



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LOS ENGRANAJES ROTOS DE LA SOCIEDAD  
CONTEMPORÁNEA: JUSTICIA, DEMOCRACIA  
Y DERECHOS HUMANOS. UN ANÁLISIS  
DE *LOS RETOS DE LA SOCIEDAD POR VENIR*  
DE LUIS VILLORO**

**T E S I S**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA  
DIANA JATZIRI FARIÑA OCHOA**

**ASESOR  
MTRO. HUGO ENRIQUE SÁNCHEZ LÓPEZ**



**Facultad de  
Filosofía y Letras**



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.

*A María del Carmen Rovira Gaspar, por quien  
me incursioné en el estudio de la filosofía mexicana y  
quien además de ser un gran ejemplo a seguir, fue  
también, un gran ser humano.*

*A Itzury y todas aquellas personas amadas que  
nos acompañan desde otros planos.*

—¿Sabes algo sobre la navegación y los meridianos?

—Me temo que casi nada.

—Es el punto desde donde se miden las longitudes de todo el planeta. Antes, los marineros medían las distancias longitudinales desde su punto de partida, pero, en el último siglo, el astrónomo real decidió que Greenwich fuera el punto cero para todas las medidas.

—Me parece un poco prepotente por nuestra parte, ¿no crees, eso de posicionarnos como el centro del mundo?

—En realidad, cuando se sale a navegar por alta mar es bastante útil tener un punto de referencia universal.

—¿Y todos estuvieron de acuerdo? ...

—Bueno, no fue algo acordado —dijo, riéndose—.

-Julia Quinn

## Agradecimientos

En primer lugar, me gustaría agradecer a mi familia, mis padres, Gumersindo y Silvia, y mis hermanos, Darío y David, por todo el amor que siempre me han brindado; sin duda tuvieron un papel central en forjar el ser humano en que me convertí y en nunca dejar de apoyarme para escoger mi camino. Gracias por impulsarme a terminar este capítulo en mi vida.

También quiero agradecer a mi asesor, Hugo Enrique Sánchez López y a los miembros del Seminario de apoyo a la titulación, por la infinita paciencia y atención en todo momento de este tortuoso camino que ha sido para mí la titulación.

Gracias a todas mis amigas y amigos que hice en mi recorrido en la UNAM, desde la preparatoria hasta la facultad la mayoría de mis amistades más queridas las he encontrado aquí.

Así mismo quisiera agradecer a algunas figuras clave de mi formación académica. Gracias Gabriela Rodríguez, por quien encontré interés en la filosofía desde la preparatoria. Gracias Dra. Rovira por impulsarme en el seminario optativo, es debido a su influencia que me adentré a la filosofía multiculturalista de Villoro. Gracias también a Xóchitl Amalia López Molina, a Cristián Alejandro Gutiérrez Ramírez y a Mario Magallón Anaya, pues todos y cada uno contribuyó al pulimiento de mi proyecto de tesis.

Por último, quiero hacer mención especial al profesor Patiño Palafox, quien nos impulsó a participar en los coloquios de estudiantes para nutrirnos y desenvolvernos en la filosofía mexicana, y gracias al cuál encontré a los amigos de la verdad (ALV), gracias por todas las pláticas filosóficas y experiencias vividas.

# ÍNDICE

Introducción	6
Capítulo 1. Justicia	10
1.1. Punto de partida: la injusticia existente	11
1.1.1. Tres momentos para escapar del poder injusto	15
1.1.1.1. La experiencia de la exclusión	15
1.1.1.2. La equiparación con el excluyente	17
1.1.1.3. El reconocimiento del otro	18
1.2. Sentidos de Justicia	20
1.2.1. Modelo teleológico	23
1.2.2. Modelo deontológico	24
1.3. Sentidos de injusticia	25
1.4. Antinomias de la justicia	28
1.4.1. La posibilidad de un nuevo modelo que supere las antinomias	32
Capítulo 2: Democracia	36
2.1. El pensamiento moderno y la democracia liberal	37
2.2. Democracia representativa de corte liberal	43
2.2.1. Libertades individuales y libertad de realización	49
2.3. Alternativas a la democracia liberal	54
2.3.1. Republicanismo	56
2.3.2. Comunitarismo	59
2.3.3. Democracia comunitaria o republicana.	62

2.3.3.1 Ejemplo de otro tipo de Democracia posible, la Democracia consensual	64
Capítulo 3: Los derechos humanos “universales”	75
3.1. Individualismo y derechos humanos	80
3.2. Sobre la universalidad de la declaración de los derechos humanos.	84
3.2.1. Derechos humanos y multiculturalismo	89
Conclusiones	96
Bibliografía	111
ANEXO	114

# Introducción

El presente trabajo de investigación se inscribe en el marco de la filosofía política y la filosofía mexicana. Su objetivo es estudiar la manera en que los sujetos más vulnerables son excluidos de beneficios sociales debido a la conformación de la democracia representativa de corte liberal que ha dominado el panorama político a nivel mundial. Notamos que, si bien este modelo de democracia ha solventado problemáticas de modelos anteriores, se enfrenta a nuevos desafíos y dificultades que se han hecho apremiantes en los últimos siglos, y que hacen cuestionar qué tan justas son nuestras sociedades actuales. El caso paradigmático que nos suscita interés es el de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, puesto que, igual que la democracia representativa de corte liberal, responde a una postura particular de individuos situados en un contexto específico: el de la burguesía europea del siglo XVIII.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos aparece en el seno del pensamiento moderno occidental y junto con la democracia liberal se impone al resto del mundo con la pretensión de garantizar el bienestar de todos los miembros de la sociedad por igual. Sin



embargo, el pensamiento moderno occidental no es tan objetivo como se concibió a sí mismo, y la Declaración Universal de los Derechos Humanos tampoco resultó verdaderamente universal como se quiso creer. En esta tesis argumentaré que esta postura eurocéntrica que subyace tanto a la concepción actual de los derechos humanos como a la democracia de corte liberal no resulta funcional en el contexto de países fuera de Occidente.

Para poder adentrarnos a esto, se precisará de analizar dos conceptos profundamente relacionados con los derechos humanos, estos son, justicia y democracia. Y estos tres conceptos serán estudiados desde la perspectiva del filósofo mexicano Luis Villoro Toranzo, principalmente haciendo uso de sus últimas obras publicadas en vida, estas son: *Los retos de la sociedad por venir* y *Tres retos de la sociedad por venir*.

La perspectiva de ética situada que defiende Villoro resultará del todo importante en esta investigación, ya que se está escribiendo sobre la realidad de un país multicultural como lo es México. El objetivo final de los escritos de Villoro es buscar una alternativa que no vulnerase a los derechos de las minorías. Desafortunadamente, al procurar la defensa de las garantías individuales, la democracia liberal niega tanto la autonomía como los derechos comunitarios de los pueblos indígenas, ocasionando así la exclusión de los pueblos originarios.

En este mismo sentido, se hará una revisión del concepto de justicia, ya que nuestro estudio no se centra en sujetos abstractos, sino en personas reales, situadas en un contexto social concreto. Así, el punto de partida del presente escrito es la injusticia vivida en el contexto mexicano. Nuestra motivación encuentra eco en el

pensamiento de Villoro, quien piensa que toda inconformidad nace a través de un interés personal, no del pensamiento hipotético: se reconoce un daño porque se lo vive en carne propia. Por ello, el sujeto concreto puede reclamar la necesidad de un cambio que implique que nadie que se encuentre en la misma situación injusta que él, sea excluido.

Después, mencionaremos brevemente los modelos de asociación política creados a partir de los dos sentidos de justicia que existen. Por un lado, está el modelo teleológico que corresponde a las sociedades comunitarias que persiguen un bien común. Por el otro, está el modelo deontológico, que establece principios de justicia que proveen el orden en la sociedad y que tiene como núcleo la procuración de la libertad individual.

Una vez realizada la exposición de las teorías de justicia, lo cual constituye el aspecto más teórico de nuestra investigación, nos adentraremos a comprender cómo surge la democracia representativa de corte liberal. Con este fin será menester estudiar el pensamiento moderno para luego profundizar en las características de la democracia liberal, sus fundamentos y problemáticas. Concluiremos esta exposición con un desglose de alternativas a este modelo propio de la democracia representativa de corte liberal.

En la tercera parte de este trabajo se examinará la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y se darán razones para pensar que estos necesitan ser reformulados, ya que no sólo no resultan adecuados para cualquier circunstancia y contexto, sino que al corresponder con una visión eurocéntrica del siglo XVIII no contempla otros tipos de exclusión. En particular, señalaremos que

los países de la periferia tienen características y necesidades a solventar distintas a las de Occidente, por lo cual las vivencias de exclusión que hay que atender no son las garantías individuales de la burguesía frente al poder opresivo de un gobierno monárquico.

Como enlace entre el capítulo anterior y este, se abordará en primer lugar una de las características más icónicas del pensamiento moderno: el individualismo, y cómo éste impacta a la declaración universal de los derechos humanos. En seguida hablaremos sobre la supuesta universalidad de dicha declaración, contextualizando brevemente su origen e implicaciones en culturas no occidentales. Simultáneamente, se hablará de algunas de las principales problemáticas que conlleva el pensamiento moderno, la democracia representativa de corte liberal y la declaración universal de los derechos humanos.

Por último, se hablará de los derechos humanos y el disenso, en una labor de presentar, aunque sea brevemente, una manera distinta de fundamentar los derechos individuales en un sentido multicultural. La forma en que Villoro hace esto es a través de la recuperación del “imperativo de la disidencia” que propone Javier Muguerza dentro de su discusión sobre la fundamentación de los derechos humanos que tuvo con Garzón Valdés, para posteriormente terminar este trabajo de investigación con nuestras conclusiones.

# Capítulo 1. Justicia

Este capítulo se centra en el concepto de justicia y, más específicamente, en dos sentidos que puede dársele al término — justicia como lo correcto y justicia como el bien—, así como su relación con dos modelos de teorías de la justicia: el modelo teleológico y el modelo deontológico. De igual modo, son de interés para nuestro estudio las antinomias que surgen de las posturas aparentemente irreconciliables que surgen de dichos modelos. Con la finalidad de abordar este aspecto de análisis conceptual, primeramente, se hará un recuento de lo que Luis Villoro concibe como el punto de partida de una propuesta ética. Éste es el contexto específico desde el que estamos pensando.

Las condiciones sociales pueden ser tomadas en cuenta por una teoría de la justicia que busca adecuarse al entorno al que ha de aplicarse. En los países occidentales el concepto de justicia va de la mano con la idea de que una sociedad se encuentra fundada por un consenso entre sujetos autónomos e iguales. Sin embargo, la realidad específica de países no occidentales difiere de dicha visión. En el contexto mexicano nos encontramos con una sociedad marcadamente

desigual, con prácticas políticas que hacen cuestionar a sus miembros si su forma de gobierno se trata verdaderamente de una democracia, y en la que permea la exclusión de un amplio sector de la población, que resultan ser también los más vulnerables. En resumen, la circunstancia mexicana es una realidad en la cual los principios de justicia que pretenden incluir a todos los miembros de la sociedad no se ajustan con lo que sucede en la práctica.

A partir de dichas vivencias y situándose en la circunstancia latinoamericana, Villoro sugiere reflexionar desde una vía distinta, más acercada a la realidad acontecida en los países del llamado tercer mundo, es decir, iniciar el análisis desde la injusticia para encontrar una forma de subsanar sus consecuencias. De este modo, la propuesta es seguir una *vía negativa hacia la justicia*, ya que la vía positiva, la que toma las condiciones propias de sociedades europeas contemporáneas como punto de partida, no parece adecuarse ni resolver las dificultades propias de sociedades latinoamericanas como la mexicana.

La injusticia es una carencia experimentada de valor objetivo; de esa experiencia puede partir la proyección, basada en razones, de una situación posible en que se daría ese valor. Se puede llegar así a una teoría de la justicia fundada en esa experiencia específica de una carencia concreta, padecida por sujetos situados socialmente.<sup>1</sup>

### **1.1. Punto de partida: la injusticia existente**

Puede darse el caso que, ante ciertas circunstancias, sea razonable recibir un mal: evitar consecuencias más desventajosas que el propio mal recibido, contribuir a un proyecto de mayor escala o estar en

---

<sup>1</sup> Luis Villoro, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", en *Octavas Conferencias Aranguren*, pág. 105.

vísperas de sentar las bases para fomentar y desarrollar un plan de vida personal. Pero además del malestar causado por dolencias físicas o anímicas cotidianas, hay un tipo de sufrimiento particular que llamaremos *la experiencia directa de la injusticia*, que se caracteriza por ser causada por un agente externo –alguien que se diferencia de uno mismo y que identificamos por ser *otro*– y cuyo daño correlativo carece de justificación. Una vivencia que no aduce a ninguna explicación es lo que llama Villoro “la experiencia del mal radical”<sup>2</sup>, se trata de las circunstancias donde hace uso del poder aquel que tiene la posibilidad de hacer algo en su beneficio o excluir a otros de gozar bienes o derechos que le pertenecen. Son estas vivencias las que llevan a Villoro a preguntarse si acaso la vía para buscar la justicia conlleva escapar del poder.<sup>3</sup>

Para continuar con nuestro análisis es importante aclarar qué es lo que se está entendiendo por *poder*. El poder es aquello que sirve como enlace entre los hombres, y puede definirse como la capacidad de actuar para alterar la realidad y cumplir los deseos propios, implica la dominación del mundo circundante para, de esta manera, alcanzar un fin particular. El poder puede darse tanto en un nivel individual como grupal.

De acuerdo con Villoro la sociedad no puede entenderse sin la presencia del poder y para ahondar en la importancia que éste tiene en la sociedad retoma a Hobbes.<sup>4</sup> De acuerdo con Hobbes, el deseo es

---

<sup>2</sup> “[Si] un daño sufrido [...] carece de justificación, la vivencia del daño injustificado es la experiencia del mal radical, y el mal injustificado causado por los otros puede ser efecto de una situación de poder.”, Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, Democracia y Pluralidad*, pág. 15.

<sup>3</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, pág. 17.

<sup>4</sup> *Ídem*.

el móvil que impulsa la vida: la pulsión originaria de los seres humanos es, por una parte, el deseo a la vida y, por otra parte, el temor a la muerte. Es dicha pulsión la que genera un afán de poder. No obstante, una sociedad bien ordenada podría prescindir de este deseo de poder, pues incluso Sócrates ya advertía que los hombres de bien son aquellos que escapan del poder.

Es menester, por lo tanto, examinar una alternativa que nos aleje del daño causado por la injusticia derivada del uso del poder. Esto es, la búsqueda del no poder, teniendo en cuenta que lo contrario al poder no es la impotencia o ausencia total de poder, sino que el fin de los individuos no sea exclusivamente la voluntad de poder. Podemos encontrar esta idea en el siguiente pasaje de *Los retos de la sociedad por venir*:

Escapar del poder no equivale a aceptar la impotencia sino no dejarse dominar por las múltiples maniobras del poder para prevalecer; es resistirlo. Al poder opondrá entonces un contrapoder. Podemos llamar "contrapoder" a toda fuerza de resistencia frente a la dominación. El contrapoder se manifiesta en todo comportamiento que se defiende y resiste al poder.<sup>5</sup>

De este modo podemos ver que lo que es contrario al poder es una fuerza opositora: el *contrapoder*, llamado así por Villoro. El contrapoder aparece como la vía alternativa para resistir las manifestaciones del poder a modo de resistencia y resguardo ante

---

<sup>5</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 18.

Respecto a la figura del contrapoder en la obra tardía de Villoro Ambrosio Gómez dice: “[el contrapoder] es la clave de su giro filosófico hacia la esperanza de un mundo mejor, de un buen vivir, no solo para los indígenas sino para todos los mexicanos y para el mundo entero.”, Ambrosio Velasco Gómez, “Tercer momento filosófico: filosofía del contrapoder y la emancipación de los pueblos indígenas”, en *Ensayos sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*, pág. 32.

cualquier forma de dominación producto de las relaciones de poder. En esta luz, la Historia misma podría verse como una contienda entre el uso del poder y el contrapoder.

El contrapoder puede definirse de manera general como “una fuerza múltiple que tiene una dirección común”<sup>6</sup>, en palabras del propio Villoro, tiene un carácter variado y la dirección común sería la abolición de la dominación, en cualquier forma que ésta se presente.<sup>7</sup> En este sentido, el ideal último del contrapoder consistiría en la abolición del Estado, pues éste ejerce la más grande forma de dominación en múltiples presentaciones (política, militar, jurídica, etc.). Sin embargo, el contrapoder es únicamente una idea regulativa que no tiene la intención de ser alcanzada en la práctica. Es por ello por lo que Villoro no concibe que desaparecer la figura del Estado sea la manera de proceder.

Esta actitud frente al poder es una vía negativa, puesto que no busca la justicia, sino que pretende escapar del poder injusto y regir nuestras acciones con una dimensión ética. Villoro explica que para poder escapar del poder hay tres momentos:

1. Experiencia de la exclusión.
2. Equiparación con el excluyente.
3. Reconocimiento del otro.

---

<sup>6</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 19.

<sup>7</sup> A Villoro le interesará particularmente la forma en que el movimiento zapatista hace uso del contrapoder como forma de resistencia y lucha por la democracia, libertad y justicia. Debido al enfoque de este trabajo, no ahondaremos en la relación de Villoro con el zapatismo, sin embargo, ésta es fundamental en el pensamiento del filósofo y su teoría multiculturalista. Villoro refiere al lector en una nota a pie de página al siguiente artículo: “Libertad, democracia y justicia, delirio del EZLN”, *La jornada*, México, 3 de septiembre de 1994.



En el siguiente apartado se adentrará a cada uno de estos momentos para explicarlos con mayor claridad.

### **1.1.1. Tres momentos para escapar del poder injusto**

Existen tres momentos para escapar del poder injusto que Villoro diferencia en *Los retos de la sociedad por venir*. Se trata de una distinción teórica que el autor propone para clarificar cuál es esta vía alternativa que nos presenta. No se trata de sucesiones temporales o peldaños que recorrer linealmente, en realidad cada momento conforma una parte de un entramado más complejo que tiene la finalidad de proponer una moralidad alternativa, una que nos lleve a un orden social libre de injusticia. En lo subsecuente dedicaremos un subapartado para exponer y analizar cada uno de estos momentos.

#### **1.1.1.1. La experiencia de la exclusión<sup>8</sup>**

Villoro nombra al primer momento “la experiencia personal de la exclusión”. Este momento hace referencia a una conciencia creada en un individuo a partir de un daño sufrido por la acción u omisión de un agente externo, éste puede tratarse de una persona en específico o puede entenderse en sentido más amplio (es decir, puede hacer referencia a la sociedad misma). El sujeto que sufre la experiencia de exclusión tiene alguna característica particular que lo hace distinto de aquellos pertenecientes al grupo hegemónico, cuyos miembros no experimentan la exclusión en cuestión. De esta manera, se genera una distinción entre un *otro* y un *nosotros*, es decir, se produce la conciencia de pertenencia a un grupo específico: ser mujer, ser obrero

---

<sup>8</sup> Para ver más información sobre la experiencia de la exclusión desde la obra de Villoro véase Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, en *revista Isegoría*, número 22, 2000, pp. 103-142. Disponible en: 10862.pdf (acuedi.org)

o ser miembro de una cultura minoritaria, por ejemplo. Así, la nota distintiva de la población no homogénea es el padecimiento de algún tipo de daño por su condición particular.<sup>9</sup>

Cabe aclarar que el uso del poder sobre algún grupo vulnerable no se presenta de la misma forma o intensidad: hay violencias sistémicas, esporádicas, directas, indirectas e, incluso, conscientes o inconscientes. La nota que comparten todos estos usos del poder es que generan una carencia en un conjunto específico de individuos que comparten algún rasgo en común; una carencia que es el resultado de una relación de dominación.

A partir de la dolencia compartida y generada la conciencia de pertenencia a un grupo rechazado por su diferencia, existe una multiplicidad de reacciones que un sujeto carente puede tener. De acuerdo con Villoro, cuando se da una solidaridad entre los afectados se abre la posibilidad de que a partir del daño se encause la situación hacia la formación de un contrapoder.

Ahora bien, aunque parte de este primer momento involucre la conciencia de ser perteneciente a un grupo específico, Villoro le denomina “conciencia personal de exclusión”, en tanto que el individuo que sufre el daño lo experimenta de manera directa, “Digo "experiencia personal" porque, en efecto, se trata de un conocimiento directo por el individuo [...] No se trata de un rechazo general, sino de una relación vivida en el seno de una sociedad concreta.”<sup>10</sup> Es

---

<sup>9</sup> “Los excluidos, en cambio, lo son por poseer alguna diferencia que los coloca aparte de los sujetos "normales". En ese respecto preciso no pueden ser aceptados, aunque puedan serlo en otros aspectos. Ante la comunidad de "sujetos normales" los excluidos ya no son considerados sujetos como ellos: son vistos desde fuera, determinados por los juicios de los otros; quedan "cosificados" por la característica que los vuelve rechazables.”, Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, en *Octavas Conferencias Aranguren*, pág. 112.

<sup>10</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 22.

importante retomar qué es lo que se entiende por exclusión en este texto, pues se trata de una dinámica que se da dentro de los confines de la sociedad. En palabras del autor:

[S]er excluido es no formar parte de la totalidad al igual que cualquier otro, no ser reconocido plenamente en la totalidad, no tener un sitio en ella al igual que los demás, justamente por ser diferente. Así, la conciencia de identidad del carente está ligada a su conciencia de ser diferente y ésta a su experiencia de exclusión.<sup>11</sup>

De acuerdo con la cita anterior, podemos decir que la vivencia de la injusticia toma el carácter de ser la carencia de un bien que el resto de la sociedad tiene y que no se posee en virtud de ser parte de un conjunto específico de personas que es diferente.

Respecto al nivel y tipo de exclusión que se dé dependerá de la característica específica del grupo vulnerado: bien puede ser una exclusión total o parcial. En el primer caso, podemos considerar cualquier forma de esclavitud; en el segundo caso, podemos pensar en distintos ámbitos: en el económico, identificamos la limitación de las oportunidades y los bienes a los que se puede tener acceso; en el político, no tomando en cuenta la opinión de ciertos sectores en la toma de decisiones que afecte a la población en general. Dado que los distintos grupos tienen situaciones distintas, la carencia a la que estén expuestos no será la misma.

