



Facultad de Filosofía y Letras

Master universitario en filosofía:

*Realidad, conocimiento y acción*

**APROXIMACIONES A LA TEORÍA NEGATIVA DE LA  
JUSTICIA EN LUIS VILLORO**

**Raúl Alamillo Gutiérrez**

Trabajo de Fin de Máster dirigido por:

Dra. María Montserrat Herrero López

Pamplona, agosto de 2016



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>5</b>
---------------------------	----------

### CAPÍTULO 1

<b>LA RECONFIGURACIÓN DEL CONCEPTO DE RAZÓN COMO BASE EPISTÉMICA DE LA TEORÍA NEGATIVA DE LA JUSTICIA.....</b>	<b>9</b>
--	----------

1.1 Contexto biográfico.....	9
1.2 Lo racional.....	12
1.3 Lo razonable.....	16
1.4 La racionalidad razonable en el ámbito de lo social .....	21

### CAPÍTULO 2

<b>LA IDEA DEL PODER EN LUIS VILLORO.....</b>	<b>27</b>
---	-----------

2.1 El poder necesita del valor .....	27
2.2 El valor necesita del poder .....	32
2.3 Poder expositivo, poder impositivo y contrapoder.....	33

### CAPÍTULO 3

<b>UNA TEORÍA NEGATIVA DE LA JUSTICIA.....</b>	<b>37</b>
--	-----------

3.1 La necesidad de una teoría de la justicia en sentido negativo .....	37
3.2 Primer momento: la exclusión consciente como experiencia de lo justo.....	39
3.3 Segundo momento: la equiparación con el excluyente .....	41
3.4 Tercer momento: el reconocimiento del otro como presupuesto de una ética concreta .....	44

<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>51</b>
---------------------------	-----------

<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>57</b>
---------------------------	-----------



## INTRODUCCIÓN

En la década de los 70's, cuando ya se labraba el epitafio de la Filosofía Política, surge *La teoría de la justicia* de John Rawls, obra que hizo resurgir de su agonía el campo del pensamiento filosófico de la política, que ya acusaba una cierta fatiga que ponía en duda su capacidad para continuar en el camino de la historia de las ideas de Occidente. La obra referida hacía resurgir de las cenizas con una fuerza inusitada la dimensión moral de la política, que había sido negada sistemáticamente por el modelo positivista-conductual de la ciencia política, en el que no tenían cabida las proposiciones normativas acerca de hechos de naturaleza política. Rawls demostró con su imponente obra que una sociedad bien organizada, exige necesariamente establecer una brújula moral basada en la razón y en el ideal de "lo correcto", incluso sobre "lo bueno".

A partir de la multicitada obra, filósofos, sociólogos, polítólogos y científicos sociales en general han destinado su vocación intelectual a analizar, debatir y proponer nuevas ideas y enfoques novedosos sobre cuestiones de Filosofía Política: Robert Nozick y su "estado mínimo" como respuesta al propio Rawls, el debate comunitarismo-liberalismo donde destacan personas como Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, entre otros; Jürgen Habermas en el plano continental europeo, quien en su momento también tuvo ocasión de debatir con John Rawls.

Sin embargo, desde el continente latinoamericano ha surgido una tradición del pensamiento filosófico de la mano de la Teología de la Liberación: me refiero a la llamada "Filosofía de la Liberación", la cual surge como una reacción intelectual a las atrocidades de los gobiernos autoritarios de América Latina y el Caribe, los cuales, al amparo del conocido activismo injerencista norteamericano, y bajo el guion de las llamadas "doctrinas de seguridad nacional", tapizaron de muertes, desapariciones y tortura el continente. Una vez que las tiranías cayeron, lo que siguió no fue mejor: nacieron ciertamente las libertades políticas, pero junto con ellas vino la llamada "teoría del desarrollo" que *de facto* hipotecó futuros y generaciones enteras de no pocos países latinoamericanos, al someter su soberanía estatal al pago de deudas impagables ante los organismos financieros internacionales.

Hoy, América Latina y el Caribe, en términos generales, es un continente cuyos países operan con democracias formales, con controles políticos constitucionales y bajo el

auspicio de instancias internacionales no solo financieras, sino también en materia de comercio y de derechos humanos. Sin embargo, Latinoamérica aún sigue siendo uno de los continentes donde sus países son campeones en desigualdad económica y en la carencia en la tutela de derechos sociales como educación, vivienda, alimentación y empleo digno.

Latinoamérica y el Caribe ha sido un lugar especial para hacer filosofía, aunque muchos nieguen la especificidad de una “Filosofía Latinoamericana”. Es en este contexto que surgen pensadores de la talla de Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, entre otros, quienes escriben acerca de la necesidad de un “filosofar latinoamericano” como un espacio epistémico de reflexión filosófica cuyo propósito es pensar los problemas contextuales que aquejan a los países del continente, a efectos de ofrecer líneas de reflexión y de solución a tales problemas.

Dicho lo anterior, estamos en condiciones de establecer que el objetivo del presente trabajo de investigación consiste en analizar valorativamente la teoría de la justicia desarrollada por el filósofo mexicano Luis Villoro en su obra *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (FCE, 2007), propuesta que denomina “una vía negativa hacia la justicia”, elaborada en el marco de una serie de reflexiones, resumidas en lo que dicho pensador llama “los retos de la sociedad por venir”, siendo estos la *justicia*, la *democracia* y la *interculturalidad*. Sin embargo, hemos de precisar que, si bien Luis Villoro formalmente se ocupa de los temas de los que se ocuparon los filósofos latinoamericanos, especialmente los de la justicia y la liberación, sería un error subsumir sin más las ideas de Luis Villoro en la tradición del filosofar latinoamericano antes señalado. Y es que Luis Villoro, formado en la escuela analítica, siempre defendió una visión de la filosofía como “disolvente” de las ideologías, que bajo la guía de la razón, puede generar proposiciones con pretensiones de verdad y validez acerca del mundo, visión que no sería necesariamente compartida por algunos latinoamericanistas, quienes no tienen ningún problema en ver en la propia filosofía un discurso ideológico que en cierto sentido ha legitimado el estado de cosas imperante marcado por la violencia, la pobreza y la corrupción. Villoro no negaría tal diagnóstico, siempre que se reconociera la capacidad de la Filosofía para liberarse de su propia deriva “ideologizadora”.

Las ideas de Luis Villoro respecto de la justicia son originales, como original es su abordaje del tema, por cuanto que utiliza categorías y conceptos de la tradición

filosófica occidental para significar los problemas de nuestro tiempo y nuestro espacio: como punto de partida de su idea sobre la justicia, el autor referido parte del reconocimiento de que, si bien los países desarrollados han ido elaborando diversas teorías “positivas” de la justicia, en el sentido de que tales propuestas se proponen establecer o determinar una serie de principios racionales de justicia a partir de categorías procedimentales como el consenso, o de experimentos mentales como la “posición original”, tales teorías son posibles debido a que los países en que se han desarrollado dichas teorías de la justicia, han superado ya niveles insostenibles de injusticia social; en cambio, y sin legitimar el planteamiento anterior, Villoro afirma que en países donde aún se viven situaciones extremas de pobreza, desigualdad, violencia y subdesarrollo en general (como es el caso de América Latina y el Caribe, y en el que destaca México, país desde donde desarrolló sus ideas), los filósofos sociales no pueden pensar una sociedad buena sino a partir de una premisa básica: que la experiencia de la justicia en estos países subdesarrollados es precisamente la contraria: una vivencia constante de dolor y sufrimiento causado por la supuesta justicia. Por tal motivo, propone una vía de acceso a la justicia que él llama una “vía negativa” y que supone metodológicamente tres momentos: 1) conciencia de la exclusión 2) equiparación con el excluyente y 3) reconocimiento del otro hacia una ética concreta. La propuesta de Villoro es interesante y de obligada discusión, toda vez que, si bien supone aparentemente un tema filosófico de clara factura latinoamericana, en realidad es una propuesta como él la llama: “fundada en razones”, evidentemente no exenta de puntos controvertibles, lo que refuerza el imperativo de su valoración como una alternativa para la construcción de una teoría de la justicia basada en un entramado político-moral de carácter universal, que a la vez responda a las exigencias contextuales de tiempo, lugar y marco histórico como requisito necesario para su materialización.

Nunca como hoy el pensamiento de Luis Villoro es necesario y fundamental para dar sentido a la grave situación que vive México a causa de la violencia estatal y criminal, la corrupción, la impunidad, la desigualdad y la pobreza, situación que organismos internacionales han definido como una “crisis de derechos humanos”. En este sentido, sostenemos que el pensamiento de Luis Villoro es a todas luces relevante por cuanto que no se limita a realizar una radiografía filosófica del estado de cosas, sino que también nos proporciona una serie de criterios y directrices de acción, es decir, una metodología a implementar para resolver nuestros problemas. Desde ya, hemos de

anticipar que, a pesar de la imperativa vigencia que consideramos tiene el pensamiento de Villoro en el contexto latinoamericano, hasta ahora existen muy pocos trabajos especializados en sus ideas políticas en el campo de la teoría de la justicia. Muestra de ello es la obra colectiva de reciente aparición, *Luis Villoro, Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años* (Siglo veintiuno-UMICH, 2015) coordinada por el Doctor Mario Teodoro Ramírez, un auténtico conocedor de la obra villoriana. En dicha obra, en la que se consignan diecinueve artículos sobre las ideas del autor que nos ocupa, son realmente pocas las referencias que se hacen a su idea negativa de acceso a la justicia. Es posible que dicha ausencia de textos enfocados en su teoría de la justicia se deba a que, medida en *tiempo filosófico*, dicha propuesta sea relativamente reciente: valga decir que la obra que sirve de referencia principal a este trabajo es de 2007. Al respecto, debemos señalar que el presente trabajo sólo tiene la modesta pretensión de ofrecer una foto panorámica e introductoria de su planteamiento sobre la justicia y su acceso desde una vía negativa, como él la llama, esperando con ello contribuir a poner en la mesa de los debates dichas ideas acerca de la justicia.

A efectos de cumplir con el objetivo de nuestro trabajo, en un primer apartado se expondrá la distinción *racional/razonable* que realiza Luis Villoro. Sostendremos que, si bien dicha distinción no es original, sí lo son los matices que incorpora a dichas categorías, permitiendo ser utilizadas para efectos de calificar moralmente las acciones humanas, ya sea como individuo o como grupo social. Además, la distinción señalada también constituye el marco epistémico de su filosofía política, especialmente de su modelo “negativo” de justicia.

En un segundo apartado, analizaremos valorativamente la relación entre *poder político* y *legitimidad* desarrollado por Luis Villoro, relación en la que el poder político supone un fin de dominación, y donde la *legitimidad* permite presentarse al poder como un *valor*, lo que lo hace deseable, posibilitándose así la aceptación de aquellos a quienes se intenta imponer, sin necesidad de recurrir a la violencia.

Finalmente, entraremos *in media res* analizando lo que el propio Villoro ha llamado “una vía negativa hacia la justicia”, modelo teórico-político que, como ya se ha expresado, se estructura a partir de tres momentos: 1) conciencia del estado de exclusión 2) equiparación el excluyente y 3) reconocimiento del otro como vía de construcción de una ética concreta.

## CAPÍTULO 1

### LA RECONFIGURACIÓN DEL CONCEPTO DE RAZÓN COMO BASE EPISTÉMICA DE LA TEORÍA NEGATIVA DE LA JUSTICIA

#### 1.1 Contexto biográfico

Hijo de padres mexicanos, Luis Villoro nació en Barcelona, España el 3 de noviembre 1922. Desde muy temprana edad, en México, Luis Villoro supo lo que era la miseria y la injusticia. Guillermo Hurtado cita a Villoro en uno de esos momentos:

Todos me saludaban con una gran devoción porque yo era el patroncito, era yo el niño de la patrona. Uno de estos indígenas se acercó a mí con gran reverencia, me tomó de la mano y me la besó, esto fue para mí una impresión verdaderamente terrible, que un viejo calentado por el sol que está haciendo las faenas del campo más duras viniera a mí, y con un rasgo de respeto me besara la mano. Para mí fue una cosa a la vez terrible, insultante en el interior de mí mismo y de un respeto último, grandísimo para este individuo, para este viejo.<sup>1</sup>

Este hecho es un botón de muestra de la marca que llevaría el pensamiento de Luis Villoro a lo largo de sus 91 años de vida: una preocupación vital por entender y transformar la realidad de su entorno, marcada por la injusticia y la exclusión.

Villoro obtuvo el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, asimismo, realizó estudios en instituciones europeas, tales como *La Sorbona*, en París, y la *Ludwig Maximilian Universität* de Munich, en la entonces República Federal Alemana. Ocupó diversos cargos universitarios y públicos: fundó la *División de Humanidades y Ciencias Sociales* de la Universidad Autónoma Metropolitana campus Iztapalapa, en la Ciudad de México, fue embajador de México ante la UNESCO, miembro del *Consejo Consultivo de Ciencias de la Presidencia de la República* en México y presidente de la *Asociación Filosófica de México*.

Entre los reconocimientos que recibió están el *Premio Nacional de Ciencias y Artes* en el área de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía (1986); en 1989 le otorgaron el *Premio*

---

<sup>1</sup> GUILLERMO HURTADO “Presentación. Retratos de Luis Villoro”, en MARIO TEODORO RAMÍREZ, COORD., *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, Siglo Veintiuno-UMICH, México 2014<sup>1a</sup>, p. 11

*Universidad Nacional en Investigación en Humanidades*. Destaca también el hecho de que el *Instituto de Investigaciones Filosóficas* de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, con sede en Morelia, Michoacán, le haya rendido homenaje poniéndole el nombre de *Luis Villoro* a dicho instituto.

