



**FILOSOFÍA  
LATINOAMERICANA**





**FUNDAMENTOS  
DE LA JUSTICIA EN  
VÍA NEGATIVA DE  
LUIS VILORO**

Edward Javier Ordoñez

## **FUNDAMENTOS DE LA JUSTICIA EN VÍA NEGATIVA DE LUIS VILLORO**

**Resumen:** la obra tardía de Luis Villoro pone el acento en la justicia y el multiculturalismo, es decir, en la filosofía práctica. La primera es previa al segundo; sin justicia no puede tratarse el diálogo entre culturas. Este artículo expone la preocupación latinoamericana por la justicia; en concreto, los fundamentos que permiten el aporte de Villoro a la teoría de la justicia, el cual revisa los modelos tradicionales de esta en aras de la emergencia de los principios que la permiten. En efecto, la originalidad de la vía negativa de la justicia radica en formalizar la materialidad social de este lado del continente.

**Palabras claves:** teleológico, deontológico, justicia, Rawls y Aristóteles.

---

## **FOUNDATIONS OF JUSTICE IN NEGATIVE WAY BY LUIS VILLORO**

**Abstract:** Luis Villoro's late work puts the accent in the justice and the multiculturalism, that is to say, in the practical philosophy. The first one is before the second one; without justice one cannot treat the dialog between cultures. So, this article exposes the Latin-American worry for the justice. Specifically, the foundations that allow Villoro's contribution the theory of the justice. Contribution that it checks the traditional models of justice in focus to the emergency of the beginning that allow it. In effect, the originality of the negative route of the justice takes root in making formal the social materiality of this side of the continent.

**Keys words:** teleological, deontological, justice, Rawls y Aristóteles.

---

**Fecha de recepción:** febrero 4 de 2013

**Fecha de aceptación:** abril 2 de 2013

---

**Edward Javier Ordóñez:** Colombiano. Doctorando en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Autónoma de México, UNAM. Docente investigador de Global Talent University.

**Correo electrónico:** edward.javier11@gmail.com

## FUNDAMENTOS DE LA JUSTICIA EN VÍA NEGATIVA DE LUIS VILLORO\*

---

¿Cómo ser, a la vez, posilustrados sin perder  
aquel asidero en la dignidad humana  
que la Ilustración nos legó?  
Carlos Thiebaut

### PRESENTACIÓN

La obra tardía de Luis Villoro comprende el conjunto de escritos que desde la década de los noventa reflexionan y conjugan, a partir de la ética y la filosofía política, diversas temáticas de la cultura (y la academia) mexicana, a saber, el indigenismo, la justicia, el poder, la democracia y el multiculturalismo. En otras palabras, la obra tardía de Villoro intenta contestar a interrogantes éticos. No obstante, estas preocupaciones no son exclusivas de esta época. Desde el comienzo de su labor académica, en los años en el Hiperión (1948 a 1952), Villoro desarrolló su ejercicio filosófico desde el acervo cultural mexicano. Cabe recordar que el grupo Hiperión fue fundado a partir de una reflexión filosófica sobre el ser de lo mexicano. Por lo anterior, no es extraño que Mario Teodoro Ramírez planteara un desarrollo paralelo de la historia de la filosofía en México y la obra de Villoro: “Como si Villoro se hubiera propuesto repetir en su devenir personal este proceso” (Ramírez, 2010, p. 9).

La obra tardía de Villoro se inserta en los debates de la filosofía política moderna sin olvidar los relatos construidos en el territorio nacional mexicano, como lo fue la emergencia del movimiento zapatista en 1994. En dicho movimiento se cristalizó el cuarto momento del movimiento indigenista prefigurado por Villoro

---

\* Artículo derivado de una investigación perteneciente al proyecto “Acerca del multiculturalismo como reto de la sociedad por venir: un análisis en torno a la obra tardía de Luis Villoro”. Financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACyT) y asesorado por el Dr. Horacio Cerutti Guldberg, la Dra. Célida Godina y el Dr. Carlos Thiebaut.

en los cincuenta, aquel en que el indio vivo era el protagonista, “ya no sólo como ‘realidad revelada’ sino como ‘realidad revelante’ (24). En otras palabras —y haciendo un parangón con lo dicho en el contexto feminista por uno de los maestros de Gioconda Belli—, el indio vivo que se revela, se rebela (Belli, 1995). Pero ¿A qué se le denomina obra tardía? ¿Cuáles son sus características? En sentido estricto, la obra de Villoro, según Ramírez, tiene tres momentos bien definidos: filosofía histórica, filosofía teórica y filosofía práctica; este último es lo que se puede reconocer como obra tardía.

La obra villoriana inicia a finales de los cuarenta (1948) con dos cortes: uno a mediados de los sesenta (1965) y otro a mediados de los ochenta (1986). El primero corresponde al término de la filosofía histórica y comienzo de la teórica; el segundo, al término de la teórica y al comienzo de la práctica. No obstante, tal división (con la que estoy de acuerdo) presenta una discordancia en los tiempos de la filosofía práctica. Mientras Ramírez la propone a partir de dos obras fundamentales —*El poder y el valor* y *Estado plural, pluralidad de culturas*— (Ramírez, 2010) y, quizá, de su inauguración en el discurso ofrecido en la ceremonia del Premio Nacional de Ciencias Sociales (18 de diciembre de 1986: *El poder no se legitima por la dominación*), se puede afirmar que Villoro la propone desde una obra aún más teórica, a saber, *Creer, saber, conocer*. Esto se explicaría porque Villoro señala que la última de las tres preguntas fundamentales que desarrolla su obra, la pregunta ética, se vislumbra en los capítulos finales de la misma. Villoro lo expresa de esta manera:

El título mismo indica estas preguntas: ¿Qué es creer? ¿Qué es saber? ¿Qué es conocer?, estas preguntas me dan a mí una línea central que termina con esta serie de preguntas que me estoy haciendo yo —que son preguntas de teoría de conocimiento—; [y] termina con otra pregunta, si tú recuerdas, el libro termina con una pregunta: ¿Qué puedo saber sobre lo que es bueno o malo?, [es decir] termina con una pregunta ética (Quepons, et al. 2004, p. 18).