#### **1.1.1.2. La equiparación con el excluyente**

El segundo momento, “la equiparación con el excluyente”, consiste en que, después de la experiencia de la exclusión, los afectados tienden

---

<sup>11</sup> *Ídem.* La mayúscula entre corchetes es mía.

a reaccionar de dos modos: bien aceptando pasivamente la injusticia, o discrepando de ella. Cuando sucede lo segundo, se trata de un primer movimiento de rebeldía ante el daño sufrido. En este caso, el agraviado se opone a su agresor, porque a pesar de las diferencias y de que quien esté ejerciendo dominio sobre él pueda no reconocer su valor intrínseco, el mismo individuo se entiende como un sujeto digno de valor, tal como todos los demás. Villoro lo resume así: “[El] valor iguala a ambos adversarios: trasciende la diferencia.”<sup>12</sup>

Este movimiento de enfrentamiento se vuelve una forma de contrapoder en cuanto que hace una ruptura con el consenso que sustenta al poder<sup>13</sup>. Enfrentarse al agresor puede inspirar a otros en la misma situación a hacer lo mismo, con lo que se puede generar una red de apoyo y resistencia entre los excluidos. Un ejemplo de esto son las agrupaciones feministas que sostienen y promueven la sororidad entre sus compañeras. De la misma manera, distintos grupos vulnerados pueden generar una actitud de solidaridad entre sus miembros.

### **1.1.1.3. El reconocimiento del otro**

El tercer movimiento, denominado “el reconocimiento del otro”, postula que a partir de la equiparación con el agresor puede haber

---

<sup>12</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 24. La palabra entre corchetes es un agregado a la cita textual.

<sup>13</sup> En el texto, Villoro trae a colación una interesante cuestión que plantea Dussel respecto a un tipo de exclusión radical, emplea el término de interpelación para explicar esta dinámica del excluido frente al excluyente. Plantea que hay dos tipos de comunidad de comunicación, la “ideal” donde no hay excluidos y, por lo tanto, se trata de una comunidad de justicia; y la comunidad de comunicación “real”, donde además de las exclusiones de tipo legales, se pueden dar las de comunicación, esto es, cuando a un individuo no se le considera un interlocutor válido y termina dejado de fuera de todo consenso racional. Para ver más al respecto léase a Enrique Dussel, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, 1993.

dos reacciones distintas. Por un lado, puede crearse un conflicto entre ambas partes, donde cada lado espera que su postura sea vista como la única válida y termine siendo aceptada por el otro o, alternativamente, a pesar de las diferencias, se puede dar una reivindicación de los derechos de ambos al resaltar lo que trasciende sus diferencias, esto es, el que ambos sean merecedores de acceder a los mismos derechos por igual. En última instancia, independientemente de la situación de injusticia que se quiera remediar, el valor común que se busca reivindicar es el de la no-exclusión.

Villoro insiste en que a partir de la vivencia en carne propia de un sujeto situado se puede promulgar un nuevo sentido de justicia: es a partir de la experiencia personal del sujeto que éste puede proyectar una noción de justicia distinta de la actual. Es en este sentido que no haría falta tener un punto de vista imparcial de un sujeto abstracto para llegar a la promulgación de normas universalizables. Villoro señala lo siguiente:

Cada experiencia de exclusión de una diferencia determinada en un aspecto de las relaciones sociales, permite oponer a la comunidad de consenso una idea del sujeto moral que no rechace esa diferencia específica en ese aspecto particular. Pero esa idea puede comprender aun otros rechazos de diferencias, que pueden hacerse patentes en experiencias sociales posteriores. La idea de justicia se va enriqueciendo al tenor de la progresiva conciencia de las injusticias existentes.<sup>14</sup>

De este modo, tenemos que, a fin de cuentas, la idea de justicia parte de un proceso histórico. Así, dependiendo de la época se ha ampliado el círculo que abarca distintas exclusiones que antes no se tenían en

---

<sup>14</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 37.

cuenta, como la defensa de los pueblos indígenas que De las Casas realizó frente al régimen colonial o, más actualmente, la apelación de los derechos de los animales en temas de bioética. Es sólo a partir de la comprobación de que algo es injusto que se puede proyectar un orden social libre de esos daños específicos.<sup>15</sup>

## 1.2. Sentidos de Justicia

Existen muchos usos del término justicia en el lenguaje cotidiano, sin embargo, todos comparten significado común que alude a una relación entre un concepto general y su aplicación. Es así que existen dos vías distintas, pero complementarias, en que se puede considerar dicha relación. Ya desde la antigua Grecia se hablaba de ello: por un lado, podemos hablar de la justicia a partir del orden y las leyes de la ciudad y, por el otro, podemos hablar de la justicia desde la virtud propia. Veamos con más detalle cada uno de estos sentidos.

El primer sentido de justicia está relacionado con el término *Diké*, la cual regula la vida entre los ciudadanos. De acuerdo con esta concepción, la justicia es atributo de una ciudad bien ordenada, y es a partir de la justicia del todo (o el buen ordenamiento de la ciudad) que se juzga a los miembros de la sociedad. Según esta visión, la

---

<sup>15</sup> Villoro menciona que la necesidad de proyectar un orden social menos injusto conllevaría también reformular la concepción de derechos humanos actual, un tema en el que nos adentraremos con mayor detalle en el último capítulo de este trabajo: “La idea de justicia como no-exclusión implicaría una reformulación de la doctrina universal de los derechos humanos. [...] Para considerar universal un derecho tendría que aceptársele como válido en toda circunstancia histórica.” Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 38.

injusticia está representada por la *hybris*, ente que traspasa los límites asignados.<sup>16</sup>

El segundo sentido de justicia está relacionado con el *daimon* socrático, el cual, en términos muy simplificados, se refiere a la voz interior que nos guía cuando se trata de determinar cómo actuar. De acuerdo con esta noción de justicia, es a partir de las reglas que rigen al sujeto, y que en consecuencia lo harán actuar de una u otra forma conforme a lo que concibe como justo, que se juzga la justicia del todo social. Retomando las palabras de Villoro: “a partir del alma se ven las relaciones justas que guarda con los demás y, a partir de éstas, las normas que deban regir la ciudad bien ordenada.”<sup>17</sup>

Es Aristóteles el primer filósofo que se da a la tarea de intentar armonizar ambos sentidos de justicia. De acuerdo con él, la justicia indudablemente está relacionada con las leyes que rigen una ciudad, pero esencialmente es la virtud del alma en relación con los demás. Cabe aclarar que, aunque hay una distinción entre una y otra noción de justicia, al estar ambas relacionadas en los modelos teóricos posteriores no se deja fuera el otro sentido, sino que uno toma prioridad sobre el otro.

Posteriormente, John Rawls hace una distinción que trae más claridad respecto al concepto de justicia, utilizando los conceptos de *right* (lo correcto o debido) y *good* (lo bueno o valioso). Villoro lo explica de la siguiente manera:

---

<sup>16</sup> Villoro trae a colación a Anaximandro, Parménides y Heráclito para exponer el concepto de mejor manera, véase el inicio del Capítulo 2 “De la idea de justicia” de *Los retos de la sociedad por venir...* para más información.

<sup>17</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 44.

Si nuestro énfasis está en lo debido, no toda concepción del bien es procedente, sino aquellas que sean razonables y se adecuen a ciertos principios; luego, no aceptaremos cualquier concepción sustantiva del bien. Al revés, si nuestro punto de vista es el del bien, no todo principio de justicia será aceptable, sino sólo aquellos que conduzcan a un fin bueno.<sup>18</sup>

Así pues, lo que se priorizará en una teoría de la justicia dependerá del énfasis en uno u otro sentido. Según el primer sentido, justicia es aquello que es “lo correcto”, es actuar conforme al deber (cumplir con las normas de la sociedad), y lo correcto servirá de pauta para determinar qué es lo bueno. Siguiendo el segundo concepto, justicia es “lo bueno”, es decir, es actuar siguiendo aquello que resulte valioso para el agente autónomo. En este segundo sentido, por lo tanto, la medida de lo debido será lo que es bueno.

En ambas posturas se tiene a la justicia como un valor objetivo. Sin embargo, la manera en que se conoce dicho valor objetivo cambia de acuerdo con lo que se prioriza. Para la justicia entendida como “lo correcto” será por un consenso racional, mientras que para la justicia entendida como “lo bueno” será un consenso, pero de carácter comunitario, que estará determinado por el bien común al que se aspira. A lo primero se le denominará el *modelo deontológico*, que corresponde al deber; al segundo, *modelo teleológico*, que corresponde al fin perseguido. En el siguiente apartado se desarrollará brevemente cada uno de estos modelos con la finalidad de resaltar sus características.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 48.



### 1.2.1. Modelo teleológico

Recordemos que el modelo teleológico tiene por prioridad lo bueno por sobre lo correcto, por lo que la virtud tomará el papel protagónico. Si nuestras acciones personales se rigen por la virtud, entonces serán acciones justas; sin embargo, lo valioso de las acciones no importa meramente en un aspecto personal. Villoro indica que “el bien debe entenderse como un valor objetivo para todo hombre [...] [L]a *polis* tiene su fin, que no es distinto al del hombre en sociedad”<sup>19</sup>, por lo que las acciones serán valiosas debido a que se dan dentro de la esfera de lo social en la manera en que interactuamos con los otros. De este modo, si el vínculo que une a la sociedad es justo, es decir, si se deriva de las acciones virtuosas de cada ciudadano, entonces la ciudad está encaminada hacia el bien común.

La justicia en el modelo teleológico está enfocada en personas concretas, diferentes entre sí, pero que participan de la justicia porque es algo que atañe a todos, no porque sea algo meramente impuesto sobre los ciudadanos. La justicia tiene un carácter de proporcionalidad, todos se encuentran incluidos en un fin común, pero a cada quien se le da “lo que le corresponde”. No existe, pues, una pretensión de homogeneización de la sociedad.

El orden normativo de un modelo teleológico concibe dos ámbitos: por un lado, las normas universales, o bien la ley natural (también llamada ley divina) y, por otro, que corresponde al ámbito social, existe una legalidad acordada por convención. Las normas dependerán de la concepción de bien común que la sociedad persiga. Lo que evita que se caiga en un relativismo cultural, es precisamente

---

<sup>19</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 51.

esta idea de la ley natural que sustenta y asegura el carácter universal de las normas. No es sorprendente que desarrollos posteriores del modelo teleológico serán relacionadas con el concepto de comunitarismo.

### **1.2.2. Modelo deontológico**

El modelo deontológico es el que se ha mantenido en las corrientes del pensamiento moderno y en él, en oposición al modelo teleológico, lo correcto tiene prioridad por encima de lo bueno; por lo que una sociedad justa será aquella que esté bien ordenada. Para hacer más comprensible el modelo en general, sin entrar de lleno a sus distintas variantes, Villoro hace uso de lo escrito por John Rawls como representante de este modelo.

Para Rawls la justicia es “reglas generales que a todos obligan por igual, orden normativo que establece una equidad conforme a razón. Antes de captar lo justo como un valor, se le puede comprender también como un orden normativo.”<sup>20</sup> Así, en el modelo deontológico, los principios de justicia que rigen a la sociedad son tanto universales como normativos, y son establecidos a través de convenios hipotéticos —como la llamada *posición original* propuesta por Rawls, según la cual los individuos tendrían un “velo de la ignorancia”, que los haría desconocer su situación específica y, por tanto, escogerían sólo aquello que cualquier sujeto, en cualquier posición escogería para sí.

Las normas son fundadas por sujetos libres, iguales y racionales, que tienen la capacidad de seguir con autonomía las reglas y, al hacerlo, actúan como personales morales. La justicia en este caso no se justifica en una concepción del bien común, ya que se

---

<sup>20</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 65.

acepta una pluralidad de valores y de concepciones de qué es lo bueno para cada sujeto individual; en cambio, para el modelo deontológico la justicia depende exclusivamente de un orden de la razón. A su vez, puesto que la búsqueda del bien común no dictamina la conducta de los ciudadanos, la libertad individual toma el papel central en el modelo: es el principio inamovible que asegura que no se oprima al sujeto en nombre del beneficio de la sociedad.

Independientemente de la situación específica de los sujetos, los principios de justicia, además de ser normativos, son universalizables e iguales para todos. Así, de nueva cuenta, no importa la posición del sujeto concreto, cualquier particularidad o diferencia propia no lo hace distinto ante los ojos de la ley. La primacía de la libertad individual como fundamento del modelo hará que éste entre en la tradición filosófica del liberalismo, postura surgida a partir del pensamiento moderno occidental.

### **1.3. Sentidos de injusticia**

Siguiendo la exposición del modelo teleológico y del modelo deontológico, se puede apreciar que están conformados desde posturas sustantivamente dispares, por lo que cabe esperar que tanto los problemas como las experiencias de injusticia tengan variaciones importantes en cada modelo. En esta sección haremos una exposición detallada de las problemáticas de cada modelo, comenzando con el modelo teleológico, dado que el modelo deontológico tomó en consideración sus fallas y trató de evitarlas. Este modelo teleológico, sin embargo, tiene que lidiar con consideraciones que pueden acarrear experiencias injustas propias del individualismo liberal. Estas dificultades serán también abordadas en esta sección.

De acuerdo con el modelo teleológico, la justicia tiene un aspecto distributivo, es decir, es proporcional al mérito de los ciudadanos, y Villoro nos dice: “«Mérito» traduce *axion*, que propiamente significa «valor». Y el valor es diferente en cada uno, según su situación social y sus características particulares”,<sup>21</sup> es decir, no es el mismo para todos por igual. El mérito de cada persona se mide conforme a la contribución al bien común que el individuo haga. No hace falta decir que la posibilidad de contribuir al bien común está directamente relacionada con la posición social y las circunstancias específicas de cada ciudadano, dando pie a que los privilegios sean justificados y las desigualdades existentes sean consagradas. No es secreto que la exclusión que se daba a mujeres y esclavos en la antigua Grecia era una situación existente y real, favorecida y asentada bajo este modelo.

Por otro lado, aunque la existencia de la ley natural diese un sustento de universalidad a las normas de la ciudad, en el ámbito legislativo el papel de la prudencia toma un tinte importante, ya que la ley general se particulariza según la circunstancia. Asimismo, dependerá del conocimiento personal concreto, es decir, que las acciones de los individuos sean virtuosas, y, por lo tanto, justas, dependerá de la capacidad de tener buen juicio. Así, la justicia tiene un fundamento empírico, es la práctica personal de la virtud de los hombres libres. No obstante, todo ello está sustentado en la idea de que hay una ley natural o divina, una certeza que a lo largo de la historia de la filosofía se ha puesto en duda. Sin este supuesto, sin embargo, la presunción de universalidad se desdibuja.

---

<sup>21</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 52.

En el texto original las palabras «mérito» y «valor» aparecen con doble comilla, cambié el estilo de las comillas aquí para evitar la confusión con las comillas que indican cita textual.

El último gran problema al que se enfrenta el modelo teleológico es el de la opresión del individuo en beneficio de comunidad. En la tradición aristotélica la comunidad precede al sujeto. De este modo, contrario a la noción contractualista realizada por sujetos hipotéticos de una democracia liberalista, los hombres nacen y se desarrollan dentro de una sociedad, por lo cual es deber de los miembros de la sociedad poner el bien común por encima de su bien individual, aún a expensas del sujeto mismo.

En respuesta a esta opresión del Estado hacia la figura del ciudadano, la tradición liberalista encuentra en la libertad individual la respuesta a tales problemas y la convierte en la figura central de su modelo. De este modo, la libertad individual es el principio inamovible del modelo deontológico. La sociedad no precede al individuo, y la búsqueda de un bien común no justifica la violación a la libertad individual en ninguna circunstancia.

Debido a la preponderancia en este modelo del sentido de lo debido por sobre lo bueno, la idea de un bien común no opera como en el modelo teleológico. Contrario a la creencia de un sentido unívoco del bien común existe la aceptación de múltiples concepciones respecto a qué es lo bueno, y ello será determinado exclusivamente por el individuo. El papel que desempeña el Estado no tiene injerencia con un asunto de índole personal, cada persona es libre de perseguir aquello que considere que es mejor para sí mismo, dado que tiene la capacidad para decidirlo en calidad de sujeto autónomo.

La justicia no depende de lo que se conciba como el bien común, la justicia se entenderá como un orden normativo que tiene principios generales que rigen a los miembros de la sociedad y se aseguran de que, ante todo, la ciudad sea ordenada. Dichos principios de justicia

tienen la cualidad de ser universalizables e iguales para todos; gracias a ellos se evita la meritocracia que se veía en el modelo teleológico. En este modelo, todos son iguales ante la ley, así que no se justifica los privilegios, ni las diferencias que provoquen la exclusión.

Dicho lo anterior, la libertad e igualdad proclamadas para todos por igual son abstractas, en las prácticas sociales de comunidades reales siguen prevaleciendo prácticas injustas de las que aquellos miembros vulnerables y excluidos no pueden escapar. La pregunta que permanece es: si un modelo basado en la libertad individual que fue planteado para solventar las fallas de modelos anteriores que ponían la búsqueda del bien común por sobre todo y todos, sigue fallando en resolver situaciones de exclusión e injusticia en la sociedad, ¿acaso no hay otro modo para construir una sociedad bien ordenada? Villoro cree que sí, y en capítulos posteriores nos adentraremos al esbozo de su propuesta.

#### **1.4. Antinomias de la justicia**

Como vimos en los apartados anteriores, existen dos posturas políticas que por sus diferencias inconciliables se enfrentan la una a la otra: la postura liberalista propia del modelo deontológico y el comunitarismo del modelo teleológico. El desacuerdo entre ambas visiones se puede expresar por medio de cuatro antinomias.<sup>22</sup>

Antinomia es la oposición de dos posturas incompatibles, cada una de ellas justificada. Las antinomias pueden hacerse manifiestas por medio del análisis conceptual y pueden ser superadas si se logra una síntesis a partir de los supuestos que ambas posturas comparten,

---

<sup>22</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, págs. 83- 103.

y con ello generar un modelo conceptual que dé cabida a ambas posturas. Las cuatro antinomias que revisaremos son la antinomia del sujeto, la antinomia del orden normativo, la antinomia del tipo de asociación y, por último, la antinomia del deber y del fin.

Dependiendo del tipo de modelo se concibe la relación entre el sujeto en su papel de persona moral con el orden normativo. Así, de acuerdo con el modelo liberal, la persona moral constituye un agente libre y autónomo. Es un sujeto abstracto que se ve afectado por su entorno real, el cual, por lo mismo, puede lograr la imparcialidad y no enfocarse a sus intereses exclusivos. En cambio, para la tradición comunitarista el sujeto como persona moral será aquel miembro que elige por voluntad propia la búsqueda del bien común. Se trata de un sujeto situado, no separado de sus características y diferencias particulares que lo identifican como individuo. En suma, el sujeto es una persona moral que persigue a la vez sus fines propios y la idea del bien que considera es la correcta.

El modo en que se entiende la justicia en cada modelo traerá sus propias particularidades en la práctica. De acuerdo con el modelo liberal, dado que la justicia está relacionada con la igualdad, el trato a todos los miembros de la sociedad será igual debido a que comparten los mismos derechos y obligaciones. En cambio, en el modelo comunitario la justicia reconoce la identidad de cada quien, por lo tanto, existe un respeto a las notas diferenciales de cada individuo y dentro de la persecución por un bien común se incluye la reparación de las desigualdades de los individuos. Ignorar uno u otro sentido de justicia puede conducir a distintos tipos de injusticia. Como se ha mencionado anteriormente, es común que en un modelo liberal se margine al sector más vulnerable de la sociedad, mientras

que en el otro modelo se puede dar una justificación de los privilegios. Antes de plantear las posibilidades de superar una antinomia de la justicia, terminaremos de revisar el resto de éstas.

La antinomia del orden normativo, como su nombre lo indica, alude a la oposición en que se instaura el orden normativo según uno u otro modelo. Si en el modelo liberal la justicia es entendida como igualdad, esto lleva a sus teóricos a plantear principios de justicia que estén respaldados por la razón, por lo general de carácter instrumental, encontrando el fundamento de sus leyes en el mundo del valor y el deber. En contraste, para un modelo comunitarista, donde la justicia se entiende como un reconocimiento de las diferencias, el orden normativo es aplicado a situaciones específicas en una sociedad real, donde las leyes son acordadas por consenso y buscan llevar a cabo la moralidad social efectiva o, como se planteaba en la antigüedad, practicar la virtud en los actos. Es así como el fundamento del modelo comunitarista recae en la tradición. Podemos decir, pues, que la oposición entre estos modelos muestra cómo se enfrenta un orden normativo que se concibe como universal y racional a otro que parte de su contexto social específico y se establece por acuerdo.

La siguiente antinomia es la de la asociación. Para un modelo liberal las asociaciones humanas se dan por contrato entre individuos autónomos que persiguen sus fines individuales, la sociedad es resultado del convenio previo de los sujetos individuales, el origen y fin en sí mismo de la asociación es el individuo y su libertad. De este modo, la condición elemental de la sociedad es garantizar los derechos básicos para así proteger la libertad individual. El espacio público en este modelo sirve como el lugar de libre competencia donde



los sujetos pueden ejercer sus libertades individuales, esperando que esta competencia se dé en un ámbito de tolerancia y respeto, que abra la puerta a la posibilidad de la cooperación de sus individuos, si éstos así lo desean. La piedra angular del modelo es la inviolabilidad de los derechos humanos individuales.

Desde la perspectiva del modelo comunitarista, así como lo anuncia su nombre, la asociación se trata de una comunidad, no de una sociedad. La diferencia entre estos términos recae en que una comunidad está unida por un fin común y los miembros pertenecientes a ésta son sujetos situados, insertados dentro de un contexto histórico que los antecede, y es en el seno de esta asociación que se desarrollan sus particularidades y características propias. Dado que la idea de bien común de la comunidad incluye el bien de sus individuos, los derechos individuales y los derechos colectivos tienen la tarea de garantizar la realización del bien común que concierne a todos. El ambiente que se promueve no es el de la competencia de sus miembros, sino la solidaridad de todos para alcanzar su fin común. Desde la perspectiva comunitarista, una asociación implica que la comunidad misma forme parte de la identidad personal del individuo, gracias a esta identidad y reconocimiento recíproco que se da en la comunidad es que se logra comprender y justificar las reivindicaciones de los grupos desplazados, pues no se pasa por alto sus diferencias y vulnerabilidades.

Al igual que con las antinomias pasadas, vemos aquí que cada tipo de asociación resulta en problemáticas diversas. El énfasis de la libertad individual, que hace a todos los ciudadanos iguales ante la ley y con la posibilidad de competir en aparente igualdad de

condiciones, lleva a sus miembros al aislamiento, al atomismo social, a la vez que homogeneiza a sus individuos en tanto que se desdibujan sus diferencias que los hacen únicos. Mientras que en el modelo comunitario es posible que se imponga la comunidad y los derechos colectivos sobre el sujeto y sus derechos individuales.

