



**Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo**

**Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"**



**La problemática del otro como susceptibilidad en el planteamiento ético-político de Luis**

**Villoro**

**Tesis**

**Marco Antonio Tenorio Martínez**

**Para obtener el grado de Licenciado en Filosofía**

**Asesor: Doctor Mario Teodoro Ramírez**

**Morelia, Mich.  
Noviembre del 2022**

## Índice

Índice .....	2
Agradecimientos culturales.....	4
Resumen.....	6
Abstract .....	7
Presentación.....	9
I. La cuestión en su estado .....	18
1. Introducción .....	18
2. Acerca de Estado plural. Pluralidad de culturas.....	24
II. Asociación política para ser con el otro: hasta la comunidad, desde la política.....	31
3. Sentido y comunidad.....	31
4. Asociaciones y valores deseables.....	38
A. Para el orden: igualdad, equidad y justicia .....	38
B. Para la libertad .....	45
5. Democracia efectiva.....	49
6. Dicho de otro –o hacia otro– modo (conclusiones del capítulo) .....	53
III. Ética para la asociación política .....	56
7. Una aproximación a la ética y la política: relación y tensión .....	56
8. Ética política .....	62
9. Moralidad social .....	70
10. Ética disruptiva .....	75
IV. Justificación de la ética.....	84
11. Valores objetivos, deseables.....	84
12. Motivación ética.....	95
13. Ética y política ¿la tensión superada? (conclusiones del capítulo) .....	103
V. Una relación extendida. Ampliar la fraternidad ( <i>más otros, otros otros</i> ).....	107

14.	De la asociación a la relación.....	107
A.	Hacia la otredad.....	107
B.	La otredad en sí misma.....	111
15.	Sentido y otredad.....	114
	Bibliografía.....	118

## Agradecimientos culturales

No es natural, sino completamente cultural, la gratitud hacia los que estuvieron aquí o allá en los procesos largos. Como no puede ser diferente y a pesar de que pocos lo puedan leer con estas precisas letras quiero agradecer a quienes me apoyaron y hasta empujaron de una o de varias maneras en este proceso. Desde luego y desde siempre agradezco a mis padres, los dos de formas diferentes y a su modo, pero siempre relevantes, como también a mis dos hermanos. Desde el apoyo afectivo y económico hasta su constante duda sobre el qué y el para qué de nuestra colmada disciplina hecha ya para mí carrera profesional, me han ayudado a tener más claro que el mundo y la filosofía son más amplios y profundos cuando se los cuestiona de maneras inocentes y toscas.

De modo más vasto, a destiempo pues ya no está, agradezco a mi abuelo, por su forma de andar por el mundo, por ser, como cantaría Silvio Rodríguez, «un ser de otro mundo, un animal de galaxia»; debe saber —aunque sea por mis profesores lectores— que guardo su Azteca de Oro para celebrar el día en que reciba mi grado académico.

Como sigue sin ser natural, agradezco a mis profesores y profesoras, seriamente a unos más que a otros, pero en su mayoría siempre mostrando y transmitiendo lo mejor, tanto en lo académico como en lo personal. Correspondo de la misma manera a mi asesor de tesis, el Dr. Mario Teodoro Ramírez, tanto con las precisiones de la misma, como en su

cercanía. A Luis Villoro (maestro, Dr., don Luis, siempre fue difícil encontrarle un prefijo que le hiciera justicia), por su «entrañable transparencia», por hacer cabales y entreverados su vida y su obra, por ser «nuestro otro» y por inspirar estas reflexiones.

Por último, quiero agradecer a cada uno de los que estuvieron conmigo en esta etapa, aunque en este momento pueda olvidar algunos nombres han sido importantes para mí: amigas, amigos, compañeros, compañeras, vecinos, conocidos y hasta mis caseros. Sin tener todavía las palabras suficientes, por el apoyo, por la reflexión de las ideas que vienen a continuación, por darme fuerza, por hacerme volar y mostrarme que el mundo es grande, pero yo puedo serlo un poco más, gracias a todos.

## Resumen

En este trabajo estudiamos el tema de la relación con los otros y de nuestra diferencia en el pensamiento de Luis Villoro, así nos enfocamos principalmente en plantear una forma de asociación política que permita con criterios éticos ser sensibles a la otredad y a la diferencia.

En primer lugar, explicamos brevemente uno de los problemas más complejos en las relaciones entre personas diferentes, tal es el problema de las relaciones entre culturas, así exponemos algunos criterios para superar esas dificultades. El tema de la cultura es bastante amplio y supera nuestro trabajo, con lo cual mantenemos un apartado breve que funciona como introducción para nuestro tema principal.

Posteriormente, revisamos las principales formas de asociación política. Por un lado, encontramos las que dan prioridad a las libertades, por el otro lado, están las que priorizan la igualdad; revisamos los pros y contras de ambas, aceptando criterios como la libertad, la equidad, la justicia y la democracia. Continuamos con una revisión de los planteamientos éticos del autor, planteando una ética disruptiva, o sea, una ética crítica justificada con argumentos, separada de la moralidad social sin reflexión.

Concluimos con la unión de ética y política que conducen a la fraternidad, para hacer posible la relación con los otros por diferentes que seamos, para llegar al reconocimiento y

realización de la otredad. La idea final podemos enunciarla así: somos con otros diferentes en conjunto insuperablemente y eso es justamente lo valioso.

PALABRAS CLAVE: otredad, diferencia, sentido, fraternidad, comunidad.

### Abstract

In this dissertation, we aim to analyze in Luis Villoro's thought our relationship with others as well as our differences taking his emblematic approach on ideology. We mainly focus on a proposal that integrates political association and sensitizes ethical judgment to the otherness and the difference. First, we briefly explain one of the more complex predicaments in the relationship among different people, such as the problem between cultures, and present some practices to overcome such difficulties. Culture is a very extensive topic and goes far beyond our work, thus we keep a brief section that works as an introduction to the main topic.

Subsequently, we cover the main political ideologies. On one hand we have those who prioritize Civil Liberties, on the other hand, those who prioritize equality and equity. Analyzing their strengths and weaknesses, and utilizing freedom, equity, justice, and democracy as the accepted criteria, we review ethical proposals of the author and posit a

reflexive ethic that offers a justified critic validated with arguments, detached from the societal moral that lacks reflection.

We conclude with the union of ethics and politics; as they do lead into fraternity, making possible our relationship with others, no matter how different we are, achieving and acknowledging the realization of the otherness. The main and final thought can be expressed: to others we are different and an undefeatable, united, undivided, group, this is what holds its treasure.



## Presentación

Entre algunos de los planteamientos constantes de la modernidad encontramos la idea del *sujeto*, entendido como el punto del que se parte para diversas cuestiones, sea para el pensamiento o la reflexión, sea para la acción. El sujeto está presente y es ineludible, es la partida y en muchos casos también la llegada: tanto en autores como Descartes, gran icono de la modernidad, o David Hume gran representante tardío –como mera expresión retórica– del empirismo, incluso Emmanuel Kant, o regresando en los periodos históricos hasta los renacentistas. Aunque haya diversas maneras de entender al sujeto o la subjetividad, al individuo o aun a la persona, la modernidad es indisociable de tales términos, sobre todo en las versiones ilustradas o iluministas de ultranza, esto es, en las que consideran que la razón nos conduce a la verdad última e incuestionable; no hablemos ya del cientificismo o del positivismo.

Por otro lado, se presenta en autores como Hegel la importancia del grupo, el conjunto, luego la comunidad, y no ya sólo el sujeto o el individuo. En tal autor encontramos, bien que mal, la presencia del otro en contraparte del sujeto: para que el amo tenga sitio ha de haber un esclavo, para que la síntesis pueda ser alcanzada hace falta una antítesis de la tesis. Esto es, para que el sujeto pueda ser, ha de haber otro. Posteriormente Edmund Husserl, amplía la visión de la subjetividad, hablando más bien de intersubjetividad, tal es la abertura del sujeto con sus otros similares. Tanto

concomitantemente, como a partir Husserl, situándonos en la primera mitad del siglo XX, emergen estudios que ya no se quedan en el sujeto. Max Scheler con sus reflexiones sobre la empatía entre sujetos –sobre la cual tocaremos algunos aspectos en la parte final este trabajo–, Martín Buber considerando que el hombre no es tal sin otros como él (2012), Max Weber aportando a la filosofía y a la sociología (2002), Jean Piaget y en general el constructivismo, Hans-Georg Gadamer en hermenéutica e interpretación (2007), Emanuel Levinas (1987 & 2002), gran referente en la reflexión sobre la alteridad, puntualizando el reconocimiento a través del rostro y la mirada del otro; entre otros diversos autores que no podemos abordar. Así se extendió el pensamiento desde occidente en el siglo XX.

Desde otro punto, en el continente americano, al menos en la parte hoy denominada latina, Sudamérica, Nuestramérica, entre otras caracterizaciones; o mejor dicho, donde hubo y hay todavía presencia de grupos originarios o autóctonos –quisiéramos atender más bien a la forma en que ellos mismo quisieran denominarse–, aquellos existentes antes del arribo europeo a sus latitudes, sean del norte o del sur: desde los inuit (los denominados esquimales) y las regiones de Atabascana y Algonquina, en lo que hoy es Canadá y parte de E.U.A., hasta los mapuches en lo que ahora es Argentina y Chile. En estos sitios, una consideración por el otro nunca fue dejada de lado; no se partía en su pensamiento, menos todavía en su vida cotidiana y su práctica, del sujeto. Recientemente encontramos muestra de ello en los trabajos de Carlos Lenkersdorf sobre los mayas tojolabales (1996, 2002 &

2008) o de Miguel Hernández Díaz acerca del pensamiento maya, náhuatl y quechua-aymara (2013), así como los trabajos de Miguel León-Portilla en torno a los nahuas (1993).

A su vez, la reflexión en América Latina, específicamente en filosofía, ha tenido presente en diversos autores una preocupación por los otros, ideas que podemos enunciar como *alteridad* u *otredad*. Diferentes versiones del indigenismo; los diversos pensadores e inclinaciones del movimiento denominado *Filosofía de la liberación*, desde Arturo Andrés Roig, hasta Horacio Cerutti, pasando por Enrique Dussel y Francisco Miró Quesada, entre otros; pedagogos como Paulo Freire; los filósofos decoloniales y/o poscoloniales; en México, en específico, filósofos como Luis Villoro, de quien versará nuestro trabajo. Es casi indisociable, cuando menos en Latinoamérica, la reflexión sobre la alteridad y sobre el indígena, inclusive el mismo pensamiento de los pueblos originarios no se entendería sin una consideración por el otro. Así encontramos trabajos difíciles de encasillar de un lado u otro, tales como los de Guillermo Bonfil Batalla o los ya mencionados Hernández Díaz y Lenkersdorf, incluso el mismo Villoro.

Así bien, entrando en materia sobre nuestro trabajo, justo a mitad del siglo pasado aparece el texto *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro (1996), su primer libro como tal, trabajo que indaga en las maneras en que se ha entendido al indígena o se ha pensado en él, siendo desde afuera, desde la visión externa, la constante en que los análisis y valoraciones han procedido. Así postula el autor que el siguiente «momento», la etapa sucesiva, le tocará a los indígenas elaborar desde ellos mismos; lo

cual ha tenido su máxima representación con el movimiento armado de 1994, el EZLN, y sus sugerentes propuestas y maneras de organización desde aquel año hasta ahora.<sup>1</sup>

Desde aquel momento se hace claro el interés de Villoro por esos otros diferentes, esos que están fuera de lo que se puede aceptar dentro de lo común. Por otra parte, en sus reflexiones sobre epistemología, en concreto en uno de sus más conocidos y difundidos textos, *Crear, saber, conocer*, además del análisis de las creencias como piedra angular de un saber o de un conocimiento, así como los procesos de justificación que ello implica, también se puntualiza entre las diferentes maneras de conocimiento. Así, cabe precisar que no sólo se genera conocimiento en las ciencias y las disciplinas cuyo carácter es riguroso, sino también en prácticas tradicionales de índole empírica. Se expresa así la pluralidad en el conocimiento, una cara otra de la verdad, una contraparte de lo conocido.

Otro ámbito en el que Villoro expresa su interés por la alteridad, o más aún por la pluralidad, es la cultura, el cual se vincula directamente con su inquietud por los indígenas. Existen diversas culturas, con numerosas visiones, pensamientos, prácticas... Al autor le preocupa la relación, sobre todo de dominio, que entre ellas pueda gestarse, así su inquietud es ante todo ética: cómo valorar a las culturas, de qué manera una no se sobrepondrá a otra. La propuesta que nos presenta rechaza el relativismo, como el universalismo, puede ser denominada más bien «pluralismo»: sin caer en la apertura de

---

<sup>1</sup> Sobre *Los grandes momentos del indigenismo en México* puede revisarse el texto *El búho y la serpiente* de Guillermo Hurtado (2007).

aceptar cualquier práctica cultural y sin adoptar una unilateralidad etnocéntrica, tiene lugar un encuentro cultural en el que sin dominio pueda haber un entendimiento razonable, incluso una comprensión,<sup>2</sup> mientras no se vuelque irracional (estos últimos términos los precisaremos en el capítulo IV).

Ahora bien, entre las diferentes dimensiones de la otredad donde nuestro filósofo incursiona, es en política donde queremos concentrarnos, sin hacer a un lado, no por completo, las demás aportaciones. *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, es el texto que consideramos central para este estudio, incluso nos atrevemos a indicar que es tal trabajo el imprescindible en la obra de Luis Villoro. Es ahí donde sus trabajos previos tienen un cierre y toman firmeza, como también el punto en que su aporte se vuelve sobremanera tangible. La propuesta de este texto se condensa en una asociación política comunitaria en la que los individuos no quedan rechazados entre ellos, pero tampoco subsumidos en el conjunto. Se trata de un punto medio entre el individualismo y el comunitarismo en el que no se prima a ninguno de los dos, puesto que uno no puede tener lugar sin el otro.

Tomemos esta expresión, al parecer meramente retórica, como relevante: *uno no tiene lugar sin el otro*, esto es, el individuo no tiene lugar sin el conjunto, el sujeto o la subjetividad sin la intersubjetividad; mientras que éstos tampoco adquieren consistencia sin aquéllos. A su vez, en el grupo compuesto de individuos, éstos no tienen lugar sin los

---

<sup>2</sup> Véase “La razón alterada” (Ramírez, 2011, pp. 181-186).

otros: lo uno, el sí mismo, no puede ser sin el otro. Se trata de una doble relación, entre el individuo y la comunidad, por un lado, y por otro, entre el individuo y el otro dentro de esa comunidad. Más que pensar en la diferencia, no prescindible desde luego, entre términos como *sujeto, individuo o persona*, nos concentraremos en *otro, otredad y alteridad*, luego en *nosotros* como referencia al conjunto, al grupo, más aún, a la *comunidad*.

Así pues, pasando de Villoro a nuestra propuesta, señalaremos en su proposición de asociación política la importancia que a la alteridad se concede, lo que ella implica e incluso su problemática. En los planteamientos de Villoro no encontramos expresiones explícitas sobre qué entiende por *otro*, pero sí indicaciones constantes de que los otros tienen relevancia imprescindible para él. Nuestro trabajo se dirige hacia esos planteamientos no explícitos sobre la otredad en este autor. Como es consecuente, no pretendemos plantear un aspecto plenamente nuevo en la filosofía, ni siquiera en el autor, menos aún podremos anotar la última palabra sobre el tema.

Hay que tener siempre presente que nuestras consideraciones sobre la otredad son en el marco de una asociación política, de un grupo que tiene relaciones sociales en común, como también en la dimensión ética que en la política se plantea. Pese a que no nos adentraremos en los diversos aristas que tiene la reflexión sobre la alteridad, reconocemos varios como la dimensión religiosa, la relación con lo sagrado y lo divino –valga la utilización del artículo indefinido «lo»–, o en aspectos de bioética como la relación con los animales, más aún en la diversidad cultural, en el otro como sujeto cultural, cuya tradición y entorno

son ajenos, quizás desentendidos por completo de los nuestros, donde se esclarece el tema en nuestro autor. No podremos precisar y distinguir plenamente los términos *otro*, *otredad* y *alteridad*, será hasta que el trabajo avance cuando podremos hacer ciertas distinciones parciales.

No es en este punto, ni en ningún otro, una reflexión abstracta la de nuestro pensador, no hay sentencias desligadas de la realidad y de la posibilidad en la actualidad, sino que habremos de escudriñar la noción general, por decirlo así, extraer la visión, la idea, el núcleo. En este trabajo, a diferencia de la ejemplar intención y logro del autor, plasmamos una abstracción, un par de notas sobre eso que Villoro no acotó; con ello malamente no atendemos al autor, no le seguimos el paso, antes bien –antes mal–, cortamos su ejemplo, tiramos su práctica. Si nuestro filósofo no dejó abierta la posibilidad de que se lo tachara de incoherente, nosotros no podremos llegar a tanto, por mucho haremos sitio a un trabajo académico y teórico bien realizado sobre una propuesta y acción filosófica.

Así, nuestro primer capítulo hará de introducción plena a la problemática mostrando el estado de la cuestión, al tiempo que indicaremos un par de ideas acerca de capítulos posteriores, las cuales no pueden ser profundizadas; se trata de una introducción que toma rotulo de capítulo con el propósito de hacerse más presente, como también de tomar independencia de las notas preliminares, aunque puede que no dejen de serlo.

En el siguiente capítulo se desarrolla la propuesta de la asociación política del autor, desde la generación conjunta de sentido a los valores éticos específicos de una asociación

política deseable, pasando por una explicación de diferentes maneras de organización política; el contenido de este apartado es uno de los más nutridos en cuanto a la reflexión del autor, o sea, está lleno de ideas que son tanto imprescindibles para continuar, como sobremano relevantes para la propuesta nuclear.

El capítulo tercero se ocupa de la vinculación entre ética y política, los problemas en tal relación, la tensión entre ambas, tanto la dimensión social como la crítica de la ética; así también proponemos desde el autor la conciliación entre ambas, entendiéndolas como nociones que se complementan. En el apartado siguiente revisamos los alcances epistemológicos de la ética y los valores, esto es, cómo justificarlos, asumirlos como racionales, razonables u objetivos; igualmente contemplamos lo que motiva la realización de los valores. Concluimos con una propuesta de ampliación de la asociación política, concentrándonos en la relación más que en la estructura política; reconocemos la fundación de sentido en el conjunto y hacemos algunas precisiones sobre la otredad, para concluir con la condensación de los temas revisados.

Respecto a cuestiones de carácter técnico de nuestro trabajo, nos parece pertinente y necesario, en nuestra propia expresión, utilizar un lenguaje inclusivo, escribir en plural, al menos cuando nos refiramos a la primera persona: “nosotros” y no “yo”, incluso evitaremos la segunda persona del plural, “ustedes”. Esto no quiere decir que pretendemos evitar la responsabilidad de los planteamientos o que es una falta de compromiso con la propuesta,



antes bien se trata efectivamente de compenetrar la reflexión con su práctica consecuente. Así mismo, emplearemos las comillas bajas o españolas («») para citas de textos y términos relevantes que no pueden ser sustituidos sin más, mientras que usaremos las comillas altas o inglesas (""") en expresiones de carácter coloquial o bien en citas dentro de otras citas (cuando un autor refiere a otro). Podemos precisar que aquéllas tienen más rigor que éstas, que en unas se señalarán palabras o líneas que son de mayor atención que las que se encuentren en otras.

## I. La cuestión en su estado

### 1. Introducción

En estos párrafos introduciremos propiamente nuestro tema, más allá de una presentación o delimitación de la problemática, anotaremos algunas ideas en las que no nos explayaremos en los próximos capítulos; siguen, pues, las notas preliminares al desarrollo de nuestra tesis, los preámbulos imprescindibles. Para iniciar es necesario señalar lo suficiente que se trata de un estudio sobre los planteamientos éticos y políticos de Luis Villoro y las consideraciones que en ellos hace por el otro o los otros.

Puntualicemos los términos «otro», «intersubjetividad», «otredad» y «alteridad». En la obra de Luis Villoro no encontramos desglosados los dos últimos, no se hace un análisis expreso de tales; los maneja de manera indistinta y en pocas ocasiones. Por su cuenta, «intersubjetividad» es utilizado y descrito dentro de lo imprescindible en las reflexiones epistemológicas de nuestro autor, al hablar de «comunidades epistémicas» entra en juego la intersubjetividad. Podemos entenderla, de manera somera para evitar dejarla flotando, como el grupo de sujetos con características específicas que les hacen pertenecer a un determinado grupo; intersubjetiva es la vinculación entre sujetos relacionados por peculiaridades específicas por la pertenencia a un grupo, por ejemplo, a una comunidad de conocimiento.

En epistemología, «la intersubjetividad está constituida por la coincidencia de todos los sujetos epistémicos *posibles*, pertinentes para juzgar la verdad de una creencia» (Villoro, 1989, p. 150). Si extraemos el contenido específico de la intersubjetividad con carácter epistemológico, el resultado es el encuentro de un grupo de individuos de cierto tipo, los cuales son adecuados para hacer ciertas consideraciones concretas, es decir, no se ven implicados en una relación estrecha, ni un reparo por el otro sujeto, como sí podría concebirse en la «otredad» o «alteridad».

