



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MÉXICO



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía.

Tesis

“El concepto de Ciudadanía y su relación con el Estado Plural, en la obra de Luis Villoro”.

Que para obtener el título de

Licenciada en Filosofía

Presenta:

Reyna Itzel De la Cruz Quintana

Directora de Tesis:

Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero.

México, D.F., 2014.

**Esta investigación se realizó gracias al apoyo del proyecto: PAPIIT IN400412
“Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios
en el pensamiento latinoamericano.”**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Dedicatoria	4
Agradecimientos	5
Introducción	7
Capítulo uno: Modelos de asociación	10
1. Asociación para el orden	12
2. Asociación para la libertad, dos modelos	14
2.1 Modelo liberal	14
2.2 Virtudes y dificultades del modelo liberal	20
2.3 Asociación para la libertad: Modelo igualitario	25
3. Asociación para la comunidad: De la libertad a la comunidad	32
Capítulo dos: Construcción de una ética-política concreta y justicia por vía negativa	39
1. Antinomia del sujeto	63
2. Antinomia del orden normativo	68
3. Antinomia de la asociación	69
4. Antinomia del deber o del fin	71
Soluciones a las antinomias	74
1.1 Solución a la antinomia del sujeto	74
2.1 Solución a la antinomia del orden normativo	75
3.1 Solución a la antinomia de la asociación	77
4.1 Solución a la antinomia del deber y del fin o de lo bueno y lo debido	78
Capítulo tres: Ciudadanía y Estado plural	84
1.1 Principio de autonomía	113
1.2 Principio de autenticidad	114

1.3 Principio de finalidad	115
1.4 Principio de eficacia	116
Conclusiones	126
Bibliografía	130

Dedicatoria.

Para Maricela Quintana Fernández, que además de ser mi mamá eres mi mejor amiga. Gracias por confiar en mí y darme todo tu apoyo para seguir adelante, te amo mamá, eres mi gran fortaleza.

Para José Reyes De La Cruz Morales, mi papá: te dedico el trabajo que he escrito como muestra de mi primer éxito académico, tú persona y tus consejos me han impulsado para continuar con lo que me he propuesto. Te amo.

Para Dulce Sofía De la Cruz Quintana, mi hermana, al igual que mi mamá eres una de mis mejores amigas. Te admiro porque eres una gran mujer, significas para mí un gran símbolo de libertad y de lucha. Gracias por estar conmigo en las buenas y en las malas. Te amo mucho hermanita.

A mi hermana Sandra Paolet De la Cruz Quintana, gracias por preocuparte y preguntar todas las noches: ¿cómo vas con la tesis?, y por esos días en los que me hacías reír muchísimo con alguna historia para relajarme un poco. Te amo y gracias por darme tu confianza.

A mi hermano Rey Arturo De la Cruz Quintana, además de ser mi gemelo eres mi gran amigo, después de mí, sé que tú también estarás escribiendo algo para todos nosotros. Tenemos como ejemplos a nuestros papás y hermanas. Te amo Bolito.

A todos ustedes que conforman mi familia los amo y me llena de felicidad que estuvieran conmigo en este proceso para impulsarme y seguir adelante.

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a la Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero, por darme la oportunidad de iniciarme y guiarme en la investigación filosófica. Ella, además de ser mi maestra y asesora de tesis, se convirtió en mi amiga. Gracias por el espacio que me prestó para la realización de esta investigación, por la dedicación, la paciencia y el tiempo que invirtió en mí para que pudiera realizar esta tesis.

Agradezco al proyecto PAPIIT IN400412 “Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano”, del cual es responsable ante la DGAPA la Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero, por participar en él como becaria.

También estoy agradecida con los miembros que conformaron el jurado, ellos son: Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero, Dr. Adalberto Santana Hernández, Dr. Mario Magallón Anaya, Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, Dr. Luis Humberto Muñoz Oliveira. A todos ellos, gracias por las observaciones y comentarios realizados en torno a mi tesis, los cuales contribuyeron al enriquecimiento de la misma.

Al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, CIALC-UNAM, entre ellos: al Lic. Manuel Ricardo García Campos, al Sr. Alberto Hernández Sánchez, a Luis Nuño de la Rosa, Armando Reyes Gutiérrez, C.p. Gerardo Ramírez Huerta, Miguel Ángel Gómez Torres, Lic. Mari Cruz García Ramos, Carmen Cruz Cruz, Lic. Martha Caritina Díaz Alaniz, Mireya Huerta Hernández, Lic. Humberto García Rodríguez, Lic. Rebeca Reyes, Lucina Olmos Torres, Rubén Rojas Olvera, Armando Rivera Pérez, Ricardo Álvarez del Castillo. A todos ellos, gracias por brindarme su ayuda durante mi servicio social y mi estancia como becaria.

Gracias a todos mis amigos y personas que estuvieron presentes en este camino, y que de ellas recibí palabras de aliento y motivación para concluir esta investigación: Janine Alhelí Rivera Maldonado, Mario Edwin Reyes Montes, Adriana Flores González, Nora Ileana García Peralta, Mabeygnac Maza Dueñas, Carlos Juan Núñez Rodríguez, Giovanni

Reyes Montes, Ana Sofía López Guerrero, María Luisa López Guerrero, Tania Ivonne Hernández Leal, Blanca Estela Montes, Carolina De la Mora Curiel, Juan Reyes Álvarez.

1. Introducción.

El estudio que aquí se presenta forma parte de las investigaciones que se realizaron a través del proyecto PAPIIT: “Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano”, IN400412, aprobado por la Dirección General de Asuntos al Personal Académico, de nuestra universidad. A través del mencionado proyecto gocé de una beca que me permitió redactar esta tesis que aborda la filosofía política de uno de los más importantes filósofos de nuestro medio académico, me refiero a Luis Villoro.¹

El interés que me despertó el estudio del pensamiento de este filósofo, en específico, su obra filosófico-política tuvo que ver con la condición multicultural que comencé a analizar en mis cursos de licenciatura, así como de una de las líneas de investigación que se establecieron en el mencionado proyecto.

Como sabemos existen diversas maneras de abordar la problemática de la multiculturalidad y la ciudadanía, yo elegí abordarla a través de la relación entre ciudadanía y derechos humanos, y encontré que destacan dos posturas que son las siguientes: los autores que argumentan que basta con los derechos individuales y sociales para hacer frente a las demandas de los derechos diferenciados, provenientes de la multiculturalidad y la de los otros especialistas que abogan por la aparición de una nueva ciudadanía en función del grupo al que se pertenezca, es decir, otorgaría derechos específicos y por tanto diferenciados.

Ante tales posturas, el pensamiento de Luis Villoro ofrece argumentaciones que al ir investigándolas me condujeron al centro de sus aportaciones filosófico-políticas, como por ejemplo, la cuestión: ¿Cuál es el mejor tipo de Estado?, y que al pretender entender sus respuestas construí el esquema que contiene el presente texto.

De acuerdo con su intérprete el Dr. Mario Teodoro Ramírez² –reconocido por el mismo Luis Villoro-, podemos encontrar que su obra se desarrolla en tres grandes etapas.³

¹ Luis Villoro Toranzo, nace el 3 de noviembre de 1922, investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

² Filósofo mexicano que se destaca por desarrollar su obra filosófica en torno al pensamiento de Luis Villoro.

La primera de ellas la denomina la “postura particularista o de *filosofía histórica*”,⁴ que se desarrolló al final de los años cuarenta hasta la mitad de los años sesenta. La segunda etapa la nombra “universalista o de *filosofía teórica*”,⁵ comprendió finales de los años setenta hasta mediados de los años ochenta. La tercera etapa la llama “pluralista o de *filosofía práctica*”,⁶ ubicada a finales de los años ochenta hasta la actualidad.⁷

Precisamente en esta tesis me ocuparé de este último período, y a continuación describiré de qué se encarga cada uno de los capítulos y cómo es que cada uno se estructuró.

A Partir de los análisis que Luis Villoro realiza de las sociedades modernas, muestra cómo en ellas hay un “predominio por la racionalidad instrumental, la promoción del individualismo y los antivalores del egoísmo, la competencia desmedida, la destrucción de los lazos comunitarios y de la diversidad de tradiciones y culturas”.⁸ Desde aquí, Villoro se cuestiona por la posibilidad de construir una nueva sociedad sin eliminar las conquistas que han traído consigo las sociedades modernas, o bien, el Estado liberal y social. La estructura de la investigación se dividió considerando los tema-problemas que surgen en su vasta producción y en la que se van presentando sus distintas maneras de argumentar la construcción de la nueva *sociedad por venir*, tanto en su perspectiva ética como política, y con base en esta diversidad de argumentaciones es que consideré pertinente abordar los

³ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010, pp. 175.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ En la tercera etapa de su pensamiento, Luis Villoro se centra en las problemáticas de la realidad mexicana desde una perspectiva ética, filosófica política y filosofía de la cultura⁷. Desde esta interpretación es que podemos mencionar dos de sus importantes obras: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, publicado en el año de 1997, y el libro de *Estado Plural, pluralidad de culturas*, del año de 1998. Para los inicios de esta etapa también podemos aludir el ensayo de 1992 intitulado *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*. En 1995 es publicado *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*. Dentro de las publicaciones recientes de esta última etapa tenemos *De la libertad a la comunidad*, del año 2001, y el más actual, publicado en el año 2007: *Los retos de la sociedad por venir*, además de los artículos publicados en revistas especializadas y de divulgación, que se encontraran citados en el cuerpo de esta tesis y en la bibliografía.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

modelos de asociación política y los valores que predominan en cada uno de ellos, para comprender su propuesta de sociedad política deseable y el Estado más justo. Desde aquí, es que estudio sus tres modelos de asociación política. La primera la llama *asociación para el orden*, la segunda se llama *asociación para la libertad*. Este segundo modelo presenta dos casos, uno liberal y otro igualitario; el tercer estadio se denomina *asociación para la comunidad*, mostrando que esta última cumple con el Estado ideal villoriano

En el segundo capítulo se expondrán sus propuestas de fundamentos para la construcción de una ética política concreta y para una teoría de la justicia a la que nombra “justicia por vía negativa”. El abordaje de estos temas, me condujeron a la consideración de los aportes que influyen su pensamiento, en específico las tesis de John Rawls sobre los principios de justicia, y en el capítulo tres los planteamientos de Ernesto Garzón Valdés que propone un “coto vedado” de derechos humanos. Sobre estos autores analicé en sus fuentes las menciones que Villoro hace de ellos, sin que me haya internado en un análisis sistemático de obras.

Para el capítulo tres teniendo presente la *asociación para la comunidad* como ideal del Estado más justo, donde existen principios éticos-políticos, y donde la justicia tiene como fundamento la no exclusión, expongo su propuesta de ciudadanía y Estado plural con el objeto de obtener una percepción global del pensamiento filosófico-político de Villoro. Con la intención de esclarecer sus análisis sobre la ciudadanía acudí a la obra del sociólogo inglés T. H. Marshall, *ciudadanía y clase social*, con el objeto de mostrar la peculiaridad del pensamiento de Villoro. En un segundo momento dentro de este capítulo, me detengo en las aportaciones del filósofo canadiense Will Kymlicka, a la teoría de la ciudadanía diferenciada para enriquecer el debate. Posteriormente, exploraré la posición del jurista argentino Ernesto Garzón Valdés para dejar ver su influencia en la propuesta villoriana de ciudadanía restringida; concluiré con la exposición de la relación del concepto de *ciudadanía restringida* con el del Estado Plural. Finalmente, me ocuparé de su propuesta sobre la democracia comunitaria o radical con el objeto de reunir los elementos constitutivos de un Estado Plural.

CAPÍTULO UNO: Modelos de asociación.

El análisis y el estudio de los modelos de justicia, así como los conceptos de ley, ciudadanía y Estado que ofrece en su obra Luis Villoro, requieren considerar sus interpretaciones de los autores clásicos y antiguos puesto que le ayudarán a plantear su propuesta de una ética crítica capaz de crear un orden social justo. Las teorías modernas más influyentes en su intento de dar respuesta a la pregunta clásica de la filosofía política: ¿Cuál es el Estado más justo? han fundamentado la ciudad con base en un contrato voluntario entre individuos iguales. Pero, desde la perspectiva de Villoro hemos sido testigos de la injusticia que en nuestra sociedad existente impera, pues no son comunes los contratos con principios que incluyan a todo sujeto sino más bien lo contrario. En esta misma búsqueda por la asociación política deseable es en la que Luis Villoro hace una investigación de la justicia, a partir de su ineficiencia en la sociedad real.

Desde aquí es que nuestro autor afirma lo siguiente: “[...] en lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e iguales, [habrá que] intentar determinarlos a partir de su inoperancia en la sociedad real”.⁹ Ahora bien, el entendimiento de los modelos de justicia está relacionado con el análisis de tres modelos de asociación política expuestos en varias de sus importantes obras¹⁰. Los criterios de justicia de cada asociación dependerán de los valores que se asuman como supremos dentro de cada una de ellas.

El primer modelo lo nombra *asociación para el orden*, donde prevalecen valores que conforman una idea de justicia acorde al orden social; la segunda, denominada *asociación para la libertad* donde será prioritaria una idea de justicia adecuada a ese concepto [libertad]¹¹; “pero este segundo nivel puede presentar dos tipos de modelo de asociación política, uno al que llamaremos *liberal*, y otro *igualitario*”¹²; la tercera,

⁹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, p. 16.

¹⁰ Ver, Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE-El Colegio Nacional, 1997, pp.269-330 y 359-381; id., *De la libertad a la comunidad*, 2da. Edición, México, FCE-ITESM, 2003, pp. 53-104; id., *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, pp. 42-113.

¹¹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p.44.

¹² Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 53.

asociación para la comunidad, donde los valores que se consideran superiores son los “que vinculan el todo a los individuos y los individuos al todo y a la manera como orden y libertad se realizan sin oponerse”¹³.

Los conceptos de los que nos valdremos para el análisis de cada modelo serán la relación que este autor establece entre el poder y el valor. El estudio se hace a través de estos dos conceptos porque para Luis Villoro el poder consiste en la capacidad de alcanzar lo deseado y realizar fines sin importar cuáles sean. En una sociedad el poder se manifiesta en la capacidad que ella misma tenga para ampliarse, realizar lo deseado, dominar su entorno natural y social. La sociedad no puede entenderse si prescindimos de las relaciones de poder, además, recordemos que toda sociedad política tiene una forma de gobierno y, por lo tanto, de poder. Por otro lado, una forma de gobierno no puede establecerse si no propone valores. Es preciso mencionar que en este estudio no trataremos toda clase de valores, sino de valores ético-políticos pertenecientes a la vida en sociedad dentro de cada modelo señalado. Recordemos los tres modelos: *asociación para el orden*, *asociación para la libertad* y *asociación para la comunidad*. Abordar en este sentido el tema permite vislumbrar cuál es la relación entre los valores éticos y los sistemas de poder dentro de cada asociación política mencionada, pues en la medida en que el poder quiere justificarse, plantea beneficios al conjunto de personas que componen la asociación. “Por tanto, todo análisis de lo que es una asociación política debe establecer la relación entre estos dos grupos de conceptos el poder y el valor”¹⁴. Además, cada asociación política da prioridad a cierto tipo de valores motivo por el cual, los criterios de justicia dependen de los valores que una asociación prepondere.

¹³ Luis Villoro, *EL poder y el valor*, p. 275.

¹⁴ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 40.

1. Asociación para el orden.

Ahora bien, nos detendremos en el estudio del primer tipo de asociación donde el poder se justifica a través de la conservación del orden y los valores predominantes dentro de ésta son la paz, la seguridad y el orden. Para comenzar con el estudio del primer modelo de asociación Luis Villoro acude a la teoría del contrato social. Esto es, la formación de la asociación política ha sido resultado de un contrato voluntario entre individuos, es bajo esta perspectiva que encontramos a Thomas Hobbes¹⁵. Su propuesta consiste en explicar los problemas entre los súbditos¹⁶ y el poder político; la solución que ofrece la realiza a través de una propuesta contractualista e individualista. El filósofo inglés para legitimar el Estado construye una hipótesis explicativa en la que sitúa al individuo en un *estado de naturaleza*, en un estado de guerra de todos contra todos, en este escenario no hay un poder político, el hombre es visto como un ser perverso y ambicioso.

Es por ello [...] que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, estén en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida¹⁷.

Para Hobbes salimos de ese “estado de naturaleza” por medio de la razón y por temor a la muerte. Es por eso que el individuo decide pactar con sus semejantes delegando algunos poderes a un poder central, es decir, se elige a una autoridad que gobierne a todos, que conserve la vida de los asociados, garantizando la seguridad, el orden y la paz. El soberano es el comisionado de dictaminar y hacer cumplir la ley, de establecer el orden y la seguridad, además, tiene la facultad de castigar a quien no cumpla con las leyes establecidas. El Estado o *Leviatán*, según el filósofo inglés: “es un hombre artificial creado por los hombres”¹⁸ para obtener la paz y preservarse así mismo. Por lo tanto, la función del Estado será limitar y al mismo tiempo garantizar las libertades individuales. Hobbes tiene claro que el estado de naturaleza es un estado hipotético, pero que se convertiría en una

¹⁵ Thomas Hobbes nace el 5 de abril de 1588 y muere en diciembre de 1679.

¹⁶ Es importante tener presente la transformación del súbdito al ciudadano. Este cambio va relacionado con el entendimiento de las relaciones entre la autoridad y los gobernados.

¹⁷ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán*, cap. XVIII, Madrid, Editora Nacional 1979.

¹⁸ *Ibid.*, p. 103.

realidad si no existieran leyes. Pues, “donde no hay poder común, no hay ley. Dónde no hay ley, no hay injusticia [ni justicia]”¹⁹. Así, el propósito del soberano es garantizar el orden, hacer cumplir la ley y conservar la paz. De esta forma, el poder se justifica en tanto se cumplan estos valores.

Desde aquí, Luis Villoro se introduce en el pensamiento hobbesiano y encuentra una hipótesis explicativa para dar cuenta cómo una asociación política conforme al poder pretende llevar a cabo ciertos valores para justificarse. Nuestro filósofo opina que en este primer nivel de asociación política es donde se privilegia el orden y en el que Hobbes fundamenta un poder absoluto para garantizar el derecho a la vida y a la seguridad, también responde a la realización de lo que Luis Villoro llama “necesidades básicas”²⁰ deseables para todo ser humano dentro de una asociación, tales como las necesidades de sobrevivencia y convivencia. Las primeras refieren a las necesidades que permiten sobrevivir, a saber, alimentación y vestido. Las denominadas necesidades de convivencia dan cuenta de la naturaleza del ser humano como ser sociable, recordemos en este punto lo que Aristóteles ya argumentó en su obra²¹. Es decir, todo hombre no sólo debe vivir individualmente, sino, debe tener la capacidad de relacionarse con los otros; la convivencia con los demás debe realizarse sin violencia y con un mínimo de paz, en este sentido, Villoro considera a la seguridad como una necesidad básica que toda asociación política debe cumplir. En suma, es en el iusnaturalismo moderno, con la teoría contractual de Hobbes, dónde Luis Villoro se apoya para explicar lo que denomina *asociación política*

¹⁹ *Ibid.*, p. 208

²⁰ Esta idea de “necesidad básica” la ha expuesto anteriormente en la primera parte de su obra *El poder y el valor. Fundamentos para una ética política*, donde esboza su teoría del valor y de la cual sólo tomaré los pasajes adecuados para clarificar al lector qué entiende Luis Villoro por ciertos términos sin entrar en los debates que se encuentran dentro de ella, pues sería tema de otra investigación. Dicho lo anterior, pasemos a la definición: “Una necesidad básica es aquella que es necesaria para realizar un fin propio de todo hombre, cualesquiera que sean sus preferencias personales. Las llamamos así por ser la base de cualquier otra necesidad. Los valores que la satisfacen son, a su vez, condición de la realización de cualquier otro valor.”, p. 54. Para ver a detalle el seguimiento de este estudio recomiendo revisen las páginas 54-70 de la obra citada.

²¹ Aristóteles en la *Política* argumentó: El ser humano es sociable por naturaleza, y superior a los animales no racionales, porque tiene algo específico que lo distingue de ellos: el *logos*, la razón o el lenguaje. A los humanos le ha sido concebida la palabra para poder nombrar y clasificar las cosas, distinguirlas a fin de conocerlas y establecer jerarquías entre ellas: separar lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, fijar leyes y forjar una forma de vida superior a la de los animales. *Cfr.* Aristóteles, *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, 2a edición, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 2000, pp. 250.

para el orden caracterizada, por cumplir con necesidades básicas a través de un contrato entre individuos con derechos anteriores a la formación de la sociedad política.

Se supone que la asociación política para el orden es un sistema que da cumplimiento a los derechos de cada uno de sus miembros: derecho a la vida, fundamentalmente, a la sobrevivencia en la asociación y a que la asociación política le suministre los medios para ella. En segundo lugar, la asociación política debe satisfacer la seguridad en contra de la violencia interna, así como fuente al exterior [...] Por último, satisface también el derecho a la pertenencia, [...] es decir, todo individuo de ésta asociación política debe contar con un lugar reconocido, cualquiera que sea éste, dentro del orden social, no puede quedar excluido de él.²²

La *asociación política para el orden* es el modelo que adoptan las sociedades autoritarias que ponderan el orden sobre otro valor, por ello justifican su poder en tanto que puede garantizar la paz, la seguridad e intereses particulares de los hombres dentro de la asociación. Sin embargo, Villoro señala que dentro de este orden político se genera otro tipo de males como la desigualdad y dominación, pues los hombres son motivados a pactar con sus semejantes por el interés egoísta de conservar sus intereses individuales; aquí no existe el interés por el otro, pues el respeto entre los contratantes se establece en la medida en que respeten mutuamente sus propios intereses individuales.

2. *Asociación para la libertad.*

2.1. *Modelo “Liberal”.*²³

Como hemos venido señalando para Villoro dentro de cada asociación hay valores prioritarios, por ejemplo, líneas arriba explicamos en qué consistió la asociación para el orden y cuáles son los valores prioritarios para este tipo de asociación, a saber, orden, paz y seguridad. Paralelamente, dependiendo de los valores que predominen será definido el tipo de justicia que se ejercerá. Partiendo de aquí, pasemos a la descripción de la “asociación para la libertad” en su modelo “liberal”. Para Villoro es importante señalar que dentro de esta asociación no se suprimen los valores necesarios para preservar el orden, pero, sobre estos valores hay uno que se considera fundamental, nos referimos a la “libertad” que Luis

²² Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 55

²³ Nuestro autor en su obra *Los retos de la sociedad por venir*, aborda el tema de cómo ha sido interpretado el multiculturalismo desde el liberalismo.

Villoro entiende como la capacidad de dar sentido a nuestra vida, aquello implica la necesidad de elegir un plan de vida y considerar los medios para lograrlo.

En esta asociación política además de preservar la seguridad y el derecho a la pertenencia, su propósito fundamental es proteger la libertad de cada uno de los miembros, lo afirma de la manera siguiente:

En la asociación política que consideramos en el capítulo anterior, tenían prioridad los valores pertenecientes a la familia del orden; a ellos estaban subordinados los demás. En otro nivel podemos colocar a una asociación para que, además de velar por la seguridad y la pertenencia, intentará justificarse por asegurar a sus miembros la capacidad de dar un sentido a su vida personal. “Capacidad de dar sentido” es un modo de hablar de “libertad”. Llamaré, por lo tanto, a este segundo tipo de asociación, “asociación para la libertad”.²⁴

En la *asociación para la libertad* se verá al individuo como una persona que debe llevar a cabo sus propios fines. Sin embargo, eso no quiere decir que dentro de esta asociación no haya un orden. Para continuar con la comprensión de la *asociación para la libertad*, Luis Villoro asume de manera provisional una definición de libertad presentada por E.F. Carritt²⁵ y que recoge toda una tradición ética-política; la define de la siguiente forma: Libertad es “el poder de hacer lo queelijamos, sin la interferencia de la acción de otras personas”²⁶. Tal definición le servirá para explicar cómo se entiende este concepto dentro del modelo liberal. Por otra parte, Villoro describirá tres maneras de referir la libertad. En primer plano se encuentra la libertad negativa, después, la libertad positiva y, por último, la libertad de realización. Para explicar las dos primeras libertades se apoyará en las consideraciones que hace Norberto Bobbio, en su obra: *Libertad e igualdad*, donde las define del siguiente modo:

Por “libertad negativa” se entiende, en el lenguaje político, la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos [...] Por “libertad positiva”, se entiende en el lenguaje político, la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar

²⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 287

²⁵ Professor Emeritus of *University College, Oxford*, Vice-president of *The British Society of Aesthetics* (1960-1963).

²⁶ Cfr., E. F. Carritt, “Liberty and Equality” en, A. Quinton ed., *Political Philosophy*, Oxford University Press, 1967, p. 133.

decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. Esta forma de libertad se llama también “autodeterminación” o, de manera más apropiada, “autonomía”.²⁷

Es decir, la libertad negativa consiste en que el individuo no esté limitado por la coacción de un poder impositivo que le obligue al sujeto a actuar de cierta forma. De acuerdo con Isaiah Berlin en su ensayo *Dos conceptos de libertad* establece que: “La libertad negativa es el espacio de acción que permiten las leyes”²⁸. La ley crea reglas de obligación general y establece la esfera de comportamientos legales tanto individuales como sociales. En el Estado de derecho la ley limita la libertad natural con el fin de evitar la coacción arbitraria de otros hombres, además, en la medida en que la libertad natural sea normada por la ley se da cabida a la libertad civil, pues cada individuo tiene la capacidad de ejercer su comportamiento con base en las leyes positivas. De esta forma, Villoro da cuenta de cómo ha de entenderse la libertad positiva dentro de la asociación política que llama “<<liberal>> donde el fin más valioso es asegurar la libertad de sus miembros, por la vigencia de la ley”²⁹. Luego, la libertad negativa en una asociación para la libertad, implica que el individuo sea poseedor de ciertos derechos protegidos de toda intromisión del Estado. De esta manera, se reconoce que el hombre tiene derechos naturales e inalienables que debe defender y reivindicar; su fundamento se encuentra en la naturaleza misma del hombre, pensada como invariable y eterna.

Un ejemplo concreto para entender la libertad negativa son las declaraciones de derechos del siglo XVIII, donde se reconocen los derechos humanos de la primera generación integrada por los derechos individuales, derechos políticos y civiles, resultado de las luchas burguesas³⁰. Por un lado, están los *Bills of rights* americanos y la *Declaración*

²⁷ Norberto Bobbio, *Igualdad y Libertad*, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1993, p. 97-100

²⁸ Cfr. Isaiah Berlin, “Dos conceptos de Libertad” en, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Madrid, Alianza, 1988, pp. 332.

²⁹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 292.

³⁰ “Entre los especialistas de los derechos humanos son comunes los abordajes y las exposiciones en términos de generaciones: la primera generación abarca los derechos individuales, civiles y políticos, provenientes de las luchas burguesas; la segunda generación se refiere a los derechos económicos, sociales y culturales, originada por el efecto de las revoluciones socialistas; la tercera generación alude a los derechos a la diferencia cultural, a la paz y al desarrollo, consecuencia de las demandas de los grupos étnicos y minorías nacionales. La cuarta y quinta generación incluye los derechos humanos defendidos desde planteamientos bioéticos preocupados por las consecuencias de la manipulación genética y la construcción de criterios éticos para tales prácticas.” Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM-CIALC, 2011, p. 39.

de independencia de los Estados Unidos de América de 1776; dos años más tarde resultado de la Revolución Francesa, el 26 de agosto de 1789, la Asamblea Nacional Francesa aprueba la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*; ambas declaraciones tienen origen en la teoría de que hay derechos anteriores a la construcción de la sociedad y del poder civil, razón por la cual, deben reconocerse, respetarse, y protegerse.³¹

Dentro de las declaraciones del siglo XVIII el derecho más importante es el de la libertad, entendido como el derecho a no tener obstáculo para hacer o no hacer algo, o sea, hacer todo lo que no perjudique a los demás. Otro concepto importante es el de igualdad, aunque no tiene el mismo peso que el de libertad. La igualdad se entiende como igualdad entre todos los hombres en el goce de la libertad para hacer lo que está permitido. Es desde estos antecedentes teóricos que podemos entender por qué Luis Villoro afirma que: “[La libertad negativa] constituye, por lo tanto, libertades privadas del individuo, [...] Pero también lo que puedo y debo hacer como ciudadano sin que el Estado interfiera conmigo”.³²

En resumen, hasta aquí hemos hablado de la libertad negativa como la esfera de acción que permiten las leyes, esto es, no tener obstáculo para hacer algo siempre y cuando no se perjudique a nadie. En cambio, la “libertad positiva” consiste en la capacidad del individuo de gobernarse a sí mismo y de escoger su propio plan de vida. Al respecto, podemos recurrir a John Stuart Mill cuando en un pasaje de su obra *Sobre la libertad*, cap. III dice: “Quien deja que el mundo -o el país dónde vive- escoja por él su plan de vida, no necesita otra facultad que la imitación simia. En cambio, quien elige su propio plan, pone en juego todas sus facultades”.³³ Así, la libertad positiva es lo que debe entenderse como autonomía, como la capacidad de dirigir nuestra propia vida conforme a nuestra propia razón y convicciones de lo que es bueno. Pero la autonomía para ser fundamento de la vida moral, debe adaptarse a normas de moralidad. Emmanuel Kant³⁴ nos dará un criterio para

³¹ Para saber más sobre el origen ideológico y el fundamento filosófico-político de los derechos humanos de la primera generación, Cfr. Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Filosofía política y derechos humanos*, México, Dirección General de publicaciones y Fomento Editorial-UNAM, 2002, pp. 374.

³² Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 74

³³ Cfr. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, pról., Isaiah Berlin, trad., Pablo de Azcárate, Marid, Alianza, depósito legal 2007, 1997, pp. 209.

³⁴ Emmanuel Kant nace en 1806 y muere en 1873.

precisar esas normas, nos referimos al imperativo categórico, que dice: “Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal”; y Luis Villoro siguiendo la línea del pensamiento kantiano afirma:

La libertad positiva consiste en pasar de la heteronomía a la autonomía, en regir mi propia vida no por lo que otros me dicen o establecen, no por lo que el Estado o la sociedad me induce a hacer, si no por lo que yo, conforme a mi propia razón, mi propio criterio y convicciones decido que es bueno. Entonces soy libre, plenamente libre porque sigo mi propia voluntad y no la voluntad de otro, entonces ejerzo la libertad positiva.³⁵

Entendida así la libertad positiva, nos remite a la definición de libertad del filósofo ginebrino Jean Jaques Rousseau -quien influyó en el pensamiento kantiano-, a la que define: “Libertad es obedecer a las leyes que nosotros mismos nos hemos dado.”³⁶ Significa que quienes obedecen a la ley la formulen. Entonces, siguiendo el pensamiento villoriano, la libertad positiva en el ámbito de la política radica en la idea de la participación directa de los gobernados en la creación de su propio gobierno, conocido esto como democracia. Por otra parte, la democracia pretende realizar paralelamente la libertad negativa y positiva, en tanto que, el individuo tiene libertad de acción en su vida privada dentro de la esfera que permitan las leyes, además de una u otra forma él debe participar en la construcción de la ley. En efecto, la eliminación de los impedimentos al ejercicio de las libertades individuales, abre la posibilidad de que los individuos y grupos decidan con autonomía sus planes de vida y el modo de realizarlos, pero, así comprendido el liberalismo, no implica la democracia. Veamos, es preciso señalar que liberalismo y democracia no van siempre juntos, sobre esto Villoro opina lo siguiente:

El liberalismo es un régimen que garantiza el ejercicio de las libertades negativas que permiten las leyes, pero estas podrían no ser resultado de la acción de los propios ciudadanos. En cambio, un régimen democrático, que también permite la libertad negativa, igual que el liberal, tiene como fin, además, la libertad positiva, es decir, los individuos que se someten a la ley son coautores de la misma en alguna medida³⁷

O sea, puede darse el caso de que un gobierno pueda proteger un gran número de libertades individuales, y a pesar de eso no reconocer la participación de ellos en las decisiones políticas. De este modo, las libertades se ejercerían en la esfera de lo privado,

³⁵ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 75.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *EL contrato social o principios del derecho político*, trad. Daniel Moreno, México, Porrúa, 1969, p. 12

³⁷ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 77.

mientras que la democracia implica el ejercicio de participar libremente en la esfera de lo público. “Sin embargo el liberalismo halló en las instituciones democráticas el mejor sistema para asegurar su programa.”³⁸

Pasemos ahora al tercer nivel de libertad que Villoro denomina *libertad de realización*, la presenta como un segundo nivel de la “libertad positiva”, pues nuestro autor afirma que la libertad positiva no sólo es la capacidad de decidir sino también de realizar aquello que hemos elegido. Lo dice así:

[...] La libertad positiva consiste en poder decidir nuestros propios fines y valores. Pero hay otro nivel de libertad indispensable, el poder de ejecutar, convertir en realidad aquello que hemos elegido y decidido. Podemos llamar a este tercer tipo de libertad, que es una forma también positiva pero más radical, <<libertad de realización>>.³⁹

Villoro señala que la *libertad de realización* puede estar limitada por algunas circunstancias que no dependen de las acciones de los individuos o del Estado, tales como catástrofes naturales, y no por eso decir que no somos libres. La *libertad de realización* se ve coartada cuando las acciones que interfieren con esa libertad dependan de otras personas. Reconstruyamos el ejemplo que da Luis Villoro para dar cuenta de la *libertad de realización*.

Nuestro autor nos propone imaginar a un campesino en condiciones de pobreza, el campesino como cualquier otra persona tiene libertad negativa, es decir tiene una esfera de libertades frente al gobernante. En este sentido, puede decirse que nuestro campesino tiene derecho a ejercer su libertad de expresión. Al mismo tiempo, el campesino tiene libertad positiva, de tal modo, él puede decidir de manera autónoma si quiere ejercer su derecho o no. Este campesino al estar dentro de un Estado nacional y regirse dentro de la constitución del mismo, es un ciudadano con derecho a participar en las leyes. No obstante, Villoro sugiere preguntarnos si este hombre tiene *libertad de realización*, esto es, ¿verdaderamente, el campesino puede llevar a cabo la forma de vida que él quisiera, dentro de las posibilidades que le ofrece el entorno en el que desarrolla su vida? Villoro responde que lo más probable y con base en los datos antes descritos, la respuesta a la pregunta sería que

³⁸ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 295.

³⁹ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 78.

no, porque el campesino no tiene las condiciones para ejercer su *libertad de realización* producto de una educación para elegir y llevar a cabo una mejor forma de vida, sea por ser campesino o no. Posiblemente, en ese contexto el campesino no tiene opciones de elegir un mejor trabajo para mejorar su situación económica, quizá también le sean negados los servicios de salud. Podemos enunciar una lista muy grande de todas las limitantes que tiene nuestro campesino en su situación de pobreza, lo que implica que el campesino de nuestro ejemplo no tenga *libertad de realización*, por lo que Villoro concluye:

Estas coacciones para su libertad de realización se deben a la interferencia de la acción de otras personas, es decir, a la interferencia de la sociedad de la que todos formamos parte, y nosotros, esas <<otras personas>>, al participar en la vida política y social de nuestra sociedad, no le damos a ese campesino de Oaxaca las posibilidades de realizar lo que elige. En esa medida, es la interferencia de otras personas, es decir, de nosotros, la que le impide su libertad; así, no es libre en este tercer sentido.⁴⁰

En la medida en que los impedimentos para realizar el proyecto de vida que eligiera cualquier persona, sean producto de la acción de otros sujetos – en nuestro ejemplo el campesino se ve privado de la “libertad de realización” por la acción del sistema social y político en el que se encuentra-; se transgrede la “libertad de realización”, por tal cuestión, piensa Villoro, es admisible afirmar que no todas las personas gozamos de esa libertad aun estando dentro de un Estado de derechos que preserve nuestras libertades negativas y positivas. Es desde esta problemática que Villoro está en busca de un modelo de asociación donde el disfrute de esta libertad sea para todos.

2.2. *Asociación para la libertad: Virtudes y dificultades del modelo liberal.*

Al haber explicado ya en qué consisten los tres niveles de libertades, Villoro sostiene que cada nivel de libertad corresponde a un modelo distinto de asociación política, esto va depender “según conceda prioridad a la libertad negativa o las dos formas de libertad positiva: libertad de decidir y libertad de realizar lo que se decide”⁴¹. Por ejemplo, en el modelo liberal, hay una primacía por las “libertades negativas”, pero conforme sea democrático (pues recordemos que un modelo liberal puede o no ser democrático) también tendría que preservar las libertades positivas, sin embargo, no está obligado a proteger la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁴¹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 298.

“libertad de realización”. Hay un segundo modelo que Villoro lo llama “igualitario” este modelo se caracteriza porque intenta igualar a todos los miembros de la asociación en el disfrute de las libertades “positivas” y “negativas” del modelo liberal.

Luis Villoro, identifica el primer nivel de la *asociación para libertad* como un modelo “liberal”, porque refiere a la idea tradicional del liberalismo, el cual consiste en preservar los derechos individuales. Este primer nivel prescinde de las lecturas posteriores del liberalismo que no centran su interés por los derechos sociales. Sin embargo, esta última lectura del liberalismo que reconoce los derechos sociales es tomada por Villoro para describir el segundo nivel nombrado “igualitario”, además adhiere a su descripción características del socialismo democrático, en especial pone énfasis que dentro de este nivel hay un respeto por las libertades individuales.