En último lugar, se encuentra la antinomia del deber y del fin, que también podemos llamar la antinomia de “lo debido” y “lo bueno”. Siguiendo lo expuesto hasta ahora, es claro que la diferencia inicial entre ambos modelos radica en la preponderancia de un sentido de justicia sobre el otro.

Para el modelo liberal, la justicia es lo debido conforme al derecho, es decir, las normas que ordenan la ciudad están por encima de cualquier concepción del bien; estas reglas están fundadas de tal forma que tienen validez universal.

Por su parte, para el modelo comunitarista la justicia es lo bueno o valioso moralmente, esto implica que las acciones del individuo estén encaminadas por virtud y para contribuir al fin colectivo de la asociación, que es el bien común, el cual es relativo a la comunidad. La pretensión de validez universal no se aplica en este modelo, pues se entiende que el sujeto es histórico, por lo que la postura comunitarista responde a su circunstancia específica. Sin embargo, es por esta misma característica que su postura resulta propensa a adentrarse en los terrenos de la relatividad de valores.

#### **1.4.1. La posibilidad de un nuevo modelo que supere las antinomias**

Hasta este momento se ha planteado al poder como causa de la injusticia y, dependiendo del modelo teórico, es posible también

identificar una u otra forma de injusticia existente, lo que abre la pregunta de si existe una manera de evitar los problemas relacionados con los modelos anteriores y superar las antinomias a las que se enfrentan. La respuesta de Villoro es afirmativa: es posible superar los problemas y antinomias mencionados por medio de generar una nueva concepción de justicia. Es por esto por lo que el inicio de su obra *Los retos de la sociedad por venir...* sea precisamente una búsqueda de la justicia por una nueva vía, la vía negativa. Por medio de esta vía negativa desarrolla un abordaje que llevaría a comprender por oposición la idea de justicia.

Considerando que el actuar de los sujetos morales está determinado por el sentido de justicia que posean, y que éste se encuentra relacionado con las características propias de cada cultura, hay que encontrar, entonces, las características comunes que compartan distintos sentidos de justicia, de diferentes culturas, a través del tiempo. En suma, el planteamiento de Villoro consiste en señalar que existen dos criterios a seguir para superar las antinomias: en primer lugar, considerar la justicia en su curso temporal en una cultura y, en segundo lugar, considerar la justicia a partir de su negación.

La primera antinomia, sobre el sujeto moral, no se da a nivel individual, sino cuando nos preguntamos por lo que cualquier persona debería hacer en un sistema general de reglas, es en el aspecto práctico cuando se resuelve la oposición, ya que las acciones concretas que se hagan en contra de la injusticia superan el aspecto teórico de la antinomia.

La segunda antinomia se resuelve si se acepta el prerrequisito de una sociedad que esté indiscutiblemente formada por personas

libres, por el hecho de que ese sería el único espacio donde verdaderamente exista la justicia. Sociedades serviles o que acepten la esclavitud quedan fuera, puesto que no se puede considerar que aceptar estas prácticas sea propio de una asociación de sujetos autónomos. Una sociedad formada por personas libres no es compatible con la idea de la exclusión de sus miembros. La característica particular de una sociedad de este tipo sería que el orden normativo aceptaría tanto el consenso como el disenso en la toma de decisiones.

Respecto a la tercera antinomia, de la asociación, podemos decir que tanto la comunidad como la sociedad son formas de asociación que mantienen relaciones mutuas, aun si a simple vista parecen opuestas. En el devenir histórico, la comunidad conlleva la sociedad, es decir, la figura del sujeto individual aparece como una respuesta a lo que se buscaba cambiar del comunitarismo y viceversa. El rescate del sujeto situado y comunitario es una reacción a los males de un modelo liberalista. Ambos tipos de asociación pueden romperse si se da la exclusión de algún sector de sus miembros, por lo que, para superar esta antinomia, la no-exclusión tiene que ser prerrequisito de la justicia, y la asociación tienen que estar basada en el reconocimiento del otro, con todo y sus diferencias y particularidades, en la justicia. Villoro pensaría en tomar la idea de la utopía como una realidad que puede y debe advenir para superar los problemas que ambos modelos no pudieron resolver.

Por último, la cuarta antinomia, que versa sobre lo bueno y lo debido, se presenta en la práctica únicamente en la cultura occidental; para gran parte del resto del mundo los valores y deberes son simplemente dos facetas de una reivindicación histórica

específica. Si se piensa de esta manera entendemos que la democracia liberal es un sistema político surgido en un tiempo específico que postula derechos de acuerdo con los valores que sustenta; cuando se considera a la democracia liberal como la única postura válida para formular principios de justicia frente a la multiplicidad de concepciones del bien es que la cuarta antinomia persiste.

En este capítulo hemos abordado una visión general del concepto de justicia partiendo de un contexto donde lo que hay es una vivencia de ausencia de justicia, posteriormente hemos revisado analíticamente y los posibles momentos que nos llevarían a escapar del poder injusto, hasta los dos sentidos de justicia que conducen a los dos modelos principales de teorías de la justicia. Es de gran importancia enfocarse en las antinomias de la justicia, debido a que esta división abre la posibilidad de un nuevo modelo. En el capítulo siguiente desarrollaremos el concepto de democracia.

## Capítulo 2: Democracia

En el siguiente capítulo se revisarán distintos tipos de democracia, adentrándonos en sus dos principales corrientes: la democracia liberal y la democracia comunitaria. Al final del capítulo se abordará un ejemplo de un tipo distinto de democracia de la predominante, que se trata de un caso surgido fuera de Occidente: una democracia consensual surgida en el gobierno tradicional africano. La importancia de este caso radica en que abre la posibilidad de instaurar una forma de gobierno democrático que no deje de lado las necesidades y voces de las minorías.

El surgimiento de la democracia se da en la antigua Grecia, donde a través de la participación directa de los ciudadanos en una asamblea se tomaban las decisiones requeridas para el gobierno de la *polis*. En este trabajo, sin embargo, no estudiaremos la democracia griega, puesto que una de las motivaciones de esta investigación es estudiar formas democráticas que incluyan a todos los sectores de la sociedad. En efecto, en el caso de la democracia griega, quienes eran considerados ciudadanos y tenían la capacidad de participar en la toma de decisiones eran únicamente los varones libres, con lo cual la

proporción de población excluida de los beneficios de ser ciudadano era considerable.

Así mismo, la democracia representativa de corte liberal, nacida a partir de la Ilustración en el siglo XVIII, tiene características específicas relacionadas con momento histórico en que se gestó, la cual la aleja significativamente de la circunstancia actual en que nos encontramos en México. Así, hemos decidido enfocarnos únicamente en el modelo más cercano a nuestra época. Es por ello por lo que antes de adentrarnos al estudio de la democracia como forma de organización política hablaremos sobre el pensamiento moderno, el cual está detrás del tipo de democracia liberal que fue instaurada alrededor del mundo y que tiene notas particulares distintas de otro tipo de democracia.

A continuación, profundizaremos un poco más respecto al pensamiento moderno, para así entender de mejor manera la democracia representativa de corte liberal, la cual es parte de nuestros sujetos de estudio para el presente trabajo.

## **2.1. El pensamiento moderno y la democracia liberal**

La modernidad, de acuerdo con Lucrecia Lozano<sup>23</sup>, fue una época que terminó en el siglo XX, y que se caracterizó por la idea de un progreso continuo y en línea recta con la que la historia se proyectó por alrededor de cinco siglos. El fundamento, y foco central de la modernidad, se encuentra en el papel de la razón humana; la cual se concibió así misma como la forma de acceder a la verdad y la felicidad, así como el cimiento para llegar al conocimiento, quitándole el papel

---

<sup>23</sup> Véase el “Prólogo” del texto *De la libertad a la comunidad*, publicado por Villoro en 1999.

central que previamente mantuvo la religión u cualquier otra autoridad monárquica al respecto. El cambio de ideología que trajo consigo el pensamiento moderno provocó por consiguiente un cambio también el orden social para acomodar a los nuevos paradigmas del ser humano, quien ahora se encontraba en el lugar protagónico.

Entre los filósofos no hay un consenso establecido sobre el inicio de la modernidad,<sup>24</sup> pero históricamente se entiende que ésta aparece en el Siglo XV junto con grandes eventos de carácter mundial como la llegada de los españoles al llamado “nuevo continente”, el desarrollo de la imprenta y la reforma protestante. Es una época de transición que presuntamente marca una gran ruptura con el medievo (siglos V al XV d.C.), caracterizado como una etapa de oscurantismo de la razón. En realidad, esta caracterización resulta ser una exageración incluso en Occidente, puesto que la labor escolástica desarrolló una importante tradición académica y de investigación que dio forma a las universidades como las conocemos ahora.

A pesar de ello, el Medievo ha sido señalado como un periodo oscuro para hacer mayor contraste con la claridad intelectual que aparecería en el llamado Siglo de las Luces en Occidente. Sin embargo, aún en este periodo de encumbramiento intelectual el grueso de la población europea vivía en condiciones menos que

---

<sup>24</sup> Colocar una fecha inamovible y definitiva a la aparición de la modernidad resulta una tarea compleja, Enrique Dussel sitúa el nacimiento de la modernidad en 1492 al encuentro con el nativo americano; mientras otros pensadores verán al siglo XVIII como el verdadero surgimiento del pensamiento moderno debido a la revolución industrial, o incluso hasta el siglo XIX por ser “el siglo moderno por excelencia”. La discusión sobre su aparición llega incluso a la antigua Grecia, pues Adorno y Horkheimer rastrean en los mitos griegos evidencia de rasgos modernos, como en el mito de Odiseo donde el héroe legendario asoma una subjetividad individual, viendo el esfuerzo racional que hace para reconocer e impedir aquellos impulsos internos que lo podrían llevar a la muerte.



ideales: la pobreza y las enfermedades esparcidas por la higiene precaria acabaron con una cantidad considerable de vidas, aunado a ello la persecución de la Santa Inquisición condenaba herejes arbitrariamente y el acceso a la educación estaba restringido a una élite muy acotada.

Las ciudades europeas que estaban en proceso de transición implementaron el término para hacer una división de la historia en Antigua, Media y ahora Moderna, se trata de una división instaurada y adecuada a la temporalidad Occidental que no corresponde con los acontecimientos del resto del mundo.

En esta época, Europa se veía rebasada por los avances técnicos y culturales de Asia y del mundo islámico. Mientras la mayoría de los habitantes de Europa eran iletrados, los musulmanes traducían a los filósofos de la Antigua Grecia, desarrollaban el estudio de las matemáticas y convivían pacíficamente. De hecho, es a través del contacto con el mundo islámico que tecnologías como los números indo-arábigos, que sustituyeron a los romanos, llegaron a Occidente. Asimismo, el uso de invenciones técnicas de origen chino como la brújula, la pólvora, el papel y la imprenta, se pudieron dar a conocer y posteriormente desarrollar en Europa.<sup>25</sup>

Mientras el pensamiento moderno se asentó y extendió desde Occidente, apareció a la par un nuevo sistema económico y social que se adecuó a la modernidad y llevó a la humanidad a cambios nunca antes vistos. Se trata del sistema capitalista, que, de acuerdo con

---

<sup>25</sup> Actualmente hay varias fuentes que se pueden revisar para profundizar en los conocimientos de otras culturas frente a Europa en la Edad media, dos ejemplos que vale la pena mencionar son *Historia del pensamiento en el mundo islámico* de Miguel Cruz Hernández y *El mundo chino* de Jacques Gernet; al final de la tesis se incluyó en el anexo dos cuadros de la obra de Gernet donde compara las fechas y el uso de avances entre China y Europa.

autores como Leopoldo Zea está íntimamente relacionado con la filosofía moderna de Descartes, y posteriormente se consagrará con la filosofía hegeliana:

Este sistema [el capitalista] que da sentido al mundo occidental y al nuevo orden imperial, tiene en Europa sus expresiones en una filosofía de la cual es puntero Renato Descartes: la filosofía moderna y sus consecuentes expresiones en la filosofía de Hegel. En la filosofía de Descartes el hombre burgués, de la cual es expresión, empieza por deshacerse de toda opinión que no tenga su origen en el "pienso, luego existo". Un *pienso* que constituye una afirmación a partir de la cual el hombre racionaliza y hace suyo el mundo, al tiempo que pone entre paréntesis la existencia de Dios, del viejo Dios cristiano que no puede ser racionalizado. Esta filosofía encontrará su máximo desarrollo en la de Hegel, y dará justificación no sólo a la expansión de la conciencia sobre el mundo, sino a la expansión material, imperial, del hombre y del mundo burgués sobre la tierra. Un yo que se transforma en espíritu y como espíritu se desarrolla hasta alcanzar su máxima expresión como libertad.<sup>26</sup>

René Descartes estudió derecho, pero no ejerció como abogado y desempeñó su trabajo filosófico fuera de la academia, este personaje vivía de la renta de sus terrenos, era parte de la nueva clase social que aparecía junto con la ampliación del mundo europeo y la revolución copernicana. Su inquietud por conocer la esencia de las cosas lo llevó a estudiar las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, a Dios mismo. Publica sus *Meditaciones* en latín por ser la lengua escolástica (pues van dirigidas a las élites y no al público en general); y en dicha obra utiliza la duda metódica para demostrar la

---

<sup>26</sup> Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, pág. 51. La anotación entre corchetes es mía.

En este mismo texto Zea añade que la filosofía burguesa evolucionará y encontrará con los filósofos empiristas de Gran Bretaña Hobbes, Bacon y Locke, una tendencia práctica (no metafísica), que a diferencia de sus predecesores ya no hay un ánimo salvacionista, el hombre se vuelve el agente responsable por su éxito o falta de; nadie puede hacer por el otro lo que él no pueda hacer por sí mismo. Con esto podemos ver el individualismo instaurado en el pensamiento moderno.

inmortalidad del alma, así como la existencia de Dios. En su intento por disipar a los escépticos termina por encontrar una única verdad irrefutable, la existencia propia. Aunque da un argumento sobre la existencia de Dios, éste no logra satisfacer a la mayoría de los académicos como el *cogito ergo sum*, dando fundamento sólido a la experiencia subjetiva del sujeto moderno.

Posteriormente, llegará Hegel hablando de la historia universal, la cual cree que es una suerte de autorrealización de Dios, de la Razón y la libertad. Plantea que la historia inicia en Asia, que representa la etapa inmadura de la humanidad, y culmina en Europa, y debido a la dirección de su movimiento, tanto África como América estarán excluidas del proceso histórico mundial. La culminación de lo más avanzado de la humanidad, según Hegel, se encuentra en el centro, –no en Asia, no en África y ciertamente no en América–; en concreto, es la zona norte de Europa donde está el “Espíritu mundial” (aquel que dará fundamento a la opresión y degradación de aquellos otros espacios donde éste no se encuentra, primordialmente las periferias).

De acuerdo con Hegel, la modernidad aparece en su totalidad gracias a tres sucesos importantes: la Reforma Protestante en Alemania, la Revolución francesa y la Ilustración. El encuentro con un continente desconocido para Europa no es uno de estos sucesos. La exclusión de las Américas de la noción de modernidad se da debido a la distancia que Occidente tiene con sus conquistadores, la península ibérica, a pesar de ser parte del continente europeo, se reconoce más cercana a África. España no pertenece a la definición

original de modernidad y el descubrimiento de América tampoco formará parte del surgimiento de la modernidad.<sup>27</sup>

En general, América no resultará de importancia para la filosofía hegeliana, en tanto piensa que el indígena americano es un ser incompleto y bestial, opinión compartida entre una vasta tradición de pensadores europeos, a pesar de que éstos hablasen de cosas que desconocían, pues ni siquiera pisaron tierra americana.<sup>28</sup>

Esta postura de desprecio y rechazo de Occidente frente a América originó por parte de ella la necesidad de buscar una identidad. La inquietud e intentos de respuesta fueron varios. Con el despertar de las naciones colonizadas, la reivindicación de pueblos y etnias ignoradas por un Estado, que se concibe homogéneo, surgen las voces, la opinión crítica, incluso desde la propia Europa. Si bien algunas narrativas oficiales de la perspectiva Occidental se fueron cuestionando a lo largo del tiempo, no ha sido sino después de un proceso lento que ha tenido lugar un cambio de perspectiva, incluso de tradición, impulsado por la actitud crítica frente a lo impuesto del exterior.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Un planteamiento que comparte con otros autores, como Habermas.

<sup>28</sup> Un ejemplo icónico de esto, además de Hegel, son las obras de Buffon y de Pauw, a quienes el jesuita criollo Francisco Javier Clavijero se vio obligado a contestar, en su obra *Historia Antigua de México* cuestiona los absurdos planteamientos de pensadores modernos, como Hegel, que pretendían justificar la inferioridad del indígena, de aquel ser “salvaje” que no hablaba como los europeos, que no escribía como los europeos, que no vestía como los europeos, que no era como los europeos.

<sup>29</sup> Filósofos como O’Gorman que introduce el concepto de “invención” para cuestionar el proceso que históricamente quedó registrado como el descubrimiento de América; obras como la *Visión de los vencidos* de León-Portilla, que abogan por dar testimonio desde el otro lado, del proceso de la conquista desde la perspectiva indígena.

## 2.2. Democracia representativa de corte liberal

La democracia representativa de corte liberal nació con el pensamiento liberal tradicional de la modernidad. Para los modernos, las libertades individuales son de suma importancia, pues lo que más les concernía era asegurar que el Estado no tuviera derecho a intervenir en asuntos privados, y que los derechos individuales no estuvieran sometidos en mayor medida que las leyes.

Las libertades se convierten en el núcleo mínimo que justifica la asociación política. Estas libertades constituyen al sujeto como agente moral autónomo, más no implican la capacidad de decisión pública, este otro aspecto es una característica propia de la democracia. Lo cual dio pie a una actitud ambivalente de los liberales, pues algunos creían que la democracia representaría un problema para las libertades individuales. Sin embargo, la democracia se volvió el tipo de gobierno favorito de los liberales cuando encontraron en ella la mejor defensa de las libertades privadas frente a la intervención del Estado, pues es un instrumento que limita de mejor manera el poder de Estado.<sup>30</sup>

Existen distintos tipos de democracia que dan distintas ventajas y desventajas a los sujetos que viven de acuerdo con uno u otro tipo de democracia. La democracia representativa de corte liberal es la que prevalece en los países occidentales, así como en muchos otros países periféricos que siguen su ejemplo, como es el caso de México.

La democracia liberal surge en Europa como respuesta a los regímenes totalitarios, impulsada principalmente por la creciente

---

<sup>30</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, pág. 329.

necesidad de la clase media acomodada, —conformada en su mayoría por comerciantes y artesanos libres, comúnmente llamada “la burguesía”—, que se veía afectada por los sistemas que sustentaban a la nobleza. La democracia fue implementada con la intención de procurar y asegurar la libertad de los ciudadanos. Las libertades individuales, anteriormente negadas, se vuelven el eje de acción política, y por consiguiente se evita que los individuos queden a la merced del poder supremo ejercido por el Estado, el cuál en muchos casos tenía un carácter totalitario.

En este tipo de democracia quienes gobiernan son partidos políticos que compiten entre sí en votaciones electorales para convertirse en los representantes de la población.<sup>31</sup> Esta competencia se da sin interferencia del Estado, puesto que éste adquiere un carácter neutral; y es gracias a esta neutralidad que los ciudadanos tienen la seguridad de poder ejercer su libertad efectivamente.

El Estado democrático liberal no tiene como fin la persecución del bien común por encima de todo lo demás, garantizar los derechos individuales se convierte en la prioridad número uno. Se elimina la creencia de una concepción exclusiva del bien común, y en su lugar se acepta la existencia de una multiplicidad de concepciones del bien que coexisten entre sí; ya no hay tal cosa como una obligación del ciudadano para con la comunidad.

Para explicar cómo es posible que, ante la multiplicidad de creencias, valores (o doctrinas) sobre qué es lo bueno, se mantenga

---

<sup>31</sup> Villoro incluso denomina “partidocracia” a este tipo de democracia que se encuentra en países como México. Véase *Tres retos de la sociedad por venir*, capítulo 2.

una sociedad ordenada bajo el mismo régimen político, John Rawls<sup>32</sup> hace uso de la distinción entre “lo bueno” (*good*) y “lo debido” (*right*). Aquello que los sujetos deseen para sí es lo bueno, antes considerado el bien común al que tendía la sociedad, pero que ahora queda a criterio de cada individuo lo que considere mejor para sí mismo. Por el otro lado, están los principios de justicia que expresan que lo debido es la sujeción a las reglas que rigen con equidad a todos los individuos en la sociedad. Es en este segundo sentido que Rawls entiende lo que es justo; no importan las creencias y valores que sostengan los sujetos siempre, puesto que lo que está por encima de lo bueno es lo correcto.

Rawls ve en modelos anteriores<sup>33</sup> formas no deseables de la justicia, por lo que propone un contractualismo renovado, el cual ofrece una alternativa política y moral que permite la cooperación de sujetos iguales en la sociedad. Lo que hace que una sociedad sea justa entonces no tendrá que ver con el bien común, sino con sostener el mismo derecho, de todos por igual, por encima de la pluralidad de concepciones del bien común.

Para establecer los principios debidos<sup>34</sup> para todos, Rawls realizó un experimento mental que llamó “posición original”. En ese escenario los sujetos son iguales, libres y racionales, y hacen un contrato que expresaría el interés de cada uno de ellos por procurar sus intereses personales. Tomando esto en consideración, Rawls introduce el “velo de la ignorancia” que tiene la función de establecer que estos sujetos iguales, libres y racionales desconocerían cualquier

---

<sup>32</sup> *Teoría de la justicia* de John Rawls es una obra exhaustiva y metódica, donde está plasmado el pensamiento liberal de forma actualizada, es, por lo tanto, una visión más cercana a la manera de entender y llevar a cabo la democracia del Siglo XXI.

<sup>33</sup> Principalmente responde al principio utilitarista, debido a que éste propicia la satisfacción de los deseos personales por encima de los demás.

<sup>34</sup> De “lo debido” (*right*).

característica personal o de su entorno, pero conservarían un sentido común de justicia y la capacidad para concebir el bien. Por lo tanto, por interés propio elegirían lo que cualquiera elegiría en cualquier situación; se elimina la posibilidad de que el interés propio excluya el interés de otro sujeto. Así, el convenio al que se llega es sobre aquello que conviene a todos en cualquier situación.