Así, el propósito de este escrito es reconstruir la revisión que hace Villoro de la versión deontológica y teleológica de la teoría de la justicia; su intención no es otra que la de visualizar las fallas que se dan al interior de las mismas para fundamentar lo que denomina la justicia en vía negativa. En otras palabras, a la pregunta por la justicia adecuada para sociedades latinoamericanas con incipiente democracia se responde con la justicia como no exclusión. Este artículo solo presentará lo que he denominado “fundamentos de la vía negativa”; es decir, será una revisión de los elementos que sostienen la propuesta de justicia de Villoro, revisión que permite, a su vez, la justificación de su teoría de la justicia.

## FUNDAMENTOS DE LA VÍA NEGATIVA

La vía negativa de la justicia es un intento de pensar la justicia en sociedades con democracias incipientes. Ella exige fundamentos que no se separen de la tradición sino que la trasciendan. Así, Villoro aborda dos modelos tradicionales de la teoría de la justicia: el aristotélico o teleológico y el rawlsiano o deontológico, para revisar los siguientes núcleos temáticos: la concepción de sujeto, el orden normativo, el tipo de asociación y la relación entre el deber y el fin.

### Modelo teleológico

Del sistema aristotélico de justicia Villoro destaca los elementos “estructurales invariantes”, con el fin de librarlos de los prejuicios de época. Dichos elementos son cuatro: 1) “La justicia se presenta de manera inmediata en los comportamientos personales” (Villoro, 2007, p. 60); 2) “Percibimos la justicia como una relación entre personas concretas, situadas, en sociedad” (61); 3) “La justicia concierne a la relación entre el individuo y la comunidad, precisamente, la comunidad precede al individuo” (63); y 4) “La justicia indica lo que debe hacerse en las relaciones con los demás en sociedad” (63).

El primer rasgo puede referirse al carácter de “virtud”. La justicia es tal solo si se da inmediatamente en los comportamientos personales: “La justicia se predica, ante todo, de los comportamientos de las personas morales” (60). De acuerdo a lo dicho por Aristóteles, la justicia es toda la virtud pero se llena de sentido cuando se considera en relación con los otros: “La justicia así entendida es la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino con relación a otro” (Aristóteles, 2007, p. 79). Pero la justicia también refiere un nivel más amplio, el social, ya que cuando aparece en los comportamientos de los individuos se debe medir su valía no solo en relación al interés individual, sino al interés social, al bien común. Por tanto, la justicia refiere la virtud en los actos personales y, al mismo tiempo, en el comportamiento social. “La justicia —dice Villoro— forma parte del fin que orienta las acciones del individuo virtuoso, pero también las de la sociedad como un todo” (Villoro, 2007, p. 60). Cabe destacar que Juan Carlos Velasco (Velasco, 2010) también distingue estas dos acepciones de justicia: como virtud moral y como cualidad del orden social, pero agrega una tercera: la justicia como legalidad.

Igualmente, la justicia obliga en lo personal, ya que es indispensable para realizar el fin propio (*eudaimonía*); no es un mandato ni una recomendación que proviene del exterior; no existe ningún deseo o fuerza ajena y externa que pueda obligar a ella. Sin embargo, aunque no se debe olvidar que la realización del fin propio es posible en las circunstancias ambientales particulares, se puede afirmar que este elemento permite criticar el primer rasgo de la justicia. Si la justicia es personal porque se adecúa a la circunstancia de cada quien, entonces no funda

la igualdad entre los individuos. Las ventajas y privilegios podrían presentarse sin consideración alguna: aquellos sujetos con mayor valía social pueden realizar más rápidamente su fin. Aristóteles exaltó la proporcionalidad del mérito, pero, según Villoro, las diferencias aceptadas podrían llevar a una situación de poder en la sociedad, por parte de aquellos que desean priorizar su fin ante los demás. “Si es proporcional a las características de cada persona en su situación, podría justificar privilegios y ventajas de unos sobre otros. Las diferencias que acepta podrían no reducirse a la contribución de cada quien al bien común, sino a la situación de poder en la sociedad” (Villoro, 2007, p. 61).

Otra crítica villoriana al sistema aristotélico es el prejuicio de las condiciones sociales de aquella teoría. La sociedad griega no tenía ningún miramiento con las mujeres y los esclavos; ellos no eran puestos en consideración de la justicia. Los hombres libres eran los que podían ejercer las virtudes de la ciudadanía (aparecer en el espacio público, entre otras) y, por ende, ejercer la justicia. Esta condición cultural, según Villoro, puede trasladarse a la actualidad, dado que hay individuos que no poseen los recursos suficientes para hacer valer su fin propio. Recuérdese los análisis de Hanna Arendt en su obra *¿Qué es la política?*, sobre el sentido de la política para los griegos; para ella, ellos centraban sus razones de lo político en la libertad, pero no en el sentido moderno sino en el de una libertad reducida, limitada, restringida a “unos pocos” o a “los mejores”, ya que los esclavos eran *aneu logou*, no poseían la palabra, es decir, se hallaban en una situación en la que el habla libre era imposible. Lo político en el sentido griego no tiene asomo de justicia (Arendt, 1997, p. 70).

