



AVISO LEGAL

Título: *El pensamiento de Abelardo Villegas. Itinerario y esencia intelectual*

Autor: Medin, Tzvi

ISBN: 968-36-2777-3

Forma sugerida de citar: Medin, T. (1992). *El pensamiento de Abelardo Villegas. Itinerario y esencia intelectual*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1992 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

- © Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- › Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

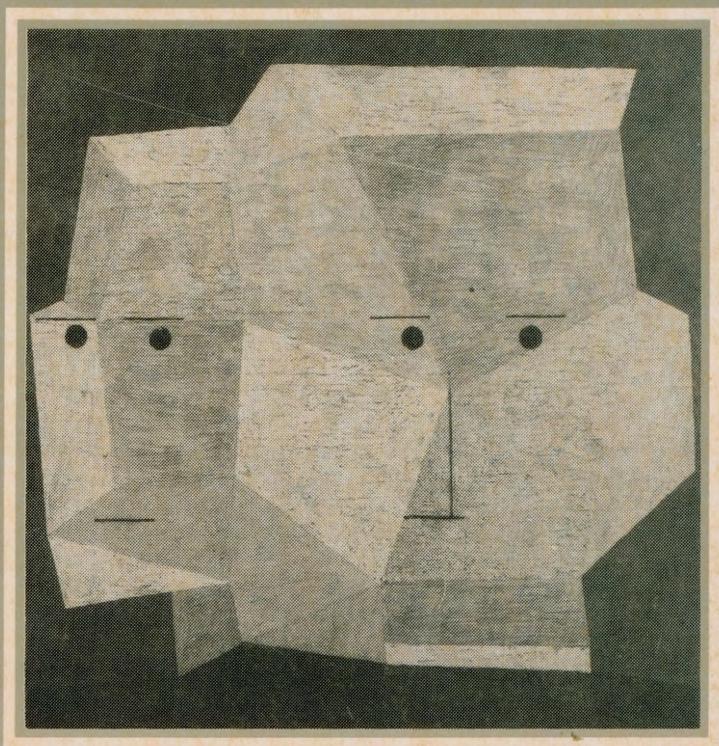
- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

NUESTRA AMÉRICA

El pensamiento de Abelardo Villegas



Tzvi Medin

Universidad Nacional Autónoma de México

**EL PENSAMIENTO DE ABELARDO VILLEGAS.
ITINERARIO Y ESENCIA INTELECTUAL**

SERIE NUESTRA AMÉRICA

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

**CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

TZVI MEDIN

**EL PENSAMIENTO
DE ABELARDO VILLEGAS.
Itinerario y esencia intelectual**



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1992**

Primera edición 1992

**DR © 1992, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.**

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968 - 36 - 2777 - 3

INTRODUCCIÓN

El mundo intelectual mexicano y, en general, latinoamericano constituye un apasionante ámbito en el que prácticamente resulta imposible evitar la conjunción de las diferentes manifestaciones del pensamiento con los problemas urgentes de una realidad económica, social y política que cada vez se torna más compleja.

En nuestro deseo de adentrarnos en un análisis sistemático de este mundo intelectual, que cada vez más va imponiendo su sello e influencia en la conceptualización de la problemática y en el diseño del ámbito de las posibles soluciones, elegimos centrarnos en la obra de uno de los más destacados intelectuales mexicanos del momento: Abelardo Villegas.

Abelardo Villegas es filósofo, historiador de las ideas, maestro universitario, veterano escritor de ensayos periodísticos; asimismo, ha desempeñado y desempeña, hasta el momento, importantes cargos en la administración académica. En el pasado, por ejemplo, fue director de la Facultad de Filosofía y Letras y Secretario General Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México; actualmente es Secretario General de la Unión de Universidades de América Latina.

En especial su obra nos atrae porque parece erigirse como un radar intelectual que va captando las diarias señales del acontecer latinoamericano en general y del mexicano en particular, elaborando y reelaborando sus propias interpretaciones de acuerdo con aquéllas. Pero no sólo es reflejo e interpretación de la realidad dinámica lejos de toda torre de marfil, sino que también entra en constante debate intelectual en el que su misma base filosófica va acusando el efecto de los hechos y de las ideas, y en su renovación va posibilitando una nueva interpretación de los mismos.

Por ello, amén del valor intrínseco de su importante obra publicada en numerosos artículos y libros, consideramos el análisis de la evolución de su pensamiento como la forma adecuada para comenzar a adentrarnos en el análisis del mundo intelectual mexicano contemporáneo. Mas, claro está, no meramente en el nivel tan habitual del debate periodístico o de las meras y fáciles generalizaciones polémicas, sino en función del estudio detallado y sistemático de la evolución de su obra en general. También el

presente debe ser comprendido y analizado con la seriedad que, por lo general, se cree imprescindible en los estudios históricos. Con este propósito abordamos nuestra investigación.

I. PERMANENCIA Y EVOLUCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA ESENCIAL

Los objetivos que se planteó Abelardo Villegas como joven estudiante al comenzar a escribir su tesis de maestría se convirtieron en constantes de su obra intelectual a través de largos años. Se trataba básicamente de tres objetivos principales: a) la búsqueda de una verdad filosófica universal; b) el verificar que ésta fuera también relevante para las urgencias históricas de la realidad propia, mexicana y latinoamericana, y c) la adopción de una postura crítica, constante y perenne, como esencia de lo propiamente intelectual.

Con estos objetivos Villegas se enfrenta a “la filosofía de lo mexicano”, sustentada, entre otros, por su propio maestro, el doctor Leopoldo Zea. Esto es significativo, puesto que la búsqueda de la verdad filosófica, en función de un análisis crítico del desarrollo y el contenido de “la filosofía de lo mexicano”, implicaba *a priori* la suposición hipotética de que esa verdad filosófica no se encontraba en la filosofía pregonada por su maestro y sus antecesores. Villegas adoptaría no pocos de los principios e ideas postulados por ellos, pero siempre de manera crítica y tratando de definir su propia y peculiar postura filosófica. En este sentido destacamos, en primer lugar, su esencia intelectual; intelectualismo que es, en su meollo, escape y antítesis del rebaño académico, para tomar una postura propia en función de su autonomía crítica. Ha asumido esta actitud constante para no permitir el acartonamiento petrificante, ni quedar preso de las teorías de los demás, ni, lo que es aún más lamentable, quedar preso acríticamente de las concepciones propias. Toda su obra así lo demuestra. Esta búsqueda fue propia de no pocos de los verdaderos intelectuales mexicanos que comenzaron su obra en las décadas de los cuarenta y los cincuenta, cuando la Revolución Mexicana, a pesar de su persistencia en la declamatoria retórica oficial, entra paulatinamente en la perspectiva histórica. Por un lado, era el momento de esplendor de “la filosofía de lo mexicano”; por otro, se abrían alternativas en las filosofías estrictamente académicas que se desconectaban, en cuanto tales, de la posibilidad de una participación directa en la reivindicación de la realidad propia. Finalmente, la

Revolución Cubana abriría, como precedente desde 1961, nuevos y reales ámbitos marxistas en el cúmulo de las posibilidades del mundo intelectual latinoamericano.

No es extraño que veamos a Villegas dudar, elegir, volver a definirse, en fin, evolucionar en diversos sentidos. Y se dice evolucionar porque en los que merecen el adjetivo de intelectuales, su pensamiento no es un mero zigzagueo incoherente y oportunista, sino una evolución crítica constante en función de la praxis sociopolítica y la dinámica histórica. Filosofía e historia, historia y filosofía, y en la historia de ese periodo se escalaban acontecimientos trascendentes: en 1954, la invasión estadounidense a Guatemala y, en 1955, la reunión cumbre de Bandung disparándose la posibilidad de una postura propia del Tercer Mundo; en 1958 comienza el periodo presidencial de López Mateos en el que Villegas puso tantas esperanzas; en 1959, la Revolución Cubana ubica en una nueva perspectiva a la misma Revolución Mexicana, y en ese año el grave conflicto de los ferrocarrileros en México; en 1961, la Revolución Cubana se declara marxista-leninista y se precipita también la invasión a la Bahía de Cochinos; en 1962, la crisis de los misiles que pone al mundo al borde de la guerra nuclear; en 1965, la invasión estadounidense a Santo Domingo; en 1967, la Tricontinental; en 1968, la matanza de Tlatelolco, los presos políticos, el eterno PRI y el prisma, las huelgas estudiantiles en el mundo entero y sus nuevos ídolos filosóficos como el notorio caso de Marcuse; 1970 con Echeverría, Allende...

Acompañemos a Villegas en su búsqueda filosófica a través y desde esta historia. Será el itinerario de un intelectual mexicano.

Previamente señalaremos que es dable distinguir tres diferentes ciclos en la evolución del pensamiento y la obra de Villegas. El primero de ellos se extiende desde 1958 hasta 1968, y durante el mismo nuestro autor se encuentra básicamente en el círculo de la filosofía de lo mexicano, ya sea por los problemas a los que se aboca, o porque va evolucionando en medio de su confrontación dialéctica con la misma, pero sin llegar aún al marxismo, hacia el que se va orientando paulatinamente. El segundo ciclo, ya en el ámbito del marxismo crítico, se extiende hasta 1977, y desde entonces éste se va perfilando en sus libros y artículos. Un tercer ciclo comprende una serie de reconsideraciones con respecto a muchos de sus conceptos básicos, aunque sin expresarse aún definitivamente en nivel teórico en forma sistemática y general.

En esta obra acompañaremos la evolución de su pensamiento a través de esos tres ciclos señalando tanto los factores inmanentes, propios de su mismo pensamiento, que lo fueron impulsando lógicamente en un determinado sentido, como los factores propios del acontecer

histórico, con los cuales Villegas se relaciona constantemente y con los que también, podríamos decir, entabla un permanente diálogo dialéctico, siempre dándoles sentido y reconsiderando sin cesar su propia teoría, en función de ellos.

Pero más allá de esta evolución se da también la permanencia de lo que consideramos como su preocupación esencial, la cual va siendo formulada de diferentes modos. Villegas aspiraba desde un principio a una verdad filosófica universal que fuera también relevante en su propia realidad, y aquí se da la primera formulación de su problemática esencial: las relaciones entre lo universal y lo particular. Esta problemática de inmediato entra a una serie de reformulaciones: filosofía e historia, verdades filosóficas universales y circunstancias históricas particulares.

Ambos componentes del binomio problemático esencial continúan siendo hoy en día, para Villegas, el problema esencial y decisivo por dilucidar, y no sólo en su trascendencia teórica sino también en la práctica. Y es que se trata del problema de la libertad humana, puesto que la verdad filosófica universal implica, para nuestro autor, la posibilidad de detectar un ámbito de autonomía con relación a la circunstancia histórica determinante, y a la vez eleva la posibilidad de una acción racional, acorde con ella, de conformación del mismo contexto histórico. No es nada extraño, entonces, que esta problemática lo conduzca a nuevas y consecuentes reformulaciones, adentrándose cada vez más en el ámbito de la práctica social y política: filosofía política y práctica política, ideología política y contexto socioeconómico, poder político y libertad, planificación y espontaneidad, revolución y democracia. En el ciclo presente parecería que somos testigos de una vuelta a la misma reconsideración del binomio esencial en un nivel filosófico: razón y violencia. Claro está que aquí apuntamos sólo esquemáticamente a la permanencia señalada y la misma se irá haciendo patente de manera explícita a lo largo de nuestra indagación.

Debemos, empero, agregar otra constante, y es aquella que se refiere a su aproximación metodológica general, la cual se encuentra unida estrechamente a su intelectualismo, tal cual la definimos en función de su autonomía crítica.

Las investigaciones filosóficas e históricas de Villegas poseen, a lo largo de toda su trayectoria, el carácter del análisis crítico. Sus indagaciones no se quedan nunca en el mero plano descriptivo, interpretativo, o en la explicación de los significados. A todo esto se agrega siempre la valorización desde su propia perspectiva, y ello con objeto de llevar a cabo una especie de *aufhebung* que le permita ir conformando y reconformando sus propias soluciones y proposiciones en función del análisis crítico. Sus estudios van cerrando caminos y van aportando agua a su propio molino

intelectual. En realidad se trata de un continuo diálogo y debate con otros filósofos, historiadores, políticos, pensadores, ideólogos del pasado y del presente. Y es en medio de este diálogo dialéctico donde se va dando la evolución del pensamiento de Villegas, como consecuencia de su constante análisis crítico.

En uno de sus artículos escritos ya en los ochenta señala que: “si se puede lanzar una mirada crítica al presente, también se puede lanzar una mirada crítica al pasado, y ... sólo en eso puede consistir la formulación de una historia crítica como la quiere el marxismo”. Esta observación se da en medio de un análisis en el que Villegas coincide con Marcuse y su consideración de la teoría crítica. Pero en verdad, Villegas ya hace gala del análisis crítico y de la teoría crítica desde su primer libro, en él que analiza críticamente una serie de filósofos mexicanos para ir extrayendo y sentando dialécticamente los fundamentos de su propia filosofía, desde 1958 hasta ahora.

II. EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

“¿Es posible una filosofía de lo mexicano?” Con esta pregunta abre el joven Villegas su primer libro publicado en 1960, queriendo decir si acaso se puede considerar como filosofía aquella que se centra en un tema concreto de este tipo. Claro está que la posibilidad de una respuesta a tal interrogante implica necesariamente una noción propia de lo que se entiende por filosofía, pero nos sorprende con una expresión de integridad y sinceridad no siempre usuales en los círculos académicos: “nosotros eludimos por ahora semejante cuestión; y sólo por una causa, porque justamente lo que andamos buscando es esa noción ...nosotros tenemos una noción previa de la filosofía pero no tenemos una visión propia”.¹ Villegas se aboca a una temática específica —la filosofía de lo mexicano—, pero a final de cuentas sale a la búsqueda de su filosofía propia, y para solucionar la problemática metodológica que se le presenta de inmediato distingue entre una noción previa de la filosofía y una noción propia de la misma. La propia es aquella que acepta como válidos ciertos filosofemas fundamentales y ciertos conceptos definitivos de lo que es la filosofía; la previa implica el conocimiento de la historia y de la tradición filosófica. De este modo, considera que en función de su noción previa podrá entrar al análisis de la filosofía de lo mexicano, y salir de la misma, “quizás”, con una filosofía propia. Quizás, porque “tal vez no lo logremos en este trabajo, probablemente sea la tarea de toda una vida”.² Pero en verdad, como veremos, el joven Villegas sí poseía una noción filosófica propia en lo que se refiere, por lo menos, a la función de la filosofía y su relevancia en la realidad humana. Su conocimiento de la tradición filosófica le permitió encuadrar de inmediato la filosofía de lo mexicano en el marco conceptual del historicismo y el existencialismo, pero debemos añadir que Villegas agregará a su declarada noción previa de la filosofía una agudeza lógica que lo llevará constantemente al análisis intrínseco de las filosofías estudiadas, acechando las posibilidades de detectar contradicciones lógicas inmanentes. Más aun,

¹ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, 2a. ed., México, UNAM, 1979, p. 4; la primera edición en FCE, 1960.

² *Ibid.*

será precisamente un problema de lógica lo que lo impulse en definitiva a su primera investigación: Leopoldo Zea adopta el historicismo orteguiano y con el circunstancialismo y el perspectivismo que implican que la verdad filosófica posee un valor circunstancial y no una validez universal; pero el propio Zea, a final de cuentas, considera también que la filosofía de lo mexicano debía no sólo lograr una verdad circunstancial válida para los mexicanos, sino también una verdad válida, universalmente, para la humanidad en tanto tal.³ Villegas no vacila en señalar que esto implica una contradicción lógica en las mismas bases de la filosofía historicista de Zea, y por lo tanto, de la filosofía de lo mexicano. Pero de manera paradójica, considera que es precisamente tal afirmación de Zea la que le da “ún sentido coherente y valioso” en lo que se refiere a su valor filosófico. O sea que acepta la postulación de una verdad filosófica universal, sólo que considera que es imposible postularla sobre la base historicista orteguiana.

El problema por dilucidar se plantea entonces en el plano del esclarecimiento esencial del concepto de filosofía, en su búsqueda de una noción propia de la misma: “Se nos planteó el problema de saber si la filosofía obtiene una verdad de validez universal o sólo una verdad circunstancial, histórica”.⁴ Y esto, claro está, constituye la llave para esclarecer la posibilidad de la filosofía de lo mexicano.

Este interrogante sobre la esencia de la verdad filosófica apunta, más allá de la filosofía de lo mexicano, a un aspecto que será propio de todas las indagaciones de Villegas hasta nuestros días: “¿cómo conciliar historia con filosofía?”.⁵ El problema consiste en que si se acepta la validez meramente circunstancial de las verdades filosóficas, “la filosofía se nos disuelve en pura historia” (o sea circunstancial y propia de la situación particular y no universal), y por otro lado, si se acepta la validez universal de la verdad filosófica, se demuestra “la incapacidad de la filosofía para cernirse sobre lo concreto”.⁶ ¿Cómo otorgarle validez universal y salvar, por otra parte, su relevancia a lo concreto, a lo particular?

Ahora bien, lo que es problemático y ocupa a nuestro autor es, a la vez, índice del límite entre lo que le interesa y lo que por otro lado ya ha descartado. Y en verdad, reconoce al historicismo, al que viene a criticar, la virtud de haber puesto en crisis ciertas abstracciones metafísicas y trascendentales que “además de ser sumamente improbas, desprestigian sistemáticamente a la filosofía haciéndola menester esotérico e inútil”.⁷

3 Cf. *Ibid.*, p. 11. Para la postura de Zea al respecto véase Leopoldo Zea, “América como conciencia”, en *Cuadernos Americanos* (México), núm. 30 (1953), pp. 41-43.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 12.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 13.

Se da entonces el rechazo de lo metafísico, en medio de la comprensión *a priori* de que la filosofía debe ser un menester útil y no sólo patrimonio de algunos “entendidos” desconectados del quehacer humano y de sus urgencias vitales. Esto es lo que habíamos adelantado, una noción previa y propia de la función de la filosofía.

Con todos estos objetivos implícitos en la temática a tratar, pero que también la trascienden ampliamente, Villegas se dedica al análisis crítico de la filosofía de lo mexicano, examinando lo relevante del tema en las filosofías de Caso, Vasconcelos, Ramos y Zea, y muy sucintamente algunos elementos destacados de las de Uranga y O’Gorman. Los tres filósofos mencionados en primer término serán examinados en una perspectiva que Villegas denomina pseudohistoricista; pseudo y no meramente historicista porque si bien intenta relacionar las doctrinas filosóficas con las circunstancias específicas en que se dan, considera que es imposible circunscribir el pensamiento filosófico en sí en el marco de la circunstancia histórica y afirmar que no la trasciende. Ya con Ramos y definitivamente con Zea, Villegas se centra en las consideraciones lógicas y en los juicios de valor para finalmente concluir adelantando sus propias soluciones a los problemas planteados. A las primeras filosofías las analizará mera y básicamente desde la perspectiva pseudohistoricista, puesto que rechaza de antemano sus poderes metafísicos.

Villegas saldrá de su análisis “pseudohistoricista” de Caso y Vasconcelos analizando sus opiniones sobre México y América y las relaciones entre aquéllas y sus filosofemas básicos. Pero se da un hecho prominente que se proyecta marcando el momento histórico de Caso y Vasconcelos, y que le hace comprender de inmediato que hay momentos históricos en que las circunstancias se les echan encima a los pensadores “para sellar de modo definitivo sus pensamientos, no importando en qué alturas y abstracciones anden éstos”.⁸ Se trata evidentemente de la Revolución Mexicana. Y en verdad, es la Revolución Mexicana la que lo impulsa desde el primer momento a la comprensión de que se da la relación entre la circunstancia histórica y el pensamiento filosófico (por ello la aproximación pseudohistórica), y ello se hará patente en su análisis de los filósofos recordados.

Villegas considera que Caso es uno de los más brillantes teóricos de la Revolución y, en su opinión, la misma finalidad de la filosofía de Caso es el intentar darle un significado y un sentido perdurable a la Revolución Mexicana. Esto se expresaría en la amalgama que intenta este filósofo entre su apreciación del devenir histórico mexicano y su conceptualización de la existencia. Caso escribe sobre los diferentes estadios de la existencia como economía, como desinterés y como caridad, y Villegas concluye

⁸ *Ibid.*, p. 15.

que en verdad se trata de una teoría que viene a ser “el signo metafísico, universal” del devenir histórico mexicano. En la obra aparentemente incongruente y deshilada de un Caso que abarca numerosísimos temas y se eleva a las alturas metafísicas, cree que es dable detectar “esa congruencia lógica subjetiva con que siempre se filosofa” en el criterio con que Caso elige sus problemas: el afán de resolver cuestiones que su realidad le plantea a él y a su generación. En realidad, opina Villegas, Caso va elevando al terreno metafísico los problemas propios de su circunstancia. “Por eso la existencia como economía representa para Caso el porfirismo y el positivismo, y el desinterés y la caridad son actitudes vitales que las generaciones de la Revolución deben realizar”.⁹ Nuestro autor niega, entonces, la idea bastante difundida de que Caso, ocupándose de lo metafísico, desprecia la realidad. Se trata precisamente de lo que el mismo Villegas aspira a lograr: filosofía e historia, lo universal y lo circunstancial, una filosofía que le permita tanto comprender como actuar. Pero Caso ilustra no sólo la aspiración de Villegas, sino también su problema, puesto que éste no puede menos que interrogar críticamente a Antonio Caso: “¿Pero con qué derecho Caso universaliza lo que es particular? ¿Cómo justifica Caso el hacer válidas para todo hombre experiencias que nos son propias?”.¹⁰ O sea, ¿cómo se da la vigencia universal a las verdades particulares y cómo se justifica lógicamente ese afán presente en su obra de ir de lo mexicano a lo universal?

Villegas considera que Caso no logró una plena justificación lógica de este problema y que la necesidad de comprender su circunstancia propia lo impulsó a la fuerza hacia la metafísica, inclusive a costa de grandes errores filosóficos. Así, por ejemplo, critica la hipótesis metafísica de Caso, según la cual el egoísmo y la voluntad de poder constituyen la dinámica substancial del universo biológico, es decir que el egoísmo es la esencia del estadio biológico. Caso cae aquí en un antropomorfismo que proyecta cualidades humanas morales sobre lo biológico, y además utiliza en el análisis de la existencia como economía, conceptos como propiedad, acaparamiento, economía que deben servir únicamente para calificar fenómenos culturales y no fenómenos naturales como el alimento y el crecimiento. En resumen, observa que Caso confunde el orden natural con el humano, y que lo hace por su deseo de elevar enseñanzas metafísicas y morales que deben darse de la comprensión del porfirismo y el positivismo, con su persecución del

⁹ *Ibid.*, p. 36. Entre las obras de Caso relevantes en el análisis de Villegas, véanse: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, México Moderno, 1919; *Discursos a la nación mexicana*, México, 1922; *Historia y antología del pensamiento filosófico*, México, Sociedad de Edición y Librería Franco Americana, 1926; *México: apuntamientos de cultura patria*, México, Imprenta Universitaria, 1943.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

bien material como máximo ideal, con la imposición de los fuertes y del latifundio, y el daño de los desposeídos. “El positivismo resulta ser así”, concluye Villegas, “la verdadera imagen de la existencia como economía”.¹¹ El positivismo mexicano se presenta como la imagen de la tiranía en la que los hombres se encuentran a la merced de unos cuantos, y éstos, a su vez, subordinados a otro que pretende, en la permanencia infinita en el poder, su propia supervivencia. Con ello se da otra vez el paralelismo con la existencia biológica, donde todos tienden a ser únicos haciendo de los demás el instrumento de supervivencia.

El segundo estadio de la existencia humana, superior al biológico, es, para Caso, el de la existencia como desinterés, y Villegas señala que para Caso el valor de la Revolución reside en que aniquila el egoísmo propio de la existencia como economía, el porfirismo. Se trata de un acto de liberación en una lucha que es paralela a la que Caso describe como propia de la existencia desinteresada, se trata del conflicto entre el utilitarismo subjetivo y el idealismo ingenuo. Y del mismo modo que el mexicano, en su liberación revolucionaria, puede ver más claramente, también el hombre desinteresado, despojado de un egoísmo que lo cegaba, puede ver lo que realmente es y toparse con las posibilidades de un orden superior. Metafísica, moral y realidad revolucionaria es la amalgama de Caso señalada por Villegas. “De esta manera la Revolución y el desinterés son, a la vez, lucha y clarividencia”.¹²

Y esto conduce al tercer estadio en el que se postulan los objetivos de la Revolución, una vez consumado el acto de liberación del porfirismo, y en el plano filosófico, del pasaje de la existencia como desinterés al de la existencia como caridad. Aquí destaca un aspecto de la filosofía de Caso que sería esencial y característico de buena parte del pensamiento mexicano posterior, y que también Villegas asimila en gran parte, el mismo que se expresa en su espíritu crítico. Nos referimos a la afirmación de Caso de que la clarividencia del desinterés revolucionario implica la comprensión de la necesidad de poner fin a la burda imitación e inventar soluciones propias. El porfirismo es captado como una imitación irreflexiva e incongruente de moldes extraños que es, en verdad, ciega a su propia realidad. En lugar de ello la Revolución debe posibilitar la libertad, la creación, la autodefinición política e intelectual. Todo esto es lo que Caso considera como la esencia del ideal de la existencia como caridad. En vez del egoísmo y la economía porfiristas, la Revolución debe abrir el sendero al heroísmo y al sacrificio. Y así resume Villegas lo esencial del pensamiento de Caso

¹¹ *Ibid.*, p. 43.

¹² *Ibid.*, p. 60.

en lo que se refiere a ese nexo intrínseco entre metafísica universal e historia mexicana.

El porfirismo nos había rebajado hasta casi tocar la animalidad, ahora la Revolución debe enseñarnos el camino de nuestra propia humanidad, y si la Revolución debe ser caridad, si nuestra individualidad debe realizarse por la Revolución, nuestra individualidad, nuestra originalidad será nuestra humanidad, nuestra particularidad residirá en nuestra universalidad. Entonces con razón puede decirse, siguiendo la doctrina de Caso, que el destino del mexicano es ser profundamente humano. Tal es, pues, el significado metafísico de nuestra trayectoria histórica; lo que Caso ha querido darnos de su filosofía es el significado universal de nuestras actitudes propias. Este mensaje era tan urgente como lo era la realización de las demandas del pueblo mexicano, de ahí su vehemencia y su entusiasmo, y de ahí sus errores técnicos

le urgía contrariar el positivismo filosófico, y a los tres estados comtianos Caso opone otros tres, pero en orden inverso: el teológico es aquí el de la caridad, el metafísico es el desinteresado y el científico es el económico. Se trata de un pensamiento revolucionario que lo invierte todo.¹³

Como ya lo hemos señalado, Villegas encuentra en Caso sólo un afán de universalización de los problemas particulares mexicanos, no una justificación teórica y lógica de tal conexión. Pero, conscientemente, no profundiza en la crítica inmanente de Caso, puesto que ya ha descartado *a priori* el ámbito de la metafísica, y entonces se limita a señalar la conexión esencial entre la urgencia histórica de las circunstancias propias y la metafísica postulada. Esto será también lo característico de su análisis sobre Vasconcelos, y por las mismas razones.

Al abocarse al análisis de la filosofía de Vasconcelos, Villegas no tiene especial problema en ubicar la problemática que le concierne, puesto que el mismo Vasconcelos es consciente de ella y la expresa de manera explícita. Vasconcelos considera que todo pueblo que aspira a dejar huella en la historia e iniciar una era propia, se ve obligado por las mismas exigencias de su desarrollo a definir su mundo conceptual.