Luis Villoro es un pensador cuya obra abarca un amplio registro temático en los campos de la epistemología, la filosofía analítica y la filosofía política. En efecto, obras como *Los grandes momentos del indigenismo en México* (El Colegio Nacional, 1950), *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (UNAM, 1953), *Creer, saber, conocer* (Siglo XXI, 1982), *El concepto de ideología y otros ensayos* (FCE, 1985), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (FCE-El Colegio Nacional, 1997), hasta la obra que hoy sirve de base para la presente investigación (*Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, 2007) dan cuenta de sus más variados intereses y de su gran pasión por el quehacer filosófico. Sin embargo, al recorrer su obra, uno puede percibirse de que Luis Villoro, si bien nunca abandonó el tema del indigenismo en México, sí que en la última parte de su vida intensificó su interés por abordar filosóficamente los problemas sociales y políticos de su país, México, y de América Latina y el Caribe:

Se puede decir que los principales temas de su filosofar han sido los siguientes: la comprensión metafísica de la alteridad, los límites y alcances de la razón, el vínculo entre conocimiento y el poder, la búsqueda de la comunión con los otros, la reflexión ética sobre la injusticia, la defensa del respeto a las diferencias culturales y la dimensión crítica del pensamiento filosófico.<sup>2</sup>

Por su mente y sus escritos pasaron autores como Maquiavelo, Rawls, Nozick, Wittgenstein, Marx, Descartes, Husserl, Dussel, Charles Taylor, Jürgen Habermas, entre otros.

Cabe resaltar que Villoro será recordado como el filósofo que dedicó su vida a reflexionar sobre la dimensión ética de la política, además de su compromiso vital con la causa de los indígenas. No por nada es memorable el intercambio epistolar que sostuvo con el Subcomandante Marcos, dirigente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, surgido en Chiapas sobre la relación entre ética y política. Desencantado de la deriva ideológica e incongruente de la izquierda y desencantado de los partidos

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 12

políticos, a quienes etiquetó de “partidocracia”. Villoro vio en el movimiento indígena una experiencia política que en algún sentido prefiguraba su visión de la vida comunitaria que durante años había ido tejiendo a través de sus escritos: “Vio en los pueblos indios el promotor de un movimiento independiente con la potencia suficiente para acabar con la ficción de la hegemonía de la modernidad”.<sup>3</sup>

En resumen, podemos decir que Villoro fue un filósofo que hizo de la injusticia y el sufrimiento causado por la exclusión el objeto de su filosofar; eso sí, siempre desde una filosofía rigurosa, clara y sencilla. No por nada consideraba a la filosofía como un *disolvente de las ideologías*:

La actividad filosófica es el tábano de la conformidad ideológica. Impide la tranquila complacencia en las creencias aceptadas, reniega de la satisfacción de sí mismo en las convicciones reiteradas. Con ello, da testimonio perpetuo de la posibilidad de liberación de la razón (...) La filosofía es la actividad disruptiva de la razón y ésta se encuentra en el límite de todo pensamiento científico (...) es veracidad frente al prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente a enajenación, libertad frente a opresión.<sup>4</sup>

Acá las palabras de Mario Teodoro Ramírez, uno de los especialistas más destacados de la obra villoriana:

Villoro ha querido ser, y lo ha sido ejemplarmente, un *filósofo*, es decir, un pensador a la vez profundo y universal, atento a la realidad concreta y abierto al mundo de todos. Él ha buscado en todo momento congeniar y mantener la doble exigencia de un pensar serio: el compromiso con el mundo y el requerimiento de la racionalidad.<sup>5</sup>

Este es, a manera de tímido esbozo, la vida y la obra de Luis Villoro, el filósofo que puso al servicio de la vida y de la realidad social de México y de Latinoamérica y el Caribe las herramientas analíticas y conceptuales de la filosofía, no con un fin *academicista* o como medio para legitimar su erudición, sino para materializar sus ideas

<sup>3</sup> LUIS HERNÁNDEZ “Prólogo”, en VILLORO, LUIS, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio.*, Fondo de Cultura Económica, México 2015, p. 17

<sup>4</sup> LUIS, VILLORO *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México 2007<sup>2a</sup>, p. 134s.

<sup>5</sup> MARIO TEODORO RAMÍREZ “Introducción”, en MARIO TEODORO RAMÍREZ COORD., *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, cit., p. 6

de un mundo nuevo y mejor, más justo, más solidario, y donde no existan más relaciones de dominación a partir de un criterio irrenunciable: que sea realizable en un aquí y en un ahora:

El ejercicio de la razón, y en especial, de la razón filosófica, siempre ha sido, para Villoro, el ejercicio de la razón vital. (...) Villoro siempre ha creído en el poder liberador de la razón y (...) por eso ha buscado ofrecernos una visión filosófica de ésta que, sin caer en el escepticismo o el nihilismo, sea la de una razón a la altura del hombre. (...) A los latinoamericanistas, Villoro les ha dicho que una filosofía comprometida y liberadora también tiene que ser profesional y rigurosa, y a los analíticos les ha dicho que una filosofía clara y rigurosa que no trate de reflexionar de manera autónoma, ni busque ser congruente con la realidad, no será sino una filosofía de traspatio.<sup>6</sup>

## 1.2 Lo racional

Luis Villoro fue un humanista convencido de que el proyecto de una teoría de la justicia que respondiera filosóficamente a las exigencias de la realidad de los países con altos niveles de exclusión y vulnerabilidad social, no podría iniciarse sin un marco epistemológico y argumentativo que soportase tal andamiaje conceptual:

Tres retos centrales plantea la sociedad por venir: justicia, democracia efectiva e interculturalidad. A los tres tenemos que responder fundados en razones, pero sólo si esas razones pueden orientarnos en el mundo; así, justicia, democracia y multiculturalismo intentan proponer respuestas “razonables” a estos tres retos.<sup>7</sup>

En efecto, no podía ser de otra manera, si consideramos que el filósofo mexicano consideraba a la filosofía como un “disolvente de las ideologías”, y como una disciplina humanística cuya especificidad exige como condición necesaria, la estructuración de proposiciones sobre el mundo fundadas en razones, es decir, justificadas racionalmente a partir de argumentos.

---

<sup>6</sup> GUILLERMO HURTADO en *Ibid.*, p. 12; 14

<sup>7</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México : Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 9.

Tal concepción del saber filosófico se tradujo, dentro de su programa filosófico de la política, en su adhesión a la distinción entre *lo racional* y *lo razonable*, planteamiento que sustentará epistémicamente sus ideas en el campo de la filosofía política:

Todas las concepciones acerca de la comunicación racional y del consenso referidas a la ética tienen que admitir esta distinción entre lo puramente racional y lo razonable. En esa distinción se basa por ejemplo, la propuesta de John Rawls del “consenso traslapado” (*overlapping consensus*) como requisito de una sociedad democrática. La misma distinción está propuesta –creo yo– como condición de la “comunidad ideal de diálogo” de Apel y de Habermas; pues sólo pueden valer en ella acuerdos sobre razones que puedan ser consensuados, de hecho, por todos los interlocutores.<sup>8</sup>

Asimismo, Luis Villoro, siguiendo la línea de otros pensadores, considera que el siglo XX nos ha dejado claro el mensaje según el cual asistimos a un proceso de disolución de la razón moderna, lo que supone la desaparición de cualquier punto de referencia u objetividad a la hora de pretender otorgar consistencia *ontoepistémica* a nuestros conocimientos. En efecto, el proyecto ilustrado, que hacía de la razón el más alto tribunal de la objetividad, se ve tambaleado por el programa posmoderno o *altermoderno*, que proclama el fin de la pretensión de la verdad o de la validez universal del conocimiento racional, a la vez que abre la puerta a lo que Joseph Ratzinger ha llamado “la dictadura del relativismo”<sup>9</sup> en el que sólo quedan el *yo* y *sus apetencias* como medida de la verdad y de lo bueno. Sin embargo, Villoro reconoce también que

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 218. Ciertamente, cada uno de los autores citados, Villoro incluido, le dan un tratamiento distinto a la distinción *racional-razonable*. Por ejemplo, Rawls asumirá que *lo racional* es una facultad antropológica que hace de los seres humanos agentes morales, libres, y por tanto iguales. Mientras que la *razonabilidad* permite que los seres humanos tengan una especie de comprensión intuitiva de la justicia, comprensión que pasa por un enfoque cooperativo de la sociedad, enfoque anclado en una especie de *a priori* social: el ser humano asume que la cooperación es la mejor forma de maximizar sus propios intereses. Por su parte, Habermas, si bien considera al ser humano un agente racional y libre, reconoce que la *razonabilidad* es un estándar de legitimidad intersubjetiva a la hora de configurar la voluntad política que surge como resultado de un proceso deliberativo. Como se verá más adelante, parece que Villoro se orienta más por el uso que Habermas hace de dicha distinción, sin que se identifique plenamente con ésta, dado el tratamiento particular que le da a dicha distinción.

<sup>9</sup> *Homilia en la Misa pro eligendo pontifice* [[http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_sp.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html)], accessed 20/2/2016. La frase completa es la siguiente: “Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos.”

desahuciar a la razón moderna no es la única alternativa posible ante una razón que hasta ahora ha caminado, miope y sin brújula, por el camino excluyente de la ciencia y de la técnica. La respuesta ante el desencantamiento de la razón, para Luis Villoro, no consiste en eliminarla, sino en reconfigurarla conceptualmente. Para abordar dicha empresa, Villoro plantea dos preguntas como recurso metodológico: 1) ¿cuál es el motivo por el cual necesitamos ser racionales? y 2) ¿qué características debe tener la razón para cumplir con dicho cometido?<sup>10</sup>

Sobre la primera pregunta, la respuesta del filósofo mexicano podría ser, de manera sintética, la siguiente: “porque sólo la razón ofrece una orientación segura a las acciones humanas en el mundo”. En efecto, Villoro, se apoya en la autoridad de Platón, de quien utiliza el ejemplo del *Menón*, en el que Sócrates imagina a dos hombres que aducen sus razones para demostrar que saben llegar a la ciudad de Larisa: uno de ellos tiene referencias de otros viajeros, cuenta también con un mapa y con, la capacidad para inferir datos fidedignos acerca del camino correcto, mientras que el otro, que tampoco tiene idea del camino, cree saber el recorrido con base en simples suposiciones, que sólo coincidentemente pudieran resultar ciertas. Evidentemente, Villoro asume que el mejor criterio para la acción de viajar a Larisa es el del viajero que puede ofrecer razones y no meras conjeturas: “la razón (...) es esa atadura (*desmós*) que sujet a nuestras creencias a la realidad; al hacerlo, asegura (...) que nuestros fines puedan realizarse”.<sup>11</sup> En este punto, Luis Villoro, a la vez que privilegia el saber basado en razones, distingue entre lo que podríamos llamar un saber teórico y un saber práctico. Ambos tipos de saberes sustentan nuestras creencias acerca de la realidad y del bien respectivamente, lo que supone necesariamente para Luis Villoro que todo saber supone una creencia, y no necesariamente al revés: todo *s* que sabe que *p*, cree que *p*, pero no todo *s* que cree *p*, necesariamente sabe que *p*. Hay que insistir en que dichos saberes son tales en la medida en que están justificados por razones, lo que automáticamente permite desactivar la posible objeción que afirmaría la existencia de personas cuya determinada creencia sea verdadera sin tener o poseer razones para ello (v. gr. una persona que cree que una determinada planta ayuda en el tratamiento de una enfermedad, sin que posea razones suficientes y objetivas que permitan sostener su creencia, y cuya creencia

---

<sup>10</sup> Cfr. LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 206s., cfr. PLATÓN – C. GARCÍA GUAL – A. ALEGRE GORRI – J. CALONGE RUIZ, *Diálogos. I*, Gredos, Madrid 20117a-b

coincide con el saber científico en la materia, que afirma las propiedades curativas de dicha planta).<sup>12</sup> Asimismo, el uso práctico de la razón es el que, a diferencia del uso teórico de ésta, que nos ayuda a describir el mundo, nos permite orientarnos en él.<sup>13</sup> Rechazar la acción racional como guía de nuestras acciones es lo mismo que vivir a partir de conjeturas irracionales, afirma el filósofo mexicano.

Para ilustrar lo anterior, Villoro extiende el experimento mental de los viajeros a Larisa, diciendo que, si bien la razón es el mejor criterio de acción para garantizar el camino correcto a Larisa, también es preciso considerar la pregunta acerca del valor moral del fin: ¿Para qué ir a Larisa? Tal vez –supone- uno de los viajeros responderá que irá a dicha ciudad simplemente porque surgió la oportunidad; posiblemente el otro contestará que dicho viaje se inscribe en el contexto del sentido global de su vida, o lo hace para cumplir una promesa realizada. Villoro, siguiendo el hilo de su argumentación, aducirá que la respuesta mejor es la que goza de una base racional, es decir, aquella que supone un fin por el que realiza actos deseables objetivamente, toda vez que, a mayor racionalidad subyacente en nuestras acciones, mayor relación con el bien objetivo.<sup>14</sup> El ejemplo de los viajeros antes señalados, le permite a Villoro responder a la pregunta

<sup>12</sup> Luis Villoro establece y distingue resumidamente las condiciones de cualquier creencia y de cualquier saber de la siguiente manera:

S cree que  $P$  si y sólo si:

- 1)  $S$  está en un estado adquirido  $X$  de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias;
- 2)  $P$  ha sido aprehendida por  $S$ ;
- 3)  $P$  determina  $X$

Así, Villoro define a la creencia como “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos”

S sabe que  $P$  si y sólo si:

- 1)  $S$  cree que  $P$
- 2)  $S$  tiene razones objetivamente suficientes para creer que  $P$

El anterior esquema supone para Villoro que la creencia, por definición subjetiva, alcanza un estatus de objetividad una vez que el sujeto cognosciente  $S$  ha encontrado razones suficientes para sostener su creencia.

LUIS VILLORO, *Creer, saber, conocer*, Siglo Veintiuno, México, 1982, pp. 71,171.

<sup>13</sup> “Antes de cualquier saber que describa cómo es el mundo, ¿no nos interesa acaso un conocimiento que oriente nuestra acción en él? Queremos conocer, ante todo, por motivos prácticos; nos interesa saber porque, de lo contrario, no podríamos actuar, ni por ende, vivir” (*Ibid.* p.17).

