

## NOTAS Y DISCUSIONES

# Villoro, Muguerza y el combate a la razón arrogante

## Villoro, Muguerza and the fight against haughty reason

CARLOS PEREDA

Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM - México

RESUMEN. Partiendo de algunas reflexiones de L. Villoro se reconstruyen varios engaños-fetiches muy arraigados: la alternativa consensos/disensos, el entusiasmo nacionalista o los usos y costumbres como la última palabra, un concepto no razonable de razón. Respecto de este último engaño se enriquece la discusión con algunas observaciones de J. Muguerza.

*Palabras clave:* razón arrogante, consenso, disenso, engaños, nacionalismo, multiculturalismo, moral, prudencia.

ABSTRACT. I reconstruct several deeply rooted deceptions by taking Villoro's reflections as a starting point: i.e., the alternative consensus/dissent; the nationalist enthusiasm or the understanding of habits and costumes as «the last word»; a non-reasonable concept of reason. With respect to the latter I make use of some observations owed to Muguerza to further develop the discussion.

*Key words:* arrogant reason, consensus, dissent, deception, nationalism, multiculturalism, morality, prudence.

Con el propósito de vagamente esbozar algunos primeros pasos en el combate a la razón arrogante, discutiré algunas ideas del libro *Los retos de la sociedad por venir*<sup>1</sup> de Luis Villoro. Es un libro luminoso. En parte lo es por su capacidad de mostrar callejones sin salida, además de sugerir varias conexiones con debates tanto de la tradición como de hoy. No es una sorpresa. En México, durante hace alrededor de medio siglo, Villoro no ha dejado de indagar, y de luchar —con rigor e imaginación— en los más diversos

frentes (filosóficos, culturales, políticos...). Este libro es otro ejemplo. Aquí se exploran, siguiendo a menudo una vía negativa, muchos aspectos del problema —del viejo y constantemente gravísimo problema— de la justicia. Además, se vuelven a discutir algunas concepciones de la democracia, del Estado y del multiculturalismo, sin faltar, en el trasfondo pero siempre presente (horizonte que cuando se pierde, se pierde mucho), una teoría de la racionalidad. En la mayoría de esas indagaciones se nos enseña algo

decisivo y, a veces, indispensable. Creo que lo que acabo de afirmar es una descripción imparcial de este libro y, en general, de una vasta obra que no deja de asombrarnos. Con esa descripción pueden concordar incluso gente terca y, de seguro, confundida que, como yo, a menudo discrepan con Villoro, y hasta lo hacen de manera radical.

«Discrepar con» no es otra expresión para «estar ciegamente en contra». Por el contrario, «discrepar con» es una expresión que invita a multiplicar prácticas de dar y darse razones. Sin embargo, en esta ocasión más que «discrepar con» me interesa «apropiarme de» algunas —¡sólo algunas!— propuestas de Villoro. Las acentuaré de manera tal vez diferente a cómo lo hace Villoro (pero acaso no haya mejor lectura que la lectura interesada).

Así, ante todo me importa apropiarme de varios de los retos que Villoro apunta como propios de las sociedades por venir. Elijo cuatro de esos retos. Los reformulo —los interpreto— como

— no dejarse engañar por la alternativa «consensos» o «disensos» sociales como la última palabra;

— no dejarse engañar por el entusiasmo nacionalista como la última palabra;

— no dejarse engañar por los usos y costumbres de las diversas tradiciones (por los «nacionalismos de la comarca» o, si se prefiere, por los «nacionalismos de barrio») como la última palabra.

Y detrás de las enconadas luchas en contra de esos persistentes engaños, especialmente se trata de hacer un gran acopio de esa virtud olvidada, la prudencia, para

— no dejarse engañar por una razón no razonable, por un uso arrogante de la razón que cree que puede haber algo así como una última palabra respecto de los problemas sociales.