Una característica principal considerada por Luis Villoro para el modelo que llama “liberal”, es que la asociación política con base en este modelo, tiene como prioridad proteger las libertades individuales, que como vimos renglones arriba consisten en la defensa de las llamadas, “libertades negativas”, pero a medida en que éste sea democrático también se compromete en salvaguardar las “libertades positivas”. Las primeras hemos mencionado son pertenecientes a todo individuo dentro del marco de la ley, por tal motivo deben proteger al ciudadano de todo poder impositivo proveniente del Estado o de otros hombres; las segundas, se caracterizan por la participación de los ciudadanos en la invención de las leyes mediante procedimientos democráticos. Otra característica fundamental es que bajo el estatuto de ciudadanía el modelo “liberal” iguala a todos los seres humanos ante la ley, por tal motivo, todo ciudadano tiene los mismos derechos dentro de ese Estado de derecho. Recordemos el artículo primero de la *Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen*, de 1789, el cual dice lo siguiente: “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.”⁴² Por tal motivo, si todos los hombres son considerados como iguales para recibir el mismo trato ante la ley, entonces, el Estado está comprometido a

⁴² Artículo 1º. “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común.” *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, aprobada por la Asamblea Francesa, el 26 de agosto de 1789.

garantizar la libertad en la medida en que éste proteja los derechos de sus ciudadanos. Por mencionar algunos de estos derechos, se reconoce el derecho a la libertad, derecho a la propiedad y derecho de resistencia a la opresión⁴³, además, del derecho a la libre comunicación de pensamiento y opinión.

Dentro del modelo liberal Villoro afirma que la práctica de la libertad se da en la medida en que sean respetadas las diferencias de cada individuo, evitando que una persona o grupo trate de imponer sus opiniones como válidas. Por lo cual, afirma que “el Estado liberal, en principio, debe respetar todas las opiniones y, por lo tanto, admitir la multiplicidad de valores que componen a los individuos y grupos del Estado”⁴⁴. En consecuencia, no prevalece la idea de un “bien común”⁴⁵, justamente porque el Estado y su forma de gobierno adoptan una postura neutral ante cualquier noción del bien; lo que permite al individuo actuar conforme a sus fines. Bajo este enfoque, el papel de la ley es evitar que las libertades de un individuo coarten las libertades de otros, pues recordemos la función del Estado es asegurar las libertades de todos, sin importar las diferencias del tipo que sean, lo que convierte al Estado –en palabras de Villoro- en un Estado neutro y tolerante:

[En el modelo liberal existe] un Estado en el cual el gobierno tiene que ser neutro frente a las opiniones variables de grupo, partidos e individuos que asumen elecciones diferentes en la sociedad. Por lo tanto, si es neutro, no debe perseguir un bien o un valor común a todos; debe dejar a la gente conforme a sus fines sin intervenir más que con la ley para impedir que [...] las libertades de uno se opongan a las libertades de los otros, pues su papel es mantener las libertades de todos. Así pues, la virtud fundamental de un Estado liberal es la tolerancia. [...] La tolerancia, la aceptación de las libertades del otro, es virtud fundamental de un Estado liberal. Evidentemente, el Estado liberal tiene muchas virtudes; frente al Estado conforme al orden, el modelo liberal garantiza las libertades individuales y ésta es

⁴³ Consúltese los artículos 1, 2 y 11 de la *Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen de 1789*. Para el caso de las Cartas de Derechos de las provincias americanas véase: *Declaración de Derechos de Virginia*, de 1776, artículos: 1 y 12, y *Declaración de Derechos del Estado de Massachusetts*, de 1780, artículos 1 y 4.

⁴⁴ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 81.

⁴⁵ Luis Villoro se refiere al “bien común” como el conjunto de valores que debe cumplir cualquier asociación política en beneficio de todos sus miembros, y no para un grupo o una persona nada más. La señal de que un valor es deseable para cualquier sujeto es que responde al interés de todos, o en palabras de Rousseau, que sea producto de la “voluntad general”. Estos valores comunes deben satisfacer “necesidades comunes”. También, Luis Villoro se refiere a ellas como “necesidades básicas”, y que ya hemos explicado dentro del texto. Recordemos, corresponden a la satisfacción de las condiciones elementales que permitan la sobrevivencia y convivencia.

una enorme virtud; garantiza la convivencia de todas las opiniones y de todas las libertades.⁴⁶

Dicho lo anterior, Luis Villoro añade que el ideal de la tolerancia dentro de este modelo tiene un límite, éste consiste en no tolerar la intolerancia, de ser el caso, la sociedad se destruiría, por lo cual, el Estado debe evitar que las diferencias se vuelvan motivo de exclusión o discriminación.

Hasta aquí hemos descrito las ventajas que Luis Villoro destaca del “modelo liberal”, ahora pasemos a las desventajas que el mismo autor señala de este modelo; comencemos por la última virtud señalada.

Las dificultades que se presentan al aceptar un Estado tolerante, es que el Estado estaría comprometido a hacer políticas de pleno respeto a todas las diferencias, aceptando por igual, toda índole de creencias y prácticas religiosas; no habría políticas con base en valores comunes, porque aquellos no existen dentro de un Estado que asume diferentes concepciones del bien. “De allí el peligro de que la multiplicidad conduzca a la pérdida de conciencia del valor de la colectividad, a la fragmentación de la sociedad y a la reducción de la vida éticamente valiosa”.⁴⁷

Para Villoro, en tanto que el Estado tolera las diferencias se genera a su vez la competencia entre todos los individuos, pues se entiende que “el modelo concibe ante todo la sociedad como una suma de individuos que regulan sus decisiones por sus concepciones personales de bien y sus intereses particulares [...] [que] al juntarse no pueden menos entrar en competencia”.⁴⁸ Dentro de la competencia (sin importar del tipo que fueren, Villoro menciona, por ejemplo; competencia económica dentro del mercado, competencia profesional, política) la tolerancia queda subsumida por el interés individual, debido a que todos quieren ganar y lo consigue aquél que inicie la competencia con mayores ventajas, poniendo en una situación de desventaja a aquéllos que se encuentran en desigualdades en los recursos para competir. En congruencia con lo anterior, Villoro sostiene que en la asociación para la libertad, en su vertiente “liberal”, a mayor competencia, mayor

⁴⁶ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 82

⁴⁷ Luis Villoro, *El poder y el valor*, pp. 313-314.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 313.

desigualdad, a mayor desigualdad, mayor desintegración de la sociedad. Por lo tanto, la *asociación para la libertad* desde el modelo “liberal” en su intento por proteger al individuo de la coacción del Estado, da origen a un nuevo tipo de mal: la fragmentación del tejido social. Esto es así, debido a que la unión social supone la idea de un sentido comunitario, donde los intereses de cada sujeto cooperan con los de otros. La tolerancia no es el único fin que debe existir dentro de una asociación política, sino también la cooperación.⁴⁹

La asociación para la libertad en su modelo “liberal” sostiene Villoro, tiene como elementos esenciales, la competencia, desigualdad, marginación y exclusión⁵⁰ social, creando víctimas de injusticia. Dentro de este modelo, la justicia no es un valor objetivo, o sea, no responde a necesidades generales, y tampoco es benéfica para todo individuo o grupo de una asociación. Al contrario, es el resultado e imposición de los intereses particulares de un grupo dominante.

Recordamos que Villoro ilustra la “asociación para el orden” por medio de la teoría del contrato social de Hobbes, y concluye que esta asociación es creada para evitar un estado de guerra de todos contra todos o dicho en palabras de Villoro, para resolver el caos pre-social. Sin embargo también apuntó que esta asociación condujo a otro tipo de mal, a saber, la represión sobre los individuos. Ahora, lo que nos muestra Luis Villoro con el modelo “liberal”, es que este escenario en su intento de proteger al individuo de la violencia del Estado, gesta otros males, tales como “la desintegración del tejido social, el aislamiento de los individuos, la soledad sin sentido.”⁵¹ Por lo tanto, Villoro considera necesario pensar en otro modelo de *asociación para la libertad* que intente resolver las fallas del Estado liberal sin que esto signifique la destrucción del mismo, pues Luis Villoro no niega la importancia de las libertades que otorga el Estado liberal. Por ello, al definir la *asociación para la libertad*, en el modelo “igualitario”, la describe del siguiente modo: “[Es un] Estado

⁴⁹ Cfr. Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pp. 71-104.

⁵⁰ En uno de sus artículos Villoro define. Define la exclusión como “la no-pertenencia a una asociación civil dada, de personas que pertenecen a la comunidad de los hombres, [...]” Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión. (Octavas Conferencias Aranguren, 1999)” en, *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, núm. 22, España, 2000, p. 103. También disponible en: isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/524/524

⁵¹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 314.

que no sólo acepta como fines últimos de la asociación política la libertad negativa y la libertad positiva o democrática, sino que también acepta adelantar hacia la libertad de realización, la tercera libertad de la que hemos hablado. Al hacerlo, el Estado igualitario intenta superar las fallas propias del Estado liberal”.⁵² A continuación, se abordará el estudio de este modelo para ver sus ventajas y deficiencias.

2.3. *Asociación para la libertad: Modelo “Igualitario”.*

Luis Villoro, comienza el estudio de este modelo a partir de contrastar las diferencias existentes entre el modelo “liberal” y el “igualitario”. La primera consiste en el tipo de libertad que prevalece en cada modelo. Como vimos, el modelo “liberal” tiene como función garantizar las libertades negativas, también denominadas por Villoro como libertades o bienes privados⁵³, que todo individuo -dentro de un Estado de derecho- debe tener sin ser coartadas por la ley o por alguna otra persona, además, si el Estado es democrático, entonces, también protege las libertades positivas, consisten a grandes rasgos en la participación de todos los ciudadanos en el gobierno. Estas libertades que constituyen derechos fundamentales son recogidas por el modelo “igualitario”, pero este modelo -afirma Villoro-, trata de asegurar el cumplimiento, -aunque de modo parcial- lo que nuestro filósofo ha llamado *libertad de realización* y que ha definido como el goce de las condiciones mínimas que deberían tener todos los individuos para hacer efectivo el proyecto de vida que elijan más allá de los bienes básicos que permiten la supervivencia.

La segunda diferencia radica en cómo es entendida la “igualdad” dentro de cada modelo. Recapitulemos, el modelo “liberal” funda una relación de igualdad bajo el estatuto de ciudadanía, pues todos los ciudadanos se suponen libres e iguales bajo los preceptos que la ley establezca. En este sentido, la función del Estado es proteger los derechos de sus ciudadanos, tales como el derecho a la propiedad, libertad de opinión, de culto, de tránsito, etc.

[...] Es, por lo tanto, igualdad ante la ley sin coacción ni arbitrariedad. Por eso un Estado liberal se presenta también a sí mismo como un Estado de derecho en el cual todos los

⁵² Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 84.

⁵³ *Cfr. Ibid.*, p.94.

individuos deben ser tratados igualmente por las mismas leyes. Esta igualdad se basa, fundamentalmente, en el respeto a ciertos derechos [...] que la ley defiende como privilegio de cualquier ciudadano; son los llamados derechos individuales...⁵⁴

Sin embargo, el modelo “igualitario” -arguye Villoro- pretende que la “igualdad” vaya más allá de la que proporciona el estatuto de ciudadanía liberal para ser iguales ante la ley, y sea dirigida hacia una situación que beneficie la igualdad en condiciones para alcanzar lo que nuestro autor ha nombrado *libertad de realización*. En este sentido, la función del Estado dentro del modelo “igualitario”, es brindar ciertas “condiciones para que la libertad de todos pueda efectivamente realizarse. La sociedad se concibe como el lugar donde todos tienen iguales oportunidades para llevar a cabo sus planes de vida.”⁵⁵ De tal forma, en este escenario la “igualdad” no atañe sólo a los derechos individuales sino también a los derechos sociales, puesto que Villoro asegura que la igualdad de condiciones también es un derecho de los ciudadanos y lo identifica con los derechos de la segunda generación

Si el Estado igualitario pretende respetar la igualdad de realización para todos los miembros de la asociación, es claro que para ello tiene que impulsar la igualdad de las condiciones para realizar la libertad. Esta igualdad de condiciones es también un derecho ciudadano, tanto como los derechos individuales, en lo que algunos tratadistas han llamado derechos de segunda generación, o sea los derechos sociales⁵⁶.

En consecuencia, -según Villoro-, el modelo “igualitario” también persigue ser un Estado de derecho, pues se acepta la importante función del mismo para garantizar por igual los derechos individuales, civiles y políticos de cada ciudadano. Pero, además, a este nuevo tipo de Estado se le añade la tarea de preservar una nueva clase de derechos, estos son los derechos sociales. Por ejemplo, el derecho a la salud, a la educación, al trabajo y vivienda. De aquí que la ciudadanía se distinga de la existente en el modelo “liberal”, porque aquí nace la *ciudadanía social*⁵⁷ y donde el Estado tiene el compromiso de ser intervencionista, a medida en que su participación es activa en el cumplimiento de los

⁵⁴ *Ibid.*, p. 95

⁵⁵ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 298.

⁵⁶ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 96.

⁵⁷ El término de *ciudadanía social*, lo retomo del sociólogo inglés T.H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*. En esta obra se discute la relación entre ciudadanía y derechos humanos, mostrando los alcances y limitaciones de la ciudadanía política, civil y social. *Cfr.* T. H. Marshall, T. B. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, Editorial, 1992

derechos sociales, en cambio, estos derechos no podrían llevarse a cabo dentro del modelo “liberal” pues en él se reconoce un Estado mínimo que asegure el goce del ámbito privado constituido por libertades y derechos individuales.

De la misma forma que el modelo “liberal” el modelo “igualitario” se compromete a respetar las diferentes opiniones de los ciudadanos, “y si es democrático, aceptar que las mayorías de los ciudadanos puedan inclinar el Estado hacia un programa que persigue ciertos fines y no hacia otros”⁵⁸. Aquí nos encontramos con la tercera característica de este modelo.

Luis Villoro asegura que a pesar de este respeto por la multiplicidad de opiniones y elección de valores, el Estado del modelo “igualitario” apunta hacia un valor común que debe tener cualquier ciudadano dentro de una asociación política, se refiere a la: equidad.

La equidad es el signo de la justicia social, puesto que consiste en dar un trato semejante a todos de manera que puedan realizar por igual su propio plan de vida; es por lo tanto, un fin del Estado, el cual, en este modelo igualitario, no puede admitir las desigualdades que impiden la equidad, por el contrario, debe promover la supresión al máximo de las desigualdades y, al mismo tiempo, rectificar aquellas que crean la competencia entre los miembros y grupos de la asociación.⁵⁹

Desde la perspectiva de Villoro, en el modelo “igualitario” la igualdad no consiste en las propiedades que puedan aplicarse a una persona, tales como, características naturales, funcionales o culturales⁶⁰, tampoco pretende igualar las opiniones de cada individuo; puesto que la igualdad bajo estos criterios conlleva a una sociedad homogénea compuesta por miembros con características semejantes, excluyendo de la asociación política a los sujetos que no compartan las características establecidas como patrón de “normalidad”⁶¹. No obstante, el fin del modelo “igualitario” también pretende respetar las diferencias, pero su propósito primordial es que todos los ciudadanos tengan igualdad en las oportunidades para realizar sus propios planes de vida. En esto consiste la equidad y Villoro sostiene que ella es el “rasgo distintivo de la justicia”⁶². Para nuestro pensador, la

⁵⁸ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 96.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁰ *Cfr.*, Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 97; *id.*, *El poder y el valor*, p. 316.

⁶¹ *Cfr.*, Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, pp. 109-110.

⁶² Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 316.

justicia no pretende que todos los individuos sean semejantes, sino que todos tengan en equidad las mismas condiciones para realizar sus elecciones de vida.

Así el papel del Estado del modelo igualitario frente al Estado liberal, tiene como objetivo reducir las desigualdades creadas por el Estado neutral liberal. Si bien el Estado igualitario no prescinde de la tolerancia porque también respeta las distintas opiniones de los ciudadanos; tampoco se puede considerar como el valor primordial de la asociación política del modelo “igualitario”, en tanto que las condiciones para una situación de equidad -como la hemos descrito arriba- no es posible sólo con la tolerancia, porque hemos visto que ella genera competencias y desigualdades entre los miembros de la sociedad, puesto que ganan aquellos que se encuentren en mejores condiciones de vida para competir. Por consiguiente, Luis Villoro propone el establecimiento de la cooperación, la cual impulsa la acción común de los ciudadanos para la equidad⁶³, disminuyendo las desigualdades. Por tanto, Villoro afirma:

Una política igualitaria [...] propone un valor común a todos los miembros de la sociedad. No puede por lo tanto, considerar la justicia como un simple procedimiento para la convivencia de puntos de vista distintos. Apela a una voluntad común para la realización de un orden ético que no deriva de las elecciones particulares o de grupo. Su ideal es el de una sociedad en la que fuera posible la realización plena de toda opción libre de vida, personal y colectiva, en la cooperación recíproca⁶⁴.

En suma, una política de corte igualitario intenta conseguir una igualdad en las diferencias, este fin –asegura Villoro- conlleva a que los miembros de la asociación política acepten la legitimidad de limitar sus libertades, para conseguir una mayor libertad de los sujetos víctimas de desigualdad.

La propuesta del modelo “igualitario” es planteada para hacer frente a las fallas del modelo “liberal”, pero cabe señalar que Villoro plantea que desde la Revolución francesa ya se avizoraba la cooperación, en la célebre sentencia “Libertad, igualdad y fraternidad”. Es en la fraternidad donde él ve los tintes que encaminan hacia un nuevo tipo de asociación. Además, históricamente también podemos identificar las propuestas de este modelo

⁶³ *Cfr. Ibid.*, pp. 324-329.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 329.

“igualitario”, con los movimientos revolucionarios socialistas de los siglos XIX y XX, tales como las luchas sindicales y obreras.

En resumen, hasta aquí hemos enlistado las características del modelo “igualitario”, enunciadas por Luis Villoro. El primer elemento –hemos dicho- es el propósito del Estado por garantizar la “libertad de realización”, el cual consiste en satisfacer las necesidades básicas de todos los pertenecientes a la asociación política. Pero, ¿qué significa satisfacer las necesidades básicas? Villoro enmarca algunas de estas necesidades básicas dentro de los derechos sociales, de modo que el Estado debe brindar -a los sujetos de la asociación- condiciones mínimas “para que todos tengan el [...] acceso a la vivienda, a la alimentación, a la seguridad personal, a la salud;”⁶⁵ Una de las condiciones mínimas a las que se refiere Villoro para la satisfacción plena de los bienes primarios ya mencionados, es en primer instancia respetar las condiciones culturales. Para nuestro autor respetar el ámbito cultural permite que cualquier sujeto tenga libertad para realizar su plan de vida. En el mundo actual -como bien sabemos- muchos países son multiculturales, pero por tratarse del estudio del pensamiento de un filósofo mexicano tomemos a continuación como ejemplo nuestro país.

Nuestra Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo dos declara al Estado Mexicano como un país pluricultural⁶⁶; en consecuencia, el Estado está comprometido a hacer políticas que respeten la diferencia cultural, pero además, darle la posibilidad a todo sujeto -sin distinción alguna- de elegir y realizar un proyecto de vida dentro del ámbito cultural que él elija⁶⁷. Al respecto, Villoro sostiene:

[...], una manera de permitir que cualquiera realice su programa de vida es respetar el ámbito cultural que ofrece alternativas de realización; por lo tanto, el derecho de los pueblos

⁶⁵ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 99.

⁶⁶ La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, en su artículo 2, declara lo siguiente: La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

⁶⁷ Citemos parte del artículo cuarto de nuestra Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, para dar cuenta cómo lo establece: Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural.

a que sea respetadas sus culturas y la aceptación de un Estado multicultural que brinde iguales oportunidades a todos los pueblos que pertenecen e integran una nación, permite la libertad de realización.⁶⁸

Para la realización de los bienes primarios -como bien señala Luis Villoro-, no basta con garantizar el respeto al ámbito cultural, sino también otorgar un mínimo de educación, y salud, para que cualquier sujeto pueda realizar el plan de vida que ha elegido. Villoro habla en términos de brindar condiciones “mínimas” porque no prescinde de lo difícil que resulta “que todos tengan la misma capacitación educativa o el mismo cuidado de la salud”⁶⁹ pues afirma que todos los países en mayor o menor medida tienen un índice de escasez.

Hasta aquí es suficiente con respecto a lo que Luis Villoro entiende por satisfacción de necesidades básicas en la medida en que el Estado garantice y ofrezca condiciones mínimas para su realización. Ahora la segunda diferencia es cómo la igualdad que se proclama en este modelo “igualitario”, no es una igualdad sólo ante la ley sino igualdad de acceso a las condiciones que permitan la “libertad de realización”, lo cual implica que todos los sujetos tengan “iguales oportunidades, esto significa no discriminación para acceder a un puesto, a una función, a una situación de privilegio económica, política, social, cultural; quiere decir, por lo tanto, no exclusión de nadie”.⁷⁰ Es decir, Villoro considera que la igualdad de oportunidades puede disminuir la exclusión y nuestro autor hace énfasis en el término “disminuir”, pues hemos dicho antes que las condiciones mínimas para satisfacer los bienes primarios las brinda el Estado, y no debemos olvidar que todo Estado tiene en mayor o menor grado escasez. Sin embargo, no por eso se debemos alejarnos de este ideal, sino por el contrario, acercarnos lo más que se pueda a ese escenario que posibilita la igualdad de oportunidades y que Villoro considera que eso hace a la asociación una sociedad justa. Para acercarnos al ideal de una sociedad más justa, donde se disminuyan las desigualdades, Villoro considera que debemos tener ciertos principios. De aquí que nuestro autor se introduzca en la teoría de la justicia del filósofo estadounidense John Rawls⁷¹.

⁶⁸ Luis Villoro, De la libertad a la comunidad, p. 100.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁷¹ John Rawls, nació en Baltimore, Maryland el 21 de febrero de 1921 y muere el 24 de noviembre del 2002.

John Rawls en su obra *Teoría de la justicia*, propone dos principios en los que debe basarse la equidad, o sea la justicia. El primer principio que enuncia Luis Villoro, a través de Rawls, tiene que ver con las libertades básicas; el segundo, consiste en permitir las desigualdades de tipo económico y social, siempre y cuando el resultado –en sentido económico- beneficie a los menos favorecidos y -en sentido social- que las oportunidades estén al servicio de todos miembros de la sociedad.

[El primer principio se funda en que toda] asociación política debe respetar las libertades básicas de todos los ciudadanos, las cuales no pueden ser reducidas ni eliminadas por ningún concepto. En este punto Rawls sostiene la vigencia de la asociación para la libertad [...] Por lo que toca al segundo principio, afirma que se puede aceptar las desigualdades económicas y sociales existentes si y sólo si cumplen estas dos condiciones: primera, que redunden en beneficio de todos; [segunda], las desigualdades son aceptables si y sólo si se acompañan de una igualdad absoluta de oportunidades, es decir, si el acceso a las oportunidades y a las funciones no está ligado a la mayor disponibilidad económica; debe haber igualdad de oportunidades para todos, independientemente de su situación económica y social más o menos favorecida”⁷²

Luis Villoro opina que estos dos principios establecidos por Rawls deben tomarse en cuenta para establecer relaciones justas. No obstante, advierte que no se pueden dejar de lado las variaciones que estos principios padecerían si se aplican dentro de una sociedad con mayor escases, pues recordemos que John Rawls escribe dentro de un contexto particular como el estadounidense y con “una visión de país desarrollado.”⁷³ Por ello, Luis Villoro insiste en que existe un principio anterior a los dos propuesto por el filósofo estadounidense; y es el de crear una sociedad que garantice a todos sus miembros las condiciones mínimas para realizar las necesidades básicas, a medida en que todos los sujetos disfruten de la mismas condiciones de realización estarán ejerciendo la *libertad de realización*.

Por lo explicado anteriormente, vemos que el Estado del “modelo igualitario” no cumple de manera plena con los objetivos propuestos, de hacerlo -asegura Villoro-

⁷² Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad.*, pp. 102-103.

⁷³ *Ibid.*, p. 102.

“pasaríamos a la asociación para la comunidad que sintetiza la asociación para el orden con la asociación para la libertad.”⁷⁴

La asociación para la comunidad es el tercer modelo de asociación política que expone Luis Villoro, y donde vislumbra la posibilidad de entrar en una sociedad igualitaria. Si se quiere llegar a este nuevo modelo, se necesita la transformación gradual de la sociedad existente. “La sociedad para la comunidad, que no se realiza cabalmente en ningún Estado actual, aunque sí en pequeñas comunidades locales, sería el fin último a conseguir para realizar plenamente un modelo igualitario de asociación para la libertad que cumpliera cabalmente sus fines.”⁷⁵

3. De la Libertad a la Comunidad o Asociación para la Comunidad.

A lo largo de este capítulo se ha explicado que la finalidad del proyecto liberal es proteger al individuo de cualquier poder coercitivo. Para ello el Estado se compromete a garantizar a todos los ciudadanos sus derechos naturales tales como la libertad, igualdad y propiedad. También vimos que dentro de este modelo no hay un interés común, sino lo que importa es la defensa de los bienes individuales. Por tanto, en “una sociedad, cuyos valores supremos son la preservación de los derechos individuales y la protección de la vida privada, cada individuo tiende a retraerse [...] y desentenderse de los colectivos, [...], de los lazos comunitarios basados en la conciencia de pertenencia común a una misma entidad social”⁷⁶

Así, el nuevo tipo de asociación política para la *comunidad* está pensada para garantizar la igualdad en la libertad, que no cumple el “credo liberal”⁷⁷. Para tal finalidad, Villoro asegura que deben estar presentes dos condiciones: La primera, es la igualdad en el acceso a las condiciones mínimas para satisfacer las necesidades básicas, recordemos ellas son: la alimentación, la vivienda, vestido, seguridad, etc. La segunda condición es permitir la igualdad de oportunidades para tener acceso a bienes sociales, estos se refieren a las condiciones mínimas para la de educación, salud, y trabajo. De lo contrario, una asociación

⁷⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 23.

política que no cumpla con estas condiciones para todos sus miembros, genera exclusión de una parte de ellos. “Así, el pensamiento político [fundado en] un consenso general, para reivindicar las libertades individuales ha tenido que debilitar las instancias que aseguraban la pertenencia de todos a una misma colectividad. Tal parece que la libertad individual requeriría de la ausencia de la comunidad”⁷⁸. Por esto mismo, Luis Villoro se pregunta por la posibilidad de conformar una sociedad donde sea compatible la libertad individual y la comunidad. En este punto nuestro autor cita a Max Weber⁷⁹ para apoyarse en la definición de comunidad del sociólogo alemán, lo dice así:

Ante todo precisemos que se entiende por <<comunidad>>. Recordemos la definición de Max Weber: <<Llamamos comunidad a una relación social -escribe-, cuando y en la medida en que [...] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de construir un todo>>. La comunidad [...] se dirige por el interés del todo. Cada individuo se considera a sí mismo un elemento perteneciente a una totalidad.⁸⁰

A partir de esta definición Villoro distingue a la comunidad de una sociedad resultado del contrato.⁸¹ La primera asegura nuestro filósofo, se caracteriza porque cada individuo se concibe como elemento perteneciente a una totalidad, por lo que, él mismo al estar inserto en la comunidad tiene como fin lo siguiente: “al buscar su propio bien busca el bien del todo”⁸². La segunda, o sea, la sociedad como resultado de un contrato se distingue de la comunidad, en tanto que la asociación política contractual es consecuencia de los intereses particulares y decisiones individuales de los contratantes; pues como ya hemos señalado, la libertad “consiste en poder hacer todo lo que no daña a los demás”⁸³ de aquí que las leyes que se generen son en función de respetar la libertad del individuo particular, para que esto sea posible se propone la tolerancia con la finalidad de garantizar el respeto entre los individuos miembros del contrato.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁹ Sociólogo alemán, nació en Erfurt el 21 de abril de 1864, muere en Múnich el 14 de junio de 1920. El texto al que hace referencia Luis Villoro es: Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1981, I, p. 40

⁸⁰ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p.25.

⁸¹ En este punto Luis Villoro aclara en su obra *El poder y el valor*, que la distinción entre sociedad y comunidad, es originaria del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, pero para los objetivos de su exposición le es más útil la definición de comunidad proveniente de Max Weber, lo dice así: “La distinción entre sociedad (*Gesellschaft*) y comunidad (*Gemeinschaft*) proviene de F. Tönnies pero, para nuestros propósitos, nos resulta más útil partir de la definición de Max Weber...”. Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 359.

⁸² *Cfr.* Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pp. 17-39; *id.*, *El poder y el valor*, pp. 359-361.

⁸³ Así lo establece en su artículo cuarto la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, aprobada el 26 de agosto de 1789, por la Asamblea Nacional Francesa.

También se debe mencionar que nuestro pensador mexicano asume que al hablar de comunidad se necesita especificar a qué tipo de comunidad refiere, dado que existen distintos tipos, por ejemplo, comunidades religiosas, incluso él considera a la familia como un tipo de una comunidad porque las relaciones entre los familiares se basan en amor recíproco, además “cada individuo enriquece su identidad personal, sin eliminarla, al hacer suyo el interés del todo familiar”.⁸⁴ Por tanto, para los fines de Luis Villoro, enfoca su atención en las comunidades que tienen vínculo con un poder político.

Tomando en cuenta estas aproximaciones de cómo Villoro aborda el tema de la comunidad, y también con base en la definición que nos brinda sobre ella, además de mencionar la distinción entre una sociedad proveniente del contrato y la comunidad, comienza a perfilar las peculiaridades de ésta. Inicia por afirmar que el fundamento de la comunidad es el servicio:

La comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común. El servicio ha de ser recíproco: nadie está dispensado de él, pues es el signo de pertenencia a la comunidad. Un servicio puede ser impuesto o aceptado libremente. En el primer caso se transforma en servidumbre, y la comunidad, en opresión. Pero cuando el servicio es asumido con libertad, como don, permite la realización de sí mismo en un nivel superior.⁸⁵

Villoro sostiene que las relaciones serviciales originadas en la comunidad, en tanto que son aceptadas libremente por todos los miembros y se realicen de manera recíproca, dan origen a una serie de valores sociales, que según él, superan los valores establecidos en la asociación para la libertad dentro de sus dos modelos, a saber, el “liberal” e “igualitario”. Recordemos, la asociación política de corte liberal, resultado de un contrato establece valores que promueven el respeto a la libertad de los demás a través de la tolerancia; el segundo modelo “igualitario” tiene como valor primordial la igualdad en las libertades. Sin embargo, piensa Villoro que en la *asociación para la comunidad*, se encuentran también estos valores de los individuos, pero además crea valores sociales comunes a todos, tales como: generosidad, solidaridad, humildad y sobre todo fraternidad. Así, la comunidad “no propone solamente respetar la libertad de los otros, sino contribuir a su realización

⁸⁴ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 27.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 26

mediante el servicio recíproco”⁸⁶. Este servicio recíproco del cual nos habla el filósofo mexicano, se da en la comunidad donde la relación con los otros genera una correspondencia de servicios ya que todos son sujetos de ayuda colectiva.

Ahora bien, si Luis Villoro está a favor de la comunidad como asociación política ideal, no prescinde del problema antagónico que se genera dentro de ella, nos referimos a la tensión entre intereses individuales e intereses de la comunidad.⁸⁷

[...] En cualquier comunidad existe una tensión que no se puede evitar entre los intereses particulares y los del todo. Sólo cuando los sujetos de la comunidad incluyen en sus deseos lo deseable para todos, la comunidad se realiza cabalmente; cuando no es así, permanece como una meta regulativa, en tensión perpetua, a la que podemos acercarnos pero nunca alcanzar.⁸⁸

Lo que se trata de ilustrar con la cita anterior, es que estos dos peligros intrínsecos a la comunidad se dan en dos planos. El primero es el individualismo, aquí los intereses particulares se sitúan por arriba de cualquier valor que beneficie a la comunidad, por tal motivo el individuo no admite limitaciones a su libertad para promover mayor igualdad entre los miembros de la sociedad aceptando así la exclusión de los menos aventajados.

La segunda dificultad a la que se enfrenta la comunidad es eliminar la libertad individual en nombre de las demandas de la colectividad, aquí Luis Villoro hace hincapié en la transformación que sufre el servicio, ya que éste al ser impuesto por actitudes autoritarias se convierte en servidumbre. De manera que “la persona es aplastada por la misma relación social [o sea, el servicio] que debiera dar un sentido superior a su vida. Porque la comunidad sólo existe allí donde cada servicio es, a la vez un paso hacia la realización de una vida personal más plena”⁸⁹. Como vemos, desde la perspectiva villoriana la comunidad es un ideal de asociación política por lograr por lo que afirma:

Con mayor o menor pureza, la idea de comunidad permanece como un ideal político por alcanzar. A menudo se encuentra adulterado por nociones derivadas de la colonización, primero, de la modernidad, después. [...] Pero la comunidad permanece como ideal de

⁸⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁷ Este problema antagónico también se puede abordar desde los derechos humanos, con el debate existente entre derechos individuales y derechos colectivos. *Cfr.* Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, pp. 39-124.

⁸⁸ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 26.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realicen plenamente. Es ese proyecto el que tratan de renovar los nuevos movimientos a favor de los derechos indígenas en toda nuestra América.⁹⁰

En opinión de Luis Villoro, la experiencia de la comunidad la podemos encontrar en las comunidades indígenas existentes en América Latina, ya que la “estructura comunitaria forma parte de la matriz civilizatoria americana, tanto en el norte como en el sur”⁹¹. Asegura nuestro autor que a pesar de los cambios incorporados en las estructuras sociales y políticas, consecuencia del proceso de colonización y conquista, se conservó el sentido de vivir en comunidad, donde los valores y fines todavía eran colectivos, además “transmitidos por la tradición y reafirmados por la costumbre, de modo que la adhesión de los individuos [a estos fines y valores] podía realizarse de manera espontánea al vivir en colectividad”.⁹² No obstante, con las revoluciones liberales al proclamar la libertad del individuo, la idea de comunidad se desvanece, vivir en colectividad y elegir valores para el beneficio de todos ya no es significativo, ahora la persona vela por garantizar sus intereses particulares.

Los hombres y las mujeres que inician la modernidad no tienen un lugar fijo de por vida, ni una tarea común de la que dependa su subsistencia. Con la ruptura de la comunidad tradicional nacen, a la vez, el aislamiento y la autonomía del individuo. La persona ya no adquiere sentido por su pertenencia; ella misma se considera la fuente de sentido de valor. Nace la libertad individual; con ella nace el desamparo.⁹³

Según nuestro autor, la comunidad hace frente a las consecuencias individualistas y egoístas del modelo liberal, por tal motivo, su propuesta de asociación política gira en torno a la recuperación de la noción de vivir en comunidad. No obstante, Luis Villoro, tiene presente que “las formas de vida de las comunidades tradicionales no son exportables sin más a la sociedad moderna”⁹⁴, pero ellas muestran valores permisibles a considerar por todos nosotros. Por lo cual, piensa Villoro que si se quiere construir un nuevo tipo de sociedad en comunidad, ésta se debe distinguir de las formas de vida de las comunidades tradicionales. Uno de los aspectos en los que versarían las diferencias entre una comunidad tradicional y la nueva asociación para la comunidad es la siguiente:

⁹⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁹¹ *Ibid.*, p. 28.

⁹² *Ibid.*, p. 28.

⁹³ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 31.

La comunidad tradicional fundaba la pertenencia de los individuos al todo en los usos y costumbres heredados, la nueva comunidad la fundaría en la autonomía individual. En ambos casos, sin embargo, la persona recobraría el valor y el sentido de su vida colectiva por su servicio a la comunidad. Pero en el nuevo tipo de comunidad ese servicio no sería producto de una convención social, menos aún de la imposición de una colectividad sería efecto de una elección social y política plenamente libre, acordada democráticamente.⁹⁵

En opinión de Luis Villoro, la nueva comunidad no sería asumida por tradición y costumbres, por el contrario, sería un programa colectivo acordado por la voluntad de muchos. Este nuevo tipo de sociedad no pretende destruir los logros de las sociedades modernas, sino que “reinventaría esas ideas para levantarlas a un nivel éticamente superior”.⁹⁶ En este sentido la *sociedad por venir* -descrita por nuestro filósofo- garantizaría la libertad individual, de esta manera la colectividad no podría tomar decisiones que transgreda los derechos humanos fundamentales. Si bien, el interés por garantizar la libertad de todos es primordial en una asociación política, recordemos que desde la perspectiva villoriana, el disfrute por la *libertad de realización* también es esencial para que todos los que formen parte de ella tenga las mismas posibilidades de realizar lo que elijan. Tengamos presente que las libertades de realización a la que se refiere Villoro “implican la satisfacción de las necesidades mínimas que permitan, efectivamente, una elección libre, condiciones que deben ser reforzadas por una igualdad de oportunidades en las posibilidades de desempeñar cargos y funciones”.⁹⁷

Otra característica de la nueva comunidad es que además de respetar la libertad individual, también hay un respeto por la autonomía de las diferentes culturas en las que se encuentran los sujetos. Esto es, si la *asociación para la comunidad* tiene por objetivo no excluir a nadie, entonces, esta sociedad se compromete a no menospreciar ninguna forma de cultura. Por tanto, piensa Villoro que junto a los derechos individuales están los derechos de los pueblos “que componen la nación. Estos no se oponen a los primeros, son una condición de su realización”.⁹⁸

⁹⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁷ *idem.*, p. 33.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 34.