En cuanto al primer término anotado, «otro», nuestro autor presta atención a él, se inquieta, se preocupa, atiende al otro en cuanto tal, en tanto que no es como yo, al menos no tal cual, no igual ni idéntico. El otro está presente transversalmente en la reflexión, surgen posturas éticas y políticas ante su presencia y problemática, mas no es considerado en tanto que concepto o categoría, no se define al otro, no se lo categoriza ni se le asignan adjetivos; podemos anotar con todas sus letras: Luis Villoro nunca –así tal cual– escribe sobre el otro lo que éste es, no aparecen en sus textos enunciados del tipo “el otro es de tal forma” o “ha de ser de tal otra”. El otro no se vuelve concepto, no se lo emplea como recurso teórico.

Aunque sí, por supuesto, se lo considera en los planteamientos, sí tiene lugar en la teoría, en la reflexión; si no fuera así, este texto no tendría ni sentido ni dimensión. Podríamos adjetivar con la mejor intención a nuestro autor de «responsable» o «respetuoso» con el otro, con los otros, por darles su lugar, por no poner palabras en su

boca ni encasillarlos bajo ningún mote. Hay que indicarlo de nuevo, es necesario tenerlo muy presente: en ningún momento se apresura al otro, ni se lo adelanta ni se lo atrasa, sino que se marcha con él, se hace con él, pero tampoco se lo hace igual o idéntico; frente al término «igualdad» será preferible «equidad», que trataremos en el siguiente capítulo.

Ahora bien, con lo anterior no queremos decir que el otro sea una entidad abstracta, que sea una idea metafísica o un ideal por lograr. El otro es en concreto, tiene rostro, nos mira (podemos seguir a Levinas), es plural. El otro, digámoslo de una vez, puede ser cualquiera: quien lea estas letras, quien no sepa sobre ellas, con quien se cruce usted o yo. He aquí un complicado término, no digamos ya idea: *yo*. Primeramente, pues, el otro es algo diferente del *yo*; usted es otro que *yo*, *yo* soy otro que usted. Está casi por demás indicar que no haremos un estudio sobre el «yo» y lo diferente de él en términos psicológicos. Hemos dicho ya que se trata del otro en términos políticos y éticos, abordaremos la problemática del otro como diferente del *yo* en cuanto a la relación ética y política que se pueda dar entre ellos.

¿Todo lo que no soy *yo* es otro? ¿Cualquier cosa, objeto, sujeto, ente, etc., es otro de nosotros? Podría ser que todo en rededor, con las características que sean –superfluas o compenetradas, accidentes o esencias, datos, cualidades...–, sea otro como tal; en ello no entraremos ahora, no haremos un estudio ontológico sobre el otro. Nos fijaremos específicamente en el otro entendido como sujeto, como persona, como agente análogo y homólogo a nosotros. Así, rondaremos levemente ideas como ciudadano, agente y sujeto

moral y ético, al igual que de derechos, entre otras que aparecen tanto en el liberalismo como en los planteamientos comunitaristas; aunque en general tratados indiferentemente expresiones como individuo y sujeto.

Por otro lado, al anotar «problemática», sobre todo al referirnos al otro, no la entenderemos como complicación, no se trata de molestia o inconveniente en el desarrollo regular de las cosas o de los hechos –si es que algo tal existe. Más bien hemos de entenderlo como asunto a tratar, como contenido que presenta ciertas dimensiones a puntualizar, a desentrañar. Nos parece que la diferencia es casi mínima, tan sólo una línea delgada fácil de cruzar; pero es necesario tender hacia la segunda puntualización, e incluso hacer contrapeso por problematizar sin tachar como estorbo eso que se aborda. Al hablar o escribir de la problemática del otro, aun del problema del otro, no queremos decir con ello que el otro es un problema que hace bache o que atasca nuestra marcha, sino que se presentan complicaciones al inquirir en él. Ahora lo que nos interesa específicamente es mostrar cómo se resuelve en los planteamientos de nuestro filósofo esa problemática con los otros.

Otro punto importante, ya no sólo para nuestro trabajo, sino en toda la obra del autor, es la relación entre el *poder* y el *valor*. El texto que para nosotros es el más importante en la obra de Villoro, en el que desembocan la gran mayoría de escritos anteriores, al cual se adscriben muchos de los posteriores, lleva por título *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*; está demás intentar justificar la relevancia de los

términos mencionados. Para Villoro, se trata sobre todo de poder político y de valor ético, aquél ocupa de éste para no caer en el abuso o en la dominación, y éste echa mano de aquél para no ser mera intensión inconcreta.

En su texto *Ética y política*, nos muestra que el poder por sí mismo, en cuanto tal, no es deseable, incluso podemos decir que no es valioso. Por su parte, el valor por sí mismo sin más, no conduce a mucho, resulta vacío. Posiblemente cargado de buena intención, de gran voluntad o de fe, quizá teóricamente bien justificado, pero si el valor no tiene acciones que lo realicen, resultará banal, tan sólo permanecerá como ideal anacrónico. Es allí donde ocupa del poder, para ser realizado; y éste ocupa del valor, para ser canalizado. Poder y valor, entonces, no se rechazan, no se repelen; el uno es mediado y conducido por el segundo, mientras que el segundo tiene posibilidad de realización en el uno (Villoro, 2005, pp. 3-17).

Un punto más por clarificar es el uso del término «objetivo», específicamente en cuestión de valores; anotamos «valor(es) objetivo(s)» varias veces antes de explicar con más claridad, dejando esta puntualización para el cuarto capítulo. Ahora sólo anotaremos que un valor objetivo es aquel valor ético cuya validez ha sido probada o revisada, o que al menos su operatividad es lo suficientemente aceptada, es decir, las maneras en que se entiende dicho valor son admitidas bajo ciertos criterios, por lo que su funcionalidad es aceptada de acuerdo a esos mismos criterios.

Por otro lado, la manera en que Luis Villoro estructuró sus planteamientos, el orden de sus textos, nos llama la atención. No todos dicen lo mismo, desde luego, pero sí la gran mayoría nos dirigen hacia su propuesta central, hacia la asociación política para la comunidad, al menos desde *Crear, saber, conocer* publicado en 1982. Abordar un planteamiento del autor puede ser de maneras plurales, nos parece, desde diferentes puntos, por lo que –podría estar demás indicarlo– nuestra propuesta no es la única manera de entender la proposición villoriana. Desde casi cualquier texto del autor tendremos acercamiento a sus ideas principales, podemos enunciarlo echando mano de la expresión aquella de «todos los caminos conducen a Roma», que trasladándola a nuestro caso resulta «todos los caminos conducen a la comunidad».

Así mismo, Villoro suele anotar artículos indeterminados (un, una, unos, unas) en lugar de determinados (el, la, los y las), si bien no siempre, tiende a hacerlo. Nosotros procederemos de igual manera al entrar en la propuesta específica, aunque no del todo al comenzar las reflexiones. Nuestro propósito es evitar las generalizaciones, tanto para no caer en la arrogancia de nuestra razón, como para atender efectivamente a la pluralidad de la que hablamos.

## 2. Acerca de Estado plural. Pluralidad de culturas

Asimismo, la reflexión sobre los valores en general, también en el autor, se enfrenta a la confrontación de valores de diferentes culturas, de diferentes grupos o comunidades. Sobre ello tampoco podremos profundizar, sino que nos acotaremos a la justificación de los valores para una comunidad concreta, *la* propuesta de Villoro. Estas problemáticas sobre todo se presentan recopiladas en *Estado plural. Pluralidad de culturas* (1999), y cuyas principales críticas, aunque parciales pues sólo estaban publicados un par de artículos sueltos de tal obra, las encontramos en *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* –libro resultado del homenaje al autor por sus 70 años, publicado en 1993–; textos anteriores al *Poder y el valor*.

Veamos un par de nociones del texto *Estado plural. Pluralidad de culturas*. Se trata de un compendio de artículos, de los que nos interesan en especial dos. El primero que veremos, el cuarto ensayo del libro, se titula “Aproximaciones a una ética de la cultura” (Villoro, 1999, pp. 109-139). Aquí se plantea, como resolución a las problemáticas entre culturas, una mediación ética guiada por cuatro principios: de autonomía, de autenticidad, de finalidad y de eficacia. Así, hay que tener presente que ninguna cultura está por encima de otra, ni es mejor, ni peor, sino que más bien son aceptables o no en la medida que cumplen con tales principios. Los mismo se presentan en ida y vuelta, para las culturas y de ella para las otras, es decir, cada cultura ha de cumplir con los principios y brindar posibilidades para que ocurran en las otras.



De tal manera, cada cultura, es autónoma, no depende ni se rige por las medidas que otra le inculque, a su vez debe dimensionar y respetar a las demás como autónomas, al tiempo que hará lo posible para que lo sean; evitar la coacción y la dominación puede ser la indicación en este principio. Así mismo, las culturas habrán de ser auténticas, no adherirse por imitación a lo que las otras sugieran, sino aceptar o rechazar prácticas y valores en la medida que éstos atienden o desatienden a lo que ellas son o quieren para sí; atender a lo propio será nuestra idea transversal. En tercer lugar, es necesario trazar fines últimos por alcanzar, así como establecer valores que conduzcan a esos objetivos; el regulador de fondo sería algo tal como un proyecto de cultura, una red que hace sostén, que brinda posibilidad y dirección. Por último, la eficacia consiste en encontrar los medios más adecuados para lograr la proyección de las culturas, medios desde sí mismas asumidos de manera libre; la intención crucial sería hacer funcional de la mejor manera lo que se propone.

Cada principio conlleva a los otros: ser eficaz en los fines que son propios y libres. No serán funcionales sin los otros, aunque puedan ser factibles individualmente. De la misma manera, esos principios funcionan en ida y vuelta, de una cultura hacia otra y de regreso, podríamos decir de manera laxa que funcionan como derechos de cada cultura para sí misma y como deberes u obligaciones de cada cultura para con las otras: se tiene derecho a la autonomía y se tiene el deber u obligación de respetar la autonomía de los otros, y de la misma manera con cada principio.

El otro artículo que nos resulta relevantes es “Sobre relativismo cultural y universalismo ético” (Villoro, 1999, pp. 141-154). El propósito de tal análisis es lograr un punto medio entre una visión en que todo es aceptado, cualquier práctica, valor o cosmovisión, en donde hay que inclinarse por negar cualquier generalidad de ultranza, y otra en la que se tome una sola forma aceptable de pensamiento y valoración, casi a manera de norma o molde correcto. Aunque no se anota explícitamente en ese texto, algo que ha ido anunciando Villoro en diversos puntos es que, al polarizar las posturas, éstas llegan a convertirse en la otra. Al asumir que cualquier valor o práctica es aceptable, se presenta una generalidad por completo invariable, a su vez, al considerar radicalmente que un solo valor (o serie de ellos) es adecuado, éste puede ser cualquiera, uno entre muchos, con lo cual se relativiza la presunta seguridad de la aseveración.

Bajo una primera lectura nuestro autor se decanta por un universalismo, aunque según nuestra interpretación bien podría ser un relativismo. Si lo consideramos como universalista, se trata de un universalismo dinámico, cuya plasticidad permite redimensionar lo ya aceptado o asumido, esto es, se plantea cierta dimensión aceptada que será válida para todos, pero es variable, flexible de manera racional y razonable. Por otro lado, si nos inclinamos por adjetivarlo de relativista, nuestro autor se torna más rígido, o mejor dicho, más exigente, más puntual al aceptar o rechazar prácticas, valores, etc., ahora hay que ajustarse más a los cuatro puntos expuestos arriba, al tiempo que concebimos la diversidad cultural en la medida que acepten y brinden posibilidad a otras, es decir, son

aceptables y valiosas todas las culturas en la medida que entienden y conceden a otras como valiosas y aceptables.<sup>3</sup> Al abordar las nociones de «racional» y sobre todo de «razonable» esperemos quede más claro bajo qué supuestos es posible dimensionar, restringir y ampliar constantemente lo aceptado.

Quizá hemos ido demasiado lejos en el párrafo anterior, no todo el planteamiento está contenido en el ensayo mencionado. La hipótesis se centra en que no es posible encontrar valores, prácticas y pensamientos plenamente válidos para todas las culturas, sin embargo, es posible identificar que todas tienen ciertos valores, prácticas y pensamientos, los cuales permiten o limitan el contacto y relación con otras, éstos Villoro los especifica en tres puntos: toda cultura tiene sus mecanismos para explicar la realidad y lograr las acciones en ella, también tienen un bien común por el cual se regulan las acciones y, por último, orientan y brindan sentido a la vida (Villoro, 1999, p. 145).

Más que de contenido se trata de «función» (Villoro, 1999, p. 146). No es lo que los valores, acciones, razones... indican para la vida de la cultura, sino que tienen diligencia en ésta, que conducen o dirigen. De la misma manera, la capacidad de poder reconocer ese común denominador es brindado por la cultura a la que pertenecemos, tomamos de ella misma la posibilidad de relacionarnos o no con otras; dicho de otro modo, es nuestra misma cultura la que posibilita o imposibilita la relación, más ampliamente a la interpretación y la comprensión. Por ello, el vínculo universal parece doble: existe la funcionalidad de los

---

<sup>3</sup> Véase la Introducción de *Filosofía culturalista* (Ramírez, 2005).

valores en todas las culturas y todas brindan posibilidades de comprensión, de relación en este caso. Ahora bien, no es un vínculo universal de hecho, sino más bien formal, es decir, no es parte de la práctica y visión explícita de una cultura, sino una suerte de reflexión a distancia, de análisis crítico frente a las relaciones culturales.

Para nuestro caso, podemos añadir sobre el primero, cada principio tendrá aplicación y mantendrá su coherencia en planos donde no se trate de relaciones culturales. Los mismos principios pueden fungir como regulares en las relaciones entre asociaciones políticas distintas, incluso en las relaciones interpersonales y ante todo en la relación y participación de los individuos para su cultura, grupo, asociación, comunidad... De esta manera, un individuo habrá de contribuir a la autonomía, autenticidad, eficacia y finalidad de su cultura (o cualquiera que sea la dimensión de su grupo), al tiempo de conceder estos principios a otros individuos respecto a sus culturas o grupos; es decir, los principios son aplicables a los integrantes de cada grupo en su relación con el mismo grupo, así como con los otros integrantes de su grupo.

Entonces, estos principios parten, por un lado, de una consideración por el otro en la medida que tienen un vaivén, no son sólo para mí, sino que necesariamente hay que concedérselos a las otras culturas, al tiempo que su misma funcionalidad ocupa del reconocimiento y concesión de esos otros para conmigo, de una cultura para con otra. Por otro lado, esos principios no tienen sentido sin los otros, han sido pensados en tanto que nos topamos con la problemática del otro. Ahora presentan otro vaivén: son diseñados para

atender o mediar las relaciones y es por esas relaciones que cobra sentido seguirlos. No son sólo pensados y puestos a disposición, no son creados y anotados como prescripciones a seguir ajenas del mundo, sino que se ven afectados en tanto que aquello para lo que fueron pensados (las relaciones culturales) tienen realidad y son independientes de ellos. Penden los principios de las otredades culturales como éstas pueden guiarse por aquellos, en ida y vuelta.

Acerca del segundo ensayo, es necesario resaltar la idea de «función» de los valores, prácticas, etc. Tiene aplicación en relaciones de distinto nivel, no sólo las culturales, como las relaciones entre sujetos cuales quiera, sean vínculos de intersubjetividad o más estrictamente de otredad y alteridad. Un individuo, perteneciente a cierta cultura y a diversos grupos, posee una gama de valores, prácticas, formas de hacer y proceder en el mundo, que no serán iguales en *contenido* a las de sus congéneres, pero sí en su *función*, no en la dirección a la cuál dirigen, sino en el hecho de que dirigen. Con ello es posible comenzar un reconocimiento del otro, con independencia de sus particularidades; aunque no se trate de un punto inicial forzado, es decir, podríamos comenzar por otro lado o en otro sitio en tal reconocimiento.

Evitar la dominación entre culturas, entre grupos, será una de las máximas implícitas o, si se prefiere, de los supuestos en la reflexión, las piedras angulares incuestionables. Desde *Crear, saber, conocer*, hasta *El poder y el valor*, cruzando *Estado plural*. La dominación, ante todo en sentido político y cultural, es a priori injusta –hablaremos de

justicia e injusticia más adelante— e indeseable, evitarla no se cuestiona, no se pone en duda si hay que restringirla, sólo se procede contra ella. Cualquier crítica a la reflexión presente, como a la del autor, tendrá que dar por entendido que la dominación ha de ser librada, impedida o eliminada; al mismo tiempo que considerar una interpretación de la dominación con alguna nota positiva, aceptable o por la cual debamos de pugnar, no dará sitio al diálogo o, más aún, no será admisible.

Desde nuestra interpretación la propuesta de Villoro es un hacer bastante otro, desde el cual la otredad misma es considerada desde el método hasta la conclusión, desde el proceder, la explicación, el desarrollo, el resultado... Villoro piensa otro y en lo otro a cada paso, piensa de otra forma y en el otro, por eso la filosofía no puede ser sin el otro, sin lo otro de sí, no es posible la reflexión sin pensar a cada momento una postura o visión otra; frente a lo mismo hay que plantear lo otro.

- II. Asociación política para ser con el otro:  
hasta la comunidad, desde la política

### 3. Sentido y comunidad

Entre las diversas acciones y creaciones que realizan los seres humanos, en diversos aspectos, hay unos que parecen permanecer o que al menos están presentes de manera constante, tales son la creación de sentidos, la asignación de direcciones y significados, de simbolismos, de contenidos. El encuentro con el sentido, cualquiera que sea este, su construcción, revelación o hasta su donación, parece atravesarnos. Resultará complicado no encontrar sentidos en cualquiera de nosotros, en diferentes gradaciones, desde un objeto personal que nos colma de gusto al tenerlo porque nos recuerda alguna vivencia infantil o por ser un regalo en algún momento relevante, hasta las grandes imágenes convertidas en símbolos tales como las figuras religiosas o las representaciones políticas.

Respecto al sentido Luis Villoro anota lo siguiente: «ser como *referencia*, ser para *otro*, ser *revelante*, constituyen el tener sentido» (2006a, p. 15). Algo o alguien tienen sentido en cuanto que refieren a otra cosa, en cuanto que a partir de él se entiende algo más, alguien más; el sentido de algo es en cuanto a otro, en tanto que a su vez muestra a ese otro, lo hace ser. Así, «algo carece de sentido al seguir presente, aunque su referencia para otro desaparezca. Sin sentido es ser *irreferente*, estar encerrado en su propia

existencia» (2006a, p. 22). Ese otro como posibilitador de sentido tendría diferentes dimensiones, ante todo resalta un otro sagrado –algo/alguien místico, dios, etc.–, sin embargo, ahora nos reduciremos al otro individuo o sujeto –sin distinguir entre los términos.

Habiendo libremente elegido corresponder a ese otro dentro de la comunidad, si lo considero como otro yo, como mi igual, haciendo y siendo con él, es como cobramos sentido, sentido que nos damos nosotros mismos, pero a partir del otro. Hay en la comunidad sentido de unidad, sentido colectivo por pertenecer a un mismo todo, esto es, un sentimiento de identidad que nos hace ser y sentirnos acogidos, que nos abraza sin ahogarnos; hay pues un sentido de pertenencia a un todo que evita el desamparo, el cual podríamos denominar *sentido de la comunidad*, puesto que es ya parte *de* ella, le es casi inherente.

Luego, vamos construyendo un camino propio, se trata de un *sentido en la comunidad* que adquirimos al estar *en* ella, que no está dado de por sí, que no es gratuito. Hacemos efectiva nuestra libertad echando mano de la ética para decidir qué queremos, y sólo así, eligiendo individualmente sin presión la comunidad, participar y corresponder en ella, eligiéndola con *gracia* y no por exigencia, es como nos damos sentido: sin excluir a los otros, ni ellos a mí, y decidiendo sin atarnos al todo. En las palabras de Villoro:

«La fuente del sentido no es el todo, ni el elemento individual, sino la integración de cada elemento en un todo en el que descubre su propia realidad [...] Porque el ser



real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con lo otro, como en la relación afectiva interpersonal, cuando cada quien llega a ser realmente al hacer suyo el destino del otro» (2012, p. 373 y 381).

Arribaremos de esta manera a un tiempo en el que, como lo anota Mario Teodoro Ramírez respecto a Villoro, «aprendamos de una vez y para siempre que *somos* indefectiblemente en común, que ya estamos siempre *con otros*» (2010, p. 151), que no somos, ni podremos nunca ni en ningún caso, ser sujetos aislados o enervados por un tira y afloja con los otros; que el sentido se adquiere *de* la comunidad y *en* ella, se encuentra por el otro, *en* y *con* él.

Ahora bien, para hablarnos de comunidad, Luis Villoro se dirige sin preámbulo a Max Weber. Éste escribe lo siguiente: «llamamos *comunidad* de una relación social cuando y en la medida en que [...] se inspira en el sentimiento subjetivo de los participantes de *construir un todo*» (2002, p. 33). En la obra de Weber es posible reconocer varias acepciones de comunidad, e incluso su deuda con Ferdinand Tönnies, quien es el principal autor en distinguir tajantemente entre comunidad y sociedad –aunque desde autores como Rousseau, incluso en Hobbes y en general los autores que refieren a un «contrato», podemos reconocer una diferencia entre tales expresiones. Veamos la distinción de estos términos en éste autor.