Recorreré un poco, aunque sea apresuradamente, cada uno de esos cuatro en-

gaños, que llamo «engaños-fetiches» por su promiscua (y falaz) presencia en las más diversas discusiones.

## I

En relación con el primer engaño-feticho, la alternativa «consensos» o «disensos» sociales como la última palabra, Villoro retoma una conocida discusión de Javier Muguerza y Ernesto Garzón Valdés. Según Muguerza, respecto de los derechos humanos, más que de un consenso fáctico o contrafáctico:

extraeríamos más provecho de un intento de «fundamentación» desde el disenso, esto es, desde un intento de fundamentación «negativa» o disensual de los derechos humanos, a la que llamaré la «alternativa del disenso»<sup>2</sup>

A esta alternativa, Garzón Valdés responde que «la calidad moral del consenso no puede ser referida al consenso mismo» y «lo mismo sucede con el disenso»<sup>3</sup>, lo cual tiene razón, mucha razón. Pues nadie ignora (aunque muchos quieran hacerlo) que hay tanto consensos como disensos atroces. No obstante, cuando Garzón Valdés afirma: «el disenso es una actitud transitoria enmarcada por dos consensos: el que se niega y el que se desea lograr»<sup>4</sup>, a su vez también carece de razón, al menos, lo que deja entender. ¿Por qué? En la vida social, los consensos son actitudes tan transitorias como los disensos. Más todavía, salvo quizá en asuntos en extremo generales, como el respecto a algunos derechos humanos básicos, conviene desconfiar (como entre otros, recomendaba Jefferson), de cualquier consenso demasiado totalizador de la vida social, peor todavía, si se prolonga demasiado tiempo. De nuevo, ¿por qué? A menudo tales consensos no son más que productos de la manipulación de algún poder represivo: de imposiciones que, de tan exitosas, se han vuelto sobrentendidos invisibles. (La

experiencia mexicana de setenta y cinco años de gobierno continuo del PRI, esa «dicta-blanda», como solía describírsele, es, en este sentido, ejemplar.) Acercándose en cierto modo a Muguerza, Villoro reconceptualiza la alternativa del disenso con lo que se podría llamar «la alternativa del daño vivido».

Así, frente a los consensos sociales —frente a cualquier himno acerca «de lo bien que estamos» y «de lo bien que seguiremos estando si persistimos en este rumbo»—, hay que tomar conciencia del daño que siempre está ahí —no por poco o nada publicitado menos horroroso— producido por acciones u omisiones de quienes forman parte triunfal del consenso. Y se debe hacerlo, aunque ese daño se produzca muy lejos de quienes administran y/o se benefician de ese consenso. Por eso, indica Villoro que para la política, e incluso para la reflexión moral:

El punto de partida estaría en la comprobación de la sociedad real como carencia. Una sociedad carente es una sociedad dañada. La ausencia de valor en ella se experimenta como daño. Daño no es sólo falta, necesidad no satisfecha; es también sufrimiento causado por un agente.<sup>5</sup>

Teniendo en cuenta estas observaciones, he aquí la necesidad de sustituir el primer fetiche que arma la alternativa «consensos» o «disensos» sociales como la última palabra, por una *máxima de la confrontación ininterrumpida de los consensos y los disensos sociales procurando detectar carencias*. Esta máxima se podría formular como sigue:

*Cada vez que te enfrentes con un consenso social, cuidate de atender al menos algunos de los disensos que este consenso oculta y, con frecuencia, procura eliminar con violencia. A su vez, cada vez que en torno tuyo se multipliquen los disensos que, como consecuencia buscada o involuntaria deshacen la vida social, ten el coraje de rescatar los con-*

