentido y de valores que enfrenta nuestra época? Proyecto que lo llevaría a la publicación de dos libros: *Creer, saber, conocer*, de 1982, y *El poder y el valor*, de 1997.

Veamos primeramente en qué consiste la “falacia naturalista” y la “falacia de la necesidad”, con las variaciones que advierte Villoro.

La falacia naturalista

Sostiene Villoro que, desde los tiempos de la filosofía de David Hume se considera una falacia el acto de inferir a partir de una proposición descriptiva de hechos, un juicio de valor o, al contrario, inferir de un juicio de valor una proposición descriptiva; siendo muy similar el error de concluir a partir de enunciados de hechos una norma o enunciado de “deber ser” (Villoro: 1997, p. 48) y que desde Moore se le ha llamado a este tipo de razonamiento, que parece correcto pero que en realidad no lo es, “falacia naturalista” (Villoro: 1997, p. 158).

La falacia naturalista consiste básicamente en pensar los “valores humanos” desde una “lógica naturalista” correspondiente a los “hechos”. El filósofo mexicano señala que dicha falacia puede presentarse bajo, al menos, cuatro modos de diferente género. 1) Una manera en la que se presenta el error epistemológico mencionado, consiste en el intento de reducir los “valores” a “hechos”, esto es, reducir las “cualidades valorativas” de la subjetividad a “datos sensoriales” o a “propiedades físicas” (naturales) del mundo (Villoro: 1997, p. 49), siendo que corresponden a ámbitos distintos, aunque ambos sean relativos a la experiencia humana: uno es relativo a un ámbito cultural en el que el sujeto experimenta “cualidades valorativas” a raíz de su “disposición afectiva”⁸ y su relación intersubjetiva; y, el otro, a uno natural en el que el sujeto experimenta las cualidades físicas de los objetos naturales a raíz de su sensibilidad empírica (a partir de un acto sensorial) y su contacto experiencial directo con la realidad. Ya instalados en el ámbito social o histórico, la falacia puede presentarse como 2) el error de inferir los valores o el modo de pensar de un sujeto a partir de su situación socio-económica (como pretendía la aplicación determinista de la teoría marxista), por ejemplo, inferir de la condición económica de un sujeto su manera de pensar o sus intereses reales (Villoro: 1997, p. 49). A nivel de enunciados de valor, puede consistir en 3) inferir a partir de enunciados de valor subjetivo proposiciones valorativas de carácter objetivo (Villoro: 1997, p. 50), por ejemplo, no es correcto inferir de: “S considera x valioso”, el juicio “x es valioso”, es decir, no es correcto pasar de un valor subjetivo a establecer un valor objetivo (válido para todos). Y, finalmente, otra manera de presentar la falacia naturalista es 4) la imposibilidad de concluir de un juicio de “hechos” uno de “deber” (Villoro: 1997, p. 51) o, en otras palabras, caer en el error de pretender concluir un “juicio de hechos” a partir de un “juicio de deber”. Esto es, Villoro establece cómo podemos, a partir de “juicios de deber”, sin incurrir en ninguna falacia, formular “enunciados de valor” tanto subjetivos como objetivos si es que, en este último caso, se ofrece una justificación razonable que pueda suministrar razones suficientes para que cualquier sujeto pertinente crea en lo aseverado sin que haya razones controvertibles aducidas y, además, el sujeto en situación atienda a la

⁸ Por cierto, existencial, muy al modo de pensar de Heidegger.

realidad experimentada valorativamente (Villoro: 1997, pp. 18-28), pero la falacia naturalista se presenta cuando se plantea un procedimiento de falsa universalización, por el que un sujeto considera de interés general lo que sólo corresponde a su apreciación particular, lo que corresponde precisamente a la fórmula del pensamiento ideológico (Villoro: 1997, p. 51); y, podemos agregar, siguiendo el razonamiento de Villoro —por la sentencia inicial del cuarto modo en la que se presenta la falacia—, que, además, la falacia naturalista puede estar implicada en la pretensión de hacer pasar un “juicio valorativo”, aparentemente objetivo (válido para todos), por un “juicio objetivo” del ámbito de los hechos o incluso un juicio de valor verdaderamente objetivo (en el que se dan razones suficientes para creer) por un juicio objetivo del ámbito de los hechos.

Villoro muestra que dicha falacia es muy fácil de ver, por ejemplo, en el marxismo y algunas de sus derivaciones, particularmente, cuando éstos intentan diluir la tensión entre dos de las líneas fundamentales que componen a la filosofía de Marx: por una parte, la línea que subraya la perspectiva científica de las acciones políticas y económicas, la cual pretende explicar el sentido de las acciones humanas desde la lógica de las determinaciones económicas buscando establecer leyes a cerca de éstas; y, por la otra, la línea ética que piensa en la transformación del mundo, la liberación y la justicia social y política (Villoro: 1997, p. 159). Tensión expresada entre un lenguaje explicativo y un lenguaje justificativo (Villoro: 1997, pp. 148-158). La falacia surge al tratar de diluir dicha tensión y es entonces cuando se incurre en intentar derivar el “Ser” del “deber ser” y, a su vez, tratar de derivar el “Ser” de la “necesidad histórica” (Villoro: 1997, p. 158). Ante ello, señala Villoro: “(l)os enunciados de la ‘moral de la emancipación’ difícilmente podrían encontrar acomodo en una concepción ‘científica’, destinada a dar razón de los hechos históricos, porque no describen la moral que, de hecho, tiene el proletariado sino solo la que se supone que tendría, de acceder a una plena conciencia de clase.” (Villoro: 1997, p. 157) Sin embargo, una de las interpretaciones de la filosofía de Marx que comete dicha falacia, es precisamente la interpretación científicista, por ejemplo, el socialismo científico de Engels, que prevalece en la II Internacional, asimismo, los aportes de Karl Kautsky, Lenin, Althusser, entre otros, que buscan comprender la teoría libertaria de Marx bajo las leyes deterministas de la necesidad histórico-social (Villoro: 1997, p. 159). En toda esa línea de interpretación queda “el valor” reducido y subsumido bajo una “lógica causal”, como puede verse también en las contribuciones de Plejanov y Lukacs, así como por Adolfo Sánchez Vázquez por parte la filosofía hispano-mexicana; es decir, la “racionalidad valorativa” y el “discurso justificativo” quedan reducidos a una “racionalidad instrumental” y a un “discurso explicativo” (Villoro: 1997, p. 172).

En este tenor, la falacia naturalista está íntimamente ligada a la falacia de la necesidad, pudiendo ser esta última una variante más de la primera.

La falacia de la necesidad

La “falacia de la necesidad” consiste en pensar que hay una relación necesaria entre las consecuencias causales entre hechos y la realización de un valor.

Villoro enuncia dicha falacia, en relación con la conocida proposición “el fin justifica los medios” de Maquiavelo. El filósofo mexicano, sostiene que el conocido razonamiento de Maquiavelo es válido si y sólo si:

- 1) la situación, consecuencia del acto inicial, forma parte del programa que sigue ese acto, responde, por ende, al mismo fin; 2) tanto el acto inicial como su consecuencia forman parte de lo que llamé un “acto total”, es decir, se trata de una consecuencia inmediata y previsible a partir del acto inicial.

(Villoro: 1997, p. 128)

Pero señala Villoro que, si dicho razonamiento se aplica a cualquier acto y a cualquier consecuencia, en una secuencia de acciones, resulta falaz y se da lugar a la proposición general “el fin justifica los medios”. Veamos algunos ejemplos.

Villoro sostiene que la “falacia de la necesidad” aparece notablemente en el fanatismo religioso; pero, también, curiosamente, en el “cientificismo” aplicado a la historia. Respecto del primero pone el ejemplo —teniendo de fondo la conquista que los españoles hicieron de los pueblos de América—, la relación de

necesidad entre la muerte del sacrificado y la continuación de la vida cósmica, en la que creían los aztecas; pero, también en la relación necesaria entre el tormento, la expiación y la salvación que asume el cristianismo.

En lo relativo al cientificismo, nos muestra que dicha falacia aparece en la pretensión que plantea la ciencia de establecer las leyes sobre el curso de la historia, cuando la historia es contingente y de lo contingente, como ya decíamos con Aristóteles, no se pueden establecer ni leyes, ni principios (*Ética Nicomáquea* IV, 1 1139a5-10). El ejemplo que señala Villoro, relativo al cientificismo, tiene que ver con la interpretación científica del marxismo —que acabamos de mencionar—, en la que se considera que la historia está sujeta a leyes necesarias y el marxismo es la ciencia que pretende establecerlas con precisión. (Villoro: 1997, pp.128-129)

El filósofo mexicano nos muestra como tanto en el fanatismo religioso como en el cientificismo, “el fin justifica los medios” en razón de realizar el valor supremo; pero, argumenta que justo el error está en pensar que se va a hacer realidad un “valor” como consecuencia de una “acción” a nivel de la “conexión causal entre hechos”. Y, en ambos, puntualmente, se comete un acto no valioso, “anti-ético”, para lograr un “fin valioso”.

También nos muestra cómo la “falacia de la necesidad”, puede darse, incluso, en una teoría moral. Como es el caso de León Trotsky, quien, deduce una conducta moral de las leyes derivadas del enlace necesario entre medios y fines; y, entonces, considera a la revolución como una acción necesaria porque conduce a la realización de la liberación. Se llega a dicha creencia por suponer que hay leyes que rigen a la historia y que el hombre es el conocedor de éstas. Así la ética, bajo dicha falacia, descansa en una “ciencia de hechos” y no en una “filosofía de valores”. (Villoro: 1997, p. 130)

En este tenor, Villoro nos muestra como el fanatismo religioso y el cientificismo aplicados a la ética, a pesar de sus diferencias, coinciden en algo: la aceptación de una relación necesaria entre los actos humanos y sus consecuencias lejanas. En ambos, la historia no es una obra exclusiva de la “libertad” humana, sino que está sometida a una “necesidad” que nos trasciende (Villoro: 1997, p. 131).

Avanzando en su reflexión, nuestro filósofo sostiene que la “falacia de la necesidad” se debe, fundamentalmente, a la confusión entre “justificar” y “explicar”:

La proposición “el fin justifica los medios” oculta la confusión entre dos sentidos de “justificar”, según signifique la relación valor-caso o la relación causa-efecto o medio-fin. La falacia se disuelve, al reservar el término “justificar” a la primera relación y “explicar” a la segunda. Una acción está “justificada” si se realiza un valor proyectado, a la vez, se “explica” si es un medio para realizar un fin. (Villoro: 1997, p. 132)

Tal confusión, sostiene Villoro, obedece a que, como decíamos, en el fondo queda sometida una “racionalidad valorativa” a la perspectiva de una “racionalidad instrumental” que a toda costa quiere obtener “resultados eficaces”. Podemos decir, porque la racionalidad cientificista se impone a la racionalidad humanista.

Así podemos ver como la “justificación” es una operación propia del ámbito de la ciencia social y profundamente de la sabiduría; mientras que la “explicación” es la forma de proceder de la ciencia. Pero entonces, ¿la ciencia social al “comprender” más que “explicar”, no es más una especie de sabiduría que un tipo de ciencia?

El olvido de la sabiduría en la ciencia social

Vale anunciar desde ahora que, de raíz, pensamos siguiendo a Villoro en este espacio y posteriormente a Gabriel, que la filosofía puede fungir como mediadora entre la ciencia y la sabiduría, pero para tener claridad sobre dicha idea, se requiere, primeramente, tener presente, como ya vimos, que la ciencia social “comprende” y la ciencia natural “explica”; y, en segundo lugar, teniendo en cuenta esto primero, mostrar que el modo de operar de la ciencia social corresponde más al modo de proceder de la “sabiduría” que al de la “ciencia”; y, finalmente, comprender que la filosofía es un saber de los orígenes que fundamenta tanto a la

ciencia y como a la sabiduría (Villoro: 1962, pp. 190-191) y, por ende, tanto a la ciencia social como a la ciencia natural.

Respecto de la idea de que el modo de estudio de la ciencia social es más del modo de la sabiduría que del de la ciencia, Joaquín Molano Barrero, coincidiendo con nosotros, en su artículo “Las ciencias sociales como integración de saberes en la dimensión humana” (Molano: 2007, pp. 275-303), sostiene que sería deseable que la ciencia social se nutriera más de la sabiduría que de la ciencia, puesto que se relaciona más directamente con la “dimensión humana” y nos pone en franquía para definir el sentido de nuestro “ser humanos”. Cabe señalar, que la “dimensión humana”, de la que habla Molano coincide con la “dimensión del valor” a la que hemos hecho referencia con Villoro desde la introducción y con Markus Gabriel en lo relativo al ámbito del espíritu (*Geist*).

En este tenor, Molano hace, atinadamente, una especie de denuncia del olvido de la sabiduría por parte de las ciencias sociales: “[...] hay que reconocer que el estudio de la realidad humana efectuado por las ciencias sociales se ha desligado de la sabiduría.” (Molano: 2007, p. 279) El autor, realiza una crítica aguda a las ciencias sociales: “(l)as ciencias sociales representan una doble fragmentación: por una parte, acogen el paradigma determinista de la ciencia, y, por otra, tratan de reducir la complejidad humana al estudio de los conflictos que generan la intolerancia y la soberbia del poder, en todas sus expresiones.” (Molano: 2007, p. 289)

Molano expone básicamente, por un lado, el olvido de la sabiduría por parte de las ciencias sociales; y, por el otro, la imposición del paradigma científico a las ciencias sociales —coincidiendo con nosotros, Markus Gabriel y Villoro, en la manera de pensarlo—, aderezando su reflexión con un plus relativo al mal cuidado que se le da a la “dimensión humana”, al dejar su libertad y su potencia en manos de la política, cuyo modo de ser suele ser injusto y dominante, porque como podemos ver con Villoro, la política se conduce bajo la “racionalidad instrumental” (Villoro: 1997, pp. 100-101).