No podemos eximirnos de ir definiendo una filosofía; es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo... conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional.¹⁴

¹³ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68. Entre las obras de Vasconcelos relevantes en el análisis de Villegas, véanse: *Ética*, Madrid, M. Aguilar, 1932; *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*,

Esta incorporación de la temática de lo mexicano y lo americano al esquema de la filosofía es lo que constituye para Villegas la aportación más importante de Caso y Vasconcelos al desarrollo de la cultura mexicana, y más aun expresa que “sólo una construcción filosófica que cumpla con tal requisito será para nosotros una auténtica filosofía”.¹⁵ Pero tampoco en Vasconcelos encontrará la respuesta a su interrogante básica referente a la fundamentación lógica de la unificación de lo universal y lo concreto, la filosofía y la circunstancia. Villegas señala que Vasconcelos consideró la problemática del nacionalismo y la universalidad como una especie de nudo gordiano y que en verdad deshizo como Alejandro, o sea, de un tajo. Pero se trató del tajo del dogmatismo, puesto que, en sus soluciones, Vasconcelos no trata de demostrar sino de convencer. Por ello Villegas apunta que se trata de una filosofía dogmática con respecto a la cual las críticas lógicas, como las que él mismo le hace, son irrelevantes.

También discierne Vasconcelos las urgencias revolucionarias conformando su propia filosofía. También él, como Caso, está en contra del positivismo, pero viéndolo no sólo como instrumento del porfirismo sino, y fundamentalmente, de la expansión norteamericana. Y es en este sentido que el pensamiento de Vasconcelos interpreta y encarna para Villegas el sentir de una cultura naciente en pos de la revolución; su sistema filosófico aspirará a ser la revancha del pueblo vencido que superará en la dimensión espiritual a un opresor que no logra elevarse a conceptos y valores universales. También aquí, a pesar de las alturas metafísicas y teológicas a las que se eleva Vasconcelos, Villegas detecta a la circunstancia propia con sus urgencias como el origen último de las mismas: el desarrollo de los pueblos latinoamericanos en su confrontación con los Estados Unidos.

Villegas dibuja los diversos estadios metafísicos vasconcelianos en un resumen apretado y esencial. Comienza con la energía, sustancia primaria y primordial que es fruto de la creación divina, o sea, comienza con el monismo dinámico. Luego se refiere a la energía latente en la que se irán conformando las estructuras por emanación espontánea, no por evolución sino por revoluciones de la energía misma, como sucede con el electrón en lo físico; con el pasaje de la célula y el ciclo biológico, o finalmente con el pasaje del ciclo espiritual, que llegó por sí mismo a su máxima expresión en la ciencia estética y culmina en el arte religioso. Toda esta versión de tercera mano puede muy bien parecer a nuestro lector una jerga metafísica difícil de descifrar, y nos contentaremos si por lo menos refleja el hecho

París, Agencia Mundial de Librería; *Estética*, 3a. ed., México, Ediciones Botas, 1945; *Tratado de metafísica*, México, México Joven, 1929; *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana*, 2a. ed., México, Colección Austral, 1948.

¹⁵ *Ibid.*

de que Vasconcelos dibuja una visión dinámica de un proceso ontológico en el que la energía emanada de Dios va evolucionando a través de sus diversas formas físicas, biológicas y espirituales, hasta llegar a su máxima expresión en la estética y el arte religioso.

Es precisamente esta postulación suprema de lo estético por parte de Vasconcelos la que es sumamente importante en la conjunción de la metafísica vasconceliana con la circunstancia latinoamericana. Ya hemos recordado antes que Vasconcelos considera que la ética de los pueblos vencedores “es siempre una ética limitada a su estirpe y excluyente de la casta vencida”. Los vencidos, en cambio, tienen la posibilidad de elevarse espiritualmente sobre lo temporal y lo adverso y formular un pensamiento definitivo, “desnacionalizado, que se resuelve en la universal de una metafísica”.¹⁶ Pero, ¿cómo se eleva la Latinoamérica subyugada hacia la filosofía universal? Vasconcelos considera que una raza emotiva como la iberoamericana debe sentar los principios de su interpretación y concepción del mundo de acuerdo con sus emociones, las cuales no se manifiestan en la razón o en el imperativo categórico moral, sino en el juicio estético, “en la lógica particular de las emociones y la belleza”. Y Villegas apunta acertadamente que esta filosofía iberoamericana que debe elevarse a lo universal filosófico aparece en Vasconcelos surgiendo “de nuestro modo propio y particular de ser”.¹⁷

Pero Villegas, que se identifica plenamente con el afán de lograr la conjunción de lo universal filosófico con lo particular histórico, ataca con su bisturí lógico la conjunción de Vasconcelos:

Una raza emotiva como la nuestra, ha dicho Vasconcelos, ha menester de una filosofía basada en la emoción; pero a su vez esta filosofía quiere demostrar —tal como ya vimos— que la emoción es la suprema de las facultades del hombre. De lo cual fácilmente se sigue que en el iberoamericano predomina lo mejor de las potencialidades del hombre, o lo que es lo mismo, se postula filosóficamente la tesis de la superioridad del iberoamericano. La demostración es circular.¹⁸

Villegas apunta otras críticas lógicas, pero las considera irrelevantes para la filosofía de Vasconcelos puesto que se trata de “una filosofía indiscutible, o mejor dicho, dogmática”. Se trata de un dogma y una mística, pero del dogma y la mística de Iberoamérica. Vasconcelos, apunta Villegas, postula una utopía americana, la utopía de la Raza Cósmica. La

¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸ *Ibid.*, p. 89.

creencia en la raza y el espíritu son los ápices del dogma americano: “Por mi raza hablará el espíritu”.

Y, finalmente, nos detendremos en una apreciación conjunta, interesante y profunda que hace Villegas de la obra de Caso y de Vasconcelos en lo que se refiere a su problemática esencial. Señala algunos lugares comunes, coincidencias no casuales entre ambos filósofos; en primer lugar, el rechazo del positivismo como expresión del egoísmo, material y biológico, mera antesala de lo espiritual, y ambos coinciden en esta reacción de que es precisamente lo emotivo lo que nos informa y nos hace vivir lo propiamente humano. Asimismo ambos conectan todo esto con la autorreivindicación: el mexicano debe ser desinteresado y caritativo, máxima expresión de lo humano (Caso), y la raza latina debe expresarse en términos del espíritu (Vasconcelos). Más allá de todo esto, Villegas señala que para ambos filósofos el factor esencial en la *constitución* del nuevo hombre americano es el de la libertad, y afirma agudamente que ello es definitivo para la comprensión del tipo de filosofía que hacen un Caso y un Vasconcelos, pero también un Martí, un Alberdi, un Rodó. “¿Por qué el intelectual americano prefiere lo político a lo científico? ¿Por qué hacen filosofía política y no científica?”, se pregunta Villegas. Y su respuesta contundente es que “la vida artística supone la libertad”.¹⁹ Esta afirmación de Villegas es en extremo interesante, en especial si tomamos en cuenta que más tarde se verá seriamente influido por el pensamiento de Marcuse, que niega el positivismo en sus diversas expresiones y eleva la dimensión estética frente al mundo unidimensional. Pero he aquí que la búsqueda de la libertad en lo artístico, y como negación del positivismo anglosajón, surge para Villegas ya en su encuentro y análisis de las filosofías de Caso y Vasconcelos. Y no sólo ello, sino que esa libertad viene a ser aquí también la contraparte de la negación de la burda imitación de las fórmulas foráneas. La libertad implica una filosofía propia. Claro está que Villegas no se desentiende de que se trata, en los casos estudiados, de soluciones filosóficas desmesuradas, de verdaderas utopías que nos hablan de lo que podemos, lo que debemos y lo que tenemos que hacer. Y aquella libertad esencial y este deber ser filosófico surgen de la circunstancia revolucionaria y del hecho que se trata de filósofos revolucionarios. Liquidan sus cuentas con el pasado y el futuro se les presenta “totalmente abierto, anchísimo para la realización de las mejores posibilidades”. Una libertad y una autodeterminación que, como formas de vida, son a su vez conceptos recíprocos.

Libertad respecto a las formas de vida inferiores de la existencia, libertad respecto al pasado, libertad respecto a lo extraño, lo extranjero, libertad para la

¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

planificación del futuro, libertad, en suma, para la autodeterminación. Tales son los *desiderata* de lo que podríamos llamar ‘filosofías revolucionarias’.²⁰

Muchos años más tarde, ya en otros ámbitos teóricos, y midiéndose con la problemática de la revolución, estas categorías de la filosofía revolucionaria, libertad y autodeterminación, seguirán siendo esenciales para su propia filosofía evitándole el caer en dogmatismos de cualquier tipo.

Al finalizar su análisis, Villegas apunta que ninguno de los dos filósofos advirtió la contradicción entre la inmediatez del futuro y lo desmesurado de su proyecto:

Pronto ese futuro se les vino encima y pareció darles un mentís profundo, pero ya era tarde para rectificar, nadie puede rectificar los mejores hechos de su vida. Sobrevino la decepción profunda, pero por más que quisieron, o han querido, no fueron ellos los intérpretes de esa decepción, se refugiaron en su metafísica pura que con la existencia como beatitud y con la vida eterna del espíritu, parecía brindarles, ahora sí, un futuro mejor, ya no tan próximo pero sí firme y definitivo.²¹

Con agria ironía, describe aquí Villegas la función última de sus metafísicas al estrellarse sus utopías revolucionarias sobre las rocas de la realidad histórica. Pero como hemos venido señalando al acompañarlo en su itinerario hacia la desilusión, Villegas fue recogiendo su propia cosecha: detectó en Caso y en Vasconcelos ese afán de una filosofía universal que entrara en conjunción con la circunstancia histórica propia, aunque considera que no lograron aclarar el nexo lógico de ambas dimensiones; discernió claramente entre la negación del positivismo en tanto una filosofía y una actitud que vienen a legitimar el predominio del mundo anglosajón y de oligarquías locales, y también su negación en tanto mera imitación irreflexiva de lo foráneo; se topó con que la libertad y la autodeterminación constituían el meollo de las nuevas expresiones filosóficas revolucionarias que aspiraban, a la vez, a ser expresión de lo propio; y en la desilusión comprendió que las metafísicas abrían horizontes inconmensurables... e inalcanzables a la vez.

La siguiente etapa del análisis crítico de Villegas, en este primer libro, será la del filósofo Samuel Ramos, a cuya filosofía considera uno de los mejores ejemplos de cómo las circunstancias pueden imponer determinados temas al filosofar. Igual que con Caso y Vasconcelos, pero digno de prestar atención a la formulación de Villegas: la circunstancia “puede

²⁰ *Ibid.*, p. 99.

²¹ *Ibid.*

imponer determinados temas al filosofar”,²² o sea que en realidad queda abierto al ámbito de la libertad filosófica para tratar de tal o cual manera, y dar tales o cuales respuestas a la temática relevante, a las urgencias históricas. Lo que las circunstancias imponen son los temas de la filosofía pero no sus respuestas específicas, sus contenidos mismos. Aún no formulada en forma precisa y explícita, se comienza a insinuar desde el principio la definición posterior de Villegas de la circunstancia como condición de posibilidad de la filosofía, pero evitando caer en determinismo alguno por lo que se refiere al contenido concreto y a las soluciones filosóficas específicas.²³ Y no es que estemos aquí señalando “anticipaciones” de posteriores posturas filosóficas de Villegas, sino que por el contrario, estamos apuntando que en verdad no pocas de las reformulaciones o de los cambios constituirán, en gran parte, la culminación del desarrollo de las ideas básicas presentes desde un principio, y que será precisamente el desarrollo de estas ideas básicas lo que exigirá y conducirá en gran parte al cambio o a la reformulación del mismo contexto teórico.

La circunstancia de los años treinta y cuarenta en que escribe Ramos es para Villegas la del fracaso de la Revolución, la de la negación de las utopías de los filósofos analizados previamente. Para describir lo que considera como el fracaso revolucionario, echa mano de las críticas expresadas por el político carrancista Luis Cabrera, que en 1931 presentó, en dos famosas conferencias, sus críticas a los logros y fracasos de la Revolución, y asimismo, en 1937, publicó artículos con el mismo espíritu.²⁴ Claro está que se trata de una descripción muy unilateral, aunque también acertada en muchas de sus afirmaciones, evidentes para todos, especialmente en lo que se refiere al periodo del maximato callista. No diríamos lo mismo en lo que se refiere a sus críticas al cardenismo, pero debemos recordar que a fines de los cincuenta, cuando escribe este libro Villegas, la historiografía de la Revolución Mexicana se encontraba muy, pero muy lejos de las dimensiones y la profundidad que ha logrado en nuestros días.

Dos aspectos de la crítica de Cabrera son adoptados por Villegas en su caracterización crítica del momento histórico: el primero de ellos reside en el fracaso de la solución a los problemas políticos, cuando los caudillos consideraban al gobierno de la nación como mero instrumento de enriquecimiento, y engañaban constantemente al pueblo provocando el desengaño y la indiferencia popular. La segunda crítica se refiere al gobierno de Cárdenas, al que ataca ferozmente puesto que considera que intentó fundar la

²² *Ibid.*, p. 1102.

²³ La definición a la que aludimos aparecerá en la obra de Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI Editores, 1972, p. 5.

²⁴ Cf. Lic. Blas Urrea (Luis Cabrera), *Veinte años después*, 3a. ed., México, Ediciones Botas, 1938.

organización socioeconómica del país sobre bases socialistas o marxistas, lo que implicaba una “nueva revolución” en lugar de “la de entonces” que culminó en la Constitución de 1917. Villegas considera que el alegato de Cabrera es impresionante por su sinceridad al creer que “nuestra realidad mexicana repugna toda solución extraña que no se adapte a sus necesidades”. A veces es difícil distinguir cuando Villegas cita a Cabrera o expresa simplemente su acuerdo con él, pero no cabe duda de que se identifica con la crítica antisocialista y anticardenista, considerándolas extrañas a las necesidades de la realidad mexicana. “El movimiento cardenista al predicar el socialismo falsea los ideales de la Revolución. La libertad negada por el marxismo no es una libertad sino una libertad bien concreta cuyo único límite es la libertad de los otros”.²⁵ Estas apreciaciones serían desechadas en el futuro próximo en un proceso que analizaremos detalladamente; pero en esos momentos a pesar de que Villegas se aboca al análisis crítico de “la filosofía de lo mexicano”, se encuentra evidentemente en el ámbito de la misma, con todas sus implicaciones neoliberales que señalaremos, y con su búsqueda de lo propio.