*sensos que tales disensos —a veces también violentos— presuponen.*

Aplicar tal máxima de inmediato invita a participar en prácticas de dar y darse razones, y cuando esas prácticas se vuelven explícitas, en prácticas públicas de dar y darse argumentos. Claramente, es introduciendo prácticas de argumentar cómo, en medio de los consensos más rotundos, se podrá dar voz fuerte al disenso y sobre todo al daño: a las voces que discrepan o procuran hacerlo. A su vez, frente a los disensos, incluso frente a los disensos más intempestivos, con tales prácticas se podrá rescatar todo aquello que también nos reúne o que posiblemente nos podría reunir. No se olvide: desatender el disenso tarde o temprano implica tener que reprimir, pero sin algún consenso se borra la posibilidad misma de los disensos y se habita en mundos paralelos. (Quienes habitan en mundos incomunicados no disienten, no discrepan. Simplemente habitan en mundos paralelos.)

No se olvide tampoco que en estas prácticas de dar y darse razones, de dar y darse argumentos, se debe hacer un inmenso esfuerzo —se debe tener el coraje de hacer un inmenso esfuerzo— para que los consensos a menudo resultados de algún poder no sofoquen las razones a veces apenas balbuceadas del sufriente: los gestos no pocas veces torpes y casi mudos tanto de muchos grupos de víctimas como de víctimas solitarias que ya no tienen otra razón que abrazarse a su pérdida, a su daño.

Entre esos consensos que sofocan, si es que no directamente asesinan, uno de los más frecuentes en la vida pública es el que se expresa en el entusiasmo nacionalista. Tal algarabía suele provenir de lo que se pueden llamar las diversas y muy efectivas «industrias de los nacionalismos». Esas rendidoras industrias —que tan buenas ganancias han reportado en la historia y continúan reportando— suelen ser uno de los productos más publicitados

de lo que Villoro llama el «Estado homogéneo». Villoro señala:

El Estado-nación que se pretende homogéneo no admite concepciones opuestas sobre lo que debiera constituir el bien común... Sin embargo, la unidad de Estado y nación no corresponde a la realidad en la mayoría de los países. En casi todos, el poder del Estado se ejerce sobre comunidades de culturas diferentes... El reconocimiento de esa diversidad conduce al abandono de la idea del Estado-nación homogéneo y al proyecto de una nueva forma de Estado; el Estado plural, formado por la unidad de diversas comunidades de cultura, basada en su decisión autónoma.<sup>6</sup>

Si Villoro entendiera el pluralismo reduciéndolo al pluralismo de las diversas culturas, esas piadosas mitologías de las regiones, su propuesta podría con facilidad tacharse de otros de los tantos efectos de «la industria del multiculturalismo vulgar». Pero las vociferantes industrias del multiculturalismo vulgar no hacen más que sustituir el entusiasmo nacionalista represor del Estado-nación por el entusiasmo nacionalista dedicado a la pequeña comarca: el fervor de vez en cuando asesino en nombre de la estrechas y, no pocas veces, asfixiantes tradiciones propias —o de lo que un grupo o grupúsculo inventa como tales para provecho de unos pocos—. Felizmente Villoro tiende a no corregir un error con otro: en sus mejores momentos suele no oponer al Estado homogéneo las industrias del multiculturalismo vulgar de las culturas y de las tradiciones no menos homogéneas.

De este modo, frente a los consensos abusivos de los Estados o de las regiones o de las culturas o de las tradiciones o de cualquier grupo, grande o pequeño, que falazmente confunda la parte con el todo, hay que

establecer el pluralismo de la razón y de las concepciones del bien. Con ello llega a su raíz la facultad de todo hombre y mujer a determinar su propio plan de vida conforme a su propia visión del mundo, sin imposiciones aje-

nas. Y en eso consiste el respeto a la libertad, base de la democracia.<sup>7</sup>