Puesto que la *asociación para la comunidad* tiene como propósito eliminar la exclusión y contribuir a que todos sus miembros participen al beneficio de la comunidad, el tema de la democracia en este ideal de asociación política también tendrá sus matices. Frente a la de la democracia representativa de los Estados liberales, Villoro apuesta por una democracia participativa, donde todos los sujetos, que formen parte del nuevo proyecto puedan resolver de manera colectiva los problemas que perjudiquen sus formas de vida, “lo cual implica la instauración de procedimientos para que los representantes electos en los distintos niveles de gobierno [...] <<manden obedeciendo>>.”⁹⁹ De esta manera, nuestro filósofo plantea que la democracia participativa complementa y a la vez repara las fallas de la democracia representativa.

Hasta aquí hemos dicho que la *asociación para la comunidad* tiene como propósito lo siguiente: eliminar la exclusión, alcanzar una igualdad de oportunidades que permita la realización de todo plan de vida y promover el ejercicio de una democracia participativa que nutra la democracia representativa actual. Finalmente y para agotar las características de la *asociación para la comunidad*, Villoro afirma:

Por último, tanto la asociación liberal como la comunidad nueva tendrían entre sus fines el incremento de la productividad y el desarrollo. Pero éste no podría redundar en la marginación de una gran parte de la población; tendría que estar sujeto a una regla de equidad. (Podría seguir, tal vez, una norma semejante al segundo de los principios de justicia de John Rawls.) Se podría admitir desigualdades económicas en la medida en que fuesen necesarias, en una sociedad sujeta al mercado, para aumentar la producción en beneficio de todos.¹⁰⁰

Por todo lo anterior, vemos que el interés de Luis Villoro es la búsqueda por un nuevo proyecto de Estado que promueva un bien común que integre todas las diferencias culturales que lo conforman. Sería una asociación política en la que no exista la exclusión. En este sentido, recordemos que para Villoro “la no exclusión es la condición primera de la justicia”.¹⁰¹ Por ello, en lo que sigue estudiaremos la idea villoriana de justicia.

⁹⁹ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, p. 34.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 36. En este punto, cabe señalar que la influencia rawlsiana de Villoro será abordada en el capítulo dos cuando tocamos el tema de su ética-política concreta y de su propuesta de justicia por vía negativa.

¹⁰¹ Luis Villoro, “Para un proyecto nuevo de nación” en, *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, 2009, núm. 19, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, p. 46.

CAPÍTULO DOS: Construcción de una ética-política concreta y justicia por vía negativa.

En el presente capítulo y para seguir con el análisis en torno al tipo de Estado y Ciudadanía de la propuesta villoriana es pertinente considerar el estudio de los fundamentos de la ética-política propuesta por Luis Villoro, para lo cual tomaremos en cuenta tres de sus textos en los que aborda el tema de manera muy amplia. En primer lugar, referiré al libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, para explicar en qué consiste su propuesta; en segundo lugar, para complementar la propuesta tomaré algunos pasajes de *Los retos de la sociedad por venir*, y el artículo: *Sobre el principio de injusticia: la exclusión*.

Luis Villoro al plantear una ética-política asegura que “puede expresarse indistintamente en una ética de valores o de normas”¹⁰², por lo que aquélla debe responder a cuatro principios fundamentales que nuestro autor intenta cumplir para obtener una propuesta completa. El primer principio, consiste en que los valores de una ética-política deben tener validez en un ámbito político. Aquí, Villoro establece la distinción entre valores individuales y valores colectivos; los primeros son pertenecientes al plan de vida de cada persona, por ello pertenecen a un ámbito privado; los de segundo tipo son de naturaleza social “en el que se relacionan los distintos miembros de una asociación política”¹⁰³, de tal forma, pertenecen al ámbito público. Según Villoro, de acuerdo al tipo de organización social corresponde la realización de valores colectivos o valores individuales, por ejemplo, en sociedades donde las acciones de los individuos tengan su cometido al beneficio comunitario, o dicho de otro modo, en una sociedad donde los valores colectivos se hacen presentes en la vida cotidiana de las personas individuales, “el campo de demarcación de los valores privados frente a los públicos es estrecho”¹⁰⁴, por lo cual al realizar valores colectivos también se satisfacen valores individuales. En opinión de nuestro autor, lo anterior lo podemos ubicar en pequeñas comunidades circunscritas a una etnia o tribu, donde el trabajo colectivo es una forma de vida, pero también -nos dice Villoro- en el otro extremo encontramos un tipo particular de sistemas totalitarios donde el Estado subsume a la sociedad civil y al mismo tiempo domina la vida privada de las personas. En cambio, en

¹⁰² Luis Villoro, *El poder y el Valor. Fundamentos de una ética política*, p. 71.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 71.

una sociedad donde la organización se basa en el individualismo y el sentido de comunidad se ha desgastado, acontece que la orientación para llevar a cabo valores es distinta, pues el campo de realización de valores colectivos se reduce en favor del ámbito de lo privado. Por tal motivo existe una diada entre valores colectivos y valores individuales, porque puede existir oposición entre ellos y no siempre conciliarlos¹⁰⁵.

El segundo principio enunciado por Luis Villoro se fundamenta en que los valores y normas de una ética política no son sólo individuales sino también colectivos. La formulación de este principio se debe a que tradicionalmente se considera como único agente moral a la persona individual, porque sólo a él se le otorga “libertad y conciencia personal”¹⁰⁶. Así mismo al hablar de un agente colectivo solemos imaginar un súper sujeto al cual se le concede una propia personalidad y conciencia, esto lo podemos encontrar en algunos autores clásicos de la filosofía política moderna, tales como Hobbes que en su obra el *Leviatán*, define al Estado como un hombre artificial establecido por los hombres para obtener la paz y preservarse ellos mismos. Por tal motivo, suele pensarse que los valores e intereses colectivos pueden sintetizarse a los intereses de las personas individuales, pero tal cosa es irrealizable debido a que no contamos con el conocimiento –dice Villoro- “de las voluntades y creencias de cada uno de los individuos de una colectividad”¹⁰⁷ y a partir de ahí derivar valores y creencias colectivas. Por lo tanto, si queremos hablar de sujetos colectivos, nuestro autor sugiere tomar en cuenta dos cosas: “que su comportamiento es la resultante de acciones individuales (incluyendo las de personas del pasado) y que sus intereses y valores corresponden a una mayoría, significativa pero indeterminable, de individuos.”¹⁰⁸ De esta manera, una de las preocupaciones de la ética-política de Luis Villoro es la búsqueda de valores que respondan al interés colectivo o “bien común”, sin atropellar los intereses individuales, sino por el contrario, buscar su relación con ellos.

Como tercer principio para la formulación de valores y normas dentro de una ética política se debe considerar la relación que estos tienen con el poder. Aquí se sugiere la necesidad de “distinguir entre los valores y las reglas que rigen en los distintos grupos,

¹⁰⁵ El debate entre valores colectivos y valores individuales, lo desarrollaremos más adelante.

¹⁰⁶ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 72

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 73.

instituciones, asociaciones que compone la sociedad civil, y los que conciernen a las relaciones de poder dentro de un sistema político.”¹⁰⁹ No obstante, la línea de demarcación entre ambos campos es estrecha pero no por eso debemos prescindir de tal estudio.

Finalmente, como cuarto principio tenemos que los valores y normas dentro de una ética política tengan su “realización efectiva en la sociedad”¹¹⁰, esto es, no basta con la proyección y buena disposición para querer llevar a cabo el “bien común” si no se requiere cumplir con la elección de valores colectivos para ejercerlos en la sociedad. Ante estos cuatro principios concluye Villoro que su propuesta ético-política “tiene por temas: 1) Determinar cuáles son los valores comunes, dignos de ser estimados por cualquiera. 2) Fundar en razones el carácter objetivo de dichos valores. 3) Indicar los principios regulativos de las acciones políticas para realizarlos.”¹¹¹

Respecto al tema número uno enunciado por Luis Villoro donde señala la importancia de establecer valores comunes merecedores de ser queridos por cualquier sujeto; nos lleva a adentrarnos en los orígenes del debate de las posibles relaciones entre ética y política. Para ello, nuestro filósofo recurrirá a Kant y a Hegel. Desde su interpretación Villoro afirma que el primer autor concibe a la ética como una actitud crítica donde el individuo asume una posición autónoma frente a la sociedad en la que se desenvuelve, veamos como lo dice:

La posición “kantiana” tiene a su favor [el] argumento [que] se fundan en un auténtico descubrimiento de la razón práctica. 1) La moralidad social justifica su validez en tradiciones y convenciones, la ética debe fundarse en razones; para ello tiene que someter a crítica las creencias morales existentes. 2) Sólo el individuo autónomo es agente moral no debe seguir los dictados ajenos, del grupo social al que pertenece, sino los de la razón propia. 3) Los principios de la razón práctica trascienden cualquier regla consensuada, son universales, mientras los preceptos de la moralidad social responden a intereses de un grupo.¹¹²

Frente a lo antes citado, Villoro presenta las dificultades de la postura kantiana que el pensamiento hegeliano ya antes señaló; por ejemplo, cuando Hegel se opone al individualismo ético liberal y defiende la tesis de que toda ética está condicionada al contexto en el cual se desarrolle el individuo.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 74.

¹¹² *Ibid.*, p. 223.

Luis Villoro destaca así tres peligros señalados por Hegel a la postura kantiana. La primera dificultad tiene que ver con la motivación; significa preguntarnos por aquello que nos motiva a seguir valores comunes en vez de perseguir nuestro propio bien exclusivo, o bien, en palabras de Villoro “¿Por qué sacrificaría alguien su interés particular por seguir principios universales? ¿Por qué dirigiría su conducta por normas racionales a menudo contrarias a sus deseos?”¹¹³. La segunda problemática se encuentra en el carácter abstracto del agente moral, o sea del individuo, pues desde la óptica kantiana, el sujeto al guiarse por su propia razón se encuentra en condiciones de actuar con autonomía en cualquier disyuntiva de acción. Pero, Hegel descubre que en la realidad concreta tal individuo no existe ya que el verdadero sujeto moral está condicionado por sus circunstancias sociales. Por último, como tercer escollo indicado por el pensamiento hegeliano se encuentra la dificultad de aplicar principios universales para concluir una conducta ética. Esto es, “las normas universales no son suficientes para deducir, en cada caso, la conducta a seguir. Si son universales tienen que ser puramente formales y no suministran ningún criterio para preferir una conducta sobre otra en una situación particular”¹¹⁴.

Este dilema ético entre el individualismo y posturas que podemos identificar como comunitaristas, neo-aristotélicas y neo-hegelianas se ha prolongado, de tal forma que distintos autores han dedicado obras completas para enriquecer una u otra postura. Por ejemplo, en la línea kantiana se puede tomar en cuenta la propuesta de John Rawls, autor de *Theory of justice* -entre otros textos-, el autor a partir de la hipótesis de la “posición original” y el “velo de la ignorancia” descubre la situación racional y autónoma de los individuos para proponer ciertos principios de justicia con validez universal y razonables. Desde la perspectiva rawlsiana, los principios de justicia que propone son normas comunes a todos, consecuencia de la abstracción hecha por los individuos de su contexto social particular. Otro autor que escribe bajo esta misma influencia kantiana es Habermas,¹¹⁵ en

¹¹³ *Ibid.*, p. 223.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 224.

¹¹⁵ *Cfr.* Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad., Manuel Jiménez Redondo, 2 volúmenes, Madrid, Editorial Trotta, 2010, pp. 990.

resumen su teoría consiste en la “realidad de la comunicación”¹¹⁶ o como él mismo la llama *comunidad ideal del diálogo*. Es decir, Habermas ve en el ser humano la capacidad de comunicarse con sus semejantes; es a través del diálogo que podemos llegar a consensos racionales de los cuales se deriven normas comunes.

Luis Villoro contrapone estas posturas de línea kantiana con las teorías comunitaristas contemporáneas, neo-hegelianas y neo.-aristotélicas. Por ejemplo; para ilustrar una postura neo-hegeliana refiere al filósofo Charles Taylor, y dentro de las posiciones comunitaristas menciona a Michael Sandel¹¹⁷ en sus críticas a la teoría de John Rawls. Los dos teóricos concentran sus críticas en la concepción del sujeto moral separado de su contexto social al que pertenece, pues consideran la necesidad de fundamentar la ética “en las formas de vida que se expresan en la moralidad social efectiva”.¹¹⁸ De esta manera, es que nuestro autor nos inserta en el debate y a partir de estos planteamientos Luis Villoro se propone armonizar ambas posturas para construir su propuesta ética-política.

Las dos posiciones opuestas exponen, en mi opinión, condiciones necesarias de una ética política. Si prescindieramos del descubrimiento de la autonomía del individuo, la moral se vería reducida al cumplimiento de reglas aceptadas de hecho por la sociedad. Se cerraría la posibilidad de una ética disruptiva. Si no admitimos, en cambio, el condicionamiento de la ética por las formas de vida sociales, carecería de motivación y de aplicación a la sociedad. No sería posible una ética concreta.¹¹⁹

Según Villoro, más que teorías excluyentes una de la otra, ellas pueden sintetizarse; la síntesis consiste en aceptar que una ética-política debe englobar valores objetivos fundamentados en razones. En el pensamiento villoriano es importante saber cómo define los valores objetivos porque como veremos más adelante, la justicia pertenece a esta clase de valores.

La objetividad de un valor, en un conocimiento personal, no consiste, por supuesto, en su realidad independiente del sujeto, pues todo valor es el término de actitudes de sujetos concretos. Tampoco es condición de su objetividad el que tenga una validez incontrovertible, es decir, no sujeta a falsación, como es el caso de la objetividad exigida por las proposiciones científicas. El criterio para aceptar la objetividad de un valor es que

¹¹⁶ El término “realidad de la comunicación”, lo retomo de Victoria Camps cuando explica de manera sintetizada en qué consiste la teoría habermasiana. Cfr. Victoria Camps, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 45.

¹¹⁷ Cfr. Sandel Michel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, para profundizar sobre el tema.

¹¹⁸ Luis Villoro, *El poder y el valor.*, p. 223

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 224.

puedan ser término de una actitud positiva de cualquier sujeto de una comunidad determinada, que responda, por lo tanto, al interés real de todo sujeto y no sólo al interés particular de un individuo o grupo social. Un valor objetivo es pues benéfico para todos los individuos de una asociación.

Además, una ética-política requiere instaurar las condiciones que permitan “su realización en bienes sociales concretos”¹²⁰. Esto es, para que la sociedad tenga un cambio social justo no debe hacer abstracción del contexto en el que se encuentra, ya que el cambio debe ser motivado con base en los intereses de la moralidad social existente. Es decir, siguiendo a Villoro, el ámbito moral precede al individuo, o sea, el individuo desde que nace está inmerso en un espacio social conformado de valores, actitudes, comportamientos, usos y costumbres. Nuestro filósofo nos explica que en un primer momento, el sujeto adopta todo lo anterior por imitación, para después internalizarlos y hacerlos suyos. En este sentido, se puede afirmar que nadie puede crear sus creencias morales en el vacío sino, por el contrario, construye sus creencias morales a partir de lo consensuado y aceptado dentro de la asociación política del cual es miembro. Así, la moralidad social está conformada por un entramado de reglas de conducta, por lo general ellas son aceptadas sin objeción. Villoro afirma que el comportamiento de los individuos está guiado por estas reglas, además dependiendo de la función que realice el sujeto en la sociedad corresponde cierta conducta. Por ejemplo, una misma persona no puede actuar del mismo modo como médico, como padre de familia y como ciudadano. Según la función que él esté llevando a cabo deberá dirigirse en concordancia con ella. También, la moralidad social contiene reglas generales para todos los ciudadanos dentro del ámbito público, éstas establecen las acciones de conducta debida para la realización del bien común. No obstante, aclara nuestro autor que la moralidad social aunque contenga reglas generales no quiere decir que toda ella es sólo una lista de preceptos generales, pues ésta es diferente en la práctica social y en las distintas formas de vida. En consecuencia, Villoro afirma que la moralidad social puede considerarse como un *complejo sistema normativo*, reafirmado en las prácticas sociales y con apertura al cambio. Desde aquí el sujeto moral no puede construir su identidad sin

¹²⁰ *Ibid.*, p. 225.

considerar el ámbito social. De esta manera, Luis Villoro se refiere a lo que Hegel denominó *Sittlichkeit*, y que el filósofo mexicano traduce por “moralidad social”¹²¹.

En segundo lugar, -apunta nuestro autor-, para transformar la realidad primero hay que conocerla, de tal forma que él considera su propuesta ética-política, como disruptiva y concreta, lo dice así:

[...] En este punto Marx tenía razón. El cambio social exige un pensamiento de lo concreto. Una ética política debe ser a la vez disruptiva y concreta. Intentaré avanzar hacia la síntesis, persiguiendo tres temas: [1] Las motivaciones, en la moralidad social existente, para seguir razones éticas. [2] Las razones éticas para determinar valores objetivos. [3] La realización de los valores objetivos en bienes sociales.¹²²

En congruencia con lo anterior, podríamos preguntar ¿qué importancia tendría saber sobre las motivaciones para perseguir un bien común en lugar de nuestro propio bien exclusivo? Pareciera, que el comportamiento moral nos invita a descubrir ¿cuál sería el interés o los intereses que nos motivan a acceder y realizar un bien común en vez de un bien individual? El primer intento para dar solución a este cuestionamiento –explica Villoro-, “sería suponer en la “naturaleza humana” (sea lo que esta fuera), frente a los deseos “egoístas”, una inclinación opuesta que podríamos calificar de altruista”¹²³. En este sentido, una actitud altruista es el comportamiento a favor de la realización de los deseos de las demás personas, pese a que algunas veces pudieran estar en contraposición de los nuestros. Así, un comportamiento moral dependería de la preponderancia de la actitud altruista, pues está al servicio de llevar a cabo los deseos de los demás. Sin embargo, desde la perspectiva villoriana la salida al problema no es tan sencilla, pues, siguiendo a Kant afirma que:

¹²¹ Aquí presentamos una razón más por la cual Luis Villoro prefiere hablar en términos de *moralidad social*. “La traducción de *Sittlichkeit* puede dar lugar a confusiones. Las versiones francesas (1986) y castellana (1975) de la *Filosofía del derecho* emplean las palabras “vida ética” y “eticidad”. Esa misma terminología se utiliza en traducciones de otros autores modernos, como Habermas. Yo prefiero traducir *Sittlichkeit* por “moralidad social”, por las siguientes razones: 1) La raíz *Sitte* equivale, en alemán, al *mos* latino, que significa “costumbre”, “comportamientos aceptados socialmente”, y que da lugar a “moralidad” justamente en un sentido semejante al que le da Hegel, en cambio “eticidad” es una palabra técnica, proveniente de la filosofía, que se refiere generalmente a concepciones teóricas sobre la moral efectiva. 3) El término “ética” y sus derivados sugieren, en su uso común, sistemas normativos fundados en razones prácticas; si los empleamos para designar la moralidad que de hecho se sigue en la sociedad, chocan con su significado usual”. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, pp. 175-176, nota 1.

¹²² *Ibid.*, p.225.

¹²³ *Ibid.*, p. 226.

[...] una conducta moral es obra de una voluntad libre. Un deseo “altruista” –aun si pudiera existir aislado- es una inclinación tan empírica como uno “egoísta”; actuar determinados por él [altruismo], es obrar por pasión, y a Kant no le faltaba razón al afirmar que una “buena voluntad” no podía estar determinada causalmente por ningún apetito empírico. Lo cual implica, en segundo lugar, que la voluntad moral está determinada por la razón práctica o –en palabras de Kant- por el “respeto a la ley moral”. El motivo de la voluntad recta debe ser la razón moral ella misma y no un impulso empírico.¹²⁴

De este modo, el motivo para realizar un bien que beneficie a todos no puede estar fundado en una actitud altruista, sino por el contrario, deberá estar fundado en razones. Pero, ¿qué significa para Luis Villoro una conducta moral fundada en dar razones? Para esto, nuestro autor asevera la importancia de considerar al agente moral dentro del contexto o ámbito al que pertenece y así dar razón del comportamiento moral de la asociación de la cual es miembro. En este sentido, para basar nuestro comportamiento en razones objetivas el filósofo mexicano propone la constatación de actitudes que beneficien al bien de los demás sin dejar de lado el beneficio propio, para tal efecto recurre a la actitud de “cooperación”, haciendo suyas las palabras de Ashley Montague¹²⁵ cuando escribe:

Si buscáramos una palabra que describa la sociedad o lo social mejor que cualquiera otra sería la palabra ‘cooperación’. El punto importante aquí es que, contrariamente a las creencias de la escuela de pensamiento de la ‘lucha por la sobrevivencia’, el hombre no debe crear para sí un talante cooperativo, en modo alguno. Los impulsos hacia un impulso cooperativo ya están presentes en él desde el nacimiento y todo lo que requieren es ser cultivados.¹²⁶

Según Villoro, la cooperación cumple la función de elegir fines comunes con los demás miembros de la asociación, tal cosa es posible, siempre y cuando nos colemos en el lugar que ocupe el otro, sin perder de vista nuestra propia posición, dicho de otro modo, habría que “verse a sí mismo desde el punto de vista de los otros.”¹²⁷ Ilustremos cómo es posible este cambio de perspectiva.

En primer lugar –y con apoyo de las ideas hegelianas acerca de la *Anerkennung*, en la que Hegel fundamentó la sociabilidad- se presenta el reconocimiento. Desde el punto de vista villoriano, el ser reconocidos por los otros conlleva a imaginar “cómo ellos pueden

¹²⁴ *Ibid.*, p. 226.

¹²⁵ Antropólogo británico-americano, nace 28 de junio de 1905, muere 26 de noviembre de 1999. Cfr. Ashley Montagu “The Origin and Nature of social Life and the biological Basis of Cooperation”, en *Explorations in altruistic Love and Behavior* P.A. Sorokin ed., The Bacon Press, Boston.

¹²⁶ Luis Villoro, *El poder y el valor.*, p. 227.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 226.

vernos y juzgarnos”¹²⁸, para después hacer nuestra la posición desde la cual los otros nos aprecian. El siguiente elemento por considerar –nos dice Villoro– es la creación de nuestra propia personalidad con la cual nos sentimos identificados y a su vez sea esa imagen de nosotros mismos la que presentemos a los otros. En la formación de la propia personalidad, juega un papel importante la identificación y el contacto continuo con arquetipos diversos, por ejemplo; amigos, familiares, maestros, etc. Así, al identificarme con ellos puedo imaginar cómo ven y sienten. Por último, al reconocimiento y a la identificación con los otros se adhiere la aspiración de pertenecer a un grupo. “Si lo logramos, sentimos la seguridad de ser alguien, poseedor de un valor objetivo: No somos si no somos alguien visible en el mundo. Nuestra existencia entonces cobra sentido.”¹²⁹ Es decir, con base en las ideas villorianas, la pertenencia a un grupo implica la capacidad de poder vernos desde nosotros mismos, pero también desde otros puntos de vista, a saber, desde la visión de los demás miembros de la asociación, lo que permite la inclinación a elegir valores que favorezcan al todo. Por tanto, escribe Villoro:

El hecho de que una acción –individual o colectiva– está motivada por el deseo de beneficiar a los otros no elimina que responda a un interés propio; más aún sería imposible explicarla sino satisficiera un deseo del agente. En lugar de distinguir entre actitudes “altruistas” y “egoístas” sería más útil hablar de actitudes y comportamientos *incluyentes* del bien ajeno frente a otros que lo *excluyen*. El motivo para seguir valores comunes no es ningún recóndito sentimiento opuesto al logro de nuestro bien, sino las inclinaciones en obra en la pertenencia a una asociación humana.¹³⁰

Así, el reconocimiento, la formación de la propia identidad y la pertenencia a un grupo, son elementos que le permiten a Luis Villoro explicar por qué perseguimos el “bien común” de la asociación a la que pertenecemos. En este punto, es preciso detenernos y exponer cómo entiende la filosofía villoriana el “bien común” de una asociación. Para referirse a este concepto Villoro explica dos sentidos en los que nos podemos referir al “bien común”. En primer lugar, como bien *del todo*, en segundo lugar como bien *de todos*¹³¹. Para el primer caso, el bien del *todo* es el que favorece a la colectividad vista como una unidad. Aquellos miembros de la colectividad que no tengan actitudes y comportamientos excluyentes, sino por el contrario, actúan en beneficio de la colectividad,

¹²⁸ *Ibid.*, p. 228.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 228,

¹³⁰ *Ibid.*, p. 229.

¹³¹ *Cfr.* Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 57; *id.*, *El poder y el valor*, p. 230.

quiere decir que la persona se siente identificada a la comunidad que pertenece, siendo así, motivado a identificar su interés particular con los intereses del grupo del cual es miembro. Además, –aclara Villoro- hay que tomar en cuenta que el bien del *todo* no es el resultado de la suma de los bienes individuales que componen una colectividad. Sin embargo, el “bien común” puede considerarse como el bien de *todos* y de cada uno de los individuos, puesto que el “bien común” –siguiendo a nuestro autor- no se contrapone al bien individual. “Si hubiera una oposición entre el bien de la colectividad y el de cada persona ya no se trataría de un bien común, porque por principio sería excluyente de alguien.”¹³² Por lo que el autor piensa que el bien del *todo* y el bien de *todos* se relaciona en la medida en que se necesita el bien de la asociación para después poder realizar el bien de cada uno de sus miembros. En este sentido, la realización del bien colectivo es una condición necesaria para la realización de los bienes individuales; la propuesta es entonces la siguiente:

El bien objetivo, válido para cualquier miembro de una asociación política, no es pues el que beneficia a una asociación particular sobre otras, sino el que sería bueno para toda asociación política en cuanto tal y, por consiguiente, para todo sujeto de una asociación política, cualquiera que esta sea. [Por ello], la propuesta de una ética política parte de una moralidad existente, condicionada por relaciones sociales reales; la supone, pero no se reduce a ella; tiene que someterla a crítica, en base a razones. Está motivada por intereses de los sujetos pertenecientes a una colectividad, pero tiene que establecer los valores correspondientes al interés de todos.¹³³

De acuerdo con lo anterior, vemos latente la preocupación de fundar la objetividad de los valores dentro de una asociación, lo que significa que estos sean incluyentes y no respondan únicamente a los intereses individuales y excluyentes. Para tal efecto, Luis Villoro propone “acérquenos al bien común” o al bien de la asociación “desde una postura desprendida de nuestros deseos exclusivos”¹³⁴. Dicha propuesta tiene como uno de sus representantes al filósofo estadounidense Thomas Nagel¹³⁵. Si bien, Luis Villoro difiere en algunos puntos de esta teoría -discrepancias que se expondrán más adelante-; es necesario examinar brevemente la propuesta del autor para comprender la discusión.

¹³² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 57.

¹³³ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 236.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 237.

¹³⁵ Nace en 1937 en Yugoslavia. Actualmente es profesor de Filosofía y Derecho en la Universidad de Nueva York.

Para Nagel, el individuo dentro de una sociedad puede identificarse así mismo “como un mero individuo entre muchos”¹³⁶, de tal modo, que la perspectiva individual del sujeto no influya sobre el punto de vista de otra persona. Así, cada individuo se puede posicionar en una situación intercambiable con la de cualquier otro sujeto, de este modo el individuo tendrá “la capacidad de verse así mismo simultáneamente como ‘yo’ y como ‘alguien’, como un individuo especificable de manera impersonal.”¹³⁷ Desde la perspectiva de Thomas Nagel, al tener acceso al punto de vista de cualquier otro sujeto miembro de la asociación, implica la posibilidad de identificarnos con él para contraer un interés común, y así dejar de lado nuestros intereses particulares y excluyentes. Con base en esta propuesta del “punto de vista impersonal”, Nagel cree haber encontrado el camino para enunciar valores universales, comunes a todos.

Como bien señala Luis Villoro en su obra: *Los retos de la sociedad por venir*, está propuesta tiene su antecedente en la llamada “posición original” y el “velo de la ignorancia” del filósofo estadounidense John Rawls¹³⁸; definiendo su propuesta del siguiente modo:

[...] the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract. This original position is not, of course, thought of as an actual historical state of affairs, much less as a primitive condition of culture. It is understood as a purely hypothetical situation characterized so as to lead to a certain conception of justice. Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society his class position or social status, or does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their especial psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. This ensures that no one is advantaged or disadvantaged in the choice of principles by the outcome of natural chance or the contingency of social circumstances. Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain. For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone's to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their own ends capable, I shall assume, of a sense of justice. The original position is, one might say, the appropriate initial status quo, and thus the fundamental agreements

¹³⁶ Nagel Thomas, *The possibility of Altruism*, Princeton University Press, New York, p. 19, cit., por Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 237.

¹³⁷ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 237.

¹³⁸ Cfr. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, pp. 607; cfr., *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, Segunda edición, México, FCE, 2012, 653.

reached in it are fair. This explains the propriety of the name “justice as fairness”: it conveys the idea that the principles of justice are agreed to in an initial situation that is fair.¹³⁹

Desde la perspectiva de Rawls, a partir de la posición original cada individuo elige su propio beneficio bajo un cálculo racional, paradójicamente, aunque no exista un sentimiento de simpatía por los otros; la elección que tomemos beneficia a los demás miembros de la asociación, puesto que ningún sujeto sabe su situación específica, por tanto, todos deberán elegir lo benéfico para ellos en toda situación posible. Así, los principios de justicia son resultado de esa elección proveniente de personas consideradas racionales, que motivados por satisfacer sus intereses “aceptarían esa posición de igualdad, para establecer los términos básicos de su asociación”¹⁴⁰.

Los principios de justicia acordados por los sujetos considerados racionales, en la “posición original”, son los siguientes:

First Principle: Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

Second Principle: Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:

- (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and
- (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.

First priority Rule (The priority of Liberty)

The principles of justice are to be ranked in lexical order and therefore liberty can be restricted only for the sake of liberty. There are two cases:

¹³⁹ “[...] la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen a través de un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o convenio justo, pues dada las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que en seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia. Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre “justicia como imparcialidad”: transmite la idea de que los principios de justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa.” John Rawls, *Teoría de la Justicia*, trad. de María Dolores González, FCE, p. 25.

¹⁴⁰ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 238.

- (a) a less extensive liberty must strengthen the total systems of liberty shared by all;
- (b) a less than equal liberty must be acceptable to those with the lesser liberty.

Second Priority Rule (The Priority of Justice over Efficiency and (Welfare))

The second principle of justice is lexically prior to the principle of efficiency and to that of maximizing the sum of advantages; and fair opportunity is prior to the difference principle. There are two cases:

- (a) an inequality of opportunity must enhance the opportunities of those with the lesser opportunity;
- (b) an excessive rate of saving must on balance mitigate the *General Conception*.¹⁴¹

Cada uno de estos principios contiene una complejidad significativa, de la que Luis Villoro destaca algunas características. Por ejemplo, del primer principio subraya la importancia de instaurar para todos el derecho a la libertad sin más restricción que la libertad de los demás individuos. Desde el enfoque de John Rawls “The general description of liberty, then, has the following form: this or that person (or persons) is free (or not free) from this or that constraint (or set of constraints) to do (or not to do) so and so.”¹⁴² Lo anterior significa que las personas pueden o no ser libres, y las restricciones van desde deberes e impedimentos instaurados por el derecho, o sea, por el ámbito jurídico, hasta la intervención de la influencia social.¹⁴³ El filósofo estadounidense advierte la frecuencia de referirse a la discusión de la libertad “in connection with constitutional and legal restrictions. In these cases liberty is a certain structure of

¹⁴¹ “*Primer principio*: Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos. *Segundo principio*: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad) Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas a favor de la libertad. Hay dos casos: a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos; b) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para los que tienen una libertad menor.

Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficiencia y el Bienestar) El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia, y al de maximizar la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia: Hay dos casos: a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tenga menos; b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga.” John Rawls, *op. cit.*, p.280.

¹⁴² “La descripción general de la libertad tiene, entonces, la siguiente forma: esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa.” *Ibid.*, p. 193.

¹⁴³ *Cfr.* John Rawls, *A Theory of justice*, p. 202; *id.*, *Teoría de la Justicia*, p. 193.

institution, a certain system of public rules defining rights and duties.”¹⁴⁴ Situados dentro de este recinto las personas están en libertad de realizar algo, siempre y cuando estén libres de restricciones externas para hacerlo. Luis Villoro se vale de este planteamiento para dar cuenta de que las libertades son diversas y conforman un sistema donde una libertad puede restringir a otra u otras. Si, por ejemplo, pensamos en la libertad de expresión que establece el ordenamiento jurídico, entonces los individuos tienen esta “libertad básica” siempre y cuando lo expresado no perjudique la integridad de una persona, de ser el caso, “la libertad de expresión puede estar limitada por la integridad de la persona.”¹⁴⁵

Ahora bien, otra característica de este primer principio que resulta importante precisar, consiste en enunciar cuáles son las “libertades básicas”, para después continuar con el análisis de los principios rawlsianos desde la perspectiva villoriana.

The basic liberties of citizens are, roughly speaking, political liberty (the right to vote and to be eligible for public office) together with freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person along with the right to hold (personal) property; and freedom from arbitrary arrest and seizures as defined by the concept of the rule of law. These liberties are all required to be equal by the first principle, since citizens of a just society are to have the same basic rights.¹⁴⁶

De acuerdo con la interpretación de Villoro, estas “libertades básicas” corresponden a las “libertades negativas” y la “libertad positiva”. Como explicamos en el capítulo uno, las libertades negativas son provenientes de un ordenamiento constitucional para garantizar los derechos de los individuos y protegerlos de cualquier poder coercitivo del Estado. La “libertad positiva” garantiza la participación política con base en las reglas establecidas dentro de un régimen democrático. Luis Villoro está de acuerdo con Rawls en considerar estas libertades como necesarias para que la persona pueda escoger su forma de proceder y persiga su idea del bien tanto en su vida privada como en la pública, dentro del contexto en

¹⁴⁴ “La mayoría de la veces discutiré la libertad en relación con las restricciones constitucionales y jurídicas. En estos casos la libertad consiste en una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes.” John Rawls, *Teoría de la Justicia*, p. 193.

¹⁴⁵ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 71.

¹⁴⁶ “Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.” John Rawls, *op. cit.*, p. 68.

el que se encuentre y sin intromisión del poder del Estado. Sin embargo, apunta Villoro que las “libertades básicas” no incluyen las “las condiciones que harían posible la realización efectiva en la sociedad.”¹⁴⁷

Continuando con el análisis del primer principio, y cómo bien enfatiza Villoro; nadie puede prohibir este derecho a las “libertades básicas”, incluso ni en nombre del segundo principio enunciado por Rawls que admite las desigualdades sociales y económicas siempre y cuando beneficien a los menos aventajados. Es decir, que no se puede quebrantar el otorgamiento de igual libertades para todos; en este sentido, Rawls asume la idea elemental de la tradición liberal. Pero, ¿cómo saber cuándo las desigualdades son necesarias y en qué medida benefician a los menos aventajados? Para darle sustento a la respuesta no debemos olvidar que los principios antes mencionados por John Rawls, son resultado de un consenso racional donde los sujetos se encuentran en la “posición original”, y no hay razones para que ellos consientan ciertas ventajas especiales para su beneficio personal, o por el contrario, que acepten desde esa situación inicial una posición de desventaja. Por ello, como primer paso habría que asumir lo siguiente:

Since it is not reasonable from him to expect more than an equal share in the division of social goods, and since it is not rational for him to agree to less, the sensible thing for him to do is to acknowledge as the first principle of justice one requiring an equal distribution. Indeed, this principle is so obvious that we would expect it to occur to anyone immediately. Thus, the parties start with a principle establishing equal liberty for all, including equality of opportunity, as well as an equal distribution of income and wealth.¹⁴⁸

En este sentido, la equidad en la distribución de bienes es lo primero que se admite en la situación hipotética antes descrita. Sin embargo, queda pendiente explicar por qué “el desvío real de ese postulado.”¹⁴⁹. La justificación consiste en que algunas desigualdades pueden ser indispensables para obtener un mayor beneficio en la distribución de bienes para todos, incorporando a los menos aventajados. Con base en la teoría de Rawls, las desigualdades mediante la equidad en la distribución de bienes y por medio de una libertad

¹⁴⁷ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 71.

¹⁴⁸ “Como no es razonable que espere más que una porción equitativa en la división de los bienes sociales primarios, y como no es racional que acepte menos, lo más sensato es reconocer como primer paso un principio de justicia que exija una distribución igualitaria. De hecho, este principio es tan obvio, dada la simetría de las partes, que se le ocurriría inmediatamente a cualquiera. Así, las partes comienzan con un principio que exija iguales libertades básicas para todos, así como una igualdad equitativa de oportunidades y una división igualitaria de ingresos y riquezas.” John Rawls, *op. cit.*, pp. 147-148.