El desaliento, pues, era general —resume Villegas—, el fracaso de la Revolución se hacía patente en el pretendido marxismo del gobierno. Pues el comunismo de México significaba, con el sólo hecho de existir, que los ideales propios de la Revolución no eran efectivos, no eran buenos para conducir la marcha del país. Nuestro marxismo criollo era señal de fracaso, los hombres de México buscaban en la doctrina europea una salida para nuestros conflictos, conflictos que no había sabido resolver la Revolución pero que sí había acentuado.²⁶

En fin, todo muy lejos, en los treinta y los cuarenta, de las utopías de Caso y Vasconcelos. Y es entonces cuando la filosofía mexicana se plantea, por medio de Ramos, una pregunta radical: “¿Es que hay una deficiencia intrínseca en el hombre mexicano?”. Villegas señala que no se trata ya de hacer una filosofía de los ideales, desorbitada, proyectada en el futuro, sino “una filosofía descarnada, realista, que más que decirnos cómo debemos ser, nos hable de lo que somos, y más que mostrarnos nuestras cualidades, enfoque su atención en nuestros defectos”. Y en esta dirección irá efectivamente la obra de Ramos, quien en opinión de Villegas inaugurará nuevos caminos en la filosofía mexicana. Pero apunta que se dará también la continuidad en el sentido de que el *leit motiv* de la filosofía de Caso, la vida y lo mexicano, pasará a ser parte y fundamento de la filosofía de Ramos.

A pesar de que Ramos comenzó oponiéndose a su maestro Caso, distinguiendo radicalmente entre la filosofía y la vida, Villegas señala que la

²⁵ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, p. 108.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

circunstancia histórica del fracaso de la Revolución convirtió muy prontamente a Ramos en un nuevo vitalista en el sentido recordado. La filosofía deja de ser para él un mero instrumento cognoscitivo, una simple actitud teórica y se convierte en “una función vital que contribuye a la realización del ser humano”. Villegas denomina a la nueva posición de Ramos “neovitalismo”, puesto que de todas formas se tratará de algo muy diferente de Caso y Vasconcelos. Ramos se inspira en Ortega y Gasset y en su aspiración de salvarse por medio de la salvación de su circunstancia, y también bebe en los manantiales de Husserl, Scheler, Hartman y Heidegger, o sea, la escuela fenomenológica alemana. Se trata de lo que el mismo Ramos define como un nuevo humanismo. Ramos se centra en un problema básico que es el del hombre y su mundo, pero Villegas apunta sagazmente que para Ramos el hombre no encarna formas universales de existir ni es un paso más o un paso menos en el transcurso de la energía cósmica (Caso y Vasconcelos), sino que para él “el hombre es el centro del universo, el universo se constituye en función del hombre y su mundo, y no el hombre y el mundo en función del universo”.²⁷ Villegas ve en la filosofía de Ramos un intento de descender de las alturas metafísicas del idealismo alemán, tratando de llegar a lo particular y a lo individual, mas evitando “las exageraciones imposibles de un Bergson”. En ese espíritu, Heidegger, por ejemplo, trata de llegar a una antología de lo humano a través de una fenomenología de la vida cotidiana, pero Villegas apunta que Heidegger trata, a final de cuentas, de llegar a las esencias universales de lo humano, en tanto que Ramos es más radical y lógicamente desemboca en ese hombre concreto que se llama hombre mexicano. Pero ese mexicano que en su momento parecía desperdiciar todas las oportunidades que se le abrían para el progreso y mejoramiento de sus condiciones de vida aún después del sacrificio revolucionario. Los instrumentos básicos de la labor que emprenderá Ramos en su ya clásico *El perfil del hombre y la cultura en México*²⁸ serán la filosofía de la cultura (Ortega, Scheller) y el psicoanálisis en su versión adleriana.

Como es sabido, Ramos se centra en el análisis del sentimiento de inferioridad del mexicano que, entre otras cosas, lo impulsa a la imitación de lo foráneo, y que viene a ocultar al propio mexicano su verdadera realidad. Así, por ejemplo, aquí también nos encontramos con el rechazo al marxismo, “doctrina importada”, “prolongación de los errores del siglo XIX”.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, en *Obras completas*, t. I, México, UNAM, 1975.

El complejo de inferioridad se manifiesta también en el concepto predominante que tiene el mexicano de sí mismo y de su nacionalidad: lo propio del hombre es la valentía y el machismo, y el mexicano es más hombre que los demás porque es más macho y más valiente. Muy lejos del desinterés, la caridad y el espíritu. De la Revolución, apunta Villegas, no se derivan sino el machismo y la valentía. Finalmente, Ramos señala que en verdad el mexicano no es inferior, sino que se cree inferior, y por ello lo que considera más urgente es que el mexicano gane la virtud de la sinceridad, para “que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico”.

Y luego de haber rastreado el pensamiento de Ramos en función de su circunstancia histórica, Villegas pasa a la crítica lógica del mismo. Su bisturí analítico seguirá la pista de las contradicciones lógicas, y esta vez ya no en el espíritu de las utopías metafísicas que desechaba *a priori*, sino en el cuerpo mismo de la filosofía de lo mexicano. Villegas señala que en *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos admite una ontología, no del ser mexicano, sino del hombre sin más. Y esto implica, para Villegas, una contradicción, puesto que a una filosofía circunstancialista como la de Ramos, basada en Ortega y Gasset, que afirma que el hombre es su circunstancia, correspondería elevar una ontología del mexicano. Pero Ramos no llega a hablar del ser del mexicano, afirma Villegas, puesto que ya *a priori* el hablar de una ontología circunstancial implica una contradicción. Se trata de una contradicción en los mismos fundamentos de la filosofía circunstancialista.²⁹ Claro está que, en este caso concreto, se le puede observar a Villegas que entre *El perfil y Hacia...* pasaron seis años y muy bien podría hablarse del cambio de la evolución en el pensamiento de Ramos, pero una crítica de este tipo a la conclusión de Villegas es irrelevante, puesto que lo que precisamente señala es que resulta imposible alcanzar una ontología circunstancial y, por ende, se imponen evoluciones de tal o cual tipo en el pensamiento del filósofo atrapado en el callejón sin salida de la ontología circunstancialista.

Otra vez se presenta el fracaso de la solución al problema de la universalidad de lo filosófico y la particularidad propia. “Este problema”, apunta Villegas, “socava las bases de la filosofía de lo mexicano”. Pero con Ramos este fracaso se da ya en el ámbito del historicismo circunstancialista y no en el de las metafísicas previas, y lo que ha destacado Villegas como contradicción básica será una crítica común a toda expresión del mencionado historicismo, incluyendo también la de Leopoldo Zea.

Ya con Leopoldo Zea, señala Villegas, “la temática de lo mexicano ha llegado a ser la primera preocupación de nuestro mundo intelectual; la li-

²⁹ Abelardo Villegas, *op. cit.*, pp. 129 y 130.

teratura, la poesía, la psicología, la historia se han ocupado de lo nuestro con una intensidad nunca vista antes”.³⁰ Villegas considera que la necesidad de una filosofía mexicana se fue dando en función de “los imperativos teóricos” que fueron surgiendo de las filosofías ya analizadas, es decir, en función del desarrollo mismo de las ideas filosóficas y, también, de los instrumentos posibilitados por el desarrollo de la filosofía contemporánea en general. Pero amén de ello, considera que, también en el caso de Zea, el momento histórico impuso su propio sello. De las utopías metafísicas de los filósofos revolucionarios se había pasado al estudio despiadado del mexicano en los momentos de la frustración, y Zea, por su parte, escribiría en una etapa en la que se iba dando el paso de un sentimiento de inferioridad en el mundo intelectual mexicano a un sentimiento de superioridad. Ni más ni menos. Los cuarenta y los cincuenta son testigos del despegue económico y de la perpetuación de una paz interna cuyo significado reside, para Villegas, en que existe un consenso general en el sentido de que los problemas nacionales pueden ser resueltos sin acudir nuevamente a la violencia. Se ha creado un nuevo ambiente en el que Villegas considera que la solución de los problemas ha pasado del choque de las armas al choque de las ideas. Por ello es comprensible que Zea reclame un lugar para el intelectual en la política nacional. El momento lo propicia, pero además es esencial al pensamiento de Zea, y así lo expresa Villegas: “Zea no cree en la gratuidad del pensamiento filosófico. La filosofía se da porque se necesita... todo pensamiento filosófico es problemático, es decir, se origina frente a problemas que exigen urgente solución”.³¹ Ésta es, sin lugar a dudas, una de las concepciones fundamentales de Zea que ha sido asimilada por nuestro autor sellando definitivamente su pensamiento filosófico. “La necesidad de un pensamiento organizado y congruente sobre nuestra realidad es tan imperiosa que ha motivado la filosofía de Zea y el presente trabajo”.³²

Villegas presenta en su trabajo esta idea de la filosofía como compromiso y responsabilidad que Zea desarrolló en diferentes trabajos,³³ y señala

³⁰ *Ibid.*, p. 130. Leopoldo Zea al frente del grupo Hiperión promueve esta vuelta a la temática de lo mexicano. En el mencionado grupo tomaron parte, entre otros, Joaquín Mc Gregor, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga y Fausto Vega. Se llevaron a cabo mesas redondas y polémicas y se publicaron importantes obras en la “Colección México y lo mexicano” por parte de autores como José Gaos, Emilio Uranga, Paul Westheim, Silvio Zavala y otros.

³¹ *Ibid.*, p. 136.

³² *Ibid.*

³³ Véase al respecto en especial, Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1953 (Colección México y lo mexicano), y *La filosofía como compromiso*, México, Tezontle, 1952. Para un análisis de la obra de Zea en su totalidad, expo-

que, si el compromiso y la responsabilidad son propios del ser humano en tanto tal,

el filósofo es más consciente de esta situación comprometida. Y ante ella no trata sólo de asumir su responsabilidad como individuo sino además, y en esto está la universalidad de su obra, trata de asumir esta responsabilidad como si él encarnara a toda la humanidad.³⁴

Claro está que estos conceptos de compromiso y responsabilidad como esenciales a la filosofía nos parecen decisivos en la asunción de una idea previa y propia de Villegas en lo que se refiere a la función de la filosofía y del filósofo. Pero con respecto a este punto, vale la pena señalar dos aclaraciones propias que hace en medio de su exposición e interpretación de las ideas de Zea. En primer lugar, señala que el hombre se encuentra apremiado por la circunstancia, demasiado comprometido, pero dentro de esta estrechez la libertad desempeña un papel importantísimo:

El compromiso y la responsabilidad de nuestros actos se presenta siempre necesariamente, pero la libertad se expresa en la forma como asumimos compromisos y responsabilidades... la libertad, pues, se presenta haciendo juego con la circunstancia, y resulta una abstracción cuando se quiere desprender de ella; tal es el concepto que se ha denominado la libertad comprometida y que impide reconocer el circunstancialismo como un determinismo.³⁵

Villegas interpreta claramente los conceptos presentados por Zea, acentuando que no hay libertad sino en circunstancias determinadas, en límites específicos, pero que por otra parte las circunstancias no determinan en forma absoluta y necesaria el acontecer humano; se da también la libertad propia del ser humano. Y esto no es, al fin y al cabo, sino un reflejo de su problemática propia y esencial; por un lado, la verdad universal y trascendente de los límites circunstanciales, y, por otro, la circunstancia histórica como invernadero inevitable del pensamiento humano. Es decir que su problemática esencial implica el asunto de la libertad del ser humano en medio de las circunstancias históricas determinantes. En su

niendo el desarrollo de su pensamiento hasta nuestros días véase Tzvi Medin, *Leopoldo Zea; Ideología, Historia y Filosofía de América Latina*, México, UNAM, 1983. Véase, asimismo, el intento de presentar una interpretación global del pensamiento de Zea tratando de relacionar sistemáticamente sus categorías y temáticas más importantes en Francisco Lizcano, *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones Cultura Hispánica, 1986.

³⁴ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 143.

³⁵ *Ibid.*, p. 141.

evolución, estas últimas se irán concretizando en categorías políticas y socioeconómicas, y de este modo se reformulará el contexto teórico de la investigación, aunque quedando siempre subyacente la misma problemática.

El otro punto que Villegas resalta a estas alturas de su análisis de la filosofía de Zea, reside precisamente en que la filosofía como compromiso, responsabilidad, libertad, implica un sentido moral, pero, en su opinión, Zea no ha elaborado una tabla de valores relacionada con los posibles modos de asunción de compromisos. Quizás, escribe Villegas, implícitamente ello se encuentre en la obra de Zea en su exigencia de concientización, la cual sería preferible a una existencia inconsciente e irreflexiva. Pero evidentemente que, limitándose Villegas a una mera reflexión de este tipo, el hueco axiológico que cree distinguir en el pensamiento de Zea se queda sin llenar.

Lo que nos interesa en este contexto es señalar que el pensamiento de Villegas lleva implícita, ya desde sus comienzos, una cadena lógica subyacente en todas sus preocupaciones filosóficas: verdad universal que se expresa en el mundo de las ideas del sujeto, que constituye el ámbito de la libertad frente a las determinaciones circunstanciales y que posibilita elevar una escala axiológica propia, que a su vez es guía y posibilidad de la acción humana.