En este sentido, Molano sostiene, con acierto, que las ciencias sociales han sufrido amargos estragos irreversibles bajo el paradigma científico de la modernidad y apuesta a que no tiene valor seguir inscribiendo al “conocimiento social” dentro de la formalización del “saber” —es decir, del conocimiento científico, como aclara el filósofo mexicano Luis Villoro (2011, p. 175)—, porque, incluso, desafortunadamente, asevera Molano: “(e)llo ha demandado costos muy altos como la pérdida de la ancestralidad, la identidad y la construcción de escenarios de vida y libertad. La ciencia ha cerrado el horizonte de lo social, ha fragmentado los saberes y ha proyectado un vacío de humanidad.” (Molano: 2007, p. 275)

Molano realiza esta reflexión teniendo en su horizonte de comprensión, cómo dicho paradigma se ha visto reflejado ineluctablemente, particularmente, en la educación y piensa en la posibilidad de virar hacia una “educación de la dimensión humana”: autónoma y solidaria, enfocada a pensar el modo de ser propio del ser humano. (Molano: 2007, p. 279) En donde la escuela resulte ser “[...] un espacio-tiempo para construir la dimensión humana del hombre y la mujer que no pueden vivir sin reconocimiento, justicia, solidaridad, sabiduría, amor y utopías.” (Molano: 2007, p. 298)

Observamos cómo Molano nos induce, además de a un cambio profundo en la educación, a la valoración de los saberes “no-científicos” e incluso a un retorno a la “sabiduría”, por parte de la ciencia social, en su diálogo con la ciencia natural, también como nosotros pensamos, a través de la filosofía; aspecto que haría mucho bien a todos los ámbitos de las actividades humanas; y, por supuesto, sería clave para modificar el paradigma epistemológico hegemónico.

Pero entonces, ¿es conveniente que ahora la sabiduría se encargue del ámbito de lo humano o del espíritu (*Geist*)? Para Villoro, hablando epistemológicamente con rigor, así es, la sabiduría en tanto que le es propio dar “sentido” y “valor” a nuestra existencia es la encargada de los estudios acerca del ámbito humano (del valor) y los estudios sociales que, por supuesto parten de una experiencia subjetiva, del conocimiento personal (sabiduría), de la experiencia del historiador, del antropólogo, sociólogo, etc.; sin embargo, pueden aspirar a llegar a ser ciencias, ciencias sociales, en tanto que saberes interpersonales, a partir de la “objetividad” que se vaya conformando a través del diálogo razonable intersubjetivo (Villoro: 2011, pp. 240-

241) entre las “comunidades sapienciales” (Villoro: 2011, p. 246) y las “comunidades epistémicas” (Villoro: 2011, p. 147).

Pero esto no implica que ahora la sabiduría esté por encima de la ciencia, sólo estamos señalando que es la apropiada para pensar el ámbito del espíritu (*Geist*) y también queremos dejar abierta la posibilidad de que el conocimiento personal o sabiduría pueda convertirse en conocimiento riguroso (verdadero, justificado, objetivo, universal), en ciencia, pero a su propia manera o bien en “estudios sociales” más que ciencias sociales (Putnam: 1991, p. 80), en tanto que está abierta a un saber interpersonal a través de un proceso de “diálogo razonable” y de consenso por parte de las “comunidades sapienciales” y las “comunidades epistémicas”. Pensamos que entre la “ciencia” y la “sabiduría” puede haber un trabajo complementario y que puede llegar a haber un equilibrio. Para pensar esto último tenemos que tener bien claro ¿en qué consiste la ciencia y en qué la sabiduría?, ¿cómo quedan respecto de la ciencia social y la ciencia natural? Y, ¿cómo queda la filosofía respecto de éstas?

Los dos modelos esenciales del conocimiento: la ciencia y la sabiduría

Pensamos que no es conveniente que la ciencia eclipse a la sabiduría, pero tampoco creemos conveniente que ahora la sabiduría esté por sobre la ciencia. Pensamos que cada una es valiosa a su manera y que se requieren mutuamente y que puede pensarse en un equilibrio entre la ciencia y la sabiduría a través de la filosofía, lo que conllevaría a un equilibrio entre la ciencia social y la ciencia natural.

Villoro, en *Creer, saber, conocer* se encarga de responder a la mayoría de estos conceptos, comenzando por una reflexión sobre ¿qué es el conocimiento? Preparándose metodológicamente para responder a dicha interrogante, Villoro advierte que hay dos vías para pensar al conocimiento: una, atendiendo a la génesis, desarrollo y consecuencias del conocimiento, tal como proceden las ciencias; la otra, preguntándose por la validez y la justificación del conocimiento. Siendo esta última una perspectiva propia de la filosofía.

En este sentido, el filósofo mexicano define al conocimiento en general de la siguiente manera —aunque aclara que no hay en sí conocimiento en general y que su definición es sólo para tener claridad conceptual—: “es un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos, que se acompaña de una garantía segura de acierto.” (Villoro: 2011, pp. 220-221) Sin embargo, como decíamos, aclara que no hay “conocimiento en general”⁹, sino que hay una pluralidad de conocimientos y formas de saber: “(é)ste se presenta en diferentes tipos, según sea la aprehensión del objeto que lo determina (mediata o inmediatamente) y de acuerdo con la clase de garantía que asegure su ‘atadura’ a la realidad (objetiva o personal).” (Villoro: 2011, p. 221)¹⁰

Bajo este entendido, Villoro sostiene que hay dos tipos básicos o modelos ideales de conocimiento humano: la ciencia y la sabiduría. Afirmando, que ambos son necesarios e importantes para la vida humana porque cumplen diferentes funciones; y, que no es correcto, ni epistémica ni éticamente, que uno se sobreponga al otro, porque: mientras que la ciencia nos ayuda a garantizar el acierto de nuestras acciones en el mundo, la sabiduría nos ayuda a dar sentido y valor a nuestra existencia¹¹.

Y, en este tenor, sostiene, cuestionando las ideas del positivismo moderno, que “(l)a ciencia no puede reemplazar a la sabiduría.” (Villoro: 2011, p. 233)

Así, siguiendo la vía de la justificación y la validez, el filósofo mexicano define a la ciencia como aquel conocimiento que ofrece razones objetivamente suficientes para creer (Villoro: 2011, p. 223); mientras que, a la sabiduría, como aquel conocimiento que, por su modo de ser, no puede dar razones objetivamente suficientes para creer, pero sí razones suficientes (Villoro: 2011, p. 227).

⁹ Cabe señalar que en este aspecto coincide el joven filósofo Markus Gabriel con Villoro, como podemos ver en *Sentido y existencia* (2017, pp. 496-497), siendo ésta la metonimia que nos muestra la coincidencia de ambos en un racionalismo plural o una epistemología plural.

¹⁰ Asimismo, es curioso como Villoro y Gabriel coinciden, también, en una atención a la realidad para la articulación del conocimiento y en la idea de que el conocimiento nos asegura una atadura a la realidad, coincidiendo así en un realismo plural o, una ontología pluralista.

¹¹ Recordemos que para Gabriel la tarea de las ciencias de espíritu es dar sentido a la existencia humana (Gabriel: 2020).

Villoro sostiene que mientras que: "(l)a ciencia consiste en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados de observación compartibles intersubjetivamente [...]" (Villoro: 2011, p. 222); la sabiduría "[...] descansa en muy pocos saberes compartibles por cualquiera, supone, en cambio, conocimientos directos, complejos y reiterados sobre las cosas." (Villoro: 2011, p. 226)

Mientras que la sabiduría surge del "conocer" de la experiencia personal, la ciencia se articula a través del "saber" (conocimiento objetivamente justificado) que contiene validez universal y que, por ende, se presume de impersonal (Villoro: 2011, p. 215). Sin embargo, la sabiduría también puede expresarse en algunos saberes (conocimientos de los que intersubjetivamente se acepta su validez); aunque, en su caso, el espectro de validez abarcado por la "comunidad sapiencial" (Villoro: 2011, p. 246), es menos amplio que el que abarca la "comunidad epistémica" de la ciencia (Villoro: 2011, p. 151). Los saberes en los que se expresa la sabiduría, como decíamos, son los mitos, los poemas, los apólogos morales, los discursos religiosos, que preservan la sabiduría de nuestros ancestros (Villoro: 2011, p. 226).¹²

Ahora bien, Villoro sostiene que, a pesar de sus diferencias, el "saber" de la ciencia y el "conocer" de la sabiduría tienen notas en común: 1) ambos se constituyen a raíz de las "creencias"¹³, pero mediante una justificación racional, 2) están determinados por lo que realmente existe, 3) a través de las razones alcanzan su acierto con la realidad. (Villoro: 1997, pp. 219-220)¹⁴

Así, nos muestra el filósofo mexicano que la relación entre la ciencia y la sabiduría es compleja y complicada: "(s)i a la ciencia importa el conocimiento personal sólo como confirmación de un saber, a la sabiduría importa el saber sólo como guía para un conocimiento personal." (Villoro: 2011, p. 227) Sin embargo, observa que la ciencia y la sabiduría no se excluyen, sino que se complementan.

Asevera Villoro: "(l)a imagen más adecuada de nuestro conocimiento sería la de una compleja red, en la que cada saber remite a conocimientos personales y a otros saberes, y cada conocimiento personal a su vez, a otros saberes y conocimientos." (Villoro: 2011, p. 216)

Sin embargo, Villoro deja claro como cada una tiene sus propios límites y dimensiones. En este tenor, e insistiendo, con ello, ponemos la mirada sobre el error de evaluar la dimensión "humana del valor" con los parámetros de la ciencia. Afirma Villoro al respecto: "(l)a ciencia misma no puede plantearse el conocimiento de valores ni la elección de fines. Ambos son asuntos de sabiduría. Y la sabiduría no se funda en razones objetivas, es el fruto de un conocimiento personal." (Villoro: 2011, p. 295) Y, en este sentido, podemos ver cómo nuestro filósofo hace énfasis, también, en el error que comete el cientificismo. Leamos el siguiente pasaje, teniendo en mente el error epistemológico (la falacia de la necesidad) que hemos detectado:

La ciencia que rechaza toda sabiduría renuncia a contestar cualquier pregunta por el valor y por el sentido. El *cientificismo* pretende reducir todo conocimiento a un saber objetivo, del que está ausente cualquier postulación de valores. Por una parte, sostiene que la ciencia debe estar libre de toda valoración y de toda elección de fines, por la otra, que cualquier adhesión a valores sólo puede tener una validez individual. Así, el cientificismo invita a aceptar un saber carente de otro fin que el saber mismo; sin quererlo reduce la búsqueda incesante del conocimiento a una pasión sin sentido. (Villoro: 2011, p. 295)¹⁵

Pero, entonces, teniendo en claro aquello que le cuestiona la filosofía de Villoro al cientificismo, queremos hacer notar, desde ahora, que es en esta idea donde coinciden Gabriel y Villoro. Como veremos para Gabriel el cientificismo por su anhelo de objetividad se convierte en un cuento contado por un idiota que nada significa

¹² Vale poner de relieve cómo Gabriel también señala lo valioso de las distintas formas de conocimiento humano.

¹³ Para Villoro la "creencia" es la unidad básica del conocimiento y la distingue de una ocurrencia mental (representaciones), actitudes e intenciones; la piensa como una disposición a actuar en el mundo teniendo algo por real y verdadero. La creencia es: "un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos." (Villoro: 2011, p. 71)

¹⁴ La remisión a la "realidad" tanto por el lado de la ciencia como del lado de la sabiduría es algo que caracteriza esencialmente a la epistemología de Villoro que consideramos realista. Y es algo en lo que coincide, como decíamos, con el filósofo neorrealista.

¹⁵ El subrayado es nuestro.

(Gabriel: 2020). Pero por el momento, antes de pasar a la filosofía de Gabriel, todavía no falta por ver ¿qué es la filosofía? y ¿cómo queda ésta respecto de la ciencia y de la sabiduría?

La filosofía como mediadora entre la ciencia y la sabiduría

En medio del desarrollo de *Creer, saber, conocer* interpretamos que Villoro ubica a la filosofía como mediadora entre la ciencia y la sabiduría.

Que la filosofía es apta para mediar entre los diferentes tipos de conocimiento lo podemos ver desde el principio de la reflexión del libro cuando expone el problema y elige la vía para definir al conocimiento. Ahí aclara Villoro en qué consiste la filosofía:

Porque la filosofía no es una ciencia. La filosofía no descubre nuevos hechos ni propone leyes que expliquen su comportamiento. La filosofía analiza, clarifica, sistematiza conceptos. Al hacerlo, pone en cuestión las creencias recibidas, reordena nuestros saberes y puede reformar nuestros marcos conceptuales. El análisis de los conceptos epistémicos es tarea de la filosofía, la explicación de los hechos de conocimiento, asunto de la ciencia; la pregunta por la verdad y justificación de nuestras creencias compete a la filosofía, la pregunta por su génesis y resultados, a la ciencia. (Villoro: 2011, p. 12)

En ese sentido, al final del libro, Villoro también nos deja ver el valor de la filosofía cuando reflexiona sobre el fundamento ético del conocimiento, marco en el cual subraya al “pensamiento crítico” de la filosofía frente a las dos formas de intolerancia ética-epistémica-política por excelencia: el dogmatismo y el escepticismo (Villoro: 2011, pp. 291-296); asimismo, considera que la filosofía es un pensamiento disruptivo frente a las ideologías (Villoro: 2011, pp. 153-154; 1997, pp. 223-248).

Asimismo, la idea de la filosofía como mediadora entre la ciencia y la sabiduría aparece tanto en trabajos de su producción temprana, tales como “Ciencia radical y sabiduría”, de 1962, publicado en *Páginas filosóficas* y, posteriormente, en *Estudios sobre Husserl* (Villoro: 1975, pp. 137-149); como en los últimos trabajos de su obra tales como “Lo racional y lo razonable” publicado en *Los retos de la sociedad por venir* (Villoro: 2007, pp. 205-222).

En “Ciencia radical y sabiduría”, el filósofo mexicano, cuestionando la idea de ciencia rigurosa de Husserl, plantea a la filosofía como una mediación entre la ciencia y la sabiduría; sostiene, que la filosofía ha aspirado, al menos idealmente, a ser una sabiduría científica y una sabia ciencia. Poniendo en claro que una sabiduría sin ciencia sería religión o mito, sentido común, conseja popular, apólogo o poesía; y, que una ciencia sin sabiduría sería teoría de una región objetiva, técnica o simple juego teórico, pero no filosofía. (Villoro: 1962, p. 190) Villoro piensa que ciencia y sabiduría, aunque se diferencian, no se contraponen, sino que se complementan y que quizás en la realización cabal la ciencia encuentre a la sabiduría y que la sabiduría llevada a su fin sería conocimiento radical y universal, es decir, ciencia, aunque en un sentido distinto de las ciencias particulares. Así sostiene: “(l)a filosofía como ciencia da *validez* a toda sabiduría. La filosofía como sabiduría da *sentido* a toda ciencia.” (Villoro: 1962, pp. 190-191)¹⁶. Para Villoro, la “validez” y el “sentido” únicamente puede proporcionarlos un “saber de los orígenes”¹⁷, y, precisamente eso es lo que ha querido ser la filosofía, desde sus inicios, en tanto que un conocimiento anterior a la separación entre ciencia y sabiduría.