<sup>14</sup> Cfr. LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit. p. 207

sobre el para qué ser racionales: porque la razón nos ofrece criterios objetivos y racionales para elegir los fines que representan un valor para nuestra vida, así como los medios más idóneos para conseguir dicho fines:

En este caso, la razón (...) ya no se limita a asegurar el éxito de nuestro viaje, garantiza su valor y su sentido. (...) ¿Para qué ser racionales? (...) La razón cumple en nuestra especie la función que en otras es prerrogativa del instinto: ser una garantía de la adecuación de nuestras creencias a la realidad y, por lo tanto, del éxito y el valor de nuestras acciones en el mundo.<sup>15</sup>

Es importante destacar que, para Luis Villoro, la racionalidad subyacente a nuestras acciones como criterio de corrección moral, permite presumir que dichas acciones son o pueden ser aceptables para todos. Es después de este recorrido argumental que Villoro está en condiciones de establecer el concepto de “racional” con el que operará a efectos de desarrollar su teoría negativa de la justicia: “Llamaré *racional* a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza.”<sup>16</sup> En este sentido, Villoro reitera una vez más su adherencia a la clásica distinción entre razón teórica y razón práctica: así, podemos predicar que lo racional en sentido general o teórico se predica de las creencias en cuanto que proposiciones descriptivas sobre el mundo, y lo racional en sentido práctico se dice de la cualidad que poseen las acciones fundadas en razones, y de la racionalidad subyacente a los fines propuestos. Dicho de otra manera, la razón nos ofrece criterios de acción idóneos y válidos para todos en cuanto que medios para la consecución de fines valiosos objetivamente.

### 1.3 Lo razonable

A efectos de responder la segunda pregunta, en la que se busca establecer las características que debe tener la razón para constituirse en un criterio fundamental de orientación a nuestra vida, Villoro, siguiendo con el hipotético caso de los viajeros de Larisa, considera que ante la diversidad de posibles razones que se pueden ofrecer para conseguir el fin propuesto, se requiere discernir las *mejores* razones para conseguir el fin propuesto. En este sentido, plantea que se puede hablar de algunos criterios de

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 207s.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 208

*decidibilidad* para establecer un mayor o menor grado de razonabilidad en nuestras creencias o acciones: a) número de razones que se pueden ofrecer, b) la fuerza probatoria de dichas razones y c) la confiabilidad de las razones ofrecidas, es decir, la garantía que son capaces de ofrecer para cumplir el fin o propósito planteado.

Una vez establecido lo anterior, Luis Villoro, a la vez que define lo que entiende por “razonable”, lo distingue de lo “racional”. Habíamos establecido ya que Villoro entiende por “racional” *toda creencia o acción basada en razones*, lo que implica que una proposición racional descriptiva o normativa, es válida con independencia del contexto en el que se realice. Pues bien, ahora añadirá que por “razonable” debemos entender “a esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos. Lo *razonable* es pues, una especie del género *racional*,”<sup>17</sup>además, para Luis Villoro, “los términos *razonable* y *racional* pueden aplicarse a distintos tipos de sujetos lógicos: creencias y enunciados, acciones e intenciones y agentes de unos y otras.”<sup>18</sup>

De esta manera, es posible establecer que, mientras que una creencia *racional* supone una pretensión de verdad, dicha creencia será también *razonable* en la medida en que ésta garantice efectivamente que puede ser materializada en la realidad. Es decir, una creencia puede ser racional en tanto que establece una relación objetiva con el mundo y cuya validez no se reduce a contextos específicos, pero dicha creencia racional, no será razonable hasta en tanto no tenga la posibilidad de ser realizada efectivamente. De no poder actualizarse en una determinada realidad social, dicha pretensión de verdad no podrá ser sostenida *razonablemente*, con independencia de que sí lo pueda ser *racionalmente*.

Lo anterior supone que una creencia razonable, en el lenguaje natural, exige al menos dos condiciones: la primera consiste en que dicha creencia debe estar fundada en razones, es decir, que son susceptibles de ser probadas, aunque el rango de certeza que genera no sea absoluto. La segunda condición establece la necesidad de que las razones ofrecidas para justificar una creencia como razonable, si bien ofrezcan cierto grado de verosimilitud, como se acaba de señalar, también tengan la cualidad de admitir hipótesis distintas e igualmente razonables, ello supondrá la característica de la *falsabilidad* en el

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

caso de las proposiciones científicas (en cuanto que deben admitir la posibilidad de ser refutadas o de admitir proposiciones basadas en datos que la contradigan) y el de la *verosimilitud* para los sistemas de creencias de los ámbitos del saber filosófico y religioso. Luis Villoro también admite que podemos predicar la razonabilidad respecto de otras culturas, con independencia de que compartamos o no sus creencias, siempre que éstas se encuentren sustentadas en sus propias razones.<sup>19</sup> Esta razonabilidad exigida a las creencias es la que nos otorga el criterio de decidibilidad para inclinarnos por una determinada concepción del mundo.

Cabe señalar que Luis Villoro, a lo largo del apartado de la obra en la que desarrolla la distinción entre lo racional y lo razonable, ofrece una especie de “variaciones sobre un mismo tema” a la hora de definir lo *razonable*, sin apartarse del núcleo conceptual primeramente ofrecido, y del que hemos dado cuenta en los párrafos previos. Añadirá entonces, que *razonable*

es buscar para cada campo de la realidad la cuantía y el género de razones que puedan sernos asequibles y que sean útiles para apoyar la verosimilitud de nuestras creencias (...) Razonables son, en cada caso, una opinión o creencia que aduce el número y género de razones que requiere su ámbito de conocimiento, sin exigir para todos los campos el mismo grado de fundamentación.<sup>20</sup>

Por lo establecido hasta ahora, se hace necesario señalar los presupuestos que justifican el abordaje conceptual sobre lo razonable en Luis Villoro. En primer lugar, el filósofo mexicano precisa que esta noción de lo razonable sólo tiene sentido en un modelo teórico que admite la pluralidad de formas de racionalidad. *Contrario sensu*, lo anterior significa que su concepto de razonabilidad no es compatible con la visión monolítica que sostiene una única fundamentación con carácter de validez universal aplicable a cualquier contexto o circunstancia respecto de nuestras creencias: “El saber objetivo, fundado en razones incontrovertibles es sólo un límite al que tienden las creencias

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 210. Sobre creencias razonables en la esfera de la moral, Villoro pone como ejemplo el siguiente: “Pese a la corrupción de los jueces, es razonable esperar en que prevalecerá la justicia”; sobre la *razonabilidad en otras culturas*, pone el ejemplo de un antropólogo, que puede afirmar que “los ritos de los melanesios son razonables porque cumplen una función para la supervivencia de la tribu”. (*Ídem*)

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 211

razonables.”<sup>21</sup> En segundo lugar, se precisa que lo razonable implica que las exigencias de fundamentación deben responder a la naturaleza epistemológica del ámbito del conocimiento de que se trate: así, lo razonable en una ciencia supone la exigencia de conclusiones válidas en cuanto que responden a la fuerza conclusiva propia del método científico; por su parte, lo razonable en la esfera de lo moral, ya político, ya filosófico, ya religioso, implica la exigencia de razones que en algún sentido puedan orientar nuestra conducta, sin que tales criterios de acción orientativa tengan el carácter de irrefutables.<sup>22</sup>

Lo razonable no impone, por lo tanto, un paradigma de racionalidad. Admite que la racionalidad es múltiple, porque se ejerce con grados y géneros distintos en diferentes ámbitos de la realidad. Una racionalidad razonable no se refiere a una razón única y pura, sino a las distintas maneras como su ejercicio, en cada situación variable, permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos.<sup>23</sup>

Lo anterior deja en claro que el concepto de lo *razonable* es aplicable no sólo a creencias, sino también a acciones de carácter intencional orientadas a fines; esto supone que el orden moral tiene una dimensión de razonabilidad, no sólo de racionalidad. En este sentido, una acción entonces puede ser calificada de racional cuando esta es consciente, está ordenada a un fin, y dispone los medios idóneos para la consecución de dicho fin. Asimismo, una acción *racional* será *razonable* cuando:

Dado el conocimiento que se tiene de las circunstancias, responde a la razón mejor fundada entre las razones asequibles, aunque pudiera haber, en teoría, otras razones tal vez más sólidas. Son comunes las siguientes expresiones: (...) *La ley aprobada es razonable porque evita, hasta donde es actualmente posible, un daño mayor; Es razonable aceptar ese precio: parece justo.*<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 212

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.* “En el dominio de la razón teórica, una proposición es verdadera cuando es conforme (adecuada) a la realidad; garantía de esa adecuación es que se funde en razones válidas para todo sujeto de una comunidad epistémica y que no puedan aducirse razones que la controvirtan. En el dominio de la razón práctica, una valoración es justa cuando es conforme a la realidad segunda del valor; garantía de esa conformidad es que valga por igual para todo sujeto de una asociación y que no responda a intereses excluyentes que se le opongan. Los hechos verifican las proposiciones del saber teórico, los

Aquí es donde podemos notar una vez más, y de manera clara, la importancia capital que tiene para Luis Villoro la distinción epistémica entre lo racional y lo razonable aplicable al orden moral. Se ha mostrado que, en el orden fáctico, que es propio de las ciencias, la pretensión de verdad se basa únicamente en el ámbito racional, es decir, en la búsqueda de proposiciones conclusivas con carácter de necesidad, exhaustivas y que no admiten contradicción; en cambio, en el orden moral o de las acciones, “si queremos actuar en un contexto específico (...), la acción razonable será la que se base en las razones a nuestro alcance en ese momento (...) sin pretender que sean concluyentes ni exhaustivas”<sup>25</sup> (es decir, estamos hablando de acciones racionales en cuanto que realizables). Claro, tales razones disponibles se justifican en función de los fines propuestos, sin que esto signifique un relativismo absoluto o una justificación formal de cualquier medio siempre que se cumplan los fines, ni tampoco una ética *situacionista* que hace depender lo bueno del momento y del contexto. Villoro tiene claro que en la esfera de lo racional existe una distinción entre la racionalidad instrumental (que versa sobre los medios eficaces para la consecución de un fin) y la racionalidad de fines (que considera la deseabilidad de los fines), pero escapa de la trampa formalista al adherirse a la doctrina prudencial que permite dotar de contenido al esquema formalista de medios-fines; dicho de otra manera, la *frónesis* aristotélica nos salva de asumir como bueno cualquier medio en cuanto que idóneo para cualquier fin: la prudencia nos permite elegir el fin más deseable en el contexto de un sentido global de nuestra vida en cuanto que ordenada a la perfección humana, y tal fin nos permite considerar los medios más adecuados.

Villoro ilustra la distinción entre lo racional y lo razonable con un ejemplo, por cuanto que afirma que tal distinción aparece sobre todo en los dilemas de la razón práctica que a continuación parafraseo: ¿debe una persona que busca hacer el bien consagrarse su vida a la vida intelectual o artística, que exige en un sentido una especie de separación de los procesos sociales, o debe más bien bajar de esa “torre de marfil” e integrarse solidariamente en los movimientos u organizaciones sociales?<sup>26</sup> Desde la óptica de Villoro, la vocación de bien es *racional* humanamente, pero también es verdad que

valores justifican las evaluaciones del conocimiento moral.” L. VILLORO, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México 1997<sup>1a</sup> ed, p. 271

<sup>25</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 213

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 214

ambas formas de materializar el deseo de bien son *razonables*. Dependerá de las circunstancias específicas y de los medios a su alcance la decisión acerca de cómo objetivar dicho fin, al respecto, Luis Villoro abunda:

Racionales pueden ser los principios éticos que regirían un orden normativo universalmente válido, abstracción hecha de las circunstancias cambiantes en que esos principios pueden realizarse. Razonables serían los juicios que no se justificaran solamente en la norma universal, sino juzgaren de su realización posible en un caso concreto. Para ello, los juicios morales deben interpretar la norma general a la luz del caso en que se aplica.<sup>27</sup>

Villoro ve también en el Derecho una muestra de cómo opera la distinción referida: el juez en un Estado Democrático Constitucional, lejos ya de aquél juzgador concebido como una máquina de hacer silogismos jurídicos para aplicar a rajatabla la ley, hoy distingue entre la proposición normativa y la norma jurídica que debe atribuir al interpretar dicho enunciado normativo al resolver un caso: tal enunciado es un dispositivo racional, general y abstracto; la interpretación que hace el juez de dicha norma supone el uso de criterios razonables, y esto es obra de la *prudencia*, que atiende a un fin más valioso que el mero cumplimiento ciego del derecho.<sup>28</sup>

#### 1.4 La rationalidad razonable en el ámbito de lo social

Es en este punto del desarrollo de sus ideas, que Villoro plantea que lo razonable también es predictable en el ámbito de las acciones colectivas o sociales. Dicho de otra manera, también es dable hablar de lo racional político y de lo razonable político: sobre lo racional político, afirma que “racional es, en ese campo, una concepción de una sociedad bien ordenada o justa que valiera para toda sociedad humana”, advirtiendo

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 215

<sup>28</sup> *Ibid.* De esto dan cuenta hoy los jueces constitucionales. Si bien hay miles de casos para ilustrar lo anterior, mencionaremos el de un trabajador en Nayarit, México, al que el departamento gestor de créditos públicos para la vivienda (INFONAVIT) le notificó el desalojo por impago en el crédito de su vivienda. Un juez federal impidió tal hecho, ya que la falta de pago se debió a una enfermedad grave que le impedía trabajar: se hizo prevalecer el derecho humano a una vivienda digna por encima de la libertad económica y del derecho de contratación entre particulares. En este caso, el juez ordenó al INFONAVIT que agotase todos los medios posibles para renegociar el crédito, inaplicando así dicho juzgador las cláusulas contractuales que facultaban a dicho instituto de vivienda a desalojar al deudor. La razón de fondo, es, como ya se apuntó, que dichas cláusulas, en el caso concreto, vulneraban el derecho humano señalado.

enseguida que lo racional en la esfera política no supone necesariamente una dimensión razonable, ya que el diseño racional de una comunidad política, que tiene pretensiones de validez universal en cuanto que racional, puede ser imposible de materializarse en determinado momento histórico, lo que trae consigo graves consecuencias a nivel social:

Para alcanzar una sociedad más justa, no basta con establecer un diseño racional de justicia; para lograr la prosperidad común no es suficiente seguir procedimientos de intercambio dictados por una teoría económica consistente; para alcanzar una respetuosa del derecho ajeno, no sirve imponer una legislación racionalmente impecable.(...) Al intentar construir una sociedad racional diseñada en abstracto se ha logrado, a menudo, regresar a la peor barbarie (...) Muchas concepciones revolucionarias modernas, al tratar de cambiar la realidad, no fracasaron por ser irracionales, sino, al contrario, por imponer en la realidad una estructura racional abstracta.<sup>29</sup>

Villoro entonces insistirá una vez más en *lo razonable* como un criterio inherente a cualquier proyecto social de cambio que pretenda objetivarse: dicho proyecto debe considerar seriamente las posibilidades reales del momento histórico en el que pretende realizarse. Sin embargo, en este punto Villoro introduce un elemento de lo razonable que afecta la forma de entender esta categoría como hasta ahora nos la había presentado. Afirma Villoro que la razonabilidad exigida a una conducta individual o colectiva, se justifica por el hecho de que no busca imponer la razón en un contexto irracional, sino adecuarse a la situación con el fin de transformarlo:

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 216 Axel Honneth planteará una crítica similar desde su propio enfoque (la libertad social como esfera de acción de la *eticidad democrática*), en el que abreva de la tradición hegeliana. Honneth afirma que “las teorías modernas de la justicia pueden creerse a salvo del aprieto en que así caen porque presuponen conceptos de libertad individual que no dan cuenta adecuadamente de su dependencia de la mediación objetiva, del cumplimiento en la realidad. Si para alcanzar la libertad es suficiente el actuar, ya sea sin limitación externa o en actitud reflexiva, los sujetos entonces pueden ser pensados como suficientemente libres ya antes de toda integración en un orden social. Si, en cambio, se concibe al sujeto verdaderamente “libre” solo allí donde sus metas son cumplidas o realizadas por la realidad misma, entonces la relación entre proceso legitimante y justicia social debe invertirse en cierta medida: primero hay que poder pensar a aquel sujeto como integrado en estructuras sociales que garantizan su libertad antes de que pueda ser colocado como ser libre en procesos que velan por la legitimidad del orden social.” A. HONNETH, *El Derecho de la Libertad: esbozo de una eticidad democrática*, Katz-Clave Intelectual, Madrid 2014, p. 83

Así, una concepción y práctica política razonable discrepa del orden existente que juzga irracional; [y] proyecta un orden ideal conforme al valor; en eso es plenamente racional. No es pues compatible con una posición conformista, que aceptara la irracionalidad de la situación existente sin proponer un cambio hacia un orden mejor [hacia una sociedad valiosa] (...), sin pretender imponerla aquí y ahora.<sup>30</sup>

La distinción entre *lo racional* y *lo razonable* es un dispositivo que, a juicio de Luis Villoro, será una herramienta útil y necesaria en los procesos dialógicos que se establezcan para alcanzar acuerdos. Lo anterior supone la apuesta de nuestro autor por el diálogo abierto y plural, que considere la racionalidad de todas las posiciones, con el fin de llegar a un consenso como estándar de lo razonable, donde las únicas posiciones a excluir sean las irracionales, y donde el criterio de admisión de las racionales sea su compatibilidad con el resto de las posiciones en juego. De esta forma, “*lo razonable* se refiere a una racionalidad dialógica, en oposición al soliloquio de una racionalidad pura.”<sup>31</sup>

Es de esta manera como Luis Villoro plantea el marco epistemológico de su filosofía política. Hemos visto como Villoro desarrolla esta distinción, que si bien no es original, sí lo son los matices que incorpora, a efectos de darle un soporte epistémico a sus ideas acerca de la justicia, las cuales, sin desconocer y sin restar valor a las teorías de la justicia desarrolladas en el ámbito filosófico de los países desarrollados, configuran una teoría de la justicia que responde a la grave situación de pobreza, de desigualdad, de violencia y de vulneración sistemática de derechos humanos imperante en los países hoy llamados eufemísticamente “economías emergentes”, como es el caso de los países de Latinoamérica y el Caribe. También debemos recordar que la distinción entre lo racional y lo razonable es ofrecida por Luis Villoro como criterio de caracterización moral de las acciones individuales: de poco ayuda establecer máximas universalizables si son difícilmente realizables; evidentemente, para Villoro, en ningún caso se trata de la cómoda solución del relativismo moral: tanto en el ámbito individual como en el colectivo de la razón práctica, los medios deben estar ordenados a hacia los fines más valiosos, y de ello nos podremos asegurar en cierto sentido si hacemos de la prudencia el medio para ello.

---

<sup>30</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 217

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 218

Asimismo, si bien se adhiere al diagnóstico que afirma una situación de desencanto ante los excesos instrumentalistas de la razón moderna, se aparta del diagnóstico ofrecido por el núcleo intelectual posmoderno, que simplemente apuesta por decretar su disolución, ofreciendo como alternativa el irracionalismo que, liberado a sí mismo nos lleva al nihilismo, o al conformismo, y que se traduce en la desilusión y la desesperanza ante cualquier posibilidad de un proyecto alternativo. Hemos apuntado también que ante tal escenario, el filósofo mexicano se decanta por la alternativa que supone reconfigurar el concepto de razón, antes que diluirla, aferrándose a la concepción originaria y originante de la *razón* que se remonta a los orígenes del pensamiento occidental, al definirla como *una disposición humana que nos permite establecer relaciones de correspondencia entre nuestras creencias y acciones con el mundo*, y que sin embargo, no se ejerce de forma pura o abstracta, puesto que lo que la hace eficaz es su uso *razonable*, consistente en “el uso de la razón en un contexto, conforme a los fines propuestos en ese contexto. Al concepto de racionalidad universal y abstracta, que suele identificarse con la racionalidad *ilustrada*, se opondría el de una racionalidad en situación que llamaríamos razonable”<sup>32</sup>

Concluimos este apartado con una síntesis que el propio Luis Villoro hace acerca de lo que él llamará la *racionalidad razonable*, es decir, a la razón en su uso contextual como condición de *realizabilidad* efectiva de sus fines valiosos:

La racionalidad razonable es múltiple. No es igual en todos los campos abiertos del conocimiento. (...).

La racionalidad razonable es incierta. No confunde fundamento racional con certeza. No pretende alcanzar una base indudable.

La racionalidad razonable es impura. No pertenece a un reino liberado de lo empírico. En su ejercicio, se reconoce condicionada por intereses y actitudes.

La racionalidad razonable es dialógica. No es obra del soliloquio del sujeto consigo mismo. Al ejercerse en un contexto intersubjetivo sigue las condiciones que hacen posible un diálogo.

Razonable es la razón en los límites de la condición humana. (...) Acepta sus límites, no como si fueran un defecto, sino como la única garantía de que nuestra acción en el mundo no sea vana.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 221

Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sinsentido, sino una razón al servicio de la vida.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 222



## CAPÍTULO 2

### LA IDEA DEL PODER EN LUIS VILLORO

*El propósito del presente capítulo* es caracterizar y analizar valorativamente el enfoque que sobre el poder político ha desarrollado el filósofo mexicano Luis Villoro, quien considera que el poder político supone un fin de dominación, y que se *legitima* a partir de presentarse como un *valor*, como algo deseable en términos morales, posibilitándose así la aceptación por parte de aquellos a quienes se intenta imponer, sin necesidad de recurrir a la violencia.

#### 2.1 El poder necesita del valor

Partiendo de la premisa de que “no hay hechos sin teoría”, máxima epistémica tan socorrida en el paradigma hermenéutico-lingüístico de las ciencias sociales, y al que en este trabajo nos adherimos, siempre que no se asuma en un sentido radical o absoluto, sino más bien en el sentido que habla el filósofo norteamericano John Searle, quien distingue entre *hechos brutos* y *hechos institucionales*.<sup>34</sup>

Luis Villoro hace eco del famoso pasaje del Libro I de *La República* en el que Trasímaco sostiene frente a Sócrates que la justicia se puede definir como “la conveniencia del que tiene la autoridad en sus manos y, por consiguiente, del más fuerte.”<sup>35</sup> Tal posición ante la justicia le hace decir a Villoro que todo aquél que busca el poder, lo hace siempre por su propio interés, de tal forma que la política “es, pues, el

---

<sup>34</sup> “Necesitamos distinguir entre *hechos brutos* (...) y *hechos institucionales*. Los hechos brutos existen con independencia de cualquier institución humana; los hechos institucionales sólo pueden existir dentro de las instituciones humanas. Los hechos brutos necesitan de la institución del lenguaje para que podamos *enunciarlos*, pero los hechos brutos *mismos* existen independientemente del lenguaje o de cualquier otra institución. Por otra parte, los hechos institucionales necesitan de instituciones humanas especiales para su misma existencia. El lenguaje es una de esas instituciones; en realidad, es el conjunto entero de esas instituciones”. Cf. JOHN SEARLE, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona 1997, p. 45

<sup>35</sup> PLATÓN – C. GARCÍA GUAL – A. ALEGRE GORRI – J. CALONGE RUIZ, *Diálogos. I*, cit.

resultado de la voluntad de poder en competencia con todos los que quieren acceder a la dominación. Lograr el poder, en suma, es el fin de la política.”<sup>36</sup>

A esta forma de entender la política, Villoro opondrá la interpretación de Sócrates, según la cual el fin de la política es la realización de la justicia: “Si el gobernante es verdaderamente moral, si es verdaderamente justo, el gobernante no buscará el poder porque buscará satisfacer una relación de justicia, y buscará, no el interés propio, sino el interés de la comunidad a la cual gobierna.”<sup>37</sup>

Es de esta manera que nos encontramos ante una visión antitética de la forma de entender la política. Por una parte, se encuentran los que se adhieren a la tesis de Trasímaco, y que conciben que el fin último de la política es la obtención del poder, con independencia de que éste se utilice o no para realizar la justicia. Por otro lado, aparecen quienes consideran que el poder no es un fin en sí mismo o un medio para beneficiarse particularmente, sino la vía para realizar “el valor”,<sup>38</sup> es decir, para dotar de una dimensión moral a la esfera de lo político.

Sin embargo, Villoro considera que la realidad de lo político en relación con la moral no es tan simple como el modelo binario antes señalado en el párrafo anterior. La realidad nos indica que en algún sentido, el poder y el valor están relacionados: “Porque todo poder (tesis de Trasímaco) requiere parecer justo, o sea, requiere por lo menos una apariencia de valor, de justicia, y toda justicia o realización de justicia tiene que intentar realizarse en la sociedad política y para realizarse necesita poder”.<sup>39</sup> El estudio de la forma en cómo se relacionan estos elementos antitéticos es, a juicio de Luis Villoro, el objeto de estudio nuclear de la filosofía o teoría política.

A continuación, Villoro se detiene para mostrarnos el uso que le dará al concepto de *poder político*. Poniendo la marca de la filosofía analítica, de la que era afín para efectos

<sup>36</sup> LUIS VILLORO, “El poder y el valor”, en MANUEL MENÉNDEZ ALZAMORA (ed.), *Sobre el poder*, Tecnos, Madrid 2007, p. 17.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.* Luis Villoro utiliza la expresión “valor” en el contexto de su filosofía política y moral para describir la dimensión ética del poder político, que supone que la acción política, análoga a la acción moral individual, debe estar cualificada por la deseabilidad moral de los fines y la idoneidad de los medios.

<sup>39</sup> *Ibid.* Villoro no entra en la discusión acerca de la distinción entre filosofía política y teoría política: las usa indistintamente. Seguiremos este criterio.

metodológicos, Luis Villoro inicia por considerar el uso del término *poder* en el lenguaje natural, afirmando que éste se entiende en la vida cotidiana como una cierta *fuerza para* o como una *capacidad de*; así, se puede asumir que el poder es esa capacidad que tiene una persona para producir una consecuencia en provecho propio, como el ejemplo de un deportista, que puede utilizar sus habilidades para derrotar a su contrincante. Llevado este contenido semántico al significante *poder político*, este puede ser definido como

La capacidad de realizar efectos por medio de mis actos (...), es un poder que indudablemente ejerce un individuo o grupo de personas sobre otros (...). Apunto la definición de Max Weber (...) el poder es la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social (...), y esto aún contra toda resistencia. (...) Es decir, poco importa si el fundamento para imponer esa voluntad es legítimo o no es legítimo, es bueno o malo. Esto no importa. Independientemente de esa valoración ética, el poder consistiría en esta probabilidad de imponer en una relación social nuestra voluntad venciendo resistencias ajenas.<sup>41</sup>

Desde ya, podemos identificar que para Luis Villoro existe una distinción entre el poder, considerado al final de día como una *voluntad de dominio*, y la dimensión ética que pueda o no tener dicho poder, y que Villoro identifica con la *legitimidad* o falta de ella del poder político:

En suma, lo que venimos a decir es esto: el valor del poder es un valor extrínseco; es decir, es un valor que depende del fin para el cual se considere como medio adecuado el utilizar el poder. Los valores de las acciones son extrínsecos; son buenos según el fin para el cual se emplean; el valor, pues, actúa como medio.<sup>42</sup>

Para Villoro, insistir en el dominio como la característica del poder, le lleva a establecer una categoría ética, más que descriptiva -que también- de las implicaciones que se derivan de tal concepción: si el poder supone dominio, entonces hay dominantes y dominados. Asimismo, una situación de dominación permanente genera, según Villoro, una resistencia al poder, o *contrapoder*,<sup>43</sup> que no necesariamente consigue sobreponerse

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>43</sup> Cf. LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit.

al dominio del poder estatal instituido. Ciertamente, Villoro reconoce que el poder es plural, es múltiple en sus manifestaciones; es decir, se manifiesta también en los múltiples resquicios del orden social más allá del poder político estatal; sin embargo, el filósofo mexicano reconoce que

por más diversificado que esté el poder, por más plural que sea en una sociedad compleja o unificado en una sociedad homogénea, de cualquier modo, el poder en cuanto tal implica esta relación entre grupos que son capaces de imponer su voluntad, y grupos que no pueden resistir la imposición de aquella voluntad.<sup>44</sup>

Pero, entonces, ¿cómo es que el poder político es aceptado, o reconocido como legítimo? Como podemos darnos cuenta, Villoro se pregunta, qué es lo que le da legitimidad (*auctoritas*) al poder (*potestas*).<sup>45</sup> La respuesta de Villoro plantea que si el poder quiere imponerse (ya hemos señalado que el poder, en algún sentido, siempre supone la imposición de sus decisiones para generar determinados cursos de acción deseados), debe generar el mayor consenso posible:

Esto supone que el poder impositivo requiere de una aceptación de aquellos ante los cuales trata de imponerse, y para que esta aceptación se dé, deberá presentarse ofreciendo un bien, un valor aceptable por todos. [De no hacerlo], sería visto por la comunidad social (...) como tan arbitrario, tan imposible de ser aceptado, tan tiránico (nos referimos a un poder despótico), que indudablemente muy pronto no sería aceptado (...), de manera que se rebelarían contra él y crearían entonces una situación de violencia extrema.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> MANUEL MENÉNDEZ ALZAMORA (ed.), *Sobre el poder*, cit., p. 21

<sup>45</sup> Montserrat Herrero, recuperando a Álvaro D'Ors, sostiene que la *potestas* es la capacidad que reside en el gobernante para decidir y disponer personalmente de los medios necesarios para efectos de organizar efectiva y pacíficamente un cuerpo político y conseguir paz y orden en el contexto del Estado. Asimismo, plantea que la *auctoritas* es un saber colectivamente legitimado, y en este sentido admitido como válido y necesario para justificarse como un dispositivo prudencial y de conocimiento a la *potestas*, que puede analogarse a la voluntad política, siendo la *auctoritas* en este modelo binario, la razón deliberativa que aconseja al poder decisor, y que se objetiva en núcleos de saber cómo el derecho, la ciencia, la religión, los medios de comunicación, etc., por lo que es fundamental y necesario que bajo ningún presupuesto se puedan identificar o confundir, ya *de facto*, ya *de iure*, ambos dispositivos de lo político: en ello va la existencia misma de la política misma. Cf. A. D'ORS, *Ensayos de teoría política*, EUNSA, Pamplona 1979; M. HERRERO LÓPEZ, *Poder, gobierno, autoridad: la condición saludable de la vida política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2015

<sup>46</sup> MANUEL MENÉNDEZ ALZAMORA (ed.), *Sobre el poder*, cit., p. 22

Tal exigencia que se autoimpone el poder para generar per se legitimidad, es decir, aceptación por parte del cuerpo social al que pretende gobernar, se materializa, de acuerdo a Villoro, en el ofrecimiento por parte del poder a la sociedad de un proyecto político que ofrece en algún sentido reflejar el *interés general*. De esta manera, el poder se da a la tarea de presentar a la comunidad un proyecto que debe contener un *valor* o un *bien público* como le llama Villoro. Ello supone que a dicho bien público le es inherente una dimensión moral pública: contiene un elemento esencial de deseabilidad que lo hace valioso a la sociedad, lo que genera legitimidad al poder y en consecuencia, la desactivación de la violencia potencial como vía de imposición del poder (otra cosa es que el poder en su ejercicio cumpla lo ofrecido, precisa Villoro): “[El poder] no puede tener un discurso descarnado sobre el propio poder, su discurso político no puede decir: *Yo quiero ejercer el poder porque yo soy el que manda y aquí todos me obedecen*. Este planteamiento es inviable por más servil que sea la sociedad.”<sup>47</sup> De esto ofrece ejemplos Luis Villoro: históricamente, en las sociedades antiguas, el bien público se legitimaba en la esfera de lo religioso: era un mandato divino; el soberano se ostentaba como delegado de Dios; era el *valor* que legitimaba su poder. En las sociedades contemporáneas, el poder se presenta como el elemento necesario para conseguir un mayor desarrollo económico, para bajar la inflación, para conseguir o ampliar libertades, “o para *eliminar la explotación del hombre por el hombre o para llegar a la sociedad justa*.”<sup>48</sup>

Hasta aquí hemos recorrido los argumentos que desarrolla Luis Villoro para justificar su tesis según la cual *el poder* –impositivo por definición– y *el valor*, están íntimamente relacionados. Hemos señalado también que, para Luis Villoro, el poder requiere necesariamente *el valor*, es decir, necesita presentarse con un proyecto moral bajo el brazo, lo suficientemente deseable o valioso para la comunidad, de tal manera que dicho poder pueda materializarse, instalarse, sin necesidad de recurrir a la violencia. Sin embargo, la relación entre poder y valor de la que nos habla el filósofo de la UNAM es recíproca: si bien el poder necesita del valor para *legitimarse*; también es verdad que el valor requiere ineludiblemente del poder para *realizarse*.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 23

## 2.2 El valor necesita del poder

Villoro considera que si adoptamos el punto de vista de Sócrates respecto de la justicia, la cual supone esencialmente una dimensión ética, tenemos que asumir que el gobernante que desea gobernar movido por el deseo de buscar el bien común o el valor, idealmente, en lugar de buscar el poder (que no puede entenderse más que como lo entiende Trasímaco) buscaría huir de él. Lo anterior, que parece una paradoja, tiene sentido si consideramos que un gobernante movido por el valor, lo que busca es la igualdad de todos los miembros de la sociedad, y lo último que quiere es gobernar ejerciendo el poder, que ya dijimos, supone constitutivamente la vocación a imponerse, a establecer una relación de dominio. Villoro identifica esta concepción moral de la organización de la comunidad política ya en Diógenes, quien le pide a Alejandro Magno, figura del dominador, que se aparte de “su sol”, en los cristianos, quienes preferían la muerte antes que arrodillarse ante el César, en los grupos rebeldes que, a través de cruentas acciones revolucionarias, han intentado establecer sociedades más justas e iguales. Icono también de lo anterior es Gandhi, quien negando cualquier pretensión de ostentar el poder político, encarnó la figura de un hombre que, impulsado por la moral, rechaza el poder y en algún sentido, materializa sus fines.<sup>49</sup> Tal manera de privilegiar la moral sobre el poder da pie a Villoro para considerar que a la par de dicha concepción moral de la política, se encuentra también una forma de ver el poder según la cual éste en algún sentido es una vía segura a la corrupción, de ahí que constate que en todos los discursos utópicos, la sociedad ideal ahí contenida, es aquella donde el poder político no existe más.<sup>50</sup>

Por otra parte, Villoro tiene claro que un gobierno movido por el valor, supone necesaria e indefectiblemente ocupar el poder para que el valor sea *realizable*, y en este punto nadie puede acusar al filósofo mexicano de ingenuidad; esto se evidencia cuando reconoce que un gobierno movido por el valor puede tratar de imponer a la sociedad un núcleo de valores asumiendo que es *el mejor gobierno que la gente necesita*. Este tipo de gobiernos Villoro los detecta en las dictaduras

hechas en nombre de una sociedad más perfecta, como ha sucedido tantas y tantas veces, desde los jacobinos en la Revolución Francesa, que queriendo una

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*

sociedad más “virtuosa” -decían ellos- y más libre, querían imponerla por el terror. O es el ejemplo de los sistemas comunistas de los países del Este, que mediante una dictadura del proletariado y un Estado totalitario, durante el estalinismo, imponen ciertos valores que creen ellos absolutamente compatibles por todos, mediante un poder impositivo.<sup>51</sup>

### 2.3 Poder expositivo, poder impositivo y contrapoder

Sin embargo, la pregunta se impone: ¿acaso no es posible otra forma de poder que la del poder *impositivo*? Villoro responde con su propuesta consistente en el reconocimiento, a efectos de explotar su contenido libertario total, de un poder *expositivo*:

Frente al poder *impositivo* como lo define Max Weber, el poder que impone la voluntad frente a otros frente a otros (...) podemos considerar de hecho la existencia en las sociedades humanas de un poder que llamaremos *expositivo*. Un poder expositivo sería aquel que no estaría dirigido a imponer la propia voluntad en una relación social sobre los demás (...) sino que estaría dirigido a exponer la propia voluntad ante el poder de los demás.<sup>52</sup>

Este poder *expositivo*, cuyas manifestaciones históricas verifica ya Villoro en todos los movimientos y luchas de reivindicación social y política, es también una forma de poder, llamado por nuestro autor *contrapoder*, significante que solo tendrá sentido en tanto se use el concepto *poder* como poder *impositivo*. De esta forma, es dable definir la política como *una contraposición permanente entre poder y contrapoder*.

Dicho lo anterior, queda claro que poder (impositivo) y contrapoder son ambos formas de poder. La diferencia estriba en que, mientras el primero, al ser un poder de dominio, por definición impone determinados obstáculos a la libertad de los gobernados, el contrapoder manifiesta la capacidad de los gobernados de actualizar su libertad frente a las limitaciones del poder que le es ajeno. Sin embargo, Villoro no dejará de insistir en la paradoja que se esconde detrás del contrapoder, que, para efectos de liberarse del poder ajeno, se ve obligado a ejercer dicho poder, a efectos de limitarlo ejerciéndose como tal: “E igualmente, el poder expositivo, aunque se ejerza fundamentalmente para

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 26

liberarse de la imposición de un poder ajeno, tiene también que acudir a la necesidad de ejercer por sí mismo el poder.”<sup>53</sup> Para salir de esta paradoja, nuestro autor destaca tres diferencias entre el poder y el contrapoder: en primer lugar, y de la mano de la historia, debemos reconocer que a través del tiempo, la relación entre poder y contrapoder es dialéctica; de esto es ejemplo ya la distinción entre patricios y plebeyos. Una segunda diferencia estriba en el hecho de que el poder busca establecerse creando un entramado institucional político, jurídico y social, que sirve de andamiaje institucional al poder, “es decir, tiende a institucionalizarse en una estructura de dominación. En cambio, el poder expositivo o contrapoder tiende a afirmar la no dominación, o sea, tiende a afirmar el ejercicio del contrapoder por todos para no ser dominados por el poder impositivo.”<sup>54</sup> Por último, quizá la diferencia que más intensifica dicha separación entre poder y contrapoder: el poder impositivo porta en sí mismo la tendencia a excluir a una parte de la sociedad, como una consecuencia necesaria de su materializarse como dominación; el poder expositivo, por su parte, al tener una relación dialéctica respecto del poder, supone el rechazo de dicha exclusión. Sin embargo, este escenario configura la lucha por un imposible. Villoro es consciente de que una sociedad sin poder impositivo, es decir, una sociedad sin Estado nunca será una realidad plena, si bien – señala- hay antropólogos como Pierre Clastres y Lapierre que presentan tesis análogas acerca de una vida colectiva sin autoridad política:

Una sociedad sin poder impositivo sería aquella donde todas las decisiones se toman por consenso en el seno de la comunidad tras ser discutidas. Son sociedades donde no hay un poder permanente porque el poder está absolutamente compartido por todos los miembros compartidos de la comunidad.<sup>55</sup>

Dicha sociedad, le queda claro a Villoro, es imposible de realizar en un tiempo y lugar concreto; por tanto, es imposible fugarse de la dialéctica poder-contrapoder en la esfera de la política. Sin embargo, Villoro, con una agudeza particular, reconoce que si bien una sociedad utópica es una vía por la que potencial e idealmente se podría desmontar dicha relación dialéctica poder-contrapoder, también es verdad que existe otra vía de

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 28

ruptura de dicha relación, menos utópica y ciertamente menos deseable, y además con una latente capacidad de realización: es el caso del poder expositivo que, cediendo a la tentación de erigirse en un poder impositivo, se aniquila a sí mismo en el momento en que objetiva dicha tentación y se convierte en aquello que pretendía destruir en nombre de una comunidad donde no hay dominación: la historia, según Villoro, ya ha dado cuenta de ello en momentos como el de la Revolución Francesa, o el de los totalitarismos del siglo XX, en las guerrillas revolucionarias y en las acciones terroristas, donde el sustrato común es la pretensión de configurar *una sociedad buena y ordenada*, por decirlo con términos rawlsianos.

Figuras específicas de tales deformaciones del poder expositivo las encuentra Villoro en los personajes del guerrillero terrorista y del político oportunista: el primero termina coaccionando la libertad de los otros en su motivación de una sociedad justa. El político oportunista es aquel que, asumiéndose como “progresista”, acusa al gobierno de autoritario o injusto, e iniciando su lucha con una actitud en la que subordina el poder al valor, una vez que llega a dicho poder, pretende desplegar el valor desde el poder impositivo, logrando exactamente lo contrario: es el poder impositivo el que lo controla. En este punto Villoro hace una referencia explícita a América Latina, como el lugar en el que esto sucede a menudo.<sup>56</sup>

A lo largo de la vista panorámica de la concepción del poder político en Luis Villoro que hemos intentado ofrecer en el presente capítulo, hemos visto que para el filósofo mexicano, el poder supone necesariamente una dimensión intrínseca de imposición y dominio, y que en ese sentido, se busca por sí mismo. Asimismo, Villoro afirma que el medio por el que el poder obtiene legitimidad es presentándose como un proyecto deseable o valioso, es decir, utilizando una dimensión ética que Villoro denomina “valor”. Es esta dimensión moral la que le otorga *legitimidad* al poder político; dicho de otra manera, el poder que se presenta como un valor genera reconocimiento y adhesión por parte de la sociedad, a la vez que le permite al poder estructurarse a través de un entramado institucional que le permite al poder político establecerse sin recurrir a la violencia extrema. Así es como se puede dar sentido al *poder* y el *valor* como dimensiones antitéticas de organización de la comunidad política de acuerdo a la propuesta de Luis Villoro. El *valor* es la forma de ver el poder político en cuanto que se

---

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29

busca no por sí mismo, sino como una forma de realizar la justicia, como una forma de construir una sociedad de iguales, donde paradójicamente el poder político no exista como un factor de dominio.

Villoro también reconoce que la forma más común de manifestarse dicho *valor* es en la resistencia al poder impositivo, resistencia que es una reacción natural y necesaria siempre que exista dicho poder. Tal resistencia es llamada por Villoro *contrapoder*, y cuya existencia, con diversas intensidades, evita que el poder impositivo se enquiste en el cuerpo político, ya que ello históricamente se ha trasmutado en gobiernos despóticos. Ciertamente, Villoro también nos alerta de los riesgos de que el contrapoder se abra paso hasta el poder, bajo la intención, ética en principio, de organizar una sociedad con arreglo a determinados principios de justicia y valores morales; y es que paradójicamente, el *poder* necesita del valor para dotarse de *legitimidad*, y el *valor* requiere del poder para realizar sus postulados morales. La historia, maestra del devenir político, nos enseña que los totalitarismos, las revoluciones y el terrorismo son una lúgubre muestra de los efectos de dichos proyectos, movidos por el firme convencimiento de que eran la forma de gobierno más valiosa en cuanto que deseable para todos, con la consecuente caída en aquello que era el objeto de su crítica: la eliminación casi total de las libertades humanas.