Hemos visto en un texto de Daniel Álvaro lo anotado por Tönnies en su texto *Sociedad y comunidad*: «Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre

[...] comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico» (2010, p. 16). Así mismo, como lo indica W. Schluchter sobre el mismo autor, la comunidad es natural (cabría preguntar si el *estado de naturaleza* no sería agresivo como tal), real, presenta una libertad objetiva, es un organismo como también una parte que no es sin el todo. La sociedad sería lo inversamente proporcional: artificial, mecánica, ideal, un todo con partes, con libertad subjetiva (2011, p. 51).<sup>4</sup> En cuanto al espacio-tiempo en que se presenta la sociedad, quedando como paso previo la comunidad, podemos señalar a la Modernidad como punto clave, al menos como su consumación o extensión más que su inicio.

Si bien Villoro tan sólo menciona a Tönniese y no emplea sus reflexiones, algunas adjetivaciones que éste da a la comunidad podrían estar inscritas de manera implícita en el sentido que utiliza aquél, en especial al concebir la comunidad como orgánica y con libertad objetiva. No obstante, al hablar de sociedad no habría demasiadas coincidencias, sobre todo, creemos, por el lugar en que ponen los acentos los autores y los supuestos que manejan: mientras que al filósofo y sociólogo alemán lo inquieta la sociología y su intento es por distinguir entre dos términos para acuñarlos como categorías de análisis, al otro le inquieta la manera en que la organización sea efectiva; a su vez, para el primero hay algo

---

<sup>4</sup> Schluchter realiza una tabla comparativa entre comunidad y sociedad que no pudimos representar gráficamente aquí, por ello se hace una cita indirecta.

tal como la esencia de la comunidad y de la sociedad, lo que nos conduce a concebir al ser humano con propiedades esenciales, transversales, para el otro se trata de construcciones del ser humano, de realizaciones, incluso de prácticas, mas no de características primigenias o innatas.<sup>5</sup> Así también, para Villoro la comunidad se encuentra en una sociedad, forma parte de ella, y no es su superación, ni un paso previo; desde luego partimos del espacio-tiempo en que el autor, y nosotros con él, se encuentra.

Volviendo a Max Weber, entre las diversos sentidos que tiene en su obra el término «comunidad», Pablo de Marinis señala que el término alemán *Vergemeinschaftung* empleado en *Economía y sociedad* que se traduce como «comunidad» (traducido por la editorial FCE y referido por Villoro), quedaría mejor adecuado si se anotara como «comunización» (al igual que «socialización» en lugar de *sociedad* para la expresión *Vergesellschaftung*) (2010, p. 18).<sup>6</sup> Tal expresión tienen una «connotación procesual» – anota el autor–, se trata de un proceso y no de una sustantivación, esto es, no se trata de una entidad realizada, sino de un hacer: comunidad en este punto deberá ser entendida entonces como realización y no como concreción dada, se trata de *hacer comunidad*.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Si continuáramos las distinciones entraríamos a los planos de la antropología filosófica y de la filosofía de la cultura, en los que el centro de la discusión sería indicar qué es lo que caracteriza al ser humano entre otros seres, si esas propiedades o características le son esenciales e intrínsecas, o bien, adquiridas, puestas en práctica, creadas, etc.

<sup>6</sup> En general Pablo de Marinis reconoce tres grandes sentidos para la expresión «comunidad» en la obra de Weber, el sentido que nos competaría a nosotros es el segundo: «la comunidad en el contexto de un relato histórico», «como tipo ideal sociológico» y «como artefacto político-utópico».

<sup>7</sup> *Comunización* se utiliza también como expresión en algunas vertientes del comunismo contemporáneo, vinculándose, entre otros, con el anarquismo.

Por otra parte, si las maneras originarias de organización comunitaria son reconocibles espaciotemporalmente antes de la Modernidad –como incluso podrían aceptar los diversos autores que refieren un *contrato social*–, igual que se acepta la existencia –como Villoro lo hace– de la comunidad indígena en América desde antes de la confrontación (llegada, invención, lucha, etc.) con Europa, para nosotros ahora se trata mayormente de *construir* comunidad, de lograr relaciones en unidad común y no de retornar estrictamente a lo primigenio. Desde luego, no se trata de una atroz ingenuidad desde la cual pretendamos inaugurar una asociación u organización que no deba nada a ninguna tradición, sea histórica o teórico-reflexiva.

Según nuestra lectura, Villoro entendería la comunidad como construcción. Pese a que no atiende a la perspicacia de la traducción del término empleado por Weber, cobra fuerza el argumento con ello. Reconocemos, entonces, dos aspectos que refuerzan nuestra articulación: tanto porque uno se apoya en el concepto de comunidad que emplea el otro –hemos hecho la cita de *Economía y política*–, como por dirigirse al mismo sentido que indica de Marinis con la expresión «comunización», allende el sustento en Weber. Dicho de otro modo: la comunidad en el sentido que Luis Villoro la entiende parte de la idea de Max Weber, al tiempo que, tanto alegremente toma el sentido de proceso, de hacer –no advertido por aquél autor–, como con independencia del apoyo en éste, se dirige hacia el mismo sentido.

Así, por tanto, en la comunidad que pretendemos tienen lugar los deseos personales sin ser excluidos de lo deseable para el todo, se conjugan (con-juegan) los intereses del otro con los míos, con los tuyos; los *otros* se vuelven *nosotros*. Todos contribuimos con los demás y para los demás, cada uno hacemos el todo y por lo mismo contribuimos con él, hacemos que nuestros intereses sean los de él y los de éste sean a la vez los nuestros, «en la comunidad, cada individuo se considera al servicio de una totalidad que lo rebasa y en ella su vida alcanza una nueva dimensión de *sentido*» (Villoro, 2012, p. 361, cursivas nuestras).

Entonces, pues, la comunidad es elegida con libertad y sólo así cobra su fuerza, únicamente al asumirse libremente y tener la disposición de la contribución al todo, éste se integra como tal sin ser un conjunto coaccionado o coactivo, así hace válida la libertad de los individuos. Se conjugan la «asociación para el orden» y la «asociación para la libertad», que explicaremos enseguida. Los individuos no rebasan el orden establecido y contribuyen a él sin excluir la ética, a su vez son libres dentro del orden, éste les hace sentirse ligados con los demás, pero sin uniformizarlos, evita que la libertad despegue a los individuos al punto de rechazarse y mantenerse en insoportable soledad.

De esta manera «la comunidad sólo existe allí donde cada servicio del individuo es a la vez un refuerzo de su identidad y una realización más plena de su vida personal» (Villoro, 2012, p. 363). La comunidad no es una actitud forzada, no se trata de una ley a cumplir, «la comunidad es obra de la *gracia*. Por eso su valor supremo es la *fraternidad*» (*Ídem.*, cursivas nuestras). Así, Villoro acuña la comunidad, haciendo que sus integrantes la conformen por

actitud, por ganas y gusto, y no como una mera asociación para mantener ciertos valores regulativos. Como lo dice Ramírez, «la fraternidad, el lazo ético-afectivo, se aparece como el valor supremo y la condición de verdadera comunidad» (2010, p. 64).

#### **4. Asociaciones y valores deseables**

##### **A. Para el orden: igualdad, equidad y justicia**

Para llegar al planteamiento cabal de la comunidad hay que pasar revista a dos modelos de asociaciones, uno es «la asociación para el orden» y el otro «la asociación para la libertad». Una asociación para el orden pretende cubrir las necesidades de *convivencia*, en las cuales tienen cabida la *seguridad* y la *pertenencia*. Tiene que asegurar la sobrevivencia, la seguridad de vida, y además lograr que el individuo no quede aislado, que no subsista relegado de los demás, sino que pueda integrarse para adquirir un sentido y su vida no sea llana, que adquiera un sentido de identidad reconociendo rasgos que en su asociación existen en común a todos.

El valor que más resalta es la *igualdad*, debido a que no encaja con otros valores, Villoro recurre a Norberto Bobbio para explicar dicho valor. Con igualdad nos referimos a una *relación*, es necesario referir a qué o en base a qué se es igual, no se es igual de por sí sin comparación a otro, así «la igualdad desde cualquier situación no es un *valor objetivo* entre otros, sino la condición para conocer el carácter objetivo de cualquier valor» (Villoro,

2012, p. 270, cursivas nuestras). El término tiene dos interpretaciones, una en la que todos seríamos iguales en sentido absoluto y otra en la que se nos considera iguales con referencia objetiva, ésta sería más bien «*equidad*», aquélla, «*igualdad sustantiva*». La *equidad* se usa a manera de regla, es una medida con la que se valora a todos, la *igualdad sustantiva* es justamente igualar a todos bajo un mismo rasero, es decir, someterlos a la uniformidad.

«Un trato equitativo exige, por lo tanto, establecer reglas que permitan la coexistencia de las *libertades* de todos, dando a todos un tratamiento similar» (Villoro, 2012, p. 301). Por ejemplo, al realizar un examen y ser revisados bajo la misma forma de medida (una escala de 0 a 10) se nos valora con equidad, mientras que en la otra forma de igualdad todos obtendríamos la misma calificación. En todo caso, podremos plantear una «igualdad sustantiva», una *igualación* de todos, sólo en tanto que somos diferentes, como indica uno de los principios de los indígenas zapatistas, «somos iguales porque somos diferentes». Dicho de otro modo, es en la diferencia donde encontramos igualdad, en la pluralidad es que está la nota idéntica de todos. Llegados aquí tendríamos que ahondar en la *libertad formal* que los individuos pueden tener ante la ley, lo cual linda, a su vez, con la idea de *ciudadanía*; por ahora no abortaremos tales planteamientos.<sup>8</sup>

La igualdad nos conduce a la *justicia*, y es aquí donde igualdad toma la connotación de equidad, así es como se usa coloquialmente en general. Un acto justo es aquel donde se

---

<sup>8</sup> Una reflexión vigente y discutida sobre el tema la encontramos en Charles Taylor, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"* (Taylor, 2009).

valora a todos con la misma medida con carácter imparcial. «Justicia es la equidad referida a las conductas y relaciones morales. Por eso podemos considerar la justicia como condición del carácter objetivo de cualquier valor moral» (Villoro, 2012, p. 271),<sup>9</sup> puesto que si consideramos un valor que no sea justo, éste no tendrá posibilidad de ser objetivo. «La justicia no implica necesariamente que el todo reciba de cada parte una contribución igual, ni que se distribuya a cada una la misma cantidad de bienes, [sino que] justa es siempre la relación en que cada quien se beneficia en proporción a lo que puede beneficiar a los otros» (Villoro, 2012, pp. 273-274).

Ahora bien, para Villoro la justicia no se entiende como absoluta, como dada, planteada o alcanzada de una vez y para siempre –o “de una vez y para nunca”, pensando en que, de no ser lograda de inicio, “por completo”, ya no será alcanzada–, sino que se va logrando en gradaciones, vamos depurando nuestras normativas y prácticas. Este valor ha de ser pensado por «vía negativa»: evitando la *injusticia*, logrando maneras cada vez menos injustas y menos excluyentes. Tendremos que vislumbrarla en el horizonte, «pues la justicia es una idea regulativa que puede orientar las acciones de la sociedad sin nunca, tal vez, realizarse plenamente» (Villoro, 2007, p. 41), estará en constante construcción, siempre pendiente.

Se trata de situarnos, de evitar abstracciones, «en lugar de buscar los *principios* de justicia –dice Villoro– en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e

---

<sup>9</sup> Villoro parte de Aristóteles, quien ya definía justicia como una forma de igualdad, *Ética nicomaquea*, 129 a.



iguales, [se busca más bien] intentar determinarlos a partir de su inoperancia en la sociedad real» (Villoro, 2007, p. 16, cursivas nuestras).<sup>10</sup> Más adelante volveremos sobre un punto afín en torno a la idea de justicia, revisando lo que el autor denomina como un «punto de vista imparcial» mediante el cual habremos de situarnos en un punto de vista ciertamente neutral (esto será en el apartado 2 del tercer capítulo); ahora, sin embargo, ajustémonos al desarrollo continuo de esta idea en este punto. «Partimos de la percepción de la injusticia real» desde circunstancias específicas, desde experiencias particulares de exclusión, desde «donde el índice de expulsados de los beneficios sociales y políticos de la asociación a la que teóricamente pertenecen es elevado» (Villoro, 2009, p. 12).

El autor indica tres momentos que pueden sobreponerse cronológicamente, por nuestra cuenta consideramos que es posible indicar cinco puntos a lo largo de tales momentos. El primer lugar, lo señalamos ya periféricamente, se tiene «experiencia personal» del excluido, el cual vive daños y sufrimiento, choca en la sociedad real con carencias, necesidades no satisfechas, valores ausentes. Quien es sujeto de la exclusión suele ser el diferente, alguien otro disímil de lo cotidiano por sus «notas diferenciales», que «frente al sentido de justicia generalmente aceptado por el consenso social percibe su carencia como una injusticia» (Villoro, 2007, p. 23).

---

<sup>10</sup> De momento es inevitable notar la crítica y el rechazo a posturas como la de John Rawls, respecto a éste pueden revisarse sus textos, *Teoría de la justicia* (1979) y más puntualmente *Justicia como equidad* (2002).

A partir de esto se reconocen “partes”, se sitúan “bandos”, por usar términos considerados como coloquiales, esto es, tienen lugar segregaciones entre excluidos y otros no definidos, entre las víctimas o «agredidos», por un lado, y cualquiera que no forma parte de tal sector; podemos polarizarlo más, quedando de un lado los afectados y del otro los agresores. Con ello, los excluidos pueden llegar a *identificarse* entre sí, a *reconocerse* mutuamente. En primer lugar, pues, «se trata de un conocimiento directo por el individuo, ya sea del rechazo de que él es objeto, ya sea de la comprobación de la relegación a la que están sometidos otros individuos o grupos con los que mantienen contacto» (Villoro, 2007, p. 22).

Percibida la injusticia, tiene sitio una escisión, una ruptura. La cual puede quedarse en mero disenso, en puro desacuerdo, o bien puede devenir tanto lucha activa, tensión con la otra parte, como esfuerzo por ser reconocidos, intento de construcción conjunta. Nos encontramos ahora en el segundo momento indicado por nuestro autor, dentro de la cual ubicamos dos partes: donde se separa de lo consolidado, donde se rechaza la exclusión, por un lado, y por el otro, donde se busca ser reconocido, donde además de indicar que se es igual, que se tiene derecho a las mismos beneficios, a ser atendido en las mismas gradaciones que el otro, de la misma manera se busca efectivamente que se reconozcan en la práctica los mismo derechos, que se eviten las injusticias; dos puntos, por tanto, a ubicar en este segundo momento, primero rechazar la exclusión y la injusticia, después buscar remediarla. En este punto último se busca ser afirmado, se inquiera el *reconocimiento*, lo

que conduce a confrontar dejando la pasividad, a dialogar; con términos de Enrique Dussel, Villoro lo refiere como «interpelar» (Villoro, 2007, pp. 25-27).

En el tercer momento, en primer lugar, se logra la incorporación del agredido por vía negativa, evitando la exclusión, pugnando por la «no-exclusión» (que no la *inclusión*) como valor. Esto no se logra en un acuerdo o consenso, no es una anuencia de corte estrictamente racional —«de sujetos libres e iguales»—, en el que todos los sujetos deciden de inicio asumir ciertos principios o valores rectores; no se trata en modo alguno, no es posible hacerlo, de acordar de manera depurada, declarando como pulcros de intereses particulares, sin intensiones específicas, a sujetos en un acuerdo que sea efectivo en todo momento.

Para evitar la exclusión, la injusticia, no es posible abstraer a los sujetos ni a los valores, hay que dejar a un lado consideraciones tales como el «velo de ignorancia» (idea de Rawls en la que los individuos no conocen su condición real y específica, por lo que cualquier preferencia sería de orden general sin beneficios específicos), inclusive el «coto vedado» (noción de Garzón Valdés que considera una serie de derechos elementales de cualquier sujeto). En su lugar, hemos de concentrarnos en «valores concretos», incluso nos parece válido indicarlos como valores *situados*, contextualizados, que atiendan a los sujetos históricamente ubicados, pero no por ello ocasionales o fortuitos, sino que puedan ser

*universalizables*, que puedan tener carácter universal sin ser abstractos.<sup>11</sup> He aquí la segunda parte del tercer momento: mientras que, por un lado, ya reconocido el excluido, se pretende evitar la exclusión, lograr la integración, por otro lado, se da la consolidación de valores éticos concretos.

Por otra parte, para concluir las consideraciones sobre la justicia, es necesario indicar que pretender evitar la injusticia, asumirla como «indeseable» e «inoperable» es uno de nuestros supuestos, uno de los pilares inamovibles de la reflexión. Puede estar demás indicar lo anterior si consideramos que pocos planteamientos, en lo que la historia de la filosofía y el pensamiento nos muestra, tienden a buscar la injusticia; si es que nos parece que la búsqueda o lucha por consolidar la justicia está presente, independientemente de para quién en específico, qué grupos, estratos, etc.; si consideramos que al buscar tal o cual forma de justicia, con tales o cuales contenidos, supuestos o propósitos, en todos los casos –o en la gran parte– se trata siempre de justicia.

Si partimos de alguna visión anterior, o de otra similar, puede estar demás nuestra puntualización, de hecho, aun sin considerarlo así puede estar demás. Sin embargo, es precisamente por la manera, por el modo –o el término que más agrade– de justicia que buscamos, es por la vía negativa que al autor asume, porque, también, entendemos que no se trata de una justicia específica para un cierto grupo, sino de una que pueda ser cada vez

---

<sup>11</sup> Para considerar valores concretos, sean cuales sean, hemos de poder justificarlos, esto lo trataremos específicamente en el segundo apartado de este trabajo.

más amplia, que no excluya, es por ello que nos parece pertinente indicar que no es posible poner en cuestión el evitar la injusticia; aunque para indicarlo hayamos gastado este espacio. Podemos, de tal manera, anotar con Villoro que «la justicia conviene a todos por igual, es objeto de una actitud positiva de cualquier hombre en sociedad, cualquiera que sea su situación y sus deseos particulares» (2012, p. 239); sobre algunos puntos de tal cita detallaremos más adelante.

Por otro lado, nos surge la siguiente cuestión: ¿es posible o incluso necesario pensar la justicia como *utopía*? Nos parece pertinente plantear la pregunta puesto que no está en la inmediatez, que está en el horizonte, el cual se amplía, se alarga, una vez que arribamos al primer punto observado, que no se le alcanza en una sola vez ni en un solo intento. Para ello tendríamos que dedicar un apartado específico, tal vez un capítulo, por ahora valga meramente indicarlo.

## **B. Para la libertad**

Pasemos ahora a la *asociación para la libertad*. En ésta partimos de la *necesidad* de dar *sentido* a la vida propia, ya que si bien, en la asociación para el orden, el individuo mantiene una pertenencia en cuanto que forma parte de un todo ordenado, tiene menos posibilidad de hacer su propio camino, de ir formándose un sentido propio que a la vez le es único; surge así la libertad, en cuanto posibilidad de elegir para sí mismo lo que se quiere, ahora,

en la asociación para la libertad yo puedo separarme de ti y darme, hacerme, construirme un sendero, un sentido personal, sin que alguien me lo imponga, sin que sea un sentido general que adopto por mera convención.

Se consideran dos principales formas de libertad, apoyados en la distinción que realiza Bobbio, la *positiva* y la *negativa*, a las cuales Villoro agregará una tercera: la *libertad de realización*. Con dichos adjetivos no nos referimos a que la libertad sea en sí misma negativa o positiva, sino más bien al carácter de la definición. La *libertad negativa*, de la que escribían autores como Hobbes y Montesquieu, se refiere a lo que prohíbe o no la ley, el individuo tiene así posibilidad de *actuar* o no sin que nadie lo obligue, tiene un carácter privado y personal en el cual el estado no puede incurrir. La *positiva* se refiere a lo que cada individuo hace con su propia vida en cuanto que *decide* voluntariamente para sí mismo lo que quiere, se refiere al ámbito público, en última instancia podemos referirnos a ella con el término de *autonomía*, es la que consideraba J. S. Mill y más contemporáneamente Isaia Berlin, para ser Kant quien empleara el último término en cursivas (Villoro, 2012, pp. 291-295).<sup>12</sup>

Así, la libertad permite la diferencia, la elección de formas variadas de realización, sin que se nos imponga un modelo a seguir o un canon que cumplir. Ahora bien, Villoro nos plantea además la «libertad de realización», ésta tiene un tinte marxista, se desprende de

---

<sup>12</sup> Puede revisarse la importante lectura sobre esta diferenciación que realiza Benjamin Constant, *La democracia de los antiguos comparada con la de los modernos*, México, Facultad C. Políticas, UNAM, 1978.

la libertad positiva, llevando más allá la mera posibilidad de decidir, considerando y procurando que existan efectivamente las condiciones y posibilidades que permitan realizar lo que se elige; se ligan aquí las problemáticas económicas, de repartición de la riqueza, directamente con las políticas. En la comunidad, por tanto, han de presentarse las posibilidades para poder elegir consecuentemente lo que se decide.

La asociación para la libertad se presenta en dos modelos, uno es el modelo *liberal* y otro es el *igualitario*, términos que Dworkin designa como «liberalismo basado en la neutralidad» y «liberalismo basado en la igualdad»; los dos pretenden garantizar la libertad del individuo sin que nadie lo coaccione, sin embargo, presentan diferencias. En primer lugar, el *modelo liberal* se adjunta sobre todo a las libertades negativas, al ámbito privado, siguiendo a Benjamin Constant, con lo que el individuo se determina a sí mismo en lo que puede hacer sin que se lo obligue a seguir ningún bien establecido; su mayor virtud es la *tolerancia*, la cual, sin embargo, no tolera la intolerancia.

