

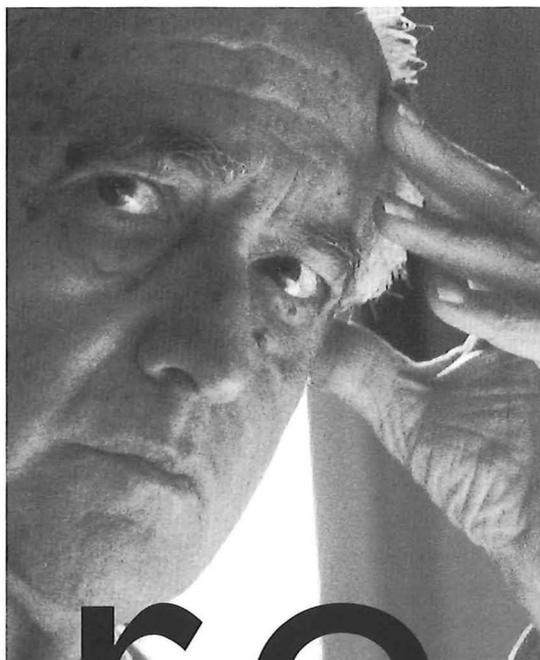
Luis Villoro fotografiado
por Miguel Lorenzo

luis vil

LA LIBERTAD DE REALIZACIÓN PARA TODOS
REQUIERE UN ESTADO FUERTE LEGITIMADO POR
UNA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Luis Villoro es uno de los más destacados representantes de una brillante generación de profesores e investigadores mexicanos a los que debemos un notable impulso en el ámbito de las ciencias sociales, de la filosofía, del derecho. Es autor de relevantes trabajos en un campo disciplinar amplio, desde la historia de la filosofía (como sus estudios sobre Descartes o Husserl), la epistemología (monografías sobre el proceso del conocimiento, sobre el significado del silencio), la antropología filosófica (ensayos sobre el indigenismo) o la filosofía política y moral (como los trabajos sobre la independencia mexicana, el concepto de ideología, las reflexiones sobre el poder, o sobre el Estado nacional y el pluralismo cultural).

Es profesor emérito de filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, en la que impartió



clases como docente de distintas materias filosóficas a lo largo de casi medio siglo. Desde 1978 es miembro del prestigioso Colegio Nacional de México. Ha sido profesor invitado en numerosas universidades americanas y europeas. Su obra ha merecido premios y reconocimientos nacionales e internacionales, como el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Ciencias Sociales, Historia y Filosofía, que recibió en 1986.

Su autoridad moral y científica hizo que fuera convocado a desempeñar un papel relevante en el proceso social y político desencadenado a partir del conflicto de Chiapas. Como señalábamos, es autor de una vasta obra, entre la que se cuentan libros como Los grandes momentos del indigenismo en México, 1950; El proceso ideológico de la revolución de la independencia, 1953.; Páginas Filosóficas, 1962; La idea y el ente en la filosofía de Descartes, 1965; Signos políticos, 1974; Estudios sobre Husserl, 1975; Creer, saber, conocer, 1982; El concepto de ideología y otros ensayos, 1985; El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento, 1992; La significación del silencio, 1996; Una filosofía del silencio: la filosofía de la India, 1996; El poder y el

valor. Fundamentos de ética política, 1997; Estado plural, pluralidad de culturas, 1998.

Precisamente del prólogo de este último libro, que podría considerarse como una excelente síntesis de su pensamiento, entresacamos el siguiente fragmento, en el que se evocan los temas objeto de la presente entrevista, que tuvo lugar en Valencia, a finales de 1999, con motivo de la presencia de Luis Villoro en esta ciudad, donde impartió diversas clases y seminarios. «El siglo que termina ha visto la lenta descomposición del pensamiento moderno. Incluso ha dejado percibir signos precursores de lo que podría ser una nueva forma de pensar. El cambio afecta, entre otros campos, a la organización de las sociedades humanas. Dos ideas forman parte de la modernidad;