Posteriormente, Villoro nos deja ver, en *Los retos de la sociedad por venir*, cómo la filosofía, desde una “razón razonable” (Villoro: 2007, pp. 205-222) —interpretamos desde una visión aristotélica y con base en su filosofía—, puede tener la función de una mediación entre el saber objetivo (la ciencia), con su “racionalidad instrumental” y el conocimiento personal (la sabiduría) con su “racionalidad valorativa”. Resultando así la

¹⁶ El subrayado es nuestro.

¹⁷ Origen no en un sentido de génesis temporal, causal o histórica, sino origen tanto en el sentido de “fundamento de validez”, como de principio a partir del cual todo se constituye para configurar un mundo, como también aclara en el ensayo “Motivos y justificación de la actitud filosófica” (Villoro: 1962, p. 81).

filosofía, en tanto que “razón razonable” o pensamiento de la *phrónesis* (Villoro: 2007, pp. 213-214), la apropiada para pensar, con un buen juicio, tanto las “explicaciones” del conocimiento objetivo (la ciencia), como las ideas que “comprende” el conocimiento personal (la sabiduría); asimismo, pensamos que puede hacer un buen juicio acerca del conocimiento interpersonal del ámbito de los valores humanos que estudia la ciencia social.

Con ello, consideramos desde la filosofía puede pensarse en un cambio de paradigma epistemológico a raíz de una crítica al cientificismo, al naturalismo y a otros “ismos” que beben de la fuente del positivismo.

Ahora bien, la mayoría de ideas fundamentales que hemos expuesto, Villoro las escribió en *Páginas filosóficas*, de 1962, en *Creer, saber, conocer*, de 1982, *El poder y el valor*, de 1997 y en *Los retos de la sociedad porvenir* del 2007 pero, nos preguntamos ¿cuál es la perspectiva de la filosofía del siglo XXI respecto del problema de la sobre valoración de las ciencias naturales por encima de las ciencias sociales? ¿Sigue vigente la crítica de Villoro al cientificismo? ¿Sigue siendo vigente la filosofía de Villoro para pensar dicha problemática o ya quedó superada? ¿Está a la altura la filosofía de Villoro respecto de las nuevas posturas filosóficas? ¿Hay algún planteamiento actual que vaya en la misma dirección que marca la filosofía de Villoro respecto del problema del cientificismo y de su topología epistemológica?

LA CRÍTICA DE MARKUS GABRIEL AL CIENTIFICISMO

Una de las corrientes filosóficas de este naciente siglo XXI, que está haciendo una crítica a las recientes mutaciones del positivismo y en general a la filosofía moderna y posmoderna; que, está aportando profundas reflexiones tanto para un “nuevo humanismo” (una “nueva ilustración”), como para un retorno hacia lo real, es el Nuevo Realismo. En dicha corriente filosófica hay una pluralidad de vertientes y propuestas (Ferraris: 2016, pp. 58-66), pero curiosamente el planteamiento del joven filósofo alemán Markus Gabriel coincide con la perspectiva de uno de los filósofos más sobresalientes de la filosofía mexicana, a saber, Luis Villoro, quien murió hace apenas algunos años, el 5 de marzo del 2014; y, que sin embargo, alcanzó a escribir reflexiones que apuntan a la superación tanto de la modernidad como de la posmodernidad (Villoro: 2007; 1998; 1997; 1982) —siendo ésta una coincidencia fundamental—, a través de un racionalismo plural y de un realismo plural que apuntaba ya en la dirección que el nuevo realismo¹⁸ de Gabriel ha señalado, aunque en el caso de Villoro pueda especificarse, como hemos dicho en otro trabajo como un realismo moderado por una “razón razonable” (Villoro: 2007, pp. 205-226). Es decir, se puede afirmar que, en cierta medida, Villoro ya había caminado por algunas sendas por las que ahora camina el nuevo realismo y se puede ver a Villoro como un filósofo que ya apuntaba hacia algunas tesis fundamentales del nuevo realismo. Sin embargo, por razones de espacio, en esta ocasión, sólo ponemos de relieve la coincidencia de la crítica de Villoro y Gabriel al cientificismo, misma que también muestra, de entrada, algo en común entre sus filosofías: el carácter crítico de las ideologías e identificador de falacias para conocer la verdad atendiendo a la realidad sin prejuicios, la distinción de los diferentes tipos de pensamiento y de conocimiento, así como la distinción del sentido de los diferentes campos de la realidad.

Sobre ésta y otras coincidencias incidiremos más adelante, por el momento, veamos en qué consiste el cientificismo para el joven filósofo Markus Gabriel.

¿En qué consiste el cientificismo para Markus Gabriel?

Con cientificismo, Gabriel, tal como los otros filósofos críticos del cientificismo de la tradición¹⁹ y el propio Villoro, no se refiere al progreso de la ciencia, sino a la manera de interpretar la realidad desde la construcción

¹⁸ Mario Teodoro Ramírez ha sostenido que Villoro —al igual que Merleau-Ponty— pudo vislumbrar el ir más allá de la fenomenología, misma que se centraba el fenómeno del Ser a partir de la experiencia de la conciencia, al Ser mismo en cuanto tal como actualmente lo ha hecho el nuevo realismo. (Ramírez: 2019, pp. 22-24) Y más contundentemente, Ramírez ha sostenido que la postura filosófica de Villoro apunta hacia el “realismo especulativo” que ha sido propuesto recientemente por Quentin Meillassoux, Graham Hartman y Markus Gabriel. (Ramírez: 2018, p. 27)

¹⁹ En ese sentido, Gabriel asume una postura humanista, neo-humanista. Contra al cientificismo, “[...] se reencuentra con otras posturas

de una “visión del mundo” que se deriva del conocimiento científico en la que se asume a dicha visión como la más acertada, segura y honorífica (Gabriel: 2015, p. 111). Gabriel sostiene que la ciencia está en crisis, sin embargo, aclara que “(e)l fracaso de la concepción científica del mundo no reside en la ciencia, sino en la opinión científica que deifica la ciencia y la emparenta con una religión también mal entendida.” (Gabriel: 2015, p. 148) Para Gabriel en el fondo la cosmovisión científica está fundamentada en supuestos metafísicos, por ello, es que coincide en el fondo con el dogmatismo religioso.

Asimismo, el cientificismo comparte con el naturalismo estos mismos supuestos metafísicos. En su ensayo “Saber y conciencia moral”, sostiene Gabriel: “(p)or naturalismo se entenderá por tanto en lo que viene una teoría metafísica de la totalidad, la cual supone que el mundo como mundo es aquello que precede a nuestro conocimiento del mundo, de tal modo que este último sólo puede *aprehender* o *descubrir* ulteriormente lo que de todos modos es del caso. El naturalismo implica por tanto un realismo metafísico.” (Gabriel: 2006, p. 79)

En dicho ensayo sostiene que, con la victoria de la ciencia natural (monismo naturalista), se ha introducido un concepto muy reducido de naturaleza, ya que se entiende a ésta como un todo perfectamente determinado que precede a nuestros conceptos —idea que guarda relación con el mundo, aspecto que refuta en *Por qué el mundo no existe*—. La naturaleza viene a ser después de todo, lo que es del caso. La naturaleza del naturalismo es aquello independiente de nosotros que de todas maneras está ahí. El naturalismo busca la unidad del “todo”, decantándose por la sustancia extensa de la metafísica de Descartes y no por la *res cogitans*, para desde ahí explicarlo a todo desde una perspectiva natural. (Gabriel: 2006, p. 79)

En *Por qué el mundo no existe*, Gabriel puntualiza que el monismo naturalista falla, como cualquier monismo, porque postula un “Superobjeto” que sin embargo no puede existir por razones de principio (Gabriel: 2015, p. 118).

En este sentido, en dicho libro, Gabriel afirma que el cientificismo consiste en sobre valorar al conocimiento científico respecto de cualquier otro tipo de conocimiento porque se considera que éste se erige sobre la realidad en sí —una realidad, por cierto, reducida sólo a lo físico-material—, mientras que los otros tipos de conocimiento nunca la alcanzan.

Sostiene el filósofo, señalando la errancia del cientificismo:

El cientificismo, es decir, la idea de que la ciencia conoce la capa fundamental de la realidad, e incluso el mundo en sí, mientras que todas las demás formas de conocimiento serán siempre reducibles a las científicas, o que en todo caso deberán ser valoradas en relación con ellas, es simplemente errónea. (Gabriel: 2015, p. 110)

Así Gabriel, sostiene que tanto el naturalismo como el cientificismo se presentan como el antídoto perfecto contra la arbitrariedad humana, porque presuponen que nos salvan de ilusiones y falsedades; y, nos permiten distinguir entre el mundo real y la ficción; entre lo natural y sobrenatural, considerando a lo sobrenatural como la construcción de una hipótesis arbitraria o no justificada y porque lo sobrenatural viola las leyes de la naturaleza (Gabriel: 2015, p. 115).

En suma, Gabriel, sostiene que hay dos razones por las que la cosmovisión científica ha fracasado, una ontológica y otra epistemológica: “(l)a primera razón —la ontológica— por la que fracasa cualquier cosmovisión científica es simplemente que no existe el mundo.” (Gabriel: 2015, p. 112) El argumento de que el mundo no existe consiste en lo siguiente: 1) se entiende que el mundo es el ámbito de todos los ámbitos, el área de todas las áreas, dominio de todos los dominios; 2) todo lo que existe aparece en un campo de sentido; 3) la existencia es la propiedad de los campos de sentido de que aparezca algo en ellos; 4) no puede haber un objeto que tenga todas las propiedades posibles; 5) lo que todo lo abarca no puede aparecer en sí mismo; por tanto, el mundo no existe (Gabriel: 2015, pp. 58; 74; 80; 61; 86). Respecto de la segunda razón, la epistemológica, Gabriel sostiene que no podemos hacernos una imagen del mundo porque no podemos

de la tradición filosófica moderna, defensoras de algún tipo de perspectiva humanista y anti-determinista, como la antigua Escuela de Frankfurt (Fromm, Adorno, Marcuse), el existencialismo, el vitalismo (Nietzsche, Bergson, Deleuze), el personalismo, la fenomenología, la hermenéutica.” (Ramírez, 2021: 33)

contemplantarlo desde fuera, el punto de vista que alcanzaría la totalidad sería uno panorámico y ese es imposible desde la particularidad humana. (Gabriel: 2015, p. 112)

Siendo así, el error que comete la ideología científicista respecto de las ciencias sociales y humanidades es el siguiente: “(l)a cosmovisión científica sugiere incorrectamente que el *sentido de la existencia humana* puede ser pasado por alto porque tiene que haber una estructura privilegiada de los hechos sustancialmente idéntica con el universo, el ámbito objetual de las ciencias naturales.” (Gabriel: 2015, p. 145)²⁰

Al contrario de esto, para Gabriel es importante el conocimiento científico en sí mismo, pero también las otras formas de conocimiento que expresan de mejor forma el “sentido de la existencia humana”, el sentido del espíritu (*Geist*). Al respecto, en *Yo no soy mi cerebro*, sostiene: “(l)a verdad no se limita a la ciencia, sino que también se encuentra en las ciencias sociales y las humanidades, en el arte, la religión y las condiciones de la vida cotidiana, como cuando uno comprueba que en los trenes de cercanías, en verano, el aire acondicionado no funciona correctamente con demasiada frecuencia.” (Gabriel: 2016, p. 17) Coincidiendo con Gabriel, Villoro afirma que el sentido común, la moral, la religión también pueden suministrar conocimientos valiosos para la vida humana. (Villoro: 2011, p. 21)

Ante la perspectiva errónea de la cosmovisión científicista, sostiene el filósofo alemán que, a diferencia de ésta, el acierto respecto de una comprensión justa del “sentido de la existencia humana” ha estado a cargo de los idealistas alemanes del siglo XIX, quienes lo han pensado bajo los términos del espíritu (*Geist*) desde el ámbito de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), pero que, sin embargo, no han sido tan valoradas como las ciencias naturales por no concederles objetividad y realidad. A diferencia de la óptica del científicismo, el filósofo alemán afirma que el ámbito del espíritu (*Geist*) es real y necesita una perspectiva de estudio propia, requiere una forma apropiada para “pensar” dicho ámbito y tiene su propio modo de realidad.

El pensamiento Vs. posturas aliadas del científicismo: neurocentrismo, funcionalismo y materialismo

Para Gabriel, así como el ámbito del espíritu (*Geist*) es real —aunque sea inmaterial—, también el pensamiento lo es, como podemos ver en el siguiente pasaje de *El sentido del pensamiento*: “(e)l pensamiento no es un proceso que tenga lugar bajo nuestro cráneo y con el que estemos familiarizados nosotros de forma exclusiva [...] El pensamiento es algo real. Es algo que ocurre realmente.” (Gabriel: 2019, p. 339). Sin embargo, como el pensamiento es real y no deja de ser un fenómeno existente es también, en parte, biológico. Debido a ello, hay ciertos planteamientos científicistas que quieren reducir el pensamiento a procesos neuronales del cerebro, como es el caso del naturalismo en su versión peculiar a la que Gabriel llama “neurocentrismo”; o bien, a una serie de normas para el procesamiento de datos, como quiere “funcionalismo”; o bien, reducir no sólo al pensamiento a una composición material sino al mismo ser del hombre, al sentido de la vida humana, a una acumulación de bienes como plantea el “materialismo”. Para el filósofo neo- existencialista el neurocentrismo, materialismo y funcionalismo son posturas aliadas del científicismo que además en su base son más supuestos metafísicos que ciencia como tal. Asevera el filósofo: “(e)l materialismo, el naturalismo y el funcionalismo no son todos ellos supuestos científicos verificables, sino interpretaciones metafísicas de la realidad.” (Gabriel: 2019, p. 134)

Gabriel piensa que no es correcto irse al extremo de reducir²¹ el pensamiento a procesos de conexiones neuronales como la plantea el “neurocentrismo”, para el que son idénticos los procesos del cerebro y los del procesos del pensamiento (Gabriel: 2019, p. 320); y, desde ahí cuestiona a la inteligencia artificial de la que piensa que no sólo no es inteligente, por carecer de fundamento biológico-vital sino también peligrosa para la vida humana porque apuesta en contra de lo humano (Gabriel: 2019, pp. 35-36).

Para Gabriel, la consideración que se hace, en el marco de los debates sobre la inteligencia artificial y ciencias cognitivas, acerca de que el “pensamiento humano” es como una especie de *software* inmaterial

²⁰ Las cursivas son nuestras.