¹⁴⁹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 72.

igual consisten en la distribución de los *bienes primarios*. Al respecto Villoro -sin dejar de lado la influencia de las ideas rawlsianas- opina que a pesar de estar situados en una realidad plural donde existen distintas concepciones sobre el bien, los individuos pueden acordar qué se puede considerar como *bienes primarios*; definiendo a éstos de la siguiente forma:

[...] *Bienes primarios* serían los que todos considerarían medios necesarios para realizar sus fines, cualesquiera que éstos sean. Son condiciones indispensables para desarrollar y ejercer los dos poderes de la persona moral durante una vida: su sentido de la justicia y su capacidad de una concepción del bien. Los *bienes primarios* comprenden las “libertades básicas”, [tales como] la elección de oportunidades, los cargos y puestos de responsabilidad, los ingresos económicos y la riqueza, y las bases sociales del respeto a sí mismo.¹⁵⁰

Así, para nuestro autor, una sociedad justa sería aquella que permita la realización de las “libertades básicas”. No obstante, acepta las observaciones de Rawls sobre este punto pues asiente que la “valía (*worth*)”¹⁵¹ de esas libertades cambia de un individuo a otro, esto depende de la fortuna de aquél para poder alcanzar sus fines, pues algunos tienen más medios que otros para conseguir sus objetivos. Pero justamente Rawls al proponer el segundo principio, donde establece beneficiar a los menos aventajados, da paso al mismo tiempo a fomentar en el individuo la valía de las libertades. Bajo este enfoque, si los impedimentos para realizar las “libertades básicas” dentro de una sociedad, se debe a la carencia de “recursos económicos o técnicos”¹⁵², entonces, no hay suficientes pruebas para afirmar una privación de libertad. Sin embargo, cuando los obstáculos son producidos por la acción deliberada de los miembros de la asociación, dentro de un sistema social y político que además fomente esta situación, entonces, dice Villoro, estamos justificados en sostener que los integrantes de esa sociedad “carecen de libertad en lo que más les importa: la capacidad de realizar sus proyectos de vida.”¹⁵³ Lo que se ha descrito anteriormente, según nuestro autor, la “valía (*worth*)” de la libertad comprende lo que él ha denominado *libertad de realización*, y que hemos definido en el capítulo uno de la siguiente manera: Por *libertad de realización* debemos entender “la libertad como capacidad para realizar efectivamente lo que se decide. El principio que menciona Rawls tendría por fin entonces

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 72-73.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵² *Cfr.*, *Ibid.*, p. 74.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 74.

aumentar la “libertad de realización” para todos. Si no fuera así, la libertad no tendría “valía”.¹⁵⁴

Para Luis Villoro, la aplicación de este segundo principio mejora las condiciones de todos integrando a los menos favorecidos. Las condiciones para realizar este segundo principio, como ya dijimos, es la limitación de las “libertades básicas”, tal cosa es justificable en tanto satisfaga lo que nuestro pensador mexicano llama *necesidades básicas* de todos los miembros de una sociedad. Antes de seguir avanzando es importante reiterar que las *necesidades básicas* para Villoro comprenden las necesidades de sobrevivencia, dentro de las cuales se encuentra la alimentación, habitación y vestido; también están las necesidades de seguridad y pertenencia que tratan de evitar la exclusión social. En conjunto, todas ellas –desde el pensamiento villoriano- son condiciones previas a cualquier asociación política, y si no son satisfechas las personas se ven impedidas a escoger un proyecto de vida, por ello:

[...] En muchos países, amplios sectores de la población son esclavos de esas necesidades elementales o al menos están sujetos en gran medida a ellas, al grado de impedirles perseguir cualquier otro valor. No pueden, por tanto, ser miembros de una asociación libre. En ese caso, la justicia exige la atención prioritaria aquellas necesidades vitales, dentro de los límites que la escasez impone a la sociedad.¹⁵⁵

Dicho de otro modo, la problemática denunciada por Villoro es que la mayoría de las veces dentro de las sociedades que aseguran el disfrute de todas las libertades, continua la existencia de grupos que no se le otorgan las condiciones para el goce de aquéllas, por ello, nuestro autor está en la búsqueda de una sociedad más justa. Así, a partir de la propuesta de Rawls, Villoro la retoma para formular lo siguiente:

1 Mientras las libertades básicas son iguales para todos, la valía de la libertad es mayor para las personas y grupos que cuenten con mayores medios para hacerlas “valer”.

2 Las libertades básicas incluyen la posibilidad de incrementar las libertades de realización para todos.

3 Condición de la libertad de realización es la satisfacción de las necesidades vitales básicas.

4 Para satisfacer las necesidades vitales es menester que las libertades no estén sujetas al poder de otros.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 76.

En el cumplimiento de estas cuatro condiciones -en opinión de nuestro autor- la libertad obtiene mayor “valía”, lo que seguiría entonces, es la búsqueda por la sociedad donde sea posible el desarrollo de aquéllas.

Recordemos que John Rawls en la obra que hemos citado en este escrito (*Theory of Justice*, 1971) piensa que los principios de justicia ya mencionados son correctos para todos, puesto que son el resultado de deliberaciones provenientes de sujetos racionales inmersos en la “posición original”. Bajo este escenario los individuos no carecen de cierta descripción del bien, sino por el contrario Rawls supone que parten de una noción “tenue del bien”, o en palabras de Villoro, de una concepción “restringida del bien (*thin theory*).”¹⁵⁷ Veamos en qué consiste ésta cuestión:

[...] This account of the good I call the thin theory: its purpose is to secure the premises about primary goods required to arrive at the principles of justice. Once this theory is worked out and the primary goods accounted for, we are free to use the principles of justice in the further development of what I shall call the full theory of the good. [...] the thin theory of the good which the parties are assumed to accept shows that they should try to secure their liberty and self-respect, and that, in order to advance their aims, whatever these are, they normally require more rather than less of the other primary goods. In entering into the original agreement, then, the parties suppose that their conceptions have a certain structure, and this is sufficient to enable them to choose principles on a rational basis.¹⁵⁸

En suma, bajo “la posición original” y con base en la “teoría restringida” asumimos una concepción mínima del bien que nos ayuda a escoger racionalmente los principios de justicia. No obstante, Rawls no desecha la existencia de una noción del bien de manera “plena” -llamado así por Villoro- o *full theory* en palabras de Rawls; pues, “las concepciones “plenas” (*full*) sobre el bien, propias de una sociedad en particular, tendrían que desarrollarse a partir de los principios generales establecidos previamente [en la

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁸ “Yo llamo a esta descripción del bien la teoría tenue: su propósito es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de la justicia. Una vez elaborada esta teoría y explicados los bienes primarios, seremos libres de emplear los principios de la justicia en el ulterior del desarrollo de lo que llamaré la teoría completa del bien. [...] la teoría tenue del bien, que se supone que las partes aceptan, demuestra que deberían tratar de asegurar su libertad y su respeto propio, y que, a fin de lograr sus propósitos, cualesquiera que éstos sean, normalmente requieren más y no menos de los restantes bienes primarios. Al participar en el acuerdo original, por tanto, las partes suponen que sus concepciones del bien tienen una cierta estructura, y esto basta para permitirles decidir acerca de los principios sobre una base racional.” John Rawls, *op. cit.*, pp. 360-361.

“posición original” bajo el “velo de la ignorancia”] y definir el bien común a partir de ellos.”¹⁵⁹

De este modo, Luis Villoro continúa, a su modo, el pensamiento de John Rawls para seguir en la búsqueda del bien de la asociación con base en valores objetivos. Para ello, se dispone a insertar dentro de la teoría rawlsiana los conceptos que él ha venido manejando. En primer lugar, el filósofo mexicano mantiene la situación hipotética de la “posición original”, pues considera que desde esta perspectiva el individuo no está condicionado por su situación social, tampoco, “está dirigido por ningún bien exclusivo de él y excluyente de los demás, no considera, por lo tanto, [...] valores *subjetivos*; sólo está en posición de considerar lo justo [...] para cualquier situación social, esto es, *los valores objetivos*. Puede, por lo tanto, acceder a un punto de vista imparcial sobre el bien común.”¹⁶⁰ Antes de seguir avanzando, podríamos preguntarnos: ¿qué estamos entendiendo por “bien común”? En opinión de la filosofía villoriana y con base en las ideas de John Rawls, podemos decir que el “bien común” en una sociedad justa se caracteriza porque cada uno de sus miembros se sujeta a los mismos principios y reglas acordadas. En palabras de Villoro el “bien común”, no es lo “bueno” sino lo “debido”¹⁶¹. Esta afirmación necesita ser explicada, pues se relaciona con la interpretación que nuestro filósofo retoma de John Rawls entre dos términos; lo “correcto” o “debido” (*right*) frente a lo “bueno” o “valioso” (*good*)¹⁶². Según Villoro esta distinción nos servirá para ubicar dentro de la “posición original” los valores *objetivos* frente a los valores *subjetivos*. Comencemos por definir lo “bueno.” Como hemos señalado líneas arriba, en la posición hipotética descrita por el “velo de la ignorancia”; el individuo conoce los principios de lo justo, esto es,

[...] the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association. These principles are to regulate all further agreements; they specify the kind of social cooperation that can be entered into and the forms of government that can be established.¹⁶³

¹⁵⁹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 77.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 238.

¹⁶¹ *Cfr. Ibid.*, p. 68

¹⁶² *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor*, pp. 238-239; *id.*, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 68.

¹⁶³ “[...], los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses

Así pues, las personas por medio de una reflexión racional elegirán lo que constituye su bien, en este sentido, el “bien” consiste en el seguimiento del sistema de fines para la satisfacción de ese deseo racional¹⁶⁴. El supuesto de la racionalidad desde el pensamiento rawlsiano trata de mostrar que: “[...] the person in the original position try to acknowledge principles which advances their system of ends as far as possible. They do this by attempting to win for themselves the highest index of primary social goods, since this enables them to promote their conception of the good most effectively whatever it turns out to be.”¹⁶⁵ Con base en lo anterior, podemos constatar que la concepción de lo “bueno” cambia de un individuo a otro, por ello, Luis Villoro supone que la noción de “bien” del filósofo estadounidense tiene la misma connotación de “bien” o *valor subjetivo* que él ha venido manejando; recordemos, Villoro considera a estos como “relativo a la preferencia de un sujeto.”¹⁶⁶ En cambio, equipara la concepción de los principios de justicia con su noción de *valor objetivo*, pues hemos dicho ya que los principios de justicia son los mismos para todos los miembros de la asociación, y por tanto, -piensa Villoro-, compatible con los valores subjetivos. Sin embargo, a diferencia de Rawls, Luis Villoro opina que la justicia no sólo es instrumental, sino que ella es un fin deseable por sí mismo.

Lo que sucede es que Rawls restringe “valor” a lo deseado de hecho por un sujeto y no puede en consecuencia, contar a la justicia entre los valores. Pero en una teoría del valor como la que aquí sustento, la justicia conviene a todos por igual, es objeto de una actitud positiva a cualquier hombre en sociedad, cualquiera que sea su situación y sus deseos particulares; sus principios son por lo tanto, expresión de un valor objetivo.¹⁶⁷

De esta manera, el pensador mexicano encuentra en John Rawls una forma teórica de proceder para establecer valores comunes que vayan más allá de la satisfacción de deseos exclusivos y, por tanto, beneficie a cualquier miembro de la asociación. Lo que se ha dicho anteriormente, según Luis Villoro, nos permite afirmar que lo justo (*right*) corresponde a lo

aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse.” John Rawls, *Teoría de la Justicia*, p. 24.

¹⁶⁴ Cfr. *A Theory of Justice*, pp. 14, 30; *id.*, *Teoría de la Justicia*, pp. 24, 41.

¹⁶⁵ “[...] las personas en la posición original tratan de reconocer principios que promuevan tanto como sea posible sus sistemas de fines. Lo hacen intentando ganar para sí la cantidad más grande posible de bienes sociales primarios, ya que esto les permite promover, del modo más efectivo, su concepción del bien, cualquiera que esta resulte ser.” John Rawls, *op. cit.*, p. 142;

¹⁶⁶ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 239.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 239.

que ha llamado *valores objetivos*, provenientes de deliberaciones racionales, desligado de intereses particulares y excluyentes.

Ahora bien, con base en lo explicado anteriormente nos damos cuenta que Luis Villoro es conecedor de la obra del filósofo estadounidense, pues no desconoce las discusiones a las que Rawls se enfrentó con pensadores de su tiempo y que lo llevaron a tener una reformulación, de la cual Villoro piensa lo siguiente:

En su *Teoría de la justicia* los principios de justicia no se presentan como si fueran relativos a un tipo de sociedad, puesto que son convenidos por sujetos morales que, aunque motivados por una “noción restringida del bien”, han hecho abstracción de su situación y características sociales; ahora, en cambio, Rawls admite que estos principios podrían cambiar según las creencias sociales atribuidas a los sujetos¹⁶⁸. [y cita a Rawls]¹⁶⁹ “El modo como se ha armado la concepción de la justicia como equidad (*fairness*) admite la posibilidad de que, a medida que cambian las creencias generales atribuidas a las partes en la posición original, los primeros principios de justicia pueden también cambiar.”¹⁷⁰

También, en otro artículo intitulado *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*¹⁷¹ mencionado por Luis Villoro, John Rawls expresa algunas observaciones acerca de su “teoría de la justicia como equidad”, y afirma que ésta es una propuesta propiamente política aplicable a una democracia constitucional moderna.

One thing I faded to say in *A Theory of Justice*, or faded to stress sufficiently, is that justice as fairness is intended as a political conception of justice. While a political conception of justice is, of course, a moral conception, it is a moral conception worked out for a specific kind of subject, namely, for political, social, and economic institutions. In particular, justice as fairness is framed to apply to what I have called the “basic structure” of a modern constitutional democracy.¹⁷²

Es decir, la denominación “política” que le otorga Rawls a la justicia como equidad Luis Villoro la entiende como un intento de delinear el campo de las ideas que penetran a las

¹⁶⁸ Ya en la página 48 de éste capítulo se había mencionado que en un primer momento para John Rawls, los principios de justicia se aplicaban a cualquier sociedad, pero en ésta obra *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, matiza e incorpora a las sociedades bien ordenadas que no sean liberales.

¹⁶⁹ Cfr. John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, edited., by Erin Kelly, Harvard University Press, p. 256; en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 78.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 78.

¹⁷¹ Cfr. John Rawls, “Justice as Fairnes: Political not Metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, no. 3, (Summer 1985), pp. 223-251. La selección de citas que hace Luis Villoro las podemos encontrar en: Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 78-79.

¹⁷² “Una cosa que me faltó decir en *Teoría de la justicia* o me faltó enfatizar suficientemente es que la justicia como equidad se entiende como una concepción política de la justicia. Aunque una concepción política de la justicia es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral diseñada para un género específico de sujeto, a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como equidad está armada para aplicarse a la que he llamado “estructura básica” de una democracia constitucional moderna.” John Rawls, *Justice as Fairnes: Political not Metaphysical*, p. 224; trad., y cit., por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p.78.

instituciones políticas dentro de una sociedad democrática moderna. Ante esta nueva concepción “política” de la justicia, nuestro filósofo también menciona la crítica de Richard Rorty¹⁷³ donde afirma que “si la justicia sólo reproduce las instituciones existentes en la constitución de una sociedad democrática, no tiene sentido plantear una justificación racional para ella, fuera de la aceptación, sin más, de los principios de esa sociedad democrática”¹⁷⁴. No obstante, Villoro se suma a la observación que hace Jürgen Habermas en contraposición del juicio emitido por Rorty, pues ambos consideran que Rawls “no plantea la justicia como equidad sólo para reproducir las ideas de la sociedad democrática sino que las reconstruye racionalmente, partiendo de una noción presupuesta de la persona moral y de una sociedad bien ordenada.”¹⁷⁵ Pero el filósofo mexicano dirige su inquietud a otro aspecto, se refiere a “la relativización de los principios de justicia a un tipo de sociedad, la democracia moderna, no admite ya una fundamentación en la razón práctica en general, sino sólo en ideas racionales pero históricamente condicionadas.”¹⁷⁶ Esto es, las normas que todos seguiríamos por igual tendrían como único fundamento el régimen democrático que las establezca y no podríamos recurrir a otra justificación.

Aunque Rawls desea subrayar que su teoría es una concepción *política* de la justicia, sigue siendo una concepción moral que recoge las ideas básicas de la filosofía liberal, como la de Kant o la de J.S. Mill. Se opone, en cambio, a cualquier concepción filosófica basada en una teoría que dé prioridad al bien común sobre “lo debido”, como las aristotélicas o comunitaristas. Tiene como presupuestos filosóficos, de una tradición liberal, una idea de las personas como libres e iguales y una noción de una sociedad bien ordenada como cooperación entre iguales. Sólo se diferencia de otras teorías filosóficas, como las de Habermas, en que no pretende ser comprensiva del tratamiento de otros temas filosóficos.¹⁷⁷

En resumen y regresando al “punto de vista impersonal” de Thomas Nagel y la “posición original” de John Rawls, Luis Villoro ha presentado la preocupación central de ambas teorías, a saber; ¿cómo forjar una sociedad más justa?, y por consiguiente, ¿cómo definir valores que beneficien a todos los integrantes de la asociación?, en palabras de Villoro: “[¿cómo] determinar cuáles son los valores aceptables para todos?”¹⁷⁸. Ambos

¹⁷³ Richard McKay Rorty, filósofo estadounidense, 04 de octubre de 1931 – 08 de junio de 2007.

¹⁷⁴ Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, en *Objectivity, Realism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, vol. 1; cit., por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 79.

¹⁷⁵ Jürgen Habermas, *The Journal of Philosophy*, vol. XCIII, no. 3, 1995, p. 120; cit. por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 79.

¹⁷⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 79.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 79-80.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 240.

constructos teóricos el de Nagel y Rawls, son propuestas que nos trasladan a situaciones hipotéticas dónde los individuos -en el primer caso- tienen la capacidad de hacer suyo el punto de vista de cualquier otro sujeto de la asociación, dicho de otra manera, el convenio se funda bajo el supuesto del “punto de vista impersonal” que permite elegir intereses comunes. En el segundo imaginario, los individuos no conocen su posición en la sociedad, el contrato se realiza desde la “posición original” donde los sujetos racionales eliminan intereses particulares y eligen principios que benefician a cualquier sujeto en cualquier situación. En este sentido, la justicia por medio de la razón autónoma se enuncia en principios generales válidos para todos. Así en John Rawls encontramos una teoría neocontractualista que se adecua al contexto, a saber, las circunstancias de una sociedad democrática liberal.

Pero, la crítica señalada por Villoro a estos escenarios hipotéticos es que refieren “a un modelo específico de sociedad, concebida como un conjunto de individuos capaces de decidir en soledad, prescindiendo de su situación concreta y de sus relaciones sociales.”¹⁷⁹

La crítica realizada consiste en que dentro de las sociedades reales el individuo no puede prescindir de las relaciones sociales que tenga con los demás miembros de la asociación, pues cualquier tipo de asociación no se constituye de individuos aislados entre sí, además, opina que no se puede considerar una igualdad de sujetos a partir de características atribuibles, pues esto conlleva a una homogeneidad, de tal forma que no se respetan las diferencias. Por consiguiente, el individuo propuesto por los autores estadounidenses, no corresponde a los sujetos políticos de una sociedad concreta porque entre ellos existen una gama de relaciones sociales. Desde aquí, Luis Villoro propone lo siguiente:

[Habría que] distinguir, [...] entre los procedimientos reales en que los sujetos situados en su sociedad llegan a una postura ética y el recurso teórico que considera las opciones racionales de individuos abstractos, anteriores a la sociedad misma. Las teorías tanto de Rawls como de Nagel describen ese recurso teórico, pero no toman en cuenta las situaciones sociales reales en que se lleva al cabo. De considerarlas, el recurso teórico presentará características que no excluyen sino suponen la situación y personalidad social del agente.¹⁸⁰

Significa que, para comprender el bien de todos y tener un punto de vista imparcial, el sujeto necesita considerar sus intereses personales y no dejar de lado la situación social de

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.240.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 240-241.

la cual es miembro, sólo así el individuo podrá diferenciar entre sus intereses personales e intereses de tipo colectivo, para después hacer valoraciones críticas y “aducir razones aceptables para todos. Sólo entonces puede hacer coincidir su interés particular con el general; sólo entonces se eleva a una postura ética.”¹⁸¹

Esta cuestión lleva a Luis Villoro a explorar la otra vertiente filosófica que intenta dar respuesta a los problemas anteriores; nos referimos a las ya mencionadas posturas comunitaristas, neo-aristotélicas y neo-hegelianas. El comunitarismo actualmente se localiza en autores como Michel Walzer, Michel Sandel –por mencionar los que Luis Villoro ocupa–; dentro de una línea neo-hegeliana refiere a Charle Taylor y para los neo-aristotélicos tenemos a Alasdair MacIntyre. El estudio que Luis Villoro emprende para estos autores es bajo el mismo eje temático que le ocupó al exponer las posturas individualistas y universalistas de John Rawls y Thomas Nagel, a saber, “la concepción del papel del sujeto moral en la sociedad y del orden normativo que deba regir en ella.”¹⁸² Para ello, comienza por enlistar cuatro antinomias presentes en la discusión. En primer lugar, tenemos la *antinomia del sujeto*; en segundo lugar, la *antinomia del orden normativo*; en tercer lugar, la *antinomia del tipo de asociación*; por último, la *antinomia del deber y del fin*.¹⁸³ Para comenzar con el análisis de las cuatro antinomias Luis Villoro establece qué se debe entender por dicho término:

Por “antinomia” entendemos la oposición entre dos posturas teóricas, ambas justificadas en razones, que resultan incompatibles entre sí. En filosofía, las antinomias se presentan con frecuencia como resultado de un análisis conceptual; se acompañan de un “calambre mental” como diría Wittgenstein. Para aliviarse del “calambre” no sirve tomar una posición intermedia entre las dos opuestas, sólo vale primero descubrir los supuestos que comparten ambas posiciones contrarias que generan la antinomia y luego diseñar un modelo conceptual en el que puedan ser compatibles las posiciones racionales opuestas; en esta operación se llegaría a una síntesis entre las tesis opuestas...¹⁸⁴

Con base en la definición que hemos establecido podemos avizorar la pretensión de nuestro autor al abordar el debate *individualismo y colectivismo*¹⁸⁵ desde las cuatro

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 243.

¹⁸² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 84.

¹⁸³ *Cfr. Ibid.*, p. 85.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.85.

¹⁸⁵ Este término lo retomo de Ana Luisa Guerrero Guerrero, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro”, donde la autora realiza un análisis del pensamiento ético-político de Luis Villoro y en el que aborda el estudio de éste debate ético. Ver., Ana Luisa

antinomias, esto es, él buscará encontrar en teorías liberales y comunitaristas supuestos compatibles para conciliar ambas posturas y dar solución a la disyuntiva.

1. *Antinomia del sujeto.*

Comencemos con el estudio de la primera antinomia donde Villoro analiza el cambio de perspectiva tanto en la teoría liberal como en la postura comunitarista del “concepto de la persona moral, en su relación con el orden normativo”¹⁸⁶. Por ejemplo, como hemos visto, para el modelo liberal el sujeto moral es el individuo libre y autónomo. Siguiendo a Immanuel Kant expliquemos *grosso modo* en qué consiste esa autonomía y libertad. Kant en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹⁸⁷ pretende explicar para qué y por qué la voluntad es libre, es decir, el filósofo alemán intenta revelar “cuál es la ley que la voluntad necesariamente se da a sí misma”¹⁸⁸. Para ello, Kant explica que la voluntad humana está dividida en dos mundos; por un lado tenemos el mundo de la sensibilidad, y por el otro, el mundo de la razón. Empero, de manera espontánea los individuos quieren cosas que ellos mismos saben que no deben hacer, entonces, ¿cómo superar este dilema? Kant da solución al problema con base en lo que ya hemos dicho sobre la división que define a la voluntad humana, pues afirma que la voluntad libre se caracteriza por fundarse en motivos racionales, en contraposición de la voluntad del ser animal, ya que esta voluntad se determina únicamente por estímulos sensibles.

Poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechosa o perjudicial. Estas reflexiones acerca de lo deseable, esto es, bueno y provechoso, en relación con todo nuestro estado, se basa en la razón. De ahí que ésta dicte también leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad, y que establecen lo que debe suceder aunque nunca suceda, matiz que las distingue de las leyes de la naturaleza, las cuales tratan únicamente de lo que sucede.¹⁸⁹

Lo que trata de explicarnos Kant es que las leyes a pesar de ser imperativos no deben ser contrarias a la persona humana, pues las leyes que los mismos individuos se conceden con base en la razón, son “leyes objetivas de la libertad”. En este sentido, la razón funciona

Guerrero Guerreño, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro” en, *América Latina Ficciones y realidades*, México, UNAM-CIALC, 2012, p. 334.

¹⁸⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad*, p. 85.

¹⁸⁷ Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres; Crítica de la Razón Práctica; La paz Perpetua*; tercera edición, (trad.) Francisco Larroyo, México, Editorial Porrúa, 1977.

¹⁸⁸ Victoria Camps, *Introducción a la filosofía política*, p. 68.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 69.

como causa que impulsa a la voluntad libre a actuar en oposición al impulso espontáneo. Pero, lo que promulga la razón puede ser o no ser obedecido, por ello, podemos llamar libre a esa voluntad. Sin embargo, no todo lo que dicta la razón necesariamente es una ley moral, por eso es preciso mencionar que Kant distingue en dos tipos de racionalidad la “instrumental” y la “final”. La racionalidad “instrumental” se encarga de poner los medios para lograr un fin que cada individuo se ha propuesto, de esta manera no es universal. La siguiente racionalidad es la “final” ella –a grandes rasgos- indica a todos los sujetos racionales que deberían querer en cualquier circunstancia como objetivos, nos referimos a los principios morales, tales como libertad, igualdad, etc.

Al hilo de estas consideraciones de Kant, podemos ver que la voluntad libre es aquella que se establece leyes así misma mediante la razón, por ello, la voluntad libre también es autónoma puesto que esas leyes no se las impone alguien externo a ella, de ser el caso, los principios de la moralidad dejarían de ser autónomos y pasarían a ser heterónomos. Pero, cabe preguntarnos ¿hasta dónde esa libertad y esa autonomía pueden ocasionar una situación donde los individuos entren en conflicto por dirigirse hacia fines contrarios, en lugar de unirlos armónicamente? o sea, ¿cómo hacer que las voluntades individuales coincidan con las voluntades de todos?

Kant es contundente y en su libro “*Crítica de la razón pura* afirma que: “el principio de autonomía es no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal.”¹⁹⁰ Posteriormente en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, presenta la regla de la moralidad y de la razón, esto es, el imperativo categórico, y una de sus formulaciones es aquella que dice: “Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal”. Es decir, no realices aquello que no quisieras ver convertido en ley para todos, pues la voluntad racional quiere el bien para todos los individuos, de aquí que necesite ser ley universal. Por tanto, desde la perspectiva kantiana el criterio para la formulación de cualquier ley o contenido legal debería ser el imperativo categórico.

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 71.

Así pues, desde estos antecedentes y planteamientos del filósofo alemán es que Villoro puede afirmar lo siguiente:

“[Desde esta perspectiva se piensa que] la persona, en la medida en que este movida por una voluntad moral, no obedece a intereses excluyentes de los demás, quiere un bien compatible por todos. La voluntad moral, por consiguiente, es universalizable. En este sentido, no importan las características empíricas que diferencia a los individuos; en cuanto sujetos morales todas las personas son iguales y, tienen, por lo tanto, los mismos derechos y deberes. Esta idea de la persona en cuanto sujeto moral se expresará de manera diferente en las distintas doctrinas filosóficas. [...] La idea de la persona moral autónoma tuvo su expresión más rigurosa en la filosofía de Kant [y] en la época contemporánea, consideramos a John Rawls.”¹⁹¹

Como hemos venido mostrando a lo largo de este capítulo el escenario más característico donde se hace presente este sujeto libre y racional es en las teorías del contrato social, en este escrito nos hemos referido a autores como Immanuel Kant y al filósofo que renovó las teorías contractuales, es decir, John Rawls. No obstante, las concepciones comunitaristas apuntan críticas a esta visión de agente moral, pues estas teorías consideran que los individuos actúan dentro de situaciones concretas para formular principios que pretenden su universalización.

Luis Villoro aborda el tema, tomando en cuenta las críticas realizadas que aquí se mencionaron a la concepción liberal del sujeto moral, hechas por Michel Sandel¹⁹², Alasdair MacIntyre¹⁹³ y Charles Taylor¹⁹⁴. El primer autor -nos explica Villoro- lanza su crítica a la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, específicamente a la noción del yo (*self*)¹⁹⁵, puesto que, bajo el análisis de Sandel, la teoría rawlsiana al estar fundada en ideas liberales interpreta al individuo como un sujeto que tiene la capacidad de elegir sus fines de manera indistinta, por ello, en palabras de Sandel una “doctrina liberal clásica, [como la de Rawls] que surge de la concepción deontológica de la unidad del yo, es la noción del sujeto humano como un agente de elecciones soberano, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados, que llega a sus objetivos y propósitos por actos de voluntad a diferencia,

¹⁹¹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 85-86.

¹⁹² Filósofo estadounidense, nace el 5 de marzo de 1953.

¹⁹³ Alasdair Chalmers MacIntyre, filósofo nacido en Escocia el 12 de Enero de 1929; tiene contribuciones acerca de filosofía moral y filosofía política.

¹⁹⁴ Charle Margrave Taylor, filósofo canadiense, 5 de noviembre de 1931.

¹⁹⁵ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 86.

digamos, de actos de conocimiento.”¹⁹⁶ El problema que nos quiere mostrar Villoro consiste en que al considerar al sujeto libre para elegir sus fines, lo importante no será entonces su concepción del bien sino las condiciones de libertad que se le otorguen al individuo para elegir sus fines y derechos. Además, pensar al sujeto separado de sus fines, no estamos refiriendo al sujeto moral concreto, pues en contraposición de la propuesta moral de Kant y que revive Rawls, las teorías comunitaristas defienden que la persona se construye como sujeto moral “por los fines y [...] valores que hace suyos [...] éstos los descubre en su situación social”.

Otro de los autores mencionados por Luis Villoro, es el filósofo Alasdair MacIntyre que rescata ideas aristotélicas y establece que el sujeto moral se configura a través de la persecución y elección del bien. En este sentido, el bien estará ligado al fin y no estará separado del papel que el individuo cumple dentro de la comunidad a la que pertenece, veamos como lo dice MacIntyre:

Lo que sea bueno para mí debe ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado, de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confiere en parte a mi vida su propia particularidad moral. [...] Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, ‘hombre’ deja de ser un concepto funcional.¹⁹⁷

Frente a la postura de John Rawls que en la “posición original concibe al sujeto moral separado de su contexto bajo el “velo de la ignorancia” para elegir principios universales; MacIntyre, por el contrario, ubica al sujeto moral en sociedad, donde reconoce que sus fines y noción del bien concuerdan con la concepción que de estos conceptos tenga su comunidad.

Bajo el interés de seguir presentando la contraposición que existe en ambas posturas acerca del sujeto moral, Luis Villoro retoma dos denominaciones que Seyla Benhabid utiliza para referir a cada sujeto. Dentro de la teoría liberal tenemos al *yo generalizado*¹⁹⁸

¹⁹⁶Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 22; cit., en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 86

¹⁹⁷ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 250, 275; cit., por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 84.

¹⁹⁸ Luis Villoro localiza éstos términos en la autora Seyla Benhabid, pero nosotros encontramos que el origen de estas denominaciones son provenientes del constructo teórico de G.H. Mead (1863-1931), es

por un lado, en el otro extremo tenemos el *yo concreto*. “Al yo generalizado lo conozco por la abstracción de sus características personales y sociales [...] no tiene género, ni preferencias personales, ni situación social, es igual a cualquiera, [...] Al “yo concreto”, en cambio lo conozco, por su identidad, mediante el reconocimiento de sus diferencias.”¹⁹⁹

La intención con la que nuestro autor escribe acerca de esta antinomia es señalar cómo se ha originado el debate en torno a la concepción del sujeto moral, además, tomar postura en favor de uno u otro constructo teórico ya mencionado, nos lleva a defender proyectos políticos distintos. Por ejemplo, Villoro analiza cómo se concebiría la justicia en cada modelo, afirmando lo siguiente:

Estas dos ideas de la persona moral dan lugar a dos concepciones que enfatizan uno u otro sentido de justicia. La primera privilegia la justicia como igualdad, la que no hace distinción entre las personas, pues todas están revestidas de la misma dignidad y tienen los mismos derechos. La segunda destaca la justicia como reconocimiento de la identidad de cada quien, pues las personas son insustituibles y cada quien tiene necesidades diferentes, que deben ser atendidas. Ambas ideas de justicia pueden aducirse para justificar en la práctica, sendos programas políticos. La justicia como igualdad exige el trato imparcial bajo la ley, a todos los grupos e individuos, a todos les son debidos los mismos derechos y obligaciones sin aceptar ninguna situación privilegiada [...] La justicia como reconocimiento de las identidades exige, en cambio, el respeto a las diferencias y la atención a las desigualdades reales que necesitan ser reparadas.²⁰⁰

No obstante, el propósito del autor no consiste en defender una postura y pasar por encima de la otra, por el contrario, para nuestro filósofo tanto las teorías liberales como las comunitaristas tienen supuestos teóricos que una sociedad justa no puede dejar de lado. Por ejemplo, por un lado, renunciar a la concepción de justicia como igualdad, conquista del modelo liberal, y atentar en contra de ella bajo el supuesto de favorecer alguna diferencia, nos podría conducir a la defensa de privilegios injustos que beneficien a unos cuantos pero perjudique a otros. Del otro lado, también tenemos el problema de caer en injusticias si a nombre de la igualdad no se atienden las distintas necesidades de grupos y personas. De esta manera, Luis Villoro da cuenta de que la superación de dicha antinomia del sujeto va

considerado uno de los filósofos pragmatistas norteamericanos más importantes en compañía de Ch. S. Peirce y William James, también se le considera como uno de los fundadores de la psicología social. Cfr. José Lorenzo Tomé, “La comunidad” en, *Las identidades: las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca nueva, 2004, pp. 40-44.

¹⁹⁹ Seyla Benhabid, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Genealizer, 1990, p. 119., cit., por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 88.

²⁰⁰ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 88-89.

más allá de concebir como opuestas a las dos propuestas antes descritas. Sino, por el contrario, la solución está en suponer “una concepción del sujeto moral que fuera a la vez un sujeto concreto y un sujeto capaz de universalización.”²⁰¹

2. *Antinomia del orden normativo.*

Tomando en cuenta los planteamientos abordados en la primera antinomia acerca de las dos distintas posiciones para referirse al sujeto moral, ahora, de lo que se trata es enseñar cómo estas dos perspectivas tienen efecto dentro del orden normativo que rija en la sociedad. Esto es, si elegimos la concepción del sujeto moral del modelo liberal, entonces, una sociedad justa sería aquella donde todos los individuos son iguales y las leyes que se establezcan son generales, aplicables para todos los miembros pertenecientes a la sociedad. Bajo estos mismos supuestos, la ética, entonces, debe formularse en normas universales, provenientes de la razón. “Si queremos una sociedad bien ordenada según lo que sea moralmente debido, los principios de justicia conformes a la razón deben prevalecer sobre las reglas establecidas de hecho en una sociedad dada.”²⁰²

En cambio, la segunda postura que defiende la construcción del sujeto moral a partir de su contexto social y convivencia con la demás personas concibe la sociedad justa como el ámbito donde se reconocen las distintas formas de vida, para después crear normas que regulen las relaciones de la sociedad real.

Anteriormente ya hemos ubicado esta propuesta desde Hegel; para recordar en qué consisten tales supuestos teóricos, Luis Villoro la resume de la siguiente manera:

El individuo nace en un espacio social donde se fragua su identidad personal. Ese espacio precede a su vida, lo acompaña en todo su curso y subsiste a su muerte. De hecho la sociedad sigue las reglas consensuadas que obedecen a un imaginario social antes que a la pura razón, se transmiten por los usos y costumbres y se aceptan por continuidad histórica al pertenecer a una comunidad. Son esas reglas y comportamientos de hecho las que indican a la vida ordinaria lo que “se hace”, “se estila”, “se valora”. La moralidad social efectiva ofrece al individuo el abanico de fines y valores entre los que debe elegir para ser alguien.²⁰³

Significa que toda valoración moral del individuo estará condicionada por su contexto social. Bajo este enfoque se encuentran autores como Charles Taylor al hablar de “marcos

²⁰¹ *Ibid.*, p. 89.

²⁰² *Ibid.*, p. 90.

²⁰³ *Ibid.*, p. 91.

valorativos”²⁰⁴, estos pueden describirse como espacios valorativos donde a través del transcurso de una época se van construyendo nuestras elecciones morales.

Para seguir ejemplificando la postura que defiende la construcción del sujeto moral en relación con su contexto, Villoro recurre a las aportaciones de Alasdair MacIntyre cuando éste afirma que la elección moral y las nociones del bien estarán permeadas por narraciones históricas.

*El yo encuentra su identidad por medio de las comunidades a que pertenece. Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivó mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posición de una identidad social coinciden.*²⁰⁵

En resumen, el objetivo de las propuestas mencionadas consiste en no dejar de lado las circunstancias sociales para la construcción del orden normativo y proyectos políticos.

Como vemos, nos encontramos frente a dos planteamientos opuestos en sus principios pero con la misma preocupación, ésta es, la búsqueda por una sociedad más justa. Para Villoro la superación de la antinomia plantea la necesidad de “un nuevo modelo que diera razón de la relación necesaria entre la exigencia de universalidad de las normas racionales y su punto de partida en las reivindicaciones históricas particulares, [y por tanto] la posibilidad de una concepción social y política diferente.”²⁰⁶

3. *Antinomia de la asociación.*

Como tercer punto a desarrollar tenemos la antinomia de la asociación. La explicación de esta problemática requiere establecer primeramente a qué llamamos asociación, para ello, hagamos nuestra la definición de Luis Villoro, donde afirma que una “asociación humana implica necesariamente la coexistencia de un individuo en relaciones recíprocas que en mayor o menor medida, compiten y cooperan entre sí. La

²⁰⁴ Cfr., Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Paper 2*, Cambridge University Press, 1995; cit., por: Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 91.

Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, p. 266; cit., por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 92.

²⁰⁵ Las cursivas son de Luis Villoro; cfr. MacIntyre, *op.cit.*, p. 266; en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 92.