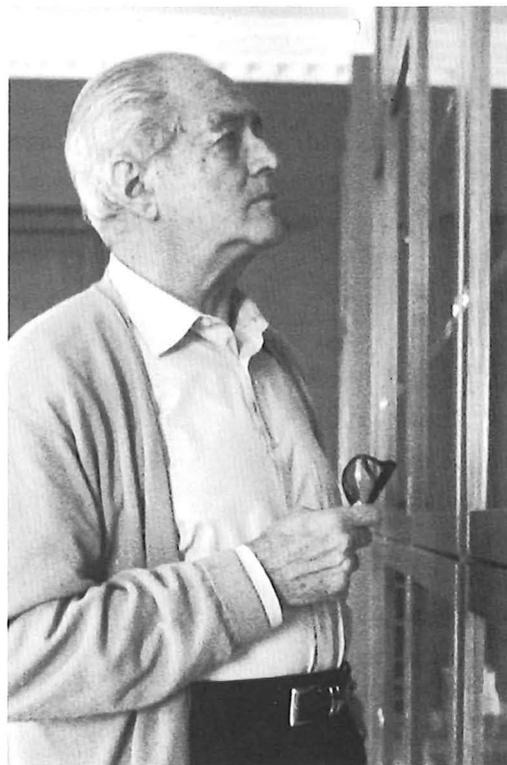
l o r o

*Entrevista a Luis Villoro
realizada por Javier de Lucas
y Sergio Sevilla*

ambas derivan del concepto de una razón universal y única, igual en todos los hombres y en toda época. El Estado-nación es la primera. El Estado-nación es una construcción racional; el mundo entero es, para el pensamiento moderno, un escenario donde se enfrentan Estados soberanos. El progreso hacia una cultura racional es la segunda idea. Porque sólo hay una cultura conforme a la razón: la occidental, de raíces griegas y cristianas; las demás tienen valor como estadios en evolución hacia esa cultura superior. Así como la Revelación es una, así también la Razón sólo puede dar lugar a una forma de civilización. Si algo han anunciado nuestros días es el fin de esas dos ideas. Los nacionalismos llevaron al mundo al borde de la destrucción; el secuestro de la razón en una cultura, al genocidio y la esclavitud. Es necesaria una nueva visión. En lugar de ver el mundo como una palestra de lucha entre Estados, verlo como una unidad de pueblos, de regiones, de etnias. En vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola manifestación de la razón, comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas.»

J. de L. / S. S.: *Su distinción entre dos opciones, las vías de la singularidad y la autenticidad, a la hora de la reivindicación de la identidad cultural, parece una de las propuestas más fructíferas en términos de evitar confusiones conceptuales y normativas a propósito de la **identidad cultural**. Por lo que se refiere a estas últimas, la propuesta de la autenticidad relativizaría buena parte de los planteamientos jurídicopolíticos de los así denominados nacionalismos esencialistas. ¿Estaría de acuerdo con quienes argumentan que el proceso de globalización aconseja más bien replantear la cuestión de la identidad en términos de lo que algunos han denominado individualismo polifónico, de deslizamiento y compresencia de identidades, tanto por lo que se refiere al individuo como a los grupos?*

L.V.: **Podríamos distinguir** entre dos niveles en el concepto de identidad. En un primer nivel, el individuo o el grupo se identifica con los caracteres que su situación social e histórica le determinan de hecho: raza, etnia, cultura, posición social, antecedentes familiares, etc. En un segundo nivel, puede poner en cuestión esa identidad fáctica e identificarse con una imagen proyectada de sí mismo. En ambos niveles, las identidades de un sujeto o de un grupo son tan múltiples como sus pertenencias. Pero en el primer nivel las pertenencias le son dadas; en el segundo pueden ser elegidas libremente. Sólo entonces el individuo



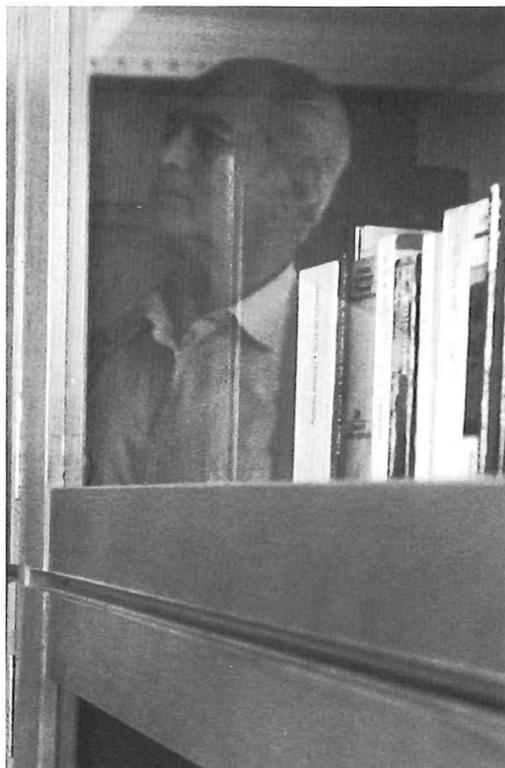
o el grupo pueden aceptarse a sí mismos como sujetos de una identidad múltiple libremente asumida. La «**identidad post-convencional**» de Habermas corresponde a este segundo nivel.