Pasemos ahora a examinar el análisis que hace sobre el problema central que Leopoldo Zea va rastreando en su primer libro: si la filosofía se distingue por lo universal de sus soluciones, entonces ¿cómo es posible que haya una filosofía que se ocupe de México o de América, circunstancias particulares y concretas? En verdad, en el meollo de la filosofía de lo mexicano se encuentra el problema de la universalidad o circunstancialidad de la filosofía y Zea se ha percatado de ello. Así escribe en *América como conciencia*:

La filosofía, se dice a modo de crítica, es algo universal y eterno; no se le puede someter a determinaciones geográficas y temporales. De acuerdo... Esta tarea de tipo universal y no simplemente americano tendrá que ser el supremo afán de nuestra posible filosofía. Esta nuestra filosofía no podrá limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esta circunstancia más amplia en la cual estamos insertos como hombres que somos, la llamada Humanidad. No basta querer alcanzar una verdad americana, es menester además tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no pueda lograrse.³⁶

Para Villegas, en estas ideas de Zea se expresan las dificultades de orden teórico para establecer una filosofía de lo americano. Por un lado,

³⁶ Leopoldo Zea, "América como conciencia", p. 12.

Zea afirma que no es suficiente el sólo aspirar a una verdad americana, pero por otro, afirma que la verdad válida universalmente para todos los hombres es inalcanzable.

“Deseamos lo universal”, comenta Villegas, “pero tendremos que conformarnos con un narcisismo americano; no queremos aceptar lo americano como un fin en sí, pero tendremos necesariamente que aceptarlo como tal”. Pero no se trata para Villegas sólo de una pasión inútil, sino también de un conflicto lógico. Por un lado, el circunstancialismo postula la relatividad de la verdad filosófica al estipular que las soluciones a determinados problemas de una circunstancia no son valederos para otras; pero por otro, Zea insiste en que la filosofía tiene ciertos elementos de universalidad, aunque sea sólo el afán de alcanzarla. Pero esta formulación es rechazada por completo por Villegas, dado que “el alcanzar o no la universalidad de la verdad pertenece al terreno de la lógica, en tanto el querer alcanzar o no la universalidad de la verdad pertenece al terreno de la psicología... y es evidente que el problema es un problema lógico”.³⁷ La problemática lógica carece de toda solución, la solución psicológica que apunta Zea le es irrelevante.

Pero el mismo Zea no se conforma con el mero afán de universalidad, y traza un camino muy concreto para que la filosofía de lo mexicano pueda trascender su circunstancia: las circunstancias nacionales, la hispanoamericana, la iberoamericana, la americana, etcétera. Villegas considera que en esta especie de ascensión fenomenológica parece que se va estipulando que hay varias clases de circunstancias y, por consiguiente, varias clases de verdades filosóficas.³⁸

Zea afirma que así como existen verdades para grupos de hombres que permiten su convivencia, también existen otros tipos de verdades que pueden valer para toda la humanidad, “verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre”.³⁹ Pero Villegas observa críticamente que esto implica la postulación de una circunstancia “demasiado elástica y movediza” que deja de ser tal para convertirse en realidad absoluta; y ello hace patente “la bancarrota del circunstancialismo, pues hemos caído en esa generalidad que todo resuelve y nada compromete”.⁴⁰ Villegas rechaza la teoría de Zea de los grados de circunstancialidad al considerar que los extremos que se quieren conciliar son excluyentes entre sí.

Dentro de un estricto circunstancialismo no cabe afirmar la universalidad de la verdad, por lo mismo que cada quien contempla la verdad desde su propia

37 Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 149.

38 *Ibid.*

39 *Cf. Ibid.*, p. 150, nota 39. Además véase Leopoldo Zea, *op. cit.*, pp. 43 y ss.

40 Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 150.

perspectiva y cada quien es determinado por ella; en cambio, dentro de una posición esencialista o universalista cabe afirmar la relatividad de algunas verdades, pero si esto lo dejamos al pie de la letra, diremos que estas verdades válidas para todo hombre, aplicables a toda la humanidad, son precisamente el objetivo de la filosofía, y por consiguiente, las verdades circunstanciales se las podemos dejar a la historia, a las otras ciencias.

Y aparte concluye contundentemente Villegas:

tal como se ha presentado el problema, las verdades filosóficas o son circunstanciales o son generales, pero no ambas cosas a la vez. Si nos declaramos partidarios, como Zea, de la universalidad de las verdades filosóficas, no estaremos diciendo nada nuevo, pero sí damos cabida a la crítica en el sentido de que es imposible una filosofía de lo mexicano o de lo americano. De México o de América podrán ocuparse la historia, la psicología, la antropología, etcétera, pero no la filosofía.⁴¹

Pero no debemos equivocarnos. Las críticas que hace no implican un rechazo sin más del circunstancialismo, ni del esfuerzo que ha hecho la filosofía de su tiempo por tratar de apresar lo concreto sin por ello perder su calidad de filosofía. Lo que va criticando a lo largo de su análisis es que la problemática de la universalidad de la verdad o el circunstancialismo de la misma “no se resuelve superponiendo argumentos sin conexión lógica”.⁴² Pero aún no ha llegado el momento de que Villegas presente sus propias ideas y conclusiones como resultado de su inmersión crítica en la filosofía de lo mexicano. Continuemos acompañándolo en su análisis crítico de la obra de Zea, aunque debemos recordar, claro está, que nos encontramos en 1957 y el propio Zea desarrollará posteriormente una obra muy profusa.

Luego de su crítica a los fundamentos mismos de la filosofía de lo mexicano en el pensamiento de Zea, Villegas pasa a analizar la relación de este filósofo con aquella pregunta implícita en la filosofía de Ramos sobre el ser del mexicano. La respuesta de Zea se encuentra evidentemente inscrita en su concepción historicista: la esencia de lo humano para él es la historia, el hombre es definido como un ente histórico, “un ente cuya esencia es el cambio”. De aquí que el ser del mexicano, objeto de una filosofía mexicana, debe surgir del análisis de la propia historia mexicana. Además, al situarse la historia de México en la historia de América, y ésta en la historia general, el mexicano será situado en lo humano. O sea que la pesquisa filosófica tras el ser del mexicano debe rastrearse en el reino

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

de la historia y definirse en una toma de conciencia histórica. Mas ésta surgirá no sólo de la indagación de lo propiamente mexicano y americano, sino de su comprensión en el marco mismo de sus relaciones con Europa y el resto del mundo. Villegas acompaña el análisis de Zea, en este sentido, destacando en especial el empeño del hombre americano en ser utopía europea, negándose a reconocer su propia circunstancia, negándose a ser americano.⁴³ Pero lo que será verdad relevante para Villegas, respecto a su problema esencial, es la conceptualización que hace de la Revolución Mexicana. Hasta fines del siglo XIX, el desarrollo histórico cultural de la América hispana ha sido más o menos paralelo, pero ya a comienzos de nuestro siglo la Revolución Mexicana “sí es un hecho insólito de nuestra historia”.⁴⁴ Zea escribiría sobre “la realidad puesta a flote por la violencia revolucionaria. En lugar de la proyección utópica hacia un futuro europeo, la Revolución elevó al primer plano la realidad propia de la conciencia nacional”. Pero si bien los problemas y las necesidades de la población indígena se convirtieron, con la irrupción de violencia, en el símbolo de lo popular y lo nacional, Zea apunta el carácter eminentemente burgués de la Revolución. La burguesía porfirista no había sido mexicana sino un mero apéndice de la extranjera, y según Zea, el movimiento revolucionario, profundamente nacionalista, se orientó hacia la constitución de una auténtica burguesía nacional. Se trata de una nueva burguesía que si deseaba ser independiente de la extranjera debería encontrar sus fórmulas de desarrollo dentro de su propio ámbito nacional. Una burguesía consciente de que su deseada autonomía dependía de la prosperidad de las mismas clases populares que constituían el mercado de la producción nacional. Zea escribe sobre la constitución de una clase que, aún sirviendo a sus intereses propios, unificase al país social, política y económicamente. Se trata, entonces, de una Revolución Mexicana que proyectaría la constitución y el desarrollo de una burguesía nacional neoliberalista, consciente de la necesidad de un bienestar social imprescindible para su propio desarrollo económico, y para suprimir la dependencia de la burguesía foránea.

Esta concepción de Zea, reafirmada también por el mismo Villegas, es de enorme importancia no sólo porque refleja la postura teórico política postulada por ambos en los cincuenta y principios de los sesenta, sino porque además Villegas llega a pensar, en su euforia de aquella época por la Revolución Mexicana, que quizás precisamente en esta conceptualización

⁴³ Al respecto véase en la obra de Zea, amén del ya mencionado “América como conciencia”, *América en la historia*, México, FCE, 1957, la obra *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943, y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 1949, entre otros.

⁴⁴ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 153.

de la Revolución se encuentra la solución a las incongruencias fundamentales que se habían dado en el pensamiento de Zea entre lo concreto y lo universal, y que ya hemos tratado ampliamente. Veámoslo aún con más detalle.

Para Zea, en los cincuenta la Revolución sigue vigente; más cuando en el contexto mundial se da la división y la confrontación entre los soviéticos y los norteamericanos. Unos defendiendo el individualismo y la libertad pero renunciando a las reivindicaciones sociales, otros postulando las reivindicaciones sociales pero estipulando la supremacía del Estado sobre el individuo. Y es en este contexto donde Villegas considera que “la Revolución Mexicana ha dado en el clavo en este dilema”.⁴⁵

A propósito de la Revolución Mexicana, Villegas señala:

Por una parte sostiene la libertad individual como libertad de empresa, pero en vista de que no tenemos colonias, para que esto pueda subsistir postula las reivindicaciones de una sociedad que debe ser próspera para sostener la libertad. Esto es lo que se realiza en este difícil equilibrio de que hemos hablado.⁴⁶

El equilibrio de las clases sociales en medio de la unidad nacional y la independencia del yugo de la burguesía foránea es el ejemplo de la Revolución Mexicana para la Humanidad. Y es entonces cuando Villegas considera que el análisis de la historia mexicana muestra cómo un acontecimiento histórico concreto y particular puede trascender los límites de su propia circunstancia e integrarse en lo humano. “La Revolución Mexicana comienza a trascender los límites de su propio país”. El desarrollismo alemán con un correctivo social-popular lopezmateísta servían de fondo a un optimismo bastante generalizado en esos momentos, y a la fe en una revolución que iba a cumplir sus 50 años en relativa tranquilidad y desarrollo. Por ello, Villegas llega a escribir, a pesar de sus críticas previas a Zea, que muchas veces sucede que las contradicciones en los fundamentos de una doctrina no alteran la validez de muchos de sus postulados. “Así sucede en la filosofía de Zea, las dificultades, al parecer insolubles, para encontrar este universal concreto que se busca, están superadas por el propio Zea en el análisis histórico que hace de la situación mexicana”.⁴⁷ Asimismo, Villegas expresa: “Podemos decir... que en la práctica Zea ha probado su aserto, pues esta admonición no parece ser del todo falsa; de hecho la Revolución Mexicana comienza a trascender los límites de su propio país”.⁴⁸

⁴⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 171.

Buscando la verdad filosófica de vigencia universal, la Revolución Mexicana le impuso a Villegas, desde el comienzo, la conciencia de que la circunstancia histórica marcaba y condicionaba de tal o cual modo el pensamiento filosófico; ahora la misma Revolución parece presentársele como la salida *ejemplar* de la conexión *de hecho* de lo particular con lo universal. Pero lo que sucede entonces es que en los hechos se confirman determinados postulados, mas no se soluciona la problemática teórica de los fundamentos filosóficos, y la mera narración de los hechos, señala Villegas, no constituye su explicación. La problemática filosófica *per se* queda aún en pie más allá del hecho histórico de la supuesta “ejemplaridad” de la Revolución Mexicana. Claro está que ello será un problema aún más vigente cuando ya la “ejemplaridad” no sea considerada como tal.

Antes de presentar sus propias posturas y soluciones, Villegas examinará sucintamente el análisis de Emilio Uranga sobre el ser del mexicano, y el de Edmundo O’Gorman sobre el ser de América, ambos sobre una base fenomenológica, básicamente la de Martin Heidegger, y con la diferencia de que el primero escribió un único y pequeño libro al respecto, en tanto que el segundo ha publicado diversos escritos históricos.⁴⁹

Frente a la negación del historicismo por medio de un esencialismo ontológico en Uranga, Villegas echa mano de las contracríticas de José Gaos: si se quiere definir la esencia del mexicano es necesario estar contemplando esa esencia y para ello debe contemplarse a los mexicanos, pero el contemplarlos implica el saber que son mexicanos, diferentes de otros seres humanos, y tal conocimiento implica saber que se trata de un mexicano, o sea, estar viendo la esencia de lo mexicano. “Un círculo vicioso”, concluye fácilmente Gaos. Un círculo vicioso propio de la filosofía eidética en general. Villegas, por su parte, concluye críticamente con respecto a Uranga: “la ontología del mexicano tal como la presenta Uranga es imposible por la imposibilidad de determinar su objeto y porque se resuelve en pura historia al sostener la fórmula contradictoria de un ser temporal del mexicano”.⁵⁰ Se trata de la misma crítica de Villegas contra la posibilidad de una ontología circunstancial disparando en diversos sentidos.

Por lo que se refiere a O’Gorman, Villegas considera que éste desarrolla un idealismo histórico, comprendiendo el devenir histórico desde la

⁴⁹ Véanse Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952 (Colección México y lo Mexicano), y Edmundo O’ Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951. Este último es el libro de O’ Gorman más relevante en el análisis de Villegas, aunque posee otras importantes obras al respecto.

⁵⁰ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 186.

estructura de la conciencia histórica, pero además “lo acusamos de idealismo subjetivo en la misma medida en que desemboca en la posibilidad de interpretar y otorgar significación arbitraria a los hechos históricos”.⁵¹

Pero más allá del idealismo subjetivo, Villegas apunta que también se da el intento del idealismo trascendental de medirse con la problemática de la filosofía de lo mexicano: Francisco Larroyo y su perspectiva idealista neokantiana. El mismo Larroyo ha intentado sortear el peligro de un relativismo histórico, sosteniendo la obligatoria presencia de una conciencia trascendental que somete la heterogeneidad de los procesos históricos a ciertos imperativos formales de comprensión, como son la tipificación y su valorización. Sin embargo, Villegas considera que los nódulos objetivos que Larroyo cree haber encontrado lo son sólo en apariencia; por ejemplo, la idea de progreso desde la que se ha de comprender el devenir histórico universal, o el problema de las morfologías culturales, o el de las categorías axiológicas.