El segundo elemento señala un factor complementario del primer rasgo. La justicia exige que las normas orienten la convivencia social, pero estas no son suficientes para su perdurabilidad. Las normas suministran la “aceptación”, dado que están justificadas por las relaciones con el otro, al igual que con el *telos* social, el bien común, pero no hay nada que justifique su permanencia en el tiempo. En efecto, se puede afirmar que la buena vida y el bien común podrían justificar la presencia de la normatividad exigida por la justicia, pero dicha normatividad está condicionada en su perdurabilidad por el contexto social; es decir, aunque la *eudaimonía* y la justicia dan posibilidad a las normas, el problema aparece porque el fin que persigue cualquier sociedad puede variar, ya sea por el desarrollo social o por la aparición de una nueva necesidad. Un *telos* social es revalorado constantemente por los agentes políticos; por tanto, puede ser reemplazado por otro. Si el fin cambia, cambia la normatividad, y por lo tanto, según Villoro, cambia el fundamento de la justicia. En fin, este rasgo indica que la justicia está fundamentada en la *empíria*; por tanto, cabe preguntarse: ¿Qué obligaría a su cumplimiento? ¿Qué permitiría su universalización?

Si la justicia cambia con las leyes de la ciudad, su fundamento sería la convención. Si, por contra —como piensa Aristóteles—, se funda en un orden natural universal, su validez depende de una hipótesis discutible por improbable. Las normas de la justicia deben ser universales, valer para todos por igual, si no hay una ley natural o divina, ¿en qué fundan su universalidad? (Villoro, 2007, p. 63).

El tercer elemento indica que la sociedad está antes que el individuo y este necesita ligarse a ella. Solo en el tejido social en el que un individuo se inserta se da la realización del fin propio. Ambos fines —el propio y el de la comunidad— se conjugan, son uno mismo; si uno se realiza, el otro también, necesariamente. No obstante, Villoro señala que el fin de un individuo puede correr un riesgo: “¿No corre el riesgo de limitar, aún más, de oprimir al individuo por mor de la comunidad?” (63).

El último elemento señala que la justicia muestra lo exigido en las relaciones interpersonales. Tal deber se funda en el bien propio de todo hombre, que, a su vez, se rige por el bien común. Así, la comunidad no puede ir en contra del bien del individuo, porque si lo hiciera estaría yendo en contra de sí misma. No obstante, aparece un problema en la naturaleza de dicho “deber”: la pluralidad del bien.

En resumen, cada uno de los cuatro elementos del modelo teleológico presenta una problemática para nada desdeñable. Así, frente a la justicia dada desde los comportamientos personales está la posibilidad de exclusión; a la justicia como una relación entre personas concretas en medio de una comunidad, la relatividad histórica; a la justicia que ubica a la comunidad antes que al individuo, la opresión del individuo por la comunidad; y frente al deber fincado en la justicia, la pluralidad del bien frente a la universalidad del deber. Ahora bien, ¿será que el modelo deontológico presenta alguna solución?

### **Modelo deontológico**

La exposición que hace Villoro del modelo deontológico en la figura de Rawls es mucho más explícita; no se detiene en explicaciones detalladas, pero no por ello sacrifica profundidad en el análisis —La presentación del análisis villoriano del modelo rawlsiano la presento en detalle en el vol. 11, no. 1, de la *Revista Filosofía UIS*, bajo el título: *Acerca del contractualismo rawlsiano como fundamento para una teoría de la justicia propia de Latinoamérica: un análisis a la obra tardía de Luis Villoro*—. Según Villoro, los puntos de inflexión de este modelo son: 1) La justicia concierne a la sociedad y sus instituciones antes que a los individuos; 2) Las leyes no pertenecen al campo de la metafísica sino al de la razón práctica; esta es la naturaleza de los principios de justicia; 3) El fundamento de la justicia es un convenio hipotético de carácter universalizable, cuya naturaleza obedece al

interés personal de las partes; 4) La persona es moral por su capacidad de seguir libre y autónomamente las normas debidas; y 5) El bien, su noción sustantiva, el bien general, no fundamenta la justicia; solo lo debido lo hace.

Por su parte, las posibles respuestas para las problemáticas son:

- a) Para evitar cualquier exclusión, este modelo establece la igualdad y la libertad de todo hombre. Dicho modelo, dice Villoro, “fundó la igualdad en el carácter universal de las normas; eliminó toda exclusión al aplicar las leyes generales” (Villoro, 2007, p. 82); sin embargo, al abstraer la ley hasta la universalización es imposible pensar en la persona real, la de carne y hueso.
- b) Frente al relativismo histórico este modelo refiere la justicia en el orden de la razón, es decir, ella es neutral frente a los distintos proyectos de vida buena que entran en la discusión.
- c) Rawls acepta la pluralidad en las concepciones de bien como presupuesto de su obra, pero el interrogante no cesa: “¿Podría expresarse la justicia en un concepto general, unívoco, [y abarcador] acerca de un deber equitativo para todos, en todo tiempo?”(82).
- d) Frente a la comunidad receptora del individuo este modelo establece la libertad individual como pieza inamovible de la sociedad; igualmente, da especial consideración a la autonomía. Pero Villoro desconfía y cuestiona tal principio como base ética de la sociedad ordenada.