De acuerdo con Villoro existen dos tipos de convenios. El primero está basado en un cálculo racional de costo-beneficio, donde se procura maximizar el beneficio propio a través de la negociación. En el segundo tipo de convenio se busca un interés compatible entre todos, que no excluya el de nadie; a partir de este interés compatible se puede dar o bien la búsqueda de un fin común (como los modelos teleológicos) o se pueden convenir principios de la justicia; es decir, reglas que rigen las acciones de todos por igual.

La posición original implica la universalización del interés propio, la generalización de los miembros de la comunidad y la abstracción de los sujetos reales. A partir de ello, hay dos principios de justicia fundamentales, el primero plantea que existe un sistema igual de libertades para todos y el otro que las desigualdades económicas y sociales deben ser reguladas conforme a la equidad, ello implica dar igualdad de oportunidades para que se dé un mayor beneficio a los menos favorecidos. En palabras de Rawls:

*Primero:* Cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

*Segundo:* Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere



razonablemente que sean ventajosas para todos, *b*) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.<sup>35</sup>

El primer principio plantea el derecho individual de libertades básicas de cada ciudadano, las cuales, están únicamente limitadas por la libertad de los otros, pues todo individuo tiene este derecho por igual. El segundo principio está relacionado con la distribución de la riqueza, aunque no se exige que sea la misma para todos, no debe ser desventajosa para nadie; también trata sobre la equitativa igualdad de oportunidades para cargos, pues deben estar abiertos a todo individuo.<sup>36</sup>

Adicionalmente a los dos principios de justicia mencionados, existen dos reglas que establecen que la libertad tiene prioridad sobre el trato a las desigualdades y que la justicia tiene prioridad por encima de la eficiencia. Esto establece que ninguna acción a favor de tratar las desigualdades puede vulnerar al sistema de igualdad de libertades básicas. Recordemos que la democracia liberal es un modelo deontológico, por lo que la justicia estará en aquello es que correcto, para que la sociedad sea justa cada individuo por igual debe estar sujeto voluntariamente a estos principios. La justicia depende del orden normativo, que está fundado en la razón.

La democracia representativa de corte liberal está formulada de esta manera, para asegurar las mismas libertades individuales de todos los sujetos indistintamente, pues es la libertad el núcleo

---

<sup>35</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*, págs. 67-68.

<sup>36</sup> Las libertades básicas como las enuncia Rawls son las siguientes: 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. John Rawls, *Teoría de la justicia*, pág. 68.

fundamental que se procura por sobre todo lo demás. No obstante, la igualdad de todos los sujetos ante la ley trae implicaciones en el ámbito práctico que no se pueden ignorar; ante sujetos iguales ante la ley los contextos particulares no son relevantes y éstos se vuelven intercambiables, hombres y mujeres concretas se reducen a números dentro de un sistema político. Esta idea es expresada por Villoro de la siguiente manera: “La democracia representativa remplaza el poder real del ciudadano por el de un grupo de funcionarios que lo sustituya, gracias a un procedimiento: toma al ciudadano como un número cuantificable.”<sup>37</sup>

Esta relación entre el ciudadano y los representantes del gobierno acrecienta la homogeneización de la población. Como se comentó anteriormente, la democracia nace en el seno de un Estado-nación, que se concibe de por sí homogéneo. En países multiculturales como México, la presión por suprimir las diferencias ha resultado en proyectos nacionalistas, como el de José Vasconcelos. Quien desde la Secretaría de Educación promovió ideas y políticas públicas que veían a las comunidades como un tema a resolver; la incorporación de los pueblos originarios al proyecto de nación devino en eliminar rasgos de sus culturas particulares.

En uno de sus textos pedagógicos más conocidos en el apartado de educación indígena, Vasconcelos dice lo siguiente:

No apoyamos, entonces, el sistema yanqui de escuelas especiales para indios, sino el sistema criollo de llevar el indio a la misma escuela nacional que lo asocia al blanco. Llamamos a este sistema de *incorporación*, en vez del de *asimilación* que practican los norteamericanos, y lo defendemos celosamente como más humano y más ventajoso desde todo punto de vista. Por eso nos

---

<sup>37</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*, pág. 34.

negamos a crear un departamento especial de Cultura Indígena.<sup>38</sup>

El proyecto Vasconcelista buscó forjar una sola raza nacional, como menciona en su famosa obra *La raza cósmica*, para poder unificar un territorio y una población que apenas salía de un proceso de revolución. Esta postura paternalista con las comunidades indígenas no es una característica exclusiva de Vasconcelos, sino una actitud en general del Estado mexicano y de los pensadores nacionalistas.<sup>39</sup>

Además de la homogeneización de la población, la democracia representativa de corte liberal se enfrenta a otras problemáticas. Una de éstas es el aumento de la brecha entre ricos y pobres causada por creciente desigualdad económica, la libre competencia en el mercado y la no intervención del Estado. Así como la polarización política, que resulta cuando la opinión pública se divide en dos extremos opuestos que dificultan que se llegue a acuerdos en la sociedad.<sup>40</sup>

### **2.2.1. Libertades individuales y libertad de realización**

Los Estados totalitarios absorben al individuo en un proyecto en comunidad, la búsqueda del bien común, que es un destino compartido por todos, independientemente lo que el sujeto quiera para sí. La corriente liberal rompe con este paradigma y enaltece, en

---

<sup>38</sup> José Vasconcelos, *De Robinson a Odiseo*, pág. 138.

<sup>39</sup> Para más referencias sobre el nacionalismo y el indigenismo véase el octavo capítulo de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, donde Villoro habla del historiador Manuel Orozco y Berra.

<sup>40</sup> Esto ligado a las crecientes campañas de desinformación en redes de comunicación hacen que la manipulación en la toma de decisiones sea cada vez más común, y por ende llegar a consensos sea aún más difícil. Así mismo, la no interferencia del Estado ha aumentado la desigualdad social y económica, y esta desigualdad acrecentada provoca mayor desintegración en la sociedad; el riesgo de perder la conciencia de la colectividad a manos de un individualismo aislante y egoísta es mayor en un Estado neutral.

cambio, la capacidad de elección personal y de cumplir con nuestra voluntad propia, a través de la defensa de la libertad individual. Sin embargo, el concepto de libertad tiene más de un sentido, y Villoro los distingue de la siguiente manera:<sup>41</sup>

En la teoría política tradicionalmente se distinguen tres tipos o niveles de libertad. Primero, una libertad que podemos llamar negativa; segundo, una libertad positiva; y por último, una libertad que no aparece en todos los autores pero que considero fundamental y que voy a llamar “de realización”.<sup>42 43</sup>

Tenemos, pues, dos niveles en que puede distinguirse la libertad. En el primer nivel, que corresponde a la libertad negativa, se trata de aquella que nos permite realizar, o no realizar, alguna acción sin tener un impedimento externo, es decir, sin que otra persona nos lo impida y dentro del marco de la ley. Toda acción en la vida privada que no esté penada por el código normativo de la sociedad es parte de la libertad negativa, así mismo es la libertad negativa la que garantiza los derechos individuales frente al poder del Estado.

En el segundo, la libertad positiva se refiere a tomar las riendas de nuestro destino personal, es decir, ser agente en la elección, de acuerdo con mi propia voluntad, de cuáles son las leyes que quiero

---

<sup>41</sup> Villoro hace otra distinción sobre la libertad previa a la que enunciaremos a continuación; se trata de la libertad natural, la cual, como su nombre indica, habla de la capacidad del ser humano de desarrollarse en relación con la naturaleza, esto es, cuánto puede ejercer su libertad sin ser obstaculizado por la naturaleza. Dentro de la libertad natural existen tres niveles: 1. Libertad de actuar, 2. Libertad de decidir y 3. Libertad de realizar. Para ver más al respecto véase el segundo apartado del capítulo 13 de su obra *El poder y el valor*, pág. 288.

<sup>42</sup> En la nota anterior se mencionó la libertad natural, esta otra distinción hace referencia a la libertad civil, es decir, la relacionada con el sujeto en sociedad y no con respecto al ser humano frente a la naturaleza. Al igual que la libertad natural, está dividida en tres niveles, libertad negativa, libertad positiva y libertad de realización. Los obstáculos a los que hará referencia este sentido de libertad son los que ponen otras personas y sus acciones políticas.

<sup>43</sup> Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 83.

instaurar para mí y actuar de acuerdo con ellas. La libertad positiva es el derecho a la participación política en una democracia.

Para distinguir una de la otra, Villoro trae a colación a Kant, quien sostiene que libertad negativa es compatible con la heteronomía (seguir reglas impuestas por otros). Mientras que la libertad positiva es la autonomía, es seguir las reglas dictadas por la razón. En otras palabras, es ser amo de uno mismo.

Ahora bien, antes de hablar de la libertad de realización, es importante hacer una breve mención sobre qué implican en política una y otra forma de libertad.

En una democracia representativa de corte liberal, ambos tipos de libertad toman una posición especial, puesto que las leyes, tanto sociales como las elegidas conforme nuestra razón, entran en el ámbito legal y moral. Recordemos que este modelo político parte de una multiplicidad de concepciones del bien común, en este sentido la libertad negativa dará la libertad de actuar dentro de las normas sociales y la libertad positiva dará la libertad de decidir y llevar a cabo lo que se decide de acuerdo con nuestra moral, sin intervención de la moral convencional.<sup>44</sup>

No obstante, la libertad negativa no conlleva necesariamente a la libertad positiva: “Si bien las libertades negativas son prioridad de un estado liberal, las libertades positivas son la prioridad de una democracia.”<sup>45</sup> Ya se ha mencionado que la libertad negativa está relacionada con la heteronomía, por lo que es perfectamente compatible con un Estado autoritario, puesto que no necesita que los ciudadanos sean sujetos autónomos, pues pueden poseer libertades

---

<sup>44</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor...*, pág. 294.

<sup>45</sup> Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 85.

en lo privado, pero no tener injerencia en lo público. En este sentido es que el liberalismo no conlleva la democracia, pues la democracia prioriza la libertad positiva y esto conlleva la participación ciudadana en el poder, dado que los sujetos no están subordinados a una voluntad ajena. Aunque teóricamente el liberalismo no implique la democracia, el devenir histórico hizo que los liberales encontraran en este sistema político la mejor forma de defender sus libertades individuales y como consecuencia de ello, la democracia representativa de corte liberal se extendió a lo largo del globo.

Ahora bien, dado que libertad negativa y la libertad positiva se encuentran dentro de los derechos individuales garantizados por una democracia liberal, ¿qué es entonces la libertad de realización que propone Villoro? Para responder esto es importante mencionar una distinción que hace Rawls respecto a la libertad y su valía: “Una sociedad en que se realizaran las libertades básicas sería una sociedad justa; aún así, la “valía” (*worth*) de esas libertades no sería la misma para todos.”<sup>46</sup> El sistema liberal establece la igualdad de libertades para todos, pero la valía de la libertad es proporcional a la capacidad de satisfacer los fines propios. Esta capacidad para realizar efectivamente el proyecto de vida que un sujeto escoja para sí es lo que Villoro denomina libertad de realización.

La libertad de realización vendría siendo un tercer nivel de libertad que Villoro enfatiza a partir de la libertad positiva: “La libertad positiva presenta un segundo nivel. No se reduce a la libertad de decidir, también es la capacidad de realizar lo que se decide.”<sup>47</sup> La libertad positiva va más allá de la toma de decisiones;

---

<sup>46</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 73.

<sup>47</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor...*, pág. 296.

sin embargo, el lograr o no llevar a cabo nuestro plan de vida depende de varios factores. Puede tratarse de un impedimento del entorno natural, o de normas externas del poder político (como las convenciones sociales), en cuyo caso al no haber un impedimento propiciado por otras personas, no se trata de una falta de libertad, aunque la falta de oportunidades evite que se ejecute lo deseado existe aún la libertad de realización.

Sin embargo, si el origen de la falta de oportunidades es resultado de la acción de otros, entonces es válido afirmar que, a pesar de seguir contando con sus garantías legales (libertad negativa) y su derecho a la participación democrática (libertad positiva), no existe la libertad más importante, la de poder realizar el proyecto de vida escogido.

[L]ibertad de realización, sólo una parte de México la tiene, porque hay muchas poblaciones del país que carecen de ella debido a la interferencia de la acción de otras personas y, por ello, no pueden realizar lo que eligen, no tienen condiciones para hacerlo. Entonces podemos decir que están excluidos de la libertad; en la medida en que no pueden realizar su libertad están excluidos de ella.<sup>48</sup>

La cita anterior hace referencia a las situaciones en que ciertos grupos sociales carecen de las oportunidades que la sociedad está en posibilidades de ofrecerles, pero que, debido a impedimentos causados, no por escasez o falta de recursos, sino por malas prácticas en la utilización del presupuesto en algún sector, o por la falta del cuidado de la infraestructura pública, —o cualquier tipo de negligencia o abuso por parte de aquellos más privilegiados en la

---

<sup>48</sup> Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 91. La mayúscula entre corchetes es mía.

sociedad— se cierre la posibilidad de ejercer la libertad de los ciudadanos plenamente.

### **2.3. Alternativas a la democracia liberal**

El problema de los nuevos gobiernos democráticos es que apareció una paradoja en su implementación, al pretender asegurar la libertad de todos se provocó la exclusión de muchos. Y es por ello por lo que surgen otras vertientes políticas en respuesta a ello. Ya se han ido enunciando varios problemas que conlleva la democracia representativa de corte liberal, particularmente al final del apartado anterior. Ahora hace falta entrar a las alternativas.

Tanto en *El poder y el valor* como en las conferencias tituladas *De la libertad a la comunidad*, Villoro menciona dos modelos a partir de la asociación para la libertad, uno es el modelo liberal, del que hemos hablado en los apartados anteriores. Y el otro es el modelo igualitario, el cual propone ciertas condiciones parecidas al modelo liberal, pero que conlleva prácticas políticas distintas intentando solucionar muchos de los problemas que el primero adolece.

Ambos modelos están fundados en la idea de un convenio entre personas libres y racionales, donde la libertad individual toma el papel central de la asociación, así mismo aceptar la multiplicidad de valores y el trato igualitario de sus miembros. La diferencia entre ambos modelos radica en que el modelo liberal prioriza a las libertades individuales, mientras el igualitario se enfoca en proteger la igualdad de libertades, además difieren en hasta donde se garantizan las libertades individuales, en la relación entre libertades e igualdad y en las características del bien común.



Usando las palabras de nuestro autor, podemos caracterizar al modelo igualitario por los siguientes puntos:

1.- El fin de la asociación política rebasa la protección de las libertades “negativas”; consiste en ofrecer a todas las personas posibilidades para hacer efectivas sus libertades. Comprende, por lo tanto, las libertades de participar en las decisiones públicas y las que he llamado “de realización”.

2.- La igualdad no concierne sólo a los derechos individuales, sino también a las oportunidades y los recursos. Los “derechos humanos” comprenden derechos sociales. En consecuencia, se plantea una nueva relación entre libertad e igualdad, de manera de hacerlas compatibles.

3.- La asociación reconoce [...] la multiplicidad de concepciones particulares del bien, pero persigue un bien común superior, compatible con aquéllas: la realización de una sociedad donde todos cooperen para lograr una unidad a partir de sus diferencias. Libertad, igualdad y cooperación no son solamente medios para realizar fines individuales, sino metas comunes de la colectividad en cuanto tal.<sup>49</sup>

El modelo igualitario garantizaría los tres niveles de libertades, no únicamente los dos primeros que aparecen en el modelo liberal, así también con respecto a la igualdad de oportunidades y recursos, que están ampliamente relacionadas con la libertad de realización. Por último, este modelo pretende realizar los fines del modelo liberal (incluyendo la multiplicidad de valores) a través de un Estado comprometido con un valor común, –no un Estado neutro–, que provea las condiciones para la autorrealización de sus miembros autónomos, promoviendo la cooperación para lograr la unidad dentro de la diferencia.

---

<sup>49</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor...*, págs. 314- 315.

No obstante, su aplicación tiene una gran desventaja que hay tener en cuenta, esta es la intervención del Estado. El modelo propone esta medida como medio para resolver las desigualdades y en última instancia como vía para obtener la mayor libertad de todos frente a cualquier poder, (cualquier poder incluye al mismo Estado). Se plantea que el intervencionismo cesará una vez se logre una democracia más acabada, pues se trata de un programa político transitorio con la meta de promover una democracia más participativa. Existe, sin embargo, el riesgo de que se vuelva permanente. Hay muchos otros puntos que Villoro desarrolla de forma más profunda respecto a este modelo, pero que no veremos en este trabajo, puesto que nuestro hilo conductor es *Los retos de la sociedad por venir*, donde directamente Villoro habla de un modelo democrático alternativo al liberal. Por lo que, en los siguientes apartados veremos el republicanismo, el comunitarismo a partir de los pueblos originarios y posteriormente las características de una democracia comunitaria o republicana.<sup>50</sup>

Así mismo, para finalizar este capítulo se anexará un caso práctico de otro tipo de democracia posible, distinta de la democracia representativa de corte liberal; esta es, la democracia consensual practicada por los Ashanti en la política tradicional africana.

### **2.3.1. Republicanismo**

El republicanismo aparece en el renacimiento italiano como forma de gobierno en oposición a la monarquía. Esta forma de gobierno, al igual que la democracia representativa de corte liberal, busca

---

<sup>50</sup> Para más información sobre los modelos de asociación para la libertad véase capítulo 14 de *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*.

liberarse de los gobiernos autoritarios, pero su inspiración se encuentra en la forma de la república romana.

Ambrosio Velasco en su texto *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México* comenta que republicanismo como concepto no estaba determinado en esta época, pero que Maquiavelo dejó escrito que “se refiere ante todo a una forma de gobierno caracterizado por la libertad política de los ciudadanos que toman parte activa de las designaciones de los magistrados y representantes, e influyen en las decisiones que se toman en el gobierno.”<sup>51</sup> Como podemos ver en la cita anterior el republicanismo también pone a la libertad de los ciudadanos en una posición especial; las leyes sirven de fundamento para proteger al pueblo y procurar el bien común.

El desarrollo del republicanismo italiano, concretamente el de Maquiavelo, influyó en los pensamientos de grandes figuras en Occidente, como Locke en Inglaterra y los padres fundadores de la independencia estadounidense. El republicanismo se formula desde los Estados nacionales modernos, es decir, dentro de la tradición occidental, pero como corriente alternativa a la democracia representativa de corte liberal.

El republicanismo, a diferencia de la corriente liberal, hace énfasis en la participación ciudadana y propone tener un mejor control de los gobernantes por parte del pueblo, que además de la rotación en los cargos públicos, haya posibilidad de revocación del mandato de ser necesario. Al haberse engendrado desde una noción

---

<sup>51</sup> Ambrosio Velasco, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, pág. 43.

Para más información sobre el republicanismo italiano y su distinción con el republicanismo hispanoamericano véase esta obra.

de Estado-nación, la corriente republicana no concibe un Estado neutro, pues éste es promotor de las virtudes cívicas, que comparten los ciudadanos, siendo la virtud principal el patriotismo. Así mismo, se trata de un Estado homogéneo,<sup>52</sup> al que las distintas comunidades locales se integran con solidaridad para unificarse en un solo Estado.

Las virtudes promovidas en el republicanismo son virtudes propias de un ciudadano, miembro de un Estado-nación, y las obligaciones son deberes ante la patria, independientemente de si pertenece a una comunidad con características propias, pues la nación fundamentalmente está unificada en el Estado. Por ello George Wood decía que: “El sacrificio de los intereses individuales en beneficio del bien mayor de la totalidad [es] la esencia del republicanismo.”<sup>53</sup>

El republicanismo, sin embargo, presenta algunas problemáticas con el proyecto que Villoro plantea. Debido a que la solidaridad tiene que estar encaminada a la unificación nacional en un Estado homogéneo, las comunidades minoritarias dentro del mismo corren el riesgo de seguir siendo excluidas de la mayoría predominante, o peor aún, tener que perder su identidad por el supuesto beneficio de la totalidad de los ciudadanos. Es por ello que es menester recuperar esta corriente, pero renovada; adecuándola a una democracia comunitaria que veremos a continuación.

---

<sup>52</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 125.

<sup>53</sup> *Ídem*. La referencia a esta cita de George Wood la encontré en el texto de Villoro. La palabra en corchetes es mía.

### 2.3.2. Comunitarismo<sup>54</sup>

Existe otra alternativa de modelo democrático que no viene directamente de Occidente, sino de un conjunto de culturas que Europa colonizó. Al igual que el republicanismo, la democracia comunitaria encuentra en la vida de pequeñas comunidades agrarias valores que ameritan ser recuperados, los primeros toman inspiración de las virtudes de la vida campesina de los romanos, y los otros en los pueblos originarios precolombinos.

Los pueblos latinoamericanos encuentran en la tradición cultural de sus comunidades originarias otras alternativas al modo de gobernar que garanticen un tipo de democracia no excluyente. De acuerdo con Villoro su postura no occidental le da el potencial de ser más crítica y radical con respecto a la democracia de corte liberal.

Si bien es cierto que la reacción de las comunidades indígenas en los distintos países latinoamericanos ha sido múltiple y variada, – habiendo casos en que adquirieron un tinte violento, de rebeliones de estilo guerrilla, o de utopías milenaristas<sup>55</sup>, hay también propuestas de alternativas a la democracia liberal. Siendo el caso de los neozapatistas uno de los más conocidos, ya que se alzaron en armas el primero de enero de 1994 para que el mundo los viera y escuchara,

---

<sup>54</sup> ‘Comunitarismo’ no se trata de una única concepción, lo más adecuado sería hablar de comunitarismos, ya que otros pensadores han estudiado alternativas al modelo liberal que no están relacionadas directamente con las comunidades indígenas de América, en esta ocasión hablamos solamente de ésta, y por ende se habló de comunitarismo, en singular, porque es la propuesta con la que tuvo una mayor cercanía, la relación de Villoro con los zapatistas fue tal, que al momento de su muerte el comandante Galeano escribe unas palabras para honrar su memoria, artículo que se puede ver en el siguiente enlace: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/02/luis-el-zapatista/>

Por otra parte, en *Tres retos de la sociedad por venir*, Villoro menciona a dos autores que hacen propuestas comunitaristas distintas a las de las comunidades indígenas latinoamericanas. Se trata de Alasdair MacIntyre con su escrito *Tras la virtud* y Seyla Benhabid, con su obra *Teoría feminista y teoría crítica*.

<sup>55</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 118.

y a partir de ello iniciar el diálogo que les había sido negado dentro del contexto mexicano de modernización neoliberal.