²¹ El filósofo alemán, muestra cómo el *reduccionismo* es el supuesto de que la física puede reducir los acontecimientos y estructuras del universo a un patrón fundamental y que, en su variante más burda, equivale a la afirmación materialista de que todos los acontecimientos y estructuras del universo no son más que configuraciones material-energéticas. (Gabriel: 2019, p. 51)

instalado en el cuerpo de primates es una idea descabellada y es relativa al “funcionalismo”. Sostiene el filósofo alemán: “(e)l *funcionalismo* asume, en general, que la inteligencia humana es un sistema de normas para el procesamiento de datos que se marca como objetivo resolver una serie de problemas. Este sistema de normas debe estar sujeto a lo que se denomina *realización* múltiple, es decir, que debe poder ser instalado en diferentes *hardwares*.” (Gabriel: 2019, p. 131) El funcionalismo, es una derivación del naturalismo que afirma que los seres humanos somos completamente definibles científicamente y susceptibles de reproducción tecnológico-científica (Gabriel: 2019, pp. 133-134); particularmente, el naturalismo biológico reduce el pensamiento humano a procesos neuronales (Gabriel: 2019, p. 108). Señala Gabriel: “(e)l naturalismo proclama que todo conocimiento y progreso real puede reducirse a una combinación de ciencia y dominio tecnológico de las condiciones de supervivencia humana.” (Gabriel: 2019, p. 12) Al respecto, piensa, coincidiendo con Villoro, que tal idea es una ideología²² en la que la ciencia misma cae (Villoro: 2011, p. 292), al igual que la religión cuando trata de explicar el porqué de la realidad; o, los movimientos sociales populistas, cuando son guiados por euforias políticas y no ven con claridad racional el bien común; o bien, el espacio público cuando el medio de comunicación denominado Internet se apodera de él (Gabriel: 2019, p. 12).

Coincidiendo con los filósofos humanistas, historicistas, críticos del cientificismo por los que también se inclina Villoro, Gabriel considera que el naturalismo es introducido por el positivismo del siglo XIX y que éste trae como consecuencia, no sólo un pensamiento con perspectiva científica alrededor de la cual se construye una ideología, el cientificismo, sino también un pensamiento metafísico y, particularmente, señala el *materialismo*. Definiéndolo asevera: “(c)on este me refiero tanto a la doctrina de que todo lo que existe está compuesto por materia, como a la visión ética de que en última instancia el propósito de la vida humana es la acumulación de bienes (automóviles, casas, parejas sexuales o parejas sentimentales, teléfonos inteligentes) y su completo disfrute destructivo (quema de combustibles fósiles, lujo suntuoso, restaurantes condecorados con estrellas).” (Gabriel: 2019, p. 30) Podríamos decir, irónicamente, que el materialismo reduce la pluralidad de la realidad a sólo materia; por lo que, en lugar de enriquecernos, nos empobrece.

Pero, entonces ¿qué es el pensamiento y qué tipo de realidad es aquello que piensa?

El “espíritu” es real y lo podemos encontrar con el “pensamiento”

Gabriel sostiene que el campo de “lo humano”, es real, que no es una ficción; y, específica, que se trata de la dimensión del “sentido de la comprensión humana”. Dicha dimensión es actualmente investigada por las humanidades ya que el constructivismo lo ha abandonado apresuradamente; y que, por ello, es importante rehabilitarlo (Gabriel: 2015, pp. 145-146). Para Gabriel, el error de la cosmovisión de las ciencias naturales es hacer caso omiso del espíritu (*Geist*) y ponerse a observar el universo sólo objetivamente, con lo que se aniquila implícitamente el sentido de lo humano. (Gabriel: 2015, p. 148)

En *El sentido del pensamiento* —que es el colofón de la trilogía *Por qué el mundo no existe* y *Yo no soy mi cerebro*—, Gabriel nos deja entrever que la “vida espiritual”, el ámbito del espíritu (*Geist*), no es una ilusión sino una realidad (un campo de sentido) y que el “pensamiento” es el conveniente para pensar dicho campo.

En dicho libro, Gabriel presenta la tesis: el pensamiento es un acto sensorial (Gabriel: 2019, p. 14), es un órgano sensorial más, al lado de los cinco sentidos (Gabriel: 2019, p. 20), un sentido más de nuestra corporeidad, nuestro sexto sentido (Gabriel: 2019, pp. 95-98), con el cual podemos explorar el infinito y descifrarlo matemáticamente, entre otras cosas, (Gabriel: 2019, p. 32). Y dado que el pensamiento nos conecta con realidades inmateriales, porque en éste se intersecan la realidad natural y la realidad psicológica (Gabriel: 2021, p. 10), nos da la posibilidad de comprender nuestra “vida espiritual”. Señala que el “pensamiento” es el sentido el apropiado para investigar el ámbito del espíritu (*Geist*) (Gabriel: 2019, p. 32).

²² Para Gabriel: (u)na ideología es un tipo de virus mental que recorre la corriente sanguínea del pensamiento y que ataca en un principio discretamente los cimientos de la salud aquí y allá, hasta que finalmente te vence.” (Gabriel: 2019, p. 31) La ideología para el filósofo alemán, es “una visión distorsionada del ser humano que cumple una función socioeconómica: normalmente se trata de la justificación implícita de una distribución injusta de recursos.” (Gabriel: 2019, p. 29)

Gabriel señala cómo el “espíritu” es aquel ámbito relativo a la comprensión de la “vida humana” y a nuestra autodeterminación como seres humanos, quienes somos un tipo de seres que no aceptamos, fundamentalmente, nuestra condición dada (Gabriel: 2019, pp. 20-21).

Y es mediante la crítica a la ideología cientificista, a cargo de varios filósofos de la tradición tanto desde la filosofía fenomenológica como la analítica y otras filosofías como la ética informacional, que el filósofo, pone de relieve al ámbito del espíritu (*Geist*).

Sólo por mencionar a algunos, con la fenomenología de Husserl hace notar que hay un punto ciego en la comprensión moderna de la ciencia y este es nada más y nada menos que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) (Gabriel: 2019, p. 174), con el que se pone de relieve el ámbito del espíritu (*Geist*). En palabras de Gabriel: “(e)l mundo de la vida —de Husserl— es nuestra comprensión cotidiana de las cosas que nos rodean, de las personas y de las condiciones culturales en las que estamos inmersos tan pronto como hemos recibido una educación mínima que nos permita no perecer a causa del tráfico a la primera de cambio, llegar, en algún momento, a ser capaces de alimentarnos por nuestros propios medios, y talvez algunas cosas más.” (Gabriel: 2019, p. 174)

En este tenor, con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* muestra que la concepción moderna del lenguaje falla en su pretensión de lograr definir con precisión y de forma sistemática las expresiones de nuestro lenguaje natural, que es parte del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y que gracias al ser inapreciable del lenguaje es que éste funciona realmente (Gabriel: 2019, p. 175); asimismo, que el sentido y sin sentido del lenguaje es posible gracias al flujo del pensamiento y de la vida (Gabriel: 2019, p. 231).

Vinculando a Wittgenstein y a Husserl, Gabriel sostiene que no sólo el lenguaje natural no está abarcado a cabalidad por nuestro pensamiento analítico, sino que el mundo de la vida está lleno de vaguedades y por ello es que funciona (Gabriel: 2019, p. 175).

En dicha dirección, con Dreyfus y Searle, en el marco de aquella filosofía del lenguaje que valora a la fenomenología y a la hermenéutica, así como de la crítica a la inteligencia artificial, resalta el filósofo alemán cómo el sentido común —al que considera una forma de pensamiento fundamental—, está íntimamente relacionado con el mundo de la vida (*Lebenswelt*), el cual es una forma de hablar del ámbito del espíritu (*Geist*), y que es gracias a éste que podemos llegar a formular significaciones y llegar a sus componentes de significado más simples, a sus *átomos semánticos*; y, que nosotros comprendemos expresiones lingüísticas gracias a un trasfondo (*background*) biológico y socio-cultural (Gabriel: 2019, p. 179).

Asimismo, Gabriel subraya, con Floridi, especialista en filosofía de la información y ética informacional, que la “vida espiritual” es relativa a la cultura, a la *infoesfera*, es decir, a la atmósfera espiritual articulada a partir de sistemas de significaciones, instituciones, artefactos, sistemas digitales de información, etc., que construimos los seres humanos para sentirnos seguros ante lo inesperado, impredecible, incontrolable y carente de sentido de la naturaleza que amenaza con ahogarnos en una otredad alienante percibida como nada (Gabriel: 2019, p. 117).

Otro de los autores fundamentales con los que Gabriel va presentando su argumentación acerca de todo aquello en lo que consiste el ámbito del espíritu (*Geist*), mismo que se le escapa a la comprensión científica moderna, es Heidegger quien, cuestiona también fuertemente a la ideología cientificista y la vincula a la técnica moderna²³. Gabriel valora el aporte que Heidegger realiza, porque ante la imagen del mundo y la técnica modernas propone que “pensar” consiste en “encontrar sentido” y esto consiste en “meditar”, es decir, dar un paso atrás a la reflexión conceptual (Gabriel: 2019, p. 181). Y, en esa dirección, y remontándose hasta Platón y Aristóteles y, a su vez, polemizando con ellos, Gabriel propone la tesis del *nooscope*: *nous* que significa inteligencia, *skopeô*, mirar o atisbar: “nuestro pensamiento es un sentido por medio del cual podemos atisbar lo infinito y representarlo matemáticamente” (Gabriel: 2019, pp. 221-222). Para comprender dicha idea, adecuadamente, nuestro filósofo contemporáneo, nos pide pensarla en el marco de las tesis fundamentales del nuevo realismo: “(e)n general, el *nuevo realismo* afirma que (1) podemos reconocer los

²³ Markus Gabriel diagnóstica que el progreso tecnológico en la época actual se ha acelerado debido al descubrimiento de la teoría cuántica (Gabriel: 2019, p. 53).

objetos y los hechos tal como son realmente y (2) hay un número infinito de campos de sentido en los que existen los objetos y los hechos. No hay una realidad única, absoluta. *El mundo no existe.*" (Gabriel: 2019, p. 251).

Así, para el filósofo alemán, el "pensamiento" es el órgano sensorial que nos permite comprender nuestra "vida espiritual", es decir, "encontrar sentido", el sentido de la existencia humana, porque es una intersección entre la naturaleza y el espíritu (Gabriel: 2019, p. 10); una especie de interfase (Gabriel: 2019, p. 265) que hace posible que podamos mirar y comprender muchas realidades inmateriales; y, sostiene que dicho proceso de "intermediación" también es real.

"Pensamiento" y ética como elementos convenientes para pensar el espíritu (Geist)

Otra de las tesis importantes que presenta Gabriel en *El sentido del pensamiento*, es que el "pensamiento" nos permite "orientarnos" en nuestro viaje a través del infinito (Gabriel: 2019, p. 43), así como "orientarnos" en la "existencia" con todo y las complicaciones de nuestra época actual perturbada por una gran variedad de ideologías. Así, Gabriel nos deja ver la cercanía entre su idea de "pensamiento" y la "reflexión ética" a la que considera conveniente para "orientar" el progreso científico y tecnológico humano hacia una vida buena (Gabriel: 2019, p. 12).

Ahí mismo, en dicho libro el filósofo ya adelantaba algunos aspectos relativos a la ética que precisaría más adelante en *Ética para tiempos oscuros*. Gabriel define a la ética como la disciplina filosófica que se encarga de reflexionar acerca de aquello en lo que consiste una vida buena cuyo apelativo es la felicidad (Gabriel: 2019, pp. 17-19)²⁴. Ello implica una reflexión sobre "valores morales", mismos que distinguen entre acciones buenas, malas y neutras (Gabriel: 2019, p. 18) e implica pensar "quienes somos" los seres humanos en tanto que seres no sólo naturales sino también espirituales. Es decir, la reflexión ética conlleva pensar el ser que somos a raíz del espíritu (*Geist*), es decir, a la luz de la imagen que hacemos de nuestras propias vidas —en esto consiste el "espíritu"— y buscar los parámetros para considerar nuestras vidas como vidas buenas (Gabriel: 2019, p. 19).

Así, básicamente, Gabriel considera, por un lado, que el "pensamiento" es un órgano sensorial que nos permite pensar nuestra "vida espiritual" y "encontrar sentido", siendo que el sentido consiste en ser realmente una "dirección" (Gabriel: 2019, p. 91) y, por ello, el "pensamiento" nos permite fundamentalmente "orientarnos" en la existencia; y, por el otro lado, concibe a la ética como la disciplina filosófica que se plantea pensar los parámetros de una vida buena y, para ello, tiene que "pensar" el ámbito del espíritu. En conclusión, ante la crisis de la humanidad que vivimos en nuestra época, debido al cientificismo, Gabriel propone un "pensamiento ético", al igual que Villoro.

En este tenor, asevera el filósofo alemán, cuestionando a la visión positivista y haciendo un llamado hacia el pensamiento ético: "(p)orque el progreso en ciencias naturales y tecnológicas no contribuye sistemáticamente a una mejora de la vida humana sin una reflexión ética subyacente. Más bien, estamos destruyendo nuestro planeta a través de un progreso sin restricciones, lo que debería dar pie a una reflexión y a una corrección del rumbo." (Gabriel: 2019, p. 12)

Desde esta perspectiva ética, el naturalismo en tanto que ideología científica, no representa un problema menor, ya que, gracias a ésta, estamos poniendo en peligro la vida del planeta entero (Gabriel: 2019, pp. 13; 358). Ante el peligro de perder la vida lo que nos queda por hacer es filosofar, comprendiendo el sentido de nuestra existencia humana y la verdad de la realidad para enderezar nuestro rumbo. (Gabriel: 2019, p. 13) Ante el poshumanismo y el transhumanismo, que implican la despedida del ser humano y la bienvenida del ciborg, Gabriel propone un "nuevo humanismo ilustrado", que nos proporciona sentido común y valoración no sólo de la vida humana sino también de la vida animal no humana. (Gabriel: 2019, pp. 24-28)

²⁴ Por cierto, es conveniente subrayar para los fines de nuestro ensayo, que su concepción ética va muy en la dirección de una filosofía aristotélica.

En busca de una exploración renovada de “lo humano”, del ámbito del espíritu (*Geist*), de la comprensión del sentido de la existencia, el joven filósofo cuestiona al positivismo del siglo XIX por introducir la idea de que los logros humanos más relevantes pueden obtenerse gracias a la tecnología y a las ciencias naturales y también al positivismo lógico del siglo XX por pretender reducir el “pensamiento” al análisis de enunciados lógicos; y, ante dicha perspectiva epistemológica errada propone retomar con una nueva mirada al “humanismo ilustrado”, el cual aspiraba a una educación del género humano (Gabriel: 2019, p. 30), combinando la justa importancia de la pluralidad de los saberes y así plantea Gabriel valorar tanto lo material como lo inmaterial del pensamiento.