Dicho todo lo anterior, se puede afirmar, junto a Villoro, que este modelo no da respuesta a las diversas problemáticas que se presentan en el modelo anterior; por el contrario, suscita diversos problemas “de contrario signo”. Según Villoro, los críticos de Rawls así lo hicieron sentir, hasta el punto de debilitar el rigor de las tesis dadas en la *Teoría de la justicia*, lo que provocó, quizá, el giro rawlsiano. En este sentido no estoy tan de acuerdo con Villoro; creo, por el contrario, que las tesis rawlsianas, dada su originalidad y fuerza, permitieron tal diálogo social, teórico y político con miras a una adecuada transformación real. Estoy de acuerdo con el Dr. Grueso, quien sostiene que en Rawls hay una veta perfectamente aplicable al desarrollo de la filosofía latinoamericana —de hecho, a la de cualquier contexto— y que esa veta no está tanto en lo sustantivo de su obra (la teoría de la justicia), sino en aquellos aspectos que fue desarrollando en varios de sus escritos (especialmente a partir de 1980), lo que el Dr. Grueso denomina metafilosofía. Para él, lo universalizable de Rawls es que rechaza el filosofar político universalizable, y lo copiable es que no copia la filosofía política; recuérdese que radicalizó su quehacer filosófico. En fin, se puede afirmar que lo propio del modo rawlsiano —y sin embargo latinoamericano— de filosofar es retomar las discusiones públicas de nuestras sociedades y llevarlas a un nivel filosófico (Grueso, 2008). De este modo, mi posición quizá se acerque a la de Gargarella en su obra *Las teorías de la justicia después de Rawls* y a la del Dr. Grueso en *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafilosofía del último*

Rawls. Para ellos el giro rawlsiano es el movimiento de su obra en recovecos sociales y teóricos; nace del primer Rawls y de lo sustantivo de este, la teoría de la justicia, pero ve su concretización en la metafilosofía del segundo, es decir, en la radicalización de sus postulados, sobre todo el que indica el rol eminentemente político de la filosofía práctica. Sin embargo, ¿cómo entender “la metafilosofía”? En el giro rawlsiano el papel de la filosofía ocupa un lugar diferenciado, pues ahora el contexto pluralista “determina una tarea filosófica más modesta [...] pero también más pragmática” (Grueso, 2008, p. 44). El nuevo rol de la filosofía, su naturaleza y sus funciones, es lo entendido como “metafilosofía de Rawls”. Para el Dr. Grueso, el carácter del quehacer filosófico pretendido por Rawls funda una metodología radical, en cuanto deconstruye la pretensión de sus primeros escritos. En fin, se puede afirmar que la metafilosofía rawlsiana considera esquemas efectivos (y, en algunos casos, de hecho) para la adecuada convivencia de los ciudadanos; y, más aún, lo sustantivo de la obra rawlsiana y la radicalización de su análisis se conjugan para permitir migraciones no solo conceptuales, sino también metodológicas.

En resumen, este modelo intentó establecer posturas que dieran respuestas a las problemáticas señaladas en el modelo anterior. Sin embargo, dichas respuestas fueron satisfactorias, lo que se constituyó como base de muchas otras problemáticas. Ni uno ni otro modelo son suficientes a la hora de fundamentar lo que Villoro llamó una comunidad conforme al valor. Por tanto, será necesario otro camino para comenzar a discurrir sobre tal forma de comunidad. Es por ello que Villoro señala el contraste entre los modelos existentes.

## **ANTINOMIAS DE LOS MODELOS**

La revisión de ambos modelos, el teleológico y el deontológico de Aristóteles y Rawls, respectivamente, en un primer momento se caracterizó por la distancia temporal, aunque el diálogo entre ellos refiera problemáticas del orden material casi similares. Sin embargo, el encuentro de ambos modelos se caracteriza por la “oposición” y la complementariedad. Los niveles en los que se da la discrepancia son dos, a saber, el académico y político. En el primero se da como desencuentro de los paradigmas: “comunitaristas” o “neoaristotélicos” y “liberales” o “neokantianos”; en el segundo la discusión se centra en los “programas políticos” de dichos modelos. Cabe destacar que en el nivel político la preocupación de fondo es “la concepción del papel del sujeto moral en la sociedad y del orden normativo que deba regir en ella” (Villoro, 2007, p. 84). Hay que añadir que, según Villoro, la oposición se presenta con el rasgo de antinomia, dado que ambas propuestas teóricas son incompatibles entre sí, aun justificadas con razones de peso. Tales antinomias son clasificadas en cuatro grupos: 1) antinomia del sujeto, 2) antinomia del orden normativo, 3) antinomia del tipo de asociación y 4) antinomia del deber y del fin.

### Antinomia del sujeto

Mientras en el modelo teleológico se acepta que el “agente moral” se identifique con la persona concreta, en el modelo liberal el “sujeto moral” corresponde a la idea de un “sujeto puro” o “ente vacío”. En el primero rige la autonomía, dado que “el sujeto debe ser un agente libre, no coaccionado; no debe estar voluntariamente sujeto a reglas en cuya formulación no haya participado” (85). Esta idea de persona moral autónoma, expresada rigurosamente en Kant, está antecedida por la universalización de la voluntad moral, obtenida en la medida en que el sujeto esté motivado por una voluntad moral que no obedezca a intereses excluyentes con los demás sino a un bien compartible por todos. Por su parte, el segundo modelo, el deontológico, tiene en cuenta la *empiria*, pues el sujeto debe decidir sobre “alternativas en contextos particulares” según sus propios fines y valores. Para dar más claridad en la distinción de ambos modelos, Villoro se vale de las ideas de Seyla Benhadib (1990): al “ente vacío” del modelo liberal le da el nombre de “yo generalizado”, mientras que al sujeto enraizado en un contexto particular le da el nombre de “yo concreto”: “Al ‘yo generalizado’ lo conozco por abstracción de sus características personales y sociales. No es esto ni aquello, no tiene género, ni preferencias personales, ni situación social, es igual a cualquiera, porque no es nadie en particular. Al ‘yo concreto’, en cambio, lo conozco por su identidad, mediante el reconocimiento de sus diferencias (88).