El movimiento zapatista llama la atención de Villoro primeramente por la afinidad que tiene con las ideas teóricas y políticas del filósofo, –ambos bandos plantean una urgencia de reformar al Estado para dar apertura a la pluralidad, al igual que la necesidad de la libre determinación y autonomía de los pueblos originarios, entre otras cuestiones–. Y, en segundo lugar, por plantear retomar formas de vida originarias previas a la colonización. A pesar de que los pueblos precolombinos tengan una estructura tal que los sacerdotes y militares dominen sobre la población, en la base de estos Estados existían comunidades de asociación igualitaria que operaban a nivel local. Este carácter comunitario en la sociedad mexicana se fue modificando a lo largo del tiempo para finalmente ser desdibujado cuando las políticas liberales llegaron al país después de la independencia en el Siglo XIX.

Villoro encuentra con los neozapatistas chiapanecos un ejemplo de un modelo de democracia viable distinto al modelo liberal. Y postula que una democracia comunitaria tendría que seguir los siguientes principios:

1. 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 propiciada está 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 una fórmula tradicional: los servidores públicos -dicen- deben "mandar obedeciendo".

4. Las decisiones que se tornen se orientan por una meta regulativa; dejar que todos expresen su opinión, acercarse lo más posible al consenso.<sup>56</sup>

Estos principios de una democracia comunitaria tienen en común evitar la exclusión. Como se vio en el capítulo uno, el modelo igualitario está formado de tal manera que, los más vulnerables resultan excluidos de los beneficios al que tienen acceso el resto de la sociedad, por ello encuentran en el regreso a una asociación comunitarista la salida a la exclusión que viven cotidianamente.

Una asociación comunitarista opera a través de una asamblea, la cual representa el poder último de la asociación. Aunque tradicionalmente la asamblea esté compuesta por varones adultos, el movimiento zapatista incluye la participación femenina; de esta forma todos toman la palabra por igual para discutir lo que atañe a la comunidad. Y la toma de decisiones se hace por consenso.

La ocupación de cargos menores en las comunidades zapatistas tiene la particularidad de durar poco tiempo y no tener retribución económica, para evitar la concentración del poder en un grupo privilegiado. Además, los cargos pueden ser revocados en cualquier momento si así lo decide la comunidad. Sin embargo, las obligaciones con la comunidad no son exclusivas de los dirigentes, pues todos los miembros hacen un servicio no retribuido en beneficio del colectivo; esto no en un sentido forzado, sino de deber con la comunidad, pues la comunidad se apoya entre sí:

---

<sup>56</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 121.

La comunidad para Villoro se funda en el servicio, no busca el beneficio individual. Cada quien tiene la obligación de prestar su contribución al bien común. Es decir, el servicio a la comunidad por los sujetos individuales ha de ser recíproco, allí donde nadie está disculpado de éste, pues es el signo de pertenencia a la comunidad. El servicio es asumido en libertad pues permite la realización de sí mismo como fin ético.<sup>57</sup>

A pesar de todas las ventajas que una propuesta así conlleva, existe el desafío de llevarla a cabo en grande, ósea, pasar de un ámbito local al estatal, ya que las comunidades indígenas son lo suficientemente reducidas en población para poder involucrarse directamente en toma de decisiones por consenso. Así mismo, este modelo está fundado en la tradición, lo cual significa que las normas con las que opera la comunidad son pasadas generacionalmente, estableciendo usos y costumbres que no son modificados fácilmente.

Aquí es donde entra el federalismo para ayudar a un modelo comunitarista a adaptarse a las sociedades modernas. En el siguiente apartado se enunciarán sus características principales.

### **2.3.3. Democracia comunitaria o republicana.**

Villoro propone una nueva versión del republicanismo, donde se unan los valores de las democracias comunitarias con la noción de una república moderna. Sin olvidar la crisis de los Estados-nación que conlleva la globalización y las reivindicaciones de autonomía de los pueblos que componen a un Estado plural. Para mayor claridad conceptual, nuestro filósofo resume esta propuesta de democracia comunitaria o republicana en seis rasgos principales.

---

<sup>57</sup> Mario Magallón Anaya, “Política y democracia comunitaria en la filosofía de Luis Villoro”, en *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*, pág. 146.



1. Ante el individualismo de la democracia liberal se propone una democracia comunitaria renovada, donde se revaloren formas de vida e instituciones comunitarias.
2. La comunidad como base de la democracia, lo que conlleva la difusión del poder político. En países multiculturales se tiene que reconocer la autonomía de los pueblos y se tienen que delegar entre comunidades y municipios las competencias políticas, así como los recursos económicos.
3. El poder político al alcance del pueblo real, donde existan procedimientos de una democracia participativa, es decir, que mujeres y hombres situados puedan decidir sobre los asuntos que les conciernen libremente. Que los mandatarios estén bajo el control de los electores y que rindan cuentas.
4. A nivel Estado nacional, que es más amplio y complejo que una comunidad local, hacer uso de una democracia representativa inspirada por procedimientos de la democracia directa. Esto es que, por ejemplo, los candidatos no vengan sólo de partidos políticos, sino de todas asociaciones, que los refrendos y consultas populares se hagan en varios niveles, y que se instauren reglas que controlen la gestión de los representantes; así como la posibilidad de cancelar su mandato en cualquier momento. El Estado quedaría acotado a tratar asuntos donde se unan todas las instancias inferiores de gobierno, como relaciones internacionales o la protección del medio ambiente. En lugar de un Estado-nación homogéneo, un Estado plural que deriva su poder del reconocimiento y cooperación de las diferencias. Frente al derecho a la igualdad, el derecho a la solidaridad entre todos los diferentes.

5. Un bien común que una las diferencias, el Estado debe mantener la cooperación, solidaridad y ayuda mutua entre las comunidades que lo conforma. El bien común de un Estado plural debe tener como condición la no-exclusión en la pertenencia recíproca, (recordemos que la no-exclusión es condición de la justicia.), así mismo, el bien común no debe implicar la renuncia a diferentes concepciones del bien. Pero, en contraste con el modelo liberal, se tiene que ir más allá de la mera tolerancia, hay que servir a la comunidad y ayudar a los desfavorecidos. Esta concepción no niega el carácter inviolable de los derechos básicos, sino embargo, aquellos derechos individuales no universalizables quedan condicionados a los deberes colectivos.
6. La solidaridad deber ser entendida como una elección autónoma de los ciudadanos de un Estado plural y justo.<sup>58</sup>

### **2.3.3.1 Ejemplo de otro tipo de Democracia posible, la Democracia consensual**

Villoro comenta que en otra latitud fuera de Occidente existe otro modelo de democracia distinto a la vertiente liberal, se trata de la *democracia consensual*, que está inspirada en la política tradicional africana y tiene muchas afinidades al modelo comunitario que Villoro impulsa. Ambos modelos provienen de regiones que han vivido un proceso de colonización europea, y en las cuales la democracia liberal no ha dado resultado.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Los seis rasgos como aparecen en este escrito son una síntesis de la formulación más completa y rigurosa que hace Villoro. Para ver su versión original véase *Los retos de la sociedad por venir...*, págs. 126- 129.

<sup>59</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 120.

La democracia consensual es una propuesta del filósofo ghanés Kwasi Wiredu, quien ha abonado al estudio de la descolonización en África. Las ideas que veremos a continuación vienen de su artículo titulado “Democracia y consenso en la política tradicional africana.”<sup>60</sup> En este artículo Wiredu hace una exposición del sistema político de los Ashanti, para posteriormente defender una forma de gobierno que esté basado en la toma de decisiones por consenso en lugar del sistema político de partidos.

Wiredu considera al principio de toma de decisiones por consenso como fundamento de la forma en que se debería hacer política en África, puesto que fue una práctica ampliamente usada previo a la intervención europea y su pensamiento moderno. El consenso es la base de una acción conjunta que solía tener un carácter axiomático en la política tradicional africana. A pesar de que la toma de decisiones por consenso no asegure la reconciliación de las partes (históricamente así ha sido), abre la posibilidad de la reconciliación gracias a la reflexión que se hace en conjunto, donde se puede incluso analizar qué fue lo que inició la controversia en primera instancia.

El consenso no es sinónimo de acuerdo total, ya que, dentro del contexto africano, se parte desde la diversidad. No obstante, todos los puntos de vista son tomados en cuenta para tomar decisiones, pues, ello implica la coexistencia de esa diversidad y el tomar acciones conjuntas en el futuro. Así mismo, las discusiones no siempre son desde posturas contradictorias, el diálogo sirve para alcanzar

---

<sup>60</sup> Kwasi Wiredu, “Democracia y consenso en la política tradicional africana”, *Polylog*, núm. 1, Munich, 1999, pág. 131. Disponible en: <https://them.polylog.org/2/fw-k-en.htm>

Existe una versión traducida al español, pero esta sección es una paráfrasis y resumen basado principalmente en la versión original, escrita en inglés, pues considero que existen algunos problemas conceptuales en la traducción al español.

acuerdos en los que todos coincidan, o con los que al menos nadie discrepe. En el caso de sí haber un conflicto, se puede llegar a un acuerdo sobre qué acciones específicas se tomarán para solucionar la situación, y el llegar a un acuerdo no necesariamente conlleva el que haya concordancia entre las nociones de los involucrados.<sup>61</sup>

El mayor desafío que enfrenta el consenso es el cómo no alienar a nadie cuando un grupo en desacuerdo está escogiendo entre una u otra alternativa. La única solución es convencer a la minoría residual de que la opción prevaleciente es la mejor, tarea que depende de la capacidad de persuasión de los involucrados y del hecho que en el África premoderno ningún grupo permanece constantemente en una posición minoritaria.

Para aterrizar cómo funciona el consenso, Wiredu habla de una situación concreta del sistema político tradicional africano, el caso de los Ashanti. En la antigüedad existían principalmente dos tipos de gobierno. Por un lado, los de carácter centralizado como los Zulúes, los Ngwato, los Bemba, los Banyakole o los Kede. Y por el otro, los "no regulados", se trata de sociedades anarquistas, que no sólo existieron en la práctica, sino que funcionaron ordenadamente (tanto o mejor que los centralizados), entre los que se encuentran los Logoli, los Tellensi, y los Nuer.

En el segundo grupo es fácil imaginar la necesidad del consenso para tomar decisiones; sin embargo, es curioso notar que en las tribus más centralizadas y propensas a la guerra como los zulúes o los Ashanti era ampliamente fomentado la toma de decisiones por consenso, mientras que los grupos no tan centralizados ni tan

---

<sup>61</sup> Esto es un punto pertinente, pues existen situaciones que no se pueden resolver exclusivamente a través del diálogo, como lo son las discusiones sobre ir o no a la guerra.

militarizados como los Bemba o los Banyakole, no era igual de fomentado el consenso.

La organización política de los Ashanti estaba basada en el linaje maternal, las personas de una aldea compartían una ancestra común. Y cada grupo o unidad tenía un líder, que era parte del consejo encargado de gobernar la comunidad. Para poder ser el líder se requería tener edad avanzada, (preferentemente aquel más longevo que no estuviese senil), ser sabio, tener un sentido de responsabilidad cívica y poseer persuasión lógica. En caso de que ningún individuo cumpliera con los requisitos, entonces se realizaban consultas a conciencia para llegar a un consenso.<sup>62</sup>

El consenso, entonces, era el modo de elegir al líder, que en contadas ocasiones fue una mujer. Se trataba de un puesto de por vida, a menos que hubiese alguna degeneración física, mental o moral. El líder de un poblado tenía la obligación de consultar con los miembros adultos de su comunidad respecto a asuntos de carácter municipal, el consenso era la consigna de la comunidad.

El consejo, del que eran parte los distintos líderes de las comunidades divididas por linaje maternal, era presidido por un jefe (*chief*)<sup>63</sup>, quien era un "gobernante natural" en el sentido de que tenía que venir de linaje real para poder asumir el cargo. Sin embargo, aunque se trataba de un puesto heredado, debido a los lazos de sangre compartidos entre los Ashanti llegaba a un gran número de

---

<sup>62</sup> Estrictamente hablando, estas consultas no eran una "votación" formal, pues ésta es una noción intrínsecamente relacionada con la democracia liberal. Wiredu explica que no existía una palabra entre los Ashanti para el acto de votar, y el término que se usa actualmente viene de fuera "(*aba to*) es una expresión decididamente moderna para una importación cultural moderna, podríamos decir, impuesta."

<sup>63</sup> Wiredu explica que la palabra '*chief*' tiene una carga condescendiente colonial, pero se sigue empleando por inercia.

candidatos calificados para asumir el puesto. La elección final tenía que ser propuesta por la reina madre (familiar femenino del jefe anterior), aprobada por el consejo y respaldada por la asociación de gente joven.<sup>64</sup>

Contrario a la creencia popular de que la palabra del jefe era la ley, en realidad la palabra oficial del jefe era la del consenso al que llegó el consejo, sólo entonces su palabra era ley. De ahí el dicho de los Akans sobre que no hay malos reyes, sino malos concejales. No obstante, sí existieron casos donde algunos jefes intentaron imponer su propia voluntad, a veces exitosamente. Sin embargo, quien se atreviera a tener dicha actitud corría el riesgo de ser prontamente destituido.

La posición de jefe también tenía un aspecto sagrado, dado que éste fungía como el enlace entre la población viva y los ancestros que ya han partido, quienes se creía tenían la tarea de supervisar los intereses de los vivos desde su perspectiva. Debido a este aspecto sagrado y la posición distinguida entre la comunidad, se podría decir que el papel del jefe se asemeja al de un monarca constitucional, ambos como símbolo unificador de su reino. Sin embargo, el jefe se distingue del monarca constitucional por ser miembro de un consejo y que su autoridad reside tanto en su virtud como en su capacidad de persuasión.

El consejo tiene un carácter representativo, tanto por la manera en que está conformado como por el contenido de sus elecciones. La representatividad del sistema de gobierno Ashanti se mantenía en

---

<sup>64</sup> La asociación de gente joven, como el nombre lo indica, era parecida a un consejo de ancianos, pero con representantes jóvenes, por lo que las voces de los más experimentados no eran las únicas que se tomaban en cuenta.

los distintos niveles gubernamentales, pues existían consejos locales, distritales, así como un consejo nacional presidido por el rey, o "Ashantehene", y en cada uno de estos niveles se mantiene la toma de decisiones por consenso.

La suscripción al principio del consenso descansaba fundamentalmente en la creencia de que todos los miembros comparten, en última instancia, los mismos intereses, aún si a simple vista no lo parezca. Esta creencia se simboliza en la figura de un cocodrilo de dos cabezas que pelean por comida, que a final de cuentas terminaría en el mismo estómago. Por ello, si se sabe el destino común, los desacuerdos cesarán al resultar irracionales.

Los Ashanti aseguraban que los seres humanos podían superar sus diferencias gracias al diálogo racional, pues éste puede resolver cualquier asunto humano. Recordando que el diálogo presupone que hay dos posturas en conflicto, y para que exista un consejo se necesita más de una entidad, de ahí la máxima que dice "dos cabezas son mejor que una". Es por este énfasis en el diálogo que la habilidad de persuasión y de dar discursos elegantes resultaba ser vital para los puestos de gobierno.

Una vez que hemos explicado la forma en que el consenso se usaba en el sistema político, es momento de que el filósofo ghanés explique cómo hacer uso de este principio para una democracia. El consenso, Wiredu dice, es un esfuerzo consciente para ir más allá de las elecciones por mayoría, debido a que, aunque sea más difícil llegar a un acuerdo de ésta manera, el consenso no priva a nadie del derecho de representación en la toma de decisiones, ni aún a las minorías.

Para la toma de decisiones, Wiredu distingue dos tipos de representación que podemos llamar formal y sustancial. La primera

se trata de la representación de un potencial votante en el consejo, la segunda es la representación de la voluntad<sup>65</sup> (del individuo representado) en la toma de una decisión. Aunque la primera no asegura necesariamente la segunda, sí es necesaria para la representación substancial. De hecho, los Ashanti consideraban a la representación substancial como un derecho humano fundamental. El consenso es tan esencial porque cada ser humano tiene no sólo derecho a ser representado en el consejo, sino también a ser representado en la toma de decisiones que le concierne como individuo o como parte de un grupo.

Una representación formal sin representación sustancial en la práctica lleva al descontento de la comunidad, puesto que, si el sistema perpetúa la no representación en la toma de decisiones, a algunos individuos se convierten en minoría, y se institucionaliza el descontento. El antídoto a esta situación es el consenso: aún si en la práctica no siempre sea posible llegar a un consenso, no puede dejar de ser ésta la meta a alcanzar. Un sistema basado en el principio del consenso será institucionalmente distinto a las formas democráticas actuales que se basa en lo que la mayoría quiere. Por ello, Kwasi Wiredu propone una democracia consensual en vez de democracia mayoritaria.<sup>66</sup>

La democracia mayoritaria funciona a través de grupos con intereses afines, que buscan conseguir la mayoría de los votos para

---

<sup>65</sup> El texto original de Wiredu está escrito en inglés y sobre la representación sustancial dice: “the representation of the will of a representative in the making of a given decision.”, la traducción al español en el sitio web dice así: “la representación de la aspiración a un representante en la toma de decisión determinada.” Yo decidí utilizar el término voluntad en lugar de aspiración por consideración propia.

<sup>66</sup> Democracia mayoritaria y democracia representativa de corte liberal podrían ser tomados como sinónimos, ya que se trata de las mismas prácticas políticas.



ganar poder y así implementar su propia agenda política. Funciona a través del "consentimiento" en vez del consenso. La democracia consensual, por el contrario, no necesita propiamente partidos políticos, aunque se represente a grupos diversos. En este sistema todos participaban del poder, no se buscaba tenerlo, poniendo la cooperación por encima, y así evitando la confrontación.

Cabe aclarar que un sistema sin partidos, como el de la democracia consensual, no es igual al sistema unipartidista. Dicho sistema buscó fundamentarse en la política tradicional africana, sin embargo, en él no había partidos perdedores, porque los opositores no competían, eran asesinados. Lo único que Wiredu considera que se puede rescatar de la desafortunada experiencia unipartidista en África es su aseveración respecto a la falta de una conexión necesaria entre democracia y el multipartidismo. Y los sistemas políticos tradicionales africanos son prueba de la posibilidad de democracia sin un sistema de partidos.

Aun así, la democracia consensual es compatible con la noción de partidos políticos, en sentido amplio, así como los Ashanti tenían representación por los diversos grupos que conforman la comunidad. Entre los cuales se llevaba a cabo el diálogo significativo para la toma de decisiones, algo que el sistema unipartidista carecía por completo.

El multipartidismo llegó como una imposición de Occidente en el proceso de democratización africana, en la búsqueda de deshacerse de las dictaduras tanto civiles como militares. No obstante, aunque dicho sistema se libró de algunos, otros aprendieron a adaptarse al sistema multipartidista.

Debido a la globalización y el complejo entramado de guerras étnicas, parece difícil retomar una democracia consensual como la de

los Ashanti, más ésta se puede adaptar a las sociedades modernas. Por un lado, hay que rescatar que, a pesar de los severos conflictos étnicos acontecidos, también hay casos de cooperación a través de la historia de África. Sin dejar de lado que la democracia mayoritaria en lugares donde aún hay conflictos étnicos no ha solventado realmente la situación, sino que aquellas etnias que son minorías se han mantenido fuera de la participación del poder. No es sorpresa las disruptivas consecuencias que dicho descontento ha traído.

La propuesta de Kwasi Wiredu apunta a una alternativa sin partidos, sino con representantes electos que hagan uso del consenso. Un gobierno formado por una coalición ciudadana y no partidista en el que no se limite la formación de asociaciones políticas con ideologías propias, y que además pertenecer o no a cualquier asociación política no sea determinante para poder obtener un cargo importante en el consejo.

Este modelo de asociación política abriría la puerta a la pluralidad y evitaría la lucha política por el poder. La representación iría encaminada a solventar propuestas concretas sin motivos ocultos, fortaleciendo así la voluntad de compromiso y la práctica del consenso. El consenso, por lo tanto, no es una ventaja opcional, sino el fundamento mismo para asegurar el derecho humano de representación de toda la población; ya que dentro de la democracia consensual se requiere que se logre convencer a los representantes que la decisión acordada es óptima, –o al menos convencer de que es una decisión que necesita ser llevada a cabo–. Todo ello se debe dar dentro del marco de una discusión racional y con respeto a todos los involucrados, aún si quedan reparos por parte de una minoría, se reconoce que para avanzar hay que llegar a un acuerdo.

A diferencia del principio mayoritario, donde la mayoría se impone a la minoría, se trata de convencer para que se acepte una propuesta. Y en caso de tener algún asunto extraordinario que la estructura tradicional del consenso no pueda solventar, se implementaría el uso del voto para salir del "punto muerto" o situación sin solución. El éxito del sistema requiere que dicho mecanismo sea usado excepcionalmente y no sustituya la base consensual.

De igual manera, se podía usar el voto para la elección de representantes, ya que en este caso el uso de un voto mayoritario no rompe con la esencia del consenso, los representantes tendrían la obligación de consultar con la multiplicidad de grupos y posturas particulares para desempeñar una genuina representación consensual. Todas éstas medidas hacen factible que no queden excluidos permanentemente ningún grupo, etnia o ideología y así evitar repetir las fallas que se han presentado a lo largo de la historia africana. Este sistema político, dice Wiredu, puede adoptarse no sólo en África, ya que incumbe a la humanidad prestar atención sobre lo que respecta a derechos humanos.

Hasta el momento hemos visto el origen de la democracia representativa de corte liberal desde el pensamiento moderno, se han abordado también algunos problemas de este modelo democrático, como el problema de la libertad de realización que no está garantizada por el modelo liberal. Así mismo, se ha estudiado otras alternativas que no lleven a las mismas situaciones de exclusión e injusticia, como la democracia republicana o comunitaria y la propuesta de Kwasi Wiredu de una democracia consensual.

En el capítulo siguiente estudiaremos los derechos humanos y señalaremos la fuerte carga ideológica que acarrearán debido a que heredan del pensamiento moderno occidental la primacía del individualismo. Argumentaremos que este rasgo constitutivo de los derechos humanos conlleva la exclusión de grupos vulnerables, como aquellos pertenecientes a comunidades indígenas.

## Capítulo 3: Los derechos humanos “universales”

En el segundo capítulo se abordó el pensamiento moderno, al ser aquel que impulsó la instauración de una democracia representativa de corte liberal, –modelo que actualmente sigue siendo el sistema político estándar en la mayoría del mundo–, para este último capítulo cerraremos la tesis con el tema de los derechos humanos universales debido a que son el epítome del pensamiento moderno, el bastión que occidente defiende a capa y espada bajo la pretensión de proteger la dignidad humana de todos los pueblos y culturas por igual.