Por otro lado, no se adscribe a ningún *bien común*, al no hacerlo no presenta las posibilidades de realización para todos los individuos, porque si bien cada uno busca lo que más le agrada, no todos tienen posibilidad de elegir y efectivamente concretar lo decidido; es cierto, todos son igualmente libres en cuanto a su libertad privada, y también a su libertad de decidir, pero no para poder elegir en efecto lo que quieren. Así, la libertad se convierte en una lucha excluyente, que conduce a la desintegración social, luego también lleva al aislamiento y la soledad, a una vida envuelta en el *sinsentido*.

Esas complicaciones se saldan un tanto en el *modelo igualitario*, ya que en éste se pretenden plantear las posibilidades para la participación pública y la elección efectiva de las decisiones, se plantea un bien común al cual todos han de contribuir, pero también adscribiendo los intereses de los individuos. De esta manera podemos hablar de *libertad*, *igualdad* y *cooperación* como *fin*es y no solamente como medios, este modelo no busca hacer que todos sean iguales en cuanto a sus características, no pretende uniformar las particularidades, sino que «el fin que se propone es una relación igual respecto de todas las diferencias» (Villoro, 2012, p. 316), que la multiplicidad no caiga en la exclusión.

Ahora, en vez de privilegiar la tolerancia excluyente ponemos el acento en la *cooperación* para el beneficio del todo del cual somos parte, «cooperar comprende elegir para sí fines comunes con los demás. Y esto no puede lograrse si no nos colocamos en el lugar del *otro*, para poder ver las cosas desde su punto de vista y entender sus fines» (Villoro, 2012, p. 226, cursivas nuestras). De esta manera,

el modelo igualitario de sociedad iría más allá de la tolerancia: no sólo correspondería a la existencia del punto de vista del otro, sino intentaría comprender su valor y compartirlo, lo cual abriría a cada quien la posibilidad de verse a sí mismo y a la sociedad con ojos ajenos, identificando parcialmente su posición con la del otro. Sólo así se puede pasar de la aceptación de la existencia del



otro, al diálogo y la colaboración activa con él en un propósito común (Villoro, 2012, p. 328).<sup>13</sup>

Así, para hacer efectivos los deseos de unos y otros, para lograr que las preferencias comunes se empaten con los particulares, en este modelo se plantea una *democracia radical* donde se colocará el poder en el pueblo, en cada sujeto que decide para sí sin excluirse de los otros. Esta asociación vincula directamente a quienes dirigen, quienes ejecutan el poder, con el resto de los integrantes. De esta forma, habría que invertir el orden del poder establecido generalmente y distribuirlo con mayor poder abajo y menor arriba. Se trata, en gran medida, de hacer realmente efectivas a las instituciones, de depurarlas para que hagan efectiva la democracia como tal y no la atraquen en la burocracia.

## 5. Democracia efectiva

La democracia que nos interesa con nuestro autor se ha denominado de varias maneras. En su obra *El poder y el valor*, se la denomina «democracia radical»; en *Los retos de la sociedad por venir* la llama «democracia consensual», para también anotarla como «democracia comunitaria». El sentido primordial es el mismo: una democracia que haga efectiva las elecciones de los integrantes de una asociación, que no los tome como objetos *para* los cuales se decide, sino como sujetos que eligen desde su postura personal, en un contexto,

---

<sup>13</sup> En esta parte vuelve a resaltar Charles Taylor, aunque no lo hemos citado Villoro refiere a él en el texto.

en una historicidad. Se trata de una democracia efectiva, dice Villoro en el primer texto, tomando el término en cursivas de Douglas C. Lummis y Gustavo Esteva: «*democracia radical* que devolvería al pueblo la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos que afectan su vida» (Villoro, 2012, p. 345). Se trata, recordemos, de evitar la injusticia y la exclusión, de lograr equidad y brindar posibilidades.

Este hacer democrático que se nos enuncia tiene vigencia y funcionalidad en comunidades no occidentales, ejemplos concretos están en los pueblos indígenas latinoamericanos, así como en regiones de la denominada África negra. Respecto a éstos, en el segundo texto indicado en el anterior párrafo, el autor se remite al pensador ghanés Kwasi Wiredu y su noción de «democracia consensual», ésta «se basa en el diálogo razonado que tiene lugar entre todos los miembros de la comunidad. [Con esto] el consenso manifiesta la solidaridad entre todos» (Villoro, 2007, p. 120). Respecto a la organización de los pueblos latinoamericanos, que parecieran una calca de lo anterior, podemos ir desde cualquier panfleto zapatista hasta la obra de Carlos Lenkersdorf.<sup>14</sup>

Podemos indicar con el autor cuatro principios que se siguen en estas democracias. Primeramente, los deberes hacia la comunidad son prioritarios, más que los derechos individuales; luego, existe un bien común que vincula a los miembros, con ello se funda solidaridad –que pronto es fraternidad–; en tercer lugar, más que una ligadura se participa

---

<sup>14</sup> Véanse por ejemplo de tal autor: *Los hombres verdaderos* (1996), *Filosofar en clave tojolabal* (2002) y *Aprender a escuchar* (2008).

en conjunto respecto a las decisiones, por lo que nadie queda privilegiado al ser dirigente, se hace efectiva la fórmula «mandar obedeciendo»; por último, la «meta regulativa» es acercare todos lo más posible al *consenso* (Villoro, 2007, p. 121). Las maneras de hacer democracia de los pueblos están compenetradas a su herencia cultural, con su tradición, es parte de su «sabiduría heredada», en ello crecieron y con esas formas se resuelven. No se trata de una visión racional de organización –aunque sí *razonable*–, no es un acuerdo explícito sobre el cómo procederán a organizarse.

De la misma manera, para nuestro autor estas democracias tradicionales tienen similitudes importantes con la democracia republicana, así que sugiere un modelo democrático republicano, pese a las diferencias entre ambas posturas que pueden ser inconciliables. En principio, tanto el republicanismismo como las propuestas de los pueblos originarios, buscan conservar la vida de las pequeñas comunidades agrarias, mantener cierto control sobre los gobernantes desde el pueblo real y no admitir que el Estado sea neutro entorno al bien común, sino incentivar valores comunes y virtudes cívicas. Por otro lado, entre las diferencias radicales que destacan encontramos en el republicanismismo el propósito de formar un Estado-nación unificado, propiamente moderno, cargado de patriotismo e igualdad (sustantiva), donde las diferencias no tengan valor en cuanto tales.

La versión optimizada del republicanismismo buscaría evitar tendencias liberales, para lo cual habrá de apoyarse en una democracia comunitaria, directa, así como mantener las formas de organización comunitarias; al mismo tiempo invertiría el orden en el que se

toman las decisiones, concediendo mayor decisión en las bases y manteniendo las autonomías. De mantenerse la democracia representativa, dado el tamaño de un país, habría que amplificarla, abriendo espacios más allá de los partidos políticos. Aunque no es posible anunciar algo tal como virtudes nacionales, para todos sin excepción, tendrá que pugnarse por el bien común, sin que el Estado sea indiferente, dejando excluidos sólo aquellos que no pretendan unirse a la cooperación, con lo que no se basaría en la tradición, sino en la elección autónoma de los integrantes de tal Estado plural (Villoro, 2007, pp. 123-129).

Señalemos otro par de notas sobre cómo no habría de darse la democracia. No podemos encaminarla ni reducirla para que atienda a cualquier sistema, no puede ser un mero instrumento para el poder o para las asociaciones, no se trata de *usarla* por conveniencia. Si se torna tal, la democracia pierde su valor y hasta su sentido, se burocratiza, se empantana: se convierte en una serie de procedimientos tanto frívolos como torpes e infructíferos que dejan de hacer efectiva la participación. La democracia llevada a cabo de tales maneras se vuelve contra sí, coacciona, deviene herramienta para mantener los órdenes establecidos, para conservar abusos y dominación; en parte, estas críticas nuestro autor las toma de Norberto Bobbio (Villoro, 2012, pp. 340-344).

Es así que las decisiones y elecciones efectivas deberán de darse en cada estrato, en las dependencias, en los municipios; no serán de arriba hacia abajo, serán más bien locales, volviendo de nuevo a Lummis. Las instancias que denominamos federales (en México),

pasaría a ocupar el papel de administradoras, de distribución de recursos, sin elegir para todas las regiones de manera uniforme: no se trata, recordemos, de «igualdad sustantiva», no igualación, sino de equidad y no exclusión. Insistamos: la propuesta de Villoro, evidentemente no planteada exclusivamente por él, es una democracia “muy otra”, diríamos con términos más bien neozapatistas; se trata de una democracia alternativa: *alter* y nativa, tanto tradicional a los no-occidentales, como diferente a los occidentales, al menos en la práctica contemporánea e incluso en las propuestas teóricas. Democracia conforme al *valor* que custodiaría al poder. Por tanto, hay que tenerla presente como idea reguladora, como ideal por alcanzar; al igual que la justicia, se va depurando, «no es pues un concepto unívoco; está sujeta a grados» (Villoro, 2012, p. 333).

## **6. Dicho de otro –o hacia otro– modo (conclusiones del capítulo)**

En concreto respecto a los órdenes enunciados consideramos que, primero, en los órdenes liberales –no digamos ya neoliberales– se sobrepone la libertad ante la equidad, se habla de igualdad formal, tan sólo ante la ley, pero al volver a lo real, a las prácticas ejercidas, las condiciones son otras: ser libre implica no ser equitativo, deviene una jala y no afloja; la libertad no abarca la realización efectiva de la diferencia, del excluido. En las organizaciones conforme al orden, por otro lado, pareciera que el resultado es el contrario, se aprehende a los sujetos, pero se los iguala (o se los *igualifica*, como datos, como número), si llegan a

ser equitativos es a costa de su libertad; lo mismo para todos tal vez, pero sigue sin haber realización.

Entre estas maneras de organización se presenta la asociación conforme a la comunidad, ésta, dicho ya antes, es una conformación entre la comunidad tradicional y los valores legados por la modernidad, se trata de «recuperar los valores de la comunidad, levantándolos al nivel del pensamiento moderno. [...] Renovar la modernidad [lo cual] quiere decir superarla en una traza nueva: recuperar el momento de verdad del pensamiento y la vida pre-modernos, sin renunciar a los valores fundamentales de una asociación para la libertad» (Villoro, 2012, p. 373). En la comunidad han de coincidir el *orden* y la *libertad*, dando lugar a una *equidad*, que a su vez se conjuga con la *fraternidad*, al ser con y para el *otro*, a sentirlo cercano.

Es a partir del sentimiento fraterno, de la solidaridad mutua, que reconozco a los otros, que me veo en ellos y me considero a mí mismo desde ellos, que pasamos de los *otros* al *nosotros*, pero no sólo como la primera persona del plural, sino con una intención y extensión hacia el *ellos*, a lo que podríamos referir, apresurándonos bastante, como *nos-otros*: nosotros y los otros.<sup>15</sup> Para llegar a ello, digámoslo de nuevo de otro modo, es necesaria una manera de organización política que lo permita, la cual ha de estar regida por

---

<sup>15</sup> Haciendo justicia a lo que nos condujo a tal término queremos referirnos a los términos francesas *nous* [nosotros] y *autres* [otros], cuya pronunciación nos remitió al término castellano *nosotros*, que anotamos como dos palabras dando lugar a *nos-otros*.

valores éticos. En el siguiente capítulo será donde nos adentremos en la reflexión sobre la ética y la moral, su diferencia, su justificación y hasta su necesidad.

### III. Ética para la asociación política

#### 7. Una aproximación a la ética y la política: relación y tensión

Tenemos ya valores señalados, esos que habría que buscar para la realización del planteamiento villoriano. Ahora veamos la propuesta de una ética política, para después explicar la relación entre política y ética, en un primer acercamiento; luego, precisemos la diferencia entre ética y moral. Continuaremos con la justificación de la ética, la cual tiene alcances epistemológicos que tan sólo señalaremos sin profundizar, ya que para ello ocuparíamos un espacio considerable. Para finalizar volveremos sobre la relación entre ética y política.

Pese a que en la práctica política nos parezca que existe un deslinde de la ética, para nuestro autor no es del todo así. Por un lado, todas las prácticas políticas están conducidas por ciertos valores, por ideas que las dirigen e incluso por fines que se persiguen; sea por interés personal o de grupos determinados, o por valores generales a perseguir por el bien común. Por otro lado, la ética puede hacer de contrapeso en la práctica política, colocando el dedo en la llaga sin desprenderse de la realidad social, sin apartarse de las condiciones de hecho. Respecto a lo primero podemos ver dos variantes a lo largo de la tradición, una visión que prescribe la ética como dato de la ciencia política y otra que la entiende como



rectora del quehacer político. En el segundo punto, hemos de distinguir la ética de la moral. Veremos esto en los siguientes apartados. Vamos a revisarlo.

La política no puede entenderse sin una dimensión ética, en nuestro caso se trata de una correspondencia compenetrada, de un vaivén; no podemos pensar en una relación unidireccional. De acuerdo con Villoro, no tiende únicamente la ética hacia la política, ni al contrario. «La política sin una ética que la justifique es fuerza ciega; la ética sin un conocimiento político que la justifique es ilusión vacía» (2005, p. 4). Existe más bien una tensión en tal relación, que puede tender hacia un jala y afloja entre ambas visiones.

La relación entre ética y política, en cuanto al primer punto que acabamos de señalar, se ha entendido de dos formas que se contraponen a lo largo de la tradición occidental: entendiendo la ética, bien como simple factor en la ciencia política, o como médula y directriz del hacer político. Nos propondrá Villoro optar por una mediación, vale anticiparlo, en la cual la ética regulará la acción política al tiempo que no puede evitarse su circunstancialidad, por tanto, deberá de ser *concreta*: ni mero dato relativo y accidental, ni gran regla abstracta.

Si nos inclinamos por la primera postulación, la que entiende la ética como dato en la teoría política, ésta es entendida como ciencia de los hechos (sea pensada en diferentes variantes flexibles o rígidas de concebir la ciencia), sin requerir en ningún sentido de justificación ética y siendo ésta reducida sólo a un discurso explicativo; se olvidan también los procesos de socialización en los que están imbuidos los individuos, donde se presentan intereses colectivos vinculados desde luego a los diferentes grupos en los que el individuo

se desenvuelve; aunado a ello, y poniendo acento aquí, no se atiende a los comportamientos sociales y políticos de ruptura, esto es, los intentos subversivos difícilmente pueden ser dimensionados en tal visión puesto que éstos tienden a valores comunes por realizar. Desglosemos.

Encontramos tres «estrategias teóricas» en tal visión. En una partimos de Maquiavelo, entendiendo la política como «técnica del manejo del poder». Fijándose en éste, el autor renacentista, sitúa el uso de la fuerza, atendiendo a sus causas, a las acciones que afectan el poder; se trata aquí de medios para lograr fines, y «la bondad o maldad morales de las acciones sólo entran en la esfera de estudio de la política en cuanto sean medios conducentes a ese fin» (Villoro, 2005, p. 10). La política es, así, la técnica que versa sobre los medios para conseguir fines.

La segunda es desarrollada desde Hobbes, donde se plantea la política como posibilitadora de un orden social que medie los diferentes intereses, o mejor dicho, «el orden político es concebido como el resultado del choque de intereses» (Villoro, 2005, p. 10). Con ello, la ética «es un elemento en una cadena causal que parte de los intereses particulares de los individuos» (Villoro, 2005, p. 11). Los utilitaristas seguirán esta posición, al igual que quienes entienden la justicia en el campo del mercado económico en tanto resultado de las dinámicas de competitividad. Por último, encontramos una postura que sigue un modelo «empírico causal», que atiende a intereses de grupos específicos, particulares. Saltan algunas interpretaciones de Marx, sobre todo de corte científicista,

donde se entendió la política «como una ciencia causal determinista [...] bajo leyes generales [...] con variables fácticas» (Villoro, 2005, p. 12).<sup>16</sup>

Respecto a la visión que entiende la ética como gran rectora de la política, uno de sus principales asegunes es que la ética se estanca en la abstracción, en un “deber ser” sin concreción efectiva en la realidad de hecho, no es llevada a la acción, se limita y se pierde en el enunciado ideal. Junto a ello se nublan las condiciones reales en las que tendría que actuar la ética y la política, el contexto queda entre paréntesis en pro de una depurada teoría hipotética, nada hace ruido ni mueve las fibras de la idealización. Del mismo modo, se presenta la problemática de la *motivación* de los sujetos para actuar conforme a tales o cuales valores, no tiene respuesta las preguntas “¿por qué un sujeto actuaría conforme al valor? ¿qué lo conduce a hacerlo, qué lo motiva?”. No solamente se pretende dirigir hacia un no-lugar regulado de manera ética-ideal cuasi metafísica, sino que también se ignoran las condiciones reales de las que se parte; la ética se torna vacía, inocua, sin rumbo, ni siquiera tiene suelo por el cual andar.

Tal visión la encontramos desde el jusnaturalismo (también anotado como «iusnaturalismo» por diversos autores), en los siglos XVII y XVIII, donde se plantea una visión tal que pretende dirigir la política hacia la realización de una ética, en este caso, hacia un «orden natural normativo» de carácter superior que satisfaga a la razón; «el fin de la política es, pues, la realización de un *deber ser* normativo» (Villoro, 2005, p. 9, cursivas nuestras).

---

<sup>16</sup> Una exposición más amplia sobre la posición de Marx y los marxismos acerca de la relación entre ética y política poder verse en el capítulo 7 de *El poder y el Valor* (Villoro, 2012, pp. 147-174).

Posteriormente, es en Kant como en Rousseau en quienes encontramos planteamientos en la misma línea, se pasa del estado de naturaleza a uno más bien moral, donde la autonomía y la dignidad del individuo han de estar por sobre cualquier otro supuesto.

De la misma manera, diferentes versiones del contractualismo, como Habermas o Rawls –también denominados neokantianos–, buscan lograr un valor fundamental e imprescindible, generalmente se trata de lograr la justicia (aunque se la entienda de diversas maneras), bajo diversos supuestos normativos generales y racionales (luego también, razonables). Estas visiones replantean el contrato anotando condiciones mínimas para que los individuos puedan entenderse y discutir, y así lograr una sociedad justa, para el caso, o con algún valor superior a lograr.

Surge ahora la propuesta de Villoro, mediación de éstas anteriores. Plantea una «*ética concreta*», con ello se entiende una ética que parta de las condiciones dadas de hecho, sin poder evitar las circunstancias específicas, la ocasión (si se quiere) no puede ser bordeada; ha de tener presentes las motivaciones e intereses específicos de los individuos y grupos. No ha de caerse, por otro lado, en concebir la ética como una mera nota accidental de momento, puesto que en los procesos y quehaceres políticos se están enterañados de valores éticos. «*Ética concreta*» no quiere decir ética accidental ni relativa, pero tampoco general de carácter universal. A su vez, ha de ser «regulativa» de la acción política concreta, sin convertirse en ideología cerrada de carácter dogmático, esto es, «debe poder orientar –indica el autor– la realización de valores elegidos, pero hacerlo, en medio de una situación de poder» (Villoro, 2005, p. 16). También –sobre todo–, la ética ha de ser «*disruptiva*», ha

de ser siempre crítica de las situaciones de hecho, de las condiciones sociales, del hacer político y de la moralidad social. En esto entraremos en el siguiente apartado.

Notemos que, para nuestro filósofo, la ética y la política, más que mantener una relación, están en tensión. Mientras que para las dos grandes visiones tradicionales una predomina o se subordina a la otra, para Villoro existe una tensión ciertamente plástica, moldeable, mejor dicho, elástica, dinámica: que se distiende en diferentes gradaciones. No pensemos en una tensión rígida, a punto de romperse –aunque seguramente se puede llegar a ello–, sino en una relación-tensión como jala y afloja en la que una moldea a la otra alternativamente sin desprenderse nunca del todo –a veces, aunque sea por negación de la otra. Política y ética mediándose, dirigiéndose, tornándose sin norma ni predestinación, pero no como accidente o por casualidad.

Aunque Villoro no lo plantea, al menos no explícitamente con insistencia, si por alguna de las dos hemos de inquirir, si una ha de estar por sobre otra o de la que no hemos de presidir, tal será la ética. Si la política prescinde de la ética es posible que se vuelva dominadora, que el ejercicio del poder se desborde, por otra parte, si la ética marcha sin política no tendrá acción. En el primer caso evitar la dominación no será cuestión sencilla, seguramente requerirá de otra fuerza del mismo carácter, otra fuerza dominadora, mientras que en el segundo caso la ética podrá encontrar acción de nueva cuenta sin dejar estragos en el camino, es decir, mientras no tuvo realización no causó consecuencias negativas. Desde luego, evitar la relación de ambas no es la principal opción, ni siquiera es

mínimamente deseable, pero encontramos el menos grave de los resultados si ponderamos más por la ética.

## 8. Ética política

Para la asociación política que el autor nos plantea es necesaria esta *ética política*, que permita que la asociación marche, que no se vuelque en dominación. Ahora bien, habría que preguntar desde ahora si también podemos hablar de una *política ética*, esto es, si la política puede tener una carga axiológica sin dejar de ser política, si la acción política puede estar colmada de valores sin dejar de ser funcional; más concretamente preguntemos, ¿podríamos pensar en una práctica o prácticas políticas para el valor, así como alcanzamos a dimensionar unos valores para las prácticas?