Así, son dos las concepciones de la persona moral, raramente compatibles, que, a su vez, privilegian dos sentidos de justicia: igualdad y reconocimiento de la identidad propia. La igualdad aduce la no distinción entre personas, pues todas están amparadas como sujetos de derecho; el reconocimiento de la identidad propia encumbra la insustituibilidad del individuo con sus intereses, necesidades y deseos propios. Así, en el nivel político la consecuencia inmediata es la justificación de políticas públicas, de la misma forma en que la imparcialidad de la justicia desde la igualdad se erigió como estandarte ético de la política moderna, esto es, fundamento formal y material de la democracia liberal; el respeto a la diferencia desde el reconocimiento de la identidad propia se dirige a la “reivindicación” de los derechos fundamentales colectivos: “Por eso ha sido reivindicación —escribe Villoro— de grupos excluidos del consenso imperante y es actualmente una justificación ética de los movimientos de grupos marginados, que reivindican sus derechos particulares frente a una igualdad legal que los ignora” (89). Aquí se hace necesario establecer un paralelo con el comunitarismo de Taylor: “Con la política de la igual dignidad de todos, se establece lo que se supone que es universalmente lo mismo, una canasta idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que se nos pide reconocer es la identidad única de este individuo o grupo, su carácter distintivo de cualquier otro” (Taylor, 2010, p. 31).

Llegados a este punto se puede afirmar que hay un objetivo subyacente en la propuesta villoriana: presentar el ideal de una sociedad justa. Esto se nota en el cambio del lenguaje usado por Villoro; en lo que sigue de la presentación de esta antinomia, e incluso en la parte final de las siguientes, el lenguaje dejará de ser argumentativo para hacerse valorativo. Es como si Villoro diera un salto cualitativo que lo llevara, sin ningún otro recurso que una creencia, a la superación de tal antinomia:

El ideal de una sociedad justa no podría prescindir, creo, de ninguna de las dos nociones de justicia [...]. Superar la antinomia supondría ir más allá de dos concepciones del sujeto moral: la de un sujeto puro, abstracto, universalizable, en la tradición kantiana y la de una persona situada, que sigue sus propios fines en una sociedad. La superación de la antinomia supondría una concepción del sujeto moral que fuera a la vez un sujeto concreto y un sujeto de universalización (Villoro, 2007, p. 89).

### **Antinomia del orden normativo**

Las concepciones de persona moral sostienen las reflexiones acerca del orden normativo. El sentido que corresponde a la igualdad tiene que sostener, a la vez, la “igual dignidad de las personas y el carácter universalizable de las normas aplicables para todos”, mientras que el reconocimiento de la diferencia tiene que procurar, “junto al carácter concreto de las personas morales, normas aplicables a las situaciones específicas” (90); en consecuencia, hay una oposición entre aquellas normas concebidas idealmente y las promulgadas en un contexto histórico determinado. Villoro se apoya en la discusión hegeliana entre “moralidad” y “eticidad”. La primera la propone como el “ámbito de las normas universales conforme a la razón”; la segunda, como “el campo de las reglas que, de hecho, regulan las relaciones recíprocas en una sociedad” (90-91). Cabe destacar que en los escritos de su época joven en Jena el filósofo alemán apelaba a una teoría del reconocimiento social de la sociedad [*system der sittlichkeit*], como mediación entre la propuesta fichteana y la hobbesiana, en donde la “lucha” por el reconocimiento se convierte en el hilo de Ariadna que conducirá de la eticidad natural a la ética absoluta. Según Axel Honneth, lo que buscaba Hegel era fundamentar “relaciones éticamente maduras de reconocimiento”, en las que el delito (con potencial de aprendizaje práctico moral) lleve a la intersubjetividad solidaria, es decir, a prácticas humanas que prioricen la dignidad del otro (Honneth, 1997, p. 31).

Ahora bien, de la eticidad Villoro sustrae sentidos similares a los que viene discutiendo desde la antinomia de la persona moral; por ejemplo, discute cómo el individuo nace en un contexto que lo determina y lo identifica, hasta el grado de ser el que rige, con sus representaciones e imaginarios sociales, los consensos normativos dados; la razón (moralidad) no tiene un rol decisivo, dado que dichos consensos se transmiten gracias a la genética social. Pero Villoro toma

cierta distancia de la traducción de la filosofía española de *sittlichkeit* [eticidad], y la propone como “moralidad social”; la diferencia, según él, radica en que la “eticidad” culmina en el ámbito convencional de las normas establecidas, mientras que entendida como “moralidad social” corresponde al ámbito posconvencional, en el que la “ética crítica” implica el posicionamiento del individuo como agente moral (Villoro, 2005).

