

LUIS VILLORO Y LA VÍA NEGATIVA

*Luis Muñoz Oliveira**

Este texto es una revisión de la propuesta que hizo Luis Villoro para acercarnos a la justicia por la vía negativa. Lo hago como homenaje y porque me parece que encaja muy bien en el debate contemporáneo sobre la justificación de principios y valores. No tengo duda de que la propuesta de Villoro es ampliamente compatible con, por ejemplo, la de T. M. Scanlon en su obra *Lo que nos debemos los unos a los otros* y con la de Amartya Sen en *La idea de la justicia*. Desgraciadamente, por la extensión del texto, apenas lograré apuntar estos vínculos. También me refiero a Rawls y muestro que como Villoro y Sen, estaba preocupado por lo urgente, pero tenía la convicción de que una teoría ideal de la justicia era fundamental para detectar la injusticia. No así Villoro, ni Sen y seguramente tampoco Scanlon.

LA VÍA NEGATIVA

Al principio del capítulo *Una vía negativa hacia la justicia*, Luis Villoro subraya que en las últimas décadas del siglo XX y en las que han corrido del siglo XXI, las reflexiones filosóficas sobre las características y los fundamentos de la justicia han florecido de manera muy notable. Sin embargo, la mayoría de dichas reflexiones, dice, se hacen desde lugares donde los umbrales de injusticia social y política son mucho menos insostenibles que aquí, donde la democracia es flaca y las injusticias son terribles.¹

* CIALC-UNAM.

¹ Habría que ver si este supuesto es cierto: injusticias palpables e insostenibles también hay en el primer mundo: ahí están los millones de pobres estadounidenses,

En nuestras sociedades, dice Villoro, “no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos; se hace patente su ausencia. Lo que más nos impacta, al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia”.² Por ello, él defiende que nuestra vía de reflexión debe ser distinta y así, “en lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla”.³

Debido a que, según Villoro, el acuerdo racional es inoperante en una sociedad real, nos vemos obligados a contraponer a la justicia estilo rawlsiano, una vía diferente: la de finalizar las injusticias que son patentes. Ahora ¿cómo reconocemos claramente la injusticia? Villoro lo tiene muy claro: “Sólo cuando tenemos la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia. La experiencia de la injusticia expresa una vivencia originaria: la vivencia de un mal injustificado, gratuito”.⁴ Es decir, la percepción de la justicia no es una intuición, se da cuando cierto daño es injustificable, cuando carece de razones que lo sustenten. Esto, sin duda, se parece a la teoría de la razonabilidad de Scanlon, pero por su extensión aquí no puedo mostrar de qué manera.⁵

En la teoría de Villoro, para enfrentarnos al mal gratuito, debemos atravesar tres momentos, que no son etapas sucesivas, sino más bien estados de complejidad en el desarrollo de un orden moral.

El primer momento es la experiencia de la exclusión, donde aquel que padece una carencia causada por el daño, toma conciencia de la misma. Daño, dice Villoro, no es únicamente tener una nece-

el racismo incesante que padecen los negros y los inmigrantes latinos. Esto, por supuesto, también sucede en Europa, la marginación de los africanos en países como Francia es innegable.

² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ Para una revisión del asunto véase Luis Muñoz Oliveira, “Los significados de la razonabilidad en la filosofía moral”, en *Revista Argumentos*, UAM-Iztapalapa, 2016.

sidad no satisfecha, es también sufrimiento causado por un agente, que además no debe estar necesariamente personalizado. Así, “la sociedad” puede perfectamente ser agente de daño. Para Villoro, el daño es exclusión forzada de bienes específicos que satisfacen necesidades. Y como las necesidades no satisfechas pueden ser distintas, la conciencia del daño también podrá serlo, esto es importante: “la carencia del obrero no es la misma que la del indio o la mujer y, por lo tanto, su conciencia de falta no puede ser la misma”.⁶ Esta diversidad de exclusiones lleva forzosamente a reivindicaciones distintas, todas desde una experiencia diferente de la exclusión.

El segundo momento de la vía negativa es la equiparación con el excluyente. Ésta se da cuando aquellos que son víctimas del daño y la exclusión pasan de decir “por la carencia que tengo soy diferente a ti” a reconocer, “y sin embargo soy igual a ti”. Entonces comienza la batalla, que puede ser violenta o expresarse en un duelo de palabras. “Por diferentes que sean sus fuerzas, poder y contrapoder se miden en el campo de la sociedad”.⁷ Al discrepar con la justificación de las razones que ofrece el poder, se abre el espacio del disenso. Romper el consenso, dice Villoro, es el primer paso para “escapar del poder”. Este disenso razonado abre dos vías: o bien caminamos hacia la controversia, o bien a la resistencia. Este segundo paso de la vía negativa, dice él, puede llevarnos a la ruptura o el deterioro de toda comunicación; pero también puede llevarnos a un reconocimiento del otro menos injusto.