En consecuencia, porque se aleja con radicalidad —y felizmente a menudo sin nostalgias— de las industrias del multiculturalismo vulgar, esas otras políticas de lo homogéneo —de lo homogéneo en pequeño—, Villoro puede no sucumbir en el tercer engaño-fetichismo que tanto discurso y disparate (y no poco terror) ha suscitado y continua sin cesar suscitando: los usos y costumbres como la última palabra de la convivencia social, como la muralla inexpugnable que hay que procurar proseguir fortaleciendo. Como vindica Villoro:

junto a su función de dar sentido a la vida colectiva, los usos y costumbres establecidos también son sedimentos de un pasado, a menudo perdido; contienen prejuicios y convenciones aceptados sin crítica... Pertener a un pueblo no implica estar enajenado a sus convenciones, sino contribuir a su libre creatividad y a su desarrollo.<sup>8</sup>

Por eso, no hay que dejar de aplicar la *máxima de la confrontación ininterrumpida de los consensos y los disensos sociales* tanto frente a las industrias de los entusiasmos nacionalistas promovidos con fanatismo por los Estados-nación con pretensiones de homogeneidad, como frente a las no menos fanáticas industrias de los entusiasmos nacionalistas de las comarcas, también con no menores pretensiones de homogeneidad. (No hay que dejar de subrayar la dificultad permanente para superar estos engaños: en ambos casos se trata de industrias económicamente muy prósperas). Pero, ¿cómo hay que poner a trabajar esta máxima? Promoviendo prácticas de dar y darse argumentos que intentarán graduar cuándo, cómo y hasta qué momento hay que consolidar un consenso social, y cuándo y cómo y hasta qué momento es necesario darle voz al disenso de un grupo o de un individuo, y no resignarse nunca a perder

la sensibilidad ante el inmensamente variado sufrimiento humano.

Por otra parte, si a cada paso de estas prácticas de argumentar y de sensibilizarnos, si en el trabajo de introducir tales prácticas, de mantenerlas, corregirlas, transformarlas, evaluarlas... no se nos volviese presente que cada animal humano es un agente, estamos perdidos. Esto es, estamos perdidos cuando desatendemos que cada animal con razón es capaz de —en alguna medida y de alguna manera— decidir su vida. Sin embargo, ¿qué implica esa expresión tan ambiciosa, quizá tan utópicamente loca: «una razón capaz de —en alguna medida y de alguna manera— decidir una vida»?

## II

Ante muchas de estas observaciones, de seguro, algunas lectoras y lectores, no sin fastidio tenderán a protestar. Por ejemplo, la *máxima de la confrontación ininterrumpida de los consensos y los disensos sociales* ¿qué algoritmo o, al menos, qué procedimiento introduce?, ¿acaso nos da algún criterio preciso, fijo y general para saber hasta qué momento hay que defender un consenso social y cuándo urge ya introducir el conflicto, la ruptura, la palabra disidente del grupo minoritario, reprimido, cuando no el lamento de la víctima, de quien sufre daños en la más absoluta soledad?

Por otra parte, respecto de las industrias de los diversos entusiasmos nacionalistas, sea de los Estados con pretensiones de homogeneidad, sea de las tradiciones y culturas muy minoritarias pero con no menos pretensiones de homogeneidad, ¿qué se recomienda efectivamente hacer? Por lo pronto, no hay que dejar de tener presente: todos los Estados, tradiciones y culturas en alguna medida tienden a algún tipo de homogeneidad encuecida que busca eliminar las diferencias de costumbres, de religión, de

comportamiento sexual... —diferencias molestas y, en algunos casos, hasta repulsivas— que introducen tanto muchos grupos sociales como individuos en solitario.

Además, no hay que dejar también de preguntar: ¿hasta dónde hay que involucrarse con responsabilidad en prácticas en el propio Estado o en las luchas de la propia región?, ¿cuándo es ya el momento de dar un salto: de tomar una distancia no menos responsable, incluso de tomar esa inmensa distancia que significa situarse en una de las construcciones más festejadas, y más —de seguro irrazonablemente— odiadas, de la Ilustración, «el punto de vista de la tercera persona», «el punto de vista del espectador imparcial», «el punto de vista del que está afuera y juzga»?