En resumen, los dos modelos, el deontológico y el teleológico, apelan a fundamentos incompatibles, aunque reconciliables. El modelo deontológico, que apela a la universalidad de las normas, se refugia en el ámbito de la razón, mientras el modelo teleológico, que presupone normas en contextos particulares, se apoya en lo que Taylor denominó “marcos valorativos”, los cuales ofrecen al individuo diversos fines y valores para la realización de la vida buena. Sin embargo, Villoro no se queda en el análisis de realidades regulativas; como en la anterior antinomia, vincula cada uno de estos modelos a un tipo de programa político. El primero se vincula con aquellos que proponen “una reforma del orden político existente”, aunque sacrificando, a veces, al individuo y a su comunidad; el segundo responde a necesidades concretas de los grupos sociales, aunque en ocasiones de manera ortodoxa. En fin, tanto el modelo deontológico como el teleológico corresponden a proyectos progresistas y conservadores del orden social, pero también corren el riesgo de perpetuar tendencias opresoras. Así, la clave para la posible solución, según Villoro, será una postura que conjugue ambos modelos.

### **Antinomia de la asociación**

La “comunidad” y la “sociedad” son los conceptos en los que se centra la discusión sobre el tipo de relaciones entre individuos de un mismo grupo social. Por comunidad se entiende aquella asociación de individuos que gracias a su pertenencia al grupo se apropian de un fin común como identidad y proyecto social; por sociedad, aquella asociación de individuos que potencian para sí el cumplimiento de bienes particulares. La comunidad obedece, en su carácter histórico, a aquellos grupos originarios; la sociedad corresponde al rasgo moderno de cohesión social. Cabe destacar que entre las diversas relaciones posibles entre ambos conceptos (De Marinis, 2005) Villoro acentúa la relación de continuidad y superación de una por otra: de comunidad a sociedad. No obstante, pese al optimismo puesto en la sociedad, la crisis del pensamiento moderno señala el fracaso de sus ideales. En la época contemporánea no hay vínculos sociales fuertes, el espacio público se privatiza y la economía desahucia al ser humano, es decir, el “individualismo posesivo” (McPherson, 2005) o “atomismo de la sociedad liberal” (Taylor, 2006) olvidan (y en ocasiones excluyen) la satisfacción de los valores objetivos por mor de las necesidades de los más “fuertes”; (cabe destacar que por valores objetivos Villoro entiende aquellas realidades materiales de los diversos grupos sociales); aunque no se puede dejar atrás que la comunidad también corre

varios riesgos, a saber, la violación de derechos individuales, la eliminación de la libertad y la exclusión de aquellos que no opten por la vida buena propuesta por ella.

Así, Villoro apunta nuevamente a la superación de la antinomia mediante la conjugación de las dos posturas, y en este caso recoge la reflexión “liberal anómala” que precisa Carlos Thiebaut:

Dado su carácter aparentemente marginal, me atrevería a llamar “anómalos” a estos liberalismos, entre los cuales habría que mencionar a Judith Shklar, a Avishai Margalit o a la reciente Elaine Scarry. No son, ciertamente, anómalos en el sentido de que no incorporen potently una reflexión sobre la historia del pensamiento liberal (todo lo contrario, como muestra Shklar en su “Anteponiendo la crueldad” al remitirse centralmente a Montaigne y a Montesquieu, o como muestra la herencia del liberalismo de Isaiah Berlin), ni en el sentido de que no sean relevantes en otros campos de la filosofía (como muestra la importancia que Richard Rorty asigna a la intuición central de estas corrientes). Son, entre comillas anómalos, porque presentan la tradición liberal de una forma no acostumbrada incluso en los propios términos de esa propia tradición (Thiebaut, 2012, p. 1).

En resumen, la antinomia de la asociación contrasta con dos realidades contundentes. Por un lado, con la condición originaria y cultural de las comunidades; por otro, con la condición de los bienes particulares de las sociedades. Así, la condición para la superación de la antinomia se da en tanto continuidad, de superación de una por otra, aunque sin exiliar por completo los ideales y fines pretendidos de la comunidad.

### **Antinomia del deber y del fin**

Lo debido (*right*) y lo bueno (*good*) son las dos alternativas para considerar lo que es justo. Rawls posiciona lo debido como la pauta social de la justicia. Lo bueno, lo conforme al fin, no puede precisar la justicia, ya que existe un sinnúmero de propuestas de vida buena, algunas hasta contradictorias entre ellas. Dworkin, crítico de Rawls, concuerda con él en este sentido (Dworkin, 1997), pues para este, en la moral pública es imposible determinar cuál sería la vida buena y cuáles sus fines objetivamente valiosos; por el contrario, son las normas del deber las que rigen el orden de justicia. Pero ¿Por qué aceptar lo debido sobre lo bueno como carácter de justicia? Porque lo debido asegura la universalidad de los principios de justicia. Lo justo conforme al fin se relativiza, ya que tiene su fundamento en los procesos históricos; cada asociación política promueve un fin presupuestado bajo sus propias ideas de bien. Por el contrario, lo justo conforme al deber se presenta como universalizable, dada su independencia de cualquier rasgo histórico.

Sin embargo, no es de extrañar la presencia de autores que sostienen la tesis contraria, es decir, aquella que prioriza el fin sobre el deber, por ejemplo, MacIntyre (2001) (para la revisión crítica de dicha propuesta ver Thiebaut, 1988, 1998), y Sandel (2000). El primero, neoaristotélico, apela a la virtud como dadora de sentido de las reglas, en tanto determina la función adecuada y la autoridad suficiente de ellas; el segundo, comunitarista, sin compartir la noción de virtud (entendida como el hábito de actuar conforme al fin que se considera bueno), defiende que la vida buena se funda en los fines que promueve. Para él, en el debate entre liberales y comunitaristas hay un faltante sustantivo: el pronunciamiento “sobre el contenido de los fines que promueven lo que es debido” (Sandel, 2000, p. 11). Sin embargo, estos autores tienen un problema para establecer “el fin” como criterio de justicia, pues deben justificar debidamente cómo la justicia y sus principios son universales a pesar de su criterio histórico, o cuestionar la universalidad de los criterios de justicia.