Todos estos conceptos son meramente formales, no tienen contenido necesario... ¿Qué se entiende por progreso, qué por verdad, qué por belleza? Nos encontramos con el caso de que cada una de estas palabras tiene multitud de significados y nos vemos otra vez precisados a escoger uno entre muchos.⁵²

Y más aun, Villegas hace propia la objeción historicista en el sentido de que la historicidad del hombre afecta también a lo que los idealistas llaman conciencia trascendental. Las categorías y los valores son tan históricos como el hombre, de tal modo que el contenido de las palabras que hemos enunciado será histórico en cada época se le dará un sentido distinto.

Es interesante prestar atención al hecho de que Villegas se centra en un problema que los historicistas no pueden resolver, pero que a la vez instrumenta el historicismo contra las metafísicas y el esencialismo fenomenológico. Esto resulta de que, como veremos, no rechaza historicismo sin más sino una determinada versión del mismo. Villegas aspira a una matización eidética del historicismo, y en ese sentido coincide con Caso, que luego de criticar al esencialismo, no tiene problemas en afirmar, por otro lado, que el historicismo tropieza con límites esencialistas puesto que es imposible hasta la misma descripción histórica sin utilizar términos genéricos, “términos expresivos de ‘esencias’ más concretas o más abstractas”:⁵³ “insurrección”, “multitud rural”, “mesianico”, en fin, todos aquellos ti-

⁵¹ *Ibid.*, p. 204.

⁵² *Ibid.*, pp. 208 y 209.

⁵³ *Ibid.*, p. 213.

pos de conceptos generales sin los cuales no se puede escribir una sola página de historia. El pensamiento de Caso lo ha ayudado tanto en la crítica del esencialismo fenomenológico, como en su comprensión de la necesidad de matizar “eidéticamente” el historicismo. Pero la solución al cómo no se ha encontrado tampoco aquí.

Ya al comenzar a plantear sus propias ideas sobre las críticas previas, Villegas se mide con el historicismo circunstancionalista y perspectivista de Ortega y Gasset. No podía ser de otra forma, porque las críticas que hace a Ramos y a Zea se dirigieron a sus mismos fundamentos historicistas orteguianos.

Villegas abre su crítica “acusando” al perspectivismo de Ortega de subjetivista, a pesar de que el mismo filósofo español se había preocupado expresamente por intentar proponer lo contrario. Ortega considera que el subjetivismo relativista sólo aparece cuando se cree en la existencia de un absoluto, de una realidad absoluta. El relativismo es el conocimiento incompleto de lo absoluto, pero si se niega la existencia de una realidad absoluta, entonces el relativismo evidentemente desaparece y el conocimiento se convierte en un perspectivismo. “El perspectivismo es el orden y la forma que la realidad toma para el que la contempla”.⁵⁴ Y Ortega niega que se trate de un subjetivismo, puesto que la verdad de la perspectiva es objetiva por consistir precisamente en una adecuación a los objetos. Mas Villegas dice que se trata de un subjetivismo que surge de una mala comprensión, por parte de Ortega, del concepto “objetividad”.

Para Villegas la objetividad no sólo es un concepto que corresponda al objeto o que le pertenezca, sino que también es la “comunicabilidad” de la verdad, su necesidad, el hecho de que sea general, una verdad compartida por otros sujetos. Es por ello, nos dice nuestro autor, que el misticismo no es ciencia, porque las visiones del místico son incomunicables: puede narrarlas y es posible que sean ciertas en el sentido que Ortega le otorga a ese término, pero es imposible considerarlas en función del criterio de la verdad puesto que no pueden ser sujetas a prueba, “les falta objetividad”. Villegas está dispuesto a conceder que el perspectivismo de Ortega intenta acabar con una especie de “terrorismo de la verdad” en el que se postula que todo el que no concuerde con “mi verdad” está equivocado; pero ¿qué sucede con el error? Si la verdad es un concepto que corresponde a los objetos, pero es incomunicable, a nadie se le puede comprobar su error y, entonces, “nos encontramos en el mejor de los mundos posibles, en el mundo de la perspectiva en que nadie se equivoca”.⁵⁵

⁵⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 220.

De este modo, Villegas afirma que Ortega desemboca en un absolutismo no menos terrorífico que el tradicional. Como la realidad es relativa para el sujeto, pero también es la única, la absoluta, Ortega puede permitirse estipular que el relativismo no se opone al absolutismo sino que se funde con él otorgándole a nuestro conocimiento “una validez absoluta”.⁵⁶ Entonces Villegas comenta críticamente que este absolutismo relativista (en verdad nos es difícil escribir ambas palabras juntas) viene a definirse como un nuevo terrorismo, “el terrorismo de la soledad”, en el que cada uno queda con su verdad absoluta y solo. En realidad, Villegas se manifiesta contra Ortega haciendo hincapié en un punto que es el primero y el fundamental para su propia proposición: el *factum* de la ciencia, del conocimiento, el “que ningún subjetivismo, ningún solipsismo —porque de eso se trata— podrá explicar”. Ortega no llega a la verdad objetiva porque no deja margen para el error, y Villegas le recuerda que el conocimiento es siempre la delimitación de la verdad frente al error. Ambos términos son inseparables y una verdadera teoría del conocimiento debe explicarlos satisfactoriamente. La verificación y la posibilidad de comunicación son elementos constituyentes necesarios al concepto de objetividad, y ambos son imposibles en el relativismo orteguiano, subjetivista por ende.

Pero si bien Villegas rechaza de este modo el perspectivismo orteguiano y su supuesto objetivismo, acepta en cambio, explícitamente, el subjetivismo de Ortega en el sentido de que la verdad siempre es pensada por el hombre, mas no por el hombre o la conciencia en general, sino por el individuo concreto. El hombre particular es el sustentáculo de la verdad y además de ello el término a quien se comunica dicha verdad. Aquí Villegas se aparta del idealismo para el que la objetividad de un objeto radica en sí mismo, en el sentido de que un concepto es objetivo cuando se conserva idéntico a sí mismo aunque nadie lo piense. Villegas se opone a tal concepto de la objetividad preguntando cómo podemos saber que esa esencia se conserva idéntica a sí misma. La respuesta evidentemente es que cada vez que la pensamos se nos presenta igual, ya sea a nosotros o a personas de otras épocas. Pero esta respuesta clásica es interpretada por Villegas como viniendo precisamente a corroborar su afirmación previa de que el sustentáculo de la verdad lo constituye el hombre mismo. Somos nosotros quienes pensamos, por ejemplo, la esencia del triángulo; en rigor, si nadie la piensa, ésta no es verdadera porque la verdad es para el hombre, es relativa al hombre, al concreto, al individual. Entonces, el hombre concreto como fuente y destino del conocimiento, sí pero no “el hom-

⁵⁶ Villegas se refiere fundamentalmente a José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1923, hoy en día publicado también por Revista de Occidente en Alianza Editorial.

bre perspectiva, el hombre monádico y solipsista”, que no puede producir la ciencia tal cual se nos presenta, esencialmente comunicable, objetiva en sus conocimientos.

El problema, consiste entonces, en conciliar la epistemología del hombre concreto con las verdades objetivas que se expresan en el *factum* del conocimiento.

Villegas acepta del historicismo que el hombre es un ser histórico y se adhiere a aquella parte de la filosofía contemporánea que pone en crisis a la metafísica. La experiencia, dice con Kant, nunca nos entrega ni la totalidad ni la necesidad, sino sólo lo finito y lo contingente. Pero, por otro lado, también concuerda con el idealismo crítico contemporáneo de los neokantianos en el sentido de que las propias categorías del entendimiento son históricas y se encuentran en medio de una constante superación. “La estructura histórica del hombre afecta también a su estructura de categorías *a priori*”, afirma Villegas, y concluye que por ende la primera nota que la filosofía debe investigar para entender la verdad es la nota de la historicidad humana.⁵⁷ Pero si una vez que ha llegado a esta conclusión Villegas niega el perspectivismo dentro del historicismo, entonces los hechos o las ideas del pasado pueden tener una estructura propia que les da validez universal que trasciende su propia circunstancia. Se trata de un pasado independiente del presente, cuyas creaciones circunstanciales poseen también el carácter de objetividad que las hace comunicables, y por tanto pueden competir con las verdades del presente en lo que se refiere a su veracidad. Sobre las novelas del pasado, explica Villegas, se puede suspender el uso del criterio de verdad, pero es imposible hacerlo, por ejemplo, con la física de Ptolomeo. Cuando la comparamos con la newtoniana o la einsteniana tenemos que decidir cuál es la verdadera o quedarnos en el plano de la pura literatura. Y lo mismo ocurre, claro está, en lo que se refiere a las filosofías de Aristóteles y Platón, por ejemplo, que llegan a nosotros en tanto verdades discutibles, puesto que tienen la pretensión de poseer la verdad filosófica. Y debe quedarnos claro que Villegas considera que la calidad de verdades válidas no depende sólo del hecho de que nosotros las consideremos como tales, sino también de la propia estructura con que fueron formuladas. Por eso Ptolomeo no, y tal o cual verdad aristotélica sí.

Los hechos del pasado, los hechos históricos, no cobran entonces su sentido sólo desde la perspectiva del historiador del presente, sino que tienen un sentido propio y hablan por sí mismos, y Villegas apunta sagazmente que la mejor prueba de ello reside en que si bien sobre un cierto suceso caben numerosas interpretaciones, fácilmente se puede establecer el límite de los predicados posibles. Así, por ejemplo, es imposible decir

⁵⁷ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 223.

que la conquista del México indígena fue llevada a cabo por los anglosajones. O sea que el suceso histórico tiene una constitución propia que no acepta ningún predicamento imaginable, ni ninguna perspectiva; “es decir da margen al error”⁵⁸ —concluye triunfalmente nuestro autor—. Y esta trascendencia del momento histórico es la que explica para Villegas “la objetividad y la subjetividad, explica la continuidad de la historia y hace posible la ciencia... solamente el solipsismo histórico se queda sin saber nada”.⁵⁹ En otras palabras, el perspectivismo.

Villegas rechaza la metafísica y el historicismo perspectivista y se ubica dentro de un historicismo que da lugar a la objetividad —comunicabilidad del conocimiento humano—; nos veríamos casi tentados de escribir provocativamente un historicismo objetivo. De hecho, partiendo del *factum* del conocimiento, niega al perspectivismo y al relativismo, y esto parece un precedente interesante de un concepto que desarrollaría en sus próximos escritos: el del rigor pragmático. Sin embargo, parece que una vez que ha llegado a esta fase de su investigación, se impone la necesidad de continuar en una indagación sobre la misma estructura de las ideas y de los hechos históricos que los convierte en objetivos y en comunicables, y sobre cuál es la estructura de las categorías *a priori* que cambian históricamente pero que se encuentran entre los componentes básicos de la posibilidad de la objetividad. Sin explicar la estructura que hace posible la objetividad, se da el peligro de llegar a una conclusión tautológica que se exprese en que el *factum* del conocimiento implica la objetividad del mismo. Parece, entonces, que se impone la aclaración de las estructuras que hacen posible la objetividad, pero Villegas no seguirá ahondando por el sendero de la epistemología estrictamente teórica sino que comenzará a encaminarse por el sendero de la historia de las ideas. Pero una historia crítica de las ideas, o sea que examinará la validez de las mismas examinándolas críticamente, tanto por sí, como a la luz de su concreción histórica. En un artículo posterior, Villegas escribe que Gaos consideraba que la filosofía hispanoamericana debía ser concebida como una “actividad teórico-práctica, eidético-existencial”. La concebía como un saber de salvación en el sentido orteguiano de lograr la “plenitud del significado” de las circunstancias propias, pero al mismo tiempo pensaba en una salvación eminentemente política entendiendo la política como la teoría y la práctica de los principios generales que rigen la sociedad.⁶⁰ La filosofía hispanoamericana debía, por tanto, conducir a un planteamiento filosófico de los

⁵⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cf. Abelardo Villegas, “José Gaos y la Filosofía hispanoamericana”, en *Revista de la Universidad de México* (noviembre de 1970).

problemas sociales y políticos, lo cual se encontraba acorde con toda la tradición filosófica hispanoamericana. Si a esto agregamos los conceptos de compromiso y responsabilidad expuestos por Zea, y con los que Villegas se identificaba plenamente, no debe sorprendernos su desarrollo posterior: historia de la filosofía y de las ideas políticas.

III. HACIA UN MARXISMO CRÍTICO

Durante los diez años que siguieron a la publicación de su primer libro seremos testigos del desarrollo del primer ciclo en el pensamiento de Villegas. Durante el mismo va evolucionando del ámbito de la filosofía de lo mexicano hacia la adopción de un marxismo crítico, que se manifiesta explícitamente en 1968. Pero habiendo triunfado la Revolución Cubana en 1959 y declarado su marxismo en 1961, con su enorme impacto en el mundo intelectual latinoamericano, no podemos menos que preguntarnos las causas del “tardío” arribo de Villegas al marxismo. Claro está que bien pudo no haber evolucionado en este sentido, pero como precisamente así sucedió cabe la presentación de la pregunta.

En primer lugar es necesario recordar que hasta 1964 se prolongó el sexenio presidencial de López Mateos, que constituyó tanto para Zea como para Villegas la esperanza de la implantación definitiva, en el marco de los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana y que la representaban, de un proceso de democratización y de un equilibrio social neoliberal que debían ir de la mano. Entre 1960 y 1964 Villegas fue jefe del Departamento de Cursos, Conferencias y Congresos de la Dirección General de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, al frente de la cual estaba Leopoldo Zea. Pero las esperanzas no se realizaron. Como Villegas lo explica posteriormente, las estructuras políticas impedían el cambio democrático, y el supuesto balance social neoliberal no iba más allá de una mera manifestación retórica.¹ Es esta experiencia la que en gran parte “retardó” la evolución de Villegas hacia el marxismo, y a la vez le abrió el camino.