Quien se fastidie demasiado con tales problemas, quizá ya sucumbió en el cuarto engaño-fetiche que se anotó al comienzo, ese que nos lleva a creer que no puede haber una razón que no sea arrogante: una razón que no sea presa, sea de los Estados, sea de los usos y costumbres, sea incluso del «racional-ismo» y sus principios infalibles: esa postura proclive a los vértigos argumentales (como todas las posturas a que se hace referencia con las palabras de desmesura: con las palabras-ismos). O expresándome más positivamente: frente a tantas protestas que multiplican las dificultades hay que defender la posibilidad de una razón que sea más compleja y sensible que la razón arrogante: una razón razonable. Sin embargo, ¿cómo podemos aproximarnos un poco a tal razón razonable?

Para hacerlo convendría llevar a cabo minuciosas lecturas de textos paralelos, por ejemplo, vincular la caracterización de Villoro con la que lleva a cabo Javier Muguerza en su trabajo sobre la razonabilidad.<sup>9</sup> Por desgracia, por el momento me limitaré a una o dos brevísimas observaciones.

En relación con el concepto de razón, y en este debate en particular respecto de la razón práctica, creo que es una tarea imprescindible evitar una tentación común: los vértigos simplificadores. Así, respecto de la razón práctica se debe comenzar por reconocer

— la *estructura altamente compleja* de la razón práctica y, por eso

— en necesidad de *constantes ajustes y reajustes* no sólo de sus diversas aplicaciones sino también de sus diversos principios teniendo en cuenta sus diversas necesidades.

Más todavía, quien no parte de esa complejidad y, en consecuencia, de la obligación de atender frecuentes tensiones, indefectiblemente se encuentra en el mal camino. Pero, ¿a qué complejidad y a qué ajustes y reajustes se alude?

Al presentar su aproximación a la razonabilidad, Muguersa recuerda las muchas reglas de la razón práctica. Con Kant enumera tres tipos de reglas: los «mandatos de la moralidad» —como el que ordena el respeto de cada persona como un fin en sí mismo—, las «reglas de habilidad», las «reglas de sagacidad». Cito largamente a Muguersa. Las reglas de habilidad se encuentran

desprovistas en sí mismas de significación moral, lo que convierte en igualmente apropiadas para sus respectivos propósitos las instrucciones de un médico destinadas a curar a su paciente y las de un envenenador cuyo objetivo sea hacer desaparecer a ese mismo sujeto de este mundo. En cuanto a Aristóteles, el ejercicio de la racionalidad práctica se hallaba encomendado por él a la *phronesis*, que suele traducirse por «prudencia» y podría ser caracterizada —como se ha sugerido alguna vez contemporáneamente— a la manera de una capacidad inventiva que faculta a un agente para hacer frente a situaciones imprevistas en el ámbito de la conducta, si bien, al margen de la originaria concepción aristotélica, la *prudencia como virtud* hubo de sufrir a lo largo de la época moderna un irreversible proceso de erosión hasta acabarse convirtiendo en lo que Kant tra-

duciría como *Klugheit*, a saber, la prudencia entendida como una forma de astucia encargada de regular en provecho propio nuestra interacción con otros seres humanos.<sup>10</sup>

No cabe la menor duda: es de la mayor importancia distinguir entre las reglas de la moralidad, de la habilidad, de la sagacidad, y con Kant, en cada situación dar algún tipo de predominio a las primeras. Por desgracia, esa distinción y ese decisivo predominio a menudo han ocultado en la tradición moral, por lo menos de los tiempos modernos (y no pocas veces continúan ocultando hoy), las difíciles y hasta enredadas relaciones que de caso en caso hay que establecer entre esos tres tipos de reglas.<sup>11</sup>