No es tarea sencilla responder tal cuestión, en cuanto a indicar sí o no, todavía mucho más complejo es intentar un planteamiento concreto sobre cómo habría de procederse en tal política ética. Esto implicaría, como el profesor emancipador o como el revolucionario que no busca el poder en cuanto tal, querer desaparecer para no volverse ideología; para no dar resultados dados y dirigir, en el sentido de dominación, a los otros, hay que pretender eliminarse a sí mismo. No es posible dar un mensaje liberador sin que el que proporciona el mensaje deba dejar de prescribir la libertad a su manera, de una forma concreta que no dé espacio a la individualidad. Ahora veamos la ética política y dejemos macerar la cuestión inmediata anterior.

Preguntémoslo así: ¿De qué se trata una ética política? ¿En qué consiste? Principalmente de evitar la dominación; porque «en todo contexto político se mezcla el poder y el valor» (Villoro, 2012, p. 247), de lo que se trata es que el poder político y el valor ético se conjunten de manera funcional –práctica, fáctica o incluso utilitaria–, pero sin tornarse dominadores, al tiempo que planteen lo deseable y valioso sin quedarse en la pura idealización. La ética política tendrá por labor «labrar en la realidad existente, otra», dando lugar a una «forma de pensamiento “constructiva”» (Villoro, 2012, p. 248), esto es, construir mejores condiciones desde lo efectivo, cambiar la situación actual sin olvidarse de ella. No se crea de la nada ni se hace en el vacío, existen condiciones reales de las cuales partir, estamos ubicados en determinados contextos. No podemos plantear, ni en ética ni en política, ni en cualquier campo, crear por generación espontánea; hemos de tomar lo dado para lograr cambiarlo, para transgredirlo hemos de conocerlo y apropiarlo.

Villoro planteará, así, cuatro principios de acción que sostendrán una máxima de ética en el campo político mediante una *voluntad ética*, desde ésta se procederá para tales principios. Uno de los principios indica que no existen leyes generales bajo las que entren todos los valores, no hay una única manera de aplicarlos o de lograrlos; escribe nuestro filósofo que han de considerarse «los valores objetivos por realizar *en cada caso*», que ha de responderse a «una racionalidad de juicio contextual» (Villoro, 2012, p. 247). En otro principio se anota que, así como existe una motivación individual para la realización de los valores, sin olvidar responder a intereses que atiendan a necesidades colectivas, se ha de

pretender «la *realización de los bienes sociales*» (Villoro, 2012, p. 247) y no tan sólo apetecerlos. Un bien social se distingue de un valor en que es la concreción de la pretensión de éste, es la apuesta real de la idea a lograr, la realización afectiva de un valor.

Un principio más nos dice que la sociedad deseada ha de fungir como ideal regulativo, esto es, «la voluntad ética, en política, está *orientada* por la sociedad proyectada» (Villoro, 2012, p. 246); y si bien se alcanzan bienes sociales, cada uno de éstos particularmente no debe tomarse como el proyecto finiquitado. En cuarto lugar, nos señala el autor que «una voluntad ética, en política, postula *valores objetivos* cuya realización constituiría un bien común» (Villoro, 2012, p. 246); la explicación de estos valores la revisaremos más adelante [en el apartado 1 de siguiente capítulo], sin embargo, podemos adelantar que por tales entendemos los que atienden a la carencia de una determinada necesidad en cierto contexto, pero que podrían ser reconocidos por cualquiera.

Se trata de cuatro grandes transversalidades, de la médula del proceder ético en política. No han de procederse desde una ética política buscando el interés individual aislado, pero tampoco caer en la búsqueda de valores metafísicos o universales que valgan para todos de la misma manera. Mucho menos se puede proceder como si tuviéramos en la palma de la mano, de una vez y para siempre, lo que buscamos; no hemos de creernos poseedores de un horizonte siempre por lograr. No es posible crear *en la nada*, ni *de ella*; no es que rompamos con el pasado inmediato para inventar la gran respuesta o solución.



Tampoco existen leyes que rijan el hacer y quehacer ético-político, no hay resultados únicos o exactos.

Planteándolo en un sentido propositivo o afirmativo, nos parece válido anotar que, desde esta ética política, primeramente, hemos de atender a los intereses conjuntos y colectivos, se trata de una común-unidad, sin olvidar a los individuos que la hacen posible y efectiva. Del mismo modo, hemos de tener presente con suma atención que los valores pretendidos están siempre por depurarse más, que no están logrados en definitiva. Así también, hay que hacer justicia a ese bagaje que se encuentra detrás de nosotros y podemos denominar como *tradicción* (histórica, cultural, intelectual, etc.), a la que pertenecemos y debemos incluso la propia ruptura con ella. Por último, asumir que en cada situación habremos de estar atentos para en base a las circunstancias y condiciones efectivas de cada ocasión.

Con ello se conforma una máxima de ética: «*Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos*» (Villoro, 2012, p 246). Se trata de la condensación de los planteamientos éticos villorianos, donde no podemos vernos como sujetos deslindados de los otros ni como perdidos en un todo generalísimo; cobra aquí efectividad el sentido de la unidad común y el constante hacer para ella. Esta máxima trae a cada momento la reflexión sobre la acción, para que ésta conduzca a la fraternidad de la que hemos ya escrito, para que la comunidad se refuerce;

no es una prescripción que pretenda acciones únicas o individuales, ni tampoco que se ahogue en el conjunto.

La máxima de nuestro autor atiende a las radicales divergencias de las teorías y filosofías políticas más opuestas y en tensión –liberalismo y comunitarismo–, al tiempo que propone, más que una mediación, más que un ablandamiento de las propuestas, su conjunción y radicalización. Tanto considerar al individuo como eje de los valores y principios políticos, como dar al conjunto y a la comunidad su sitio regulador; tanto hacer que ésta mantenga su presencia sin desperdigar a los individuos, como que ellos no se hundan en un todo ambiguo.

Para llegar a plantear la máxima de ética hay que acceder a un «punto de vista imparcial». Esta visión no consiste en volverse plenamente neutrales frente a las condiciones, tampoco en suspender las particularidades, ni de lograr visiones últimas sobre la ética. Consiste más bien en tener una visión no sesgada ni particular, en observar los intereses personales al tiempo que los bienes sociales, en lograr empatar nuestra postura y deseo personal con los colectivos. Tal punto de vista pretende «la universalización de intereses» desde una visión crítica no delimitada a ciertos grupos o individuos, sino desde una vía ética, tal es la que anotamos con Villoro como «dar razones que demuestren que el interés del grupo plantea valores que satisfacen necesidades de toda sociedad» (Villoro, 2012, p. 241).

El punto de vista imparcial implica no cerrarse en sí pero tampoco olvidarse de sí, no buscar interés de unos cuantos, pero sin olvidar los propios. Buscar el *bien común*, el cual no ha de pensarse como el deseo del grupo anulando sus individuos, no se trata de que el bien sea en nombre de *el todo* como abstracción, pero tampoco dirigido meramente por la acumulación numérica de individuos que es advertida en *todos*. La asociación, la comunidad, el grupo... no son sujetos superiores, no son supra-individuos, no son una entidad con carácter de persona artificial; lo que se presenta en las asociaciones es más bien un plexo de relaciones entre individuos que dan sentido a la unidad común, «una estructura de relaciones –anota Villoro– entre las únicas personas reales, los individuos» (2012, p. 231).

En esa red relacional es posible reconocer que sin cumplir los intereses que podrían atribuirse al conjunto, no se logran los individuales; de la misma forma, al atender tan sólo a los individuales, el todo queda relegado. Si, por otra parte, el bien común es entendido como bien de lo común a todos los miembros de una asociación en tanto integrantes de ella en unidad, en tanto individuos de un grupo conjunto, entonces el todo y todos se reúnen sin sobreponerse, sin contrariarse. El bien común sirve de noción unificadora, hace las veces de punto de encuentro entre la posible amplitud avasalladora del todo y los potenciales aislamiento y disgregación del individuo; es, según nos parece, el núcleo de la efectiva comunidad.

El bien común se presenta en las relaciones de individuos que forman una asociación, es entre individuo e individuo, y no entre individuo y totalidad, que se da la fraternidad, el reconocimiento, incluso el afecto mediante el cual tiene presencia la ética. Ahora bien, la generalización e incluso la universalización, o más restringidamente la ampliación de acciones incluyentes no se logra mediante el apego, la filialidad o el afecto entre individuos, no se justifica en el deseo, sino en la razón, en lo racional o más aún lo razonable que posee. A su vez, «la razón no hace más que elevar a carácter universal el objeto del *eros*» (Villoro, 2012, p. 233), señala el autor. Es decir, hay un vaivén entre la razón y el afecto, la filialidad, la fraternidad entre individuos.

Primeramente, se generan las relaciones (filiales, afectivas, fraternas) entre individuos, las cuales pueden aplicarse de manera más amplia. Tal ampliación no depende, ni se justifica, en esas relaciones, sino en la razón; esto es, si soporta el análisis racional y razonable entonces es aplicable. En este punto, la razón auxilia el empuje de los vínculos afectivos, no es que ella accione de tal manera en su proceder común, sino que actúa como herramienta elevando la fraternidad: el *amor* es empujado por la razón a un estrato más amplio, así surge la ética.

Podemos decirlo en sentido negativo, se pretende evitar la exclusión, soslayar las situaciones de rechazo de los otros; recurramos de nuevo al autor en un lugar diferente, esta visión «consiste en someter a las valoraciones recibidas a una crítica, haciendo a un lado los deseos excluyentes que nos impiden ver valores objetivos» (Villoro, 2012, p. 242).

Ernst Nagel plantea algo similar, su denominado «punto de vista impersonal» trata colocarse en un lugar desde el cual podamos ser cualquier otro, a la vez que cualquier otro individuo podría colocarse allí mismo y elegir lo que nosotros elegiríamos; es una posición que nos permite a cada uno ser nosotros mismos al tiempo que somos los otros. Escribe Villoro para citar a Nagel: «Cada quien se coloca en una posición intercambiable con la de cualquier otro, tiene entonces “la capacidad de verse a sí mismo simultáneamente como ‘yo’ y como ‘alguien’, como un individuo especificable de manera impersonal”» (Villoro, 2012, p. 237). Pareciera que se trata de ser alguien concreto y situado, que no es la idea aislarse del mundo circundante, sino de hacer el ejercicio, puede que muy complejo, de asumirse como otro, de entenderme como cualquier otro que podría ser yo; soy «yo» de la misma manera que «alguien», nos indica la cita, sin embargo, se trata de colocarse en un sitio acordonado donde las particularidades quedan suspendidas, en una suerte de homogenización o uniformización.

Por su parte la propuesta de John Rawls, hemos dicho ya preliminarmente, formula un lugar aislado y abstracto para elegir; la «posición original» es un sitio cercado desde el que los individuos dejan de ser alguien, pierden su concreción y realidad. A su vez el «velo de ignorancia» arranca todo interés, deseo o pretensión personal, haciendo que los individuos actúen siguiendo un cálculo racional para lograr condiciones de justicia. Ésta es entendida como instrumental, como mecanismo, mas no como valor a perseguir por sí mismo ni en relación a las condiciones y contextos. No es raro encontrar críticas severas

sobre lo poco real de tal propuesta, que el mismo Rawls descartó tras indicar que su planteamiento es sumamente hipotético.

Entonces, para hacer posible el punto de vista imparcial es necesario caer en cuenta tanto de la condición individual como de las condiciones sociales, situar las carencias y los puntos de exclusión, las posiciones privilegiadas y las excluyentes. No es la intención plantear una manera hipotética de establecer una sociedad funcional, justa, libre, etc., sino mejorar las condiciones reales en las que se encuentran los individuos, cambiar las situaciones efectivas para ir las mejorando. Hay que insistir en esto, se trata ante todo de partir las condiciones reales en tales o cuales contextos sociales, hemos de comenzar en las condiciones reales y efectivas en las que la sociedad se encuentra. Es necesario, pues, «el cobro de conciencia de [alguna] situación privilegiada y la disposición a compartir las necesidades de otros» (Villoro, 2012, p. 242). Con ello se ha llegado a la *ética*, esto es, una reflexión que versa sobre los valores, en nuestro caso, valores sociales; veamos en el siguiente apartado la distinción entre *ética* y *moral*.

## **9. Moralidad social**

En todas las sociedades existentes podemos reconocer ciertos factores que aparecen en ellas, de las que ninguna prescinde, aunque tenga diferentes modos de presentarse. Una característica importante, más aún, transversal, que toca y alcanza cada estrato, cada clase,

cada componente de la sociedad, son los valores axiológicos que rigen los procederes de cada una. En todas las sociedades, como también en las culturas, grupos, comunidades, en fin, en cualquier conjunto de individuos con ciertas cohesiones, con ciertos intereses conjuntos mínimos, están presentes ideas regulativas sobre lo bueno y aceptable, como de lo deleznable o negativo, entre algunos superlativos o adjetivos más. Esto es, existen sobre todo concepciones acerca de lo válido, lo aceptable, de lo valioso, como también de sus opuestos. Tales concepciones e ideas se consolidan como valores que guían y establecen el desarrollo o quietud, los cambios o continuos de las sociedades.

Frente a esta serie de consolidaciones, de ideas instituidas y regulativas, o a la par de ellas, saltan posturas a veces inconformes o subyugadas, otras ocasiones rebeldes con o sin causa, en fin, se presentan tanto actitudes como visiones que, o bien no encajan con los modelos, o bien buscan por lo menos diferenciarse, si no es que romperlos. Pueden tomar diversas formas, desde la simple inconformidad pasiva o la protesta social pacífica, hasta levantamientos armados o insurrecciones civiles violentas. Es así que se presentan dos partes de una misma moneda, por un lado, reconocemos lo consolidado que rige las acciones sociales y, por el otro, las versiones que no encajan o que intentan cambiarlo, por un lado, un orden dado y por otro uno propuesto.

De un lado están, pues, visiones sobre valores consolidados, por el otro, una serie de valores propuestos, o cuando menos un rechazo de los ya consolidados. En ambos casos se trata de valores axiológicos, esto es, que corresponden al campo de los valores éticos y

morales. Términos éstos que se han usado de diversas maneras, que en nuestro caso también ocupan ideas por momentos opuestas o en gran tensión. Entre diversos autores se han señalado diferencias entre los conceptos *ética* y *moral*, con diferentes adjetivos o catalogaciones como en nuestro caso, en la mayoría se trata de diferenciar entre un orden axiológico ya establecido y una reflexión de diversa índole sobre tal orden, entre ciertas normas o procederes consolidadas como valiosos y una crítica de ello, en fin, se distingue entre algo afirmado en la práctica social y la distinción en diversas maneras de eso afirmado.

En nuestro caso lo que Villoro anota como «moralidad social» es el orden concreto de valores establecidos en determinado contexto social y cultural, cuyas prácticas son consideradas como valiosas en el proceder común o regular de la sociedad; se trata de valoraciones, juicios, maneras, haceres, procederes... que cohesionan la estructura social, que dan forma y sostienen a la sociedad en sus construcciones, son el punto de partida del que cualquiera de nosotros parte para considerar el mundo entorno. Anota Villoro que «la moralidad social está constituida por un conjunto de reglas de comportamiento, la mayoría tácitas, aceptadas sin discusión» (2012, p. 176), para añadir en otro lugar que se trata de reglas «que de hecho sigue una colectividad en la realización de ciertos valores comunes» (2005, p. 4). Indica el autor, en oposición a las traducciones que se han hecho del término, que *Sittlichkeit* utilizado por Hegel es lo que podemos entender como «moralidad social». Traducido regularmente por «eticidad», para nuestro pensador por el contrario, tal término



se refiere a la costumbre, a los comportamientos aceptados socialmente, que dan sitio a la *moral* que impera en la sociedad como reguladora de las acciones aceptadas.<sup>17</sup>

La moral puede tener diferentes gradaciones, por decirlo así, diversos niveles de rigidez o flexibilidad, pero siempre mantiene cierto orden, tal o cual supuesto indiscutible que hace posible el continuo social. Incluso tienen lugar las maneras en que habrían de surgir cambios o variaciones, cómo hacer de otra manea que de la establecida. Da cohesión y hasta proporciona sentido a los grupos, forma parte importante de la identidad de los individuos ciñendo a éstos a determinadas conductas. La moralidad social tiene diferentes dimensiones, como individuos nos conducimos diferente de acuerdo al rol que desempeñemos, nuestros comportamientos se guían dependiendo de respecto a qué estamos situados. Como profesionales en cierta área o como familiar, como amigo, como empleado o patrón, no nos comportamos de la misma manera ni bajo los mismos parámetros; para nuestro análisis nos interesa el comportamiento en tanto integrantes de una organización política, en tanto que pertenecemos a determinado orden político y social.

La moralidad en ocasiones está guiada por ciertos sectores o atiende sólo a intereses de clases sociales particulares, es manipulada ciertamente para lograr ciertos propósitos. Puede ocurrir que quienes se encuentren en el poder utilicen la moral establecida para

---

<sup>17</sup> El autor indica otras razones por las que considera más pertinente hacer tal traducción, atiende a las raíces etimológicas de término germánico, como el carácter y uso coloquial frente a la tecnicidad de la palabra *eticidad* o *vida ética*, de las traducciones francesa y castellana, por la que se traduce el término (Villoro, 2012, pp. 175-176).

lograr ciertos fines, o también es posible que disfracen sus proyectos o ideas políticas con el traje de tal moral; puede ser, por el contrario, que vayan contra ella, que pretendan disgregar los valores establecidos. Intentemos prestar más atención a lo primero. Muchas veces la moral establecida hace que ciertos sectores o clases se vean subyugados, bajo el dominio de otros, sin algunas posibilidades, en fin, en diferentes condiciones reales. En tales casos se ve ocupada por la *ideología*, absorbida o dirigida por una serie de ideas selladas con el propósito de mantener la dominación –aunque también de liberarse de él–; la moral social se compenetra en tales casos con el ejercicio dominante del poder.<sup>18</sup>

Se presenta como «pensamiento *reiterativo*», esto es, que vuelve sobre “lo mismo”, lo ya definido y establecido. Así, «en moral, “lo mismo” es el conjunto de opiniones, valoraciones y comportamientos convencionales, aceptados sin discusión; en el orden normativo, “lo mismo” es el conjunto de preceptos éticos o jurídicos que mantienen una regulación permanente en el cuerpo social [...] En la política, “lo mismo” es el orden de poder estatuido» (2012, p. 179). Por otro lado, la moral puede caer en desuso, ser proclamada pero no efectiva, ser enunciada pero no aplicada; los valores pueden estar cargados de buenas intenciones o pueden intentar atender a las necesidades, pero a su vez es posible que no sea realizados, que se desatiendan.

---

<sup>18</sup>No podremos explicar las reflexiones de Villoro sobre la ideología, entre las que resalta las diversas maneras en que se presenta la ideología y su vinculación con la utopía. Para poder entrar en materia puede revisarse *El poder y el valor*, caps. 8 y 9 (2012), como también *El concepto de ideología y otros ensayos* (2007b).

Así, cuando en la moral establecida se puedan notar intereses específicos de ciertos grupos sociales, como cuando se la utiliza para mantener poder o ejercer dominación – aunque no sólo en tales casos–, sea porque se desatiende, porque se manipula o porque de hecho en eso consista, entre los sectores menos imperantes, entre los marginales, pueden presentarse visiones morales divergentes a la moralidad social general; tales visiones suelen desencajar, fisurar y hasta transgreden y contradicen los valores establecidos que se ejercen en la realidad social. Pueden tomar entonces un carácter crítico, subversivo, disidente... respecto a la moral consolidada que no repara en ellos; también pueden volver sobre los valores mismos pretendiendo hacerlos efectivos. De la misma manera que como anotamos al hablar de justicia, son los marginados, los no favorecidos, los que plantean visiones otras sobre los valores establecidos. Se trata de posturas que puede tomar forma, depurarse, afinarse y llegar más allá que un simple reclamo, sobrepasar el señalamiento y lograr una crítica más puntual; así llegaremos a la ética tal como nos interesa.

## **10. Ética disruptiva**

De esta manera se presenta la «*ética disruptiva*», a modo de pensamiento que cuestiona la moral, reflexión que analiza los valores prescritos. No se trata en ningún momento de ir contra la moral establecida, de contrariarla por el hecho de ser tal, no es que el quehacer de la ética sea quebrar o fisurar la moral, sino pasarla por un análisis, ver si soporta la crítica, si no está sostenida en preceptos latos. Es más, la ética no será posible sin la moralidad ya

existente, tanto porque es el objeto que aborda y el tema del que trata, como porque de eso que se presenta moralmente surge una propuesta; dicho de otro modo, por un lado, la ética trata de la moral, es una reflexión de ésta, por otro lado, es del contenido de la moralidad social de donde surge una réplica, de donde mana la expresión crítica. Podemos anotar con todas sus letras que sin moral no hay ética; ideas de carácter revolucionario ultra, posmoderno o contra toda tradición, por indicar algunos ejemplos, no pueden tener sentido sin eso a lo que critican.

Escribe Villoro, «la ética crítica empieza cuando el sujeto se distancia de las formas de moralidad existentes y se pregunta por la validez de sus reglas y comportamientos. Puede percatarse de que la moralidad social no cumple las virtudes que proclama» (2005, pp. 6-7). Se presentan dos posibles condiciones reales, una donde los valores proclamados por la moralidad social no son realizados de hecho, dentro de lo cual cabría aquello llamado coloquialmente “doble moral”; otra, en la cual los valores morales son excluyentes, regidos por ciertos grupos, producto de la dominación, etc., donde, en fin, los valores no responden a las necesidades sociales.