*Una de las cuestiones en las que insisten con mayor fuerza quienes sostienen la utilidad de entender los conflictos de identidades y diferencias en términos de **lucha por el reconocimiento** –Taylor, Walzer, Kymlicka, usted mismo– es la necesidad de comprender la per-*



tenencia en términos de bien primario, por emplear una terminología que ha difundido Rawls. Frente a quienes recordando a Wittgenstein subrayan el peligro de incurrir en la lógica propia del «infierno de la identidad» o –Freud dixit– del «narcisismo de las pequeñas diferencias», ¿cree usted que la identidad cultural y la pertenencia pueden ser enunciadas en términos de necesidades básicas? ¿Coincide con quienes sostienen la necesidad de reconocer la irreductibilidad de determinados bienes colectivos a los individuales? ¿qué razones subrayaría a la hora de

Cualquier grupo social minoritario, no excluyente de los demás, tiene derecho a desarrollar su propia cultura.



destacar la prioridad de esas necesidades, que aconsejaría su reconocimiento y protección en términos de derechos?

■ **Los «bienes primarios»** –como señala Rawls– comprenden las libertades básicas. Pero éstas, a mi juicio, deben entenderse como libertades de realización, es decir, como capacidades para realizar lo que se elige, sin impedimentos debidos a voluntades ajenas.

Condiciones para la realización de la libertad son la satisfacción de los valores de supervivencia (alimentación, abrigo, seguridad) y de convivencia (pertenencia a grupos colectivos). El reconocimiento de esas condiciones por el Estado daría lugar a derechos básicos. El reconocimiento del derecho a la pertenencia a distintas comunidades establecería como sujetos de ese derecho a todos los integrantes de esas comunidades; en ese sentido no podría dudarse de su carácter colectivo.

*En diferentes trabajos ha analizado usted, profesor Villoro, el sentido y alcance de la reivindicación de la identidad cultural por parte de grupos como las minorías culturales o las poblaciones indígenas, incluso en términos jurídicopolíticos. ¿Qué papel tiene el reconocimiento del **derecho a la cultura** como instrumento para satisfacer esas reivindicaciones? ¿Cree que el actual estándar internacional del derecho a la cultura, tal y como se desprende de su positivación y ampliación en los Pactos de 1966 y en instrumentos jurídicos posteriores –sobre todo por la acción de la UNESCO y del Comité de derechos humanos de la ONU–, es suficiente y/o adecuado?*

■ **Habría que distinguir** entre derechos de pueblos y de minorías. Cualquier grupo social minoritario, no excluyente de los demás, tiene el derecho a desarrollar su propia cultura, dentro del marco político del Estado al que pertenezca, pero no tiene necesariamente derecho de autogobierno. Un pueblo, en cambio, no puede ejercer su derecho a la cultura sin el derecho más amplio de autodeterminación. Ese derecho quedó establecido en la «Declaración de derechos humanos» de la ONU. Hay que cubrir, por tanto, una laguna del derecho internacional vigente: definir con precisión el concepto de «pueblo».

*Usted ha dirigido algunas críticas a quienes sostienen que el modelo de **ciudadanía diferenciada** puede ser una vía para conciliar las reivindicaciones de reconocimiento*

de la diferencia que formulan grupos minoritarios. De esta manera, parece apostar por la vía de la separación entre ciudadanía y nacionalidad. ¿Cree que esas críticas y propuestas son aplicables de igual modo en el caso de los pueblos indígenas, que es el más relevante en América Latina, y en el de determinadas minorías nacionales y culturales, como sucede en Europa? ¿Admitiría usted la pertinencia de esa propuesta de ciudadanía diferenciada en los términos en los que lo formula la teoría crítica feminista, por ejemplo I.Young? Y ¿cuál es su opinión acerca del fundamento y utilidad del reconocimiento de derechos especiales, como por ejemplo los que Kymlicka denomina «derechos poliétnicos»?