Como enlace entre el capítulo anterior y este, se abordará en primer lugar una de las características más icónicas del pensamiento moderno, esto es, el individualismo y cómo éste impacta a la declaración universal de los derechos humanos. En seguida hablaremos sobre la supuesta universalidad de dicha declaración, contextualizando brevemente su origen e implicaciones en culturas no occidentales. Simultáneamente, se hablará de algunas de las principales problemáticas que conlleva el pensamiento moderno, la

democracia representativa de corte liberal y la declaración universal de los derechos humanos.

En seguida se hablará de los derechos humanos y el disenso, una recuperación que hace Villoro al “imperativo de la disidencia” que propone Javier Muguerza dentro de su discusión sobre la fundamentación de los derechos humanos que tuvo lugar entre Garzón Valdés y Muguerza.

Por último, se abordará brevemente la relación entre derechos individuales y derechos de los pueblos para mostrar las posibles líneas de investigación que este tema deja abierto, la noción de establecer un Estado plural es una idea básica del pensamiento Villorista, inmensamente influenciado por su conexión con el pensamiento de las comunidades zapatistas chiapanecas, la defensa de los derechos de los pueblos es, por lo tanto, una meta necesaria para entender la propuesta de *Los retos de la sociedad por venir...*, y debido a lo amplia e inacabada que es esta discusión, únicamente daremos un esbozo de estos temas antes de llegar a las conclusiones.

Antes de entrar de lleno al capítulo tres, será, empero, pertinente abordar un par de ideas respecto a lo que Villoro llamará “el desencanto del liberalismo”. A lo largo del cambiante siglo XX, la opinión de los intelectuales empezó a tornarse desfavorable respecto al pensamiento moderno: “cuatro siglos más tarde ya no la acompaña el alborozo de un nuevo descubrimiento sino la incomodidad de un cierto desencanto. [...] detrás de aquella figura luminosa empieza a hacerse presente otra faceta inquietante. La modernidad empieza a ponerse en entredicho.”<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, pág. 92.

Así mismo, críticos al pensamiento Occidental reanalizaron momentos clave de la corriente imperante para así prestar atención a los sucesos y las narrativas que habían quedado al olvido desde el ojo eurocéntrico. La segunda mitad del siglo XX vio aparecer la postmodernidad como respuesta de estas dudas ante el proyecto moderno que tanto prometió y que tanto dejó de lado. No obstante, fuera de Occidente aparecen también cuestionamientos y alternativas; filósofos como O'Gorman quien analiza aquel momento fatídico un 12 de octubre de 1492 y propone dejar el concepto de descubrimiento por el de invención de América.<sup>68</sup>

Otro filósofo latinoamericano que llama la atención es Enrique Dussel, quien propone el proyecto de la transmodernidad, proyecto que abogará, de acuerdo con sus palabras, a negar no la razón moderna, sino la irracionalidad moderna y en su lugar respetar la dignidad del Otro; pues él considera que el problema en sí no es el pensamiento moderno, sino el mito que con él se abre y que justifica la violencia a todo lo otro no europeo. Dussel además argumenta que es gracias al encuentro con el nuevo continente que la modernidad propiamente nace:

Al descubrir una "cantidad Cuarta Parte"<sup>69</sup> (desde la "cuarta península" asiática) se produce una autointerpretación diferente

---

<sup>68</sup> Véase E. O' Gorman, *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, FCE, México, 2006.

<sup>69</sup> Las tres partes del mundo conocidas por Occidente eran Europa misma, África y Asia; Colón parte desde una expedición oficial, con la aprobación de los reyes católicos, y queda convencido hasta su último aliento que encontró un nuevo pasaje hacia el continente asiático. Como parte de sus obligaciones tenía que enviar "pruebas" de la identidad del territorio, debido a ello quedó documentada la visión que se generó en el imaginario europeo antes de descubrir que se trataba de otra masa continental completamente distinta de Asia. Dussel incluye en el apéndice 4 de *1492 El descubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"* el mapa de la "Cuarta península asiática II" de Henricus Martellus (Florenia 1489), donde se puede apreciar la ilustración de América del sur como extensión sureste de Japón. Las páginas que corresponden al apéndice 3 y 4 de este libro se encuentran incluidas en el anexo al final de la tesis para consulta.

de la misma Europa. La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa "centro" del mundo: en la Europa "moderna". Dar una definición "europea" de la Modernidad -como hace Habermas, por ejemplo,- es no entender que la Modernidad *de Europa* constituye a todas las otras culturas como su "Periferia". Se trata de llegar a una definición "mundial" de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de "modernización"<sup>70</sup>, que no es lo mismo que "Modernidad"). Y es por esto que aquí nace estricta e histórica-existencialmente la Modernidad.<sup>71</sup>

Frente al nativo americano, Europa, más concretamente la península ibérica, encuentra la justificación para declararse superior frente al bárbaro e infradesarrollado "nuevo mundo". Colón podría considerarse el primer hombre moderno según esta perspectiva, (y si no el primero, sí es con él con el que empieza el complicado desarrollo del ego moderno). Es hasta Hernán Cortés en la conquista de México-Tenochtitlán que el ego moderno se constituye como "señor del mundo".

Es gracias a este "mito de la Modernidad", como le llama Dussel, que se sientan las bases para instaurar mundialmente la "falacia eurocéntrica y desarrollista". Las etiquetas puestas por el europeo para el resto del mundo con pretensiones de ser "verdad universal" se imponen en la periferia. La historia comienza a escribirse desde una postura eurocéntrica que fue llamada "universal", aquellos relatos que no corresponden con la versión oficial —esto es, las voces de la periferia— no tienen el mismo valor. Villoro será parte de aquellos intelectuales comprometidos con el

---

<sup>70</sup> Dussel agrega una nota a pie donde explica que modernización en su sentido ontológico se refiere a un desarrollismo en que los países colonizados se vieron envueltos al enfrentarse con el "ser" europeo, -se imita al ser para pasar de potencia a acto-. La incorporación de estos sentidos ontológicos en esta parte se da porque Dussel retoma y discute con las ideas presentadas por Edmundo O'Gorman.

<sup>71</sup> Enrique Dussel, 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, pág. 32.



estudio de lo mexicano, su obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*, publicada en 1950, es muestra de la preocupación que tiene por dar voz a los relatos ocultos; ejemplifica al menos la manera en que se ha entendido la figura del indígena en nuestro país, analiza y recupera las instancias previas al indigenismo contemporáneo de su época.<sup>72</sup>

Aunque la modernidad fue una época que expresaba el anhelo de transformación radical para crear un reino del hombre sobre la Tierra, para lograr una sociedad emancipada. Los más extremos advocaban por una revolución, los más templados por el progreso, pero todos soñaban con el cambio racional. No obstante, cuando el ser humano reconoció las atrocidades cometidas en búsqueda de concretar el sueño de la razón moderna, se dio un despertar del sueño moderno.<sup>73</sup>

Este despertar dejó un desencanto en los individuos, y simultáneamente surge en realismo templado, que puede llevar a aceptar nuestras condiciones tal como son antes de procurar cambiarlas, paulatinamente, con menos rapidez, con menos violencia; o caer en el conformismo. “Liberalismo desencantado”, será como lo nombra Villoro; es un liberalismo que acepta la realidad con las características y carencias que existen, sin olvidar los valores

---

<sup>72</sup> *Los grandes momentos del indigenismo en México* es una obra icónica para los estudios indigenistas en el país, no obstante, Villoro presenta al indígena como objeto de estudio más que un sujeto real situado en un contexto específico. De cierta forma, esta obra responde a una inquietud propia por encontrar la identidad del ser del mexicano, (inquietud que corresponde con el proyecto que el grupo hiperión, –de que formaba parte en ese momento–, tenía como propósito estudiar). Esta primera obra de Villoro es la búsqueda del mestizo indigenista que intenta acercarse al indígena a partir del reconocimiento de éste como propio, constitutivo de su ser, y no meramente como un “otro” alejado. Recuperarlo significará para el indigenista contemporáneo una recuperación de su propio “Yo”. Para más información Véase L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México, 1950, capítulo 13, “Lo indígena como principio oculto de mi yo que recupero en la pasión”.

<sup>73</sup> Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, págs. 20-21.

liberales. La pretensión de utopía se deja de lado, pero conservando cuatro “ideas-lema” que Villoro nota permean en la sociedad, de cualquier extremo político, de finales del siglo XX. Estas cuatro ideas generales que permean en el liberalismo renovado son: libertad individual, democracia, adelgazamiento del estado, y desarrollo.<sup>74</sup> A continuación, nos adentraremos a estudiar el fenómeno del individualismo, que aparece en el inicio del pensamiento moderno liberal y subsiste en las corrientes neoliberales hasta la fecha.

### **3.1. Individualismo y derechos humanos**

Las tres características principales que Villoro atribuye a la modernidad son: el individualismo, la razón instrumental y el atomismo social. El individualismo, que podríamos llamar el síntoma por excelencia de la modernidad, dicta principalmente el respeto a la autonomía y libertad del ser humano, pues el pensamiento moderno lo percibe como “un sujeto que reconoce el sitio de las demás creaturas en el todo y elige para sí su propio puesto. [...] El individuo debe llegar a ser él mismo, insustituible, obra de sus propias manos. Desde entonces el individualismo será un rasgo de la modernidad.”<sup>75</sup>

No obstante, antes de entrar de lleno al tema del individualismo y, posteriormente, introducirnos a los derechos humanos universales, veremos, aunque sea de manera muy compacta, las otras dos características de la modernidad. Al ser un fenómeno tan complejo, sus características están relacionadas unas con las otras, así que no podemos hablar de individualismo sin mencionar el atomismo social y la razón instrumental.

---

<sup>74</sup> *Ibid*, págs. 24- 26.

<sup>75</sup> Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, pág. 86.

La modernidad trajo el reino del hombre en la tierra, y con ello la confianza del hombre en el hombre, –quien se entiende a sí mismo como un ser racional–, los aspectos de índole religioso o místico pierden relevancia en comparación de la ciencia y la tecnología. La razón instrumental<sup>76</sup> ahora adquiere una importancia crucial; es gracias a ella que se da el enfoque prioritario al avance y desarrollo de la producción capitalista (la cuál se caracteriza por "producir por y para la producción misma").<sup>77</sup>

Por su parte, el atomismo social se da a nivel social y político, debido a cómo está conformada una democracia representativa de corte liberal<sup>78</sup> los sujetos se encuentran en constante competencia, sin interferencias externas que limiten su libertad, por lo que se acrecienta la división entre aquellos que pueden participar de los beneficios y aquellos miembros más vulnerables que no cuentan con las mismas oportunidades ni cuentan con la libertad de realizar lo que decidan para sí.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Bolívar Echeverría explica que la confianza en el aspecto físico de la técnica humana, –digámosle en la razón instrumental para hablar en los términos que Villoro–, es probablemente el aspecto de mayor peso de la modernidad. La técnica se apoya en la razón, pero ahora está fundamentada en el conocimiento matemático para aludir el terreno de lo especulativo o contemplativo y aferrarse a lo empírico, a lo medible y cuantificable. “Lo moderno reside en esta confianza en la eficiencia inmediata (“terrenal”) de la técnica; una entrega que se desentiende de cualquier implicación mediata (“celestial”) que no sea inteligible en términos de una causalidad matemáticamente racionalizable”, Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, pág. 9.

<sup>77</sup> Bolívar Echeverría, “Tesis 3. Marx y la modernidad”, en *Modernidad y Capitalismo (15 tesis)*, pág. 15.

<sup>78</sup> Sobre el Estado que se conforma a partir de la modernidad, Echeverría comenta que éste es “una supraestructura de esa base burguesa o material en donde la sociedad funciona en torno a una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas.”, Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, pág. 11.

<sup>79</sup> Sobre la libertad de realización en el apartado 2.2.1. ya he expuesto más a detalle en qué consiste. Si se quiere remitir directamente a la obra de Villoro véase el capítulo 13 de *El poder y el valor*, pp. 287- 308, así como el capítulo cuarto de la obra *De la libertad a la comunidad*, pp. 81- 96.

Aunque el individualismo, por un lado, sea “el resultado más significativo de la actual civilización moderna”<sup>80</sup>, ya que es el rasgo que procura salvaguardar la dignidad del ser humano, y respeta que las decisiones personales de los individuos sobre cómo llevar su vida dentro del núcleo social no tenga intervenciones externas, principalmente por parte del Estado. Es, sin embargo, también el causante de la incapacidad en las sociedades actuales de lograr una asociación comunitaria:

[L]a otra faceta del individualismo es la pérdida de integración en la comunidad y la carencia del sentido de la vida, en la solidaridad con los otros hombres y con el todo del universo. La pérdida del sentido es el síntoma de ese "desencanto del mundo" del que habló Weber como característica de nuestra época moderna, ese "lastimoso y mediocre bienestar" que mencionaba Nietzsche.<sup>81</sup>

De acuerdo con la cita anterior, podemos pensar que en el momento en que el concepto de solidaridad deja de tener sentido como un valor integrador para los seres humanos, lo que queda en los individuos es desencanto, porque abandona un proyecto que buscaba el bien común de la sociedad y que marcaba cierto sentido al vivir en comunidad. A final de cuentas el sujeto acreedor de derechos que establece una democracia representativa de corte liberal es el sujeto individual independientemente de sus pertenencias colectivas.

Siguiendo una línea de pensamiento similar, Echeverría dice que el individualismo es “el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular. [...] [e] implica, por ejemplo, el igualitarismo, la convicción

---

<sup>80</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 144.

<sup>81</sup> *Ibid.*, págs. 144- 145.

de que el derecho de ninguna persona es superior o inferior al de otra.”<sup>82</sup>

Echeverría también añadirá que el individualismo trae consigo la primacía de las relaciones contractuales por encima de cualquier otro tipo de relación entre los individuos de la sociedad:

El individualismo [...] consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías [...] Se trata de una constitución de la persona que se impone a través, e incluso en contra, de todas aquellas fuentes de socialización concreta del individuo —unas tradicionales, otras nuevas— que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad.<sup>83</sup>

Anteriormente, la estructura social tendía a conformarse por una noción comunitaria, la idea de la búsqueda de un bien común se creía la función última del Estado, y no se dudaba la verdad de este hecho. Pero la modernidad trajo consigo primacía al individuo respecto a la colectividad, el hombre desplaza del centro de la consideración humana a Dios y se necesita examinar más en él.

El antiguo Estado autoritario se reemplaza por uno neutral, que se dedica a salvaguardar los intereses de cada individuo; es de esta manera que los derechos humanos universales tomaron el papel central a defender, son el origen y el sustento de la democracia

---

<sup>82</sup> Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, pág. 11.

<sup>83</sup> Bolívar Echeverría, “Tesis 4. Los rasgos característicos de la vida moderna”, en *Modernidad y Capitalismo (15 tesis)*, pág. 20.

A pesar de que el análisis y la crítica que Echeverría hace de la modernidad se sitúa más bien en la tradición marxista, y, por tanto, aparenta tener poco que ver con la obra tardía de Villoro, que, apuesta por fundamentar el multiculturalismo, en mi parecer ambos autores pueden leerse con cierta línea de concordancia. Mientras Villoro enfatiza específicamente a la situación indígena, que es un sector esencial e infinitamente olvidado de México, Echeverría aterriza la discusión a la situación latinoamericana. Ante el panorama que encuentran, ambos autores apuntan a buscar un camino de transformación.

liberal, “La doctrina universal de los derechos humanos es la manifestación más alta del valor insustituible de la persona humana y, a la vez, la consagración del individualismo en la moral pública.”<sup>84</sup> Los derechos humanos individuales se vuelven símbolo de universalidad, una supuesta caracterización que estudiaremos a continuación en el siguiente apartado.

### **3.2. Sobre la universalidad de la declaración de los derechos humanos.**<sup>85</sup>

Hasta este punto se ha recalcado constantemente las características del pensamiento moderno, siendo el foco en el sujeto y la confianza ciega en la razón notas distintivas de la modernidad. Ha sido importante recalcar todo esto para poder reconocer con mayor facilidad dichas características en las reflexiones, teorías y demás productos intelectuales generados desde aproximadamente el siglo XV. Las teorías de la justicia y normas éticas no están exentas de presentar parte de esta razón arrogante que trajo consigo la modernidad:

Hay una tradición del pensamiento moderno cuya más clara expresión se dio en la Ilustración: el criterio para distinguir la objetividad de las normas éticas sería su universalidad. Una ética debería ser válida para todo sujeto racional en cuanto tal, independientemente de la cultura a la que pertenezca. La

---

<sup>84</sup> Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 24.

<sup>85</sup> Sobre el origen y fundamentación de la declaración de los derechos humanos no entraremos en detalle dado que el tema es amplio y no da espacio en este trabajo para incluirlo, para más información sobre su desarrollo en materia jurídica desde su aparición remito al lector al artículo de Horacio Spector, “La filosofía de los derechos humanos”, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 15, 2001, Octubre-Marzo, pp. 7-53. Otra lectura pertinente al respecto es Héctor Suárez Portilla, “Los derechos humanos en la obra de Luis Villoro: Una propuesta latinoamericana”, Tesis de licenciatura, UNAM, 2014, pp. 1- 49. Esta tesis resulta del todo pertinente en relación con este trabajo debido al enfoque que le da el autor a la propuesta de Villoro, coincide también con la forma en que Ana Luisa Guerrero (quien asesoró el trabajo) entiende la aparición de los derechos humanos.

universalidad de las normas éticas implica necesariamente la existencia de valores transculturales. La cultura que cumpliera esos valores sería válida con carácter universal. La occidental ha pretendido ser identificada con esa cultura universal.<sup>86</sup>

La gran problemática con que Occidente se conciba como universal es la cantidad de violencia que esta postura ha producido. Colocarse como referente para resto del mundo ha sido a través de la imposición, y ha escondido la pretensión de conquista de una cultura hegemónica sobre las demás. Al inicio del capítulo mencionamos a Dussel, quien ha estudiado lo que él denomina como “el mito de la modernidad” para poder desenmascarar las narrativas que quedan fuera del ojo eurocéntrico, es decir, poder ver el otro lado que los historiadores occidentales no escribieron, pero que hasta la fecha ha impuesto cadenas en el mundo no-europeo.<sup>87</sup>

En el capítulo anterior estudiamos con mayor detalle la relación entre el pensamiento moderno y la democracia representativa de corte liberal, la declaración universal de los derechos humanos presenta un papel clave dentro de este sistema político, pues recordemos la libertad individual no puede ser comprometida por el Estado, y éste más bien tiene la obligación de procurar las libertades del sujeto autónomo, libertades materializadas en la declaración universal de derechos humanos.

---

<sup>86</sup> Luis Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, pág. 113.

<sup>87</sup> Sobre la universalidad del pensamiento moderno Dussel, dice: «Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonzada por Europa como “centro”», en “Europa, modernidad y eurocentrismo” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, pág. 48.

Dado que los derechos humanos universales tienen la intención de poder cumplirse independientemente del lugar o circunstancia, y se trata de exigencias morales más que de meras normas abstractas, entonces deben responder al orden del ser y no únicamente al orden del deber ser. Los derechos humanos universales básicos son la condición necesaria para que otros derechos puedan ejercerse. No obstante, la declaración universal de derechos humanos está basada en una concepción específica:

A partir de la proclamación del lema revolucionario del siglo XVIII: “todos los hombres son iguales” como un derecho de los hombres tanto en las *Cartas Americanas* como en la *Declaración Francesa*, la reflexión filosófica se ha visto involucrada permanentemente en debates y controversias sobre los alcances de su positivación.<sup>8889</sup>

La declaración de derechos humanos universales deriva de una lucha de reivindicación de la clase media burguesa en Occidente. Se trata de una revalorización social que aconteció en el siglo XVIII, fomentado por una nueva idea justicia, desarrollado por la visión moderna que da prioridad a las libertades individuales de los sujetos autónomos. Esta concepción posteriormente se universaliza a todo

---

<sup>88</sup> Ana Luisa Guerrero, “La igualdad de todos los humanos y la individualización del humano” en *Filosofía y pueblos indígenas*, pág. 146.

En este mismo párrafo, la Dra. Guerrero también comenta: “Una de las más relevantes críticas a estos derechos del hombre fue la que Marx realizó en su texto de juventud *Sobre la cuestión Judía*, en él argumentó que la igualdad defendida en ellos es un instrumento de dominio al servicio de una clase social sobre otra.” Resulta interesante no dejar en el olvido la crítica marxista al respecto, pues este autor pensaría que con la emancipación del hombre no se requerirían los derechos humanos, ya que todas sus necesidades estarían cubiertas.

<sup>89</sup> Respecto a derechos individuales y derechos indígenas, la filósofa Ana Luisa Guerrero tiene una amplia bibliografía que consultar, de entre las cuales destaco por su relación con lo hablado en esta sección sus escritos: “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios latinoamericanos*, núm. 51, 2010, pp. 109-139. Disponible en: [Derechos humanos y ciudadanía en América Latina \(redalyc.org\)](http://redalyc.org), así como: “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 56, 2013, pp. 49-79. Disponible en: [Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro \(redalyc.org\)](http://redalyc.org)



ser humano, aunque sea una postura que se genera por y para un momento específico de una cultura particular. Al respecto, Villoro nos dice:

[L]a doctrina actualmente en boga de los derechos universales del hombre fue formulada en una fecha precisa. Apareció en una época limitada de la historia de una cultura. En ninguna tradición cultural forma parte de su idea de justicia, salvo en la cultura occidental moderna y, aun en ella, sólo desde el siglo XVIII. Corresponde a una concepción particular del bien común que se inicia con la experiencia histórica de un hecho: la exclusión de la clase media burguesa en la comunidad del antiguo régimen. Frente a la dominación de que es objeto, reivindica las libertades que le estaban negadas. El nuevo concepto ilustrado de justicia es el resultado de la universalización racional de su reivindicación concreta de no-exclusión.<sup>90</sup>

Debido al contexto histórico concreto al que pertenece la declaración universal de los derechos humanos, otras experiencias de exclusión que no tengan como prioridad la libertad individual, quedan fuera de su visión. En el resto de los países no europeos, cuyos propios procesos no son iguales a los de occidente, se encuentra una urgencia distinta respecto a las vivencias de exclusión.