²⁰⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 93.

asociación puede tener dos sentidos: siguiendo la distinción clásica de Tönnies²⁰⁷, puede ser una “sociedad” o una “comunidad”.²⁰⁸

La distinción entre ambos términos es retomada de nuevo por los liberales y comunitaristas, ambas corrientes argumentan a favor de uno u otro término, pero consideremos que Villoro no aborda éste debate sólo a nivel de conceptos sino que también toma en cuenta las formas de gobierno que cada uno de estos proyectos políticos conllevan.

Como hemos visto, desde la perspectiva liberal encontramos que la asociación política es concebida como una sociedad individualista, rasgo característico de las sociedades modernas. No obstante, los defensores del comunitarismo tienen un punto de vista distinto, pues ellos identifican la asociación política en torno a la comunidad, pero, ¿qué significa tal enunciación? Para dar explicación a tal cuestionamiento retomemos algunos pasajes de la obra, *Comunidad y Sociedad*, del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, quien explica la contraposición de dichos términos.

Comunidad es lo antiguo y sociedad es lo nuevo, como cosa y nombre [...] comunidad es la vida en común (Zusammenleben) duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico.²⁰⁹

Partiendo de esta distinción enunciemos características generales del debate actual entre la posición liberal frente a las teorías que abogan por revivir las formas de vida comunitaria y se oponen a la extracción del sujeto de su contexto. Con otras palabras, para estos constructos comunitaristas la sociedad es precedente del individuo, razón por el cual, no hay sujeto que sea independiente del contexto al que pertenece, sino por el contrario, está inmerso en él, por tanto, los fines que persiga el sujeto colectivo serán en beneficio de su comunidad. “Por eso, el fin de la comunidad es el bien común en el que se realiza el bien de las personas individuales. [De esta forma], junto a los derechos individuales es que existen derechos colectivos, condición de la realización de bienes

²⁰⁷ Cfr. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen soziologie*, 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt; *id.*, *Comunidad y Sociedad*, trad. de: J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 93.

²⁰⁹ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Sociedad*, p. 21.

comunes.”²¹⁰ En este punto es pertinente reiterar la relación existente entre las teorías neo-aristotélicas, comunitaristas y neo-hegelianas que le permiten a Luis Villoro transitar por el estudio de ellas, a saber, el punto en común es la crítica que lanzan a las sociedades individualistas, pues en ese modelo de asociación liberal el individuo sólo piensa en sí mismo. También señala los desacuerdos de los teóricos liberales ante esta postura de renovar las formas de vida en comunidad, y dice:

[...], muchos pensadores liberales advierten peligros opuestos en las tesis compartidas por el comunitarismo: peligro de la intromisión en la privacidad e incluso posible violación de derechos individuales a nombre de un bien común; riesgo de la imposición de la comunidad sobre las libertades personales y aun de la eliminación de las libertades situación que no es imaginaria en los integrismos de toda especie. En una sociedad individualista se abole la solidaridad hacia un fin común; en una sociedad comunitarista, podría abolirse la capacidad de disidencia personal hacia los fines comunes.²¹¹

A menudo, los pensadores que participan en el debate entre liberalismo y comunitarismo, toman postura en defensa de una u otra corriente. No obstante, como hemos señalado anteriormente, a Villoro le interesa conciliar ambas propuestas; él asume que esta idea de hacer concordar ambas propuestas contrarias ya está presente en algunos autores, por ejemplo, cita a Carlos Thiebaut cuando se pregunta: “¿Cómo remitirnos a una comunidad moral sin ser no obstante antimodernos sin renunciar a nuestra identidad constituida en las crisis mismas de la modernidad? ¿Cómo ser a la vez, posilustrados sin perder aquel asidero en la dignidad humana que la ilustración no les legó?”²¹² Estos cuestionamientos delegan al proyecto villoriano la tarea de encontrar la posibilidad de conjuntar ambas posturas y solucionar la oposición entre liberales y comunitaristas, por ello, Luis Villoro considera necesario “esclarecer las condiciones de una comunidad solidaria que, lejos de negarla, reafirmara la libertad que postuló para cada persona el pensamiento moderno.”²¹³

4. *Antinomia del deber y del fin.*

La última antinomia estudiada por Villoro consiste en dos formas de concebir un orden social justo. Es decir, una sociedad es justa porque cumple “con lo debido

²¹⁰ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 95.

²¹¹ *Ibid.*, p.98.

²¹² Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centros de Estudios Constitucionales, 1992; cit., por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 98-99.

²¹³ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir.*, p. 98.

conforme a sus derechos (*right*) o porque [la sociedad] realiza lo que es bueno (*good*).²¹⁴ Planteado de otro modo el dilema podríamos preguntar: “¿Algo es bueno por ser lo debido o es lo debido porque es bueno?”²¹⁵ Al igual que las demás antinomias, la manera de solucionar esta problemática varía si se hace desde un enfoque liberal²¹⁶ o desde teorías consideradas comunitaristas. Por ejemplo, como ya hemos expuesto anteriormente, Rawls –desde la interpretación villoriana– define la justicia conforme a lo debido (*right*); aunque la noción de justicia suponga una noción “restringida” del bien (*thin theory*), la justicia para la teoría rawlsiana no puede derivarse de una concepción plena (*full theory*) del bien, puesto que las nociones del bien cambian en cada sujeto y ellas pueden oponerse entre sí. Ante tal situación –nos explica Villoro–, el liberalismo político propone como valor fundamental la tolerancia. El Estado debe ser tolerante ante la diversidad de lo que se considera como valioso. Consecuencia de lo anterior, la justicia se enunciará en principios generales producto de la razón y válido para todo sujeto racional.

La tesis de la prioridad de lo debido sobre lo bueno se basa, sin embargo en una sólida razón: trata de asegurar el carácter universalizable de los principios de justicia. Como Kant lo comprendió, el criterio de la moralidad racional las máximas prácticas es que pueden presentarse como universalmente válidas. Los fines que una sociedad se propone, al igual que su idea del bien común, son relativos a ella; no pueden pretender validez universal.²¹⁷

En efecto, a los autores denominados comunitaristas, en su intento por revivir las formas de vida en comunidad deben hacer frente a la disyuntiva que se les presenta: “o bien poner en duda el carácter universal de las normas de justicia, o bien demostrar cómo son universalizables pese a su dependencia histórica.”²¹⁸

²¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

²¹⁶ Sin embargo, no hay que olvidar la advertencia de Villoro, pues anteriormente ha dicho que tanto las teorías liberales como las denominadas comunitarias, no todas ellas son unitarias en sus contenidos y supuestos teóricos. Al contrario, los filósofos pertenecientes a una u otra corriente presentan sus variantes; por ejemplo, en el caso de las teorías liberales nos explica Villoro que no todos los pensadores defensores de esta postura defienden la prioridad de lo debido (*right*) frente a lo bueno (*good*), de tal modo que podríamos distinguir entre dos tipos de liberalismo: “Podríamos distinguir, en efecto, un liberalismo “deontológico”, inspirado en una interpretación del kantismo, que antecede los principios del deber sobre la concepción del bien, de otro “teleológico”, que da importancia decisiva a los fines valiosos, para justificar los deberes de una vida moral. Ejemplo de esta segunda interpretación de la concepción liberal podría ser John Stuart Mill”, *Ibid.*, p. 99.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 101.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

Ante este conflicto –nos dice Villoro- localizamos diversas posiciones, por ejemplo menciona la postura de MacIntyre y desde su interpretación considera que éste filósofo argumenta a favor de una postura relativista en el tema de los derechos. “Las pretensiones acerca de la posesión de derechos –escribe- presupone la existencia de un conjunto de reglas socialmente establecidas. Tales conjuntos de reglas sólo llegan a existir en períodos históricos concretos bajo circunstancias sociales concretas. No son en absoluto rasgos universales de la condición huma.”²¹⁹

Michel Sandel y Charles Taylor aceptan –dice Villoro- el “condicionamiento de todo derecho por un marco valorativo correspondiente a cada sociedad histórica y de la vinculación de los derechos a los fines socialmente elegidos, plantea seriamente el problema de la universalidad o relatividad de los valores y los derechos humanos.”²²⁰

Esta pluralidad de posturas presentadas por Luis Villoro es para seguir desarrollando las oposiciones teóricas entre liberales y sus críticos. El antagonismo entre ambas corrientes de pensamiento consiste que por un lado, los opositores al liberalismo tales como los comunitaristas, neo-aristotelistas y neo-hegelianas “sostienen que los derechos están condicionados por los fines y valores históricamente aceptados.”²²¹ Pero, también, en el otro extremo, tenemos la postura liberal a favor “del carácter universal de las normas de justicia”. Además, el liberalismo político propone que el Estado adopte una postura neutral para hacer frente a la gama diversa de concepciones de bien. Por tal motivo, impulsa la tolerancia como valor que hace posible la convivencia entre los individuos sin importar cuál es su concepción de lo valioso.

Si bien, Luis Villoro considera lo anterior como conquistas del liberalismo, destaca que esos logros tuvieron un costo que fue “renunciar a otro valor social fundamental: la posibilidad de fomentar virtudes cívicas dirigidas a fines comunes, única condición que hace posible la solidaridad y la fraternidad en una auténtica comunidad.”²²² Por tanto, la antinomia del *deber* y *del fin* consiste en resolver el problema entre una política de corte

²¹⁹ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 93., cit., por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 102.

²²⁰ *Ibid.*, p. 102.

²²¹ *Ibid.*, pp. 101-102.

²²² *Ibid.*, p. 103.

liberal e individualista y una política que proyecte fines comunes con dirección a una noción del bien común.

La presentación de las cuatro antinomias analizadas críticamente por Luis Villoro tienen como propósito no sólo mostrar el debate ético-político que se encuentra inmerso en ellas, sino también resolverlas. Para dicho cometido, nuestro autor intenta resolver las problemáticas mediante un recurso teórico que consiste –según él– en una idea renovada de la justicia.

Para intentar superar las antinomias podríamos seguir dos criterios. El primero sería considerar la justicia en su decurso temporal en una cultura. Porque la idea de justicias no es fija e invariable; de hecho se transforma a través del tiempo. El segundo, la consideraría a partir de su negación. ¿Cómo es un sujeto, una sociedad, una situación injusta? Siguiendo estos dos criterios, perseguiremos la idea de justicia en las cuatro antinomias.²²³

Con base en la afirmación anterior, sigamos paso a paso el desarrollo que Villoro realiza para solucionar cada antinomia.

1.1. Solución de la antinomia del sujeto.

En breve, recordemos cómo ha expuesto Luis Villoro la antinomia aquí abordada, el nos dice que:

El concepto de la persona moral, en su relación con el orden normativo, es distinto en uno y otro modelo teórico. En la concepción liberal, el sujeto moral deber ser agente libre, no coaccionado, no debe estar voluntariamente sujeto a reglas en cuya formulación no haya participado; su principal característica es la autonomía... [En cambio] para los críticos de esta concepción, el agente moral es siempre un individuo que actúa en situaciones concretas; que tiene que decidir sobre alternativas en contextos particulares, según los fines y valores de cada quien.²²⁴

Para darle solución a la disyuntiva planteada, nuestro pensador se apoya en las investigaciones realizadas por Kohlberg en el campo de la psicología empírica. Kohlberg – explica Villoro– parte de un sujeto concreto y encuentra en él un estado evolutivo, en la sexta fase de este proceso “el sujeto puede decidir y actuar en el campo moral conforme a principios “posconvencionales” universalmente válidos, que se presentan como obligaciones para todo ser racional al modo de los principios kantianos.”²²⁵ Esto significa

²²³ *Ibid.*, pp. 105-106.

²²⁴ *Ibid.*, p. 85-86.

²²⁵ *Ibid.*, p. 106.

que “la persona moral “posconvencional” no es un sujeto distinto de la persona concreta, situada, si no una etapa en su evolución moral.”²²⁶ Así, -piensa Villoro- la contradicción entre el sujeto moral concreto y el abstracto desaparece, pues, para la interpretación del sujeto moral se toman en cuenta el orden normativo y las acciones que se realizan en su contexto.

En la moral individual la superación de la antinomia puede darse en acciones dirigidas por máximas de conducta universales. Siguiendo el desarrollo de la personalidad adulta, como lo presenta Kohlberg, la persona moral puede rechazar pertenecer a una sociedad que él considera injusta. El rechazo de una sociedad injusta da lugar a una convicción personal a la intención y voluntad de acceder a una sociedad más justa.²²⁷

Los aportes de Kohlberg le permiten a Villoro argumentar en favor de que en el tiempo el desarrollo del sujeto moral puede considerarse desde los dos enfoques que se han visto como contrarios, es decir, puede pensarse como un sujeto concreto en relación con su contexto pero además autónomo. Lo anterior es posible en el actuar del sujeto, pues “en las acciones de un sujeto moral situado en una sociedad se suprime la contradicción posible entre esas oposiciones teóricas. El sujeto situado ejerce su acción moral cuando actúa, personal o colectivamente.”²²⁸ De este modo, concluye Villoro que “la antinomia se supera en acciones concretas. Es en la acción racional, personal o colectiva, donde se resuelve la antinomia planteada.”²²⁹

2.1 Solución a la antinomia del orden normativo.

Recordemos que la disyuntiva a enfrentar en esta antinomia versa en las dos concepciones de justicia que se desprenden de las dos nociones de sujeto moral ya antes vistas:

A los dos conceptos de persona moral corresponden en efecto, sendas concepciones sobre el orden normativo. El concepto de justicia que da prioridad a la igualdad tiene que sostener a la vez la igual dignidad de las personas y el carácter universalizable de las normas aplicables a todas [...] La concepción que insiste, en cambio, en la justicia como reconocimiento a las diferentes identidades, tiene que sostener, junto al carácter concreto de las personas morales, normas aplicables a las situaciones específicas.²³⁰

²²⁶ *Ibid.*, p. 106.

²²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²²⁸ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 107.

²²⁹ *Ibid.*, p. 107.

²³⁰ *Ibid.*, p. 90.

A partir de las dos nociones diferentes de justicia, Luis Villoro propone conciliar ambas concepciones, pero para realizar tal cosa, propone aceptar un prerrequisito: “la posibilidad de una sociedad libre, porque sólo en ella es posible la justicia.”²³¹ Por lo anterior, es posible referirnos a dos modelos que nuestro autor menciona para ejercer la libertad. Podemos llevar a cabo la libertad dentro de un modelo “deontológico” que sigue la línea del pensamiento rousseauiano y kantiano, posteriormente Rawls renueva este pensamiento heredado en su *Teoría de la justicia*, donde la justicia se fundamenta en la realización de normas con carácter universal. Por otro lado, la libertad puede desarrollarse en un modelo “teleológico” donde las normas consensuadas son encaminadas a un fin común.

En uno y otro caso, la justificación por el consenso intersubjetivo está limitado a los sujetos de una sociedad libre; es contradictorio con una sociedad esclavista como la aristotélica. Pero también al ser válido para miembros de una sociedad libre, es contradictorio con una sociedad servil, esto es, con una sociedad que, aunque participe en un bien común a la sociedad, sus miembros no sean autónomos. Por lo tanto, la justicia en una sociedad libre no es compatible con la exclusión, tanto en una sociedad en que la justicia realice lo que contribuye al bien común. En ambos casos, la justicia no admite su contrario: la exclusión.²³²

En este sentido, para nuestro autor la antinomia del orden normativo podría suponer un consenso donde las reglas acordadas son en vistas a un fin común, pero se puede admitir el disenso, puesto que una “transformación de la sociedad no puede entenderse más que mediante algún cambio del consenso racional en un disenso.”²³³ En el disenso, el discrepante –piensa Villoro– se contraponen a las normas actuales dentro de su contexto y tiene la posibilidad de proponer una idea de justicia que observe más adecuada a la concepción que tienen del bien. “Consensos y disensos referentes a una idea de justicia son, así, momentos necesarios en todo proceso (o retroceso) hacia la vigencia de un orden normativo.”²³⁴

Desde estos planteamientos concluye Villoro que la justicia no es algo permanente, sino que su construcción depende de un proceso que cambia a través del tiempo y del contexto histórico. Así, durante este proceso, “el agente moral se construye a la par de la justicia.”²³⁵

²³¹ *Ibid.*, p. 107.

²³² *Ibid.*, p. 108.

²³³ *Ibid.*, p. 108.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 108-109.

²³⁵ *Ibid.*, p. 109.

3.1 Solución a la antinomia de la asociación.

Hemos visto ya que la problemática de esta antinomia, se origina en la oposición de dos formas de concebir la asociación política. Por un lado están los defensores de la sociedad liberal donde predomina la protección de libertades individuales. Del otro lado, están los que abogan por actualizar las formas de vida en comunidad y donde la existencia de un bien común hace posible la asociación política. Luis Villoro expone estas dos posiciones porque pretende superar su oposición.

Las dos formas de asociación pueden describirse como dos estructuras diferentes entre sí: la sociedad no se explica en relación con la comunidad ni esta con aquélla. Pero la oposición entre ambas puede superarse si una y otra coexisten en el espacio o se suceden en el tiempo. La comunidad a menudo se concibe como una forma de asociación que antecedió en el pasado a las comunidades originarias o como una proyección, figura deseable de la sociedad actual. La sociedad liberal a su vez, puede pensarse como una sociedad por venir en la libertad.²³⁶

En congruencia con lo antes mencionado, para nuestro autor las dos formas de asociación política pueden entenderse por su contraste entre una y otra concepción. La aparente oposición entre estas dos maneras de asociarse políticamente se debe –afirma Villoro–, a que no son vistas en su transcurso histórico, en el cual, durante este proceso “pueden verse recíprocamente implicados en etapas que coexisten o se suceden.”²³⁷ A lo anterior, nuestro filósofo mexicano apunta la importancia de considerar dos elementos más dentro de las diferentes formas de asociación, menciona la disidencia y la exclusión. Estos dos componentes son significativos porque la actitud disidente que adoptan los sujetos al percatarse y alzar la voz en contra de la exclusión de la que son víctimas, hace que se formule la posibilidad de un cambio.

La sociedad por contrato surge de la ruptura progresiva de las comunidades antiguas; el proyecto de una nueva forma de comunidad se presenta como discrepancia al contrato que pretende justificar la sociedad presente. Ambas formas de asociación, la sociedad basada en un contrato y la comunidad en un bien y valor comunes, pueden romperse si existen en ellas una discrepancia que condujera a la exclusión de una parte de sus miembros. La exclusión de la comunidad podría ejercerse por el no reconocimiento de los grupos que la integran, o por la dominación que se ejerce sobre ellos; exclusión también de quienes se rehúsan a participar en un fin común de los pueblos que no comparten la misma cultura hegemónica.²³⁸

²³⁶ *Ibid.*, p. 110.

²³⁷ *Ibid.*, p. 110.

²³⁸ *Ibid.*, pp.110-111.

Por tanto, -siguiendo el pensamiento Villoriano- la solución de la antinomia de la asociación consistiría en la creación de una nueva sociedad donde no exista la exclusión, donde todos los sujetos y las distintas culturas tengan la posibilidad de ejercer su libertad. “El reconocimiento del otro en su diversidad sería la marca de esa sociedad a la vez plural y justa. Y la no exclusión es el prerrequisito de la justicia.”²³⁹

4.1 Solución a la antinomia de lo bueno y lo debido o del deber y del fin.

Finalmente, tenemos la cuarta y última antinomia también titulada anteriormente como antinomia *del deber y del fin*, que versa en cuestionarse lo siguiente: “¿Algo es bueno por ser lo debido o es lo debido porque es bueno?”²⁴⁰ Para Villoro la antinomia entre la noción de lo debido y de lo bueno no debe generar una contradicción entre ellas si los dos conceptos se observan como aspectos que caracterizan a una reivindicación histórica en un contexto específico. Visto así, entonces, la concepción de la justicia –que como hemos analizado- está en relación con la idea del bien y del deber, también tomará en cuenta el contexto desde el cual se sitúa. Por lo tanto, “los derechos reclamados no se presentan entonces como lo que sería debido para todos, con independencia de su situación; están ligados a una concepción de lo que considera un grupo o un individuo bueno o debido para él en circunstancia.”²⁴¹

En suma, y para concluir, Luis Villoro pretende que la idea de justicia que propondrá disuelve la problemática de cada antinomia aquí abordada, lo dice así:

[...], la idea de justicia podría superar las antinomias mediante dos criterios formales: 1) siguiendo su evolución en el tiempo; y 2) contrastándola con su negación: la injusticia. La justicia podría expresarse mediante un enunciado negativo: la no-exclusión de la pluralidad de culturas, no-exclusión del bien común en la sociedad, no-exclusión en el cumplimiento universal de lo debido. La justicia como no-exclusión que, no por expresarse en un enunciado negativo, es una idea regulativa para el porvenir: abre un horizonte a la justicia; y sólo el horizonte hace posible el camino.²⁴²

Así, el propósito de presentar las cuatro antinomias y la solución que Luis Villoro proporciona para ellas, fue dejar ver cómo su idea de justicia como no-exclusión es fundamental para entender su propuesta de ética-política concreta. También, este constructo

²³⁹ *Ibid.*, p. 111.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 99.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 112.

²⁴² *Ibid.*, p. 113.

teórico es llamado por él mismo *justicia por vía negativa* y afirma que este supuesto debería ser el punto teórico de partida para el análisis de la justicia en sociedades donde el ideal del consenso entre individuos racionales, iguales entre sí, con los mismos derechos y por lo tanto, un orden democrático, no se ha cumplido para todos los miembros, por ello:

En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla [...] Así, la idea de injusticia tiene como supuesto la inoperancia en una sociedad real del acuerdo racional en que se funda la idea de justicia. Nuestra situación en este tipo de sociedades nos invita a contraponer a la vía del consenso racional su diseño negativo: en lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e iguales, intentar determinarlo a partir de su inoperancia en la sociedad real.²⁴³

Los elementos que nos permiten llegar a la justicia por vía negativa, consisten en lo siguiente: el primer paso, remite a considerar la experiencia de la exclusión y ser conscientes de la injusticia sufrida. En su artículo titulado *Sobre el principio de la injusticia: la exclusión*, Luis Villoro precisa que el paso de la experiencia personal de la exclusión a tener conciencia de que es una injusticia, no es en automático, sino que implica un proceso, este es:

Supone una crítica racional del rechazo experimentado, que lleva a la conclusión de que la inclusión de la diferencia rechazada es un valor objetivo y no responde simplemente a intereses a su vez excluyentes... [Más adelante dice] Justicia es un valor común. Luego sólo podemos concluir a una injusticia si a alguien se le rechaza el acceso a ese valor común. Debemos demostrar, por lo tanto, que el excluido tiene el mismo derecho que el excluyente a un trato justo. Mientras no lo hagamos, no podemos concluir correctamente de la experiencia personal de la exclusión a una injusticia. [...] La falsa universalización del propio interés es una operación ideológica, al servicio de un poder particular: la reivindicación del excluido por ser igual a los sujetos de consenso aceptados, afirma en cambio un valor común. Por ello, debe demostrar que el excluido es un sujeto con los mismos derechos que los que excluyen y que su aceptación forma parte de un valor común.²⁴⁴

De tal forma, Villoro nos dice que los daños causados por la injusticia vivida pueden tomarse de manera pasiva o actuar de manera razonada para disolver la exclusión y dar cabida a un disenso razonado. En este sentido y siguiendo el pensamiento villoriano, la actitud disidente permite actuar en contra de la injusticia y entrar a una segunda fase: *a la equiparación con el excluyente*. “Al equipararnos con el otro proclamamos que valem

²⁴³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴⁴ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 113.

tanto como él: nos reconocemos [...] como sujetos digno de valor.”²⁴⁵ El resultado de esta equiparación con el excluyente o bien da origen a una disputa entre ambos, o en el mejor de los casos permite la posibilidad de reivindicar derechos, valores y normas comunes. Cabe mencionar que nuestro filósofo puntualiza que la exigencia de reconocimiento, no implica a su vez aceptar una homogeneidad o uniformidad entre el excluyente y el excluido. Por el contrario, el afectado quiere ser reconocido por el otro en conjunto con sus diferencias como igual, pero esa igualdad es con base en la capacidad de acceder a los derechos, valores y normas comunes del cual ha sido despojado. En otras palabras, la reivindicación consiste en concederle al excluido el valor objetivo que se le ha privado y conducirnos entonces a la elaboración de normas universales.

Ese proceso no ha seguido la vía de lograr un consenso mediante el acuerdo sobre los valores y principios que serían aceptados para todos, sino el camino negativo de mostrar los que serían no-excluyentes. Este fin puede calificarse de “negativo”, porque no conduce necesariamente a un consenso. El criterio de universalización seguido es la no-exclusión. Universalizables serían las valoraciones y normas no excluyentes de ningún sujeto, no necesariamente las que propusieran valores sustantivos consensuados. [Así] 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.²⁴⁶

Con este proceso de vía negativa hacia la justicia, Luis Villoro afirma haber mostrado una alternativa para la universalización de valores objetivos benéficos para todos los miembros de la asociación y que corresponderían a derechos universales. Además, nos indica cómo a partir de la experiencia de la exclusión la idea de justicia resultante, se considera como un “proceso histórico, real, concreto, que puede tener varias etapas concretas. En cada etapa, el sentido histórico de la justicia social se acerca a una idea en la que se suprimen las diferencias excluyentes.”²⁴⁷ Por tal motivo, la importancia de su constructo teórico como ética-política concreta, pues Villoro piensa que con ella es posible llegar a valores universales y no sólo eso sino también a que éstos tengan una realización concreta.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 24

²⁴⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 34.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.

Para resumir y de acuerdo con el artículo *Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos*²⁴⁸; podemos decir que los elementos teóricos de la propuesta ética y política de Luis Villoro son las siguientes:

[...], los ofrecimientos teóricos que Villoro perfila son los siguientes: ética-política concreta, justicia por vía negativa y un principio normativo o máxima de acción que, en su obra *El poder y el valor*, enuncia así: *Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos.*²⁴⁹ De tal modo, el Estado plural con bases democráticas estará en condiciones de resolver un bien común para todos los humanos.²⁵⁰

En efecto, hemos encontrado que ese principio normativo de tintes kantianos, Luis Villoro lo considera como una máxima de acción para proceder éticamente dentro del campo de la política o de la acción política mostrando los alcances de éste postulado, desglosándolo en cuatro principios de acción como veremos a continuación:

- 1) “Una voluntad ética, en política, postula *valores objetivos* cuya realización constituiría un bien común, más allá de los bienes específicos de cada grupo.”²⁵¹ Esta proposición plantea la posibilidad de definir normas generales que correspondan a los *valores objetivos* acordados dentro de la asociación; estas normas traspasan las reglas -de lo que Luis Villoro ha llamado- la moralidad social existente, es decir, la sociedad concreta. Por tanto, sugiere la edificación de otra sociedad desde la sociedad existente, sin olvidar que la estructura del nuevo modelo de asociación es una idea regulativa, pues como ya se afirmó líneas arriba la actitud ética “sólo puede mantenerse si el orden del valores proyectados opera como una idea regulativa de la acción política, que nunca puede cumplirse cabalmente, que no se agota en ninguna situación.”²⁵²
- 2) El segundo principio consiste en que “una voluntad ética, en política, está *orientada* por la sociedad proyectada.”²⁵³ En este sentido, los *valores objetivos* elegidos no pueden equiparse con reglas y valores vigentes de una sociedad existente pues los

²⁴⁸ Cfr. Ana Luisa Guerrero Guerrero, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro”, en *América Latina Ficciones y realidades*, comp. Margarita Vargas Canales, México, UNAM-CIALC, 2012, pp. 331-345.

²⁴⁹ Cfr. Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 246.

²⁵⁰ Ana Luisa Guerrero Guerrero, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro”, p. 342.

²⁵¹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 246.

²⁵² *Ibid.*, p. 245.

²⁵³ *Ibid.*, p. 246.

valores objetivos van más allá de los establecidos en cualquier sociedad concreta debido a que funcionan –reitero– como ideas regulativas; únicamente, los *valores objetivos* “se manifiestan parcialmente en bienes sociales.”²⁵⁴

- 3) En una tercera enunciación tenemos que: “Una voluntad ética, en política, quiere la *realización de bienes sociales*.”²⁵⁵ Es decir, el comportamiento ético planteado por el pensamiento villoriano busca la realización de los *valores objetivos*, si bien ellos son para crear un bien general no significa que la voluntad ética confronte un interés particular con un interés colectivo, sino pretende que ambos coincidan y de esta manera dar origen a una sociedad ética que “responda al interés real de sus constructores y satisfacer sus necesidades.”²⁵⁶
- 4) Finalmente, “una voluntad ética, en política, considera los *valores objetivos* por realizar *en cada caso*. Sus elecciones y decisiones son concretas.”²⁵⁷ Como último principio de acción ética-política, Villoro postula la necesidad de examinar en cada situación los valores que entren en conflicto, además, ver cuáles de ellos tienen posibilidad de realización y sus efectos. “Esa reflexión no puede regirse por las leyes generales, es obra de un conocimiento personal guiado por la prudencia. Responde a la necesidad de un juicio contextual.”²⁵⁸ De este modo, para Villoro el identificar en cada contexto la posibilidad de realización de valores, también significa definir el tiempo que se necesita para efectuar el cambio, puesto que todo cambio requiere de tiempo.

Así, y conforme a lo ya expuesto a lo largo de éste capítulo podemos ver que nuestro autor al presentar su constructo teórico de ética-política concreta y su propuesta de justicia por vía negativa tiene en mente la preocupación de contestar una pregunta clásica en filosofía política y que nos ha llevado a esa investigación, a saber: ¿Cuál es el Estado social más justo? El preguntarse por el Estado ideal implica revisar como serían las relaciones éticas y políticas entre los miembros de la nueva *sociedad por venir*, por ello consideramos

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 246.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 247.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 247.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 247.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 247.

importante exponer la ética-política concreta y su idea de Justicia de Luis Villoro. Ahora, es el momento de pasar al estudio de su propuesta de Estado, donde tendrán realización sus supuestos filosóficos políticos y éticos.

CAPÍTULO TRES: Ciudadanía y Estado Plural.

En el primer capítulo analizamos los tres modelos de asociación política que Luis Villoro ofrece en dos de sus importantes obras: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, y *De la libertad a la comunidad*. En el segundo capítulo desarrollamos cómo está configurada la propuesta ético-política y su idea de justicia por vía negativa de nuestro autor. A partir de ellos es que ahora doy paso a la exposición del tercer capítulo en el que se vinculará el modelo de asociación para la *comunidad* con la ética-política concreta y su propuesta de justicia. Es decir, se pretende articular los dos capítulos anteriores, para lo cual me apoyaré en el concepto político de ciudadanía que me permitirá establecer un puente conceptual entre comunidad y Estado Plural.

El concepto de ciudadanía hace posible preguntarnos si la ética-política que propone Villoro establece una comunicación intersubjetiva entre los miembros de una democracia participativa en la que la diversidad cultural no quede excluida. Por otro lado, la idea villoriana de justicia por vía negativa, la aplicaremos para analizar la perspectiva (o condición) de una forma de gobierno, en este caso, para la democracia en sentido negativo. Esto es, buscarla desde la exclusión de aquello que no está incluido en el pacto político, de aquí que evidenciar la exclusión se considere parte esencial del proceso de argumentación de la base de esa ética-política, como más adelante lo mostraré.

Con el propósito de abordar la propuesta de Luis Villoro y para entender por qué la ciudadanía es un concepto histórico relacionado a los derechos humanos y a la concepción del Estado-Nación moderno, elegí comenzar²⁵⁹ con los aportes del sociólogo inglés T. H. Marshall respecto al tema, en su libro *Ciudadanía y Clase Social*²⁶⁰. De esta obra²⁶¹ tomaremos en cuenta la explicación del modelo procesual entre las diferentes etapas de la ciudadanía, a saber: la civil, la política y la social, en sintonía con el arribo de las luchas que fueron claves en las conquistas de derechos humanos de tipo individual y social. Todo

²⁵⁹ La idea de comenzar con las aportaciones del sociólogo inglés la retomo de Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM-CIALC, 2011, pp. 128.

²⁶⁰ T.H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y Clase social*, 1era., edición, Buenos Aires, Editorial Losada, 2005.

²⁶¹ La conferencia *Ciudadanía y clase social*, fue pronunciada en Cambridge en el año de 1949, para conmemorar al economista británico Alfred Marshall (1824-1924), personaje que influye en el contenido de dicha conferencia.

lo anterior con la finalidad de dar cuenta cómo se han venido gestando los conflictos entre derechos individuales y derechos colectivos, que en el capítulo II lo abordamos desde el debate entre la postura liberal y las denominadas comunitaristas, lo que nos permitirá internarnos en los aportes a la teoría de la ciudadanía de nuestro filósofo.

Pasemos entonces a la definición de ciudadanía que Marshall utiliza. Este autor²⁶² comprendió la ciudadanía como una condición que se concede aquellos “que son miembros plenos de una comunidad. Todos los que poseen la condición [de ciudadanía] son iguales con respecto a los derechos y deberes de que está dotada esa condición.”²⁶³ En este sentido ha dividido la ciudadanía en tres elementos:

El elemento civil [de la ciudadanía] está compuesto por los derechos necesarios para la libertad individual de la persona, libertad de expresión, pensamiento y religión, derecho a poseer propiedad y concluir contratos válidos, y el derecho a la justicia [...] Por elemento político me refiero al derecho a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un organismo dotado de autoridad política, o como elector de los miembros de tal organismo. [...] Por elemento social quiero significar toda la variedad desde el derecho a una medida de bienestar económico y seguridad hasta la vida de un ser civilizado según las pautas prevalecientes en la sociedad. [...] Podemos asignar el periodo formativo de la vida de cada uno a un siglo diferente: los derechos civiles al XVIII, los políticos al XIX y los sociales al XX.²⁶⁴

Desde la perspectiva de T. H. Marshall, podemos observar cómo presenta la evolución de los derechos humanos en congruencia con los diferentes tipos de ciudadanía, considerando este proceso como progresivo y complementario. Sin embargo, el autor también afirma que la ciudadanía civil y política “se ha convertido, en ciertos aspectos, en el arquitecto de la desigualdad social legítima”²⁶⁵. Esto es, en sus inicios el ideal de la ciudadanía era conseguir el disfrute de la igualdad en derechos y obligaciones debilitando

²⁶² Es pertinente mencionar que el sociólogo inglés T. H. Marshall ha sido criticado por varias cuestiones. La que aquí mencionaremos y que extraje del artículo: “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, es cómo el modelo procesal creado por Marshall se utiliza para entender el nacimiento de los derechos humanos en el contexto europeo. No obstante, también ha servido como paradigma para interpretar la aparición de derechos humanos en otras regiones, tales como la latinoamericana. Cfr. Ana Luisa Guerrero Guerrero, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, México, 2010, pp. 109-139.

²⁶³ T. H. Marshall, *Ciudadanía y Clase social*, p. 37.

²⁶⁴ Considérese que los derechos civiles y políticos se les conoce también como derechos de la primera generación. Los derechos de la segunda generación corresponden a los derechos sociales y económicos, y los derechos de la tercera generación refieren a los derechos a la diferencia cultural y autodeterminación de los pueblos. Cfr. Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, p. 39.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

las desigualdades generadas por la clase social, que en principio era una desigualdad total²⁶⁶. También, en opinión de Marshall, al transcurrir el capitalismo se generan nuevas clases sociales y a su vez se crea otro tipo de desigualdad que será combatida a través de los derechos sociales y económicos en el Estado de bienestar por medio de políticas públicas para resolver las desigualdades extremas que resultan de un Estado capitalista. Así el Estado de bienestar estaría comprometido con las reivindicaciones de derechos a una seguridad social, el goce de un salario mínimo, entre otros.

De esta manera, damos paso a los derechos de la segunda generación o también denominados derechos crédito, detrás de ellos se encuentran las luchas sindicales y obreras que dirimieron las desigualdades sociales no atendidas por los derechos civiles y políticos, pero también, por el Estado mínimo cuya función es intervenir lo menos posible. En consecuencia, el Estado de bienestar interviene a través de la ampliación de los derechos a otros sectores de la población, como trabajadores, mujeres, desempleados, etc., que inevitablemente el Estado tuvo que responder para dar cauce a la crisis del sistema capitalista. Al respecto Marshall opina que:

La obligación del Estado es para con toda la sociedad, cuyos problemas se reparan en el parlamento o en un consejo municipal, y no para los ciudadanos individuales, cuyas reparaciones están adscritas a un tribunal de justicia, o al menos en un casi tribunal de justicia. La conservación de un equilibrio apropiado entre esos elementos colectivos e individuales de los derechos humanos es un asunto vital para el Estado democrático socialista.²⁶⁷

En la obra del sociólogo inglés podemos rastrear argumentos que fundamentan la idea de que el Estado juega un papel importante en la función y cumplimiento de los derechos humanos. Por esta razón, Marshall al ver que el Estado social se compromete con una igualdad social, propone el concepto de la *ciudadanía sustantiva* que integra las distintas etapas de la ciudadanía en relación con los derechos civiles, políticos, sociales y económicos.

²⁶⁶ Para profundizar sobre el tema de la desigualdad que denuncia T. H. Marshall recomiendo se revise: Ana Luisa Guerrero Guerrero, "Derechos humanos y ciudadanía en América Latina", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, 2010, pp. 109-139, Universidad Nacional Autónoma de México.

²⁶⁷ T. H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, p. 83.