Antes de hablarnos del tercer momento de la vía negativa, Villoro abre un paréntesis para defender las acciones concretas que buscan la realización de una sociedad digna, y ya no la fundamentación abstracta de los derechos humanos. Así, Villoro acude tanto a la noción de “coto vedado” que defiende Garzón Valdés, como al “imperativo del disenso” de Javier Muguerza. Y nos dice que este último: “no debería interpretarse como una norma abstracta sino como un principio universal de una *ética concreta*. Funcionaría como una idea regulativa de toda acción que, en la práctica, favorezca la realización de una sociedad digna”.⁸ Lo anterior, según dice el propio

⁶ Villoro, *op. cit.*, p. 21.

⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁸ *Ibid.*, p. 31.

Villoro, está directamente relacionado con lo que propuso él mismo en su obra *El poder y el valor*, donde defiende que una ética política no puede sólo promulgar principios universales, sino que debe tomar en cuenta las circunstancias en las que se aplicarán las normas generales. El fin de la moralidad, escribió Villoro: “no consiste en el deseo ocioso del bien común; sino en la voluntad de realizarlo en acciones concretas. Una acción se justifica en la medida en que origina una situación en la que los valores morales elegidos se realicen”.⁹

En fin, para Villoro, la postulación afirmativa y abstracta de los derechos humanos no está peleada con la negación de la humillación, pues de lo que se trata, como nos recuerda Villoro que decía Sócrates, es de “escapar de la injusticia”.

Pasemos, ahora sí, al tercer momento de la vía negativa hacia la justicia, que es el reconocimiento del otro hacia una ética concreta, donde el excluido fundamenta racionalmente su reivindicación. Esto puede conducir a promulgar normas *universalizables*. Ahora, nos dice Villoro, no llegamos a este punto a través de un consenso sobre los valores y principios aceptables para todos. Más bien, tomamos la ruta negativa que implica mostrar normas y valores que no excluyan a nadie más para, a partir de ahí, remediar exclusiones, daños, humillaciones concretas. Así, dice Villoro, y para subrayar el punto, el criterio de universalización que se utiliza en la vía negativa es el siguiente: serán *universalizables* las normas y principios que no excluyan a ninguna persona.

Para Villoro es importante señalar que cuando se utiliza el procedimiento que nos presenta al sujeto moral, no se le pide prescindir de su identidad personal,¹⁰ por el contrario, es importante que esté ubicado en un contexto histórico específico pues “sólo gracias a su situación, puede acceder a la experiencia personal de un nuevo sen-

⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ Seguramente al afirmar esto Villoro tiene en mente la “posición original” de John Rawls, y el “velo de ignorancia” que ahí se postula. Éste no es el lugar para debatir a fondo el asunto, pero no puedo dejar de hacerle un poco de justicia a Rawls: el estadounidense, a diferencia de lo que muchas veces se asume en la discusión desde nuestras tierras, nunca pide que los sujetos “prescindan” de su identidad, pide imparcialidad a las partes que acuerdan. Me parece que una de las mejores formas de garantizarla desde el punto de vista teórico, es suponer un “velo de ignorancia”.

tido de justicia”. Ahora, este “sólo gracias a su situación” no implica que únicamente los excluidos en persona pueden tener un nuevo sentido de justicia, ya veremos esto con el ejemplo de Bartolomé de Las Casas que nos ofrece el propio Villoro.

Antes de avanzar a lo señalado, quiero hacer un breve paréntesis para enfatizar que la idea de justicia por la vía negativa no nos da certezas absolutas, no plantea que la justicia es un orden definitivo, más bien se funda en la que Villoro llama racionalidad razonable: “La racionalidad razonable es incierta. No confunde fundamento racional con certeza. No pretende alcanzar una base indudable”.¹¹ Tomando en cuenta lo anterior, Villoro sostiene que la justicia es un proceso histórico que puede tener distintas etapas concretas, donde cada etapa está más próxima a la idea de la justicia cabal, que nunca alcanzaremos: siempre se podrán justificar nuevas exclusiones.

Llegados a este punto, podemos mencionar los ejemplos históricos del proceso negativo de construcción de la justicia que nos ofrece Villoro.