Las repercusiones de tal oposición en los programas políticos de diversos grupos sociales dan cuenta, por ejemplo, del no encumbramiento de una concepción moral, religiosa o política, si la asociación política da prioridad al deber. Todas las concepciones deben tener la misma posibilidad, pues el Estado legitima la presencia de diversas concepciones sobre la vida buena. Si la nación es un espacio con presencia de múltiples opciones de vida buena, el Estado deberá posibilitar el diálogo entre todas; un diálogo racional y crítico basado en la tolerancia y la cooperación de aquellos que participen del consenso. No obstante, según Villoro, tal logro, el de la tolerancia y cooperación, se obtendría a costa de sacrificar “la posibilidad de fomentar virtudes cívicas dirigidas a fines comunes, única condición que hace posible la solidaridad y la fraternidad en una auténtica comunidad” (Villoro, 2007, p. 103).

## **SOLUCIÓN DE LAS ANTINOMIAS**

Según Villoro, las antinomias señaladas anteriormente encuentran solución en dos criterios: 1) la cultura como presupuesto básico de cualquier ruta epistémica; y 2) la captación de la injusticia en dicha cultura. El primero es la apuesta aristotélica de conducir la reflexión de la justicia desde el fin de la *polis*; es decir, la justicia es verdadera cuando un contexto particular y una persona situada en él la posibilitan. El segundo es un elemento hipotético que permitirá una vía contraria a las pretendidas en Occidente. “Quizás, una manera de captar las características comunes de una idea de justicia en las culturas sería fijarnos en su negación: intentar llegar a una idea general de justicia en el rechazo común que puede provocar su ausencia” (105). Aquí cabe destacar que la función de los criterios no es solo superar las antinomias, sino también encontrar vetas de reflexión para los problemas presentes en la pluralidad de culturas, es decir, en palabras de Fernet-Betancourt, “poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas” (Fernet, 2011, p. 174).

Villoro afirma que la antinomia del sujeto moral se da porque el modelo teórico que conduce a ella pretende estudiar a individuos abstractos en tanto su relación con el sistema general de normas, en la cual se elige entre un sujeto autónomo capaz de legislar universalmente y un sujeto regido por el sistema de reglas sociales; sin embargo, al partir de un individuo real se puede evitar la antinomia, o, mejor aún, en la medida en que el sujeto real actúe es que se puede vislumbrar la superación de la antinomia: “Así, la antinomia se supera en acciones concretas. Es en la acción racional, persona o colectiva, donde se resuelve la antinomia planteada por la teoría” (Villoro, 2007, p. 107). Gracias a la psicología empírica, Villoro señala que no necesariamente existe una oposición entre el sujeto concreto y el sujeto generalizado. Es Kohlberg, en *Psicología del desarrollo moral*, quien refiere el desarrollo moral desde un sujeto real. La persona real se relaciona con la norma de acuerdo a su proceso vital; cada vez tiene una comprensión más detallada y profunda de ella, lo que le permite, asimismo, tener con ella una relación evolutiva. Es en la última etapa de tales estadios en la que la persona real puede decidir y actuar conforme a principios posconvencionales universalmente válidos. La persona real es quien se rige por estas reglas, y posee una comprensión distinta de la norma que le permite relacionarse de manera diferente con ella. En fin, el individuo del nivel posconvencional es, al mismo tiempo, concreto y generalizado. —La propuesta de Kohlberg tiene tres niveles con dos estadios cada uno, que se pueden resumir de la siguiente manera: 1) *El nivel preconvencional* refiere el seguimiento de las normas mediante el esquema clásico conductual, a saber, el estímulo-respuesta; sus estadios son: a) obediencia y miedo al castigo, y b) favorecer los intereses propios. 2) *El nivel convencional* refiere que el seguimiento de las normas favorezca la aceptación por parte de los otros; sus estadios son: c) expectativas interpersonales, y d) normas sociales establecidas. 3) *El nivel posconvencional* refiere el seguimiento de las normas mediante la internalización de los principios morales que las fundan; sus estadios son: e) derechos prioritarios y contrato social, y f) principios éticos universales— (Kohlberg, 1992).

La antinomia del orden normativo requiere un presupuesto para su solución: “una sociedad de personas libres”. Tal presupuesto funda un consenso intersubjetivo en el que la libertad corresponde, sin ninguna restricción, tanto a aquellas normas universales basadas en el deber ser como a las consensuadas socialmente. Así, la libertad tiene un sentido bidireccional: al mismo tiempo que el consenso deontológico y el consenso teleológico posibilitan la libertad, esta no puede demeritar a uno u otro consenso.

La antinomia de la asociación indica dos tipos de asociaciones: la del bien común (comunidad) y la del contrato social (sociedad). La contradicción aparece cuando la una no se relaciona con la otra, y la solución aparecerá en la medida en que haya una referencia explícita entre una y otra: “La sociedad no se explica en relación con la comunidad ni ésta con aquella. La oposición entre ambas puede

superarse si una y otra coexisten en el espacio o se suceden en el tiempo” (Villoro, 2007, p. 109). No obstante, al hacer un examen detallado de la realidad social se pueden identificar variadas formas de relación entre la comunidad y la sociedad.