La intención de presentar los aportes del autor de *Ciudadanía y clase social*, tiene por objetivos dar cuenta que en nuestros días el Estado de bienestar ha perdido fuerza, pues el neoliberalismo ha debilitado la intervención del Estado para hacer frente a las nuevas formas de desigualdad y exclusión social. En este sentido, resulta importante volverse a plantear la pregunta que introdujo a Marshall en el estudio de la ciudadanía y los derechos humanos: “¿Sigue siendo cierto que la igualdad básica, cuando está enriquecida en sustancia y corporizada en los derechos formales de la ciudadanía, es consistente con las desigualdades de la clase social?”²⁶⁸ La actualización de tal cuestionamiento lo podríamos plantear de la siguiente forma: “¿Sigue siendo cierto que la igualdad básica, enriquecida en lo sustancial y expresada en los derechos formales y sociales de la ciudadanía es compatible con las demandas de solidaridad y de los derechos a la diferencia cultural?”²⁶⁹ O bien, abordar la problemática como lo hace Luis Villoro cuando señala que la ciudadanía bajo el discurso de igualdad genera otro tipo de exclusión, afirmando que:

La ciudadanía se ha medido siempre por la participación de ciertos sujetos –que no coinciden necesariamente con todos los sujetos morales– en el poder político. La ciudadanía establece así una demarcación entre la comunidad posible de sujetos morales y el conjunto de sujetos políticos a los que el Estado concede iguales derechos; implica por consiguiente, la exclusión de la asociación política de todas las personas que no posean las características que el Estado establece como definitorias del sujeto político.²⁷⁰

Desde aquí demos paso a las aportaciones de nuestro autor respecto al tema que nos ocupa en este capítulo. Al igual que Marshall, Villoro asume que la “Ciudadanía” es un concepto histórico²⁷¹ que se identifica con ciertos tipos de Estados y con una forma específica de asociación política. Además, con el estatuto de ciudadanía “se pasa de la pertenencia al clan, a la tribu o a la comunidad étnica, a la pertenencia a la ciudad-Estado. Se establece un nuevo tipo de liga comunitaria y de vínculo de autoridad. [...]; el ciudadano está ligado a su ciudad por un enlace impersonal: la ley.”²⁷² Por consiguiente, nuestro filósofo arguye que la definición de ciudadano conserva dos características que de principio se consideraron como ventajas, no obstante, éstas se han convertido en problemáticas y

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁶⁹ Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, p. 68.

²⁷⁰ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 133.

²⁷¹ *Cfr. Ibid.*, p. 128

²⁷² *Ibid.*, p.128.

sobre las cuales Luis Villoro concentrará la discusión para perfilar su propuesta política, que según él, da solución a las dificultades que estas “virtudes” han ocasionado. Pasemos pues a la enunciación de las dos particularidades que conserva la ciudadanía:

- 1) La homogenización de todos los individuos por poseer una cualidad común: todos están sometidos al mismo orden expresado en una única legislación. Poco importa para la ciudadanía las diferencias entre comunidades y linajes distintos; nadie puede alegar, por lo tanto, derechos diferenciados. 2) La obligación de todos los individuos hacia el mismo poder impersonal: el Estado.²⁷³

Para demostrar que estas dos peculiaridades de la ciudadanía se cumplen, Villoro recurre a algunos rasgos distintivos de la ciudadanía antigua. Antes de seguir avanzando, tengamos presente que etimológicamente el concepto de ciudadanía es derivado del latín *civitas*²⁷⁴, el cual podemos traducir como ciudad. Será en Grecia y en Roma donde la ciudad o la *polis* era entendida como pertenencia a una comunidad política que está en búsqueda del bien para todos aquellos que compartían ciertas características y que conformarían la comunidad. Aquí, es pertinente recordar a Aristóteles, cuando al inicio de la *Política* afirma:

Dado que vemos que cada ciudad es una especie de asociación, y que toda asociación está constituida para obtener algún bien (pues cada quién hace cualquier cosa por lo que se considera bueno), es claro que todas las asociaciones tienden a algún bien; y que la sociedad más autorizada de todas y que abarca todas las demás lo hace particularmente, y tiende al bien más autorizado de todos. Esto es lo que se llama la ciudad o la asociación política.²⁷⁵

Así, en el pensamiento griego se consideraba ciudadano a todo aquel que participara “en la administración de la justicia y en los cargos del gobierno.”²⁷⁶ Además, el ser humano al formar parte de la *polis* se realiza plenamente, puesto que el hombre es un animal político por naturaleza *-zoón politikón-*, denominado así por Aristóteles²⁷⁷. De modo que “un individuo a-político es un dios o un animal, es un ser sobrehumano o subhumano:

²⁷³ *Ibid.*, pp.128-129.

²⁷⁴ Cfr. Camacho Becerra Heriberto, Comparán Rizón Juan José, Castillo Robles Felipe, *Manual de etimologías grecolatinas*, México, Editorial Limusa, 2004.

²⁷⁵ Aristóteles, *La Política*, 1253 a 13-15, trad., Manuela García Valdés, Madrid, Editorial Gredos, 1999.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 1275 a.

²⁷⁷ El estagirita apunta que a diferencia de los animales no racionales “el hombre es el único animal que tiene palabra [...] [de esta manera] la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. *Ibid.*, 1253 a 10-13.

politeia y condición humana, *civilitas* y *civitas* se unen estrechamente.”²⁷⁸ Por tanto, bajo ese contexto de la Grecia clásica podemos entender cómo la realización plena del ser humano, en tanto ciudadano y como sujeto jurídico, está en relación con la participación política y la pertenencia a la *polis*. Sin embargo, debemos decir que en esta época el otorgamiento de la ciudadanía se da de modo excluyente, nos son considerados los niños, las mujeres, los esclavos; las palabras de Victoria Camps ilustran lo que yo quiero decir:

Al igual que los esclavos, los bárbaros y las mujeres están excluidos del derecho de ciudadanía. Aquellos porque quedan fuera de las leyes de la ciudad, son extranjeros. Éstas porque su obligación y su función es la economía doméstica, una tarea poco sutil para ser dignificada. Todo debe estar dispuesto para que el varón pueda desarrollar sus virtudes y dedicarse plenamente a la política y al pensamiento. El hombre libre necesita tiempo, tiempo hurtado al trabajo vil artesanal, para volcarse en funciones elevadas.²⁷⁹

Las referencias históricas muestran cómo se configuraba la concepción del ciudadano en el mundo antiguo y con ello pretendo poner a la vista lo que Luis Villoro opina al respecto, pues la ciudadanía desde sus orígenes se ha ocupado de igualar a todos aquéllos que posean cualidades comunes, y en este periodo las características comunes eran ser varón, libre, miembro de la *polis*, excluyendo a distintos sectores de la ciudad, sin que los *otros* pudieran demandar derechos diferenciados.²⁸⁰

Ahora hagamos lo mismo con la ciudad medieval y centrémonos en Europa durante los siglos XVI y XVIII, en los que veremos que el ciudadano es el individuo burgués y propietario, estatuido bajo un poder monárquico donde el Rey detentando el poder absoluto es el encargado de controlar y dirigir las ciudades. En este periodo -en algunas partes de Europa- se va generando un proceso de centralización de los poderes para la formación de un sólo poder soberano y en él se encuentra una de las características fundamentales del Estado moderno. Consecuentemente, el sentido de pertenencia a la comunidad política toma otro significado que “se podría resumir en una fórmula: de la ciudad al Estado.”²⁸¹ Es decir, a partir de este momento ser miembro de la ciudad ya no es el único referente de pertenencia política sino sólo un elemento. Por ejemplo; “los habitantes de París tienen

²⁷⁸ Pietro Costa, “Ciudadanía y patrones de pertenencia a la comunidad política” en, Pietro Costa y Benito Aláez Corral, comps., *Nacionalidad y ciudadanía*, México, Fontamara, 2010, p. 21.

²⁷⁹ Victoria Camps, *Introducción a la filosofía política*, p.19.

²⁸⁰ Cfr. Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 128.

²⁸¹ Pietro Costa, *op. cit.*, p. 25.

derechos y obligaciones diferentes a los habitantes de Lyon, sin embargo, todos tienen un punto de referencia común: el soberano o reino de Francia.”²⁸² Refiriéndose al caso francés y a la constitución del nuevo orden político, Luis Villoro lo ilustra del siguiente modo:

El primer paso en la constitución de Estados nacionales dentro de la cristiandad ocurre ya en los fines de la Edad Media. El rey francés es el primero en darlo. En el siglo XIV, Felipe el Hermoso declara la independencia tanto del emperador como del papado. Sin embargo, el proceso de unificación bajo un solo poder soberano es lento. La historia de las grandes monarquías europeas puede verse como la pugna entre la tendencia unificadora y centralista de los reyes y la persistencia del sentimiento de pertenencia a nacionalidades con culturas diversas. Aun en la nación que logra mayor uniformidad, Francia, la denominación común de <<franceses>> era todavía una novedad en el siglo XVII.²⁸³

En este periodo de la monarquía absoluta todos están bajo el poder del monarca, no obstante, las desigualdades no desaparecen, pues se mantiene la organización jerárquica y de clases sociales, por ello resulta pertinente traer a cuenta otro concepto, del cual no podemos prescindir, a saber, el concepto de Nación. Puesto que como afirma Villoro: “<<Nación>> no siempre estuvo ligada a <<Estado>>. Su noción tradicional, anterior a la época moderna, no implicaba necesariamente soberanía política. Muchas <<naciones>> podían coexistir bajo el mismo imperio o reino sin más vínculo político entre ellas que el vasallaje a un soberano común.”²⁸⁴ De acuerdo con nuestro autor, en sus inicios la aparición de este concepto no se vinculaba con el Estado; como bien señalamos líneas arriba el concepto de Nación ya se pronunciaba en la época medieval, empero, no contenía un significado político determinado, se obtiene del fortalecimiento de las grandes monarquías de los siglos XVII y XVIII en Europa, de este modo la Nación adopta contenido político para referirse a los miembros de la sociedad que están regidos por el soberano. Al transcurrir los últimos años del siglo XVIII, la idea de Nación cambia junto con las estructuras sociales vigentes de esa época. En palabras de Pietro Costa:

[...] Entre finales de 1788 y los primeros meses de 1789, el abad de Sieyès publica en Francia dos panfletos de relevancia extraordinaria (*Qu’ est-ce que tiers état?*, y el *Essai sur le privilèges*), que ponen en tela de juicio la definición tradicional de ‘nación’. ¿Qué es la nación para Sieyès? La nación es el conjunto de sujetos jurídicamente iguales: la nación es el Tercer Estado y coincide con las veinte mil parroquias, con los veinte millones de

²⁸² *Ibid.*, p.25.

²⁸³ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Editorial Paidós Mexicana, 1998, p. 24.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 13.

franceses no privilegiados mientras que quedan excluidos de la nación (re-definida) las clases parasitarias, jurídicamente privilegiadas: la nobleza y el clero.²⁸⁵

La intención de mencionar este momento particular de la historia donde surge el Tercer Estado es para mostrar cómo la exclusión ha sido uno de los grandes males pero que en cierta medida han sido alicientes para las transformaciones, tal es el caso del tercer Estado que proviene de las luchas de los franceses que en algún momento no fueron considerados como actores políticos otorgándoles una igualdad jurídica y redefiniendo, a su vez, la concepción de Nación, desde este momento es entendida a partir de los iguales jurídicamente, conformando la nueva Nación y que será la que contenga el poder soberano. En esta misma línea continua Pietro:

Sieyès no está escribiendo frases académicas. Está señalando el sujeto colectivo –la nación– en nombre del cual en cuestión de unos pocos meses la antigua asamblea de Estados generales se transformaría en una asamblea constituyente moderna. Así, de las cenizas de la antigua sociedad de clases nace un nuevo orden. El nuevo orden se vale de un símbolo fundacional indispensable (y *mythomoteur*): la nación soberana. Se va perfilando un patrón inédito de partición y de inclusión: el *patrón-estatal* que está destinado a imponerse en el siglo XIX.²⁸⁶

En efecto, el Estado nacional moderno consigue fortalecerse con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX. El poder soberano no se le otorga a una sola persona o a una clase social determinada, sino “a la totalidad de los ciudadanos que componen una <<nación>>. La nación no se concibe separada del Estado soberano ni éste de aquélla. Siguiendo el contractualismo en boga, el Estado-Nación es concebido como una asociación de individuos que se unen libremente por contrato.”²⁸⁷ Por ello, desde el punto de vista villoriano la concepción moderna de la ciudadanía nace junto a la idea del Estado-Nación moderno.

[...] Ciudadano es el sujeto del contrato político que da origen a la nueva nación y el encargado de protegerla contra los enemigos exteriores. Todos los individuos, en cuanto comparten esa función, se igualan entre sí. No importa ya, por lo tanto, su integración en distintas comunidades, culturas o estratos sociales. La patria común unifica a todos frente a los extraños. La ciudadanía nacional es el sello de esa unificación. “Estado-nación” y “ciudadanía” nacen juntos. “Ciudadano” es el sujeto de una asociación política, organizada

²⁸⁵ Pietro Costa, *op. cit.*, pp. 27-28.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 28.

²⁸⁷ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p.25.

como Estado, que le otorga derechos; “Estado” es una asociación constituida por el contrato realizado por el conjunto de ciudadanos. El ciudadano inaugura una nueva pertenencia.²⁸⁸

En este sentido, el Estado nacional para hacer frente a la heterogeneidad de las sociedades que lo componen otorga la membrecía de ciudadanía para homogeneizar a todos los miembros que lo conforman, a su vez, instaura un poder único al cual todo ciudadano debe ampararse pero también obedecer.

De ahí que al integrarse al Estado-nación, el individuo debe hacer a un lado sus peculiares rasgos biológicos, étnicos, sociales o regionales, para convertirse en simple ciudadano, igual a todos los demás. La función del ciudadano hace abstracción de toda diferencia, lo despoja de su pertenencia a comunidades concretas para, en igualdad de condiciones con todos los demás individuos, formular un nuevo <<contrato social>>, <<un contrato según el cual el individuo ha de ser extirpado de su comunidad de origen, para reintegrarlo a una nueva sociedad de leyes.>>²⁸⁹

Estos es, mientras la “igualdad” en “ordenamientos pre-modernos”²⁹⁰ consistió en la desigualdad de los individuos organizados en jerarquías sociales²⁹¹, en el nuevo orden del Estado nacional y el estatuto de ciudadanía se da comienzo a una nueva forma de asociación. No obstante, Luis Villoro señala que la membrecía de ciudadanía contiene dos caras. Por un lado, con el ciudadano se borran las exclusiones sociales anteriores, pero, por otro lado, el ciudadano instaura una nueva exclusión.

Por una parte, al igualar en derechos a individuos de diversos estratos sociales, elimina la exclusión política que sufrían quienes no pertenecían a las clases altas, la aristocracia y el clero. El ciudadano común se levanta contra los privilegios de rango y de clase. La ley no hace acepción de personas, establece la igualdad que las adhesiones personales diversificaban. Sin embargo, origina una nueva exclusión. El estado se reserva otorgar la ciudadanía a quienes tienen ciertas notas y no otras.²⁹²

Por ejemplo, las mujeres²⁹³ durante el periodo de la revolución francesa eran excluidas de la participación política, es decir, no se consideraban como ciudadanos activos

²⁸⁸ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 130.

²⁸⁹ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 26.

²⁹⁰ Prieto Costa, *op. cit.*, p. 30.

²⁹¹ Para profundizar sobre el orden de la sociedad en la época pre-moderna, recomiendo se revise: Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Filosofía política y derechos humanos*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, UNAM, 2000, pp. 43-149.

²⁹² Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 130.

²⁹³ Sobre este aspecto pueden consultarse las siguientes obras: Pierre Rosanvallon, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, trad. Ana García Bergua, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Luis Mora, 1999, pp. 122-136. (Aquí encontramos referencias como: *Les femmes dans la révolution française, 1789-1794*, Edhis, Paris, 1982, 2 vols., *Les droits de l’homme sont aussi le*

por lo que tampoco tenían derechos. Así, frente a la Declaración francesa de 1789 titulada: *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*; en 1791 Olympe de Gouges proclama *Los Derechos de la mujer y de la ciudadana*. Pierre Rosanvallon describe este contexto de la siguiente manera:

[...] Si Condorcet, Olympe de Gouges y el puñado de pioneros que los siguen son tan poco escuchados, esto se debe también a otro motivo: a pesar de su ardor individualista, los hombres de 1789 no consideran a las mujeres “verdaderos individuos”. Estas siguen estando, para ellos, encerradas en la esfera de la actividad doméstica, exteriores a la sociedad civil. Ahí el problema no es sólo que las mujeres sean percibidas en principio como madres o amas de casa, confinadas a un papel específico, sino que estas funciones no se consideren actividades *sociales*. La mujer queda incluida en el sistema familiar, que la absorbe por completo. En *Emilio*, Rousseau escribe de manera impresionante que la verdadera madre de familia, “lejos de ser una mujer del mundo, no está menos recluida en su casa que la religiosa en su claustro”.²⁹⁴ Si el hombre es un individuo, *la mujer, en otras palabras, es un cuerpo*, como el monje.²⁹⁵

Así pues, al transcurrir la historia de los grandes Estados nacionales el estatuto de ciudadanía no es admitido para las mujeres como también a aquéllos que no son propietarios; con frecuencia se distingue entre ciudadanos “activos” y “pasivos”.²⁹⁶ Por lo cual, nuestro filósofo mexicano opina que aún “después de muchos años de luchas cívicas, los derechos de ciudadanía les son negados a muchos hombres y mujeres, miembros de la sociedad, en principio libres e iguales...”²⁹⁷ Es decir, la ciudadanía al instaurar homogeneidad entre los individuos no toma en cuenta la diversidad por la cual está conformado el Estado-Nación, sólo existen “ciudadanos desligados de sus asociaciones concretas”.²⁹⁸

Ahora bien, bajo el escenario del Estado-Nación moderno ¿Qué pasa con los derechos humanos y la ciudadanía?, tal cuestionamiento permite dar paso a la distinción que Luis Villoro realiza entre derechos ciudadanos y derechos humanos, misma que vemos reflejada en el nombre de la declaración francesa de 1789. En opinión de Villoro, las

nôtres. Recueil sur les droits des femmes pendant la révolution française, Alinéa, Aix-en Provence, 1989., entre otros).

²⁹⁴ J.J. Rousseau, “Émile” (libro V) en, *Euvres complètes*, París, Gallimard, 1969, Tomo IV, p. 737 (Bibl. de la Pléiade).

²⁹⁵ Pierre Rosanvallon, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, pp. 127-128.

²⁹⁶ *Cfr.*, Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia”, p. 130.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 130.

²⁹⁸ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 44.

aportaciones del diputado Jacques Thoret²⁹⁹ con respecto a tal contradicción son sugerentes para ilustrar el debate. El diputado de Berry hizo la distinción entre “derechos absolutos” y “derechos condicionados”.

Los derechos absolutos –declaraba ante la Asamblea- son aquéllos de tal manera inherentes a la naturaleza del hombre que son inseparables de él y le siguen en todas las circunstancias y posiciones en que se encuentra. Los derechos condicionados son los que suponen cierto Estado o cierta institución que depende o ha dependido de la voluntad. Tales son los que se originan en la propiedad o en las convenciones, o los que tienen por fundamento las constituciones o reglamentos de la asociación...³⁰⁰

Los aportes de Thoret, identifican los “derechos absolutos” como aquellos derechos inherentes a todo sujeto moral, fundados en la “naturaleza del hombre”. Esta interpretación de los derechos humanos como derechos absolutos, como bien señala Villoro, es concerniente al iusnaturalismo y el derecho natural que estaba en boga durante la época en la que escribe su proyecto Jacques Thoret. Sin embargo, Luis Villoro para actualizar dicha distinción y “prescindir de esa concepción metafísica”³⁰¹ prefiere hablar en términos de:

“valores”³⁰² propios de toda persona moral que dan lugar a una exigencia ética: [esto es] no admitir impedimento que los coharte y, por lo tanto, ser protegidos en la asociación política. Su protección implica su inclusión por parte del Estado, en el orden jurídico que promulgue. Entonces los valores morales, inherentes a toda persona humana, dan lugar a “derechos”. La identidad de la persona moral comprende la libertad de elegir los valores y fines necesarios para regir su vida.³⁰³

Por esta razón, según Villoro los valores propios de todo sujeto moral son los que posibilitan la realización como persona³⁰⁴ con identidad propia. Además, los valores propios de toda persona no son el resultado de un ordenamiento jurídico. Sin embargo, se necesita del reconocimiento jurídico como respuesta a las exigencias reivindicadas por los sujetos morales. Con base en lo antes dicho, es que Villoro hace la distinción entre

²⁹⁹ Para profundizar en el tema sugiero consultar: Thoret, *Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Versailles, 13 de agosto de 1789.

³⁰⁰ *Cit.* En E. Jouve, *Les droits des peuples*, Paris, P.U.F., 1986, p. 146, cit. Por Luis Villoro, *Sobre el principio de la injusticia*, p. 132.

³⁰¹ Luis Villoro, *Sobre el principio de la injusticia...*, p. 132.

³⁰² Es pertinente aclarar desde aquí que Luis Villoro tiene una teoría del valor, que podemos encontrar en dos de sus importantes obras: *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI-UNAM, 1994, y en la primera parte de su libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE-El Colegio nacional, 1996. En esta tesis sólo haremos referencia a algunos conceptos claves que nos ayuden a explicar la teoría de la ciudadanía y los derechos humanos.

³⁰³ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia”, p. 132.

³⁰⁴ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 132.

derechos del ciudadano y derechos humanos afirmando que los primeros pertenecen al orden normativo que establece un Estado, formando parte de la “legislación positiva”³⁰⁵ que va cambiando históricamente en conjunto con el sistema político que legisle. En este sentido los derechos del ciudadano los otorga el Estado, en cambio, los derechos humanos no los estipula el Estado más bien reconoce, respeta y positiva “los valores que constituyen a toda persona moral,”³⁰⁶ sin importar el sistema de poder que gobierne a los sujetos. Por tanto, afirma Villoro:

Los derechos humanos se justifican en la necesidad de reconocimiento, por parte del Estado, de valores básicos propios de toda persona humana; preceden, por lo tanto, a la constitución del orden jurídico estatal. (La “precedencia” de esos valores -fundamento de los derechos humanos- respecto de los derechos del ciudadano no debe entenderse, naturalmente, en un sentido temporal sino de justificación de validez) [...] [Los derechos humanos] se fundan en valores cuya realización el Estado debe garantizar si pretende respetar un orden moral, [los derechos del ciudadano] son producto de la voluntad de cada Estado. Los primeros son comunes a cualquier asociación que respete los valores básicos de las personas; los segundos son particulares a cada constitución política, condicionada históricamente. [...] La vigencia de los derechos humanos en una asociación señala la pertenencia de sus miembros a la comunidad universal de las personas morales; la vigencia de los derechos del ciudadano marca la pertenencia a una asociación política determinada.³⁰⁷

Así pues, al tener presente que los derechos humanos y los derechos del ciudadano son distintos, la interrogante que nos ocupa ahora es cuestionar ¿por qué pareciera indispensable ser ciudadano para poseer derechos humanos? En este sentido, es importante considerar que:

[...] si la ciudadanía se refiere a un cuerpo homogéneo de miembros iguales, sin jerarquías que los discriminen, entonces la argumentación sobre esta diada asume que la ciudadanía y los derechos humanos son compatibles, y no se problematiza que los derechos humanos excluyan a quienes no tengan esa categoría. Pero, si se atiende la incapacidad de la ciudadanía nacional para incorporar a todos aquellos humanos que no son parte de la llamada mayoría, aparecen cuestiones de otra índole, que exigen reflexionar sobre esa exclusión, ya que la organización de la sociedad basada en los derechos o las reivindicaciones que se deriven de la pertenencia grupal es diametralmente opuesta al concepto de ciudadanía,...

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 132.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 132.

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 131-132.

³⁰⁸ Ana Luisa Guerrero Guerrero, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, p. 133.

Es decir, con lo anterior se enfatiza la importancia de no reducir los derechos humanos al estatuto de ciudadanía y poner de manifiesto que ella sólo considera la participación de ciertos sujetos, o como lo expresa Villoro:

La ciudadanía establece así una demarcación entre la comunidad posible de sujetos morales y el conjunto de sujeto políticos a los que el Estado concede iguales derechos; implica, por consiguiente, la exclusión de la asociación política de todas las personas que no posean las características que el Estado establece como definitorias del sujeto político. Estamos ante una nueva forma de exclusión, de un tipo particular, porque disfrazada de un respeto a la igualdad, [...] proclama la igualdad de todos los miembros de la sociedad ante el Estado. [...] Pero su cara emancipadora puede ocultar otra excluyente, que sólo pueden experimentar quienes la padecen.³⁰⁹

Las críticas que dirige nuestro filósofo mexicano hacia la noción de ciudadanía las conduce al mismo tiempo a la concepción del Estado nacional debido a que como hemos señalado en páginas anteriores, el proyecto del Estado-Nación moderno se basa en instaurar la homogeneidad entre los miembros que lo conforman, por ello el artefacto para tal cometido será la condición de ciudadanía que dejará fuera aquellas características que impidan establecer uniformidad borrando las “diferencias de las distintas comunidades y pueblos”³¹⁰ que conforman el Estado-Nación. También opina Villoro que la función de la ciudadanía se percibe como protección frente a los extranjeros, por tal motivo se limita en derechos a los inmigrantes y habitantes foráneos, manteniéndolos “al margen de la vida ciudadana”.³¹¹ Es a partir de estas exclusiones que el pensamiento de Luis Villoro se enfoca a reflexionar sobre las posibilidades por un nuevo tipo de Estado, sin dejar de lado las conquistas que trajeron consigo la ciudadanía y el Estado nacional.

La abolición de las soberanías nacionales no llevaría, en estos momentos, a un gobierno mundial equitativo sino a la consolidación del nuevo poder económico del capital financiero y de las grandes empresas transnacionales. [...] [Por lo cual], el Estado de transición debería hacer compatible por un largo periodo la ciudadanía nacional con el reconocimiento de la pluralidad de pertenencias de las personas que componen la sociedad. ¿Cómo sería posible la ciudadanía, ya no en un Estado-nación homogéneo, sino en un Estado Plural? Examinaremos ese punto en relación a las dos formas de exclusión que hemos mencionado: 1) La exclusión de las comunidades diferenciadas dentro de la nación: 2) La exclusión de los extranjeros residentes.³¹²

³⁰⁹ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia”, p. 133.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 133.

³¹¹ *Ibid.*, p. 133.

³¹² *Ibid.*, p. 134.

Para continuar con el análisis de la propuesta villoriana detengámonos en el estudio del primer punto, a saber, cómo se crea la exclusión de la ciudadanía a las distintas comunidades que forman parte del Estado-Nación. Esto es, hemos visto que la homogenización dentro de los Estados nacionales se consigue a través de pactar la ciudadanía igual para todos los individuos. Por ello, la preocupación de Villoro por crear un nuevo tipo de Estado que respete las diferencias y “donde ningún pueblo, ni siquiera el mayoritario, imponga a otros su idea de nación”.³¹³ Puesto que las colonizaciones de los pueblos indios de América Latina realizadas por Occidente fueron bajo el sometimiento de estas minorías étnicas a un poder jerárquico y absoluto, es decir, el europeo.

Para ilustrar lo que yo quiero decir y por tratarse de un filósofo de nuestro país mencionemos como ejemplo el caso de México y que además el mismo Luis Villoro utiliza al referirse a los inicios de la construcción del Estado-Nación.

Desde los comienzos de la nueva España, algunos criollos, descendientes de españoles, empiezan a albergar un sentimiento de su especificidad frente a la Península. Pero es en la segunda mitad del siglo XVIII cuando ese sentimiento se convierte, poco a poco, en conciencia de una nueva nacionalidad. Antes de concebir si quiera la independencia, un grupo de criollos ilustrados comienzan a pensar en términos de una nueva nación, cuyos intereses y maneras de ver la vida difieren de los de España. [...] Ésta no se identifica con ninguna de las naciones históricas anteriores; difiere de Castilla, con la que se quiere en plan de igualdad, pero también de las naciones indígenas, ajenas de su cultura. [...] Quienes más tarde llevan a reivindicar la nueva nación son los <<letrados>>, criollos y mestizos, de una clase media, desplazados de los puestos importantes por los europeos e incapaces, a la vez, de identificarse con los pueblos indios. [...] Alegan la existencia de una <<constitución originaria>>, por la que los países de América no serían colonias, sino naciones bajo la común sumisión a un Estado monárquico multinacional, con igualdad de derechos a Castilla o Aragón. Ese intento se radicaliza más tarde; entonces surge el proyecto del Estado-nación soberano, bajo la influencia de las ideas de las revoluciones democráticas en curso. El nuevo Estado-nación se proclama primero en Apatzingán y luego, 1924 (*sic*), en la primera constitución del México independiente. La soberanía recae en el <<pueblo>>, entendido como el conjunto de individuos iguales en derechos; desaparecen las distinciones entre sujetos de pueblos diferentes dentro del Estado: ya no hay criollos, ni castas, ni indios, todos son ciudadanos. En realidad, la constitución del nuevo Estado es obra de un grupo de criollos y mestizos que se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país, sin consultarlos. Los pueblos indios no son reconocidos en la estructura política y legal de la nueva nación.³¹⁴

³¹³ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 47.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 40-41. El error señalado en la cita refiere a que la fecha correcta de la primera constitución del México independiente fue en el año de 1824.

Así, la idea del Estado Nacional que implantaron tanto criollos como mestizos después de la independencia fue la de homogeneizar a todos los habitantes de este nuevo Estado, no consideraron a los pueblos indios que habitaban el país, “nadie les consultó si querían formar parte del convenio. Sin embargo, acabaron aceptándolo. [...], [por lo que] el convenio político no fue el resultado de una libre decisión de los pueblos indios”.³¹⁵ Para Luis Villoro con el advenimiento del Estado nacional homogéneo y la aceptación de una ciudadanía que iguala a los individuos ante la ley sin tomar en cuenta la pertenencia de algunos de ellos a una minoría étnica, son factores que favorecen el no reconocimiento de derechos diferenciados. En este sentido, Luis Villoro nos señala que se origina una aparente contradicción entre el concepto de ciudadanía y con el de autonomía y otros derechos a la diferencia cultural. Expliquemos en qué consiste tal problemática.

Lo que hemos dicho anteriormente con base en las ideas de nuestro filósofo, es que el ciudadano es “el sujeto de derechos iguales para todo individuo, cualesquiera que sean sus diferencias culturales o sociales”³¹⁶. Pero, no hemos definido qué se entiende por el segundo concepto, a saber, el de autonomía, veamos como lo entiende Luis Villoro.

<<Autonomía>> es un término que proviene de la teoría ética. En ese campo se refiere a una voluntad que sigue las normas que ella misma dicta y no las promulgadas por otros. No difiere del concepto de <<libre determinación>> aplicado al sujeto moral. Pero en el campo de las relaciones políticas, <<autonomía>> ha adquirido, de hecho, otro sentido. Se refiere a un grupo social o a una institución que tiene el derecho de dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencia. Así se habla, por ejemplo, de una <<universidad autónoma>>, de la <<autonomía>> municipal o de las <<autonomías>> otorgadas a determinadas regiones dentro de un Estado. Cuando los pueblos indígenas demandan la autonomía, reivindican ese sentido del término. <<Autonomía>> no es para ellos, equivalente a <<soberanía>>. Lo que plantean es su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural.

Si bien el reconocimiento del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas no implica soberanía ni separación del Estado nacional, sí implica el reconocimiento de derechos diferenciados. Por tal motivo dice Villoro: “se plantearía así un aparente dilema; mantener derechos autónomos distintos a costa de diferenciar el concepto de

³¹⁵ Luis Villoro, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”. *Revista internacional de filosofía política*, núm. 11, Barcelona, 1998, p. 67. También disponible en el siguiente enlace: e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1998-11.../PDF

³¹⁶ *Ibid.*, p. 72.

<<ciudadanía>> o bien conservar el concepto tradicional de <<ciudadanía>> a riesgo de socavar las pretensiones de autonomía de los pueblos”.³¹⁷ Ambas formas de afrontar el problema han sido abordadas por diversos constructos teóricos, Luis Villoro menciona dos soluciones: la concepción liberal y la propuesta de la “ciudadanía diferenciada”.³¹⁸ La primera postura refiere a la que se ha expuesto al inicio de este capítulo, que consiste en optar por un Estado-nación homogéneo y un estatuto de ciudadanía que iguale a todos los individuos ante la ley, por tal motivo, a esta postura le resulta difícil pensar en derechos diferenciados. No obstante, puesto que a todos los ciudadanos se les otorga la misma libertad; entonces, el Estado nacional está comprometido en respetar las distintas formas de vida siempre y cuando no coarte la libertad de alguien más. Así, el Estado liberal frente a la concepción de los derechos a las diferencias culturales intenta garantizarlos con la protección de los derechos civiles y políticos. Por lo cual, los derechos a las distintas formas de vida cultural quedan asimilados a los derechos privados, es decir, a los derechos individuales. De aquí que cobren relevancia el derecho a profesar cualquier religión, el derecho a la libertad de expresión, libertad de asociación, etc. Se dice entonces, que basta con los derechos civiles comunes a todo ciudadano para satisfacer las demandas de respeto a las diferencias. Por lo tanto, da cuenta Luis Villoro que para la teoría liberal de la ciudadanía y del Estado-Nación homogéneo no sería necesario conceder derechos de autonomía y derechos diferenciados

Esta postura teórica no es, sin embargo, convincente. Podría ser aceptable sobre el supuesto de un Estado en el que todos los pueblos que lo componen gozaran, de hecho, de las mismas oportunidades para ejercer sus derechos. Pero la realidad es otra. Los Estados nacionales fueron el resultado de la imposición de un pueblo sobre otros y guardan aún ese carácter. Los derechos del ciudadano son, como mencioné, posteriores a la constitución del Estado nacional y fueron promulgados por él. Por ello, tanto los lineamientos del nuevo Estado como los rasgos de la nueva ciudadanía responden a la concepción del pueblo dominante y no siempre nacieron con el consenso de los dominados. [...] La igualdad en la participación política que establece una ciudadanía compartida, se confunde con la homogeneidad en el campo social y cultural, por pertenecer a una nación.³¹⁹

³¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

³¹⁸ Esta propuesta se le atribuye al filósofo canadiense Will Kymlicka y que más adelante abordaremos brevemente.

³¹⁹ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 135.

En otras palabras, el estatuto de ciudadanía establece la sociedad hegemónica utilizando criterios de nacionalidad o etnia dominante³²⁰ y no mediante un dialogo establecido entre pueblos con formas de pensar diferente. Para el pensamiento villoriano, el concepto de ciudadanía homogénea les hubiera favorecido a los pueblos indígenas, sólo si esa ciudadanía hubiera respetado las diferencias. Por tal motivo, su lucha por la autonomía y otros derechos a la diferencia cultural. Como bien ha aclarado Villoro la reivindicación por la autonomía no significa separación del Estado; en este sentido, no rechaza una ciudadanía nacional, pero implica –dice nuestro filósofo- “la transformación del concepto de Estado nacional a manera de abarcar en él múltiples opciones de pueblos diferentes. Entonces, el concepto de ciudadano tendría que adecuarse a una formación semejante y no confundirse, por lo tanto, con el miembro de una nacionalidad dominante”.³²¹

Lo que se ha dicho anteriormente, según Luis Villoro, nos invita a explorar otro constructo filosófico que intenta resolver el aparente dilema entre ciudadanía³²² y autonomía, nos referimos a la propuesta de “ciudadanía diferenciada en función del grupo,” que tiene destacados representantes, tales como la filósofa Iris Marion Young³²³ y el filósofo canadiense Will Kymlicka.³²⁴

Brevemente expondré en qué consiste la teoría del último autor. Para Will Kymlicka todas las sociedades modernas se enfrentan a las reivindicaciones de grupos minoritarios que reclaman “el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales”³²⁵ Por ello, para tratar el tema de la diversidad cultural el autor distingue entre <<Estados multinacionales>> y <<Estados poliétnicos>>. La primera denominación sostiene que la diversidad cultural se ocasiona por la “incorporación de culturas que anteriormente poseían autogobierno y estaban concentradas territorialmente a un Estado

³²⁰ Cfr. Luis Villoro, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, p. 75.

³²¹ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 137.

³²² Bajo una línea similar de pensamiento, nos reporta Villoro que en México tenemos al antropólogo Guillermo de la Peña, en su artículo: “La autonomía indígena en México: un debate inconcluso”, en *Signos*, Guadalajara, núm. 3, mayo 1994, pp. 6-11, citado por Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 137.

³²³ Iris Marion Young, 1949-2006, nacida en Nueva York, especialista en filosofía política.

³²⁴ Will Kymlicka, actualmente es director del departamento de filosofía en Queen’s University in Kingston, Canadá. Sus líneas de investigación giran en torno a filosofía política.

³²⁵ Will Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2003, p. 25.

mayor”³²⁶. Bajo este supuesto, las culturas incorporadas que se encuentran en los Estados multinacionales Kymlicka las nombra <<minorías nacionales>>, se caracterizan por querer conservarse como sociedades diferentes frente a la cultura mayoritaria de la cual son miembros. Por tal motivo, las minorías nacionales demandan derechos de autonomía o autogobierno para garantizar su desarrollo como sociedades diferentes. Por otro lado, Bajo la misma línea de pensamiento los <<Estados poliétnicos>> se caracterizan porque la diversidad cultural es producto “de la inmigración individual y familiar”³²⁷. Para el filósofo canadiense estos emigrantes se agrupan en asociaciones a los cuales denomina <<grupos étnicos>>, ellos intentan ser parte de la cultura mayoritaria para ser al mismo tiempo sujetos de derecho, en palabras del autor, los <<grupos étnicos>> no pretenden “convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad de la que forman parte, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sean más permeable a las diferencias culturales”.³²⁸ Así pues, para el autor, la inmigración y la integración de las minorías nacionales son los factores más frecuentes del pluralismo cultural y que además tanto grupos étnicos y minorías nacionales “reivindican su propias cuestiones específicas”.³²⁹ Desde estos supuestos es que Will Kymlicka construye una teoría de los derechos humanos que responda a las demandas de los grupos étnicos y minorías nacionales.