Gabriel apela a que la función de “orientamos en la existencia” es la función fundamental del “pensamiento”, inclusive más valiosa que el pensamiento lógico, es decir, considera el joven filósofo que si no hay una “orientación existencial” a la racionalidad le falta la “validez fundamental”. Lo que nos recuerda también a la crítica que hace Villoro a la racionalidad instrumental moderna la cual es muy hábil, a nivel teórico, para las inferencias lógicas y, a nivel práctico, para la lógica medios-fines del ámbito de las acciones, pero carente de ética (Villoro: 1997, p. 75).

En suma, desde esta perspectiva ética, Gabriel plantea la tesis de que el pensamiento es una dirección para orientarnos en la existencia, frente al problema de la ideología del cientificismo y ante el problema real y actual de los seres humanos, quienes somos actualmente “[...] víctimas de la digitalización, adictos sin remedio a la información o zombies tecnológicos.” (Gabriel: 2019, p. 15).

El filósofo neo-humanista, considera que ante dichos problemas, la filosofía ética puede contribuir a redireccionar el rumbo de los seres humanos en nuestro planeta (Gabriel: 2019, p. 15), orientándonos por la “realidad” y por la “verdad”, para lograr otro tipo de “objetividad”.

Nueva objetividad y universalidad en las ciencias del espíritu

Al cuestionar al cientificismo, Gabriel asume la posibilidad de una nueva “objetividad”, una distinta a la de las ciencias naturales, del orden de la realidad del “valor humano” y no de los hechos físicos, es decir, una “objetividad humana” —más propiamente una verdad—, que se fundamenta en el “pensamiento” y en la “realidad espiritual”.

Una forma de objetividad tal, es la que presentan los “hechos morales” tal como señala en su *Ética para tiempos oscuros* (Gabriel: 2021, p. 33) En dicha obra sostiene que, ante la crisis de la humanidad de nuestra época, que en gran parte se debe a sobre valorar lo científico y tecnológico por encima de lo moral —cabe subrayar que en dicho libro también señala el problema del cientificismo—, es necesaria y urgente una reflexión filosófica sobre “hechos morales” que nos permita valorar nuestro comportamiento en torno a lo bueno, lo malo y lo neutro y recuperar nuestra confianza en la verdad, el conocimiento, la realidad y nuestro ser humanos en tanto que seres libres y reflexivos (Gabriel: 2021, pp. 279-280), seres capaces de pensar nuestro ser desde nuestra autodeterminación, es decir, de pensar el ámbito del espíritu (Gabriel: 2021, pp. 263-264).

Particularmente, respecto del problema del cientificismo, sostiene refiriéndose a la idea de creer que el progreso científico y tecnológico por sí solo es suficiente para el progreso humano o moral: “(e)sta idea, que denomino reduccionismo científico, causa (aunque no lo pretenda) desgracias morales, porque omite la consideración tanto de los hechos no morales, que no se pueden medir físicamente pero sí afrontarse con ingeniería, como los hechos morales *sui generis*, que no se pueden constatar sin la ética.” (Gabriel: 2021, p. 307)

Ante dicho problema, Gabriel sostiene que hoy en día, para contrarrestar el cientificismo, y para pensar “lo humano entre nosotros” hace falta pensar atinadamente los “hechos morales” y que la ética, en particular la metaética es la disciplina filosófica conveniente para pensarlos (Gabriel: 2021, p. 49); aún más, sostiene que es necesaria una cooperación multidisciplinaria para ir delimitando a los “hechos morales” y distinguirlos de los “no morales” (Gabriel: 2021, p. 24).

Desde el ámbito de la interdisciplinariedad del conocimiento y apuntando hacia dar un poco de luz a la oscuridad de nuestros tiempos, el filósofo neo-humanista propone que “(v)alorar nuestra propia capacidad de conocimiento e intercambiar saberes y proposiciones de todas las disciplinas imaginables forma parte integral de la nueva Ilustración.” (Gabriel: 2021, p. 307) Así, frente al relativismo posmoderno, Gabriel afirma un universalismo ético, es decir, valores universales que se deriven de los hechos morales. (Gabriel: 2021, pp. 27 y ss) Universalismo, a fin de cuentas, pero que se aleja tanto del universalismo racionalista moderno, abstracto, como del universalismo naturalista, cientificista.

Desde este universalismo ético Gabriel también apunta, a una “nueva objetividad”. Así, desde el nuevo realismo, para Gabriel la objetividad (en tanto que poder conocer la realidad tal cual es), es posible no sólo en las ciencias naturales, sino también en las humanidades, pero de otro modo, y es posible conocerla sin cosmovisión, sin mundo, porque el mundo no existe, lo que existe son muchos mundos, es decir, una pluralidad de campos de sentido. En pro de la objetividad de las ciencias sociales Gabriel afirma en la conferencia mencionada que los conocimientos proporcionados por las ciencias humanas pueden fallar y, por lo mismo, también son capaces de buscar nuevos conocimientos y nuevas creencias aptas para la verdad (Gabriel: 2020). Es decir, desde la subjetividad y la intersubjetividad hay posibilidad del establecimiento de la verdad. Y, desde la filosofía de Gabriel, es la propia “realidad espiritual” la que nos daría “el referente para la objetividad”, aunada al diálogo intersubjetivo argumentado y comprensivo.

La nueva objetividad implica también a la subjetividad y, con ello, se requiere no querer hacer al sujeto cognoscente un sujeto puro de conocimiento, sino verlo como un sujeto real, existente y problemático. Para el nuevo realismo el sujeto es fuente y objeto de las afirmaciones del conocimiento de las humanidades, de la realidad humana, del espíritu (*Geist*) humano y su historicidad. El *Geist* es la naturaleza humana, es el ser del hombre, algo así como una nada de coseidad, pero que es algo porque tiene su propia realidad, misma que es inmaterial, pero, a la vez, posible de ser objetivada en las instituciones humanas. (Gabriel: 2020)

En este marco, pensamos que lo que garantiza la “objetividad” (verdad, dicho con mayor propiedad) y “universalidad” para las ciencias sociales, tanto para Villoro como para Gabriel, es: 1) la afirmación de un “sujeto viviente-real”; 2) el diálogo “razonable intersubjetivo”; y, 3) la atención y referencia a la “realidad experimentada del valor” (ámbito del espíritu). Hemos visto que la “verdad” de las “ciencias sociales”, para ambos, no va en el sentido de establecer “leyes y principios determinantes” a la manera de la metafísica y de las ciencias naturales, sino únicamente “ideas regulativas” u “orientaciones existenciales” ético-epistémicas que, no obstante, también tienden hacia la unidad y la universalidad. Y, aunque si bien, por rigurosidad, ambos piden objetividad, es con relación a la “verdad” y la “realidad”, y no al modo de la objetividad de las ciencias naturales, porque si no, caerían ellos mismos en la falacia naturalista.

Y, entonces, finalmente, ¿qué repercusiones conlleva el cientificismo con su “objetivismo naturalista” al ámbito de las ciencias sociales y las humanidades? Y, por otro lado, ¿cómo han quedado las ciencias sociales en su búsqueda de objetividad?

La crisis de la objetividad en las ciencias del espíritu en el siglo XXI

El diagnóstico que realiza Gabriel al respecto es que la situación actual de las ciencias sociales y las humanidades están en crisis debido al predominio de la ideología cientificista. (Gabriel: 2020).

Este último aspecto lo menciona en la conferencia mencionada “La crisis de la objetividad en las ciencias sociales”. En esta su tercera conferencia del ciclo mencionado, sostiene que el problema con las humanidades es que se encuentran sub-financiadas debido a que se consideran inútiles y sin productividad gracias a la ideología cientificista (Gabriel: 2020) que pide “objetividad” y “resultados”; y que, aunque las humanidades han cuestionado desde su nacimiento al cientificismo, por medio de la “hermenéutica de la sospecha” y que, aunque a éstas la ha acompañado siempre la crítica como una de sus herramientas más letales, la batalla ha sido compleja e incluso sus propias armas se han puesto en riesgo.

Sin embargo, Gabriel subraya que una de las funciones fundamentales de las “humanidades” ha sido ser crítica de la ideología; afirma que, en la modernidad, un valioso aporte de las humanidades y de las ciencias

sociales consiste en realizar una crítica a la ideología científicista. (Gabriel: 2020) Sin embargo, observa que, actualmente, todavía hay dos fuentes que amenazan a las humanidades, una extrínseca (la cosmovisión científica) y otra intrínseca (el pseudo- kantianismo).

Por el lado de la fuente extrínseca, Gabriel sostiene que la cosmovisión científica conlleva una amenaza a la "objetividad de las humanidades", pues busca la objetividad prescindiendo de pensadores concretos históricamente situados (Gabriel: 2020). Ya en *Por qué el mundo no existe* afirmaba, en dicho sentido: "(l)a cosmovisión científica presupone cierta imagen del ser humano. Según esa imagen, el científico idealizado es un ser racional sin fisuras." (Gabriel: 2015, pp. 142-143) A esta tendencia, el filósofo alemán, le denomina, como ya mencionábamos, "neuro-centrismo", con ello se refiere a la perspectiva científica que afirma que nunca podemos conocer realmente los hechos objetivos, porque cualquier oportunidad de conocimiento resulta ser un "estado neuronal complejo" que potencialmente tergiversa el universo tal como es objetivamente. (Gabriel: 2020) Según esta perspectiva, el universo en sí mismo, el universo puramente físico, no tiene ninguna apariencia específica única. El universo no tiene perspectivas en sí mismo, está, por así decirlo, sensorialmente vacío. Todo lo que percibimos, oímos, olemos, tocamos o sentimos de cualquier otra forma, estudiado, por ejemplo, por la fisiología sensorial, se distorsiona automáticamente debido a la presencia de creaturas neurotípicas, como somos los seres humanos, quienes sólo compartimos una mediana estadística de apariencias. (Gabriel: 2020) Según esta visión no hay percepción sin ilusiones, por ello, Gabriel le denomina también "ilusionismo". El ilusionismo niega, pues al sujeto del conocimiento. Lo que a juicio de Gabriel es un disparate metafísico disfrazado de neurociencia, ciencia cognitiva, psicología evolutiva o alguna combinación de éstas. (Gabriel: 2020)

Gabriel presenta argumentos en contra de dicha perspectiva científicista. Por ejemplo, sostiene que si un hecho es objetivo en la medida en que su obtención es causalmente independiente de los sujetos, ningún hecho en el que estemos involucrados puede considerarse sólidamente objetivo; asevera que siempre estamos claramente involucrados en la actividad científica, ya que la ciencia misma es una actividad humana. (Gabriel: 2020)

Gabriel quiere destacar que "el sujeto sí existe" y que el conocimiento científico no es completamente objetivo, porque la ciencia la hacen los sujetos; sostiene: que las hipótesis, las afirmaciones del conocimiento en sí mismas, no son hechos objetivos sino enunciaciones subjetivas. (Gabriel: 2020) Lo que no quiere decir que entonces Gabriel renuncie a la "objetividad" y, con ello, a la "realidad", sino que lo que está intentando es hacer una crítica a la superlación de la cosmovisión científicista que sólo se hace falsas ilusiones bajo la idea de una ciencia perfecta.

Al contrario de un sujeto puro de conocimiento, como aquel con el que sueña el científicismo, Gabriel afirma al sujeto científico como un "sujeto real". Y, a pesar de su crítica a la objetividad "sin sujeto" de la cosmovisión científica, Gabriel afirmará la objetividad "con sujeto" al grado de que inclusive los aspectos del campo de sentido de las humanidades tienen su propia realidad, su propia objetividad.

En este tenor, Gabriel subraya contundentemente que el científicismo es una "mitología" muy mal construida; sostiene que la ciencia es mejor en cuanto ciencia, pero que en pretensiones cosmológicas es la peor ideología.

Concretamente, Gabriel critica la cosmovisión científica porque considera que bajo dicha concepción la ciencia y la tecnología han matado a más gente que la religión (Gabriel: 2020); asimismo, piensa que a la ciencia le gusta entretenerse y jugar, ya que ésta produce problemas que luego se encarga de resolver. (Gabriel: 2020)

Por el lado de la fuente intrínseca que amenaza a las humanidades, se encuentra el pseudo- kantianismo. A propósito de éste, nos dice el filósofo alemán que, ya Maurizio Ferraris ha introducido la figura *Fou-Kant*: se trata del cuerpo de Foucault y la cabeza de Kant. Se trata de Kant enloquecido. Kant, por supuesto representando a la epistemología moderna, misma que señala que el conocimiento es limitado y finito y que, desde esta particularidad, tiene como punto de partida al empirismo moderno temprano, para el que el fundamento del conocimiento son los "datos", lo dado a los sentidos.

Nos comenta Gabriel que dicha filosofía ha llegado lejos. Para ésta, lo dado son los “datos”. Idea que se ha conservado hasta nuestros días; puesto que es actualmente dicha idea la base de la informática digital. Sostiene Gabriel, que el empirismo lógico es la visión que basa su saber en datos y en eso consiste la cosmovisión de la tecnología en California; sostiene que el empirismo lógico, es el origen también históricamente de la disciplina moderna de la informática. (Gabriel: 2020) Esta es una tesis común entre la cosmovisión científica y la figura de Fou-kant. Y, en suma, desde esta perspectiva kantiana, que subyace al cientificismo, la realidad es una proyección de nuestra subjetividad.

En este marco, haciendo una crítica directa a Foucault sostiene Gabriel que, para el filósofo francés, el poder es una laguna en la teoría, es una falacia. El poder no está en ningún lugar. Y al no ubicar al poder nos quedamos sin objetividad alguna; y, así, no hay posibilidad de diferenciar entre verdad o falsedad; nuestra teorización no podría centrarse en ningún dominio. Sin la objetividad en la que se basa la verdad, citando a Shakespeare, pero refiriéndose a la teorización de la ciencia y no a la vida, afirma: teorizar es un cuento contado por un idiota lleno de ruido y de furia que nada significa. (Gabriel: 2020) En lo cual, como decíamos coincide con Villoro cuando afirma que el cientificismo reduce al saber humano a una pasión sin sentido (Villoro: 2011, p. 295).

Así el error de Fou-kant (Kan enloquecido) es que, al dar por sentado que los hechos se interpretan desde la subjetividad e intersubjetividad, es decir, desde lo social, se renuncia a la posibilidad de conocer a los “hechos” en cuanto tales, se renuncia a la “objetividad”, a la “realidad” y se renuncia a los sujetos reales. En este sentido, valdría agregar, una crítica a la des- subjetivación como la que propone no sólo Foucault²⁵ sino también Deleuze²⁶. Ante la cual, Gabriel propone un filósofo real que piensa lo real desde la realidad.