■ **Habría que recordar** que la ciudadanía ha sido siempre una característica cuyo contenido y ámbito de aplicación está determinado por un Estado constituido. En cambio, las características de identidad y pertenencia tienen que ver con la relación de una persona con grupos sociales: etnia, nación, comunidades. En consecuencia, me parece que no hay que confundir los derechos que derivan de la sujeción a un Estado con los que derivan del reconocimiento de pertenencia a una etnia, nación o minoría social. La «ciudadanía diferenciada» en la versión de Kymlicka no toma en cuenta suficientemente esa distinción. Mi propuesta de «ciudadanía restringida», que no comprende ningún carácter étnico, nacional o social en el concepto de «ciudadanía», responde mejor, en mi opinión, a esa distinción necesaria.

Pasando ahora a cuestiones más concretas, nos gustaría recabar su opinión sobre el conflicto de Chiapas, que usted conoce de cerca pues, si no estamos mal informados, fue llamado a asesorar en la negociación entre el Gobierno mexicano y el movimiento zapatista y formó parte de la Comisión Nacional para la Concordia. Entre nosotros, como seguramente no ignora, hay cierta confusión acerca de los términos mismos del conflicto y, muy concretamente, sobre las reivindicaciones y el papel

político del zapatismo, sobre su posición en el conflicto de Chiapas e incluso sobre su significación en el contexto latinoamericano. A partir de su experiencia, ¿cree que puede decirse que lo que hay en juego en Chiapas es algo más que la reclamación de justicia y participación en la riqueza, la exigencia de respeto y garantía de los derechos humanos, esto es, algo más que un conflicto que –con las características especiales que se quiera– no es en definitiva sino otro episodio que muestra las consecuencias del olvido y la falta de asistencia por parte del Gobierno federal a una región particularmente deprimida? Las reivindicaciones indígenas en Chiapas ponen el acento, por ejemplo, en el derecho a la tierra, en el autogobierno. ¿Responden a los escenarios característicos de la reclamación de derechos colectivos en el marco de las luchas por el reconocimiento? ¿Cuál sería su especificidad? Por otra parte, ¿es el movimiento zapatista una respuesta a esas reclamaciones, un instrumento de esa lucha por el reconocimiento? ¿O va más allá, tal y como lo plantean quienes subrayan –entre otros, Débray, Ramonet, Vázquez Montalbán– que se trata de una respuesta política significativa frente al proyecto ideológico globalizador, frente a los límites y contradicciones que presentan la mayor parte de los modelos de democracia representativa en un mundo crecientemente globalizado, pero no menos crecientemente dualizado?

■ **El zapatismo** es un movimiento muy diferente a las guerrillas latinoamericanas «guevaristas» anteriores. No busca hacerse con el poder, sino promover una democracia radical en la que la «sociedad civil» detente el poder. No sigue una doctrina ideológica acabada, más bien plantea ciertos principios éticos compatibles con distintas posiciones ideológicas. Y entre esos principios están: el respeto a todas las diferencias, la transferencia del poder a los ciudadanos situados en sus comunidades locales, la libertad de realización, que comprende la satisfacción prioritaria de las necesidades básicas, la equidad y la solidari-



dad comunitaria. Podría resumirse su concepción política en tres lemas muy sencillos que ellos manejan: 1) «Un mundo donde quepan muchos mundos» (respeto a todas las diferencias, autonomía de los grupos no excluyentes). 2) «Mandar obedeciendo» (democracia radical y no sólo representativa). 3) «Para todos todo, nada para nosotros» (restablecimiento del sentido de la comunidad). Por esas características creo que ofrece una alternativa para la renovación de la izquierda política, aplicable a todas las naciones.

Otro conflicto que sacude a México es la situación creada por los estudiantes de su propia universidad, la UNAM, que ha estado paralizada meses y meses. ¿Cuáles son, en su opinión, las características de este movimiento y sus diferencias respecto del movimiento de 1968? ¿En qué medida conecta, o entra en conflicto, el movimiento estudiantil con el proceso de democratización de la política mexicana? ¿Hasta qué punto puede estar expresando contradicciones inherentes al proceso de apertura social de la universidad, percibido a veces como un mecanismo de formación profesional, que palía el paro y mejora las posibilidades de empleo, dejando en segundo plano el ideal clásico de excelencia del saber? ¿Estamos ante una transformación de la función social de la universidad?