Comienza con Bartolomé de Las Casas, que en palabras de Villoro “experimenta la exclusión en la opresión de sus prójimos los indios” (esto prueba que no sólo los excluidos pueden acceder a un nuevo sentido de justicia). Y discrepó al exigir que se reconociera que el indio es tan sujeto moral como el español. Gracias a esto, el indio obtuvo el derecho de ser un súbdito igual que el español. Sin embargo, aún no podía afirmar su libertad política o sus creencias “heréticas”. Así, nos dice Villoro, “la nueva noción de justicia será más racional, porque ampliará el círculo de las diferencias admitidas; consistirá en la no-exclusión del rasgo identitario rechazado en el aspecto en que fue rechazado, pero podrá seguir manteniendo el rechazo de otras diferencias, en otros aspectos”.¹²

Después utiliza el ejemplo de Locke, quien, junto con muchos europeos durante los siglos XVI y XVII, experimenta otra forma de exclusión: la intolerancia religiosa. Frente a tal injusticia, él defendió la virtud de la tolerancia religiosa, con lo que, una vez más, se hizo más extenso el ámbito de las diferencias que no pueden ser repudiadas, incluyendo las creencias y opiniones privadas. Sin em-

¹¹ Villoro, *op. cit.*, p. 221.

¹² *Ibid.*, p. 36.

bargo, dice Villoro, aún quedó pendiente la exclusión de otras discriminaciones, como las que derivan de la propiedad.

El tercer ejemplo es el de los revolucionarios del siglo XVIII que “experimentan la exclusión del Tercer Estado respecto del poder político”.¹³ Lo que los llevó a la idea del “sujeto universal de los derechos humanos”, que entre otras cosas incluye las exigencias de equidad de los que hasta entonces eran excluidos del poder. Esta nueva idea de justicia abarca los derechos individuales de los ciudadanos. Sin embargo, dice Villoro, aún permite la exclusión de grupos con diferencias culturales y económicas, que es, *grosso modo*, donde nos encontramos hoy.

Villoro termina la exposición de su procedimiento de la siguiente manera: “La vía hacia la justicia que he presentado en resumen ha pretendido reflejar el proceso que históricamente los hombres y mujeres han seguido para acercarse a ella. El logro de relaciones más justas entre los hombres se ha dado de hecho en etapas sucesivas. Su fin no ha terminado, pues la justicia plena es una idea regulativa que puede orientar las acciones de la sociedad sin nunca, tal vez, realizarse plenamente”.¹⁴

VILLORO, RAWLS, SEN Y SCANLON

Villoro comienza su exposición de la vía negativa hacia la justicia descartando, por impracticable, la posibilidad de la justicia a la Rawls. Por ello, déjenme traer al estadounidense a la discusión: Rawls dice, muy al principio de su *Teoría de la justicia*, que podemos imaginarnos una sociedad perfectamente justa:

Por eso considero primeramente lo que llamo una teoría de la obediencia total como opuesta a la de la obediencia parcial. Esta última estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia. Comprende temas tales como [...] la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la resistencia militante hasta la revolución y la

¹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 40 y 41.

rebelión. Se incluyen también cuestiones de justicia compensatoria y del modo de separar una forma de injusticia institucional contra otra. Es obvio que los problemas de la teoría de la obediencia parcial son los más apremiantes y urgentes.¹⁵

Por supuesto, si dichos asuntos son los más urgentes, entonces podemos preguntarle a Rawls por qué escoge ocuparse por la obediencia perfecta a ciertos principios de justicia, asunto que, según nos dice, permite pensar una sociedad perfectamente justa en lugar de dedicarse a resolver los asuntos urgentes. Rawls tiene una respuesta: “La razón de empezar con la teoría ideal es que creo que ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes”.¹⁶

Mucho más adelante en su *Teoría de la justicia*, Rawls nos explica que la parte ideal de la justicia presenta la sociedad que hemos de intentar alcanzar. Así, por ejemplo, nuestras instituciones se deben juzgar a partir de dicha idea de justicia. Además, la jerarquización de los principios de justicia nos permite saber qué injusticia debemos enfrentar con mayor urgencia. “En tanto lo permiten las circunstancias, tenemos un deber natural de evitar las injusticias, comenzando por las más graves, identificadas por el alcance de su desviación de la justicia perfecta. No cabe duda que esta idea es extremadamente rígida. La apreciación de las desviaciones del ideal se deja en su mayor parte a la intuición”.¹⁷

Con esto, Rawls parece decirnos que en una buena cantidad de casos, nuestras intuiciones sobre lo injusto son correctas, por ejemplo, frente a la esclavitud, a la intolerancia religiosa o a la falta de derechos políticos: “Hay problemas respecto a los cuales nos sentimos seguros de que deben ser resueltos de cierta manera. Por ejemplo estamos seguros de que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas [...] estas convicciones son puntos fijos provisionales”. Ahora, ¿qué hacemos frente a casos que no son tan claros? Es justo ahí donde los principios de justicia, la posición original y

¹⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*, p. 231.

el equilibrio reflexivo, son, por decirlo *grosso modo*, los criterios que Rawls propone para solucionar los problemas de justicia.