Este ocultamiento —vértigos simplificadores mediante— ha conducido, no sin razón, a respaldar cierta difundida *mala fama de la moral*. No cuesta mucho comprobar que esta mala fama, en voz baja pero muy efectiva, circula por la mayoría de los grupos sociales en sus más diversas empresas. (También esta mala fama no pocas veces circula por la Academia.) Así, a cada rato se apela a la moral como una excusa boba de la ineptitud o, peor todavía, como un adorno verbal sólo apto para ardientes discursos oficiales (de políticos en apuro, de dueños de bancos que no acaban de poder explicar sus desproporcionadas ganancias cuando no fraudes, de generales que no saben como justificar ciertos daños colaterales, de profesores de filosofía muy frustrados porque la vida no les dio los reconocimientos que esperaban, como si la vida fuese una agencia publicitaria...) A partir de esta mala fama de la moral se suele comprobar que los admirables imperativos que la constituyen a nada vinculan, a nada comprometen en el día a día del duro sobrevivir de cada animal humano. (¿Por eso esos imperativos eternecen tanto?)

De ahí la urgencia de hacer de la moralidad una moralidad eficaz y una mora-

lidad prudente: una moralidad que impregne nuestra complicada y no pocas veces desalentadora capacidad de ser agentes efectivos en un mundo a menudo hostil y lleno de conflictos y perplejidades. Pero, ¿cómo podemos lograrlo?

Respuesta rápida: combatiendo a cada paso la razón arrogante que, con frecuencia, se disfraza de razón *meramente* moral, de razón *meramente* instrumental, de razón *meramente* prudente... Sin duda, para ganar ese combate hay que apelar, sin cesar, al ejercicio de una compleja y sensibilizada razón razonable.

Por supuesto, una razón razonable es una razón reflexiva que está tanto atenta a las necesidades de los demás como a las propias necesidades y que no pierde de vista las pasajeras circunstancias en las que, inevitablemente, se encuentra todo animal humano. Por eso, una razón razonable no se deja emboar por la máxima de la razón arrogante: por el *Siempre es bueno más de lo mismo*.

Recordemos que ese aferrarse a «lo mismo» a veces —más veces de las que se sospecha— conduce —sin que nos demos cuenta o casi— a la pereza intelectual y a la creciente corrupción, cuando no al asesinato o al suicidio. De ahí que con un ejemplo simple y cotidiano comprueba atinadamente Villoro que:

En una situación puede ser razonable perseguir la soledad, cuando en otra circunstancia no sería razonable sacrificar a ella nuestra relación con los demás.<sup>12</sup>

La razón razonable, la razón reflexiva es, pues, gradual, múltiple, incierta. Es una razón que de caso en caso se obliga a explorar la situación en que se encuentra sin conformarse con los estereotipos de moda. Por eso, no es demasiado difícil afiliar ese tipo de razón lúcida y generosa a una larga y venerable tradición de elaboraciones de la razón no arrogante: la *phrónesis* aristotélica, la *prudentia* medieval, el *sensus comunis* de Vico, la *fi-*

*nesse* de Pascal, la capacidad de juzgar o (como quiere Roberto Rodríguez Aramayo) de discernimiento, de Kant.

Por ejemplo, Villoro, teniendo en cuenta la complejidad de la razón práctica —las ásperas y a veces trágicas relaciones entre las reglas de la moralidad, de la habilidad y de la sagacidad—, no sin polémica aunque con justeza observa:

Sólo la facultad de juzgar conforme a lo razonable en cada caso, asegura la realización de lo valioso en nuestras vidas. No mentir puede formar parte de una norma universal de la razón práctica. Pero lo razonable puede ser, en un caso, mentir para salvar la vida de un amigo perseguido y, en otro, ser veraz para hacer honor a un contrato. El juicio sobre la aplicación de la norma racional, en uno o en otro caso, depende del fin más valioso en cada circunstancia y de los medios aceptables para lograrlo.<sup>13</sup>