■ **El movimiento del 68** estaba dirigido contra un gobierno autoritario y represivo; fue una manifestación a favor de una democratización del país y tuvo el apoyo de todos los sectores universitarios (incluyendo las autoridades). El movimiento actual es interior a la universidad, no tiene ningún apoyo fuera de ésta. Nace del temor de un grupo a que la actual política liberal conduzca a la privatización y mercantilización de la universidad. En este sentido es un signo de descontento contra las posiciones neoliberales del régimen actual. Sin embargo, al dirigirse contra las autoridades universitarias y no contra la política educativa del gobierno, plantea una peligrosa ambivalencia: por un lado podría ser un estímulo para

una reforma de la universidad, que muchos creemos necesaria; pero por otro, podría actuar como instrumento del propio sistema contra la universidad, que siempre ha sido un espacio crítico importante. La intransigencia de los paristas parece, por desgracia, dar pábulo a esta segunda posibilidad.

Otra cuestión que nos interesa. Sin duda, aunque en los últimos años ha habido iniciativas tendentes a aproximar la filosofía que se hace en México y en España, sigue siendo lamentablemente cierto que la recepción mutua es muy limitada. Podría decirse que la «comunidad filosófica» que se expresa en castellano tiene un bajo nivel de percepción de sí misma. A menudo descubrimos que estamos leyendo a los mismos autores –generalmente en lengua inglesa y alemana– pero no nos conocemos ni debatimos entre nosotros. ¿Cómo percibe esta situación desde su perspectiva?

■ **Parece claro** que la constitución de una comunidad filosófica en lengua española favorecería considerablemente el desarrollo de la creación filosófica en nuestros países. Para ello es necesario establecer una comunicación permanente entre nosotros, pero también superar los dos defectos antagónicos que señalé en un artículo publicado en la revista *Isegoría* (núm. 19, diciembre 1998): nuestra «ancilaridad» a la producción de los países que creemos más avanzados y nuestra tendencia opuesta a encerrarnos en el estudio de nuestras singularidades. Ambos defectos, de signos contrarios, han impedido en gran medida el desarrollo de la filosofía en nuestra lengua.

Nos gustaría plantearle ahora algunas cuestiones relativas a la posición que sostiene en filosofía política. En su teoría sobre los modelos de la asociación para la libertad opone usted a un «modelo liberal» –que «restringe el poder estatal en todas sus actividades frente a la sociedad civil»– un «modelo igualitario» que, básicamente, sirve para «compensar las desigualdades generadas por la libre competencia del mercado» y para posibilitar

El zapatismo no busca hacerse con el poder sino promover una democracia radical.

una política de cooperación entre los diferentes que exceda a la mera tolerancia. ¿Considera usted que el poder político, tal como está configurado hoy, puede ejercer estas funciones, en el momento en que la globalización económica recorta y debilita progresivamente los poderes de los Estados? El principal riesgo para la intervención del Estado a favor de lo que usted llama «libertades de realización», ¿no proviene más de la erosión efectiva del sistema político a manos del sistema económico que del liberalismo doctrinal? Por otra parte, también el análisis que hace usted del tercer mundo presupone la existencia de un Estado fuerte como ámbito de participación política. Si éste es inexistente, ¿cuáles son los valores políticos prioritarios para estos países y qué instancias tendrían suficiente poder para llegar a hacerlos efectivos?

■ **Esto toca un punto crucial.** Efectivamente, la propuesta de un modelo «igualitario» de asociación política que tuviera por idea regulativa la libertad de realización para todos y la supresión de la exclusión, implica una paradoja: un Estado fuerte y, al mismo tiempo, legitimado por una democracia participativa. Esa paradoja sólo puede resolverse mediante una política económica que supere el programa neoliberal. Tendría que estar basada en la constitución de un Estado que, sin atentar contra el derecho a la inversión y producción privadas, tenga la facultad de dirigir la economía y de destinar un margen significativo de recursos públicos a programas sociales. Las instancias para propulsar ese tipo de Estado sólo pueden ser los distintos sectores organizados de la sociedad civil, en el marco de una democracia participativa real.