## CAPÍTULO 3

### UNA TEORÍA NEGATIVA DE LA JUSTICIA

#### 3.1 La necesidad de una teoría de la justicia en sentido negativo

En el presente capítulo desarrollaremos las ideas centrales de la propuesta que el propio Luis Villoro ha llamado “una vía negativa de la justicia”. Dicha propuesta se encuentra estructurada a partir de tres momentos o “estadios de complejidad creciente en el desarrollo de un orden moral. Son momentos históricos que se sobreponen y coinciden en parte a menudo.”<sup>57</sup>: Estos momentos son 1) la conciencia de la exclusión 2) la equiparación con el excluyente y 3) el reconocimiento del otro como posibilidad de una ética concreta, propuesta que ha sido desarrollada fundamentalmente en su obra *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo.*<sup>58</sup>

Luis Villoro inicia la caracterización de su modelo negativo de justicia haciendo constar que en las últimas décadas hemos asistido a la rehabilitación de la filosofía política, especialmente en el campo de las reflexiones acerca de la justicia. En efecto, no es difícil reconocer que *Teoría de la justicia*<sup>59</sup>, de John Rawls, publicada en la década de los 70’s, es la obra que rescata a la filosofía política cuando ya se labraba su epítafio, debido al *behaviorismo* que permeó la ciencia política norteamericana, a la vez que representa el punto de partida para una serie de propuestas teóricas sobre la justicia. Sin embargo, para Luis Villoro, dichas propuestas tienen algo en común: todas ellas han surgido en “sociedades desarrolladas que han superado ya, tanto umbrales insopportables de injusticia económica y social, como régimenes de dominación tiránicas”,<sup>60</sup> sobre todo a partir de la 2<sup>a</sup> guerra mundial, momento en el que las democracias occidentales han conformado comunidades políticas a partir de acuerdos entre ciudadanos considerados agentes racionales y libres, y por tanto iguales ante la ley. Si a ello

---

<sup>57</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 20

<sup>58</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit.

<sup>59</sup> JOHN RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979<sup>1a</sup> ed. en español

<sup>60</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 15

anexamos la premisa que sostiene Villoro, según la cual el filósofo, al reflexionar sobre la sociedad humana no puede sustraerse de su tiempo, es dable establecer que las teorías de la justicia en las sociedades con altos niveles de desarrollo económico y democrático, operan con un modelo de justicia en el que existe o puede existir un consenso racional entre sujetos libres, iguales e interactuantes, lo que permite a estas sociedades darle sentido a proposiciones morales que afirman como ideal aspiracional o regulativo la construcción de una sociedad *bien ordenada*, o una democracia liberal o constitucional:

Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados....) Enunciaré ahora, de manera provisional, los dos principios de la justicia (...). *Primero*: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. *Segundo*: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser confirmadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.<sup>61</sup>

Sin embargo, y sin dejar de reconocer la validez de dichas teorías en cuanto que en algún sentido responden a las condiciones socioeconómicas y políticas de su tiempo y lugar, Villoro recuerda que hay quienes, como él, se ven obligados a reflexionar acerca de la justicia pero en condiciones muy diferentes: estados cuyas democracias aún no están consolidadas, y cuyos niveles de pobreza y desigualdad son escandalosos, donde reina la exclusión, la corrupción, la violencia y un estado de violación sistemática de derechos humanos. En este escenario, continúa Villoro, es excepcional establecer espacios deliberativos y procedimentales cuyo fin sea el consenso o principios racionales e incluyentes de justicia, y no porque exista una incapacidad racional natural para ello por parte de quienes viven en países no desarrollados, sino porque en dichos países la marginalidad y la injusticia es una realidad omnipresente.<sup>62</sup> Dicho de otra

---

<sup>61</sup> JOHN RAWLS, *Teoría de la justicia*, cit., p. 26; 67s. Al respecto, cabe señalar que para autores como Roberto Gargarella, las teorías de la justicia contemporáneas, tales como el comunitarismo, el republicanismo y en algún sentido algunos autores de adhesión marxista, han tenido una respuesta crítica a la teoría rawlsiana de la justicia, a la que perfectamente podríamos añadir la crítica de Nozick al planteamiento de Rawls. Cf. R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona [etc.] 1999

<sup>62</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 15. Sorprende que desde tradiciones filosóficas distintas, se pueda tener la misma intuición respecto de esta tesis. Es el caso de Leonardo

manera -y es éste uno de los elementos nucleares que justifican su propuesta- para Luis Villoro toda reflexión ética auténtica debe partir del conocimiento “experiencial” de nuestro contexto, lo que supone considerar desde una perspectiva distinta los mismos problemas que ocupan a los filósofos de países desarrollados. Por tanto, la conclusión es clara: se debe ensayar una vía distinta de reflexión con las mismas pretensiones de validez. Dicha conclusión exige partir, no del *consenso* como dispositivo metodológico para fundamentar la justicia, sino de la *realidad* inmediata con la que asociamos la justicia en los países pobres, es decir, con la ausencia de ésta, con la injusticia: “en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, [debemos] partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría reducirla”<sup>63</sup>. Tal planteamiento supone un camino más adecuado para sociedades donde no existen aún las condiciones permanentes para un consenso racional y donde la percepción sobre la justicia es justamente la experiencia de su ausencia. Es por ello que, sin negar la necesidad de un consenso racional como base para el diseño de una teoría de la justicia, hoy vigente en las sociedades con altos niveles de inclusión social, dicho consenso debe diseñarse “en negativo”, es decir, “en lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e iguales, intentar determinarlos a partir de su inoperancia en la sociedad real.”<sup>64</sup>

### **3.2 Primer momento: la exclusión consciente como experiencia de lo justo**

Como lo hemos señalado en el apartado precedente, Luis Villoro establece como punto de partida la consideración de que en los países que no han alcanzado su pleno desarrollo económico y democrático, prevalece la experiencia del sufrimiento generado por la injusticia, del *mal radical*, como le llama Villoro, por cuanto que supone el dolor,

Polo, quien en su “Breve propuesta de crecimiento para Latinoamérica” sostiene lo siguiente: “Seguramente, un país (...) subdesarrollado, debe darse cuenta de que el intento de alcanzar a Norteamérica es una utopía; dicho país tiene que buscar su propio modelo de desarrollo. Tampoco Europa intenta alcanzar a Norteamérica porque sabe que su estructura socio-económica es diferente.

Es preferible buscar en las propias raíces históricas y tener en cuenta la coyuntura presente. Cabe encontrar el modo de progresar sin imitar un modelo exógeno y extemporáneo” (L. POLO – M. I. ZORROZA – J. F. SELLÉS, *Filosofía y economía*, Pamplona : EUNSA, 2015, p. 288)

<sup>63</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 16

<sup>64</sup> *Ibid.*

el daño sufrido por otro sin justificación; la vivencia de un mal injustificado, gratuito, que puede ser efecto de una situación de poder. Y es que ni siquiera se puede aducir la aparente justificación de que tal situación de injusticia sea un medio para evitar un mal mayor o para efectos de lograr un bien superior. La experiencia de injusticia es, en palabras de Villoro, una relación de agresión, donde existe un *agresor*, el agente del daño, y un agredido, la víctima, y que pueden traducirse socialmente en situaciones de “opresión permanente o en explotación, o simplemente en actitudes de menosprecio o indiferencia, que puede ser consciente o inconsciente, sistemática o esporádica, pero que siempre marcará una relación por la que un poder impone su dominio sobre otros y les causa un daño”.<sup>65</sup>

La afirmación anterior de Villoro no es menor, pues implica que existe una relación del poder con la injusticia. Al respecto, quizá sea necesario recordar lo que hemos establecido en el capítulo precedente del presente trabajo sobre el poder, al que define Luis Villoro como la capacidad para generar determinados cursos de acción en otra persona o grupo social, concepto que, llevado a la esfera de lo social, es concebido por nuestro autor como la dominación que se ejerce sobre la esfera de lo natural y de lo social y cuyo propósito es alcanzar los fines deseados. Ahora bien: la sociedad, afirma Villoro, no puede existir sin el poder, y el poder, entendido como el *poder sobre* y no como *poder para* “generalmente tiene entre sus consecuencias que las personas sometidas al poder no puedan realizar los fines que consideran valiosos, mientras que las que ejercen el poder realizan sus fines y satisfacen sus intereses a expensas de los otros.”<sup>66</sup>

De esta manera, la alternativa para escapar del poder injusto supone, como ya se dijo al inicio del presente capítulo, el recorrer un complejo de tres etapas: 1) experiencia de la exclusión, 2) equiparación con el excluyente y 3) reconocimiento del otro. Dicho proceso es, en palabras de Villoro, el que se puede verificar a lo largo de la historia, y es el que permite establecer una concepción más racional de la justicia cuando se parte de la experiencia de su ausencia, de la injusticia.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>66</sup> AMBROSIO VELASCO GÓMEZ, *Tres palabras mayores de Luis Villoro: Justicia, Democracia y Multiculturalismo*, «Revista internacional de filosofía política», 34 (2009), p. 232

### 3.3 Segundo momento: la equiparación con el excluyente

Ante la experiencia de la exclusión, Villoro sigue al sentido común al afirmar que sólo existen dos alternativas: o se acepta tal exclusión de forma pasiva, o se reacciona discrepando, lo que impulsa un movimiento de rebeldía cuyo combustible es la injusticia. Lo anterior permite el siguiente momento en la vía negativa de la justicia: el paso de la condición de *excluido* a la equiparación consciente con el *excluyente*. En este punto, Villoro evidencia su paso por las luchas sociales en México y su postura analítico-crítica ante los mismos, y reconoce que una vez que se ha materializado tal equivalencia de opuestos, podemos prever el inicio de un enfrentamiento que puede contener diversos grados de violencia, y cuya esencia consiste en que “el excluido pasa, de decir con su actitud *soy diferente* a proclamar sin palabras: *soy igual a ti* (...) La rebeldía contra el poder tiene un doble efecto: el refuerzo de las formas de solidaridad entre los disidentes y su resistencia común. La solidaridad puede traducirse en esbozos de nuevas formas de comunidad.”<sup>67</sup>

En efecto, todo parece indicar que hasta ahora, las palabras de Villoro encuentran asidero en la realidad social y política. Un ejemplo de ello podría ser el México contemporáneo. A raíz de que se formalizó en dicho país el llamado “Pacto por México”, en el que los principales partidos políticos que representan al centro, a la derecha y a la izquierda mayoritaria, llevaron a la Constitución política federal una serie de reformas en materia energética, educativa, laboral, fiscal, entre otras, llamadas todas “reformas estructurales” bajo el eslogan gubernamental “Para mover a México” y que justificaba, desde su punto de vista, dichos cambios constitucionales de fondo. Tales reformas, que fueron aprobadas por la mayoría parlamentaria construida por dicho pacto político, han generado en México paros de actividades y movilizaciones sociales por parte de estas nuevas formas de comunidad o solidaridad de las que habla Villoro: comunidades y pequeños pueblos se han unido a las movilizaciones sociales de profesores de educación básica que protestan por la reforma educativa; académicos, sociedad civil y diversas organizaciones no gubernamentales especializadas en la defensa medioambiental, nacionales e internacionales, han asumido la defensa jurídica de comunidades y pueblos originarios, que ven amenazada su cultura, sus tierras, sus territorios, sus lugares sagrados y centros ceremoniales por proyectos hidroeléctricos,

---

<sup>67</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 24. Cursivas añadidas.

exploraciones mineras y el *fracking*. Cabe señalar que dichas movilizaciones sociales han generado episodios de violencia con resultados fatales. Evidentemente, no es el objetivo del presente trabajo realizar juicios de valor sobre dichas acciones estatales o de la sociedad civil (si bien la violencia que atenta contra vidas humanas no puede justificarse si se realiza fuera de los parámetros legales establecidos válidamente) sino apuntar que la realidad actual mexicana podría ser un caso concreto que puede ser habilitado de sentido desde el modelo teórico villoriano, admitiendo, evidentemente, que la realidad social puede ser leída e interpretada desde diversos enfoques teóricos.

Lo que nos interesa apuntar aquí es que, siguiendo el modelo de la vía negativa de la justicia, nos encontramos que los colectivos y gremios en México que se sintieron agravados por dichas reformas constitucionales, habrían experimentado la injusticia proveniente del poder político institucional, lo que generó una reacción de rechazo e indignación, que se materializó en acciones que podríamos llamar, de *rebeldía*, según Villoro, y a través de las cuales exigen al gobierno, en el caso de los profesores “disidentes”, poder sentarse a dialogar, *de igual a igual*. Al respecto, sostiene Villoro: “Al equipararnos con el otro proclamamos que valemos tanto como él: nos reconocemos, por lo tanto, como sujetos dignos de valor. Ese valor iguala a ambos adversarios: trasciende la diferencia.”<sup>68</sup>

Asimismo, siguiendo a Enrique Dussel, Villoro considera que una forma de discrepancia con el otro que excluye, es aquella que el filósofo argentino llama *interpelación*:

Por “interpelación” –escribe Dussel- entenderemos un enunciado [performativo] *sui generis* que emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O) “fuera” o “más allá” (trascendental en este sentido) al horizonte del marco institucional normativo del “sistema”, [de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la “totalidad” de un Lévinas].