En suma, Gabriel detecta dos errores en la búsqueda de “objetividad” en las ciencias sociales y las humanidades. De manera extrínseca, por el lado de la ideología cientificista, el error consiste en que se busca una objetividad naturalista en un campo de sentido humano; y, por el lado de la filosofía, asociada a las ciencias sociales y humanidades, el error consiste en que se renuncia a la objetividad puesto que en el fondo no existen hechos sólo interpretaciones. Por lo que el filósofo alemán se decanta por el nuevo tipo de objetividad apropiada para la realidad del espíritu (*Geist*), misma que mencionamos en el apartado anterior.

Pero entonces, finalmente, en términos generales, ¿qué relación estricta guarda la filosofía del nuevo realismo con las humanidades? Sostiene el joven filósofo, que dicha relación resulta de la crítica de la ideología cientificista (Gabriel: 2020). En ese sentido, el nuevo realismo tiene la tarea de identificar falacias para ver la realidad tal como es (Gabriel: 2020).

En este último aspecto, coincide Gabriel con la filosofía de Villoro y es uno de los aspectos que hemos querido hacer notar en los primeros apartados de este trabajo, al poner de relieve la “falacia de la necesidad” y la “falacia naturalista”, que ha mostrado Villoro. Pero, ¿cuáles son, además de ésta, las otras coincidencias entre la filosofía de Villoro y Gabriel?

COINCIDENCIAS ENTRE VILLORO Y GABRIEL

Como decíamos, Villoro y Gabriel coinciden en general en su enfoque crítico del pensamiento moderno²⁷ y posmoderno y en su inquietud por hacer posible otro tipo de filosofía y pensar que, a través de ésta, otro mundo es posible. Particularmente, los vemos coincidir en varios puntos clave que tienen su vértice en su postura análoga frente al cientificismo: 1) la crítica a la sobre valoración de la ciencia natural por encima de

²⁵ Véase, por ejemplo, *El pensamiento del afuera*, (Foucault: 1993).

²⁶ Como puede verse en *Diferencia y repetición* (Deleuze: 1988).

²⁷ Aunque Gabriel cuestiona a aquello en lo que desembocó el proyecto moderno, defiende, sin embargo, una “nueva ilustración”, pero lo hace colocando el aspecto moral como el timón de todas las actividades, desarrollos y progresos humanos: “La nueva ilustración requiere en consecuencia situar la idea del progreso moral en la cima de la estructura de objetivos de nuestra sociedad en conjunto, y orientar a esta luz los sistemas parciales de la ciencia, la economía, la política y la sociedad civil. (Gabriel: 2021, p. 283) También Villoro no tira el agua de la bañera con todo y niño; considera que es necesario seguir intentando “pensar por nosotros mismos”, seguir usando la razón, pero no la razón racional moderna, sino la “razón razonable” (*phrónesis*) de Aristóteles (Villoro: 2007, pp.208-214), asimismo, sostiene que ante la crisis del pensamiento moderno, lo que nos hace falta es actualmente una reflexión ética (Villoro: 1997, p. 7-9).

la ciencia social y una justa valoración de las ciencias sociales y las humanidades. 2) Ambos afirman que el cientificismo es una ideología. 3) Tanto para Villoro como Gabriel, el cientificismo nace en el seno del positivismo, pero no corresponde a los procedimientos precisos y objetivos de la ciencia legítima, es decir, ambos distinguen entre ciencia y cientificismo tal como Hayek (2019, pp. 34-35) y otros muchos de los filósofos de la tradición, críticos del cientificismo.

Particularmente del cientificismo, 4) cuestionan que se superponga la “objetividad naturalista” sobre cualquier otra medida o índice de confianza o certeza en el conocimiento y se solicite extraerla epistemológicamente de cualquier campo de la realidad, incluyendo la humana. Tanto para Villoro como para Gabriel, el cientificismo consiste en pasar por alto el sentido y el valor de la existencia humana, debido al anhelo de “objetividad” naturalista y, por ello, se convierte al conocimiento científico en una pasión sin sentido o como dice el filósofo alemán, siguiendo a Shakespeare, en un cuento contado por un idiota que nada significa. 5) Ambos se percatan de que el naturalismo es una de las formas en las que se engalana el cientificismo y que 6) éste tiene de fondo un pensamiento metafísico.

7) Para ambos el naturalismo pretende salvar al ser humano de ilusiones distinguiendo sin falla entre la realidad y la ficción, atendiendo a las leyes naturales, quedando todo lo que no se ajuste a dichas leyes como algo absurdo y sin sentido que no debe ser tomado en consideración. Lo cual, para estos dos filósofos, tiene también implicaciones sociales, políticas y económicas. Gabriel menciona dicho aspecto cuando se refiere al materialismo, que consiste en una forma de vida reducida a la óptica de que todo lo que existe está compuesto por materia, cuyas implicaciones éticas, en la forma de vida de los seres humanos, es que la vida consiste en la acumulación de bienes y en el disfrute destructivo de materiales. Villoro, por su parte, además de también cuestionar al materialismo y al consumismo, refiere una idea política implicada en éstos, cuando expone cómo la idea de un “realismo ante los hechos”, es en realidad un conformismo que reitera una situación de dominación justificada supuestamente en ideas científicas. 8) Para ambos el cientificismo es análogo al fanatismo religioso y a las euforias políticas, por su carácter ideológico. 9) Para ambos las ideologías, incluyendo la cientificista, han costado la vida de miles de seres humanos.

10) Ambos piensan que a la racionalidad instrumental moderna le hace falta un “pensamiento ético” que le dé validez y sentido (dirección, orientación, sentido existencial humano). Es decir, para ambos, a la lógica, la ciencia y la tecnología modernas les hace falta una orientación ética. Aunado a ello, ambos filósofos coinciden en 11) la afirmación de la filosofía como aquel pensamiento capaz de hacerle frente a la crisis en la que se encuentra sumergida la humanidad, en particular consideran que hace falta un pensamiento ético y hermenéutico-social (ese que es el apto para pensar el sentido existencial del ser humano), pero en clave existencial ontológica, realista; y, que 12) la tarea de la filosofía es cuestionar las ideologías, identificar falacias y proporcionar argumentos claros acerca de los problemas y orientarse conforme a lo que es, el Ser.

13) Son críticos del dogmatismo, pero también del relativismo que puede llevarnos al escepticismo. 14) Además, ambos mantienen una “perspectiva plural y universal” tanto en lo relativo a la epistemología como en su forma de pensar la realidad (la ontología) y frente al absolutismo totalizante moderno como frente al relativismo posmoderno. Para los dos filósofos, 15) el conocimiento se establece en razón de la realidad y éste nos asegura una atadura a la realidad, coincidiendo, como decimos, en un “realismo plural”. Aquí, cabe señalar que, epistemológicamente hablando, Villoro es realista en razón de que la verdad se consigue, tanto por el lado de la ciencia como de la sabiduría, además de a través del diálogo racional y razonable, atando nuestro pensamiento a la realidad.

Peculiarmente, respecto del “conocimiento” comparten la idea de que, 16) no hay conocimiento o saber en general, sino una pluralidad de éstos y, con ello, 17) reconocen la valoración de las otras formas de conocimiento importantes para la vida humana tales como la sabiduría, las ciencias sociales, el arte, la religión, el sentido común, etc.

Además, coinciden 18) en que la “objetividad” en las ciencias sociales sólo puede lograrse gracias al sujeto real, a la intersubjetividad (la comunidad humana) y a la realidad espiritual o realidad del valor. Y en ese tenor, para ambos, 19) en la “verdad” de las “ciencias sociales” no pueden establecerse leyes y principios determinantes a la manera de la metafísica y de las ciencias naturales, sino únicamente “ideas regulativas”

u “orientaciones existenciales ético-epistémicas” que aspiran hacia la unidad y la universalidad. Otra una idea más en la que coinciden en la direccionalidad, aunque no en las especificidades, es en 20) el reconocimiento de que el “ámbito del espíritu” se puede conocer a través de las unidades ontológicas del “sentido” y del “valor”, a través del “pensamiento” y de la “razón razonable” respectivamente.

También en que, para ambos, 21) la tarea de las ciencias sociales o del espíritu —que para Villoro tienen como base a la sabiduría— es dar sentido a la existencia humana desde la realidad (Gabriel: 2020). A este respecto, hemos expuesto que Villoro, precisa que, en tanto que, a la “sabiduría” le es propio dar “sentido” y “valor” a nuestra existencia, de fondo, le corresponde a ésta encargarse de los asuntos del “ámbito del espíritu” (*Geist*) y deja claro que los “estudios sociales” parten del conocimiento personal (sabiduría) y sólo pueden llegar a ser ciencias, ciencias sociales, en tanto que saberes interpersonales, a partir de la “objetividad” que se vaya conformando a través del diálogo razonable intersubjetivo (Villoro: 2011, p. 240-241) y la atención a la realidad valiosa de lo humano. Tal es el caso de la historia, la antropología, sociología, el arte, la estética (Villoro: 2011, p. 243) y cada una de las humanidades. Finalmente, no sobra decir que 22) ambos filósofos también afirman la autonomía de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza.

Pensamos que tales coincidencias se deben, en parte, a que ambos filósofos compartieron el estudio de los idealistas y humanistas alemanes del siglo XIX y otros grandes filósofos de la tradición filosófica de occidente que cuestionaron al positivismo con todas sus derivaciones que surgieron a lo largo del siglo XX y nos acompañan hoy en día; valorando, no obstante, todos aquellos avances de la filosofía analítica y otras vertientes contemporáneas de la filosofía de la ciencia que no caen bajo el concepto de la ideología cientificista.

Viendo estas relaciones entre las filosofías de Gabriel y Villoro y sus aportes al problema del cientificismo nos preguntamos, entonces, a qué se debe en el fondo el problema del cientificismo aún presente en nuestros días.

QUESTIONANDO AL CIENTIFICISMO Y PENSANDO EL ESPÍRITU CON VILLORO Y GABRIEL

Nosotros estamos de acuerdo con Villoro y Gabriel, pensamos que el problema de la valoración de las ciencias naturales por encima de las ciencias sociales²⁸ se debe a que, a pesar de las múltiples críticas, sigue

²⁸ Ante el cientificismo del positivismo, posturas filosóficas de diversa índole se levantaron cuestionándola fuertemente, desde el vitalismo —de Bergson, como puede verse desde su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Bergson: 1999, pp. 105 y ss.), y, el de Nietzsche, en su periodo de transición (Jara: 2019, p. 8), como puede verse en el parágrafo 373 de la *Gaya ciencia* (Nietzsche: 2019, pp. 310-311) o el Nietzsche de la famosa frase crítica contra el positivismo “no existen hechos sólo interpretaciones”, como nos recuerda el filósofo colombiano Carlos B. Gutiérrez (2008, p. 9)—, hasta el materialismo histórico de Marx, como puede verse, implícitamente, cuando cuestiona el objetivismo positivista de Feuerbach en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*, que consiste en pensar la realidad como objeto (*Objekt*) descuidando la actividad humana (Marx: 2010, p. 13) o en *La ideología alemana* echando de menos en la reflexión del mismo filósofo un profundo estudio sobre las relaciones humanas (Marx: 1974, pp. 47-50); pero, en sentido delimitado a la defensa de las “ciencias del espíritu” —término que se acuñó para traducir al alemán la noción inglesa *moral sciences* de la *Lógica de las ciencias morales* de John Stuart Mill, quien junto con Comte y otros se proponían la positivación de las ciencias del espíritu (Gutiérrez: 2001, p. 291)—, podemos mencionar principalmente, desde el marco del historicismo y neokantismo, a Dilthey y a Rickert, quienes hacen una defensa de las ciencias del espíritu y plantean una forma apropiada de fundamentación para éstas (Villoro: 1962, pp. 121-133). Particularmente, es en la obra de Dilthey en donde se encarna toda la discusión del siglo XIX a propósito del problema en mención (Gutiérrez: 2001, p. 301). Cabe hacer notar que la filosofía de Dilthey, está influida por la hermenéutica de Schleiermacher y la psicología de las vivencias de Brentano; y, además, que Dilthey reconoce el trabajo de su predecesor Gustav Droysen, discípulo de Hegel y de Boeckh, quien también inspirado en la hermenéutica de Schleiermacher, en su *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, se anticipaba a proponer una fundamentación y metodología propia para las ciencias del espíritu, tarea que veía fértil completar a raíz de analizar kantianamente el ámbito humano-histórico, aspecto que Dilthey retomaría ya bajo los términos de una *crítica de la razón histórica* (Gutiérrez: 2001, pp. 291-301), trabajo que sería Rickert quien, influido por su maestro Windelband, realizaría una auténtica “Crítica de la Razón Histórica” (Villoro: 1962, p. 128). Asimismo, es valioso subrayar, desde ahora, que Dilthey ve a la hermenéutica como la más apropiada para fundamentar a las ciencias del espíritu, porque a ésta le es propio el “comprender” (Gutiérrez: 2001, pp. 299-300). También, es menester hacer notar que Dilthey será un agente clave en dicha temática, pues influirá profundamente al conocimiento del siglo XX, por ejemplo, a la filosofía de la historia, la sociología, los científicos sociales, la fenomenología, la hermenéutica, la vertiente de la filosofía analítica que valora a la hermenéutica, la Escuela de Frankfurt, la filosofía de la cultura, etc., y consideramos que alcanza a influir, en la filosofía mexicana de Luis Villoro (de mediados del siglo XX y principios del XXI) y más recientemente, en el nuevo realismo, en particular,

imponiéndose, en el ámbito del conocimiento humano, todavía en pleno inicio del siglo XXI, el paradigma (Kuhn: 1971, p. 174) epistemológico positivista (Comte: 1962, pp. 54-62) moderno, del siglo XIX, en el que predomina una perspectiva científica, economicista, objetivista, de la cuantificación, de la acumulación y de la producción (Freire: 2002, pp. 31-95); o, en términos de la reciente apreciación de Markus Gabriel, una perspectiva regida por una cosmovisión científica y el naturalismo (monismo naturalista) (Gabriel: 2015, p. 115), misma que sigue causando estragos todavía a nuestra "humanidad" inclinándose más por la ciencia natural y la tecnología que, por la ciencia social, la sabiduría y la filosofía.