A pesar de que la libertad es en efecto un derecho básico, existen además otro tipo de necesidades aún más elementales que los sujetos presentan, como por ejemplo aquellas cuestiones relacionadas con la supervivencia en un nivel básico: “La diferencia que los excluye es su imposibilidad de acceso a los bienes y servicios materiales mínimos requeridos para sobrevivir como seres humanos independientes.”<sup>91</sup>

Este nivel de dependencia imposibilita a los miembros más vulnerables de la sociedad, como lo son los miembros de comunidades

---

<sup>90</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 39.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pág. 40.

indígenas, de poder ejercer su libertad, por lo tanto, quedan excluidos del goce de dichos derechos. Es por ello por lo que Villoro contribuye a la crítica de cómo el individualismo afecta al imponer una postura eurocéntrica, de derechos humanos universales, a los pueblos originarios, en el contexto mexicano.

Aunque exista la posibilidad legal de que un individuo ejerza su libertad, si no hay condiciones adecuadas para ejercer plenamente nuestros derechos, entonces no somos del todo libres.<sup>92</sup> Es debido a ello que hay que reivindicar los derechos de acuerdo con el contexto social para ampliar el círculo moral y generar una formulación de derechos humanos que sean genuinamente universales. Un punto urgente por tratar siguiendo la línea que traza el pensamiento de Villoro, es empezar por la noción de considerar a los derechos de los pueblos como parte de los derechos individuales; así como la idea de un Estado plural, no homogéneo, donde se respete también el derecho a la diferencia.

A continuación, nos adentraremos a una noción de derechos humanos que atienda una perspectiva multiculturalista, puesto que, como advierte Boaventura de Sousa:

[m]ientras se conciban como universales, los derechos humanos tenderán a operar como localismo globalizado: una forma de globalización de arriba hacia abajo. Tal como los concibe Samuel Huntirtong (1993), o sea, como arma de Occidente contra el resto del mundo (*the West against the rest*), los derechos humanos siempre serán un instrumento de “choque de civilizaciones.”<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> En el capítulo anterior hablamos de la libertad de realización, es en este sentido en que se puede decir que no hay libertad plena, aunque ante la ley todos los ciudadanos contemos con las mismas libertades y derechos.

<sup>93</sup> Boaventura de Sousa, “Los derechos humanos como estandarte emancipatorio”, en *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, pág. 18.

Esto, sin embargo, no tiene que ser necesariamente así, pues los derechos humanos tienen también la posibilidad de ser emancipatorios, y ser una forma de globalización contrahegemónica, es decir, de abajo hacia arriba.<sup>94</sup>

### **3.2.1. Derechos humanos y multiculturalismo**

Ahora bien, a pesar de que ciertamente la declaración de los derechos humanos sea propia de la cultura occidental, y corresponda a una forma de combatir la injusticia de un sector específico del contexto europeo del siglo XVIII, ello no implica que la noción de derechos humanos deba ser desechada. Así como Villoro critica a la democracia representativa de corte liberal, pero busca reformar la figura de la democracia ahora con tintes comunitarios, así es como la declaración universal de los derechos humanos de 1948 será cuestionada sin por ello querer desaparecer la figura de derechos humanos fundamentales:

Frente a los horrores del gulag y del holocausto, nadie puede dejar de considerar inviolable la libertad de las personas que asegura su dignidad. La doctrina de los derechos humanos individuales está por convertirse en fundamento de toda ética pública de alcance universal.<sup>95</sup>

Previamente, en este capítulo se mencionó un nuevo liberalismo, que Villoro nombra “liberalismo desencantado”, roto el sueño de la

---

<sup>94</sup> Boaventura de Sousa Santos distingue distintos tipos de globalización que cataloga como globalización de arriba hacia abajo o globalización hegemónica (que comprende el localismo globalizado y el globalismo localizado) y globalización de abajo hacia arriba o globalización contrahegemónica (que comprende cosmopolitismo y patrimonio común). Localismo globalizado “consiste en el proceso mediante el cual determinado fenómeno local se globaliza con éxito” y globalismo localizado “consiste en el impacto específico de prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales, las cuales, por esa vía, se desestructuran y reestructuran de manera que respondan a esos imperativos transnacionales”. Para ver más sobre este tema léase el apartado de Boaventura de Sousa, “Acerca de las globalizaciones”, en *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, pp. 12- 18.

<sup>95</sup> Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 24.

modernidad que prometía el reino del hombre en la tierra, queda una sociedad que enaltece la protección de los derechos individuales con la carga individualista que trae consigo el pensamiento moderno, una sociedad en constante competencia por proteger los intereses privados, pero en donde no existe la garantía de libertad de realización para todos los individuos. Ante el riesgo de la disgregación de las relaciones sociales aparece una figura clave que Villoro quiere rescatar, esto es: la comunidad.<sup>96</sup>

La comunidad concebida como el respeto de la pluralidad de fines y valores, reconocimiento al derecho a la diferencia de pueblos y minorías; movimiento general que favorece la creación de espacios sociales donde todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida en el espacio del Estado-nación; y la concesión con la unidad nacional. Esto es la conformación de un Estado plural moderno y el conflicto entre los grupos diferentes que lo conforman. La lucha por las autonomías de los pueblos que conforman un Estado, no es sino un movimiento más general que propicia la creación de espacios sociales en los grupos y comunidades, para elegir sus formas de vida en la unidad del Estado-nación.<sup>97</sup>

A partir de que la perspectiva moderna entró en crisis, los Estados-nación<sup>98</sup> se enfrentaron a mayores dificultades, debido a la globalización económica y tecnológica, los gobiernos se vieron sobrepasados con estos nuevos desafíos de nivel mundial. Así mismo, el pensamiento moderno no tenía contemplada la noción de un Estado compuesto por una multiplicidad de culturas y pueblos dentro de un mismo territorio, la perspectiva occidental está planeada para

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, págs. 26- 27.

<sup>97</sup> Mario Magallón Anaya, “Política y democracia comunitaria en la filosofía de Luis Villoro”, en *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*, págs. 144- 145.

<sup>98</sup> Cuando hablamos de Estado-nación seguimos hablando de esta concepción nacida desde la modernidad, por la forma en que está dividida la obra de Villoro en este trabajo hablamos de la forma de organización política desde el concepto de democracia, no obstante, la caracterización que se hizo en el capítulo dos se trata de hecho, de la democracia representativa de corte liberal dentro de un Estado-nación.

regir sobre sociedades en su mayoría homogéneas. Es por ello que sociedades heterogéneas como la mayoría de los llamados países de tercer mundo, como México, históricamente hayan implementado diversas medidas que homogeneicen a su población, –cabe decir que es un proceso que históricamente ha implicado violencia contra los pueblos diversos, ya sea por exterminio, aislamiento en reservas, deportaciones o “integración” forzada–.<sup>99</sup>

Un Estado homogéneo no sólo no concibe distintas identidades culturales, sino que las desigualdades sociales y económicas tampoco son tomadas en cuenta. Un modelo de gobierno con bases comunitarias,<sup>100</sup> estaría dirigido al interés común de todos, no al interés particular de cada miembro; y todo ello se tiene que dar por decisión propia, no por obligación. Sin embargo, la discusión sobre si las condiciones para implementar un Estado Multicultural frente a la atribuida universalidad occidental son viables o no queda sobrada a este trabajo de investigación, por lo que nos limitaremos a plantear algunas de las condiciones que tendrían que tomarse en cuenta para formular una declaración de derechos humanos que sea compatible con una perspectiva multiculturalista.

Una posible vía se encuentra en hacer uso del “imperativo del disenso” que propone Javier Muguerza. En una discusión en torno a derechos humanos, Muguerza y Garzón Valdés contraponen la idea de un “imperativo de la disidencia” como fundamento ético de los

---

<sup>99</sup> Luis Villoro, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía*, pág. 7- 8.

<sup>100</sup> Dígase una democracia comunitaria o republicana como lo vimos en el apartado 2.3.3. de este trabajo, o, una democracia consensual como la propuesta de Kwasi Wiredu, de la que también hablamos al final del segundo capítulo.

derechos humanos como propuesta de Muguerza, contra la noción de los derechos humanos como "coto vedado" de Garzón Valdés.<sup>101</sup>

A grandes rasgos Muguerza propone fundamentar los derechos humanos desde una formulación distinta del imperativo categórico kantiano que nombra "imperativo de la disidencia" y de acuerdo con Villoro "al negar tomar al otro solamente como medio, establece un principio contrario a la universalización de la afirmación de valores"<sup>102</sup>, Muguerza busca fundamentar una vía negativa de los derechos humanos, abrir la posibilidad de decir no frente a la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad, "lo que ese imperativo habría de fundamentar sería más bien la posibilidad de decir 'no' a situaciones en que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad."<sup>103</sup>

Frente a ello, Garzón Valdés argumenta que dicho "imperativo de la disidencia" está referido a un consenso previo, y que el fin último del imperativo es llegar a uno nuevo. Por lo tanto, aunque esté planteado en términos negativos, no hay un enriquecimiento del imperativo categórico, en términos morales no es uno más valioso que el otro. Además, el "coto vedado", que es el consenso de valores fundamentales acordados por una sociedad, no puede ser abierto a disensos o negociaciones, en tanto si se hiciera se violaría el límite del marco ético.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> El texto del que Villoro retoma esta discusión es *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés*, compilado por J. Muguerza, Argés, Madrid, 1998.

<sup>102</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 28.

<sup>103</sup> Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés*, pág. 59. Cita extraída del texto de Villoro, *Ídem*.

<sup>104</sup> Para más información sobre la lectura del coto vedado de Garzón Valdés desde la perspectiva Villoriana véase Villoro, Luis. "Sobre relativismo cultural y universalismo ético, en torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés", en revista *Isonomía*, octubre 1998, número 9, pp. 35-48.

Villoro le concede a Garzón Valdés la razón de sus argumentos, sin embargo, explica que, aunque la formulación del “imperativo del disenso” no tenga mayor valor moral, sí tiene otro tipo de valía a considerar, en un sentido pragmático, ya que éste exhorta a acciones concretas. El “imperativo del disenso” es una formulación más fuerte del “coto vedado”, y está relacionado con una ética concreta que, además de promulgar normas generales, también tome en cuenta las condiciones que permitan la aplicación de dichas normas. Es fijar el rumbo hacia una sociedad verdaderamente digna, donde se tenga la voluntad de realizar acciones concretas, y tener una formulación en negativo hace más clara esta intención:

La posibilidad de actuar diciendo “no” a situaciones en que prevalezcan la indignidad y la injusticia sería un intento de fundamentación “en negativo” de los derechos humanos, válidos universalmente, mediante el rechazo de las situaciones en que se dé su negación. Una sociedad indigna es aquella que admite condiciones para que prevalezcan las violaciones a los derechos humanos. Ese rechazo puede expresarse en el principio del disenso.<sup>105</sup>

El “imperativo del disenso” formaría parte de una ética concreta, que es uno de los principales objetivos de Villoro en sus últimas obras,<sup>106</sup> el imperativo del disenso además tiene la cualidad de estar formulado en negativo, por lo que se asemeja a la propuesta del contrapoder que Villoro plantea para escapar de la injusticia.

Si recordamos el capítulo uno de este trabajo se habló de la reivindicación de la no-exclusión como valor común (como parte del

---

<sup>105</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 31.

<sup>106</sup> Villoro cita en esta sección un pasaje de su obra *El poder y el valor...*, que dice así: “Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas.”, pág. 124.

tercer momento)<sup>107</sup>. Dado que los tres momentos para escapar del poder injusto son un proceso y no pasos sucesivos, ante el reconocimiento de una exclusión de la que no había conciencia anteriormente, el proceso vuelve a empezar, es decir, se actualiza la noción de derechos humanos para no excluir a nadie.

Los derechos humanos tienen una capacidad emancipadora que no debe ser desaprovechada, no con la pretensión de utilizarlos como medio de imponer otra cultura a través de ellos, como lo hizo Occidente.

De manera paradójica, y contrariando el discurso hegemónico, es precisamente en el campo de los derechos humanos en el que la cultura occidental debe aprender del Sur para que la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se convierta [...] en un diálogo intercultural.”<sup>108</sup>

Un diálogo intercultural es opuesto a la dominación, y abre la puerta para comunicarse entre mundos plurales, para llegar a ciertos consensos, o al menos a la aceptación de valores transculturales no excluyentes con los que todos estemos de acuerdo. Y la manera en que podremos aproximarnos a este ideal, es a través de repensar la relación entre derechos individuales y derechos colectivos,<sup>109</sup> pero principalmente a través del multiculturalismo, –un tema riquísimo

---

<sup>107</sup> La vía negativa hacia la justicia comprende tres momentos, 1) experiencia de la exclusión, 2) equiparación con el excluyente y 3) el reconocimiento del otro hacia una ética concreta.

<sup>108</sup> Boaventura de Sousa, “La hermenéutica diatópica”, en *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, pág. 32.

<sup>109</sup> “Villoro cuestiona la forma incorrecta en que es presentada la relación entre estos derechos como dos sujetos confrontados, en tanto que opina que no existe un sujeto colectivo en el mismo sentido que lo es el sujeto individual, sólo éste es intencional, el colectivo no es un ente que exista sin la participación de sus miembros. Propone superar la antinomia derechos individuales versus derechos colectivos, evidenciando que el individuo sin su colectividad no tiene identidad. Dicho de otra forma: sin pertenencia cultural los derechos individuales no pueden realizarse ya que sin contexto no hay sentido para el despliegue de valores.” Ana Luisa Guerrero, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, pág. 58.



en contenido del que no pudimos salvo dar un mínimo esbozo relacionado con los derechos humanos en este trabajo de investigación—.

## Conclusiones

Al inicio de *Los retos de la sociedad por venir*, Luis Villoro nos extiende una preocupación puntal: cambiar la realidad injusta del contexto en el que se encuentra, el de un país con una multiplicidad de culturas como lo es México. Con la intención de evitar que persista la vivencia cotidiana de la injusticia, Villoro inicia un recorrido teórico a través de tres conceptos: justicia, democracia y multiculturalismo. Su análisis parte desde un contexto específico, pues nuestro autor cree que una ética auténtica tiene que desarrollarse de este modo para genuinamente atender los problemas de personas reales situadas en un espacio y tiempo concreto.

Siguiendo el camino teórico que Villoro trazó, en el primer capítulo de esta tesis se aborda el concepto de justicia de acuerdo con la obra anteriormente mencionada, en donde nuestro filósofo propone estudiar otro camino para encontrar la justicia. Se trata de una vía negativa, es decir, en lugar de buscar la justicia, se buscará escapar del poder injusto. A partir de ello, encuentra tres momentos relacionados con la experiencia de la injusticia: la experiencia de la exclusión, la equiparación con el excluyente y el reconocimiento del

otro. Estos tres momentos son parte de un proceso que puede permitir un reconocimiento recíproco, entre quien excluye y quien es excluido, para poder reivindicar un valor común, el de la no-exclusión.

A través de su trabajo, Villoro concluye que no es obligatorio plantear los principios de justicia desde un sujeto de razón pura hipotético, y que en realidad los individuos concretos pueden tener un disenso crítico, en el cual exigen a la moral social reinante un cambio donde ciertas exclusiones acontecidas ya no se den más. El interés personal también puede ser universalizable, en el sentido de que un individuo excluido –al buscar un orden social distinto– abogaría por todo otro aquel que sufra de la misma exclusión. Se trataría, pues, de implementar la vía negativa de la justicia que Villoro sugiere. Si la característica compartida de cualquier concepto de justicia, –independientemente de su contexto–, es la búsqueda de la no-exclusión, se puede ir actualizando la concepción operante de justicia.

La forma de entender la justicia propuesta por Villoro conlleva la necesidad de cambiar la doctrina de los derechos humanos universales debido a que ésta está planteada desde una postura abstracta y positiva del concepto de justicia. Sin mencionar que se trata de una postura que responde a una visión Occidental, por lo que falla en adecuarse a la realidad de distintos contextos; haciendo que la supuesta validez “universal” de los derechos humanos no sea realmente universal.

Para poder pasar al siguiente concepto eje, el de democracia, Villoro tiene que estudiar antes los dos sentidos de justicia: justicia como lo correcto (o lo debido) y justicia como el bien (o lo valioso). De acuerdo con el sentido de justicia que se escoja, la organización

política resultante tendrá distintas prioridades, aunque ambos sentidos estén relacionados. A partir de estos dos sentidos de justicia se generan dos modelos de teorías de la justicia: el teleológico y el deontológico.

El modelo teleológico dará preferencia a lo bueno por encima de lo correcto, por lo que justicia estará relacionada con todo aquello que resulte valioso para el agente autónomo, la virtud adquiere un papel fundamental desde esta postura. Para conocer el valor objetivo de la justicia desde este modelo se debe partir de un consenso de carácter comunitario, pues las acciones no serán valiosas desde un aspecto individual, sino dentro de la esfera de lo social. Para que una sociedad sea justa, el vínculo que une a la sociedad tiene que ser virtuoso, y como comunidad tienen que estar todos encausados en la búsqueda del bien común.

De acuerdo con el modelo deontológico, por el contrario, lo correcto está por encima de aquello que sea lo bueno, justicia será actuar conforme a las normas sociales que son instauradas a partir de un consenso racional. Por lo tanto, una sociedad justa será aquella que esté bien ordenada. Es este modelo el que el pensamiento moderno ha utilizado para establecer una democracia representativa de corte liberal, forma de gobierno que hasta la fecha sigue siendo aparentemente la preferible.

Como es de esperarse, ambos modelos presentan ventajas y desventajas de acuerdo con su estructura. El modelo teleológico está relacionado con las formas de gobierno comunitarias, en las que la justicia es proporcional al mérito de los ciudadanos. El mérito aumenta conforme se contribuya al bien común, sin embargo, la capacidad de contribuir al bien común depende de la situación

específica de cada individuo, por lo que se abre la posibilidad de que los privilegiados se mantengan privilegiados. Así mismo, en el modelo teleológico el bien común está por encima de todo y todos, aún a expensas de los individuos.

Es esta propensión del Estado a oprimir a los ciudadanos en su persecución por el bien común lo que hace que la tradición liberalista convierta a la libertad individual en la figura central de su modelo. De esta manera, la libertad individual se consagrará como principio inamovible del modelo deontológico. Ni la búsqueda del bien común, ni ninguna otra circunstancia, justificará la violación a la libertad individual de los sujetos que componen una agrupación social.

La idea de un bien común es sustituida por la aceptación de una multiplicidad de concepciones sobre aquello que es bueno, y cada individuo tendrá derecho a decidir el camino que quiere para sí mismo. El Estado, por su parte, perderá el poder de intervenir en los asuntos privados de los ciudadanos. Como mencionamos, bajo este sentido de justicia es que está construida una democracia representativa de corte liberal. Sin embargo, aunque atiende la mayoría de las problemáticas fundamentales del otro modelo, hay otras cuestiones que tienen que ser revisadas sobre esta forma de gobierno. Para ello es pertinente conocer el contexto desde el que fue engendrada este tipo de democracia, el cual es el pensamiento moderno.

La modernidad se distingue por el lugar central que tomó el ser humano, quien ahora en calidad de sujeto autónomo, obtuvo la posibilidad de acceder a la verdad y la felicidad por sus propios medios. A la par que las autoridades religiosas y el Estado autoritario pierden fuerza, la libertad individual y la defensa de la propiedad

privada—amparadas en la promesa de mayor progreso científico, industrial y económico—, se vuelven más importantes.

Es en ésta época, permeada por el cambio de paradigmas que trajo consigo la modernidad, que el capitalismo surge como el sistema económico por defecto, ya que encontró una alta compatibilidad con el pensamiento moderno,<sup>110</sup> pues ambos sistemas se basan en el individualismo en las sociedades. Y es en este contexto en el que nace la democracia liberal.

Una democracia representativa de corte liberal se distingue por la notable pérdida de control que el Estado ejerce sobre el pueblo, y porque en esta forma de gobierno el Estado tiene el papel de asegurar las mismas libertades individuales a todos los sujetos por igual. Villoro expresa esta idea por medio de un principio que se sigue de los derechos individuales: “La preeminencia de los derechos individuales sobre el bien común tiene una consecuencia. Todos los ciudadanos son iguales entre sí, pese a sus diferentes situaciones materiales y culturales.”<sup>111</sup>

La figura de la libertad individual queda por encima de cualquier noción de un bien común, la cuál era el enfoque que tenían las organizaciones políticas anteriores. Con el pensamiento moderno se reestructuran los valores de las sociedades y ahora el nuevo camino a seguir, superado el bien común, es un bien personal que no toma en cuenta los contextos particulares o las características propias de los ciudadanos.

---

<sup>110</sup> En el apartado 3.1. Individualismo y derechos humanos, de este trabajo se ha hecho una exposición más profunda respecto a la vinculación entre pensamiento moderno y capitalismo.

<sup>111</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir...*, pág. 35.

Entre los cambios más significativos que trajo consigo la democracia liberal está el abandono de valores como la solidaridad y la cooperación por la competencia. Lo cual devino en un enaltecimiento y aceptación de los individuos que lograsen tener éxito económico (lo cual conlleva cierto poder y dominio sobre otras personas) y un repudio por aquellos individuos no exitosos. Además, esta forma de gobierno nació pensada para Estados-nación homogéneos, haciendo que países con una multiplicidad de culturas se vieran en la obligación de suprimir las particularidades de la población civil, muchas veces de forma violenta.

Aunque existen distintos tipos de democracia, la que es representativa de corte liberal fue la que mejor acomodó a Occidente, y la que el resto del mundo se vio presionada a instaurar en sus propios contextos, independientemente de que tuvieran o no las condiciones para adoptar y hacer funcionar una democracia de este tipo.

Una de las principales problemáticas de la democracia representativa de corte liberal es que esta forma de gobierno tiene una consecuencia paradójica: al buscar garantizar la libertad de todos por igual se provocó la exclusión de muchos. Villoro desarrolla esta idea en el siguiente pasaje:

Al no interferir en las elecciones en que todos buscan su propio beneficio, permiten la libre competencia entre todos y, en la competencia, siempre gana el que parte de una situación privilegiada; sólo él está en condición de realizar lo que elige. Así, la protección de las libertades individuales, a la vez que *reconoce* la dignidad básica de las personas, conduce a la *exclusión* de los menos aptos, los excluidos.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, pág. 32.

Al buscar cada individuo singular satisfacer sus intereses propios, se entra en un terreno de libre competencia, en donde los únicos capaces de beneficiarse son aquellos que parten de una situación privilegiada. A pesar de que las garantías individuales “reconocen” la dignidad de cada ciudadano, cuando todas las personas ejercen sus derechos se termina por excluir a los más vulnerables.