Será a partir de esta experiencia que comenzará a darse en Villegas una reconsideración en el nivel teórico, no sólo de la Revolución Mexicana, sino también de algunos de sus conceptos básicos, como por ejemplo el de “democracia”. Reconsideración teórica que a su vez se vio nutrida

¹ Abelardo Villegas, “México, ¿una democracia capitalista?”, en *Cultura y política en América Latina*, México, Extemporáneos, 1978 (colección latinoamericana), p. 123. Publicado originalmente en *Deslinde* (México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras) (septiembre de 1968).

por un conocimiento mucho más estrecho y cercano de la realidad de los países latinoamericanos y de su mundo intelectual. Durante 1965 y parte de 1966, Villegas disfrutó de una beca que le fue otorgada por la Fundación Rockefeller para elaborar una investigación sobre el pensamiento político contemporáneo en América Latina, y visitó con ese motivo diferentes países de la América del Sur.

Después de estudiar a Rodó, Vasconcelos y Caso, Villegas se enfrentó con la realidad latinoamericana ante la que las disputas de los mencionados filósofos palidecían por su irrelevancia. Y así escribía posteriormente al respecto:

Estas viejas disputas no pueden hoy prolongarse. Un observador objetivo puede preguntarse cómo puede considerarse a la América Latina con sus Pinochet, sus Stroessner, sus Somoza, sus Duvalier, con sus millones de analfabetas, su penuria generalizada, cómo puede considerársele, digo, como el continente del espíritu. El espiritualismo latinoamericano no era más que un espejismo de una élite intelectual que generalizaba la aventura de su muy privada cultura.²

Ahora bien, paralelamente a esta primera causa de su reorientación debemos señalar también aquella otra que se refiere a la evolución inmanente de su propio pensamiento como fruto de sus propias investigaciones. Evolución paulatina que va desarrollando en gran medida lo implícito en los propios conceptos de Villegas, llegando entonces a entroncar con el pensamiento marxista. Pero como este entroncamiento será también el fruto de la propia evolución de su mundo conceptual en función de sus propias investigaciones, se tratará ya de antemano de una postura marxista propia, peculiar, crítica. Veamos en este capítulo la evolución del pensamiento de Villegas en este sentido.

Para 1966 publica *La filosofía en la historia política de México*, en la que se antepone el objetivo de “precisar el modo como el pensamiento filosófico tomó parte activa en la génesis e integración de la vida nacional, en las diversas formas de vida que México ha adoptado en el curso de su historia”.³ Pero no se tratará meramente de una filosofía sobre la política, señala Villegas en su prólogo, sino de la historia de una filosofía que se da también en función de la política, en medio de la actividad política. De su primer libro, eminentemente filosófico, pasa ahora Villegas a la dimensión del estudio histórico, del modo en que se dio concretamente en la historia mexicana esa interrelación fundamental entre la filosofía y la historia, la

² *Excélsior* (México), 9 de septiembre de 1974.

³ Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia política de México*, México, Pormaca, 1966, p. 9.

idea y la circunstancia. Pero se tratará de la filosofía política y de las ideas políticas, cerrándose así en parte el foco de la relación filosofía-historia. Mas si se centra el enfoque en la filosofía política se amplía plenamente por otro lado la comprensión del concepto de política por parte de Villegas. El autor no se referirá a la actividad política como a la mera actividad del gobierno, de los poderes políticos, sino como “vida política, como la vida de la sociedad, de la comunidad”.⁴ Y más aun, considera que la filosofía política y social no limita de modo alguno los temas del filosofar, ni la validez general o universal de las ideas filosóficas puesto que, como intenta demostrar precisamente en su libro, se puede filosofar sobre la naturaleza de la religión y del espíritu en función de la vida social y política, del mismo modo que en función de éstas se filosofa sobre los derechos naturales o sobre la naturaleza de la propiedad.

Este libro de Villegas constituye en verdad un libro puente entre el ámbito de la problemática de la filosofía de lo mexicano, a la que declara ya en bancarrota —pero que aún lo sigue ocupando—, y el pasaje al estudio de la filosofía política y la problemática propia de la misma. En la introducción a este libro señala que aquellos filósofos que se abocaron a la búsqueda de lo mexicano se encontraron al final de su pesquisa con lo humano y lo universal, y que ello implicó el fracaso del historicismo y de una especie de existencialismo que constituyeron los fundamentos de la filosofía de lo mexicano. El mismo Villegas pasa aquí de la filosofía de lo mexicano a la filosofía de los mexicanos, a la historia de la filosofía mexicana en el ámbito político. Pero a la vez declara que intentará resolver un problema planteado precisamente por la filosofía de lo mexicano: “¿cómo no es posible que lo universal se encuentre en lo particular... cómo se manifiesta lo humano en lo mexicano?”.⁵ Como vemos se encuentra aún ligado a los términos de formulación de la problemática previa.

Nos atrae una meditación sobre la filosofía mexicana. Puesto que el hombre deja huella de su ser en todo lo que hace, puesto que todas sus creaciones son como conductos que hacia él conducen, la filosofía mexicana nos pondrá de manifiesto al hombre mexicano, con todo lo que de universal y particular implica esta expresión.⁶

Pero no sólo la problemática esencialmente filosófica. La estructura del libro ilustra el hecho de que Villegas en verdad se sumerge en la dimensión histórica de la filosofía política mexicana, pero considerándola

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶ *Ibid.*

como un pasillo necesario e introductorio a la comprensión del momento actual y la toma de posición del mismo. Por ello el libro se divide en dos partes, muy desiguales en su extensión cronológica, pero casi iguales en la extensión de su presentación: la primera se ocupa del periodo que se extiende desde los orígenes del encuentro entre los españoles y los indígenas hasta el fin del positivismo y el porfirismo (400 años), en tanto que la segunda se ocupa de la filosofía de la Revolución Mexicana (50 años).

En un apretado esfuerzo por presentar sistemáticamente el desarrollo de las fases esenciales de la filosofía en la historia política de México, Villegas pasa en la primera parte de este libro del estudio de los orígenes al de la filosofía colonial, la filosofía de la independencia, la de los liberales y conservadores y la filosofía positivista. Lo hace relacionando al marco filosófico general de España y Europa, a los filósofos mexicanos que constituyen el centro de su investigación y al contexto político y socioeconómico; y sus fuentes son por lo general primarias en lo que se refiere a las teorías filosóficas, y secundarias en el ámbito socioeconómico. Se trata tanto de una seria contribución a la comprensión de la temática estudiada como a la evolución de Villegas, es un libro puente en el que va entrando a un nuevo contexto analítico y se va topando con temas, conceptos y problemas que posteriormente caracterizarán su obra madura. Villegas entra al tratamiento de una nueva dimensión histórica, socioeconómica y esencialmente política que no había tratado antes, y de este modo comienza también a perfilarse en su pensamiento la problemática de la interrelación entre las diferentes dimensiones sociales (en un plano económico, político); y, a fin de cuentas, viene a tratarse de una de las expresiones de su problema básico relativo a las relaciones entre filosofía y circunstancia. Así, por ejemplo, en su estudio de la independencia, resalta las aspiraciones *clásistas* del criollo que “ve en la Nueva España su patrimonio, y por eso, a la par que cobra conciencia de clase comienza a identificar ésta con una conciencia nacional”.⁷ Estos intereses de clase de los criollos se veían reforzados por la tradición hispánica que encarnaban y por su apelación a viejos conceptos españoles, que los apartaban a veces de los conceptos democráticos consagrados por la Revolución Francesa y por la norteamericana, que también conocían; Villegas señala el ejemplo del dominio de los ayuntamientos por parte de los criollos:

En consecuencia, declarar que la soberanía recae en el pueblo entendiendo por éste a las autoridades constituidas, equivalía a justificar su intervención decisiva en el gobierno de Nueva España, en tanto que el soberano faltase. La antigua idea española de que el pueblo era sobre todo las autoridades constituidas, le venía muy bien a sus aspiraciones clasistas. Por eso rechazan la

⁷ *Ibid.*, p. 75.

concepción russoniana, rechazando con ello el contenido democrático que las animaba.⁸

Como vemos ya no es el ocuparse exclusivamente del análisis de metafísicas y del análisis lógico de teorías filosóficas que caracterizó básicamente su primer libro; la traba es ahora diferente y lo que antes se insinuó apenas como contexto “pseudohistórico” ahora se va concretizando paulatinamente en la detección de los intereses de clase. Pero más aun, el ejemplo recordado también nos permite ir vislumbrando cómo Villegas va detectando el carácter ideológico que puede muy bien tomar una filosofía, o sea la justificación y la racionalización ideológica de intereses sociales, que tan a menudo pueden darse en el encuentro entre filosofía, política y sociedad. Y resaltamos este punto porque en el centro de su segundo ciclo evolutivo, posterior a 1967, se encontrará precisamente el estudio de las ideologías en medio del contexto del desarrollo político y socioeconómico. Asimismo, Villegas en este libro de 1966 se irá topando con una serie de temas que se encontrarán en el centro de sus indagaciones posteriores, como por ejemplo el de las revoluciones. Claro está que en su primer libro se siente el impacto de la Revolución Mexicana y se refiere explícitamente a ella, pero se trataba de la relación de *un hecho histórico ya consumado*, cuya conceptualización, por parte de Villegas, venía a eliminar precisamente el problema de las revoluciones, puesto que la mexicana era ya la solución “ejemplar” en sus fórmulas políticas y sociales. En este libro, en cambio, al referirse al problema de la revolución de la independencia, explica los siguientes conceptos: de si las revoluciones son o no necesarias, el de si el sacrificio de miles y a veces millones de vidas justifica los logros, siempre parciales de las revoluciones. Y otro punto más: el de si pueden evitarse o constituyen fenómenos inevitables del devenir histórico.⁹

Ya en la segunda parte del libro, se ocupa de la filosofía de la Revolución Mexicana. Los hermanos Flores Magón, Andrés Molina Enríquez, Madero, la filosofía política del Constituyente, Antonio Caso y José Vas-

⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁹ *Ibid.*, p. 80. Este tema de las revoluciones aparecerá inclusive en el mismo contexto del estudio del liberalismo mexicano en Abelardo Villegas, *México en el horizonte liberal*, México, UNAM, 1981, cap. “Juárez y el horizonte liberal”. Este artículo está constituido por dos ensayos publicados previamente: *Juárez, Los hombres de la historia*, núm. 106, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1970; y “El liberalismo mexicano”, en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, México, UNAM, 1973. Ya en este último ensayo Villegas finalizaba escribiendo que “la filosofía liberal venía indisolublemente ligada a las estructuras sociales de sus países de origen y por eso, a la postre venían imbuidas de un nuevo colonialismo...todavía la disyuntiva del país consiste en preguntarse si tal lucha puede hacerse en los marcos ideológicos del liberalismo o éste debe ceder el paso a una doctrina más radical” (p. 32).

concelos se van sucediendo en un interesante y coherente análisis de sus ideas políticas. Pero nosotros nos detendremos en la época cardenista a la que también se refiere Villegas. Y nos detendremos en Cárdenas, porque evidentemente se presenta aquí un cambio sumamente interesante en su valorización, por parte de Villegas. Si antes apuntamos un cambio en su aproximación general (nuevo contexto histórico, etcétera), en el estudio de Cárdenas podemos ya apuntar un cambio en el mismo contenido. En su primer libro había ido en pos de Cabrera, y había considerado el socialismo y el marxismo cardenista como fruto de una imitación foránea, irrelevante para la realidad mexicana. También ahora presentará las críticas de Cabrera, pero citará también las respuestas de Cárdenas y se solidarizará con ellas. Veamos cómo lo hace, puesto que en este libro puede reflejar el comienzo del cambio de su conceptualización de la Revolución Mexicana. En el subbaja del equilibrio social neoliberal, que era para Villegas la esencia de la Revolución Mexicana, nuestro autor pasará ahora a la izquierda. Posteriormente la abandonará por completo. Esta vez, frente a la crítica de Cabrera que dice que Cárdenas ha emprendido otra revolución, Villegas interpreta las palabras de Cárdenas en el sentido de que los gobiernos emanados de la Revolución tienen el derecho de hacer una nueva interpretación de sus principios, sin que por ello resulten traicionados o se haga otra revolución distinta. Villegas apunta que Cárdenas subraya el aspecto constructivo de las revoluciones y comenta que éstas no son sólo actos destructivos o meramente legislativos, sino que poseen su propia dinámica evolutiva. Si no fuera así, las generaciones que participaron en los periodos de violencia y en los actos legislativos fundamentales determinarían de modo absoluto el destino de las generaciones posteriores.

Nada resulta pues más antihistórico que el sostener que la ideología revolucionaria es el monopolio de una sola generación... así, Cárdenas, negando la distinción entre “la revolución de entonces” y la “revolución de ahora” abre la posibilidad de que la Revolución Mexicana se identifique con las ideas más progresistas de las sucesivas generaciones, siempre y cuando reconozcan su punto de partida en el movimiento de 1910.¹⁰

Refiriéndose a la labor agraria de Cárdenas, Villegas apunta que los preceptos constitucionales deben interpretarse sin ceñirnos a los conceptos anacrónicos del liberalismo clásico, sino según las necesidades propias de la nación, de acuerdo con las necesidades de las clases sociales económicamente débiles y mayoritarias. Afirma también que esto está de acuerdo

¹⁰ Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia política de México*, p. 208.

con lo que Cárdenas llama “democracia social”, y que es una doctrina que no va más allá de la Revolución Mexicana, solamente más allá de la interpretación que de ella hace el liberalismo clásico. No hay ningún problema con “el pretendido marxismo o socialismo del régimen de Cárdenas... ni es de temer que se vuelva una revolución bolchevique, precisamente porque surge de las circunstancias nacionales aunque coincida con programas más universales”.¹¹ Y concluye que el cardenismo y el debate alrededor del mismo vienen a ilustrar su idea acerca de la elasticidad de los principios sustentados en la Constitución del 17, la cual permite llevarlos “hasta los umbrales del socialismo o retrotraerlos hasta el capitalismo clásico”.¹² Como decíamos, una nueva perspectiva de la Revolución Mexicana, problemática, crítica, aunque todavía en el ámbito neoliberal y lejos de toda concepción o terminología socialista.