De acuerdo con la interpretación villoriana el punto de partida de Will Kymlicka es mostrar que no basta con lo derechos individuales de todo ciudadano para “garantizar la libertad de elección de los miembros de comunidades culturales diferentes”,³³⁰ dicho de otro modo; los derechos individuales no son suficiente para responder a las reivindicaciones de nuevos sujetos de derecho, tales como, los grupos étnicos o minorías nacionales. Por tal motivo, Kymlicka considera la necesidad de diferenciar los derechos por grupos sociales como solución al problema, lo dice así:

[...], en muchos países se acepta cada vez más que algunas formas de diferencia cultural únicamente pueden acomodarse mediante medidas legales o constitucionales especiales, por

³²⁶ *Ibid.*, pp. 19-20.

³²⁷ *Ibid.*, p. 20.

³²⁸ *Ibid.*, p. 26.

³²⁹ *Ibid.*, p. 37.

³³⁰ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 100.

encima –y más allá de- los derechos comunes de ciudadanía. Algunas formas de diferencia derivadas de la pertenencia a un grupo sólo pueden acomodarse si sus miembros poseen algunos derechos específicos como grupo; es decir, lo que Iris Young denomina <<ciudadanía diferenciada>>³³¹. [...] Al menos existen tres formas de derechos específicos en función de la pertenencia grupal: (1) derechos de autogobierno; (2) derechos poliétnicos; y (3) derechos especiales de representación...³³²

Es decir, para el pensador canadiense se reconocerían derechos universales y comunes a todo ciudadano, pero también, se otorgarían derechos a los individuos con relación al grupo que pertenezca, esto es, habrá “un <<estatus especial>> para las culturas minoritarias”.³³³ De esta manera, los individuos tendrían un doble estatuto de ciudadanía, la primera sería la ciudadanía común a todos los que forman parte de un Estado, la segunda sería una ciudadanía diferenciada que correspondiera a la minoría nacional o minoría étnica del cual el individuo se considere miembro.

Como hemos visto la propuesta de Will Kymlicka tiene por objetivo resolver las reivindicaciones de derechos diferenciados de los pueblos indígenas, pero Luis Villoro nos brinda algunas críticas a dicho constructo teórico. Veamos en qué consisten estas objeciones. En opinión del filósofo mexicano la iniciativa de diferenciar el estatuto de ciudadanía podría llevarnos a crear nuevos privilegios sociales, esto es:

La diferenciación de la ciudadanía por grupos de población podría verse como un regreso, bajo otra traza, a las distinciones políticas y sociales del antiguo régimen, que las revoluciones democráticas acertaron a desterrar. En nuestros días, podría hermanarse a una concepción organicista y estamentaria del Estado. La ciudadanía igualitaria ha sido la única manera de abolir los privilegios de ciertas categorías sociales en detrimento de otras. La ciudadanía diferenciada podría dar lugar a nuevos privilegios y ventajas de ciertos grupos.³³⁴

Lo anterior nos lleva a resaltar la importancia que dio origen al concepto de ciudadanía en el Estado moderno, pues recordemos que su función principal es asegurar la igualdad de trato entre los individuos ciudadanos ante ley. En este sentido, si aceptamos la diferenciación de derechos tal como la propone Kymlicka, al mismo tiempo nos

³³¹ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, 1989, Princeton University Press, p. 258, citado en Will Kymlicka, *Política Vernacular: Nacionalismo, Multiculturalismo y Ciudadanía*, 2001, Oxford University Press, United States, p. 47.

³³² Will Kymlicka, *Política Vernacular: Nacionalismo, Multiculturalismo y Ciudadanía*, pp. 46-47.

³³³ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carmen Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 1996, p. 19.

³³⁴ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 100.

comprometeríamos a aceptar un trato desigual y a discriminaciones ya sea por la ley o entre los miembros de distintos grupos sociales. Otra crítica a la teoría de la ciudadanía diferenciada que me interesa destacar desde los aportes del pensamiento villoriano, es la que apunta las dificultades de otorgar la ciudadanía con base en la minoría nacional o minoría étnica, lo dice así:

La ciudadanía diferenciada, si la hubiere, no puede, en mi opinión, ser “étnica”. En efecto, “étnico” es un concepto cultural, se refiere a la pertenencia a una comunidad con formas de vida y proyectos comunes; “ciudadano”, en cambio, es un concepto político; señala los derechos y obligaciones de una persona en cuanto está sujeta a un sistema de poder determinado.³³⁵

Para Villoro, asignar etnicidad al estatuto de ciudadanía significaría insertar dentro de las características que determinen al ciudadano notas que conciernen a una idea de cultura particular y no se tomarían en cuenta las propiedades que debiera poseer cualquier “persona por ser sujeto político de un Estado”.³³⁶ Por lo que la ciudadanía se debe pensar independientemente de la etnia o nacionalidad de la cual seamos parte. Además resulta difícil estipular en la ley distintos estatutos de ciudadanía con base en cualidades culturales o étnicas, puesto que como se cuestiona nuestro autor: “¿Mediante qué criterios se adscribiría un individuo a una variante ciudadana? ¿Sería una auto-adscripción? En ese caso se prestaría a ser utilizada por conveniencias particulares”.³³⁷ De este modo es que nuestro autor se conduce a explicar en qué consiste su propuesta de ciudadanía, al cual llama “ciudadanía restringida”.

El propósito de Luis Villoro con este nuevo constructo teórico relacionado con la ciudadanía restringida es dar respuesta a la dicotomía que nos permitió analizar en un primer momento dos posturas distintas para dar solución al dilema entre autonomía y ciudadanía. La primera mencionada en este escrito fue aquella postura en la cual los derechos individuales son suficientes para resolver las demandas de autonomía y otros derechos diferenciados de los pueblos indígenas. Recordemos que ante estas posturas todos somos ciudadanos libres e iguales ante la ley. La segunda solución radicó en diferenciar el concepto de ciudadanía con la finalidad de otorgar a su vez derechos diferenciados. Pero,

³³⁵ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 138.

³³⁶ *Ibid.*, p., 138.

³³⁷ *Ibid.*, p. 138.

como señalamos líneas arriba, ambas posturas tienen serias dificultades. “Lo anterior nos conduce a una tercera parte y última propuesta. Frente a la ciudadanía única y la ciudadanía étnica, podríamos considerar una variante de ciudadanía diferenciada; llamémosla ciudadanía restringida”.³³⁸ Demos paso entonces a su estudio.

Para la formulación de esta teoría el filósofo mexicano tiene como sustento dos aspectos. En primer lugar, establece “la separación entre ciudadanía y nacionalidad dominante”.³³⁹ Es decir, los derechos que otorga la ciudadanía no deben confundirse con los establecidos por la nacionalidad dominante, puesto que, de ser el caso, las características para ser ciudadano se fundamentarían –como ya dijimos– en una idea de cultura particular. Es lo que sucede con la idea del Estado-Nación moderno pues se da la implantación de un pueblo sobre otros, estableciendo así, por ejemplo, una sola lengua, un único sistema educativo, los mismos usos y costumbres, las mismas formas de proceder en la participación política del Estado, etc.

Por lo tanto, los derechos y obligaciones de los ciudadanos quedarían restringidos a la relación política de todo sujeto con el Estado. Incluirían sus modos de participación política con las variantes diferenciales que decidieran los pueblos autónomos que constituyen el Estado. En consecuencia, en un Estado multicultural la ciudadanía común no podría incluir ningún derecho ni obligación que no pudiera ser reconocido por alguno de los pueblos que lo constituyen.³⁴⁰

De esta forma, piensa Villoro la asociación política no se fundaría en la imposición de una cultura sobre otra, sino por el contrario, ella sería libremente consensuada en el sentido de que se negociaría aquellos derechos y obligaciones que debemos reconocer en cualquier sujeto moral. Lo anterior nos permite abordar el segundo punto importante para el desarrollo de la ciudadanía restringida, a saber, la noción del “coto vedado”, que Luis Villoro retoma del jurista argentino Ernesto Garzón Valdés.³⁴¹

Toda asociación política libremente consentida supone ciertos elementos de consenso entre las partes que se asocian. Se funda, por lo tanto, en la aceptación común de un núcleo de valores. Ese núcleo consensual constituiría lo que Ernesto Garzón Valdés ha llamado un <<coto vedado>> [...] Fuera de él todo puede ponerse en cuestión, cualquier oposición es

³³⁸ *Ibid.*, p. 138.

³³⁹ *Cfr.* Luis Villoro, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, p. 75.

³⁴⁰ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 139.

³⁴¹ Ernesto Garzón Valdés, filósofo nacido en Córdoba, Argentina. Tiene trabajos sobre filosofía del derecho, filosofía política y moral.

objeto de negociación y de acuerdo eventual entre sujetos con intereses diferentes, pero ese núcleo está <<vedado>> a toda discusión que pudiera recusarlo, es inviolable. Es lo que presta unidad a la multiplicidad de sujetos que se asocian libremente. De no aceptarlo la asociación se rompería.³⁴²

Villoro encuentra en la idea del “coto vedado” una posibilidad de acordar principios éticos de carácter universal que resuelvan las demandas de la diferencia cultural. Pero, antes de seguir avanzando con la idea de la ciudadanía restringida expliquemos brevemente cómo soluciona Garzón Valdés el problema de la diversidad cultural con la idea ya mencionada.

En el artículo: *El problema ético de las minorías étnicas*³⁴³, establece el enfoque por el cual abordará el tema de la diversidad cultural:

Quiero referirme, desde una perspectiva ética, al problema que plantea el tratamiento jurídico-político de minorías étnicas que mantienen contacto más o menos estables con un entorno nacional estructurado sobre bases democrático-representativas. [...] A su vez, el hecho de que el marco institucional nacional sea el de una democracia representativa impone condiciones que no pueden ser dejadas de lado, so pena de volver imposible la viabilidad del sistema. Una de esas condiciones necesarias es la existencia de un cierto grado de homogeneidad social. Las minorías étnicas que tomaré en cuenta son aquellas que se encuentran en una situación de inferioridad, por lo que respecta a su desarrollo técnico-económico, en comparación con el resto del entorno nacional.³⁴⁴

La finalidad del jurista argentino de adoptar un enfoque ético se debe a que el autor desde el inicio nos muestra su afinidad por la aceptación de “principios y reglas de validez universal”³⁴⁵. También es importante poner atención en la aceptación del criterio de homogenización³⁴⁶ pues para Garzón Valdés éste es necesario para que todos los sujetos gocen por igual de los mismos derechos -también llamados bienes básicos o necesidades básicas- y salgan del “atraso” técnico-económico al cual han estado sometidos los pueblos indígenas. Recurramos a la definición de bienes básicos para tener claro qué son estos.

³⁴² Luis Villoro, “Autonomía y ciudadanía en los pueblos indios”, p. 67.

³⁴³ Garzón Valdés, Ernesto, “El problema ético de las minorías étnicas” en, Carbonel, Miguel, Cruz Parceros y Vázquez Rodolfo, comps., *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, Editorial Porrúa-UNAM, 2004.

³⁴⁴ Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, p. 221.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 221.

³⁴⁶ El objetivo del criterio de homogenización en Ernesto Garzón Valdés es dar fundamento a su propuesta de sociedad homogénea, lo dice así: “Mi propuesta de sociedad homogénea es la siguiente: una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus bienes básicos”. *Ibid.*, p. 233.

Bienes básicos son aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral. Por ello cabe suponer que todo individuo racional está interesado en su satisfacción y que, en el caso de que los miembros de una comunidad no comprendan su importancia, pueden estar justificadas posturas paternalistas. En efecto, la no aceptación de la garantía de los propios bienes básicos es una clara señal de irracionalidad o de ignorancia de relaciones causales elementales. En ambos casos, quien no comprende su relevancia puede ser incluido en la categoría de incompetente básico.³⁴⁷

De esta forma, para Ernesto Garzón los derechos asociados con la realización de los bienes básicos constituirán el llamado <<coto vedado>>, que como ya dijimos tienen validez universal. Además éstos son considerados por el autor como condiciones necesarias para llevar a cabo cualquier plan de vida. Los bienes básicos denominados también como <<necesidades básicas>>, pueden ser de dos tipos: naturales y derivadas³⁴⁸. Las necesidades básicas naturales son iguales en todas las sociedades entre ellas podemos mencionar el goce a una vivienda, a la alimentación y el vestido. En cambio, las necesidades básicas derivadas dependen de las estructuras sociales de cada sociedad. Por tal motivo, ellas tienen la probabilidad de cambiar con el transcurso del tiempo, favoreciendo - según el autor argentino- el desarrollo técnico-económico de los pueblos indígenas.³⁴⁹

La existencia creciente de las necesidades básicas derivadas es una consecuencia inevitable de todo proceso de desarrollo. Para comunidades tradicionales en contacto con sociedades más dinámicas esto significa tener que enfrentarse con la alternativa de bien o dar satisfacción a las necesidades básicas derivadas o bien negarse a ello, aferrándose a sus reglas habituales de convivencia. Esta última alternativa presenta rasgos inconfundibles de autodestrucción. Pretender seguirla a nivel colectivo es éticamente, por lo menos, dudoso, y

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 234.

³⁴⁸ Cfr. Ernesto Garzón Valdés, “Algo más acerca del <<coto vedado>>”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 6, pp. 209-213, 1989. También disponible en: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10845/1/Doxa6_12.pdf

³⁴⁹ A esta postura tomemos en cuenta la crítica que se ha mencionado en el artículo: *Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro*, donde se dice: “[...] se puede observar que Garzón Valdés pasa de un nivel a otro, es decir, defiende un tipo de forma de vida sin hacer lo que el mismo pide, un análisis crítico de los fundamentos de esa técnica y de esa economía que son indisociables de un contexto que promueve la libertad y la dinamicidad y como si fuesen los elementos del desarrollo de la humanidad, a la que hay que pertenecer para, entre otras cosas, tener la posibilidad de pensar principios éticos que hagan abstracción del entorno e incluir a todos los humanos y ser lógicamente universales. Como se puede observar, se pasa del estatus lógico de los principios universales a la justificación y supuesto de que su única base social es el estatus histórico y real de la homogeneidad cultural, además supone que si las comunidades holistas de las minorías (pueblos originarios) no pueden dejar la pobreza es porque dentro de ellas mismas no pueden crear condiciones económicas que aseguren la libertad de sus miembros, y de ahí pasa a sostener que la diversidad cultural promueve necesariamente un relativismo cultural y por tanto no es posible obtener principios universales, lo cual deja de ver su percepción sesgada. Ana Luisa Guerrero Guerrero, “Asociaciones Pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión de Luis Villoro”, pp. 49-79.

como estrategia práctica, catastrófico ya que conduce fatalmente a una mayor vulnerabilidad del grupo social.³⁵⁰

Así para Ernesto Garzón Valdés es condición necesaria que todo sujeto moral goce de la satisfacción de las necesidades básicas naturales y derivadas para realizarse como individuo autónomo con una “forma de vida social éticamente aceptable”.³⁵¹ En resumen, la defensa por la universalidad de los derechos humanos, Garzón Valdés la fundamenta en el principio de homogenización pues con éste se hace posible el acceso a los bienes básicos que a su vez permiten el desarrollo sacando del “retraso” económico y técnico a los pueblos indígenas. Estos bienes básicos conformarán un “coto vedado”. Por lo tanto, “los derechos directamente vinculados con la satisfacción de los bienes básicos constituyen un “coto vedado” a la negociación y las decisiones mayoritarias. Toda decisión que intente reducir los límites del “coto vedado” es *prima facie* ilegítima...”³⁵²

A partir de las aportaciones teóricas de Ernesto Garzón Valdés sobre el “coto vedado”, es que Luis Villoro va a proponer su propia versión del mismo. A continuación los siguientes cuadros muestran las relaciones y diferencias entre los mencionados autores y John Rawls en tanto es el trasfondo de ambos.

	Necesidades Básicas
John Rawls.	[...], supongamos que la estructura básica de la sociedad distingue ciertos bienes primarios, esto es, cosas que presupone que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso sea cual fuere el plan racional de vida de una persona. En gracia a la simplicidad supongamos que los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingresos y riqueza. Estos son los bienes primarios. Otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posesión se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control. ³⁵³
Ernesto Garzón Valdés	Bienes básicos son aquellos que son condición necesaria para la realización de todo plan de vida, es decir, para la actuación del individuo como agente moral. ³⁵⁴

³⁵⁰ Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, pp. 236-237.

³⁵¹ *Ibid.*, p.241.

³⁵² *Ibid.*, p. 233.

³⁵³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 69.

³⁵⁴ Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías”, p. 234.

Luis Villoro	<p>Estas pueden verse también como un conjunto de valores que no pueden ser objeto de negociación ni de compromiso entre los miembros de una sociedad.³⁵⁵</p> <p>Llamemos “básicas” a esas necesidades que son necesarias para realizar un fin propio de todo hombre, cualquiera que sean sus preferencias personales. Las llamamos así por ser la base de cualquier otra necesidad. Los valores que la satisfacen son, a su vez, condición de la realización de cualquier otro valor.³⁵⁶</p>
--------------	---

La definición de necesidades básicas, para ser cabalmente entendida tiene que tener a la vista lo que Villoro piensa en qué consiste la función de dar razones que en toda cultura existe porque con ello logramos tener una perspectiva más amplia de su pensamiento sobre estos asuntos.

La función que cumple admitir razones, promulgar normas proyectar valores es, en todas las culturas, la misma aunque su contenido difiera. Esa función tiene condiciones que se pueden considerar, por lo tanto, universales. Pero son universales porque son puramente formales.³⁵⁷

Resulta importante mencionar que Luis Villoro al recoger la idea del “coto vedado”, resalta sus virtudes y deficiencias con lo que incorpora su propia opinión sobre lo que es el “coto vedado”, lo dice así:

[...] quizá la mejor manera de distinguir entre un convenio social resultante del compromiso –a menudo forzado- entre grupos dirigidos por intereses particulares; y un convenio de carácter ético, que salvaguarde el interés común frente a todo compromiso entre las partes y reduzca la negociación interesada a lo que no afecte los derechos comunes a todo miembro de la sociedad.³⁵⁸

Para nuestro autor el “coto vedado” no necesariamente se conforma del entendimiento de los “bienes básicos”, definidos como lo hace Garzón Valdés: “condiciones necesarias para la realización de todo plan de vida, es decir, para la actuación del individuo como agente moral”.³⁵⁹ Si no argumenta que hay que tener cuidado de que en su entendimiento o definición no se justifique la imposición de valores que no siempre serán benéficos, por ejemplo, a los pueblos indígenas. Por esta razón, para Villoro a diferencia de Garzón Valdés es importante tomar en cuenta el contexto del agente moral,

³⁵⁵ Luis Villoro, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, p. 255.

³⁵⁶ Luis Villoro, *El poder y el valor*. p. 54.

³⁵⁷ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 146.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 152.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

con lo cual se distancia de la postura del autor argentino³⁶⁰ para quien es necesario hacer abstracción de las formas morales de sus contextos a la hora de proponer principios de justicia. En este sentido, creemos, que Luis Villoro a diferencia de Garzón Valdés tiene una postura crítica ante John Rawls, en tanto, frente a los pueblos indígenas hace ver que ellos tienen que partir de sus propios referentes a la hora de crear valores objetivos. Todo ello hace pensar que Villoro sin dejar de ser liberal no es un fiel seguidor ni de Garzón Valdés ni de John Rawls. Entonces, cabe preguntarnos ¿cuál sería el contenido del “coto vedado” según Luis Villoro? A su modo de pensar él considera necesario hacer la distinción entre dos tipos de derechos que conformarían el “coto vedado”. Los primeros serían aquellos valores objetivos mínimos que se consideren como condiciones de posibilidad para el acceso a un convenio libre. Estos valores –dice Villoro– deben ser respetados por todos para dar origen a una asociación libremente consensuada.³⁶¹ Los segundos serían aquellos valores comunes, resultado de las partes que conviene respetar y que a su vez negocian libremente.³⁶²

En este punto es necesario hacer un pequeño paréntesis puesto que para proseguir con el rastreo de cómo se configura la idea de ciudadanía restringida de Luis Villoro a partir de la tesis del coto vedado, conviene recordar y explicar *grosso modo* los conceptos introducidos líneas arriba. A saber, ¿qué significa “valor” y “valor objetivo” en Luis

³⁶⁰ Para mostrar como lo dice Garzón Valdés veamos sus propias palabras: “Quiero referirme, desde una perspectiva ética, al problema que plantea el tratamiento jurídico-político de minorías étnicas que mantienen contacto más o menos estables con un entorno nacional estructurado sobre bases democrático representativas. La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez universal y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido actualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural, como por los del llamado comunitarismo”, Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, p. 221.

³⁶¹ Cfr. Luis Villoro, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés”, Carbonel, Miguel, Cruz Parcero y Vázquez Rodolfo (comps.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, p. 256.

³⁶² Aquí se muestran las palabras de Luis Villoro al respecto: “Quizá conviniera distinguir entre dos niveles en los <<derechos>> (y sus correspondientes valores), incluidos en el <<coto vedado>>. Unos son los que haya que admitir como condiciones de posibilidad de cualquier convenio; otros, los que pudieren resultar de éste. Los primeros comprenden valores mínimos que tienen que ser respetados para que exista un convenio real, y no una imposición coactiva de una parte sobre otra. Incluye el respeto a la vida, a la autonomía de los agentes y a su igualdad en relación con la situación de negociación. En el caso de las relaciones entre culturas distintas, el respeto a la integridad de vida y a la autonomía de cada una, forma necesariamente parte del <<coto vedado>>. [...] Un segundo nivel en los <<derechos comunes>> que constituyen el <<coto vedado>> correspondería a los valores comunes que las partes conviene libremente en respetar. Éstos serían resultado del convenio, pero, una vez establecidos, estarían a cubierto de cualquier negociación...” Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 152-153.

Villoro? ¿Qué son las necesidades y/o valores básicos? Para después entender los dos niveles de derechos que propone nuestro autor en su concepción del coto vedado. Pasemos entonces a las definiciones.

Podemos entender por <<valor>> la propiedad de objetos o situaciones que satisfacen una necesidad de una persona. Consideramos <<objetivo>> ese valor (no sólo válido para un sujeto, sino para todo sujeto de una asociación) si tenemos razones suficientes para considerar que cualquiera compartiría esa necesidad. Entre las necesidades básicas están aquéllas que corresponden a todo hombre o mujer en cuanto agente moral, es decir, en cuanto sujeto con la facultad de decidir libremente de su vida dentro de las condiciones determinadas por su sociedad. [...] Si valores fundamentales del hombre son los que corresponden a todo agente moral, capaz de entrar en asociación libre con otros individuos, en cualquier asociación estaría vedado infringir esos derechos.

Necesidades y valores básicos son, pues, los que no derivan del consenso al que puedan llegar los miembros de una asociación política, sino los que son requisitos necesarios para que éste se dé. No son *resultado*, sino *condición* del sistema político y jurídico derivado de la asociación, es decir, del Estado. Ellos mismos no son derechos jurídicos, puesto que toda norma jurídica supone un legislador. Pero pueden considerarse <<derechos morales>>, o bien, <<razones>> que justifican la promulgación de derechos por el Estado.³⁶³

En este sentido, para Villoro los derechos humanos serían exigencias normativas reconocidas, y así mismo, positivadas dentro del sistema jurídico de un Estado democrático. Esto es, las exigencias normativas de las que nos habla nuestro autor son valores o necesidades objetivas que por ser comunes deben ser proclamados por todos para el disfrute de ellas en condiciones de igualdad. Al definir los derechos humanos de esta forma nuestro autor proporciona algunas características que deben ser consideradas para comprender los derechos humanos básicos.

- 1) Son el reconocimiento de los valores fundamentales cuya realización justifica una asociación para la libertad. 2) Son adscribibles a todos los hombres, en ese tipo de asociación, con independencia de la situación que ocupen en ella. 3) No se derivan de otros derechos, pero de ellos pueden derivarse otros. 4) Se distinguen de las regulaciones específicas, necesarias para aplicarlos a diferentes circunstancias y personas en relaciones distintas.³⁶⁴

Con base en estos supuesto teóricos, Luis Villoro enuncia un listado de esos valores humanos y/o necesidades básicas que conformaran el núcleo mínimo de derechos o ese “coto vedado” a la negociación. De modo que, este núcleo mínimo de valores sería válido

³⁶³ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 90.

³⁶⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor*, pp. 303-304.

en cualquier cultura para que todo sujeto pueda elegir su propio plan de vida dentro del abanico de fines y valores que le ofrezca su cultura.³⁶⁵ Los derechos que a continuación se mencionan -nos dice Villoro- también corresponden con una obligación que debe ser realizada. Hagamos de nuevo entonces el cuestionamiento que nos llevó al estudio de los derechos humanos: ¿Cuál sería el contenido del “coto vedado” según Luis Villoro? o en palabras de nuestro filósofo “¿cuáles son los valores básicos cuya ausencia o vulnerabilidad da lugar a la exigencia de un derecho humano fundamental?”³⁶⁶

1. Derecho a la vida [...] implica el contar con los medios indispensables a la subsistencia (alimentación, habitación, vestido) [...]
2. Derecho a la seguridad. La vida, en una asociación, no puede preservarse sin la seguridad contra la agresión, tanto de miembros de otras sociedades como de individuos [...]
3. Derecho a la pertenencia. Condición de toda asociación, [...] es el derecho de sus miembros a pertenecer a ella. Lo cual implica la no exclusión de ninguno, [...]
4. Derecho a la libertad de actuar. Su formulación puede desglosarse en la lista de libertades individuales reconocidas en las concepciones liberales, como las libertades de conciencia, de opinión, de expresión, de asociación, de desplazamiento, de propiedad sobre los bienes de uso. [...]
5. Derecho a la libertad de decidir el ámbito privado. Si los derechos precedentes consisten en el reconocimiento de la libertad en el área que la ley lo permite, éste es el reconocimiento de la autonomía de la voluntad, [...]
6. Derecho a la libertad de decidir en el ámbito público. Reconocimiento de la capacidad de autodeterminación, no sólo en los asuntos que conciernen la propia persona, sino en los de la vida colectiva, [...]
7. Derecho a la libertad de realización. [...] Una sociedad justa debe ofrecer las mismas oportunidades, en el marco de sus posibilidades efectivas, a todos para realizar sus planes...³⁶⁷

Ahora bien, la concepción villoriana de los derechos humanos como valores morales propone a su vez resolver el dilema entre iusnaturalismo y iuspositivismo³⁶⁸. Villoro interpreta los derechos humanos como necesidades básicas que deben ser satisfechas por el sistema jurídico, del Estado en cuestión. La satisfacción de las mencionadas necesidades básicas también nombrados valores objetivos son condición necesaria para el disfrute de

³⁶⁵ Cfr. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 129-133.

³⁶⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 160.

³⁶⁷ Luis Villoro, *El poder y el valor*, pp. 304-308.

³⁶⁸ “En la tradición iusfilosófico-política destacan dos formas de fundamentar los derechos humanos y tienen que ver con la manera de apreciarlos y valorarlos. La primera es el iuspositivismo, su principal característica es la idea de que los derechos humanos son derechos si y sólo si están positivados o reconocidos jurídicamente y apoyados en la fuerza del Estado, pues éste es el garante de su respeto y aplicación. [...] Como contraparte de esta postura se encuentra otro nivel de reflexión: el iusnaturalista, que sostiene que la validez del derecho va más allá de la positivación de los códigos de normas y costumbres; el criterio para el derecho no descansa en el cumplimiento y aplicación de las reglas prescritas por el derecho positivo, se encuentra fuera de él, es decir, en la ley natural que es superior y guía reguladora de sus modificaciones y adaptaciones.” Ana Luisa Guerrero Guerrero, “Derechos humanos y Ciudadanía en América Latina”, pp.111-112.

una asociación política voluntaria. Luis Villoro no quiere comprometerse con fundamentaciones iusnaturalistas o iuspositivistas:

La aceptación de los derechos humanos supone entonces la de un orden ético del que se deriven los principios de justicia que debe cumplir el orden jurídico. Una persona tiene derecho a ser tratada como fin y no sólo como medio porque se reconoce en ella un valor tal que los otros deben aceptar si quieren, a su vez, comportarse como agentes morales: ese es el valor de la dignidad de que antes hablamos. Para justificar la inclusión de los derechos humanos en el derecho positivo no se requiere la postulación de un “derecho natural”, cuya verosimilitud es, por decir lo menos, discutible; basta acudir a los principios que debería seguir una asociación para la libertad, conforme a la justicia. Un orden justo no es identificable, sin más con un orden jurídico existente; es el que permitiría la realización de valores que se revelan de interés general, aunque, de hecho, no se tradujeran en las normas de un derecho positivo determinado.³⁶⁹

En la cita anterior se muestra como Villoro pretende evitar postulados metafísicos. Sin embargo, como sabemos el mismo Kant de quién se oye ecos en estas posturas villorianas existen ideas iusnaturalistas. Nuestra postura al respecto es que efectivamente Villoro no quiere apoyarse o justificarse en la postulación de la naturaleza fija y completamente determinada, pero, al sostener que existe una idea de dignidad que aunque producto de una elección o un consenso pudiere no escaparse de un cierto iusnaturalismo.

Por último, para completar la propuesta ética de Luis Villoro, pasemos al estudio de los cuatro principios generales que según nuestro autor, de ellos se derivan los derechos y deberes ya enunciados líneas arriba. Para ello, nuestro autor parte de dos supuestos:

Primer supuesto: una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre. ¿Cómo? Mediante varias funciones: 1) expresa emociones, deseos, modos de ver y de sentir el mundo; 2) señala valores, permite preferencias y elección de fines; 3) da sentido a actitudes y comportamientos. Al hacerlo presta unidad a un grupo, integra a los individuos en un todo colectivo, y 4) determina criterios adecuados para la implantación de medios para realizar esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas.

Segundo supuesto: una cultura será preferible a otras en la medida en que cumpla mejor con esas funciones de expresar, dar sentido, integrar a una comunidad y asegurar el poder de nuestras acciones.³⁷⁰

³⁶⁹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 303.

³⁷⁰ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 115.

Villoro afirma que los cuatro principios que mencionará son condición necesaria para que cualquier cultura³⁷¹ cumpla esas funciones a cabalidad.³⁷² Así, el objetivo de brindar criterios para valorar una cultura y que estos sean condiciones de posibilidad para que una cultura cumpla sus funciones es también para dictaminar qué cultura es más apta o menos apta para respetar los derechos humanos.

Estos principios son universales, puesto que enuncian condiciones para que cualquier cultura cumpla cabalmente sus funciones. Pero son universales por ser formales. Nada dicen acerca de los contenidos que deberían tener las culturas, los fines y valores que debería elegir, las creencias básicas que deberían compartir. Sólo dicen lo que no debe ser una cultura. La valoración de una cultura por las funciones que cumple puede seguir varios criterios. Una ética intercultural seguirá esos criterios de valoración. Los criterios de valoración de las culturas establecen un marco general en el que es posible plantear cuáles serían las culturas preferibles y según cuáles aspectos.³⁷³

Así, los principios que son condiciones de posibilidad para que una cultura cumpla sus funciones y por tanto sea valorada en tanto que sea más preferible, son los siguientes: Principio de autonomía, de autenticidad, de finalidad y de eficacia³⁷⁴. En lo que sigue describiremos de manera sintetizada en qué consiste cada uno de ellos.

Principio de autonomía.

El criterio de autonomía es entendido por Luis Villoro como el primer principio transcultural, que permite a una cultura la realización de las funciones “de decidir sobre los fines y valores preferibles, los medios más valiosos para realizarlos y sobre la justificación

³⁷¹ En este punto es necesario tener presente qué entiende nuestro autor por el término *cultura*: “Una cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante. Está constituida por creencias comunes a una colectividad de hombre y mujeres; valoraciones compartidas por ellos; formas de vida semejantes; comportamientos, costumbres y reglas de conducta parecidos. No son exactamente iguales en todos los sujetos, pero presentan rasgos de familia semejante; son intersubjetivos. Esas disposiciones dan lugar a un mundo propio constituido por una red de objetos (artefactos, obras de consumo o de disfrute), de estructuras de relación conforme a reglas (instituciones, rituales, juegos), animados por un sistema significativo común (lengua, mito formas artísticas). Ese mundo es el correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas. [...] La cultura es una totalidad que rebasa la vida de una persona, es el contexto en el que se cumplen sus deseos y se ejercen sus decisiones. *Ibíd.*, pp. 111-112.

³⁷² Cfr. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 115, *id.*, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 139-151.

³⁷³ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 146-147.

³⁷⁴ Cabe señalar que este último principio tiene desarrollo en dos de sus importantes obras: *El concepto de ideología* y *Estado plural, pluralidad de culturas*, pero en el libro: *Los retos de la sociedad por venir* ya no aparece este principio porque lo reduce al criterio de finalidad. Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 148-151.

de sus carencias y sus formas de expresión”.³⁷⁵ Esto es, una cultura puede decirse autónoma en tanto que ella misma elija libremente sus propios fines y valores, así como las condiciones que le permitan la realización de esa elección. También del principio de autonomía se derivan ciertos deberes que deben cumplir todo sujeto perteneciente a una cultura, estos son: “Deber de contribuir, en la creación y transmisión de la cultura, a que las creencias, actitudes y expresiones culturales estén basadas en las decisiones libres de la propia comunidad”. En este sentido, los sujetos deben evitar la imposición de todo instrumento o factor que intente la dominación. A su vez, se debe respetar la autonomía de otras culturas, es decir, no tratar de imponer “nuestras creencias, actitudes y fines”³⁷⁶ sino por el contrario, ser tolerante ante la diversidad cultural. La tolerancia señalada por Luis Villoro, es entendida como un valor ético intercultural, donde no sólo significa aceptar la existencia de diversas culturas, si no implica reciprocidad entre ellas, o como lo dice nuestro filósofo; “implica una preocupación por la suerte de la otra comunidad; preocupación por compartir sus fines y participar en sus valores; asistirle en sus necesidades básicas”.³⁷⁷ De esta forma, es que Villoro, propone el principio de autonomía como un criterio de interculturalidad, pero éste no es el único; el segundo principio ligado a los criterios que propone como condiciones necesarias para que una cultura cumpla a cabalidad con sus funciones es el principio de autenticidad.

Principio de autenticidad.

Aquí, Luis Villoro comienza estableciendo aquellos elementos que podemos valorar y por consiguiente estipular en qué medida una cultura puede ser auténtica. En primer lugar se debe considerar que: “sus manifestaciones externas son consistentes con los deseos, actitudes y propósitos de sus miembros y 2) puesto que esas disposiciones están condicionadas por necesidades, otro rasgo de autenticidad de una cultura, será su adecuación a las necesidades de la comunidad que las produce”.³⁷⁸ Por lo anterior, nos dice Villoro que este principio está en relación con el principio de autonomía porque no podemos decir que una cultura es auténtica si no es ella expresión de sus propios deseos,

³⁷⁵ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 148.

³⁷⁶ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 117.

³⁷⁷ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 149.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 150.

actitudes y creencias. Al igual que el principio de autonomía, Villoro nos señala que dentro del principio de autenticidad se derivan ciertos derechos y deberes; mencionemos algunos de ellos. En primer lugar, todo sujeto que participe en la configuración de una cultura está comprometido a conservar su autenticidad, esto es, debe impedir la imposición de formas de vida culturales que no hagan frente a las necesidades, deseos, y propósitos de la comunidad de cultura a la que se pertenece. También, otro deber que se desprende del principio de autenticidad es la posibilidad de comprender y juzgar a otra cultura con base en “sus expresiones auténticas; esto es, deber de comprender y juzgar al otro según sus propias categorías, valores y fines, y no según los propios de nuestra cultura”.³⁷⁹ Por lo tanto, desde la perspectiva villoriana, de ésta manera es cómo se podría comprender y juzgar al “otro” como sujeto y no como objeto, de aquí se sigue que toda cultura tenga derecho a ser valorada o juzgada desde sus propios valores y categorías.

Principio de finalidad.

Este principio también llamado por Villoro criterio de *racionalidad valorativa* consiste en que los fines y valores propuestos en una cultura aseguren “la realización de formas de vida más perfectas”.³⁸⁰ Estos es, una cultura está conformada por valores y fines que le dan sentido a la vida de los miembros de la propia comunidad cultural, pero estos sólo pueden favorecer a la realización de formas de vidas más perfectas, en la medida en que los valores y fines sean elegidos por los integrantes de la cultura de manera autónoma, y que a su vez correspondan a los intereses, deseos y necesidades, o sea, que sean auténticos. Como los otros dos principios mencionados arriba, de igual forma se derivan derechos y deberes, entre los deberes; está el deber de que todo sujeto perteneciente a una cultura debe apoyar la existencia de valores y fines que contribuyan a mejores formas de vida, tales como aquellos que “mantengan integrada a la sociedad, le otorguen un sentido colectivo y permitan la realización de valores sociales compatibles”.³⁸¹ Por otro lado, igualmente implica el deber de desacuerdo ante formas de vida que se consideren –dice

³⁷⁹ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 124.

³⁸⁰ *Ibid.*, p.125.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 127.