Ahora, ¿será necesaria una teoría ideal de justicia? ¿No bastará, como sugieren Sen y Villoro, con escoger un foco de información? dice Amartya Sen, “cualquier teoría sustantiva sobre ética y filosofía política, particularmente cualquier teoría de la justicia, tiene que elegir un foco de información, es decir, tiene que decidir en qué características del mundo debemos concentrarnos para juzgar una sociedad y evaluar su justicia e injusticia”.¹⁸ El utilitarismo escoge la utilidad, Sen las capacidades, ¿y Villoro? Creo que es muy claro, escoge la exclusión: serán aceptables aquellos valores y normas que no excluyan injustificadamente. Esta no exclusión no es sólo un sentimiento de injusticia del que el sujeto moral se hace consciente en el primer momento de la vía negativa y que lo lleva a la equiparación con el excluyente. Es, sobre todo, el tercer momento, donde se da la reivindicación de la demanda de no exclusión. Déjenme citar a Villoro: “la comprobación de una injusticia conduce a la proyección intelectual de un orden social más justo. Ese orden nace de la disrupción de un consenso fáctico anterior y conserva las características peculiares de esa disrupción. Su carácter objetivo no puede fundarse, por lo tanto, en ese consenso. Se justifica en el conocimiento personal sometido a crítica, de una injusticia padecida”.¹⁹ ¿Y cuál es el procedimiento de esta crítica? Para empezar, el sujeto debe revisar si la valoración universalizable que propone excluye o no a los demás. “Un valor objetivo es aquel que es deseable para todos y que no excluye a nadie”.²⁰ Será universalizable si no implica exclusiones injustificadas.

Como vimos, Villoro también nos dice que el consenso no es un criterio para llegar a la universalización del valor, en todo caso es una consecuencia posible de una argumentación que muestre que los derechos reivindicados por un grupo no son excluyentes. Aquel que propone un nuevo orden social debe mostrar que éste es menos injusto, esto gracias a que los valores en los que se asienta son universalizables por no excluyentes. La demostración anterior se hará,

¹⁸ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010, p. 261.

¹⁹ Villoro, *op. cit.*, p. 37.

²⁰ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, FCE, 2003, pp. 58 y 59.

como ya señalé antes, a través de la racionalidad razonable, que es, entre otras cosas, dialógica, impura, e incierta: “en el campo de las relaciones entre personas racionales, la racionalidad práctica sólo es razonable cuando no se atiene solamente a las deliberaciones de un sujeto moral, sino se basa en la contraposición de razones aducidas por diferentes sujetos, en un contexto de comunicación dado”.²¹ Al respecto, Villoro también nos dice lo siguiente: “Lo razonable es llegar a algún consenso, respetando la racionalidad de todas las posiciones, y rechazando sólo las que sean irracionales”, que son las que no están respaldadas en razones.²²

En fin, cuando la exclusión es evidente, debemos hacer todo lo posible para remediarla lo más pronto que permitan las circunstancias. Cuando no es evidente, resulta fundamental el discurso razonable y bien fundamentado que altera el consenso establecido, el *status quo* ciego que reniega de las exclusiones injustificadas. Para lograr hacerlas patentes, aquél que las padece o quien, como Las Casas, se las topa de frente, debe apelar al discurso para mostrar con él la exclusión que hemos de remediar.

Desgraciadamente las buenas razones no siempre logran vencer a los aventajados, a los cómodos. Es entonces cuando la ruptura puede ser más dramática, dice Villoro: “el disenso razonado puede llevar a la controversia, pero también a una resistencia. La equiparación con el agresor —en la controversia y en la acción social y política— es el segundo momento de esta vía negativa”²³ que, como ya dijimos, “puede culminar en la ruptura o en el deterioro de la comunidad de comunicación”.²⁴ Cuando las razones fracasan, no hay que ser inocentes, sólo queda la resistencia civil, pero por su extensión esto no podemos desarrollarlo aquí.

²¹ Villoro, *Los retos de la sociedad...*, p. 218.

²² No tengo duda que la postura de Villoro se puede ver fuertemente respaldada por la defensa que hace T. M. Scanlon de las buenas razones. Desgraciadamente aquí no tenemos espacio para desarrollar esta relación. Pero instisto, hay en Villoro una aproximación semejante a la que hace Scanlon con respecto a que son válidos todos aquellos principios que nadie pueda rechazar razonablemente.

²³ Villoro, *Los retos de la sociedad...*, pp. 27 y 28.

²⁴ *Loc. cit.*