Debido a la mala adecuación de este sistema político en países no occidentales, otras propuestas de democracia han aparecido, como las que rescatan ideas republicanas y/o comunitarias. Es la conjunción de estas dos líneas la que Villoro promueve; una democracia en donde se unan los valores de las democracias comunitarias con la noción de una república moderna.

A diferencia de una comunidad tradicional que opera más bien de forma local, una democracia comunitaria o republicana tendría mejores posibilidades de enfrentar las crisis que conlleva la globalización y daría cabida a la reivindicación de los pueblos originarios que se encuentran en países multiculturales como México. Entre sus principales diferencias con una democracia representativa de corte liberal, es que esta otra sería participativa, por lo que habría un mejor control de los gobernantes por parte del pueblo, rotación en los cargos públicos y posibilidad de revocación del mandato de ser necesario.<sup>113</sup> Asimismo, en vez de un Estado-nación homogéneo, el Estado sería plural, donde se reconozcan las diferencias; un Estado que además no sería neutro, perseguiría un bien común que una las diferencias, y cuya condición fundamental será la no-exclusión y la solidaridad. Aunque el bien común no debe

---

<sup>113</sup> Características propias de la tradición republicanista.



implicar la renuncia a diferentes concepciones del bien, Villoro plantea un futuro donde desaparezca la distinción entre bien individual y bien común, en tanto los propios individuos procuren tanto el primero, como el segundo. Es, sin embargo, un escenario que no todos los filósofos ven factible. Considérese, por ejemplo, el posicionamiento de Carlos Pereda:

Sospecho que es una peligrosa ilusión pensar que es posible que, de manera sistemática y estable, desaparezca la distinción entre el bien común y el bien individual, y si ésta es la condición para que haya comunidad, entonces nunca genuinamente la hay. En una sociedad plural -y por lo menos todas las sociedades no tradicionales lo son- no es eliminable el conflicto constante entre deseos y creencias de sus miembros más que apelando al terror. La educación para la disidencia, como nos he enseñado Javier Muguerza, es parte de cualquier educación democrática. De ahí que insista: en los modernos el único contenido del bien común de la vida buena es la libertad.<sup>114</sup>

Pereda se muestra escéptico ante la posibilidad de que la distinción entre el bien común y los intereses propios desaparezca, sin embargo, Villoro considera que únicamente cuando los sujetos pertenecientes a una sociedad tienen la misma preocupación por procurar el bien común, como la tienen por sus propios intereses personales, es que una asociación se convierte en una comunidad.

Por esta razón es que Pereda sospecha que el tipo de asociación que propone Villoro no sea otra cosa más que una utopía, pues para la tradición liberal es imposible que el bien común sea otro que la libertad.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Carlos Pereda, "Discusión con Luis Villoro. ¿Es para los modernos la libertad el único contenido posible del bien común?", en *Isegoría*, pág. 160.

<sup>115</sup> Pereda también argumentará que la democracia es un "concepto tenso", que tiene un sentido realizador y un sentido límite. El primero refiere a la manera de operar en el mundo, y el segundo a la idea regulativa detrás del accionar, lo que se busca, pero que no siempre se alcanza idealmente. Siendo entonces que la democracia sea un concepto tenso, es inevitable que

No obstante, la comprobación fáctica de si una democracia con base comunitaria y republicana, como la concibe Villoro, es o no posible de implementar excede los objetivos de este trabajo. Incluso en el aspecto teórico de los temas que toca Villoro en *Los retos de la sociedad por venir* quedan también muchas vertientes interesantes de analizar que no pueden ser abordadas en un solo trabajo. Y es que hay ciertas notas que dejan entrever que la postura de Villoro siguió transformándose en sus últimas obras ya entradas en su época multiculturalista.

Por ejemplo, gran parte del contenido de “Una vía negativa hacia la justicia”<sup>116</sup> proviene de ideas recuperadas de una conferencia titulada “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, que dictó ocho años atrás. Sin embargo, entre el contenido que filtró para la publicación del libro, quitó esta aclaración que hace en la introducción: “no pretendo llegar, por esta vía, a una teoría de la justicia que tuviera que contradecir las filosofías del consenso racional. De hecho, desde ahora confieso mi adhesión a muchas ideas [...] de la teoría de Rawls. Pero mi punto de partida sería distinto.”<sup>117</sup>

Este cambio sutil, pero significativo, da pie a contemplar la posibilidad de una perspectiva tal vez incluso más radical de Villoro que aún no terminaba de gestionarse en su pensamiento. La postura contraria—la conciliación del liberalismo y el comunitarismo— es, de acuerdo con algunos intérpretes, más clara desde la obra del autor:

---

en la práctica se desvíe del sentido límite, sin que por ello signifique que la democracia, en sí misma, se desvirtúe por completo, contrario a la postura Villoriana. De igual manera, podría cuestionarse si realmente las “sociedades desarrolladas han superado ya umbrales insoportables de injusticia”.

<sup>116</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, págs. 15- 41.

<sup>117</sup> Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, en *Octavas Conferencias Aranguren*, pág. 104.

La mayoría de los pensadores que tratan este tema parece que conciben la idea de la no posibilidad de acuerdo entre una concepción liberal y una concepción comunitaria en lo referente a una propuesta política. Luis Villoro, sin embargo, parece concebir la idea de que ambas se complementan, es más, se necesitan pues concibe el multiculturalismo como un liberalismo radical.<sup>118</sup>

Con el planteamiento de las bases de un Estado plural, Villoro apunta a los temas elementales que tienen que ser atendidos, como los derechos humanos fundamentales (véase Capítulo I) y los derechos relacionados con los pueblos indígenas (los derechos colectivos, el derecho de autonomía y el derecho a la diferencia).<sup>119</sup>

Si bien Villoro se ha encargado de explicar y fundamentar algunos derechos que no son atendidos bajo la perspectiva occidental de una democracia representativa de corte liberal, como la libertad de realización, su propuesta sigue manteniéndose abierta para adecuarse a las necesidades del entorno. Villoro no pretende conocer todos los valores que tienen que ser establecidos, sino que apunta a la no-exclusión como elemento que posibilita corregir las injusticias de hombres y mujeres reales, situados en sus contextos específicos.

Sin duda, el área de estudio que queda más abierta de los temas tratados es el de la pluralidad de culturas, es decir, el cómo se tendrá que adecuar una asociación política de tal forma que responda a una

---

<sup>118</sup> Raúl Alcalá, “Luis Villoro, un argumento a favor del interculturalismo.”, en *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, pág. 55. Para ver otra postura similar que propone radicalizar el proyecto moderno, Alcalá nos refiere en una nota a página al siguiente autor: Fidel Tubino, “La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural” en Milka Castro-Lucic (editora) *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, Política y Derecho*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2004.

<sup>119</sup> En este trabajo no hemos ahondado en estos tópicos. Para estudiar más al respecto véase “Multiculturalismo y derecho”, en *Los retos de la sociedad por venir...*, pp. 152- 171, así como “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 79- 108.

multiplicidad de culturas en lugar de intentar homogeneizarlas, someterlas o erradicarlas.

Parte de la intención de este trabajo es sentar las bases teóricas de los temas que Villoro tiene que abordar para poder entrar de lleno en el multiculturalismo, y así que el presente texto sirva a quienes estén interesados en ahondar en estas problemáticas. En particular, si no entendemos el concepto de justicia, las antinomias generadas a partir de los dos sentidos de justicia y los modelos políticos que se derivan de ellas, no podremos tampoco entender las características de una democracia representativa de corte liberal, ni cuáles son las distinciones elementales que tendría con una democracia comunitaria o republicana.

De acuerdo con Villoro el multiculturalismo emerge junto con la conciencia de haber sufrido un daño y se vuelve un movimiento que intenta librarse de él. El reconocimiento de la cultura a la que pertenece un individuo es la condición del ejercicio de su libertad individual,<sup>120</sup> por lo que si la ley no reconoce la cultura a la que un individuo pertenece, tampoco reconoce su elección de vida ni su libertad individual. No reconocer la cultura a la que pertenece un individuo significó en las sociedades latinoamericanas una exclusión de varios sectores de la población, en particular de las comunidades indígenas, lo cual es otro reflejo del carácter contradictorio que tiene la modernidad occidental. Luis Villoro defiende la instauración de una democracia comunitaria que sustituya a la democracia

---

<sup>120</sup> El tema de la identidad cultural es otra de las grandes perspectivas de la teoría Villoriana que no se alcanzó a ver cabalmente en este trabajo, si bien desde la crítica a la occidentalización de la declaración universal de los derechos humanos, y la problemática con la libertad de realización se pueden identificar rasgos que nos lleven a esta materia, no fue una cobertura ideal del tema, por lo que se refiere al lector a revisar “Sobre la identidad de los pueblos” en *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 63- 78.

representativa liberal que existe actualmente en Latinoamérica. Esta propuesta coincide, en muchos aspectos, con el proyecto político nacional del EZLN.

Villoro sintetiza el multiculturalismo en tres tesis principales.<sup>121</sup> La primera tesis hace énfasis en el aspecto situado de la formación identitaria de las personas, dentro de una misma sociedad, por lo general existe una multiplicidad de culturas; por lo que para tener un verdadero respeto hacia la libertad personal de cada individuo es necesario respetar a la vez las diferencias entre las culturas donde cada uno se formó. La segunda tesis apunta que cada cultura tiene puntos de vista distintos, guiados por criterios particulares y propios. La imposición de una postura sobre otra supone la creencia de que hay una que es mejor (sobre todo cuando se concibe a sí misma como universal), cuando en realidad no hay cultura que carezca de valor y es menester que entre las distintas culturas se reconozca y respete dicho valor. Por último, la tercera tesis indica que, a pesar de la pretendida hegemonía de los Estados, éstos son plurales y su unificación se debe a un acuerdo mutuo entre individuos, no a la imposición de un grupo sobre los demás.

Dado que en muchos de los países no occidentales existen condiciones de vida que obligan a gran parte de la población a procurarse en primer lugar cuestiones elementales de supervivencia básica—debido a la falta de alimento, ropa, hogar o seguridad suficiente—la libertad individual que el pensamiento moderno promueve no es suficiente para garantizar la dignidad humana, Villoro lo menciona así: “La diferencia que los excluye es su

---

<sup>121</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 186.

imposibilidad de acceso a los bienes y servicios materiales mínimos requeridos para sobrevivir como seres humanos independientes.”<sup>122</sup>

Este nivel de dependencia imposibilita a los miembros más vulnerables de la sociedad, como lo son los miembros de comunidades indígenas, de poder ejercer su libertad, por lo que quedan excluidos del goce de dichos derechos. Ante esto, aparece la justicia en sentido negativo, es decir, la no-exclusión, como vía a seguir.

Para hacer frente a esta situación, Villoro aspira al uso del contrapoder, como el que los pueblos mayas en Chiapas<sup>123</sup> han implementado en su lucha por justicia, libertad y dignidad. En efecto, Villoro considera que este recurso representa la realización de una utopía, a saber, una sociedad justa, libre, democrática, donde los integrantes de su comunidad viven una vida plena y digna.

Villoro expresa su posicionamiento de manera concisa en el siguiente pasaje:

“otra visión del mundo es posible” [...] frente a la visión de la modernidad occidental, ese otro mundo posible ya está aquí, ahora, en pequeño, en las juntas de buen gobierno de la zona zapatista. Ahí se empieza a abrir la posibilidad de una nueva visión. No como una utopía [...] sino como un lugar real, existente. Y ese lugar está en las comunidades zapatistas. Ellas han contribuido a la realización, aquí y ahora, hoy, de la verdadera utopía.<sup>124</sup>

El pensamiento moderno y el capitalismo moldearon una forma de democracia que aparentaba ser la solución ante gobiernos

---

<sup>122</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pág. 40.

<sup>123</sup> Respecto a la relación de Villoro con el EZLN su hijo, Juan Villoro dice: “Además de un discurso novedoso, mi padre encontró ahí una “puesta en vida” de sus preocupaciones.”, Juan Villoro, “Mi padre, el cartaginés”, en *revista Orsai*, <https://revistaorsai.com/mi-padre-el-cartagines/> (consulta 15 de enero de 2022).

<sup>124</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir...*, pág. 71

autoritarios, sin darse cuenta de los problemas propios que implica una democracia representativa de corte liberal; problemas que los gobiernos no estaban listos para solventar. Pero ahora, ante el despertar de la ilusión que trajo consigo el desencanto de la modernidad, aparecen alternativas, formas de asociación política distintas a las que han excluido y violentado a las minorías. Se trata de formas de gobierno con base comunitarista, no individualistas, competitivas e impuestas, sino plurales, abiertas al diálogo y con el afán de cambiar la realidad injusta hacia una más justa.

Para cerrar esta tesis quisiera agregar un par de consideraciones personales, en primer lugar, la razón por la que me adentré en este tema en particular fue debido a una incertidumbre que nació en mí al terminar de leer *Los retos de la sociedad por venir...*, me pregunté por qué si el análisis de Villoro era tan completo y acertado, –desde mi perspectiva–, ciertos cambios que él propone no han sido tomados en cuenta e implementados, sino bien a nivel federal, al menos de manera local en otras comunidades que están compuestas de pueblos originarios. Al respecto, después de hacer este trabajo de investigación y especulando sobre la intención de Villoro, creo que se debe a las particularidades específicas de cada cultura, así como una democracia representativa de corte liberal es más o menos adecuada en distintos países, así la forma de organización de los zapatistas no necesariamente se acoplará a cada pueblo originario que quiera gobernarse de modo distinto al impuesto en nuestro país.

Además, creo que el hecho de que la postura de Villoro tampoco fuese tan específica (como una serie de puntos a seguir de un recetario), respecto a cómo cambiar la realidad injusta de otros espacios y comunidades, se debe en gran medida al respeto que se le

debe tener a la autonomía de los pueblos originarios. Considero que la propuesta Villoriana nos invita a no caer en la ilusión de imponer una única postura, aunque tengamos la convicción de que es la mejor, puesto que eso fue lo que sucedió con el pensamiento moderno y no debemos caer en los mismos errores si queremos mejorar nuestros entornos. Vinculado a esto, también surge la necesidad de replantearnos el papel que asumen los teóricos que estudian filosofía política y temas de multiculturalismo con los pueblos originarios. Al abordar estos temas desde una perspectiva externa, debemos ser conscientes de que existe una intencionalidad subyacente. Es crucial evitar caer en el equívoco de ver a los indígenas como sujetos indefensos que necesitan ser rescatados. Esta creencia es inherentemente excluyente y obstaculiza nuestra capacidad de construir una realidad más justa en la que las experiencias de injusticia no sean habituales. Si reconocemos y respetamos las voces de las comunidades indígenas, podremos trabajar para crear una sociedad más equitativa para todos.



## Bibliografía

Alcalá Campos, Raúl (Coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, Editorial Porrúa-Tecnológico de Monterrey, México, 2015.

de Sousa, Boaventura, *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, trad. Virginia Aguirre, UNAM- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 1998.

Dussel, Enrique, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural Editores- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- UMSA, La Paz, 1994. Disponible en: [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/45.1492\\_encubrimiento\\_del\\_otro.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_encubrimiento_del_otro.pdf)

Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, UNAM- Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, México, D.F., 2009.

———, “Modernidad y Capitalismo (15 Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/ El equilibrista, México, D.F., 1995. Disponible en: [http://bolivare.unam.mx/ensayos/modernidad\\_y\\_capitalismo](http://bolivare.unam.mx/ensayos/modernidad_y_capitalismo)

Gernet, Jacques, *El mundo chino*, Edición revisada y actualizada, traducción castellana de Dolors Folch, Crítica, Barcelona, 2005.

Guerrero Guerrero, Ana Luisa, “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 56,

2013, pp. 49-79. Disponible en: [Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro \(redalyc.org\)](http://redalyc.org)

———, *Filosofía y pueblos indígenas*, UNAM, México, 2016.

Ramírez, Mario Teodoro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, UNAM- IIF, México, D.F., 2010.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, FCE, México, 1995.

Vasconcelos, José, *De Robinson a Odiseo: Pedagogía estructuralista*, Constanza, México, 1952. Disponible en: <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/11941>

Velasco Gómez, Ambrosio, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, UNAM, México, 2009.

Villoro, Luis, *De la libertad a la comunidad*, Cátedra Alfonso Reyes (ITESM)/Ariel Editorial, México, D.F., 2001.

———, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, FCE/El Colegio Nacional, México, D.F., 1992.

———, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, México, D.F., 1997.

———, *Estado plural, pluralidad de culturas*, FFyL-UNAM/Paidós, México, 1998.

———, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, Siglo XXI, México, D.F., 2009.

—————, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía*, número 3, México, octubre 1995, pp. 7- 19.

—————, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión” Octavas Conferencias Aranguren (1999), *Isegoría*, número 22, Madrid, 2000, pp. 103 ·142. Disponible en: [10862.pdf \(acuedi.org\)](#)

—————, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*, FCE, México, D.F., 2007.

Pereda, Carlos. “Discusión con Luis Villoro. ¿Es para los modernos la libertad el único contenido posible del bien común?”, *Isegoría*, número 19, 1998, pp. 157- 161. Disponible en: <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/137/137>

Wiredu, Kwasi, “Democracia y consenso en la política tradicional africana”, *Polylog*, núm. 1, Munich, 1999. Disponible en: <https://them.polylog.org/2/fwk-en.htm>

Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, FCE, México, 1990.

# ANEXO

336

EL MUNDO CHINO

CUADRO 15. Invencciones técnicas en China y en Europa

CHINA	EUROPA
Época de las últimas cruzadas	
<i>Sericultura</i> II milenio	siglo VI en Bizancio siglo XI en Europa occidental
<i>Técnicas marítimas</i> Brújula marina: entre 1034 y 1080 Timón de codaste fijado al armazón de popa: finales del siglo VI Compartimentos estancos (Antigüedad)	siglo XII (transmitida por los árabes) hacia 1190 1795 (a imitación de las embarcaciones chinas)
<i>Atelaje racional del caballo</i> Arnés de tirante: siglos III-II antes de nuestra era. Arnés de collera: entre los siglos V y X (¿confines de China y de Asia Central?)	siglo IX
Carretilla con el centro de gravedad a nivel del eje de la rueda siglos I-II	hacia 1250. Centro de gravedad desplazado hacia las varas
Época de la expansión mongola	
<i>Armamento</i> Trabuco de contrapeso: siglos V-IV antes de nuestra era Pólvora de cañón: descubierta en el siglo IX. Primera mención de la fórmula de la pólvora de cañón: 1044 Primeras utilizaciones militares de la pólvora: 904-906	siglo XIV 1285 segunda mitad del siglo XIV
<i>Puentes de arcos segmentados</i> 610 como mínimo	1340
<i>Papel, xilografía, imprenta</i> Papel: siglos I-II	primeros papeles importados del mundo islámico: siglo XII, primeros papeles fabricados en Italia: finales del siglo XIII hacia 1375 (valle del Rin)
Primeros textos xilografiados: siglo VIII Primeras utilizaciones de los caracteres móviles: 1041-1048. Grandes ediciones coreanas a partir de 1403	puesta a punto de la tipografía de caracteres móviles: 1430-1460
<i>Puertas de esclusa</i> siglos XI-XII	hacia 1375
<i>Fundición del hierro, siderurgia</i> Primera mención de la fundición de hierro: -513 Perfeccionamiento de las técnicas de la siderurgia (utilización de la fuerza hidráulica, sopletes, producción de acero): siglo II antes de nuestra era - siglo I de nuestra era. Procedimiento de cofusión: siglo VI	hacia 1380 (valle del Rin)

Historia	Civilización
577. Los Zhou se anexionan el territorio de los Qi. Toda la China del norte está unificada.	574. # Medidas contra el clero budista entre los Zhou del Norte.
581. El general Yang Jian en Chang'an funda la dinastía de los Sui.	
583. Victorias de los Sui sobre los turcos y los tuyuhun.	
585-587. Construcción de Grandes Murallas en el norte y de un canal en la región de Yangzhou.	
589. Los ejércitos de los Sui entran en Nankin. Fin del imperio de los Chen. <b>Reunificación del norte y el sur.</b>	594. # El <i>Zhongjing mulu</i> de Fajing, catálogo de traducciones budistas en chino.
	597. # Muerte de Zhiyi, fundador de la secta budista Tiantai.
	600 (hacia). * Los primeros puentes suspendidos por cadenas de hierro.
604. Subida al trono del emperador Yang de los Sui.	
605. Se termina el sistema de los Grandes Canales. Construcción de Luoyang.	
606. Construcción de grandes depósitos de grano en Luoyang.	
614. Tercera expedición del emperador Yang a Corea.	
617. Li Yuan, gobernador de Taiyuan en el Shanxi, se alía con los turcos y marcha sobre Chang'an.	
618. Asesinato del emperador Yang de los Sui en Yangzhou. Li Yuan funda la dinastía de los Tang en Chang'an.	
619. Los Tang implantan el sistema de los Tres Impuestos: impuestos en grano, trabajo obligatorio y entrega de tejidos.	620. Las monedas chinas más antiguas encontradas en las costas orientales de África.
624. Promulgación de las leyes agrarias (sistema de reparto de tierras para grandes cultivos a título vitalicio).	629. # El monje Xuanzang sale de Chang'an hacia la India a través de Asia Central.
630. Victoria decisiva de los Tang sobre los turcos orientales. Primera embajada japonesa en la corte de los Tang.	631. # Los nestorianos llegados de Irán introducen los Evangelios en Chang'an.
630-645. Los Tang penetran en Asia Central y controlan las vías de comunicación.	
638. Embajada de la Persia Sasánida en Chang'an.	
643. Embajada de Bizancio en Chang'an.	
644. Expedición de los Tang por tierra y por mar contra el Koguryo.	645. # El <i>Xu gaoseng zhuan</i> , biografías de monjes eminentes de los siglos VI y VII. # Regreso de la India a Chang'an del monje Xuanzang. # El <i>Datang xiyu ji</i> , Memoria sobre las regiones occidentales en época de los Tang.
655. Expedición a Corea en ayuda de Silla, atacado por el Koguryo y Paekche.	652 (hacia). * El indio Jiashe Xiaowei es contratado en el departamento de astronomía.
657. Los Tang y los uigures infligen una grave derrota a los turcos occidentales.	656. <i>Historia de los Sui (Suishu)</i> . * El <i>Suanjing shishu</i> , Diez tratados de matemáticas.
	659. <i>Historia de las dinastías del sur (Nanshi)</i> .

Fuente: Jacques Gernet. El mundo chino, Edición revisada y actualizada, traducción castellana de Dolors Folch, Crítica, Barcelona, 2005.