En este pasaje, Villoro al pasar, implícitamente toma distancia del vértigo simplificador que en algunas ocasiones visita a la tradición kantiana, y en algún momento al propio Kant, y no acepta la aplicación mecánica o casi de algunas reglas morales, en este caso, de la regla «no mentir. (Respecto de reglas como ésta, a veces la tradición kantiana ha procurado encerrarse en la vía más fácil, algo así como una deducción mecánica. De esta manera, se busca eludir confrontarse con un obstáculo ineludible: los genuinos conflictos morales. Éstos no pocas veces son resultados inmediatos de la complejidad de la vida práctica, por ejemplo, de conflictos entre mis deseos y mis intereses, por un lado y mis principios, por otro, y a veces, lo peor, genuinos conflictos entre la moralidad y la felicidad.)

En estas desordenadas reflexiones, ¿hemos aprendido ya algo para emprender o proseguir combates contra la razón arrogante? Sospecho que hemos topado con algunas pistas. Por lo pronto, tal vez en esta rapidísima discusión hemos en-

trevisto que lo opuesto del consenso no es el disenso sino la voluntad tanto de escuchar al otro —al otro que sabe defender su causa o que, porque muy dañado, apenas la balbucea entre llantos o meramente la expresa su silencio— como de hablar por sí mismo. Y hablar por sí mismo implica asumir esa responsabilidad en fatigantes prácticas de dar y darse razones. También hemos descubierto que lo opuesto del entusiasmo nacionalista del Estado-nación no es el entusiasmo del multiculturalismo por los usos y costumbres tradicionales (a menudo, pretendidamente tradicionales y hasta enredados en imaginarias y asesinas genealogías de la sangre) sino el ejercicio de la crítica y de la justicia que tiene muy en cuenta las precisas circunstancias en que nos encontramos. Que es una manera de recordarnos que no sólo somos en tanto, a partir de algún pasado, pertenecemos casualmente a cierta tradición y a cierta sociedad, sino que también somos porque somos agentes...con futuro: esa puerta

siempre posible de abrir para darle la vuelta a la desgracia.

Como consecuencia, no podemos dejar de comprobar: lo opuesto de una razón inflexible, sin incertidumbres, arrogante, no es la irracionalidad posmoderna, festiva, salvaje o cínica. Es la compleja y sensibilizada al dolor y, por eso, responsable razón razonable: la razón reflexiva capaz de atender en el caso de la práctica las indisolubles relaciones entre las reglas morales, instrumentales y de prudencia, sin olvidarnos de algún tipo de predominio de las primeras. Este dominio, a la vez que decisivo, es a menudo arduo de articular porque es ambiguo y en extremo resbaladizo.

Por supuesto, todas estas afirmaciones, toda esta confusa discusión no hace más que apenas esbozar —desde lejos, desde muy, muy lejos— vastos e intrincados territorios de la reflexión. Se trata de un inventario de problemas, nada más. Urge ya comenzar a explorarlos detenidamente.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

<sup>2</sup> Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Argos, Madrid, 1998, p. 59 (Villoro, pp. 28-29).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 101 (Villoro, p. 29).

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>9</sup> Javier Muguerza, «Razonabilidad» en *Democracia y virtudes cívicas*, edición de Pedro Cerezo Galán, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 118.

<sup>11</sup> Al respecto es iluminador tener en cuenta la entrada sobre la prudencia de Carlos Thiebaut, presente en este mismo volumen sobre *Democracia y virtudes cívicas*, pp. 75-111. Thiebaut defiende lo que se podría llamar un «kantismo de la contingencia». Por eso: «A fuer de kantianamente cosmopolitas, e incluso por el sólido argumento de una universalidad kantiana mediada en el mundo de las acciones, se nos urge considerar de nuevo los resultados inciertos de nuestros actos», p. 102.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, pp. 214-215.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 215.