Igualmente, se puede afirmar junto a Villoro que ambos tipos de asociación, la comunidad y la sociedad, pueden romperse si en algún momento permiten algún tipo de exclusión de uno de sus miembros. En la comunidad la exclusión refiere el no reconocimiento o la dominación que se da sobre algún grupo; en la sociedad, se podría identificar exclusión al constatar: a) la desigualdad económica y social de los menos favorecidos y b) la no participación política de aquellos que no tienen un compromiso efectivo con el sistema electoral. Por tanto, “la exclusión económica, social y cultural es el obstáculo para la realización de una democracia efectiva” (111) y, al mismo tiempo, evitarla será la marca de la asociación política proyectada. Cabe destacar que para Villoro hay dos tipos de naciones: las históricas y las proyectadas. Las primeras corresponden a la continuidad cultural (costumbres y creencias colectivas) de una sociedad; las segundas, a la decisión de construir una sociedad nueva, en disidencia con la anterior (Villoro, 1998).

La *antinomia de lo bueno y lo debido* refiere la escogencia de uno y otro concepto en la reivindicación de derechos. Tal antinomia se expresa plenamente en la cultura occidental cuando los derechos se conciben como universales; estos aparecen en las escenas sociales como inviolables e independientes de la necesidad de cada situación. Dicho de otra manera, el individuo que convoca los derechos en su carácter universal se mueve sin restricciones entre el plano de las necesidades o reivindicaciones y el plano universal de la razón práctica. Así, la antinomia deja de ser, gracias a que los dos conceptos son criterios de redistribución de bienes primarios y de reivindicación de derechos; es decir, se supera la antinomia en la medida en que lo bueno y lo debido sean tomados en tanto valores objetivos, conforme a una concepción de época de bien. Si la distribución de bienes es adecuada, no puede ser controvertida en favor de lo bueno o lo debido.

En resumen, entre el modelo deontológico y el teleológico hay cuatro antinomias que pueden superarse al considerar la cultura como presupuesto y al verificar la ausencia de la justicia en ella. En otras palabras, para poder generalizar una idea de justicia, según Villoro, será pertinente adoptar una postura contraria a la dada en Occidente, una vía expresada negativamente: una justicia en vía negativa o, lo que es lo mismo, entendida como no-exclusión: “La no-exclusión de la pluralidad de culturas, no-exclusión del bien común en la sociedad, no-exclusión en el cumplimiento universal de lo debido. La justicia como no exclusión que, no por expresarse en un enunciado negativo, es una idea regulativa para el porvenir: abre un horizonte a la justicia; y sólo el horizonte hace posible el camino” (Villoro, 2007. p. 113).

## CONCLUSIÓN

La discusión entre los modelos que sopesan la teoría de la justicia hace referencia a la realidad dialéctica del aporte de Villoro a la misma. Es un acercamiento pensado desde las sociedades democráticas incipientes de este lado del continente. Al mejor estilo de Rawls cuando discutió con el utilitarismo clásico, Villoro revisa las discusiones tradicionales para fundar en el seno de ellas los dos principios de lo que denomina la justicia en vía negativa. Villoro ha usado y criticado la metodología rawlsiana, en aras de una reflexión propia de Latinoamérica. Sin embargo, el camino que se abre en medio del teleologismo y del deontologismo no parece adecuado, en cuanto los recoge sin más, sin hacer un balance de la discusión establecida en cada uno de ellos. Villoro pone un paréntesis sobre las tesis contrarias a cada modelo.

No obstante, es notable el esfuerzo para acercar la realidad formal y la realidad material. Villoro hace posible que la materialidad de la sociedad latinoamericana sea tenida en cuenta como principio formal para la construcción de la justicia. La injusticia es la vía epistemológica para la justicia. En este sentido, se puede afirmar que Villoro se caracteriza por ser un “liberal anómalo”, categoría con la que Thiebaut nombra a aquellos intelectuales que han optado por una vía alterna a la liberal desde el interior de ella, lo que Villoro radicaliza al optar por una justicia que “libere”<sup>ϕ</sup>

## REFERENCIAS

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (2007). *Ética nicomáquea / Política*. México: Porrúa.
- Belli, G. (1995). *El ojo de la mujer*. Madrid: Visor.
- Benhabid, S. (1990). *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Valencia: Generalizar.
- De Marinis, P. (2005). “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”. *Papeles del CEIC*. (15). Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva: Universidad del País Vasco.
- Dworkin, R. (1997). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- Fornet- Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Grueso, D. (2008). *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafilosofía del último Rawls*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad del Valle.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

McPherson, C. B. (2005). *Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.

Quepons, I. et al. (2004). *Entrevista a Luis Villoro. Imágenes de la Filosofía Latinoamericana*. DVD y cuaderno. Veracruz: Producciones Macaco.

Ramírez, M. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Sandel, M. (2000). *Liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Taylor, C. (2010). *El multiculturalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Thiebaut, C. (2012). *Contra la crueldad y la humillación: los liberalismos "anómalos" de Shklar y Margalit*. material inédito.

Velasco, J. Nudler, O. (ed.) (2010). "El giro globalista de la filosofía de la justicia". Filosofía de la filosofía. Volumen 31. *Enciclopedia Iberoamericana de la Filosofía*. Madrid: Trotta / Consejo Superior Investigaciones Científicas.

Villoro, L. (2005). *Los linderos de la ética*. México: Siglo XXI.

Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo de Cultura Económica.