Un intento posible será entonces por la *autenticidad* de los valores, sobre todo si los valores han dejado de tener vigor; esto, a su vez, no podrá ser posible sin llevar casi

intrínsecamente a la *autonomía*, la separación del decir común (Villoro, 2012, p. 200)<sup>19</sup>. Los valores han de atender a la realidad existente, tener en cuenta que su entorno es parte necesaria para su autenticidad; a su vez, no han de ser implementados por imposición o seguidos por obediencia, sino que han de ser elegidos libremente por los individuos, han de ser aceptados de manera autónoma. La autonomía, según la entiende el autor, no puede ser sin la *razón* –aire fuertemente kantiano–; un individuo autónomo es el que hace ejercicio de la razón. Comenzamos a encontrar aquí el tono epistemológico de la reflexión.

Aunque existen diversas notas que reconocemos en los movimientos de reacción frente a la dominación o la injusticia propiciada por la moralidad social existente, no es posible determinar las reacciones a ninguna condición. Antes bien, el desacuerdo pende siempre de la libertad, ocupa de la decisión individual para ser conducida a acciones. «El despertar de la conciencia crítica es asunto de cada persona [...] El disenso, en la acción o en el pensamiento, es fruto de la libertad» (Villoro, 2012, p. 202). Si bien no suelen elegirse las condiciones en las que uno se encuentra, al menos no en las que se nace, aunque puede que sí a las que llegamos, si bien se nos escapa el conjunto social y la realidad política tanto previa a nosotros como la que se desarrolla en nuestro tiempo, si bien –en fin– no podemos

---

<sup>19</sup> El autor da a la autenticidad y a la autonomía papeles importantes en la ética en cuanto a las relaciones culturales. La autenticidad y la autonomía, junto con la *efectividad* y el *fin*, son parte de los principios reguladores para una ética de la cultura (Villoro, 1999, pp.109-139).

elegir un gran cúmulo de aspectos, lo que quedará en nosotros es elegir contrariar, renegar, rechazar, aceptar, etc. en general en nuestra vida.

Vimos ya en el capítulo anterior tres maneras de considerar la libertad (la positiva, la negativa y la de realización) ¿de cuál se trata aquí? El autor explícitamente no lo indica. En primer lugar, nos parece que no se trata de una manera de libertad de las que hemos explicado, puesto que ellas son referidas en el campo político-social, versan sobre la práctica política. Por su cuenta, esta visión de la libertad se centra en cada individuo, por lo que comienza como libertad positiva, está situada en referencia a las condiciones en las que los individuos se encuentran, no le son otorgadas al individuo desde los sectores políticos, no se le proporciona política o jurídicamente como tal, no puede ser abarcada desde el poder; esta libertad escapa a los sistemas, a los grupos dominantes, a las asociaciones políticas. Para puntualizar sobre ello no nos bastará el espacio, lo dejaremos pendiente.

En específico, en cuanto a ética y política concierne, elegimos la disidencia, optamos por la insurrección o la réplica. Pese a las condiciones reales complicadas y complejas, es en los individuos donde se concretiza la decisión consciente de elegir y luchar, de optar y pugnar por una realidad diferente. ¿Cuál es esa otra realidad? La respuesta no está dada, no hay resolución al problema; lo que podemos indicar es la búsqueda de eso otro, la construcción de una realidad diferente. Porque el pensamiento disruptivo en general, y la ética con él, pondrán suma atención en *lo otro*, esto es, lo diverso a lo imperante, en lo diferente a “lo mismo”, en lo que se encuentra fuera de lo considerado. Los reprimidos, los

que no poseen los beneficios sociales, los discriminados, los relegados, ellos son los otros que resaltan más, los que nos reflejan la alteridad de la manera más áspera y directa, de la forma más notoria y hasta incómoda. Anota Villoro: «Porque la verdad está en lo reprimido, ignorado, marginado, está en “lo que no debe decirse”, en “lo otro” del discurso habitual» (Villoro, 2012, p. 203).

Queda rota así la ideología, el pensamiento reiterativo se disgrega; sobre él surge una propuesta disruptiva por antonomasia: la *utopía*. Entre sus múltiples variantes, las posturas utópicas plantean en su generalidad un ideal a realizar, un orden de valores todavía pendientes. Sea volver a lo considerado auténtico, sea renovar por completo lo instituido, sea romper por completo con el pasado; sea una postura religiosa o espiritual, política o social, intelectual, etc. La utopía podrá verse como un lugar inexistente que nunca será alcanzado o como una condición concreta a la cual se arribará en algún momento histórico: como un no-lugar o como un lugar a alcanzar. En el peor de los casos, la ideología opera llevando como estandarte a la utopía; ocurre así cuando un pensamiento reiterativo, dominador, se presenta a sí mismo como disruptivo, como liberador. Ahora bien, aunque la utopía es casi por definición un pensamiento disruptivo, esto no la hace un pensamiento ético como tal, ni mucho menos la ética se resume en utopía; se relacionan, desde luego, incluso ocupan una de la otra, pero no son lo mismo.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Sobre la utopía puede verse el capítulo 9 de *El poder y el valor* (Villoro, 2012, pp. 199-221).

En la tradición podemos encontrar dos vertientes importantes sobre la ética, más aún en su relación con la política, tales son Kan y Hegel; Luis Villoro hará un intento cuyo resultado conciliador nos parece infranqueable. Desde una visión kantiana, anota Villoro, «la ética supone una actitud crítica y una posición autónoma del individuo frente a la moralidad existente. [Mientras que para Hegel] toda ética está condicionada por la moralidad de las comunidades a que pertenece el individuo y sólo puede desarrollarse en su ámbito» (2012, p. 223). Luce aquí el choque entre tradición y autonomía, entre lo que tenemos detrás y lo que construimos a partir de nosotros con independencia de ello; por un lado, tenemos un entorno, por el otro nos distanciamos de él.

Del lado kantiano encontramos principalmente los argumentos que siguen. Frente a la moral fundada en la convención y la costumbre, la ética ha de justificarse en razones y pasar, a su vez, revista a las creencias morales consolidadas. En segundo lugar «sólo el individuo autónomo es agente moral», ha de seguir los dictados de su razón. Por último, los principios de la razón práctica tienen un carácter universal, mientras que los morales siguen los intereses de grupos específicos. Dicho de otra manera, en Kant se trata de la individualidad que aspira a lo universal sin atorarse en lo grupal, de alcanzar una visión general funcional para los individuos.

La postura hegeliana indica los siguientes puntos. Primero, se cuestiona por la motivación que alguien podría tener para cumplir lo que la razón le indique. Luego, señala la posición abstracta del individuo kantiano, la falta de concreción del sujeto de razón; para



Hegel los sujetos están situados, si no es que condicionados, socialmente. Para finalizar, los principios universales se mantienen como puramente formales, al fin de cuentas abstractos, sin poder indicar en casos particulares la manera de actuar. Las acciones particulares en un contexto específico, los casos concretos situados e intencionados, son el tema hegeliano. Es en estos autores donde podríamos situar el comienzo del debate liberalismo-comunitarismo.

Villoro no se prende de una para argumentar contra la otra, más bien anota de manera importante:

Las dos posiciones opuestas exponen condiciones necesarias de una ética política. Si prescindiéramos del descubrimiento de la autonomía del individuo, la moral se vería reducida al cumplimiento de reglas aceptadas de hecho por la sociedad. Se cerraría la posibilidad de una ética disruptiva. Si no admitimos, en cambio, el condicionamiento de la ética por las formas de vida sociales, carecería de motivación y de aplicación a la sociedad. No sería posible una ética concreta (2012, p. 224).

Lo señalábamos arriba, la ética debe su bagaje a la moral, de donde surge es desde los condicionamientos morales; aquí la vena hegeliana cobra vital importancia: no hay valores axiológicos sin condicionamiento y contexto social, luego, no hay réplica de ellos sin las mismas condiciones. Ahora le añadimos la dimensión kantiana sobre la autonomía racional del individuo: reflexionar racionalmente sobre los valores establecidos, hacer crítica de tales para obtener valores éticos pertinentes. La indicación villoriana es que no

hay interrupción de la nada, sino que surge en determinadas condiciones, en un contexto, al tiempo que tal interrupción sólo puede ser auténtica y aceptada si es guiada por la razón.

Así, la ética se sostendrá en «dos momentos: la determinación de valores objetivos fundados en razones y el establecimiento de las condiciones que hagan posibles su realización en bienes sociales concretos» (Villoro, 2012, p. 225). No es posible una ética cabal sin que esté validada para que cualquiera, en ciertas condiciones similares, pueda entenderla y aceptarla, aquí está su calidad universal, de universalizable; no es posible ninguna ética, no en política, si se anota como particular y exclusiva, sino que tan sólo al ampliarse para ser empleada y comprendida por cualquiera es que se vuelve tal, que cobra efecto, que adquiere sentido. Igualmente, si se generaliza al punto de quedar vacía, insondable, vana, sin practicidad mínima, tan sólo como enunciado bien intencionado; se olvida de la política, de la cuestión práctica, del esfuerzo por la asociación.

Hay que indicarlo lo suficiente, no es que la ética persiga a la moral, que sea su inquisidora inflexible, ahora con la razón de su parte y sabiendo que no tiene sitio sin la moral; se trata, antes bien, de una cierta responsabilidad crítica. La reflexión ética no es guiada por un afán ideológico de ajusticiar a la moral, sino por la crítica de lo injusto, para tratar de evitar la exclusión. De una manera muy condensada señala el autor en su texto *De la libertad a la comunidad* que «ética es el conjunto de reglas, de normas, de prácticas y de comportamientos que un individuo, después de haber puesto en cuestión la moralidad social en la cual ha sido educado, establece como normal racional» (2003, p. 108). Por eso

también la ética debe tener presente plantear condiciones para la realización de los valores, porque es una ética concreta, que atiende a condiciones reales. Ética concreta disruptiva / disruptiva concreta, no atendamos demasiado al orden sino al sentido de ello: ética que no pierda su realidad, pero que no se quede en ella, que la cuestione y la critique.

#### IV. Justificación de la ética

### 11. Valores objetivos, deseables

#### A. Experiencia del valor y su realidad, motivos y razones

Resulta complicado anotar la cuestión que guíe este apartado, podríamos preguntar por cómo elegir los valores para una asociación, bajo qué criterios considerar los valores de una ética política. La cuestión es desmembrar el proceso de elección de los valores, analizar la *justificación* que de ellos hacemos: lo que es necesario para aceptar valores axiológicos para y en una asociación política. Un punto importante es indicar que no será posible, de inicio, una justificación en el mismo sentido, ni en el mismo “nivel” epistemológico, que con el pensamiento de carácter *objetivo*; es decir, los valores no están en la misma sintonía epistémica que la verdad o el saber. Su justificación será más bien en base a un «conocimiento personal», uno al que se arriba mediante la experiencia directa con lo que se conoce, una aseveración obtenida a partir de que el sujeto se relaciona vivencialmente con algún ente susceptible de ser conocido; un acto cognoscitivo tiene lugar, pues, mediante de la vivencia, la experiencia vivida.

La consideración que se tendrá por un valor es, primeramente, por su ausencia, por experimentar su carencia. Se tiene una «actitud» favorable hacia un valor, es pretendido y deseado porque hace falta en la realidad social. Se experimenta la privación de un valor

específico, por ejemplo, la justicia –de la que ya hemos anotado–, para después concebirlo como “bueno”, mejor dicho, como *deseable*. Indicamos valores concretos desde condiciones específicas, desde contextos determinados, no se trata de valores generales ni universales, de entrada, que deban ser estrictos y obligados para toda sociedad; es desde una condición histórica que se consideran los valores. Así entonces, se tiene experiencia de la ausencia de un valor en una condición precisa; se trata de valores situados.

Los valores pueden entenderse de dos maneras, la primera es como valores que están dados de hecho y la segunda es como inexistentes por completo, o sea, como presentes y efectivos o como ausentes y pretendidos; que después se diversificarán en sus posibilidades, pudiendo ser los primeros dominadores, parte de la moralidad social existente, siendo ideológicos y dogmáticos los segundos, entre otras posibilidades. En el primer caso es posible percibir la ausencia de algún valor, pero lo importante es que los que son realizados muestran que las acciones para ser efectivos aportan tales o cuales resultados, con lo cual se tiene una inclinación hacia esos valores; en el segundo caso, frente a la ausencia total de valores, se *proyectan* unos, ante la penuria es menester buscar algo que brinde solidez.

Cual sea el caso, es necesario *creer* en los valores que se presentan para realizar acciones que conduzcan a realizarlos o continuarlos. *Creer* en algo –sea lo que sea– es, siguiendo al autor, «tenerlo por un componente del mundo real y estar dispuesto a actuar en consecuencia» (Villoro, 2012, p. 13), esto es, responder con nuestras acciones a eso que

asumimos como parte del mundo, guiarnos en el mundo en base a eso que tenemos como habido –similar es la noción de Ortega y Gasset sobre la creencia. De ello se desprenderá un querer hacer, existirá un propósito y una intensión en base a eso en lo que se cree; se incentiva la voluntad respecto a los valores, se prefieren unos, se responde y se hace por ellos.

El porqué de optar por determinados valores, de actuar en base a ellos e inclusive de actuar para lograrlos, hasta ahora tiene su justificación en *motivos*, o sea, en deseos y actitudes por lograrlos: se desea un valor o una situación de hecho a la que conduce un valor, se presenta una disposición en la actitud frente a éste. Vayamos al autor: «por “motivo” se entiende todo aquello que mueve o induce a una persona a actuar de cierta manera para lograr un fin» (Villoro, 1989, p. 103), pero no sólo de manera consciente, sino también por impulsos hacia lo inmediato. Es decir, pretender un valor teniendo un motivo de por medio es procurarlo a partir de que tendemos hacia él por gusto, deseo, simpatía... o cualquier inclinación cuyo carácter no puede justificarse *racionalmente*.

Si bien los motivos no atienden directamente a fundamentaciones de carácter objetivo, al menos no en sí mismos, si bien no pueden ser sostenidos por razones como tales, éstas no son en sí mismas contrarias a los motivos, no se contraponen en automático. Al contrario, es bastante válido anotar que ambas coexisten la mayoría de las veces sin presentar demasiada contradicción. Las *razones*, al contrario de los motivos, sí podrán justificarse objetivamente, o como el autor indica, encontraremos «razones

objetivamente suficientes». Los sujetos están motivados para realizar ciertos valores y acciones en torno a ellos, al mismo tiempo es posible fundar en razones tales valores, sin que ello choque de por sí con los diversos motivos existentes. De la misma manera, será necesario distinguir entre lo *racional* y lo *razonable*, sin que se contradiga de inmediato con la motivación.

Así, razones son, indica el autor, «las ligas que le aseguran al sujeto que su acción está determinada por la realidad y se orienta por ella; las “razones” le garantizan al sujeto el acierto de su acción en el mundo» (Villoro, 1989, p. 77), para añadir con más puntualidad qué entiende por razón «todo aquello que justifica para un sujeto la verdad o la probabilidad de su creencia, el *fundamento* en que basa una creencia, juzguémoslo o no, con criterios lógicos» (p. 78). Para nuestro caso, las razones son lo que sostiene las creencias mediante las que el sujeto elige los valores que considera importantes, es decir, eso que sustenta las creencias de ciertos valores.<sup>21</sup> En otro lugar Villoro anota que «“Razones” son las “ataduras” de nuestras disposiciones (creencias, actitudes, intenciones) a lo que realmente existe, con independencia de esas mismas disposiciones» (2012, p. 68), es decir,

---

<sup>21</sup> Epistemológicamente, sobre todo en ciencia, una razón será validada, será justificada, bien por una «comunidad epistémica pertinente», bien por una «comunidad consensual»; esto es, en el primer caso, el conjunto de sujetos que tienen a su disposición la información suficiente para validar una idea –así se “genera” o valida el *conocimiento* y la *verdad* (o verdades)–, y en el segundo, un grupo que toma por válida una razón (idea, proyecto, etc.) mediante el consenso. Aquélla nos llevará a la «intersubjetividad», o sea, la relación entre diversos sujetos en condiciones similares para aseverar algo; la otra, puede tornarse ideológica, ser conducida sólo por *motivos*, etc., e incluso así ser admitida por el grupo. Por ello es necesaria la *crítica*, estar atentos siempre: ser disruptivo, donde se «enfrenta la razón al conceso» sin someterlo (Villoro, 1989, p. 154). No podemos tratar a profundidad aquí ideas como «intersubjetividad», «comunidades epistémicas pertinentes» y «comunidades consensuales» (Villoro, 1989, pp. 145-154).

en este caso se trata de los amarres, de los lazos de las creencias con lo existente en la realidad, sean cuales sean tales creencias.

Podremos señalar diferentes razones para dar solidez a los valores, no se trata de encontrar las únicas o universales. Puede que atendamos a las prescripciones y peso de la tradición para brindar solides a una razón, lo que desemboca en la denominada *moral establecida* o *moralidad social*; cuya consonancia con la ética crítica ya descartamos. Ahora bien, es necesario precisar la *razonabilidad* respecto a la *racionalidad*, puesto que, mientras por «racional» podría entenderse una razón cuyo carácter es amplio y aplicable a cualquier caso en que se emplea, por su parte «razonable» es aquella razón en su especificidad y funcionalidad en algún caso concreto.

## **B. Racionalidad y razonabilidad**

Mientras que racional es una razón que atiende a la «certeza» inflexible, razonable es aquélla que tiene en cuenta si es verosímil o probable. «Razonable es buscar para cada campo de la realidad la cuantía y el género de razones que puedan ser asequibles y que sean útiles para apoyar la verosimilitud de nuestras creencias» (Villoro, 2007, p. 211). Con ello se admite una pluralidad en la razón, una racionalidad múltiple: razonabilidad es la pluralización de la razón, que sin ser convertida en banal o pueril ha de ser capaz de entrar en relación con otras visiones razonables sin negarlas. En cada caso, pues, la razonabilidad



tendría parámetros diversos, soslayaría la circunstancia con la prudencia, con sensatez en los juicios.

Podrá ser «incierto» e «impura», pero su efectividad está en reconocer sus límites, anota Villoro que es «la única garantía de que nuestra acción en el mundo no sea vana» (Villoro, 2007, p. 222), puesto que se trata de una razón al servicio de la vida. De esta manera podemos señalar tanto creencias y juicios, como acciones e incluso personas que son razonables, se trata de una noción transversal, mas no unívoca: una posible forma epistemológica más que un aspecto de la razón.

Si bien lo razonable se flexibiliza frente a lo racional, cuyo carácter es más bien general o universal, no por ello debe caer en lo irracional. Esto es, por un lado, está la «razón razonable» o «racionalidad razonable», y por otro, la desatención de la razón, su ruptura y contraposición. No se trata de desgarrar a la razón o de subvertirla, aunque sí de una «razón alterada» como anota Mario Teodoro Ramírez partiendo de Villoro, tal es una razón múltiple, abierta, amplia y sobre todo capaz de relacionarse con otras. Una razón otra, que el autor denomina «razón hermenéutica», apoyado también en Gadamer, ésta es interpretativa y no una sentencia declarativa, su intento será por la comprensión y no por la definición. Aunque tal razón está dirigida hacia la otredad, hacia la comprensión de ella, también puntualiza Ramírez que la razón hermenéutica «es, en verdad, el sentido y la tarea misma de la razón en todos sus aspectos y modalidades» (2011, p. 185).

Razón hermenéutica y razón razonable tienen un sentido similar: atender a la pluralidad de la razón y concederle verdad. La otredad de la razón no es usar una única racionalidad para considerar a lo otro, para reflexionar acerca de lo diferente, sino más bien hacer de ella otra razón: hacer otra a la razón y no hacer o transformar lo otro mediante la razón. Lo cual, para nuestro propósito actual, contribuye a evitar caer en la elección de valores únicos y a puntualizar la elección de ellos.

Mientras racional sería una política que plantee la mejor manera de organización siguiendo principios unívocos y entendiendo la ética enunciando valores justificados válidos para todos, por su parte, razonable será una práctica política que consensue y dialogue, que no imponga. En cuanto a una ética razonable habría que entender, al menos, una reflexión sobre los valores que no tome sólo algunos por antonomasia, sino que atienda a las condiciones en que los valores fungirán, incluso las maneras que en tales condiciones están al alcance de los sujetos. Con ello podemos aseverar que la ética, desde la postura de Villoro, es de por sí razonable, o dicho por vía negativa, sin razonabilidad no hay ética: ética irrazonable no es ética.

### **C. ¿Objetividad?**

Ahora bien, con más puntualidad podemos hablar, en primera instancia, de un valor con carácter objetivo, es decir sostenido en razones, en tanto que tal no atiende a visiones subjetivas, en la medida que no es tomado como importante para un solo individuo, sino

que sería benéfico para cualquiera. Aunque tal valor está desligado de peculiaridades personales o aisladas, sí tendría que ser situado, ubicado espacio-temporalmente, o lo que es lo mismo, un valor objetivo será válido para cualquiera en ciertas condiciones o contextos determinados, mas no para cualquier sujeto en cualquier situación. Un valor objetivo es aquel que puede ser reconocido y pretendido por cualquiera, pero sin dejar de lado la condición histórica, social, cultural... en la que se encuentran los individuos.

La objetividad de los valores, por tanto, no será de carácter universal o metafísico. Concomitantemente, tal valor será uno apreciable, recomendable, aunque no lo sean de hecho en el presente. Anota nuestro filósofo que «el juicio de valor objetivo se refiere a lo *estimable* y no a lo estimado, afirma que algo es *deseable* aunque de hecho no sea *deseado* [...] Atribuir valor objetivo a algo implica pretender que cualquiera habría de tener una actitud favorable hacia ello en ciertas circunstancias, aunque de hecho no la tenga» (Villoro, 2012, p. 42).