El problema con el paradigma moderno, es que soslaya a la dimensión humana, "dimensión del valor", es decir, el ámbito en que se comprende el "sentido de la existencia", campo de sentido del espíritu (*Geist*) (Gabriel: 2020), cuya realidad esencial, podemos ver con ayuda de la filosofía de Villoro, es una realidad relativa al "valor" y al "sentido" (Villoro: 1997, pp. 21-28); y, siendo que dar sentido a la vida —junto con mantenerse y pertenecer a una sociedad—, es una necesidad humana básica (Villoro: 1998, p. 67), y que "(l)a búsqueda del valor es una característica de la condición humana" (Villoro: 1997, p. 68).²⁹

Ante dicho problema, pensamos que la "dimensión humana" —que Villoro ubica como el ámbito del valor³⁰ y Gabriel como el ámbito del espíritu (*Geist*)—, presenta elementos que no pueden faltar en los sistemas de conocimiento de la vida de los seres humanos y que, dicho ámbito necesita una forma de estudio con perspectivas y metodologías propias. Porque si desde el marco de las reglas y principios del conocimiento científico, los aspectos del "ámbito humano" no son fundamentales porque no se pueden objetivar, no por lo menos a la manera de las ciencias naturales y formales, si son fundamentalmente esenciales para la vida humana, para una vida buena conforme al bien y la felicidad (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 1 1094a1-4), que, consideramos, es en el fondo el "para qué" de la existencia humana.

Dichos aspectos humanos, son fundamentales para pensar en el sentido de nuestra existencia y para nuestra "formación en el curso de la vida", cuyo contenido esencial es aprender a llegar a ser el ser que somos —ideal inspirado en las ideas de la poesía de Píndaro (*Pítica* II, v. 73)— mientras que, sobre la marcha, vamos aprendiendo a resolver problemas. En este tenor, Gabriel sostiene que: "(l)a vida de un ser humano consiste esencialmente en resolver problemas y optimizar sus propias habilidades para la resolución de estos." (Gabriel: 2019, p. 214).

Sostiene el filósofo alemán que el sentido de la vida no sería posible concebirlo si no estuviésemos confrontados existencialmente con el sentido infinito del que afortunadamente podemos participar (Gabriel: 2015, p. 217). Por lo que, a fin de cuentas, como piensa Gabriel, el sentido de la existencia es el sentido mismo (Gabriel: 2015, pp. 216-217). Para Gabriel: "(e)l sentido es, por así decirlo, nuestro destino, y este destino nos concierne no sólo a nosotros, los humanos, sino a todo lo existente." (Gabriel: 2015, p. 217) Y coincidiendo con Aristóteles y con Villoro, sostiene Gabriel: "(e)l único sentido de la vida reside en la vida misma. El sentido de la vida no es, ni más ni menos, que vivir una buena vida." (Gabriel: 2019, p. 362) Siendo la felicidad el apelativo que se le da a la vida buena (Gabriel: 2019, p. 19).

En este marco, pensamos, a partir de Aristóteles, Villoro y Gabriel, que el "equilibrio" entre las "ciencias sociales" y las "ciencias naturales" puede lograrse gracias a la "filosofía", a través de la identificación y el esclarecimiento de ideologías y falacias que se tejen alrededor y entre éstas; y, que la función auténtica tanto de la ciencia como de la sabiduría, mismas que encontramos en el fondo de la distinción entre ciencias

en el de Markus Gabriel.

²⁹ Entendiendo por "valor" "[...] lo que aliviaría una privación, aplacaría la tentación del deseo, cumpliría el anhelo, volvería pleno un mundo carente. Valor es lo que nos falta en cada caso." (Villoro: 1997, p. 16). Valor es lo deseable y lo que nos orienta hacia el bien, tanto para Villoro (1997, p. 60), como para Gabriel. Sostiene el filósofo alemán: "(l)os valores morales son pautas de conducta humana. Distinguen entre las acciones deseables, es decir, las buenas y moralmente correctas, y las no deseables, es decir, las malas y moralmente incorrectas." (Gabriel: 2019, p. 18)

Y, entendiendo, por "sentido" una unidad ontológica básica que fundamenta a las unidades epistémicas de la comprensión humana y que nos permite orientarnos en la existencia, puntualizamos nosotros a raíz de la filosofía de Villoro y de Gabriel. Ya que para el filósofo mexicano tanto el sentido como el sin sentido presentan el Ser, el primero revela la esencia de algo, el segundo nos enfrenta con la existencia (Villoro: 1962, p. 25). Aspecto en el que, Gabriel siguiendo a Frege también coincide con la filosofía de Villoro: "(u)n sentido es realmente una dirección." (Gabriel: 2019, p. 91).

³⁰ Para Villoro aquello que define como humanos es el "valor".

naturales y ciencias sociales, es contribuir a propiciar condiciones convenientes para que el ser humano procure la felicidad. En suma, pensamos que es conveniente que tanto la ciencia como la sabiduría estén orientadas hacia la felicidad, o bien, que la finalidad del conocimiento es la “vida buena”.

Así, frente al problema del cientificismo queremos poner de relieve que los elementos del ámbito del espíritu (*Geist*) o “dimensión humana”, son elementos que son relativos al conocimiento personal o “sabiduría”, mismo que tiene la potencia y, por ende, la función de dar “sentido” y “valor” a la vida humana (Villoro: 2011, pp. 233-234). Aspectos humanos de los cuales el conocimiento científico no puede dar cuenta, por su propia forma y modo de ser (Villoro: 2011, p. 295). Por lo que, pensamos que sería conveniente que los “estudios sociales” partieran de la sabiduría o del conocimiento personal, de la subjetividad, más que de la ciencia natural que pretende ser neutral y objetivista, porque no hay acceso al ámbito del espíritu si no es a través de la experiencia personal, y sólo después de un procedimiento o procesamiento intersubjetivo de diálogo razonable se puede aspirar a que el conocimiento pueda llegar a ser ciencia, ciencia social —aunque nunca se logre a cabalidad por el modo de ser del conocimiento interpersonal, que en el fondo obedece al modo de ser contingente de los seres humanos y más al modo de ser de la sabiduría—; y, justo la idea es abrir nuevas posibilidades hacia nuevas formas de conocimiento y no caer en el error de seguir implementando la perspectiva y métodos de la ciencia natural para estudiar el ámbito del espíritu.

En este sentido, hemos querido mostrar que, a la distinción entre ciencia natural y ciencia social, subyace la distinción entre los dos modelos básicos del conocimiento que Villoro considera: la ciencia y la sabiduría (Villoro: 2011, pp. 222-249). Y, en medio de esta precisión, queremos proponer a la filosofía —en tanto que una forma de pensar razonable (*phrónesis*)—, como mediadora entre la ciencia y la sabiduría; y, por ende, entre la ciencia social y ciencia natural. Idea que planteamos desde la filosofía de Villoro, pero que converge con la filosofía de Gabriel porque considera a la filosofía como aquella forma de estudio que nos permite pensar y el “pensamiento” lo entiende como aquello que nos permite orientarnos (encontrar sentido) en la existencia, ya que lo concibe como “dirección”. Es ahí donde vemos que la razonabilidad (*phrónesis*) implica orientación, es decir, “encontrar sentido”, por ejemplo, “sentido común”. Por lo que, adicionalmente, hacemos ver que Villoro y Gabriel también coinciden en la alternativa que dan frente al cientificismo y cómo en ésta se mantiene la traza de la filosofía aristotélica, además de que ambos siguen a la tradición hermenéutica cuya direccionalidad marcó radicalmente Dilthey desde el historicismo.

A partir de lo anterior, nos hemos dado cuenta, pensando con Villoro y Gabriel, y gracias a las resonancias aristotélicas que hay en sus filosofías, de que el cientificismo es un error epistemológico que no debería de ocurrir y que no debió haber ocurrido, puesto que ya desde la antigüedad griega, Aristóteles distinguía entre la forma de conocimiento que puede establecerse acerca del ámbito de la necesidad (lo que es de una forma y no de otra) (*Ética Nicomáquea* VI, 3 1139b 22-36), del que puede construirse respecto de la contingencia (lo que puede ser o no ser, o bien, puede ser de un modo o de otro); subrayando que el ámbito de las acciones humanas es contingente y, por tanto, de éste no pueden establecerse ni leyes ni principios (*Ética Nicomáquea* II, 6 1222b46-1223a8). Observamos, desde la filosofía de Aristóteles, Villoro y Gabriel, que el “ámbito del espíritu” está íntimamente relacionado con el ámbito de las acciones humanas (ámbito relativo a la ética) y es igualmente contingente, por lo que consideramos que de éste tampoco se pueden establecer ni leyes ni principios universales, sino únicamente “ideas regulativas” que dan “sentido” a nuestra “existencia” y que, no obstante, pueden aspirar a la universalidad, pero no de manera *a priori*, antes de la experiencia humana, bajo una supuesta neutralidad y bajo los procedimientos de la ciencia natural. Sin embargo, el pensamiento de la modernidad, en particular el positivismo, hizo caso omiso de esta idea.

CONCLUSIÓN

Entonces, ¿sigue siendo vigente la filosofía de Villoro para pensar el cientificismo aún presente en el siglo XXI? Después de este recorrido podemos decir que la filosofía de Villoro sigue siendo vigente, particularmente en cuanto a su reflexión epistemológica y ética, porque nos sirve, entre otras cosas, para comprender el problema de la valoración de las ciencias naturales por encima de las ciencias sociales y porque es, fundamentalmente, una filosofía razonable, crítica de las ideologías, que ubica en su justo lugar a

los diferentes tipos de conocimiento y que demuestra estar a la altura de las reflexiones que en este siglo XXI se están emprendiendo; y, que incluso, como hemos visto, se anticipa a la crítica que al científicismo hace Markus Gabriel desde el nuevo realismo, no obstante coincidiendo en puntos esenciales con él.

Ahora bien, frente a la problemática del científicismo presente en nuestra época consideramos que para superar al científicismo es necesario hacer énfasis en la búsqueda de una forma de “pensar” conveniente para el ámbito de “lo humano”, es decir, consideramos que sigue siendo pertinente la pregunta: ¿qué tipo de racionalidad es la conveniente para pensar el ámbito de “lo humano” o del espíritu y así no caer en el científicismo? Misma que implica preguntar por el tipo de conocimiento de este campo puede establecerse.

Después de haber atendido a algunos de los planteamientos de los filósofos de la tradición estudiosos del ámbito del espíritu, hemos llegado a dos conclusiones. 1) Nos queda claro que si bien el planteamiento de Dilthey es pieza clave para todos los desarrollos posteriores que defienden a las ciencias sociales y las humanidades, gracias a sus aportes sobre la “comprensión” como la forma de pensamiento apropiada para pensar el “ámbito del espíritu” y la conveniencia de ésta para una fundamentación auténtica acerca de los estudios de dicho campo; 2) también, nos es evidente, a raíz de los desarrollos de los hermeneutas, en particular de Gadamer siguiendo a Dilthey y a Aristóteles, que del ámbito del espíritu (*Geist*) no se pueden establecer ni leyes, ni principios sino únicamente “ideas reguladoras” u “orientadoras”; y que, por lo tanto, no puede haber como tal ciencia de lo humano o lo social o no, por lo menos, en el sentido de la ciencia positivista.

Esto lo inferimos a raíz del argumento del estagirita, acerca de que el “ámbito de las acciones humanas” tiene su propia realidad, una “realidad contingente” y que, de lo contingente no se puede establecer ni leyes ni principios, sino únicamente “ideas reguladoras” y, consideramos que el “ámbito del espíritu” o del “valor humano” está íntimamente ligado al ámbito de las acciones humanas y es igualmente “contingente”.

Asimismo, ya Aristóteles advertía que para articular un conocimiento auténtico del “ámbito de las acciones humanas” se tiene que apelar a una forma de racionalidad apropiada, misma que para él era la *phrónesis*.

Ahora bien, ¿qué relación guarda la filosofía de Villoro y Gabriel con estas conclusiones?

Consideramos que ambos piensan en dicha dirección, pero que además agregan un elemento con el que logran ir de una razón práctica y hermenéutica a una “razón realista” que, sin embargo, guarda consonancia con la *phrónesis* aristotélica.

En el caso de Villoro, hay dos niveles de resonancia: 1) el nivel de la “sabiduría” y 2) el de la “razón razonable” que es la forma en la que el filósofo mexicano expresa la *phrónesis* aristotélica. Respecto del primer nivel, porque para nuestro filósofo la sabiduría (racionalidad valorativa) es más apropiada que la ciencia (racionalidad instrumental) para pensar al ámbito del espíritu, porque es desde la experiencia personal subjetiva que se tiene la vivencia del ámbito de lo humano, del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y, así, los estudios sociales únicamente pueden convertirse en ciencia —aunque no en el sentido de la ciencia natural—, a través de un proceso interpersonal de diálogo razonable (Villoro: 2011, pp. 240-241) y de “universalización” y de “verdad” que, por cierto, queremos llamar la atención, a través de la filosofía de Villoro y de Gabriel, hacia la posibilidad de que ésta pudiera ser de un modo diferente al de la “objetividad” y “homogeneidad” de las ciencias positivistas, naturales y formales e incluso distinto de la manera en la que se ha venido dando en las propias ciencias sociales.

En un segundo nivel, la “razón razonable” es capaz de comprender tanto el ámbito contingente de las acciones y “valores humanos”, como también de pensar las “leyes” y “principios” que el entendimiento puede hacer del ámbito de lo “necesario”, de lo natural, así como entender las leyes de los procesos de “razonamiento inferencial”; y, finalmente hacer un “buen juicio” de balance o mediación entre ambos. Un juicio conforme a lo más óptimo para alcanzar la felicidad. Juicio que, por cierto, no es relativo a ninguna síntesis entre la “comprensión” y la “explicación” como sostenía Weber o Apel.

En razón de lo anterior y partiendo del planteamiento de Villoro, pensamos que la filosofía fundamentada en la *phrónesis*, con su reflexión, su buen juicio y su pensamiento crítico puede coadyubar para lograr un “equilibrio” entre la “ciencia” y la “sabiduría”, debido a que la *phrónesis* es una especie de sabiduría y de virtud que comprende “lo contingente”, pero que también abre su comprensión hacia el entendimiento de los procedimientos lógicos y de los procesos del ámbito del “ser necesario” del cual sí se puede establecer tanto leyes como principios.

Esto es importante reconocerlo, dado que hemos visto que los dos grandes modelos del conocimiento humano son valiosos, cada uno por su cuenta: la “ciencia” (saber objetivo, del que se puede dar razones objetivamente suficientes para creer, en el que la suficiencia implica que las razones sean concluyentes, completas y coherentes) (Villoro: 2011, pp. 223-226); y, la “sabiduría” (conocimiento experiencial del que sólo se pueden dar razones suficientes para creer, pero no objetivas (Villoro: 2011, pp. 226-228). A la “ciencia” le corresponde “medir una cierta variable” y “compararla con un estándar determinado”, pero es a la sabiduría a la que le corresponde “juzgar valorativamente”. La función de la filosofía, entonces, sería la de juzgar de manera “razonable” (Villoro: 2007, p. 221), a través de la *phrónesis*, poniendo en “balance” los resultados que proporciona, cada una a su manera, tanto la ciencia como la sabiduría, ya que como nos dice Villoro la “filosofía” es un “saber de los orígenes” que es capaz en tanto que ciencia, de dar validez a toda sabiduría y en tanto que sabiduría de dar sentido a toda ciencia (Villoro: 1962, p. 190), siendo la filosofía un saber destinado a dar razón de todo conocimiento con pretensión de validez, así como de sí misma (Villoro: 1962, pp. 83-84).