Su ensayo sobre Estadios en el reconocimiento del otro plantea dos vertientes problemáticas, a nuestro juicio complementarias pero distintas, sobre las que solicitaríamos una reflexión adicional. Nos referimos a la propia teoría del reconocimiento, por una parte, y al pluralismo cognitivo –con implica-

ciones epistemológicas y ontológicas– que usted propone, por otra. Por lo que se refiere al «reconocimiento», usted plantea un límite nítido en los siguientes términos: «Sólo el colonizado puede ‘convertirse’, nunca el colonizador. Cuando percibe este riesgo Sahagún, de inmediato tiene que ponerle su límite. De lo contrario, pondría en peligro su identidad. ¿No hay aquí una actitud inconsciente de dominio, previa a cualquier intercambio con el otro?» (Estado plural, pluralidad de culturas, p. 167). En este texto usted señala lo que diríamos son los límites del paradigma del diálogo para entender el reconocimiento; en efecto, si llevamos al límite la lógica del diálogo, éste ha de concluir en un acuerdo, en virtud del cual ya no hay dos posturas, sino una única resultante. Uno de los dos interlocutores ha de abandonar lo que usted ha llamado «su elección de sentido y valor últimos» (p. 166). Pero cabe plantearse si no es ese límite del diálogo lo que hace más plausible entender la situación como un caso de la teoría hegeliana del reconocimiento, en la que éste es el resultado de una lucha en que ambos contendientes arriesgan su identidad, y en la que el hecho de poner en riesgo la propia vida es condición necesaria del reconocimiento resultante. ¿En qué medida considera viable sustituir la visión agonística hegeliana del reconocimiento del otro por un modelo dialógico, cuando lo que se pone en juego es la propia identidad? ¿De qué otro modo se puede superar esa «actitud inconsciente de dominio» que usted detecta y que hay que atribuir a ambas partes?

■ **Es un problema bien planteado.** No tengo una respuesta clara. Sólo sugeriría lo siguiente: la alternativa a la visión «agonística» de Hegel sólo puede ser una conversión en la concepción y actitud propias ante la razón y los valores (un cambio en nuestra «figura del mundo»), al entenderla como «plural»; sobre esta base podría separarse la propia autoestima del afán de dominio, pues la primera no dependería ya del segundo. ¿Sería eso posible? No lo sé. Lo que sí es posible, por lo pronto,



es el acuerdo parcial entre posiciones encontradas (con igual voluntad de dominio), basado en el previo respeto a la diversidad de razones y de valores en conflicto, semejante a lo que Rawls llama un *overlapping consensus*.

Vayamos ahora a la cuestión del pluralismo epistemológico. Su teoría sobre el reconocimiento del otro como aceptación de lo que en él es irreductiblemente válido, lleva consecuentemente a afirmar que ello «sólo sería posible si partiéramos de una creencia básica que aceptara, por principio, que la razón no es una sino plural, que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas» (cit., p. 168). De este modo llega usted a lo que diríamos es un pluralismo muy semejante al de Isaiah Berlin cuando ataca «el taburete de tres patas en el que la tradición básica del pensamiento político occidental» se basa. Por recordarlos brevemente, Berlin los describe así: el primer supuesto de esa tradición es que «todo problema auténtico sólo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas»; el segundo es que «existe un método para descubrir esas soluciones correctas»; y el tercero es que «todas las soluciones correctas deben ser, como mínimo, compatibles entre sí» (I. Berlin, El fuste torcido de la humanidad, pp. 42-43). Si usted reconoce la afinidad de fondo entre su pluralismo y el de Berlin, nos gustaría saber si lo entiende compatible con el racionalismo filosófico occidental, y si no ve un abismo entre un pluralismo reconstructivo, que reconoce la pluralidad histórica de las concepciones del mundo, y lo que podríamos llamar un pluralismo realizativo, es decir, una hipotética postura intelectual que, como usted propone, partiera de la aceptación del pluralismo para actuar.

■ **De acuerdo con Berlin.** El simple reconocimiento de la pluralidad de la razón tiene una función puramente descriptiva. Pero ¿no puede funcionar también como un peldaño para dar

paso a una concepción nueva del conocimiento? En un libro publicado en 1982, *Creer, saber, conocer*, intenté mostrar que, a diferencia de la concepción más en boga, la condición para saber no es la verdad sino la objetividad. Y la objetividad es plural, depende de las creencias básicas y las razones accesibles a cada «comunidad epistémica», las cuales están históricamente determinadas. Esta concepción intenta justificar el conocimiento admitiendo la pluralidad de la razón. No renuncia tampoco a los conceptos de «verdad» y de «realidad», pero los introduce para explicar la unidad posible de la razón, no para fundar el conocimiento. En suma, si tomamos en serio la idea de pluralidad en epistemología, estamos obligados a pensar de nuevo en los fundamentos y límites de un conocimiento objetivo.