Villoro- “falsas, insuficientes o irracionales”,³⁸² es decir, aquí se hace presente el derecho a la disidencia. Al mismo tiempo se deriva el deber de no imponer nuestros fines y valores como superiores, en caso de que lo sean se deben informar y comunicar entre culturas el por qué las formas de vida que se consideren como superiores pueden ayudar al mejoramiento de las formas de vida de esa otra cultura, el diálogo entre ellas siempre debe respetar la autonomía de la otra cultura. Por consiguiente, “a eso deberes corresponden los derechos a la comunicación entre culturas”.³⁸³

Principio de eficacia.

Por último, se encuentra el principio de eficacia también llamado condición de *racionalidad instrumental*, el cual consiste en la puesta en práctica de los medios para llevar a cabo los fines y valores propuestos.

El principio de eficacia exigiría, en cada caso, utilizar los medios más eficaces, sean éstos producto de la propia comunidad cultural o de sociedades ajenas. En el dominio de las creencias, propondría buscar la mejor justificación para las creencias colectivas y rechazar las injustificadas. El sujeto podría así poner en duda los criterios de racionalidad aceptados en su cultura y proponer otros que garanticen mejor el acierto en las acciones. El contacto con otras culturas, cuya ciencia y técnica estén más avanzadas, suele favorecer el proceso. En este caso, el principio de eficacia exigiría adoptar los criterios de racionalidad más efectivos y regirse por ellos.³⁸⁴

Como vemos el principio de eficacia actúa de modo importante en el sistema de creencias de una comunidad de cultura. La racionalidad de las creencias depende de garantizar el triunfo de nuestras acciones regidas por dichas creencias. Así, el principio de eficacia puesto en práctica entre culturas diferentes implicaría el deber de tomar en cuenta pero también someter a crítica las distintas ideas y técnicas ajenas para ver la posibilidad de adoptar aquellas que se consideren más racionales y por tanto garanticen una mejor forma de vida. Por lo que, bajo este principio los derechos que le siguen son “el derecho de toda

³⁸² *Ibid.*, p. 127.

³⁸³ *Ibid.*, p. 127.

³⁸⁴

cultura a la información, comunicación y discusión libre de los logros de otras culturas y, si así lo deciden, a su colaboración con el cambio”.³⁸⁵

Hasta aquí, los cuatro principios estudiados por Villoro, a saber, autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia, valdrían según él para toda cultura y ayudarían a juzgar los valores de toda cultura. De estos cuatro principios se derivan un *núcleo mínimo* de valores o de derechos que ayudarían a todo sujeto a desenvolverse como sujeto moral y sujeto de derechos, es decir, como sujeto con capacidad de elegir libremente su propio plan de vida dentro del abanico de posibilidades que una cultura les ofrece.³⁸⁶ El contenido de ese *núcleo mínimo* de derechos como ya lo vimos sería el derecho a la vida, a la seguridad, a la libertad de expresión, de asociación. A esos derechos de la tradición liberal se le incorpora el derecho de pertenencia a una comunidad de cultura. Este último es considerado por Villoro como “condición necesaria al acceso a la identidad personal y a la elección de fines y valores”.³⁸⁷ Al aceptar la pertenencia a una comunidad cultural, se debe tomar en cuenta el potencial de ella para ser autónoma, auténtica y de establecer sus propios fines y valores, así también, llevarlos a la práctica. Dicho de otra manera, toda comunidad de cultura tiene derecho a la autodeterminación y a derechos diferenciados. Por lo tanto, para Villoro los derechos individuales y los colectivos no son contradictorios sino complementarios, veamos como lo dice:

Es claro que ambos órdenes de derechos no pueden oponerse, son complementarios. El individuo no puede tener derecho a una libertad contraria a la libertad de otros sujetos y, por lo tanto, a la de su comunidad; la comunidad, a su vez, no puede alegar derechos que se opusieran a los de un agente moral. Una formulación transcultural de derechos humanos debería establecer, a la vez, la interrelación y la demarcación entre unos y otros.³⁸⁸

Desde aquí, Villoro considera que todo individuo al ser parte de una comunidad cultural debe participar en la realización y funcionamiento de ello. Por consiguiente, el individuo es sujeto de derechos pero también de obligaciones ante su comunidad de cultura. Estos deberes y derechos serían transculturales, no podrían establecerse derechos u obligaciones que no sean aceptados por alguna cultura. Por ejemplo, nuestro autor ilustra la

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 129.

³⁸⁶ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 139-152; *id.*, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 129-133.

³⁸⁷ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 132.

³⁸⁸ *Idem.*

idea anterior con el derecho a la propiedad individual, que aparece en las declaraciones de derechos del siglo XVIII y que en su momento significó condición necesaria para ser ciudadano. Esta concepción de la propiedad para muchos pueblos indígenas no es de esa manera, pues ellos consideran la propiedad como algo colectivo, en otras palabras, la tierra es inapropiable. Por otro lado, también los distintos grupos indígenas que consientan el *núcleo de valores* aceptarían a su vez eliminar ciertas prácticas que transgredan los derechos contenidos en el coto vedado. Por ejemplo, el trato inferiorizante hacia la mujer o la exclusión de una comunidad cultural por no realizar la misma religión. Puesto que como dice Villoro, estas costumbres no son condiciones necesarias para el funcionamiento de una cultura.³⁸⁹

Así pues, con la explicación de los cuatro principios transculturales y el *núcleo mínimo de valores* o “coto vedado”, llegamos entonces, a la propuesta de *ciudadanía restringida* que integra estos elementos antes estudiados, la define así:

La ciudadanía restringida, basada en el acuerdo de todos, se distingue, por lo tanto, de los derechos y obligaciones particulares instaurados por los distintos pueblos autónomos. El reconocimiento de autonomías es pues compatible con la unidad de una ciudadanía común. Una ciudadanía restringida constituiría un marco para la unión de culturas y etnias diferenciadas. La unión se llevaría a cabo al nivel del Estado, no de la nación o de la etnia. Tendría por fin la cooperación de los distintos pueblos en un propósito solidario. Establecería así normas comunes, en el respeto a todas las variantes culturales y en la colaboración entre ellas.³⁹⁰

En los aportes villorianos de *ciudadanía restringida* al proponer la unión de distintas culturas que han sido someramente consideradas³⁹¹ por el estatuto de ciudadanía liberal y por tanto del Estado-Nación homogéneo, podemos vislumbrar, a su vez, la puesta de un nuevo tipo de Estado. Me explico; al comenzar este capítulo vimos que el Estado-Nación moderno no reconoce la heterogeneidad de culturas que lo conforman, si no por el

³⁸⁹ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 159; *id.*, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, p. 75; *id.*, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 104.

³⁹⁰ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 140.

³⁹¹ “Excluidos del proyecto de nación han sido, en primer lugar, los pueblos indígenas. En el Congreso de la Unión, fueron excluidos cuando se aprobó una inicua ley que no los reconoció como sujetos plenos de derecho sino sólo como “sujetos de interés nacional”; lo cual suscitó la repulsa de los mismos pueblos indígenas y la rebeldía de muchos de ellos. Esa ley indígena fue aprobada por las dos terceras partes de la legislaturas de los estados y sólo así se salvó de aparecer en la Constitución de la República.” Luis Villoro, “Para un proyecto nuevo de nación”, *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, núm. 19, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2009, p. 39.

contrario, se fundamenta en el imaginario de que la construcción del Estado es resultado de la suma de individuos-ciudadanos iguales entre sí, que deciden libremente unirse por contrato. Además, establece un poder único y soberano que legisle a todos sus miembros, de tal modo que todos frente a la ley son ciudadanos libres e iguales. Así, el rol del estatuto de ciudadanía es “hacer abstracción de toda diferencia, lo despoja de su pertenencia a comunidades concretas para, en igualdad de condiciones con todos los demás individuos, formular un nuevo <<contrato social>>”³⁹². Sin embargo, con base en los aportes de nuestro filósofo damos cuenta de los retos que debe enfrentar la nueva *sociedad por venir*, que dé respuesta a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Desde estos escenarios es que Luis Villoro propone el Estado Plural, pero ¿en qué consiste este tipo de Estado?, o como hemos venido preguntando a lo largo de los capítulos anteriores: ¿Cuál es el Estado más justo desde los aportes villorianos?

De lo que se trata es de aceptar una realidad: la multiplicidad de las diversas culturas, de cuya relación autónoma nacería esa unidad. Frente al Estado-nación *homogéneo* se abre ahora la posibilidad de un Estado *plural* que se adecue a la realidad social, constituida por una multiplicidad de etnias, culturas, comunidades. [...] Sería un Estado en que ningún pueblo, ni siquiera el mayoritario, impondría a otros su idea de nación. El Estado plural no renunciaría a la modernización del país, si por ella se entiende progreso hacia una sociedad más próspera y más democrática.³⁹³

A partir de esta afirmación desglosemos las funciones del Estado plural villoriano. Esta propuesta nos muestra el diseño de un Estado que sería respetuoso con las diferencias culturales y no sea la imposición de una cultura pretendidamente “universal” sobre las demás, de esta manera todos los pueblos³⁹⁴ que sean miembros del Estado se les reconocerá su autonomía en el sentido de que ellos tengan la última palabra para decidir sus formas de vida, no obstante estas decisiones tienen que ser compatibles con la unidad del Estado. Así,

³⁹² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 26.

³⁹³ *Ibid.*, p. 47.

³⁹⁴ Nuestro filósofo entiende por pueblo lo siguiente: <<Pueblos>> pueden ser, dijimos, las naciones (sociedades con una cultura e identidad propias, un proyecto histórico y una relación con un territorio), o bien, la etnias que tengan su propia identidad cultural, aunque carezcan de la voluntad y el proyecto de ser una entidad histórica distintiva. <<Minorías>> podríamos llamar, en cambio, a cualquier grupo étnico, racial, religioso o lingüístico, que sea minoritario en su país y no pretenda constituirse en una entidad nacional. *Ibid.*, p. 57.

piensa Villoro, “el Estado pasaría entonces de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las distintas comunidades culturales reales participarían en el poder.”³⁹⁵

Siguiendo a Will Kymlicka, Luis Villoro establece en qué casos no se otorgaría el estatuto de autonomía; entre ellos tenemos a los grupos de inmigrantes y las minorías étnicas, definidas éstas como “cualquier grupo [cultural] que sea minoritario en su país y no pretenda constituirse en una entidad nacional”.³⁹⁶ Recordemos que para Kymlicka y, así mismo, para nuestro filósofo estos grupos desean formar parte de la sociedad en la que están establecidos y así poder gozar de los derechos que ella otorga.³⁹⁷

Hemos visto ya que el Estado Plural reconoce el derecho a la igualdad, pero también el derecho a la diferencia. En contraste con el Estado-nación, el Estado Plural no entiende la igualdad como la uniformidad de los individuos, por el contrario, la igualdad es “la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que estos sean”.³⁹⁸ Así entendida la igualdad es posible respetar las diferencias y al mismo tiempo garantizar la equidad que como vimos en el primer capítulo la equidad villoriana es el “trato semejante a todo lo diferente”.³⁹⁹ Villoro opina que el reconocimiento del derecho de los pueblos y minorías hace posible la instauración de nuevos espacios sociales donde puedan realizarse las diversas formas de vida, sin pretensiones de atentar a la unidad del Estado. Entonces, la alternativa aquí presentada del Estado Plural de Luis Villoro nos invita a reflexionar la diversidad cultural ya no desde el Estado-nación moderno creado por occidente, sino tomar en cuenta otros mosaicos culturales, tales como los movimientos indígenas de la región latinoamericana. Es en este sentido que toma como ejemplo el movimiento zapatista, con la finalidad de mostrar cómo dicho movimiento recobra formas de vida de los pueblos originarios de nuestro México.

El movimiento zapatista, después de utilizar las armas por unos días, para hacerse escuchar, ha hecho un llamado permanente a la ‘sociedad civil’ para establecer una ‘democracia con

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 58.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 57.

³⁹⁷ Cfr. Will Kymlicka, *Política Vernacular. Nacionalismo, Multiculturalismo y Ciudadanía*, p. 25.

³⁹⁸ Luis Villoro, *op. cit.*, p. 58.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 58.

justicia y dignidad'. No propugnan por una subversión de la democracia representativa, sino por su realización plena, en formas que tratarían de eliminar la exclusión de los desiguales. Han logrado por ello la adhesión de asociaciones que representan a los viejos pueblos indios y de sectores importantes de la opinión pública nacional. Lo que aquí me interesa destacar es cómo ese movimiento está ligado a la restauración de formas de vida originarias, que comprenden una forma de organización política que podría llamar 'democracia comunitaria'.⁴⁰⁰

Para Luis Villoro, esa democracia con justicia y dignidad sería la democracia comunitaria, además ella sería otro elemento que permitiera la transición de un Estado homogéneo a un Estado plural que respete y tome en cuenta las diferentes formas de vida; lo anterior es posible porque la democracia comunitaria elimina la posibilidad de ser excluido del pacto político. Veamos entonces cuáles son los principios que sigue la democracia comunitaria:

La prioridad de los deberes hacia la comunidad sobre los derechos individuales. El servicio a la comunidad es condición de pertenencia y la pertenencia condición de derechos. 2) El servicio obliga a todos. Está dirigido a un bien común en el que todos participan. Establece, por lo tanto, una solidaridad fundada en la dedicación colectiva al bien del todo. 3. La realización de un bien común está propiciada por procedimientos y formas de vida política que aseguran la participación de todos por igual en la vida pública. Son procedimientos de democracia participativa que impiden la instauración permanente de un grupo dirigente sin control de la comunidad. Nuestros indígenas expresan este principio en un fórmula tradicional: los servidores públicos –dicen- deben 'mandar obedeciendo'. 4. Las decisiones que se tomen se orientan por una meta regulativa; dejar que todos expresen su opinión, acercarse lo más posible al consenso.⁴⁰¹

Como se puede observar en la cita anterior, la democracia comunitaria debe asegurar que todos los sujetos pertenecientes a una comunidad cultural puedan participar colectivamente en las decisiones sobre la realización de sus formas de vida. El poder ya no será sólo del soberano sino será distribuido a la sociedad a través de sus instituciones democráticas locales. Ilustremos como se da tal procedimiento.

En el actual movimiento zapatista se rectifica la división ancestral y se plantea la participación igualitaria de las mujeres. En la asamblea todos toman la palabra; después de una discusión se deciden por consenso los asuntos importantes. La asamblea nombra entre las personas que considera más sabias y experimentadas un 'Consejo de ancianos', encargado de ejecutar las decisiones cotidianas y de dirimir las disputas. Las personas que ocupan los cargos menores duran corto tiempo en su función, no reciben retribución alguna, antes bien tienen que contribuir a los gastos con su escaso patrimonio y son revocables en todo

⁴⁰⁰ Luis Villoro, "Democracia comunitaria", p. 8. También disponible en:
<http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/LuisVilloroDemocraciacomunitaria.pdf>

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.10

momento. En sus relaciones todos están sujetos a las normas comunes transmitidas de generación en generación y reiteradas por la costumbre. Todos los individuos tienen que cumplir con un servicio no retribuido en la realización de tareas de beneficio colectivo. En compensación, todos son asistidos por la comunidad en caso de dificultad.⁴⁰²

Por consiguiente, el objetivo de Villoro es mostrar en un caso concreto la existencia de otras formas de democracia, y que no es únicamente la democracia liberal, que se expresa en la democracia representativa. No obstante, aunque en Villoro hay una propuesta de revalorizar las formas de vida e instituciones de comunidades originarias no quiere por ello eliminar las ya existentes. En suma, la democracia comunitaria es vista por nuestro filósofo como una vía hacia la asociación política *para la comunidad* que como ya dijimos en el capítulo uno: “sería una asociación donde la cooperación fraterna, basada en servicio recíproco, sería el fin común; una asociación donde el poder estaría controlado por la comunidad; donde toda autoridad <<mandara obedeciendo>>”.⁴⁰³

A pesar de que Luis Villoro ve en la democracia comunitaria una vía para configurar una asociación política ideal, no descarta las dificultades que la propuesta presenta. Esto es, Villoro tiene presente que la democracia comunitaria es posible en comunidades pequeñas, tales como las comunidades agrarias o ganaderas donde todos se conocen y es probable que sus miembros se comuniquen entre sí para llegar a acuerdos. Sin embargo, nuestro filósofo advierte que en sociedades complejas como las nuestras, donde existen pluralidad de formas de vida, el ideal de democracia comunitaria no puede asentarse tal y como lo presentamos líneas arriba, por lo que necesariamente se requiere que este nuevo constructo tenga algunos ajustes. Entonces preguntemos: ¿En qué consisten los ajustes villoriano a la democracia comunitaria para que ella pueda llevarse a cabo en sociedades con diversidad cultural? o ¿Cuál sería la democracia que propone Luis Villoro para la nueva *sociedad por venir*, es decir, para el Estado Plural? Preguntas que nos llevan a explorar el último elemento constitutivo de la propuesta política de nuestro filósofo. Así pues, demos paso a las aportaciones de la democracia comunitaria renovada. En su artículo *Democracia comunitaria*, se lee lo siguiente:

⁴⁰² *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰³ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 374.

Podemos intentar una aventura intelectual; *levantar* (en el sentido del *Aufhebung* hegeliano: superar conservando) la democracia comunitaria al nivel de la democracia moderna. Para ello nos será muy útil evocar una corriente actual que propone otra alternativa a la democracia liberal, basada ésta en el pensamiento moderno: el republicanismo.⁴⁰⁴

En este punto es pertinente señalar que en la antigüedad el concepto de “República” fue empleado para hacer referencia a lo que actualmente hoy entendemos por Estado. No obstante, en la modernidad, este término será utilizado para denominar un tipo de asociación política, donde la colectividad prevalece sobre el individuo.⁴⁰⁵ En este segundo uso del término es que Villoro menciona como antecedentes del republicanismo a autores renacentistas italianos que tratan de recuperar las formas de organización política de la antigua república romana. Por ejemplo, Maquiavelo en su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, a través del gobierno mixto analiza la antigua república Romana resaltando la importancia de la participación del pueblo en el poder. También Villoro se refiere a Rousseau como otro gran representante del republicanismo, en tanto que, el filósofo francés crítica a la democracia representativa optando por una democracia directa. Esto es, en la propuesta de Rousseau “opera la mayor igualdad política: ningún ciudadano cuenta más que otro; ese es el soporte de la soberanía popular.”⁴⁰⁶

Con base en los aportes villorianos respecto al republicanismo encuentro que son afines a las ideas presentadas por Jürgen Habermas cuando explica el concepto republicano y liberal de política, como a continuación se citará:

La diferencia decisiva consiste en la comprensión del papel del proceso democrático. De acuerdo con la perspectiva <<liberal>> o lockeana, el proceso democrático lleva a cabo la tarea de dirigir el gobierno en el interés de la sociedad, donde el gobierno es representado como un aparato de administración pública y la sociedad como una red de interacciones entre particulares estructurada a semejanza del mercado. Aquí la política (en el sentido de formación de la voluntad política de los ciudadanos) tiene la función de unir e impulsar los intereses privados contra un aparato gubernamental especializado en el empleo administrativo del poder político para fines colectivos. En cambio, desde la perspectiva <<republicana>>, la política implica algo más que esta función mediadora. Ella cumple, más bien, una función constitutiva de los procesos de la sociedad como un todo. <<La política>> es concebida como la forma reflexiva de la vida ética sustantiva, a saber, como el medio por el cual los miembros de comunidades más o menos integradas se vuelven conscientes de su

⁴⁰⁴ Luis Villoro, *Democracia comunitaria*, p. 12, *id.*, “Democracia comunitaria y Democracia republicana” en, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 122-123.

⁴⁰⁵ Cfr. José Fernández Santillán, *Filosofía Política de la Democracia*, México, Fontamara, 1994, pp. 47-67.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 60.

dependencia mutua y, actuando con plena deliberación como ciudadanos, conforman y desarrollan las relaciones existentes de reconocimiento recíproco en una asociación de miembros libres e iguales ante la ley. Con este desarrollo, la arquitectura liberal del gobierno y la sociedad sufre un importante cambio: además de la regulación jerárquica del Estado y la regulación descentralizada del mercado, esto es, más allá del poder administrativo y los intereses personales individuales, la *solidaridad* y la orientación hacia el bien común aparecen como una *tercera fuente* de integración social.⁴⁰⁷

A pesar de las variantes que tuvo el republicanismo Luis Villoro enfatiza que en todos ellos hay un objetivo general, a saber, el compromiso del Estado por garantizar el bien común y subrayar que los derechos individuales no son independientes de los derechos colectivos. Estos puntos del pensamiento republicano son recuperados por nuestro filósofo para construir la renovación del republicanismo. Además de presentar las virtudes republicanas también señala las contradicciones que se gestaron en los inicios de la corriente republicana moderna. Para puntualizar en qué consiste tal oposición permítaseme citar el contexto que señala Villoro para datar el nacimiento del republicanismo moderno.

El republicanismo moderno aparece en un contexto del todo diferente al de las comunidades premodernas. Está ligado a la construcción del Estado-Nación. En el renacimiento con Bruni, Maquiavelo, Guicciardini, frente a la ciudad-Estado en conflicto, se levanta la idea de la nación florentina o incluso de una futura nación italiana unificada en un Estado. En Rousseau, Mably o los jacobinos está vinculada a la idea de la patria. La virtud republicana es, antes que nada, el patriotismo. En las antiguas colonias de Nueva Inglaterra, el talante republicano forma parte de la constitución de la nueva nación independiente y en México es la ideología de la patria restaurada. En todos los casos el bien común que debe prevalecer sobre los intereses privados es el de una entidad por construir: el Estado que coincide con una nación unificada.⁴⁰⁸

Así, la contradicción que señala Villoro es que en los inicios del pensamiento moderno republicano, la estima por tomar en cuenta los modos de vida locales traía consigo un proyecto unificado. Es decir, las comunidades locales serían tomadas en cuenta para formar parte de una totalidad, este es el Estado-Nación homogéneo. Por lo cual, “el sujeto que debe hacer suyo el bien común no se concibe como la persona situada en una comunidad particular; con sus formas de vida y su identidad específica, sino es el sujeto que comparte con todos los demás una cualidad común: ser un miembro, igual a cualquier

⁴⁰⁷ Félix Ovejero Lucas, Roberto Gargarella, José Luis Martí (comp.), *Nuevas ideas republicanas, Autogobierno y Libertad*, Barcelona, Editorial Paidós, 2004, p. 198.

⁴⁰⁸ Luis Villoro, “Democracia comunitaria”, p. 14

otro, de un Estado-Nación”.⁴⁰⁹ De ahí que el bien común que ha de predominar sobre los intereses individuales es el bien que se considere favorecedor al Estado-Nación.

Señalada así, entonces, la contradicción del republicanismo, ¿en qué sentido Luis Villoro hace una renovación de las ideas republicanas? En opinión de nuestro autor, la renovación del republicanismo tomaría en cuenta “los valores de las democracias comunitarias tradicionales con las de la república moderna”.⁴¹⁰ Esto es, como vimos en los orígenes de la tradición republicana moderna estuvo ligada a la creación de los Estados nacionales; ahora -piensa Villoro- la renovación de la república tendría presente la crisis del Estado-nación, tomaría en cuenta la incapacidad de los Estados nacionales para hacer frente a las reivindicaciones de autonomía y otros derechos diferenciados de los pueblos que lo conforman. Por otro lado, mientras en los inicios de las ideas republicanas la igualdad política entre todos los ciudadanos era un ideal fundamental por cumplir, ahora en este republicanismo renovado se fomentaría el derecho a la diferencia.⁴¹¹ En sus propias palabras veamos los seis puntos que señala Luis Villoro de su propuesta de republicanismo renovado:

1. En primer lugar, frente al individualismo de la democracia liberal, se inspiraría en una ‘democracia comunitaria’ e intentaría renovarla. Trataría de revalorizar las formas de vida e instituciones comunitarias [...] Reconocería y consolidaría las que ya existen y fomentaría su surgimiento en distintas esferas de la sociedad...
2. El reconocimiento de la comunidad como base de la democracia implicaría una difusión radical del poder político, de la cima a la base del Estado...
3. [...], se tendrían que inventar procedimientos de una democracia ‘participativa’ o ‘radical’, mediante los cuales los hombres y mujeres situados en los lugares donde viven y trabajan pudieran decidir libremente sobre los asuntos que les conciernen. Los mandatarios electos por esos procedimientos estarían bajo el control de sus electores y deberían rendir cuentas de su gestión [...], para asegurar que las autoridades designadas ‘manden obedeciendo’.
4. [...] Frente al Estado-Nación *homogéneo*, cuyo poder centralizado dominaba los poderes locales, se tendría un Estado *plural* que derivara su poder del reconocimiento y la cooperación de las diferencias. Si el derecho a la igualdad priva en el Estado liberal homogéneo, el derecho a la solidaridad entre todos los diferentes sería el principio más importante de ese Estado plural.
5. La función fundamental, que daría sentido a ese Estado, republicano a la vez comunitario, sería promover el bien común que puede unir a todas las diferencias...
6. [...] A diferencia de las comunidades premodernas, un republicanismo renovado al nivel de las sociedades modernas, no justificaría la

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.15.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.15.

⁴¹¹ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 126.

solidaridad en los usos establecidos por la tradición, sino la elección autónoma de los ciudadanos de un Estado plural y justo.⁴¹²

Finalmente y por lo que podemos observar, con base en esas ideas republicanas es que también nuestro autor propone un poder que entienda la diversidad cultural tratando de enmendar las limitaciones del poder de un Estado-Nación que se constituyó a partir de la desaparición de los poderes locales y de las diversidades nacionales.

Así, en el pensamiento político de Luis Villoro podemos encontrar un eje republicano, un eje hacia una asociación para la comunidad que van a ser engarzados por medio de un poder que entienda la diversidad sin menoscabo de los valores individuales al que nombra Estado Plural; en este nuevo tipo de Estado no se transgreden los derechos individuales y tampoco es ciego a la diversidad cultural.

CONCLUSIONES.

Esta tesis pretendió mostrar algunas de las principales aportaciones del pensamiento filosófico-político de Luis Villoro y en lo que sigue destacaremos las ideas que a nuestro juicio son las más relevantes.

El sentido que cobra la pregunta por el Estado más justo, conlleva a la búsqueda de un modelo de asociación política donde el disfrute de la libertad y la igualdad sea para todos. Por lo cual, el Estado Plural que propone Luis Villoro tiene como propósito que la *igualdad* vaya más allá de la que proporciona el estatuto de ciudadanía liberal, es decir, que la igualdad no se limite sólo ante la ley, sino por el contrario, que el Estado conlleve a una situación que beneficie la igualdad en condiciones para alcanzar aquello que nuestro autor ha llamado *libertad de realización* y que no se excluya a los pueblos originarios. En este sentido, el Estado debe estar comprometido en brindar ciertas “condiciones para que la libertad de todos pueda efectivamente realizarse.

La sociedad se concibe como el lugar donde todos tienen iguales oportunidades para llevar a cabo sus planes de vida”.⁴¹³ Dentro del Estado villoriano la cooperación impulsaría la acción común de los ciudadanos para la equidad. Entendida ésta última como signo del

⁴¹² Luis Villoro, “Democracia comunitaria”, pp. 15-18.

⁴¹³ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 321.

Estado justo en el que se dé un trato semejante a todos, de tal forma que puedan realizar por igual su propio plan de vida y así disminuir las desigualdades. Dicho con otras palabras, en el Estado plural se brindarán las condiciones para la realización de lo que Luis Villoro llama necesidades básicas. Además, todos los que formen parte de esta nueva *sociedad por venir* se comprometen a prestar una contribución hacia el bien común y no sólo al propio beneficio. De esta manera, se podría dar lugar a una idea de justicia donde las ideas acordadas sean en vistas a un bien común. Recordemos que desde el punto de vista villoriano, en la construcción de la idea de justicia se acepta el disenso y el consenso, ya que estos son momentos necesarios para tener un progreso o retroceso hacia una idea de justicia. Al hilo de estas ideas es que nuestro filósofo se enfrenta al problema antagónico entre intereses colectivos e intereses individuales. El modo en cómo da solución al problema es que intenta conciliar ambos constructos teóricos con su propuesta de ética-política concreta y su idea de justicia por vía negativa, que a su vez son elementos constitutivos del Estado plural y que ayudarán a la búsqueda de valores que respondan al interés colectivo o bien común, sin atropellar los intereses individuales, sino por el contrario, buscar su relación con ellos. Consecuencia de lo anterior, es la creación de una sociedad donde no exista la exclusión y donde la ciudadanía de corte liberal no sea el único referente para ser sujeto de derechos humanos, sujeto moral y sujeto político. Si bien, Luis Villoro no desecha el concepto liberal de ciudadanía, propone la *ciudadanía restringida*, donde el estatuto de ciudadanía no será con base en la nacionalidad dominante. Es decir, los derechos que se otorguen a través de la membrecía de ciudadanía no serán con base en las características de una cultura particular. Por el contrario, los derechos y obligaciones de los ciudadanos estarían restringidos a la “relación política de todo sujeto con el Estado. Incluirían sus modos de participación política con la variante diferenciales que decidieran los pueblos autónomos que constituyen el Estado.”⁴¹⁴ No obstante, a pesar de que se acepten las diferencias en este constructo teórico de ciudadanía restringida, Luis Villoro es contundente cuando aclara que en el Estado Plural la ciudadanía común no incluiría derechos ni obligaciones que transgredan los derechos humanos fundamentales. Por tal motivo distingue entre derechos humanos y derechos del ciudadano. Define a los derechos

⁴¹⁴ Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, p. 139.

humanos como valores propios de todo sujeto moral, que a su vez dan pie a una exigencia ética y ésta es: que estos valores morales inherentes al sujeto no se coarten, por eso deben ser protegidos por la ley que rija el Estado. En cambio los derechos ciudadanos pertenecen al ordenamiento político del Estado en cuestión y van cambiando de acuerdo a cómo esté legislado el Estado. En este punto, pudimos observar que el intento de Luis Villoro por prescindir de posturas iusnaturalistas no fue del todo eliminado, por lo que podríamos decir que nuestro filósofo defiende un iusnaturalismo tenue.

La idea de democracia participativa es otro componente relevante a considerar. Con ella se trataría de garantizar la participación política de todos los ciudadanos al decidir colectivamente sobre los temas que afecte sus vidas. Con la democracia participativa como idea regulativa “implicaría una difusión del poder político de la cima a la base del Estado.”⁴¹⁵

Otro elemento importante a considerar de la *ciudadanía restringida* es la noción del “coto vedado”, que como vimos sería ese núcleo mínimo de derechos que el Estado plural se compromete a cumplir y respetar para los sujetos que formen parte de cualquier cultura. Este “coto vedado” estaría conformado por los derechos individuales necesarios para todo sujeto dentro de una asociación política, nos referimos al derecho a la vida, a la seguridad, a la libertad de expresión y de asociación. Pero al mismo tiempo, este núcleo mínimo de derechos comprende derechos colectivos, pues para Villoro los derechos individuales no pueden realizarse sin tomar en cuenta que el individuo, sujeto de derechos humanos pertenece a una comunidad de cultura. Por ello, el “coto vedado” contendría la pertenencia a una comunidad de cultura. El derecho a la pertenencia –piensa Villoro- es “condición necesaria al acceso a la identidad personal y a la elección de fines y valores. Por consiguiente, la capacidad de una comunidad de cultura de ser autónoma y auténtica y de proyectar fines valiosos forma parte de los derechos fundamentales del hombre, al mismo nivel que los derechos individuales, pues sin aquella no podrían cumplirse éstos”.⁴¹⁶ Lo que anteriormente se cita como capacidades de cada cultura, también son considerados por

⁴¹⁵ Luis Villoro, “Hacia un proyecto nuevo de nación”, p. 45.

⁴¹⁶ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 132.

Villoro como principios transculturales que son condiciones de posibilidad para que una cultura cumpla sus funciones, estos principios son: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia.

Desde nuestra consideración y con base en todo lo expuesto los principios transculturales, la idea de justicia por vía negativa y la ética-política concreta conforman una teoría ética política con la que Villoro se propone superar las limitaciones de las filosofías políticas liberales, para comprender la presencia de los pueblos originarios en el los derechos humanos.

Bibliografía.

Aristóteles, *Política*, introd., ver., y n. de Antonio Gómez Robledo, 2a edición, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 2000, pp. 250.

Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 592.

Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de Libertad” en, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Madrid, Alianza, 1988, pp. 332.

Benhabid, Seyla y Cornell Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica: Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, trad. Sánchez Ana, Valencia, Genealizer, 1990, pp. 241.

Bobbio, Norberto, *Igualdad y Libertad*, introd. Peces-Barba Gregorio, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 155.

_____, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, 2da edición, México, FCE, 2001, pp. 193.

Camacho Becerra Heriberto, Comparán Rizón Juan José, Castillo Robles Felipe, *Manual de etimologías grecolatinas*, México, Editorial Limusa, 2004, pp. 338.

Camps, Victoria, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 205.

Cerroni, Umberto, *Introducción al pensamiento político*, trad. Arnaldo Cordova, 22a edición, México, Siglo XXI, 1994, pp. 84.

Fernández Santillán, José, *Filosofía Política de la Democracia*, México, Fontamara, 1994, pp.178.

Garzón Valdés, Ernesto, “Algo más acerca del <<coto vedado>>”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 6, pp. 209-213, 1989. También disponible en:

http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10845/1/Doxa6_12.pdf

_____, “El problema ético de las minorías étnicas” en, Carbonel, Miguel, Cruz Parceró y Vázquez Rodolfo, comps., *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, Editorial Porrúa-UNAM, 2004, pp. 221-243.

Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Filosofía política y derechos humanos*, México, Dirección General de publicaciones y Fomento Editorial-UNAM, 2002, pp. 374.

_____, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, México, 2010, pp. 109-139.

_____, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM-CIALC, 2011, pp. 128.

_____, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro” en, *América Latina Ficciones y realidades*, México, UNAM-CIALC, 2012, pp. 331-345.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, trad., Manuel Jiménez Redondo, 2 volúmenes, Madrid, Editorial Trotta, 2010, pp. 990.

_____, “Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana” en, Félix Ovejero Lucas, Roberto Gargarella, José Luis Martí (comp.), *Nuevas ideas republicanas, Autogobierno y Libertad*, Barcelona, Editorial Paidós, 2004, pp. 199-206.

Hobbes Thomas, *Leviatán*, trad. Escotado Antonio, introd. Moya Carlos, Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 743.

Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres; Crítica de la Razón Práctica; La paz Perpetua*; tercera edición, (trad.) Francisco Larroyo, México, Editorial Porrúa, 1977.

Kymlicka, Will, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 437.

_____, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carmen Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 304.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. Varcacél Amelia, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 350.

Marshall, T.H., Bottomore, T. B., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, Editorial, 1992, pp. 149.

Montagu, Ashley, “The Origin and Nature of social Life and the biological Basis of Cooperation”, en *Explorations in altruistic Love and Behavior*, P.A. Sorokin ed., Boston, The Bacon Press, pp. 443.

Nagel, Thomas, *The possibility of Altruism*, New York, Princeton University Press, 1970, pp. 149.

Pietro Costa y Benito Aláez Corral, comps., *Nacionalidad y ciudadanía*, México, Fontamara, 2010, pp. 129.

Ramírez, Mario Teodoro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010, pp. 175.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, pp. 607.

_____, *Teoría de la justicia*, trad. Dolores González, María, Segunda edición, México, FCE, 2012, 653.

_____, “Justice as Fairnes: Political not Metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, no. 3, (Summer 1985), pp. 223-251.

Rorty, Richard, “The Priority of Democracy to Philosophy” en, *Objectivity, Realism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, pp. 304.

Rosanvallon, Pierre, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, trad. Ana García Bergua, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Luis Mora, 1999, pp. 449.

Rousseau, Jean-Jacques, “Émile” (libro V) en, *Euvres complètes*, París, Gallimard, 1969, Tomo IV, pp. 737.

Rubio Carracedo José, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 231.

Sandel, Michel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 190.

Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Paper 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 340.

Thiebaut, Carlos, *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centros de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 221.

Tomé, José Lorenzo, *Las identidades: las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca nueva, 2004, pp. 187.

Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen soziologie*, Berlin, 1979, pp. 312.

_____, *Comunidad y Sociedad*, trad. de: J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, pp. 321.

Villoro Luis, *Crear, saber, conocer*, 9na edición, México, Siglo XXI-UNAM, 1982, pp. 310.

_____, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE-El Colegio Nacional, 1997, pp. 400.

_____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Editorial Paidós Mexicana, 1998, pp. 184.

_____, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”. *Revista internacional de filosofía política*, núm. 11, Barcelona, 1998, pp. 66-78. También disponible en el siguiente enlace: e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1998-11.../PDF

_____, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión. (Octavas Conferencias Aranguren, 1999),” en, *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, núm. 22, España, 2000, pp. 103-142. También disponible en: isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/524/524

_____, *De la libertad a la comunidad*, 2da. Edición, México, FCE-ITESM, 2003, pp. 116.

_____, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés”, Carbonel, Miguel, Cruz Parceros y Vázquez Rodolfo (comps.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, pp. 245-258.

_____, “Democracia comunitaria”, disponible en: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/LuisVilloroDemocraciacomunitaria.pdf>

_____, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, pp. 225.

_____, *El concepto de ideología y otros ensayos*, 2da edición, México, FCE-Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2007, pp. 179.

_____, “Para un proyecto nuevo de nación” en, *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, 2009, núm. 19, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, pp. 39-48.

Young Marion, Iris, *Justice and the Politics of Difference*, 1989, Princeton University Press, pp. 286,