Dicha idea es coherente también con la filosofía de Markus Gabriel, ya que el filósofo alemán, al igual que Villoro, considera que la forma de conocimiento³¹ más conveniente para valorar críticamente el ámbito del espíritu (*Geist*), despejando ideologías y falacias, es la filosofía, en particular el “pensamiento”, mismo que también respeta y da su lugar a las ciencias sociales y humanidades o ciencias del espíritu, ya que nos brinda la posibilidad de “pensar”, en tanto que una “dirección” para “orientarnos en la existencia” —lo que vemos acorde a la *phrónesis* aristotélica porque implica pensar bajo “ideas regulativas”, valorar, “comprender sentidos” y orientamos—, y de distinguir lo esencial de las diversas formas de conocimiento. Para Gabriel, la filosofía es la forma más universal de reflexionar acerca de nuestro “pensamiento” y, al mismo tiempo, es la que está más cerca de los fenómenos concretos de nuestra vida cotidiana porque aspira a comprender nuestra experiencia y nuestra percepción, se esfuerza por el conocimiento de la realidad y de nuestra experiencia de la realidad y, en ese sentido, tiene como objetivo la “sabiduría” que es un entendimiento más preciso de aquello que realmente no sabemos, un conocimiento que surge desde la ignorancia socrática y busca la verdad de lo real. (Gabriel: 2019, p. 10).

Para Gabriel, el “pensamiento”, en tanto que “direccionalidad” que nos permite orientarnos en la “existencia” y en tanto que acto sensorial —ya que lo considera como un sentido más igual que la vista, el oído, el olfato, el tacto o el gusto (Gabriel: 2019, p. 14)—, es decir, en tanto que nuestro sexto sentido (Gabriel: 2019, p. 98), es la forma conveniente para pensar el ámbito del espíritu (*Geist*), ya que es una “interfaz real” que nos conecta con “realidades inmateriales” tales como la justicia, el amor, las elecciones, la belleza, la verdad, el bien, etc., pero que también nos relaciona con las realidades materiales (Gabriel: 2019, p. 34).

En este tenor, pensamos que tanto Villoro como Gabriel atienden, cada uno a su manera e implícitamente, al argumento de Aristóteles puesto que, tanto la “razón razonable” de Villoro como el “pensamiento” de Gabriel tienen modos de ser relativos al modo de ser de la *phrónesis* aristotélica, ya que, piensan el ámbito de la “contingencia”, el ámbito de las acciones humanas, de una manera no rígida, sin la pretensión de principios³² universales o de que todo debe caer bajo un concepto, sino bajo unidades de “sentido” y de “valor” —sin ser éstas sólo unidades epistémicas sino fundamentalmente ontológicas, es decir, algo que podemos encontrar en la existencia—, y que pueden darnos la pauta para articular “ideas regulativas” tanto éticas como epistémicas que, sin embargo, pueden ser universales.

³¹ Es más “una forma de pensar” que un “conocimiento ya constituido”.

³² Para Gabriel los valores son superiores a los principios, son la vara para medir a los principios (Gabriel: 2021, p. 15).

La forma de pensar de ambos filósofos es realista y conveniente para comprender el ámbito del espíritu (*Geist*), porque parte de la realidad y no del pensamiento abstracto y de la construcción subjetiva y concibe a la realidad como plural y heterogénea; asimismo, cabe destacar que no se quedan en una razón hermenéutica, sino que llegan hasta una razón realista, ya que estas formas de pensamiento se levantan, primeramente, desde unidades ontológicas (sentido real o realidad con cierta orientación) que posibilitan, a su vez, a unidades epistemológicas de comprensión.

Para Villoro, el “valor” no es un hecho del mundo físico, pero sí un “hecho” del mundo vivido directamente por el sujeto (Villoro: 1997, p. 19). El filósofo mexicano piensa que, aunque el ámbito del valor y del sentido sólo pueda darse en un marco conceptual e imaginativo y que presupone actitudes subjetivas, las “propiedades valiosas” no forman parte de las actitudes valiosas, sino de sus objetos intencionales, es decir, pueden percibirse en los objetos presentes a la experiencia. (Villoro: 1997, p. 19). Por su parte, para Gabriel, los valores, claro, existen en la medida en que valoramos moralmente acciones completadas en nuestra vida práctica (Gabriel: 2021, p. 44); sin embargo, en el ámbito de los valores también existen hechos, justamente, los hechos morales (Gabriel: 2021, p. 48) y éstos son reales. Además, sostiene que hay valores universales que existen con independencia de las diferencias culturales y temporales, que son válidos para todos los seres humanos. Se trata de: lo bueno, lo malo y lo neutro. (Gabriel: 2021, p. 108) Para el filósofo alemán, los valores son la brújula moral que nos indica en qué dirección debemos ir y nos ayudan a tomar decisiones desde el poder de nuestra libertad. (Gabriel: 2021, p. 110)

En cuanto al “sentido”, piensa el joven filósofo, que lo encontramos en la realidad y no sólo lo construimos (Gabriel: 2017, p. 536); e, incluso, que “(e)l sentido existe de forma completamente independiente a nosotros.” (Gabriel: 2019, p. 266).

Esto significa que, pensamos con sentido, no sólo porque sólo el ser humano dé sentido a la realidad, sino que pensamos con sentido también porque lo encontramos en la realidad, lo encontramos con el sexto órgano de nuestros sentidos, el pensamiento. Asimismo, el valor lo encontramos en la realidad, lo valioso de las cosas está en las cosas mismas, lo valioso de los seres está en ellos mismos y ello es constatado por nuestra experiencia humana, por cierto, experiencia que piensa realmente en/desde lo real y es capaz de formar un criterio evaluativo.

Por lo tanto, sostenemos que la “razón razonable” de Villoro y el “pensamiento” de Gabriel, en tanto que se fundamentan en la realidad (plural y heterogénea, no sólo material y natural) y operan desde ésta a través de “unidades ontológicas de sentido”, pueden ayudarnos a comprender el ámbito de la realidad del espíritu (*Geist*) de una manera rigurosa (apegados a la verdad), pero sin caer en el equivoco de querer estudiar el ámbito de “lo humano” con la perspectiva y el método de la ciencia natural.

Finalmente, consideramos que es a través de formas de pensar como las de Villoro y Gabriel como las ciencias del espíritu pueden pensar de manera conveniente su campo de estudio real, el ámbito de “lo humano”, y que gracias a formas de pensar como éstas la filosofía puede tener una función de fundamentación y de mediación entre las ciencias naturales y las del espíritu y así conducir el conocimiento humano (la ciencia y la sabiduría, que subyacen a la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales) hacia un cambio de paradigma, cuya verdad esté orientada por la realidad y que procure una vida ética que nos lleve a la felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, et. al. (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- ANSCOMBE, E. (1965). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York, The Academy Library Harper and Row. (First Harper Touch Book)
- APEL, K. (1985). "La 'distinción' diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de una 'mediación' entre ambas", en *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 15 (1-2), pp. 95-114.
- ARISTÓTELES. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid, Gredos.
- BERGSON, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, Sígueme.
- BRUGGER W. y SCHÖNDORF, H. (2014): *Diccionario de filosofía*. España, Herder.
- CARPINTERO, G. (2010): "Una teoría anarquista del conocimiento", *Claridades*, 2 (1), pp. 24-35. <https://revistas.uma.es/index.php/claridades/article/view/3923/3654>
- COMTE, A. (1962). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Argentina, Aguilar.
- DELEUZE, G. (1988). *Diferencia y repetición*. Madrid, Júcar.
- DILTHEY, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, FCE.
- DILTHEY, W. (2014). *Psicología y teoría del conocimiento*. México, FCE.
- DRAY, W. (1965). *Filosofía de la historia*. México, Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana.
- FERRARIS, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- FERRARIS, M. (2016). "Realismo por venir", en: Ramírez, M. T. (ed.) *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 47-67.
- FEYERABEND, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid, Tecnos.
- FOUCAULT, M. (1993). *El pensamiento del afuera*. España, Pre-textos.
- FREIRE, P. (2002). *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI.
- GABRIEL, M. (2006): "Saber y conciencia moral", *Ideas y valores*, 55 (132), pp. 75-99. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1113/1621>
- GABRIEL, M. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona, Pasado y presente.
- GABRIEL, M. (2016). *Yo no soy mi cerebro*. Barcelona, Pasado y presente. Sexta edición.
- GABRIEL, M. (2017). *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Barcelona, Herder.
- GABRIEL, M. (2019). *El sentido del pensamiento*. Barcelona, Pasado y presente.

GABRIEL, M. (2019a). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Barcelona, Pasado y presente.

GABRIEL, M. (2020). "La crisis de la objetividad en las ciencias sociales". Conferencia del 7 de octubre del 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=Dm4X-epoLAW>

GABRIEL, M. (2021). *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Barcelona, Pasado y presente.

GADAMER, H. (2010). *Verdad y método*, Vol. II. Salamanca, Sígueme.

GADAMER, H-G. (2010). *Verdad y método*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

GUTIÉRREZ, C. (2001). "El individuo entre la modernidad y la historia", en: José Luis Villicañas (ed.), *La filosofía del siglo XIX*, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid, Trotta, pp. 281-302.

GUTIÉRREZ, C. (2008). *Ensayos hermenéuticos*, México, Siglo XXI.

HABERMAS, J. (1986). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos.

HABERMAS, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos.

HAYEK, F. (2019). *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*. Madrid, Unión editorial.

HEIDEGGER, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México, FCE.

HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur.

HUESCAR, A. (1962). "Prólogo", en: Comte, A. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Argentina, Aguilar.

HURTADO, G. (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. México, UNAM.

HURTADO, G. (2011). *México sin sentido*. México, UNAM/Siglo XXI.

HUSSERL, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro segundo. México, UNAM.

JARA, J. (2019). "La Gaya ciencia en el contexto de Nietzsche", en: Nietzsche, *La gaya ciencia*. Barcelona, Grupo Planeta. Edición de Kindle.

KUHN, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE.

LEVINAS, M. L. (2001). "Filosofía y ciencias de la naturaleza en el siglo XIX", en: José Luis Villicañas, *La filosofía del siglo XIX*, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid, Trotta, pp. 303-333.

MARX, C. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas, El perro y la rana.

MARX, C. y ENGELS, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo.

MOLANO, J. (2007): "Las ciencias sociales como integración de saberes en la dimensión humana", *Tabula Rasa*, 7, pp. 275-303. <https://biblat.unam.mx/hevila/Tabularasa/2007/no7/12.pdf>

NIETZSCHE, F. (2019). *La gaya ciencia*. Barcelona, Grupo Planeta. Edición de Kindle.

PÍNDARO. (1984): *Odas y fragmentos*. Madrid, Gredos.

POPPER, K. (1973). "La lógica de las ciencias sociales", en: Adorno et. al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo.

POPPER, K. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos.

RAMÍREZ, M. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, UNAM.

RAMÍREZ, M. (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México, Siglo XXI/UMSNH.

RAMÍREZ, M. (2016): "Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo", *Diánoia*, LXI (77), pp. 131-151. <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/1478/1625>

RAMÍREZ, M. (2018), "Luis Villoro: filósofo mexicano universal", *Devenires*, XIX (38), pp. 13-32. <https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/166/138>

RAMÍREZ, M. (2019), "Fenomenología ampliada. Merleau-Ponty y Luis Villoro", *Humanitas*, I (46), pp. 5-27. <https://humanitas.uanl.mx/index.php/ah/article/view/307/248>

RAMÍREZ, M. (2021): "Existencia y Libertad. De la Crítica al Neurocentrismo a la Conciencia Encarnada: Markus Gabriel y Merleau-Ponty", en *Mentis. Revista interdisciplinaria de fenomenología*, núm. 1, pp. 29-45. <https://publicacionescientificas.uces.edu.ar/index.php/metis/article/view/1065/1084>

Real Academia Española. (2020). *Diccionario de la lengua española*. (23ª Ed.) Consultado en: <https://dle.rae.es/>

RICKERT, H. (1943). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Buenos Aires, Espasa-Calpe.

RICOEUR, P. (2010). *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*. Madrid, Trotta.

RICOEUR, P. (2011). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Universidad Iberoamericana/Siglo XXI.

ROARO, J. (2012): "Marxismo y positivismo", en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 1 (1), pp. 63-76. https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/124003/3.-_Roaro-Marxismo.pdf?sequence=1

SIMMEL, G. (2002). *Sobre la aventura*. Barcelona, Península.

STROKER, E. (1985): "La idea de Popper del racionalismo crítico", en *Teorema*, 15 (1-2), Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, pp. 231-243. <https://documents.es/document/la-idea-de-popper-del-racionalismo-critico-.html>

TODOROV, T. (2002). *Memoria del mal. Tentación del bien*. Barcelona, Península.

TÖNNIES, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires, Losada.

VELASCO, A. (2014). *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*. México, UNAM.

VILLORO, L. (1962). *Páginas filosóficas*. México, Universidad Veracruzana.

VILLORO, L. (1975). *Estudios sobre Husserl*. México, UNAM.

VILLORO, L. (1997). *El poder y el valor*. México, FCE.

VILLORO, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México, FCE.

VILLORO, L. (2011). *Crear, saber, conocer*. México, Siglo XXI.

WEBER, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid, Alianza.

WITTGENSTEIN, L. (2014). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Gredos.

BIODATA

Jesús Emmanuel FERREIRA GONZÁLEZ: Doctor en Filosofía por el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro", de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Con estudios posdoctorales en la Universidad de Oviedo, España. Áreas de investigación: fenomenología, filosofía mexicana y latinoamericana, ontología, epistemología, ética. Autor del libro *Conceptos no humanos. El sentido del Ser desde su otredad*, Comunicación científica, 2021 y varios artículos entre los que destacan: "El sentido del mundo antes de todo filosofar. Una exploración al sentido pre- reflexivo y una crítica al cartesianismo de Husserl", en *Eikasia*. N° 95, Sep-nov, 2020, pp. 49-74; "Luis Villoro y el problema de la «uni-formación» (formación homogénea) moderna", en *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*. 7(13)., 2020, pp. 11-32; y, "Luis Villoro y el criterio epistemológico de autenticidad filosófica actualizado", en *Utopía y praxis latinoamericana*, año: 26, núm. 94, 2021, pp. 81-109.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 28, N.º 100, 2023**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto100
Pass: ut28pr1002023

Clic logo