[...] El interpelante –y en esto estriba la diferencia con el mero exigir o interpelar intrasistémico- desde el derecho vigente y como miembro de la comunidad de comunicación *real* al interpelar (como el que exige desde “fuera”, como el “excluido” del derecho vigente, el sin derecho *rechtloss*) se opone por principio al consenso vigente, al acuerdo conseguido

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

intersubjetivamente *en el pasado que lo excluye*. Su argumentación será radical y difícilmente aceptada *de hecho*. [...] El interpelante no puede cumplir con las normas vigentes, por definición.<sup>69</sup>

Villoro, al seguir a Dussel en este punto, está hablando de dos niveles de exclusión: el que es rechazado pero considerado parte del sistema, es decir, que al final del día su discrepancia puede tener una eventual respuesta por parte del sistema jurídico-institucional vigente, y el que es objeto de una exclusión radical o absoluta, en el que el excluido ni siquiera es reconocido como tal, porque simple y sencillamente no es considerado como parte de dicho sistema normativo o institucional. En este sentido es que Villoro interpreta a Dussel:

Podríamos interpretar la exclusión del otro de que habla Dussel, como una acción pragmática que presentaría dos niveles: 1) La exclusión del otro respecto del derecho vigente, pero incluido en ese orden. 2) La exclusión del otro como sujeto en una comunidad de comunicación. Ésta es una exclusión radical. Para poner ejemplos en los hechos: mientras la exclusión del otro se da en un marco de relaciones sociales y jurídicas efectivas, su exclusión fuera de ese marco, rompe o, al menos distorsiona la comunicación. Es el caso que puede darse entre dos pueblos o etnias distintas, pero también entre grupos excluidos de la sociedad, por su pobreza, su raza o su indigencia. Éste sería el último paso en la vía negativa.<sup>70</sup>

Haciendo un breve recuento de los estadios de los que habla Villoro en su camino hacia un modelo negativo de justicia, debemos recordar que dicho caminar hacia la justicia inicia a partir de la vivencia directa del sufrimiento y del daño de los excluidos, experiencia que puede aceptarse pasivamente, o rechazarse con base en razones, lo que genera un “disenso razonado” en palabras de Villoro. Es entonces que se abre el segundo momento, en donde la resistencia permite ubicarse en un plano de equivalencia discursiva con el agresor a partir de la acción política y social, y que eventualmente pudiese conducir a una situación de ruptura del tejido comunitario, o al tercer momento del que habla nuestro autor, y que supone la posibilidad de un *re-conocer* al otro.

---

<sup>69</sup> ENRIQUE DUSSEL, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Jalisco, México 1993; citado por L. VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 25

<sup>70</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 27

### 3.4 Tercer momento: el reconocimiento del otro como presupuesto de una ética concreta

Análogamente al segundo momento, en el que la experiencia de la exclusión puede generar o una situación de indignación y discrepancia que lleva a la equiparación con el otro, o una aceptación pasiva del estado de exclusión, el tercer momento supone que la equiparación con el otro, a su vez, desemboca necesariamente en una alternativa nueva: o se instala el conflicto entre el excluyente y el excluido, o se inicia un proceso de reconocimiento y reivindicación recíproca de derechos. Al respecto, cabe señalar que Villoro define la *reivindicación de un derecho* como la demanda de reconocimiento al otro, de una pretensión de acceso a bienes respecto de los cuales el agraviado se siente excluido injustamente.<sup>71</sup> Asimismo, Villoro precisa que el planteamiento de la pretensión de reconocimiento, no supone de ninguna manera una homologación o igualación entre el excluido y el excluyente. Dicho de otra manera, no se trata de que el excluido sea, por decirlo de alguna manera, reconocido por el otro a costa de su mimetización con el sistema de derechos y valores del excluyente. Lo que plantea Villoro es la posibilidad de generar un espacio común de reconocimiento, donde el único elemento de igualdad entre ambos sea el reconocimiento mutuo como iguales, y por lo tanto, con la misma capacidad de proponer valores de aceptación común, pero sin desdibujar las diferencias, esto sin negar que pueda existir la pretensión de cada parte a que su sistema de valores sea simplemente aceptado por el otro como una vía de reivindicar un *derecho común universalizable*. Sin embargo, Villoro destaca que aún en esa discrepancia, se afirma un pilar fundamental en este proceso dialógico/dialéctico: el valor aceptado por las partes de la *no-exclusión*, valor que puede ser considerado la clave de bóveda de dicho proceso de reconocimiento, y que podría enunciarse como un criterio orientativo político-moral:

De hecho, en el conflicto que opone valoraciones contrarias, la posibilidad de universalización procede por la crítica a cualquier intento de imposición de una valoración que excluya a las demás. El criterio de universalización por la no-exclusión es compatible con el mantenimiento de las diferencias que surgen de las situaciones distintas de los sujetos sociales.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, p. 33

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 34

De lo dicho previamente, Villoro llega a identificar que la vía negativa hacia la justicia se puede entender no sólo a partir de la experiencia de la ausencia de ésta, sino también como una vía que entronca con la asunción de la justicia a partir del principio de no-exclusión, a manera de criterio orientador de la acción política. Es en este sentido que Villoro insistirá una vez más que para estructurar principios universales de justicia no es absolutamente necesario poner al sujeto en una posición original, ni concebirlo reduccionistamente como un agente racional y libre: “La universalización tiene lugar, de hecho, por sujetos situados mediante una reivindicación particular de derechos que no están ocultos por ningún *velo de ignorancia*.<sup>73</sup> Villoro no dejará de recordar que lo que el excluido pretende, es mostrar que tiene una pretensión a un valor del que objetivamente carece, lo que supone que dicho valor supere el test del principio de no exclusión, de tal manera que la sociedad en cuestión se asegure de que dicho valor a integrar no excluya a otros valores (puede ser *exclusivo*, pero *no excluyente*, dirá Villoro<sup>74</sup>) que forman parte del sistema de creencias morales del resto de la sociedad. Una vez que se ha superado dicho examen de no-exclusión, se puede afirmar que dicho valor pretendido de reconocimiento es universalizable, lo que supone que lo antes era discrepancia y conflicto, se configura en un nuevo consenso, lo que permite precisar al filósofo mexicano que el consenso para reconocer la *universabilidad* de un valor, no es un supuesto requerido, sino más bien una consecuencia de un proceso argumentativo que expresa la naturaleza no excluyente de los derechos reivindicados por un determinado colectivo.

Lo anterior no nos debe hacer pensar, como ya se ha insistido en el primer capítulo, que Villoro recurra a la fácil solución del relativismo moral para resolver los problemas teóricos que representa el hablar de la objetividad de los valores. Villoro insistirá más bien en la necesidad de “calibrar” la efectiva *realizabilidad contextual* –en términos históricos y de capacidad de materialización- de tales valores, si es que se quieren lograr

---

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Muestra de ello es el *principio de autodeterminación* de los pueblos originarios, que les permite a las comunidades indígenas nombrar sus propias autoridades y sancionar determinadas conductas delictivas, siempre que no contradigan lo establecido en la Constitución Federal o vulneren derechos humanos. Un ejemplo concreto lo tenemos en las comunidades indígenas del pueblo *Nayeri* (Cora) en Nayarit, México, que cuentan entre sus autoridades tradicionales con un *Gobernador* y un *Consejo de ancianos*, quienes ostentan un cargo honorario y conviven y se coordinan con las autoridades estatales para determinadas actividades.

transformaciones políticas con criterios de justicia. Es por ello que invitará a una reformulación de la doctrina universal de los derechos humanos, de tal manera que se considere el momento histórico para efectos de su efectiva tutela, argumentando que en cierto sentido, los derechos humanos surgieron no de un ejercicio mental abstracto que derivase tales derechos de un ejercicio solipsista de la razón, sino que tales derechos se han ido reconociendo a partir de situaciones socio-políticas situadas en un tiempo y lugar.

Por otra parte, Luis Villoro concibe la justicia a partir de la experiencia negativa de la no-exclusión no como un valor cerrado y definido, en el que uno puede instalarse de una vez y para siempre, sino como un ideal regulativo, aspiracional, abierto, permeado por la historia y que supone diversas etapas de progresión en las que se van eliminando diferencias excluyentes —aunque nunca del todo, ya que, como la historia lo atestigua, siempre queda un núcleo de intereses o valores excluyentes tanto en el oprimido como en el dominador- de tal manera que cada etapa permite ir materializando de forma más plena el ideal de justicia. Al respecto, Villoro nos colorea tal afirmación con algunos ejemplos: en primer lugar, pone en escena a Fray Bartolomé de las Casas. El dominico experimenta la exclusión de quienes considera sus prójimos, los *indios*. Tiene claro que tal exclusión se basa en un interés particular de los españoles que es excluyente, y por tanto *no universalizable*, lo que justifica la indignación y el conflicto: tal situación llevó a que se reconociera que tanto el español como el *indio* son hijos de Dios, y por tanto igualmente dignos de reconocimiento. Sin embargo, afirma Villoro, tal reconocimiento fue planteado de tal manera que su alcance fue parcial, ya que si bien el proceso argumentativo entre las partes en controversia llevó al reconocimiento del indio como sujeto moral en términos de la incipiente teoría de los derechos universales, dicho estatus antropológico insistió también en una diferencia cultural y étnica, de tal manera que el indígena, si bien fue reconocido formalmente como un sujeto de derecho, lo que le permitía ahora ser un súbdito de la corona española, tal situación no cambió en nada respecto a sus libertades políticas o a su libertad religiosa, ya que tales diferencias no fueron incluidas en el diálogo de reconocimiento: “La nueva noción de justicia será más racional, porque ampliará el círculo de las diferencias admitidas; consistirá en la no-

exclusión del rasgo identitario rechazado en el aspecto en que fue rechazado, pero podrá seguir manteniendo el rechazo de otras diferencias, en otros aspectos.”<sup>75</sup>

En segundo lugar, Villoro presenta el caso de John Locke, quien en el contexto de la intolerancia religiosa, experimentará la exclusión. En este sentido, Villoro considera que a partir de la visibilización de tal exclusión, se configura un nuevo sujeto moral que integra la virtud de la tolerancia, por lo que se amplía el espectro de diferencias admitidas o que no son motivo de exclusión: a partir de este momento es que se puede hablar de la formulación teórica del derecho a la libertad de conciencia y de religión, que en su concepción moderna, supone el derecho a profesar o no, alguna creencia religiosa. Sin embargo, afirma Villoro, tal inclusión siguió dejando fuera otras diferencias, como las relativas a la propiedad o a los privilegios fundados ilegítimamente en la pertenencia a una determinada estirpe familiar. Concluye Villoro su ilustración ejemplificativa con los revolucionarios franceses del siglo XVIII, quienes al experimentar la exclusión política y social motivada por ser el “Tercer Estado”, se erigen como un nuevo sujeto moral a partir de la configuración antropológica que hace del ser humano un sujeto universal de derechos humanos, sujeto que ahora se considera como igual ante la ley (al menos formalmente). Tal inclusión de esa diferencia política, deja vigente, a juicio de Villoro, otras diferencias aún no reconocidas, y que tienen que ver con lo que hoy llamamos derechos económicos, sociales y culturales, lo que, según nuestro autor, dará lugar a nuevas situaciones de exclusión, pero también a “nuevas disrupciones posteriores frente a una nueva sociedad injusta”.<sup>76</sup>

De esta manera, podemos decir con Luis Villoro, que cada situación de dominación excluyente en el ámbito de las relaciones sociales, abre la posibilidad de que el *continuum* de una comunidad se vea, por decirlo de una manera, horadada por la irrupción de un nuevo modelo de sujeto moral que incluya las diferencias de un sujeto particular de dicha comunidad, la cual momentos antes se asumía como *comunidad de consenso*, “pero esa idea puede comprender aún otros rechazos de diferencias, que pueden hacerse patentes en experiencias sociales posteriores. La idea de justicia se va enriqueciendo al tenor de la progresiva conciencia de las justicias existentes.”<sup>77</sup>

<sup>75</sup> LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir*, cit., p. 36

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>77</sup> *Ibid.*

Es de esta manera como Luis Villoro concibe el tercer momento de lo que llama una vía negativa de acceso a la justicia, y que supone necesariamente la configuración de un proceso deliberativo ordenado a la configuración de una *ética concreta*. Pero ¿qué entiende Villoro por la expresión “ética concreta”? Para dar respuesta a tal pregunta, debemos referirnos a otra de sus obras: *El poder y el valor*,<sup>78</sup> obra en la que analiza los fundamentos filosóficos de la relación entre moral y política.

En dicha obra, Villoro se pregunta por los supuestos de cualquier acción política que presuma una dimensión moral. Al respecto, precisa que si bien el fin moral de una acción política es el bien común, dicho propósito se vuelve vano o vacuo si dicha acción no puede traducirse en acciones concretas. Asimismo, precisa que una acción política será moral si, aparte de ser proyectable materialmente, puede generar una situación en la que los valores elegidos como sustentando dicha acción, puedan realizarse:

“Justificar” una acción quiere decir comprobar la realización, en el mundo de las situaciones de hecho, de valores. Esto concierne a toda acción moral. Pero ¿cómo puede saber el agente que su decisión creará situaciones en las que se den valores proyectados? En la moral individual, por la comprensión de la trama de relaciones interpersonales y con el mundo natural, a la que pertenece la acción en la moral política, por la consideración de la acción en su contexto histórico.<sup>79</sup>

Precisando lo dicho anteriormente, Villoro considera que la acción moral en un contexto político, implica la existencia de dos tipos de conocimiento: 1) un conocimiento de los valores objetivos, que se estructura a través de la racionalidad de valores y fines, es decir, de una racionalidad práctica, y 2) un conocimiento de situaciones concretas, situadas en un tiempo y en un espacio, que supone la puesta en operación de una racionalidad teórica y de una racionalidad práctica, en cuanto que permite establecer los medios más eficaces para alcanzar un fin determinado. Tales tipos de conocimiento, a efectos de sustentar la acción política bajo los criterios antes señalados, requieren también un conocimiento de la oportunidad. Para Villoro:

Los juicios sobre la bondad de una acción juzgan sobre la realización, en los hechos sociales, de los valores elegidos. Deben decidir, en cada caso, el grado y

---

<sup>78</sup> LUIS VILLORO, *El poder y el valor*, cit..