Otro aspecto importante serán las *necesidades* de cualquier sujeto. Sobre esto hay que considerar tres aspectos: las condiciones en las que se presenta la necesidad, los fines o metas que se persiguen y los sujetos de los que se trata. Aunque el autor anota tres posibles «necesidades básicas» que cualquier sujeto en cualquier condición debería resolver, nos parece que sólo parcialmente pueden ser admisibles; ahora no podemos más que señalarlas, se trata, primero, de la sobrevivencia, de mantener la vida, luego, de la pertenencia a un grupo, llámese sociedad, cultura, etc., y, por último, el darle sentido a la

vida para que sea valiosa. Ahora bien, es posible que las necesidades no estén satisfechas, que se las busque por su falta. Volvemos aquí a una cuestión ya mencionada, la ausencia de un valor como orientadora para su cumplimiento. Es por la privación real de un valor, en primer lugar, por lo que se pretende, además de ser la guía en su realización.

Por otro lado, ha sido una de nuestras enunciaciones anotadas de diversas maneras el no reducir los valores a los sujetos separados, no considerarlos como importantes por atender a uno o a un cierto grupo. Los valores para una ética-política no deberán atender a un solo sujeto o a un grupo limitado de ellos, sino a todos los integrantes de una asociación, sin que por ello tengan un carácter universal válido para todos en todas las condiciones. Para lograr esto es necesario reconocer lo que en comunidad se quiere lograr, esto es, los fines perseguidos por el grupo del que se trate, «valores y fines comunes» son lo que buscamos, valores para fines comunes. Las comunidades están compuestas de individuos, desde luego se tiene que atender a lo que es importante para ellos, no se trata de nulificar a los individuos, sino hacerlos coincidir entre sí, mantener lo que de común tiene la unidad del grupo.

Así, podemos decir con Villoro que «están en situación de tener un *conocimiento personal* de un valor común a una asociación, todos los que son miembros de ella» (2012, p. 60). Para esto es necesario adoptar una «postura des-prendida» de intereses excluyentes, aunque innegablemente tendremos deseos personales; de lo que se trata es de intentar ver mis consideraciones desde los ojos del otro. A su vez, lo deseado por un

sujeto en base a sus motivos, no se contrapuntea de por sí con lo valioso de carácter objetivo, sino únicamente los deseos ensimismados, las apetencias egoístas, lo valorado por uno solo que no es compatible con lo que otros quisieran, lo que se queda en «lo mismo». Justamente, para pretender los fines comunes, mediante los cuales se logrará cierta objetividad en los valores, es necesario tomar una «postura des-prendida» de intereses excluyentes, ver eso que yo considero con los ojos del otro. Lo cual no se logra en un pestañeo, ni se alcanza de una vez y para siempre, más bien es una tarea constante y progresiva, tal vez nunca lograda en plenitud.

Lo anterior nos consigna a «valoraciones originarias», término tomado de Salazar Bondy, basadas en experiencias personales y que a su vez se sustentan en conocimientos personales. Concomitantemente, para las experiencias originarias y los conocimientos personales tendremos que verificar la realidad de los valores en cuestión, como también será posible cotejar las experiencias de ello con otras pasadas, pues no se limita al presente inmediato; asimismo, podrán ser comunicadas, o dicho de otro modo, son comunicables: diversos sujetos en condiciones similares podrán compartirlas; también serán convincentes, pero no incontrovertibles, por lo que exigen revisión constante de los valores (Villoro, 2012, pp. 63-67).

Intentemos una condensación de lo expuesto en este apartado. Podemos decir que, para aceptar éticamente un valor, éste ha de poder ser reconocido y aceptado por varios sujetos en un contexto similar, sin ser válido para todos en todos los casos. También ha de

cubrir alguna necesidad en determinadas condiciones, esto es, no ser aceptado sólo por un ornamental centelleo, sino que responda a las condiciones en las que se plantea y se realiza. Conjuntamente –sin poder precisar si anterior o posterior a lo apenas anotado– ha de responder a la realidad, estar referido desde ésta, o en negativo, no estar desligado de la realidad. También, los valores deben estar dirigidos para lograr fines de la comunidad.

Asimismo, los valores en política no estarán nunca terminados, no serán sustantivados ni cosificados, como tampoco serán inventados, ni surgirán de una ocurrencia resultado de un destello intelectual, sino que surgen de la tradición en la que la moral social establecida se encuentra y su reformulación es tarea constante. La crítica estará imbuida en el ser y hacer de los valores, no podrán ser valores aceptados sin pasar por ésta: será condición de posibilidad de ellos, tanto para evitar la ideología como para no rebasarse en la utopía. *Ética disruptiva*, tengamos bien presente nuestro término empleado.

Un último aspecto a señalar sobre la obra de Villoro es la reflexión con la que concluye la justificación del conocimiento: la presentación de las normas para hacer posible la relación entre creencias diversas, no sólo de individuos, sino también de comunidades. Al final de *Creer, saber, conocer* (1989) se presenta lo que Villoro llama «ética de las creencias», esto es, una base para hacer posible la relación y el cotejo de diversas creencias, en especial las que se disponen hacia las acciones de los individuos y hacia lo que consideran valioso. De la misma manera, en su texto *Estado plural. Pluralidad de culturas* (1999), el

autor enuncia cómo habría de ser una «ética de la cultura», es decir, una ética para la relación pluricultural.

## **12. Motivación ética**

La estimulación que pueden tener los individuos para seguir la ética, lo que hace que los sujetos estén dispuestos a seguir ciertos valores o principios en sus acciones, el porqué de guiar las acciones de manera ética puede sostenerse en razones o en motivos. Las razones darían cuenta de sí mismas para ser elegidas, no requerirían de una meta-justificación para argumentar en su favor, mientras que para los motivos sí ocupamos de un criterio para aceptarlos o no. Así, la resolución para deslindar motivos válidos, en tanto que de ética se trata, será reconocer los que sean excluyentes (incluso los que sean exclusivos), esos tendrán que ser rechazados.

Es necesario notar la diferencia entre “incluir” (la inclusión, ser inclusivos) y “no excluir” (la no exclusión, evitar la exclusión), mientras que una expresión procura circunscribir algo (más puntualmente, alguien) a un conjunto y mantenerlo como parte de éste, la otra se dirige a evitar la excepción y pretende no dejar de lado, es decir, la primera expresión busca conjuntar, acercar y unir, la segunda, ensaya por evitar la disociación, por salvar la distancia. Aunque hay una delgada línea entre uno y otro término, no se trata de lo mismo, sobre todo porque se corren riesgos diferentes al asumirlos: al incluir podemos

conducir a «lo mismo», al ahogo de la diferencia, a uniformizar, aunque se tenga cierta seguridad en el conjunto; mientras que al no excluir se evita tal apuro y se le concede al otro, es posible también que se desperdigue en demasía. Entre uno y otro preferimos expresarnos en términos de *no-exclusión*, de evitar la exclusión, como el autor lo hace, aunque no precise lo anterior, ante todo porque frente al otro, y con él, se evita caer en su anulación, se soslaya volverse “lo mismo”.

Ahora bien, volviendo a la motivación, encontraremos en ello aspectos importantes para nuestro intento reflexivo, que podemos concretar con la cuestión de si la motivación de los individuos para realizar la ética es una *voluntad* que podemos considerar como *disposición* ética. Si lo que hace que el individuo –bien podríamos ampliarlo y preguntar por las motivaciones conjuntas, cooperativas, comunitarias, etc., por ahora nos resulta restringido– crea, accione, reaccione, etc., consiste en sus motivos más que en las razones, entonces parece que hay contenido de la voluntad en la acción, y que ésta se guía por cierta disposición: que el sujeto actúe por motivos concierne a una cuestión volitiva, voluntariosa, que en él dimensionamos como un estado de disposición, de soltura.

Puede encontrarse una especie de altruismo o de generosidad hacia los otros en las acciones bien intencionadas de los individuos, en su inclinación por la ética; tal tendrá un carácter empírico y pasional, se tratará de un impulso sobre lo inmediato. Hemos de descartar que la motivación ética se sostenga por lo anterior, no porque no alcance para la ética, sino porque no podemos sostenerla sobre algo pasajero y momentáneo como un



mero impulso. Siguiendo a Kant, a Villoro le parece que se trata más ampliamente de un «respeto a la ley moral» como tal, de la *razón práctica* en sí misma, esto es, un apego a la ética en cuanto que es ética y se la valora por ello, un acatamiento de la normativa por ser tal –podemos indicar que, por ser tal norma específica, tal o cual norma, tal o cual valor; mas no por el hecho de ser una norma o un valor en general. No está, pues, fuera de la ética el motivo de que se la siga.

El individuo sigue la ética por su «razón práctica», pero no como un ente aislado, sino como perteneciente a una comunidad –emerge de nuevo el tono hegeliano. Cualquier individuo elegirá la ética porque trata sobre valores que responden a la asociación a la que el individuo pertenece, valores que versarán en torno a la no exclusión; o sea, lo que el individuo elige no está desprendido ni de él ni de los otros, sino que opta por lo que atiende tanto sus intereses como a los otros, tanto sus necesidades como las de los otros: al elegir la ética, el individuo se escoge a sí mismo y a los otros, más todavía, elige en plural, prefiere ya a *nosotros*, adopta la común-unidad.

Desde que un individuo comienza a formar su identidad, en primer lugar, busca *reconocimiento* de los otros, que se le acepte en diversos ámbitos; con ello podemos colocarnos en la posición desde la que los otros nos consideran. Además, nos identificamos con otros en diferentes dimensiones, lo que nos permite colocarnos en parte en su sitio. A su vez, al reconocer al otro buscamos *reciprocidad*, encontrarnos en un mismo nivel que los otros, pertenecer a ciertos grupos, formar parte de la comunidad; esto es, cobrar sentido al

ser reconocidos conjuntamente por los otros. Es así que consolidamos un todo conjunto, que formamos parte de una totalidad más amplia que nuestra individualidad; es por ello, también, que elegimos los bienes del conjunto, de la comunidad, no por desprendernos de nosotros mismos, no por eliminar nuestro deseo o interés, sino efectivamente por atender a él, por elegirnos a nosotros mismos.

No se trata de diferenciar entre egoísmo o individualismo, por un lado, y altruismo por otro, sino más bien de situar «actitudes y comportamientos *incluyentes* del bien ajeno frente a otros que lo *excluyen*» (Villoro, 2012, p. 229). La reflexión y su intento han de ser por distinguir la discriminación, la segregación, el rechazo... de la aceptación, agregación, conjunción... de los diferentes grupos e individuos que formen comunidad. La ética consistirá entonces en evitar la exclusión, en lograr la no-exclusión, en soterrar la marginación.

No es que elijamos a los otros y olvidemos nuestra individualidad como tal, sino que los elegimos porque juntos hacemos conjunto, porque unidos somos *nosotros* en unidad común. Su interés es el mío, el mío es suyo, los intereses son nuestros, los deseos no están aislados. ¿Podemos indicar que, para atender al otro, para hacer con él, en principio está presente nuestra individualidad, nuestro deseo, preocupación o interés? ¿Podemos indicar que ante todo está el yo, el sí mismo, el uno mismo? No nos atrevemos a indicar que el yo, el individuo, está “detrás de todo”, que la posible preocupación hacia los otros está relegada a lo personal, que pende tan sólo de uno mismo. Si fuera así, nos parece que no podríamos

hablar auténticamente de alteridad u otredad, no sería posible en lo más mínimo la construcción conjunta con alcances plurales y diversos; cualquier intento, planteamiento o práctica volvería a *lo mismo*.

La motivación de seguir la ética tiene para Villoro una raíz kantiana y hegeliana. Primero, se valoran la ética por ser tal, de manera racional se la considera y acepta; luego, en tanto que atiende a la comunidad, a la asociación, y en ella no quedo ni relegado ni subsumido, se la sigue. La elección ética en nuestro filósofo es resultado tanto de la razón y el interés personal, como de pertenecer a un conjunto social. La motivación ética tiene en su base, entonces, tanto razones (cuyo carácter es objetivo), como motivos (deseos, impulsos, intereses).

La ética es racional-motivada. Así, una *voluntad ética* se elige y se hace por algo hacia lo que se tiene «una intensidad suficiente en [un] deseo» (Villoro, 2012, p. 33) que supera una intensión momentánea. No puede ser una mera motivación, aunque puede estar motivada y también sostenida y guiada por razones, considerados tanto suficientes, como válidas y valiosas. Pero nos parece que, entre esa voluntad, que no detrás u oculta, que no moviendo los hilos ni manipulando, sino enmarañada, transversal, cruzando la voluntad, traslapada en ella, encontramos cierta *disposición* y *actitud* positivas hacia ella. Si bien es posible reconocer motivos y razones, de acuerdo con Villoro, por los que actuamos éticamente, también entre todo esto se compone una tendencia a realizar, una suerte de soltura que nos hace proclives a actuar o hacer: es a lo que llamamos *disposición*.

Sin poder indicar si antes o después de la ética, en cuanto al otro se trata –a la otredad–, nos parece posible reconocer en el autor esta disposición hacia el otro. Más adelante podríamos pensar la *ética como otredad*, tema o idea que pareciera un pleonasma, pero que creemos efectivo enunciar. Así tal cual, para que cualquier relación funcione habría que anotar algo tal como *disposición* con el otro, para enseguida hacer *concesión*, esto es *conceder* al otro de ante mano; dicho de otra manera, a *grosso modo*, no vislumbrar al otro y plantear una defensiva, menos todavía una ofensiva, no accionar ni reaccionar en cuanto se despliega la otredad. Incluso en lenguaje ordinario concurda más indicar que estamos dispuestos a ciertos valores, en vez precisar que estamos motivados por o hacia ellos.

Pese a que existan motivos o razones, si no hay disposición entonces no habrá acción, es decir, sin ese previo «querer hacer», sin la voluntad, no hay acción concreta. No es problema nuevo en cuestiones axiológicas, lo especifica Victoria Camps en un ensayo sobre Villoro titulado “Creer en la ética”: «la voluntad de hacer lo que se debe hacer, [es] el problema eterno de la moral» (1993, p. 130). Parece que se vuelve un asunto de libertad de elección, mejor dicho, de libertad *para* elegir. En Villoro, nos parece, tal disposición es con el otro, con la otredad: con lo que de sí mismo tiene el otro. Sin esta disposición no es posible la ética, ni mucho menos la asociación política –intentaremos ir sobre ello un poco más adelante.

Volvamos al texto de Camps, un tanto desatendido al parecer por periférico, sobre el cual Villoro no comenta en sus “Respuestas a discrepancias y objeciones” en la obra *Epistemología y cultura* (1993), donde también aquél aparece. La autora analiza la creencia en su relación con la moral (entendida ésta sin la distinción que hemos hecho frente a la ética): la creencia en su dimensión social y epistémica, el carácter prescriptivo de la moral y la confianza en ella, así como la crítica sobre la moral, son aspectos que nos inquietan. Creer en la ética implica actuar consecuentemente, no sólo en la ética sino sobre todo aquello en lo que se cree, por lo cual los sujetos confían en ella, en que atenderá a cierta problemática, por ejemplo.

Como su mismo título lo indica, se trata de creer en la moral, en el sentido de confianza e incluso de fe, pero sin desatender el aspecto epistemológico: creer en los valores en tanto que se los toma por reales, que se compromete con ellos y que se confía en ellos. Posteriormente la autora nos habla del «juicio moral», éste es un juicio crítico sobre la realidad que desatiende las creencias, juicio de corte axiológico sobre la realidad existente; idea similar a la «ética disruptiva» de Villoro. Ensamblan las precisiones de Camps con las de Villoro, pero notemos que *El poder y el valor* no se publica sino hasta 1997. Es en este texto donde se concreta en política la reflexión epistemológica del autor, al plasmar su propuesta sobre la justificación de los valores éticos.

Si bien, se nos antoja una influencia implícita de Camps sobre Villoro en tales aspectos, quisiéramos resaltar más bien el sentido que tiene la propuesta del autor

mexicano, que tanto la indica la autora en él, como también apuesta por ello. Sentido que se concentra tanto en la creencia a modo de núcleo principal de las acciones, como en la crítica ética convertida en acción.

Múltiples cuestiones, pues, incentivan a los sujetos a elegir y actuar. No se trata de enunciar y describir cada una, sino tan sólo de resaltar que sin esa disposición, al parecer previa al inicio, aunque más bien transversal, no habría concreción en los individuos: lo *asumido* no será posible sin que el sujeto lo *asuma*: sin este verbo no se logra aquel sustantivo. A la acción o la elección precede una decisión, una asunción. Al optar por ello, el sujeto se dispone.

Una cuestión final. ¿Ética y otredad están cruzadas por esta disposición, incluso son indisociables entre sí? Nos parece que sí. Sin esta disposición, la ética con carácter crítico-disruptivo y concreto no tendría efectividad, volvería a lo abstracto, caería en la desolada enunciación de “lo” correcto o bueno; si bien podría ser justificada y articulada, quedaría perdida la motivación, el impulso para elegir o hacer. La otredad, que todavía no entablamos como tal, sería una descripción teórica, una catalogación tal vez de los inicios de antropológica, una rúbrica para acomodar al otro, para dimensionarlo y asignarlo, y así poder tratarlo. Que la ética compenetre en la otredad y ésta en aquélla, no podemos estructurarlo aún, pero consideramos preliminarmente que sí: ética crítica sin otredad no tendrá capacidad, y en sentido inverso, otredad sin ética no tendrá consistencia.

### 13. Ética y política ¿la tensión superada? (conclusiones del capítulo)

Hemos visto en estos dos capítulos que la ética entendida como crítica, en su relación con la moral vigente, se vincula con diversas ideas y prácticas. Las que más resaltan son la ideología y la utopía, una como dominadora y otra como radicalmente disruptiva. Éstas se tocan en los extremos, puesto que, al explayar la utopía de manera rígida, tal se torna dogmática, o sea, ideológica: el pensamiento utópico cuya pretensión es romper lo consolidado, divergir de “lo mismo”, puede cerrarse tanto que se le superpone la ideología, el pensamiento dominador. Aunque con más dificultad, el pensamiento ideológico puede devenir utópico al atender fuertemente a intenciones dominadoras, esto es, al mantener o pretender una sujeción puede llegar a romperse la práctica social establecida.

La ética corre el riesgo de perder su carácter disruptivo al convertirse en ideológica, esto es, al intentar imponer su postura de ruptura se convierte en dominadora. O bien, al pretenderse disruptiva sin medida cambia a utópica, pierde su concreción. Nuestra idea es más bien una ética concreta disruptiva, un pensamiento crítico concreto: de ruptura, pero no irracional ni mucho menos irrazonable, no desbocada ni sin rumbo, delimitada pero no parcializada. Ética basada en motivos y razones, aunque no de manera objetiva y rigurosa, motivada, mas no producto del arrebató y ante todo razonable.

Esta ética habrá de ser una propuesta, luego de la crítica, que tenga carácter universal, mejor dicho, transversal, sin ser abstracto, no restringido a intereses particulares. No podrá ser tampoco una serie de valores que al llegar a ellos han de pasar a la posteridad

sin cambios, sino que no puede dejar en ningún momento de mantener el ejercicio crítico, no se dejará a un lado la reflexión constante, ha de pasarse revista frecuente de los valores y de las prácticas sociales. Es así que nos vinculamos con la *utopía*, como el horizonte a perseguir, por el cual trabajar, pero sin nunca lograrlo por completo, sin que sea propiamente un sitio concreto; lograr la ética es nunca tenerla en definitiva, lograr la utopía es volverse contra sí: su labor es estar allí indicando el camino, pero nunca ser alcanzada para no volverse ideológica.

Ética disruptiva y moralidad social están en relación de diferentes maneras con el poder político. Lo más común podría ser que entre quien ejerce el poder y la moralidad social no haya tensión, aunque puede ser que sí exista; por su parte la ética crítica por lo general está haciendo frente al poder político ¿podría darse una ética crítica que se encontrara en conformidad y consecuencia con el poder? ¿O un poder éticamente crítico, más aún consigo mismo? Nos resulta complicado pensarlo así. Respecto a lo primero, si ha de ser crítica, la ética no puede entenderse como consonante con el poder. Efectivamente por ser crítica, tendría que ponerse inmediatamente del otro lado haciendo contrapeso, como “abogado del diablo” poniendo el dedo en la llaga a cada paso. Respecto al poder crítico en un sentido ético tampoco nos resulta consecuente, puesto que el poder político, los discursos políticos en general, conllevan una dirección valorativa, se guían por ciertos valores e ideales regulativos, buscan determinados fines y tan sólo podrían ser críticos



respecto a lo que no atiende a esos fines y valores; de la misma manera, solamente podrían ser críticos consigo mismos para ir en busca de sus fines y seguir sus valores.

La política, o más puntualmente, el ejercicio político del poder, no puede ser en sí mismo éticamente disruptivo, si lo fuera sería tanto como suicidarse, auto-romperse, auto-deslegitimarse; indicar éticamente sus errores políticos conllevaría, desde nuestra visión, a negarse a sí mismo, al menos en el ejercicio habitual del poder. En al menos dos sentidos hay que entenderlo, el uno como reconocimiento propio de la incapacidad de ejercer el poder de manera apropiada –llámese también reconocer la falta de buen gobierno, los errores en la gobernabilidad–, el otro como deslegitimación del poder en general, sin importar que sea propio o de otro. Nos resulta complicado mostrar las dos dimensiones: en la una se trata de indicarse los propios errores (incluso podría desvincularse del poder), en la otra, de desconocer el ejercicio del poder; una nos desvincula de la efectividad propia, otra cuestiona el fundamento del poder en sí mismo. En ambos casos hay que observar el vaivén: del reconocimiento del error propio a que tales errores se dan en el campo político, de desconocer el ejercicio político en cuanto tal a desconocer ese hacer en tanto que es propio; de lo propio a lo político, de lo político a lo propio.