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 123

el momento en que sería oportuno intentar realizarlo, escoger en concreto entre valores contrarios, compulsar alternativas de acción (...). El conocimiento de la oportunidad intenta determinar si una regla –establecida por la racionalidad valorativa- es aplicable a un caso. Responde a la prudencia. Compete a una racionalidad de juicio.<sup>80</sup>

Es de esta manera como, a juicio de Villoro, se configura lo que llama una ética concreta como aquélla que debe servir de sustrato a una ética política:

“Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas.”<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>81</sup> *Ibid.*



## CONCLUSIONES

1. Villoro, discrepa con los filósofos *latinoamericanistas*, quienes sostienen que la Filosofía, en algún sentido, es una forma de ideología que eventualmente ha encubierto una estructura de dominación social y política. Luis Villoro considera que, si bien es posible que la Filosofía puede en un momento determinado sostener las bases ideológicas de un sistema sociopolítico injusto, la vocación auténtica y esencial de la Filosofía es la de servir de *disolvente de las ideologías*, toda vez que dicho saber humanístico parte de la premisa del recto uso de la razón, cuyo fin es generar proposiciones sobre el mundo y sobre la cultura con pretensiones de verdad y validez.
2. El pensamiento filosófico de Luis Villoro sobre la política, y por extensión sobre la justicia, encuentra su base epistemológica en la distinción entre *lo racional* y *lo razonable*.
3. Al respecto, cabe destacar que dicha distinción, si bien no es original, sí lo es en cuanto a su forma de abordaje. En efecto, Luis Villoro no desconoce que, por ejemplo, para John Rawls, *lo racional* haría referencia a una facultad antropológica que permite considerar a los seres humanos como agentes racionales, libres e iguales, mientras que *lo razonable* supondría en el profesor de Harvard una cualidad atribuida a determinados principios de justicia, así como una capacidad de comprensión de la sociedad como una empresa cooperativa, que a su vez sustenta una especie de a priori social, según el cual el ser humano considera que la vida social es la mejor forma de maximizar los propios intereses. Otro ejemplo icónico lo encuentra Villoro en Jürgen Habermas, quien, si bien en cierto sentido coincide con Rawls en la asunción del ser humano como un agente racional y libre, considera que *la razonabilidad* supone un estándar de legitimidad que se verifica a través de la esfera de la intersubjetividad mediada proceduralmente, sobre todo a la hora de configurar la voluntad política, que debe ser el resultado de un proceso consensual-deliberativo. A lo anterior hay que añadir el hecho de que Villoro encuentra en la doctrina clásica prudencial la fuente de justificación moral de medios y fines políticos, en cuanto ordenados a su materialización contextual.

4. Luis Villoro, si bien coincide con el diagnóstico posmoderno en el sentido de que estamos viviendo un proceso de cansancio respecto de las aspiraciones y expectativas que se habían depositado en la razón moderna, situación que mina por sus bases cualquier intento de anclar ontoepistémicamente cualquier visión del mundo y de nuestro conocimiento del mismo, también es verdad que se separa del *dictum* posmoderno que declara como única alternativa la renuncia a la búsqueda de la verdad y del bien, ofreciendo a cambio *la dictadura del relativismo*.
5. Al respecto, Villoro reafirma su confianza en la razón como generadora de anclajes seguros de carácter ontológico, epistémico y de carácter moral. Sostiene también que es la razón la única guía objetiva de las acciones humanas en el mundo, por lo que también reconoce la distinción entre *razón práctica* y *razón teórica*, reconociendo a la razón humana la capacidad de establecer fines valiosos o aceptables para todos, así como los medios más idóneos para alcanzarlos. A partir de lo anterior, Villoro sostiene que *racional* es toda creencia o acción que esté justificada por razones, con independencia del contexto en que dicha acción o creencia se verifique o realice.
6. Luis Villoro considera que, en el orden práctico del ser humano, la razón debe poseer la característica de la *razonabilidad*, es decir, habla de una *razón razonable*, entendiendo por *lo razonable* la consideración de una acción o creencia en función de su capacidad para poder materializarse efectivamente en un determinado contexto espacio-temporal. De esta manera, afirma Villoro, el orden moral supone no sólo un orden racional, sino también uno de razonabilidad.
7. Villoro escapa del relativismo moral acudiendo a la capacidad prudencial de la razón, que nos alerta de que no cualquier medio ni cualquier fin son objetivamente deseables, por lo que debemos considerar siempre que tales fines y tales medios estén encuadrados en un horizonte vital y valioso.
8. Luis Villoro extiende al ámbito de lo social-político la distinción *racional-razonable*, planteando que, si bien mediante la razón se pueden establecer proposiciones racionales acerca de lo social con pretensiones de validez universal, es decir, que son valiosas o aceptables para todos; para efectos de una efectiva transformación social conforme a principios de justicia social, tales proposiciones deber ser no sólo *racionales*, sino también *razonables*; es decir, deben poder materializarse en un contexto histórico concreto. Como contraejemplo, Villoro

habla de los procesos revolucionarios en la historia de Occidente. Éstos fracasaron –sostiene- no por la irracionalidad de sus postulados -libertad, igualdad, justicia- sino por la imposición que de estos valores se quiso hacer, haciendo abstracción del contexto espacio-temporal en el que se pretendían irradiar.

9. Otro concepto importante en las ideas políticas de Luis Villoro es sin duda, el de *poder político*. Cabe señalar que Villoro sostiene que el ideal regulativo o aspiracional de cualquier comunidad debería ser el *no-poder*, es decir, la ausencia de cualquier poder, por cuanto que el poder político, *per se*, supone siempre un elemento de dominación que irremediablemente genera exclusión e injusticia. Nosotros diferimos de este planteamiento, por cuanto que consideramos que el poder político es inherente a la vida social humana, de tal manera que, aun en el hipotético caso de que pudiésemos vivir en una comunidad donde todos buscásemos el bien común, siempre se requeriría un elemento de autoridad para organizar dicha vida colectiva. No desconocemos que esta posición nuestra se ancla en el pensamiento político aristotélico-tomista.
10. Villoro considera, sin embargo, que el poder, para legitimarse, requiere presentarse con un proyecto de *bien común*, es decir, con un programa que contenga valores aceptables por todos aquellos a quienes pretende gobernar. Dicho mecanismo de legitimación le permite abstenerse de recurrir a la violencia para imponerse
11. Si bien discrepanos de la consideración villoriana sobre el poder político expresada en el punto nueve, seguimos a Villoro en su afirmación de que el poder puede corromperse y apartarse de su orientación a la búsqueda del bien común. En este punto, Villoro reconoce que por otra parte, existe siempre en cada sociedad una suerte de resistencia al poder -a la que llama *contrapoder*- que porta valores políticos universalizables junto con el ideal aspiracional de una comunidad horizontal; sin embargo, reconoce que la única manera de que dicho contrapoder irradie su proyecto a la colectividad social, es paradójicamente accediendo al poder político, en cuanto que espacio idóneo y efectivo para implementar dicho proyecto político-moral. Villoro reconocerá también que el contrapoder, una vez que ha accedido al poder, corre el riesgo de desdibujarse y crear estructuras de dominación. Tal argumento refuerza la idea de Villoro de que debemos aspirar, idealmente, a una comunidad sin poder.

12. En el presente trabajo, hemos establecido también que la distinción racional-razonable, así como la concepción que del poder político tiene Villoro, configuran de alguna manera el marco epistemológico desde donde se posiciona Luis Villoro para anclar su propuesta a la que llama “una vía negativa hacia la justicia”.
13. Luis Villoro considera que si bien existen diversas elaboraciones filosóficas *positivas* acerca de la justicia, éstas tienen algo en común: en algún sentido, todas estas teorías han nacido en sociedades que han superado ya niveles intolerables de pobreza, de violencia, de injusticia social, y se han librado ya de regímenes totalitarios o autoritarios. Lo anterior permite que se puedan establecer principios de justicia a través de una vía positiva, es decir, a partir de una antropología que concibe a los seres humanos como agentes racionales, libres y por tanto iguales.
14. Sin embargo, señala Villoro, dichos modelos de justicia a partir de una vía positiva no son posibles en sociedades que aún sufren niveles insoportables de pobreza, de desigualdad y de falta de democracia. En dichos países la experiencia de la justicia es precisamente la ausencia de esta, la injusticia, entendida esta como una experiencia de dolor o sufrimiento sistemático, atribuida a otro u otros, sin razones que justifiquen tal daño, y que se vive como una agresión gratuita y arbitraria.
15. Por lo anterior, Luis Villoro propone que, sin negar la validez del modelo positivo de la justicia, se contemple una *vía negativa hacia la justicia* en el caso de los países no desarrollados.
16. Dicho modelo de justicia negativa se configura en tres momentos o estadios de complejidad moral creciente: 1) la toma de conciencia de la exclusión como un daño infligido por un agente externo, 2) la equiparación moral con el excluyente y 3) el diálogo hacia una ética concreta.
17. En el primer momento de su propuesta, Villoro identifica que ciertos núcleos de la sociedad experimentan de forma sistemática una situación de injusticia, vivida ésta como una situación de dolor, de sufrimiento o de *mal radical*, en tanto que supone la producción gratuita y arbitraria, consciente o no, de un daño al *otro*, y que puede ser resultado de una situación de poder, lo que supone una relación de dominio como fuente de daño. Lo anterior supone que el poder político, en estos casos, se relaciona directamente con la injusticia, donde el poder se asume como un *poder sobre* y no un *poder para*, implicando con ello que uno o un grupo de

personas materializan sus proyectos de vida a expensas de otros, quienes a su vez se ven impedidos para realizarse a través de su proyecto vital.

18. Ante tal situación de injusticia intolerable, Villoro plantea dos alternativas: o se asume de manera pasiva tal exclusión a la vez que normaliza –algo que Villoro reprobaría– o se reacciona desde la indignación y la discrepancia. Es por ello que este segundo momento supone el paso de la condición de agraviado a una condición de equivalencia consciente con el excluyente, que supone el hacerse presente, visible y con la conciencia de estar en un espacio de lucha entre iguales, lo que se traduce también en la creación o reconfiguración de nuevas formas de solidaridad, lo que desemboca a su vez en nuevas formas de comunidad. Esta reacción de indignación supone una actitud de *rebeldía*.
19. El tercer momento de su modelo teórico de la justicia, que se orienta hacia la construcción de una *ética concreta*, implica que el equiparamiento del excluido con el excluyente se traduzca, o en una situación de conflicto permanente e irresoluble, o en la opción deseable para Villoro: una alternativa nueva de vida comunitaria que supone el inicio de un proceso deliberativo y dialógico, ordenado hacia el reconocimiento y la reivindicación mutua de derechos, en el que los excluidos pueden acceder a determinados bienes y derechos de los que habían sido privados injustamente.
20. Villoro precisa que este último momento no supone la identificación o asimilación entre excluidos y excluyentes, sino más bien el reconocimiento de las diferencias, si bien admite que para ello se requiere generar un espacio común de reconocimiento, destacando así el valor de la *no-exclusión* como piedra angular de dicho proceso dialógico. Dicho valor requiere de una especie de test básico de razonabilidad para materializarse: un derecho o valor exigido no debe excluir valores objetivos presentes en el resto de la sociedad, dicho de otra manera, dichos valores pueden ser *exclusivos*, pero nunca *excluyentes*: ejemplo de ello es el caso de los usos y costumbres indígenas en México, que son reconocidos por el Estado en tanto no contradigan o violenten derechos humanos.
21. Este planteamiento demostrará la afirmación villoriana de que para configurar principios de justicia con validez universal no se requiere necesariamente postular experimentos mentales como el de la *posición original*, a la vez que constata que el ser humano concebido como agente racional y libre, si bien es condición

necesaria, no es suficiente para operar su modelo negativo de justicia: se requiere integrar la variable de su situación histórica concreta, sobre todo en aquellas sociedades donde la injusticia es estructural.

- 22.** Es fundamental destacar que el proceso trifásico del que habla en su vía negativa hacia la justicia no es un proceso que una vez finalizado permite que una sociedad se instale en un estado de justicia de una vez y para siempre. A Villoro le queda claro que es un proceso abierto e indefinido, que si bien permite ir progresando y verificando avances concretos en la eliminación de una situación de injusticia, este nunca se cierra definitivamente, por cuanto que la justicia es un valor regulativo que sirve de faro orientador a la acción social y política, en orden a la construcción de una sociedad más libre y más justa, en el que sean reconocidas las diferencias y donde el *bien común* sea el único criterio de legitimidad del poder político.

## BIBLIOGRAFÍA

- VELASCO GÓMEZ, AMBROSIO Tres palabras mayores de Luis Villoro: Justicia, Democracia y Multiculturalismo, «Revista internacional de filosofía política» 34 (2009), pp. 231–234.
- DUSSEL, ENRIQUE, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, Universidad de Guadalajara, Jalisco, México 1993.
- GARGARELLA, ROBERTO, Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política, Paidós, Barcelona [etc.] 1999.
- HERRERO LÓPEZ, MONTSERRAT, Poder, gobierno, autoridad: la condición saludable de la vida política, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2015.
- HONNETH, AXEL., El Derecho de la Libertad: esbozo de una eticidad democrática, Katz-Clave Intelectual, Madrid 2014.
- SEARLE, JOHN, La construcción de la realidad social, Paidós, Barcelona 1997.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, (coord.), Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años, Siglo Veintiuno-UMICH, México 20141a.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, MANUEL (ed.), Sobre el poder, Tecnos, Madrid 2007.
- ORS, ALVARO D', Ensayos de teoría política, EUNSA, Pamplona 1979.
- PLATÓN – GARCÍA GUAL, C. – ALEGRE GORRI, A. – CALONGE RUIZ, J., Diálogos. 1, Gredos, Madrid 2011.
- POLO, L. – ZORROZA, M. I. – SELLÉS, J. F., Filosofía y economía, Pamplona: EUNSA, 2015.
- RAWLS, JOHN., Teoría de la justicia, Fondo de Cultura Económica, México [etc.] 19791a ed. en español.
- VILLORO, LUIS., Creer, saber, conocer, Siglo Veintiuno, México [etc.] 1982.
- \_\_\_\_\_, El poder y el valor: fundamentos de una ética política, Fondo de Cultura Económica, México 19971a ed.
- \_\_\_\_\_, Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo, México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

-----, El concepto de ideología y otros ensayos, Fondo de Cultura Económica, México 20072a.

-----, La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio., Fondo de Cultura Económica, México 2015.

BENEDICTO XVI, Homilía en la Misa pro eligendo pontifice [[http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_sp.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html)], accessed 20/2/2016.