Sobre ello, la lectura que tiene nuestro autor de Maquiavelo puede ser esclarecedora. Encontramos dos discursos, por un lado, el político con carácter instrumental que considera los fines perseguidos, por otro, el ético enfocado en los medios. Del primero surge la tan rememorada frase «el fin justifica los medios», en cuanto a la

segunda, en las lecturas más conocidas de Maquiavelo cuesta reconocer tal dimensión, pues tienen un carácter ético disruptivo (Villoro, 2005, pp. 9-11; 2012, pp. 95-143). Ahora bien, desde la propuesta de Villoro se pugna por un hacer del poder diferente, la concreción clara de una posibilidad es como se presenta en las comunidades indígenas, en base al consenso; tema que hemos tratado al hablar de democracia. En la última parte de *El poder y el valor* nuestro filósofo hace un par de apuntes de corte más práctico, menos teórico o hipotético, sobre el posible gobierno venidero desde su propuesta (Villoro, 2012, pp. 333-381).

La política requiere un cambio, en el cual tendrá que incurrir la ética, sin que ambas se vuelvan una sola: lejos de que una subsuma a la otra, habrán de complementarse. En esa práctica política es necesaria la contemplación del otro, cualquiera que sea, concediendo su relevancia y su sitio. Siendo con él, más que delimitarlo a ser e incluso tan sólo dejarlo ser.

- V. Una relación extendida. Ampliar la fraternidad (*más otros, otros otros*)

#### **14. De la asociación a la relación.**

##### **A. Hacia la otredad**

Condensemos nuestro planteamiento. Comenzamos en una dimensión política cuya asociación concreta roza con el sentido y se nutre de una ética crítica y reflexiva, teniendo lugar tres principales valores para comprender las relaciones de manera libre, equitativa y justa, así como democrática. Para hacer posible esta ética, o cuando menos fiable o sostenible, es necesario un proceso de justificación, una depuración de lo aceptable, que se afianza en qué tan racional y más aún en qué tan razonable es tal o cual juicio; el filtro a cruzar de un enunciado, juicio o valor axiológico es su razonabilidad, es decir, qué tanto puede responder a la condición en que se presenta sin rechazar otras propuestas de su misma índole, así como qué tan racional es.

Pasamos de la política a la ética, para después tocar la epistemología, lo hemos hecho de manera inversa a la explicada por Luis Villoro. Ahora pasaremos a un punto no tratado de manera explícita por el autor, que se encuentra entreverado en sus propuestas e incluso en su práctica y en su vida, esto es, la presencia del otro, de los otros, de la alteridad u otredad. Su idea ética-política es resultado de la preocupación por una relación con el otro, en la cual no nos anulemos unos a otros. Visión ética-política que no puede prescindir del análisis filosófico en pro tan solo de la buena voluntad o de una estructuración jurídica, por más bienintencionada o sólidas que sean una u otra. Así, pues, hasta aquí la

relación efectiva entre unos y otros se da en una asociación (que no meramente organización) con un sostén ético.

De manera repetida hemos indicado que la relación tiene asidero en un sitio fáctico, material, que en este caso es la asociación. Desde luego, no es que afuera de esta asociación, o de cualquier otra, no haya relaciones o que éstas no sean efectivas, antes bien, parece que en cualquier situación los seres humanos nos relacionamos (aunque no es el caso indicar notas distintivas de carácter antropológico), creamos vínculos, construimos sentidos... Nuestro intento en este apartado será por mostrar el paso de la planteada asociación a la relación, de nuestra propuesta política a una esfera relacional más amplia, esto es, ir de la asociación política para la comunidad al vínculo entre los individuos que en esa asociación se encuentran. No queremos analizar las relaciones en sí mismas, ajenas de cualquier entorno, ni menos aún considerar *la* relación con un tono esencialista; asuntos éstos que nos parecen por demás complicados tan sólo de intentarlos, más todavía de resolverlos.

Ahora revisamos uno de los primeros textos de Villoro, se trata de una ponencia de 1948 titulada *Soledad y comunión*. Resulta inevitable el contacto con otros, pero esos otros pueden tener al menos dos dimensiones siguiendo la puntualización de Gabriel Marcel: «tú» y «él». La segunda expresión es el acercamiento primero que tenemos con alguien, cuando es desconocido, lejano, incluso cuando a la distancia tiene carácter de objeto o de cosa; la primera expresión, por su cuenta, se reserva para aquellos con los que tenemos cercanía, apego, para llegar luego al *reconocimiento*, se trata de sujetos con los que soy,

que me interesan, que no son ajenos. Es válido decir también que las personas son «tú», mientras que las cosas en general permanecen siendo «él», no hay compenetración ni afinidad con éstos, mientras que sí la hay con aquellos.

Así, la relación con *tú* sobrepasa a la que tenemos con *él*, presentándose juicios en ésta (en general el quehacer científico trata los objetos de estudio como *él*, sin poder llegar al *tú*) y tan sólo accediendo a la primera en una relación afectiva, esto es, sólo en la *simpatía* o el *amor* alguien se vuelve *tú*. Apoyado en Max Scheler, el autor considera que es mediante el amor que las personas libran la soledad, que palean la angustia, incluso, que logran «comuni3n», comunidad. Ese «es el núcleo originario de toda auténtica comunidad» (2008, p. 38), anota Villoro, el reconocimiento de yo y tú haciendo un *nosotros*. Sin la efectiva vinculaci3n afectiva no hay comunidad, las otredades no cobran su dimensi3n real. El reconocimiento no se da entre ajenos, no tiene sitio entre sujetos plegados en sí mismos o desprendidos de sus congéneres. Con ello, la comunidad es el conjunto de la vinculaci3n, la uni3n de lo com3n: com3n-uni3n, com3n-unidad.

Ahora bien, el otro no se expone del todo en la amistad o el amor, antes bien, mantiene una ambivalencia entre muestra y ocultamiento, entre aquello a lo que accedemos y a lo que no. A su vez, el otro es irreductible, inabarcable, inclusive inconmensurable. El amor, la amistad, acerca a los individuos, mas nunca ni en ning3n caso uno subsume a otro; no se ahogan, ni se agotan, no se pierden unos en otros, no sustituyen sus soledades. Anota Villoro, «el amor lleva a apropiarse del otro, pero al propio tiempo, exige que el otro permanezca independiente; pues si por un momento dejara de ser

irreductible, la participación amorosa desaparecería; ya no serían dos alteridades frente a frente, sino uno en soledad» (Villoro, 2008, p. 45).

No es posible una relación completa, cabal, íntegra, sin la dimensión filial; no lo es tampoco esta propuesta de asociación. No se trata de establecer un orden, un antes y un después, de cómo se presenta ese reconocimiento. Si bien, en *Soledad y comunión* es fiable constatar que el otro se presenta como *él* de manera ineludible previamente al reconocimiento del *tú*, que *tú* continua a *él* sin poder hurgar en otros caminos, posteriormente, ya en *El poder y el valor*, no se planteará una instrucción a seguir para lograr la asociación política, incluso se indica desde el prólogo: el texto ha de entenderse, con excepción del primer apartado, «como círculos concéntricos, ampliaciones sucesivas de la inicial teoría del valor [explicada en la primera parte del libro]» (Villoro, 2012, p. 8).

Asimismo, el reconocimiento filial, la amistad y el amor, son en sí mismo éticos, valorativos. Si la ética ha de ser disruptiva para no quedarse en moralidad, ahora se hace patente esta otra faceta, que estuvo ahí desde el comienzo, la filial. ¿Ello quiere decir que el amor y la amistad tienen lazos con la disrupción, con un pensamiento de ruptura? No en primera instancia, no en el reconocimiento primero con el otro, sino en su acción para y con la otredad, en su aplicación y práctica, en su intento por girar las condiciones, esto es, en una dimensión política del reconocimiento. Amor y amistad entendidas como «actitudes» para con el otro, para la unidad común; tales que la modernidad fue haciendo a un lado

(Villoro, 2013, p. 160). *Actitudes, disposiciones*, son los términos que decidimos emplear para el amor, la amistad y la fraternidad respecto al otro, respecto a la otredad.

### **B. La otredad en sí misma**

Ahora bien, mantener la otredad implica no fundirla en nosotros, ya que de otra forma la anularíamos, a su vez, conlleva no alejarla, pues la vinculamos ampliamente a nosotros. El efecto y concisión del amor y la amistad está en dejar ser la diferencia del otro, en no intentar ni pretender acomodar la otredad a nosotros mismos. Lo que nos vincula y mantiene la anterior condición, lo que hace posible la relación y el reconocimiento, es nuestra parte otra de cada cual, lo que de otro tienes tú: lo otro del otro, la otredad del otro. En gran medida podemos referirnos a la otredad como *diferencia*, como lo precisaron los zapatistas con su anotación «somos iguales porque somos diferentes», poniendo el acento en la diversidad, en la pluralidad que tenemos; somos iguales porque tenemos otredad, diferencia del *tú* y el *yo*.

El término *otredad* puede ser entendido como sustantivo y como adjetivo, como nombre y como cualidad. Aunque se preste a la confusión, parece ser un doble sentido de la otredad. Si lo tomamos como sustantivo, toma fuerza y presencia, será más complicada dejarla de lado, tendrá su sitio propio sin ser un agregado, sin mantenerse como aditamento; a su vez, puede reducirse y evitar la pluralidad al acuñarse como un nombre,

convertirse en noción que se niegue a sí misma por definición, volverse absoluta en el peor entendido de la palabra, esto es, negar la diferencia. Por otro lado, al interpretarla como adjetivo, la otredad evitará tal artículo, no será rígida ni única, tendrá un núcleo variable; aunque se vuelve laxa, falta de presencia, como añadida o con posibilidad de ser relegada. Ambas dimensiones son parte de la idea, ambos contras radicalizados deben ser evitados. Otredad, característica y cualidad en tanto que no tiene una forma única de presentarse, sustantiva en cada uno en la medida que no se reduce y permanece. En formas varias, en la pluralidad es, que no únicamente está, permanente y constante; dicho de otro modo, de forma transversal se añade a cada uno en diferentes matices.

Sin embargo, pese a que quizá es la dimensión más relevante y sustanciosa, hemos de tener claro que otredad no es directamente proporcional a diferencia, ser otro no conlleva intrínsecamente ser diferente, al menos no radicalmente diferente, no implica ser diametralmente opuesto. Así mismo, manteniendo un vaivén entre diferencia y otredad, ésta no puede ser caracterizada plenamente, no es posible instituirle estándares, no entra en las escalas ni en cuadros comparativos, no hace sitio a las rúbricas. El otro se nos escapa por su diferencia, ésta es su posible nota única, al tiempo que su más exacerbada peculiaridad; es la diferencia lo que el otro tiene de otredad y a su vez lo que tiene de mí. La diferencia es una característica suicida y virtuosa, permanece en cada uno al tiempo que se rechaza como única, hace mella en la pluralidad mientras reconoce como iguales a todos: está presente sin ser única y se anula a sí misma dejando su huella.



La diferencia no es una ni está precisada, si lo estuviera no sería tal. Para buscar precisión podemos indicar *lo* diferente de la diferencia, eso que de diferente tiene la diferencia, es decir, la pluralidad que hay en la diferencia. Preferimos no emplear los términos en plural, es decir, evitar expresiones como *las diferencias*, puesto que no nos dirigimos a la multiplicidad de características en un individuo, no queremos hacer notar tales o cuales rasgos específicos del otro, sino señalar que el conjunto de esas particularidades no es igual en sí mismo a otro conjunto. Debería bastar con anotar «diferencia» sin más, evitando las distinciones entre sus artículos gramaticales, pues la diferencia no es igual, y distinguir entre diferencias implicaría catalogar una diferencia como igual a algo que no es ella misma.

La relación con el otro, mejor dicho, la otredad, supera la faz política, en el sentido de que no se restringe a ella. No es exclusivo de la asociación política indicada, ni de ninguna otra, la relación efectiva y el reconocimiento con el otro. Es esta propuesta una manera para que en la práctica rijan los valores planteados con anterioridad, una forma en la cual está vigente fácticamente el reconocimiento del otro, mas no la única concreción de organización en que sean posibles; a lo más que nos podemos restringir es a indicar que en nuestras condiciones, en nuestro tiempo y espacio, con las herramientas conceptuales que tenemos desde la filosofía, esa manera de asociación es la más fiable, incluso que en tal manera es donde la fraternidad tiene mejor consistencia. La comunidad así entendida es la unión de lo común, o sea, el conjunto de la diferencia, la unión de lo diverso; quizá más que

entenderla como común-unidad, será conveniente anotarla como diversa-unidad, plural-unidad.

### **15. Sentido y otredad**

La relación entre el *sentido* y *comunidad* se hace patente de nueva cuenta aquí. No es únicamente en la asociación donde se genera aquél, sino también en ese apego con el otro, sea o no mediante una asociación política. Al vincularnos con el otro hacemos ya sentido. El acercamiento, el amor y la amistad producen sentido, que no tendría sitio con un solo referente, esto es, que emplea para sí a dos o más, que ocupa de la otredad. Sentido en la relación fraterna, en la común-unidad ética-afectiva.

Sentido en ida y vuelta que no es estático ni único, esto es, en primer lugar, con el otro y desde él, propiciándole y proporcionándonos, del yo al tú y al contrario; por otro lado, no es uno alcanzado por excelencia, no hay un sentido único. Se llega a diferentes sentidos, diferentes referencias o direcciones adquirimos o logramos, nunca por una única vía, y no en una sola presentación. Asimismo, tales sentidos se dimensionan y se extienden con diferentes alcances, en diversos puntos. No es que yo y tú logremos sentido siguiendo un orden, no se trata de un decálogo o de ciertas condiciones necesarias en las cuales hemos de encontrarnos. El sentido es plástico, maleable, dinámico: diverso y plural; como lo somos quienes llegamos a él.

Ahora bien, pese a esa diversidad, es en la unión común de sujetos que se reconocen, en aquello que llamamos comunidad, donde el sentido adquiere una dimensión sobremanera relevante: ser en común. No es que tenga más valor, sino que adquiere un tono más intenso, su densidad se amplifica, se potencia. Al ser en el encuentro reconocido de sujetos, en unidad común, ese sentido se posterga, se perpetra, compenetra la existencia. Desde la condición material, fáctica, en la que algo es más difícil de eliminar si está presente en varios individuos, hasta el aspecto cualitativo, donde al abarcar a varios sujetos se maximiza *el sentido del sentido*, la dirección y dimensión de los sentidos, es decir, el contenido del sentido.

Aglutinando las ideas, nuestro planteamiento versaría así: tú y yo en unidad diversa con sentido conjunto, es decir, ambos reconociéndonos y conjugando nuestra diferencia, manteniendo el sentido de lo común a ambos. Expresiones que puestas en un solo término queremos anotar como *nos-otredad*. Tal es la mezcla, que no precisamente unión, del grupo y del otro, es decir, en primer lugar (sólo como recurso para mantener la coherencia argumentativa, como medio retórico, pero no antes de lo que sigue), de lo mío, lo propio, lo mismo, y en segundo, lo tuyo, lo diferente, lo otro; es tal expresión el conjunto de nosotros y los otros, el esfuerzo por lo mismo y por la otredad, sin anulaciones, sin superposiciones.

Expresión parecida podemos encontrar en las reflexiones de Carlos Lenkersdorf sobre el pensamiento tojolabal (Lenkersdorf, 1996, 2002 & 2008). Brevemente enunciemos su aporte. Una raíz de tal lengua maya refiere en todo momento a la idea de grupo, de

conjunto, de *nosotros*, ella es la expresión *-tik*, expresada en todos los casos al final de las oraciones. Para el tojolabal no existe lo individual, incluso es posible decir que no existe lo uno, ni el yo, sino que todos somos en conjunto, hacemos, decimos, vivimos... en conjunto, en comunidad.

Más aún, en tal lengua no hay objetos, sino puros sujetos, es decir, las cosas que nos rodean, los animales, los elementos, etc. tienen el mismo estatus que las personas. Más puntualmente, todos en el mundo tenemos la misma categoría de seres, por lo cual, no hay relaciones sujeto-objeto entre los hombres y la naturaleza, entre los individuos y las cosas. Lenkersdorf la considera una *intersubjetividad* en la que existe un «conjunto *organísmico* que se mantiene por las relaciones horizontales de sus componentes» (2002, p. 114), en la que cada tipo de sujeto tiene «funciones diferentes» sin quedar subordinado a otros, sino que más bien se complementan, dicha intersubjetividad trata «A) de la pluralidad de sujetos que se complementan como iguales, B) de la ausencia de objetos y C) de que los sujetos “destierran” a los objetos que no admite» 2002, (p. 112).

Al *Nosotros* tojolabal puede acceder cualquiera, pues se forma parte de la comunidad «gracias a la identificación consiente y práctica con ella. [A la vez que] nadie es tojolabal por razones biológicas» (Lenkersdorf, 1996, p. 98). Se decide y se apropia la pertenencia, se ejerce en las prácticas. Puede que no sea de manera plenamente consciente y reflexiva, pero sí asumida y aplicada, como forma de vida y no como derecho sanguíneo. De tal forma, nos parece que refiere al mismo sentido de *comunidad* anunciado por Villoro.

Por nuestra cuenta, elegimos la expresión *nos-otros, nos-otredad*, los unos con los otros, lo nuestro y lo otro, sin caer ni volver al ensimismamiento, para evitar que la noción del conjunto se convierta en lo uno y único, para mantener presente la pluralidad. *Nosotros* como comunidad fraterna, ética-afectiva, sin determinaciones ni cerrojos; *nosotredad* como vínculo y relación común en las diferencias dentro de la comunidad.

## Bibliografía

- Álvaro, D. (marzo de 2010). "Los conceptos de 'comunidad' y 'sociedad' de Ferdinand Tönnies". *Papeles del CEIC, 2010-1(52)*. CEIC. Obtenido de <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>
- Buber, M. (2012). *¿Qué es el hombre?* México: FCE.
- Camps, V. (1993). Creer en la ética. En E. Garzón Valdés, & F. Salmerón, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* (pp. 219-242). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Constant, B. (1978). *La democracia de los antiguos comparada con la de los modernos*. México: Facultad de C. Políticas, UNAM.
- de Marinis, P. (marzo de 2010). "La comunidad en Max Weber: desde el tipo ideal de la Vergemeinschaftung hasta la comunidad de los combatientes". *Papeles del CEIC, 2010/1(58)*. CEIC. Obtenido de <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>
- Gadamer, H.-G. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Garzón Valdés, E. (1992). La antinomia entre las culturas. En E. Garzón Valdés, & F. Salmerón, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* (pp. 219-242). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Hernández Díaz, M. (2013). *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara*. México: Tesis doctoral, FFyL-UNAM.
- Hurtado, G. (2007). *El búho y la serpiente*. México: UNAM.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos*. México: Siglo XXI.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar*. México: Plaza y Valdés.
- León-Portilla, M. (1993). *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2002). *Totlidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Ramírez, M. T. (2005). *Filosofía culturalista*. Morelia: SECUM.
- Ramírez, M. T. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: UNAM & Instituto de Investigaciones Filosóficas.

- Ramírez, M. T. (2011). *Humanismo para una nueva época: nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (1ra ed.). México: Siglo XXI.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Salmerón, F. (1993). La ética de la creencia y la filosofía moral y política. Notas al libro de Luis Villoro. En E. Garzón Valdés, & F. Salmerón, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* (pp. 133-151). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Schluchter, W. (2011). Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad. *Signos filosóficos*, XIII(26), 43-62. Obtenido de <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34321462002>
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*. México: FCE.
- Villoro, L. (1989). *Crear, saber, conocer* (1ra ed., 1982; 2da ed.). México: Siglo XXI.
- Villoro, L. (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1ra ed. 1950, 3ra ed.). México: FCE.
- Villoro, L. (1999). *Estado plural. Pluralidad de culturas* (1ra ed., 1998; 2da ed.). México: Paidós & FFyL-UNAM.
- Villoro, L. (2001). Democracia comunitaria y democracia republicana. En L. Villoro, *Perspectivas de la democracia en México* (pp. 7-42). México: El Colegio de México.
- Villoro, L. (2003). *De la libertad a la comunidad* (2da ed.). Madrid: FCE & ITESM.
- Villoro, L. (2005). Ética y política. En L. Villoro, *Los linderos de la ética* (pp. 3-17). México: Siglo XXI & Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM.
- Villoro, L. (2006). *Páginas filosóficas*. Jalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: FCE.
- Villoro, L. (2007b). *El concepto de ideología y otros ensayos* (1ra ed., 1985; 2da ed. Biblioteca Universitaria de Bolsillo). México: FCE.
- Villoro, L. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. México: UAM.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir: democracia, justicia y pluralidad* (1ra ed.). México: Siglo XXI.
- Villoro, L. (2012). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política* (1ra ed., 1997; 6ta reimp.). México: FCE & El Colegio Nacional.

Villoro, L. (2013). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE.

Weber, M. (2002). *Economía y política* (1ra ed. en alemán, 1922; 1ra ed. en español, 1944; 2da ed. en español 1964; 2da reimp.). Madrid: FCE.