Pero hacia el final de su análisis, luego de recordar al alemanismo como “la expresión de la burguesía emanada de la Revolución”, Villegas escribe unos párrafos que parecen inclusive presagiar su futura y radical desilusión del supuesto equilibrio social neoliberal, que consideraba en aquel entonces expresión esencial de la Revolución Mexicana:

Sin embargo, parece que un sector de esta burguesía... tiende a olvidar todo lo que hemos narrado hasta aquí, tiende a olvidar a aquella del Dr. Mora de que el interés nacional está por encima de los intereses de clase, y aquella otra de los liberales de 1906, de que la burguesía mexicana no puede prosperar sino haciéndose solidaria de los intereses de los trabajadores. Este sector a veces parece estar dispuesto a romper el equilibrio que tanto esfuerzo ha costado realizar. Si lo consiguiera, probablemente estallaría otra revolución violenta cuyos resultados son imposibles de preveer.¹³

Finalmente, Villegas concluye este libro relacionándose con el estado de la filosofía mexicana en sus propios días, y aquí son dignos de señalar algunos puntos sumamente interesantes en lo que se refiere a sus propias definiciones.

Ya hemos señalado que en este libro el autor se fue topando en diferentes oportunidades con la interrelación entre los intereses sociales y políticos y las expresiones filosóficas e ideológicas de los mismos. Pero ello no implica de ninguna manera que olvide, en momento alguno, ese ámbito de la autonomía filosófica que le es tan caro, y en el resumen y las conclusiones de este libro señala que sería absurdo considerar que la filosofía haya sido un mero instrumento al servicio de los intereses extrafilosóficos:

¹¹ *Ibid.*, p. 210.

¹² *Ibid.*, p. 211.

¹³ *Ibid.*, p. 215.

La filosofía, tanto en su forma sistemática, o desintegrada en ideas aisladas, no puede ser usada como mero instrumento, posee ella una capacidad tan penetrante de análisis, es tan capaz de profundizar en los fundamentos de las cosas o de elevarse a síntesis tan generales que, con frecuencia, en vez de ser puro instrumento de la vida es orientadora de la vida misma.¹⁴

En el rastreo de la interrelación filosofía e historia, esencial problemática de Villegas, en medio del derrotero de la historia mexicana, se apunta tanto la interrelación entre las mismas, como el condicionamiento mutuo; al grado que también la misma filosofía puede convertirse en directriz de la vida en general y de la política en particular. La filosofía política parece transformarse en el eslabón más adecuado para centrar en él las futuras investigaciones sobre la interrelación filosofía e historia y por ende entre pensamiento y práctica política.

Esto se encuentra acorde con otra de las conclusiones de Villegas: la filosofía política en México no fue una filosofía académica de filósofos profesionales, sino de personas dedicadas a diferentes actividades (sacerdotes, militares, abogados, políticos, médicos, universitarios) que se vieron obligados a indagar filosóficamente para poder medirse con la problemática social y nacional. Se trató de “un saber de salvación y no de un puro menester teórico”.

Toda esta caracterización de la filosofía mexicana conduce necesariamente a Villegas a preguntarse si acaso este aspecto práctico se dio en perjuicio del rigor del tratamiento filosófico. Y su respuesta es que puesto que se trató de ideas que se encontraban destinadas a ser puestas en práctica, se dio la consideración de un “rigor pragmático” a la par del esencialmente lógico. Se quería que las ideas fueran lo suficientemente lógicas y rigurosas para que pudieran ser puestas en práctica, y era en la práctica misma donde se decidía su verdad o su falsedad:¹⁵

la enseñanza que desde el punto de vista de la teoría del conocimiento nos puede proporcionar una historia como la que hemos reseñado, consiste en que no es posible establecer una separación radical, platónica, entre la teoría y la práctica... [la trabazón lógica] de las ideas que son susceptibles de ponerse en práctica puede ser correcta desde el momento mismo en que las ideas así trabadas son prácticas. Sostener lo contrario es caer en un platonismo periclitado que separa absolutamente la teoría de la realidad de las cosas sobre las que se formuló esa teoría.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, p. 216.

¹⁵ *Ibid.*, p. 218.

¹⁶ *Ibid.*, p. 228.

Es decir que, si bien por un lado Villegas postula la autonomía relativa de las ideas en la trama de sus interrelaciones socioeconómicas y políticas, e inclusive la posibilidad de su papel directriz, por otro la misma veracidad de las ideas filosóficas políticas se dará en función de su rigor pragmático, de la prueba de fuego de su posibilidad de realización.

Este rigor pragmático constituye, sin lugar a dudas, otro de los conceptos puente que se dan explícitamente en este libro, que lo van conduciendo necesariamente al estudio posterior de la temática de las ideologías políticas en función de su contexto socioeconómico. Debemos empero aclarar que no hay que comprender este “rigor pragmático” de Villegas como definiéndose en un mero pragmatismo y, como lo expresará en escritos posteriores, una idea puede ser también falsa pero eficaz.¹⁷ O sea que, para ser verídica una idea filosófica política, debe ser también eficaz, pero la eficacia no se convierte en el criterio exclusivo de tal veracidad; es insuficiente por sí misma y puede inclusive ser el atributo de una idea falsa.

El concepto de “rigor pragmático” es también el que conduce a Villegas a la definición de su postura en lo que se refiere a la problemática de la originalidad del pensamiento filosófico, central para la filosofía de lo mexicano. El autor afirma que el problema de si el contenido de las filosofías de los mexicanos a través de su historia era original, o se dio como completamente secundario, en relación con la efectividad de las ideas, el problema no era el de inventar sistemas, “sino de filosofar en función de una realidad concreta, aunando conceptos para definirla o para solucionar problemas planteados por ella. Estos problemas, como hemos visto, si bien eran mexicanos, son mexicanos, no por eso al propio tiempo dejan de ser humanos”. Así, nos dice Villegas, si se discute sobre las formas de religiosidad de los liberales mexicanos debemos necesariamente acceder a un concepto de religiosidad moderna en general, y por ende estas filosofías no implican un particularismo, una mera filosofía mexicana sobre México y para México, sino un determinado filosofar en función de una realidad concreta, pero no exclusivamente sobre tal realidad.¹⁸

“El filosofar sigue haciéndose sobre los temas universales pero luego se aplican sus resultados a circunstancias particulares, históricas”.¹⁹ La relación de una problemática concreta y particular propia implica la necesidad de elevarse a una indagación filosófica general, a veces en función de conceptos acuñados desde la misma realidad, para finalmente aplicar las conclusiones filosóficas generales a la situación concreta, y entonces verificar pragmáticamente su grado de veracidad. Parece que por aquí se

¹⁷ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 3.

¹⁸ Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia política de México*, p. 219.

¹⁹ *Ibid.*

va dando la solución de Villegas a la problemática de lo universal y lo concreto, en lo que se refiere a la verdad filosófica.

Debemos recordar estas conclusiones, puesto que el desarrollo inmediato de Villegas en esos mismos años se verá caracterizado precisamente por su inmersión en la teoría (marxista), a la par de investigaciones concretas sobre el desarrollo, la función y el destino de las ideologías mexicanas y latinoamericanas.

En su paulatina evolución hacia un marxismo crítico debemos señalar otros dos momentos de transición, dos artículos escritos por Villegas, paralelo el uno, y posterior el otro, al libro recientemente analizado. El primero de ellos es “Idealismo contra materialismo dialéctico en la educación mexicana”, publicado en 1965, y el segundo “Teoría de las dictaduras”, publicado en 1967.²⁰ También éstos pueden ser denominados, a la par del libro anterior, artículos puente. En el primero de ellos analiza la famosa confrontación entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano alrededor del intento de implantar el materialismo dialéctico como filosofía oficial de la Universidad, y la importancia de este artículo reside en que es la primera vez que Villegas se relaciona en sus escritos con la argumentación marxista y la problemática del marxismo dialéctico, aunque sea en forma sucinta y en lo que se refiere al problema analizado. Debemos empero recordar que lo escrito por Lombardo Toledano en este debate, y que fue estudiado por Villegas, no fue nada sucinto, sino que presentó amplia y profundamente sus puntos de vista. En su artículo se identifica tanto con Caso como con Lombardo Toledano en las críticas que se hacen mutuamente. Así, por ejemplo, afirma con Lombardo Toledano que Caso “no aborda ni una sola vez los problemas sociales del proletariado... preocupado por demostrar la preeminencia de la vida espiritual, pierde su conexión con los problemas sociales de la revolución”.²¹

Pero al mismo tiempo que se identifica con esta sensibilidad social, no deja de comprender que Caso sale a la defensa de la libertad de crítica, la libertad del pensamiento contra el intento de imponer una filosofía oficial, tal cual sucedió anteriormente con la escolástica o el mismo positivismo. En este artículo, todavía en el marco del neoliberalismo social, Villegas se relaciona con el marxismo de Lombardo y se identifica con el otorgamiento de una importancia fundamental a la problemática del proletariado, y de lo social en general, como parte central del menester filosófico; aunque a

²⁰ Abelardo Villegas, “Idealismo contra materialismo dialéctico en la educación mexicana”, en *Revista de Historia Mexicana* (México, El Colegio de México) (julio-septiembre de 1965); “Teorías de las dictaduras en América Latina”, en *Revista de la Universidad de México* (México, UNAM) (octubre, 1967). Ambos artículos se encuentran incluidos en *Cultura y política en América Latina*, México, Extemporáneos, 1978 (Colección Latinoamérica).

²¹ Abelardo Villegas, *Cultura y política en América Latina*, p. 78.

la vez, perenne postura suya, se identifica con la necesidad de la defensa del ámbito del pensamiento crítico, de la libertad de pensamiento. En el segundo de los artículos, publicado en 1967, ya aparece la primera de sus grandes interrogantes sobre la vigencia del neoliberalismo y de la democracia en medio de un estudio sobre las dictaduras latinoamericanas. El “rigor pragmático” irá haciendo surgir en sus investigaciones los verdaderos significados de muchas teorías democráticas generales y conceptos universales que vienen a descubrir sus posibles significados en medio del contexto particular de los países latinoamericanos. Villegas se preocupa en este artículo por deslindar los regímenes pseudofascistas, como los de Perón y Vargas que aspiran a la unidad nacional y la armonía social, de las dictaduras revolucionarias como la cubana de Fidel Castro. Esta última también apela a la unidad nacional y la armonía social, pero Villegas señala que éstas se encuentran intrínsecamente relacionadas con la negación radical y violenta de clases o grupos que obstaculizan precisamente las señaladas unidad y armonía. Y es precisamente en este sentido revolucionario que equipara a la revolución cubana con la mexicana. También esta última buscaba una unidad nacional y social de los grupos considerados por los revolucionarios como profesistas, y sus diferentes componentes concordaban en que sin la transformación de la propiedad privada agraria la deseada unidad sería imposible. “Se deseaba la unidad de las clases revolucionarias y la disolución de las latifundistas”.²² Pero aquí termina la comparación puesto que Villegas no puede desentenderse del problema de la democracia en la Cuba revolucionaria, o sea de su carácter de *dictadura* revolucionaria. Frente a este problema presenta las justificaciones de los cubanos en virtud del peligro contrarrevolucionario y la amenaza norteamericana, y por su parte apunta que es evidentemente imposible comparar al régimen de Juan Vicente Gómez con el de Fidel Castro, y que es necesario distinguir entre las dictaduras revolucionarias y las reaccionarias. Pero en esta problemática, Villegas cala más profundo y afirma que en América Latina no es precisamente la democracia clásica aquella que constituye la contrapartida de las dictaduras. Por el contrario, en lo que se refiere al ámbito social y económico, las democracias tradicionales latinoamericanas han obtenido con frecuencia, según concluye Villegas, un resultado similar al de las mismas dictaduras: abundaron en la protección de los latifundistas, la represión del movimiento obrero y entablaron pactos con los intereses imperialistas entregándoles la explotación de los recursos naturales de la nación.

En este espíritu, Villegas suscribe explícitamente todas las críticas que se han hecho en el sentido de que “una democracia política sin un conte-

²² *Ibid.*, p. 71.

nido económico y social que la ratifique es inoperante e inexistente”. Pero va aun más allá, y sostiene que “la coincidencia entre la voluntad general de la mayoría y el bien general no pasa de ser una especie de supuesto metafísico”, y por lo tanto “se abre paso al criterio de que un gobierno o un partido pueden derivar su legitimidad del cumplimiento, no de lo que desea la voluntad popular, sino de lo que debe desearse”.²³

Se trata de una afirmación que sin lugar a dudas implica un giro enorme y radical en el liberalismo neoliberal de Villegas, al grado de que él mismo agrega de inmediato que “esta última afirmación es sumamente arriesgada, porque en última instancia puede ser el criterio de una ‘dictadura benéfica’ ”.²⁴ Pero este riesgo no le impide reafirmar sus conclusiones puesto que “con frecuencia el atenerse al criterio de la voluntad general es condenarse a la ceguera, especialmente en aquellos países que requieren de transformaciones sustanciales, radicales, como ocurre precisamente en los países latinoamericanos”.²⁵ Parecería que en estos momentos la circunstancia histórica, la realidad socioeconómica y política del continente americano toman una preeminencia tal que minimizan la dimensión filosófica, elevando las urgencias concretas más allá de diferencias conceptuales meramente “triviales”. El único criterio que le queda a Villegas en el campo de la filosofía política para enjuiciar a los gobiernos, dictaduras o no, es el de sus realizaciones concretas, en las que se encontraría también justificación posible de una dictadura revolucionaria. Pero consciente de las implicaciones de una afirmación de este tipo en lo que se refiere a su problemática básica y esencial, se apresura a afirmar, hacia el final de su artículo, que en verdad no se trata de la caída en un mero pragmatismo, puesto que estas conclusiones suyas no nos deben excusar de la búsqueda de los principios generales y aun de una filosofía de la historia, pues nuestros juicios concretos dependerán siempre en última instancia del valor histórico, o sea del modo en que conceptualicemos históricamente fenómenos como, por ejemplo, el de la burguesía, la expansión capitalista, la reforma agraria, etcétera.²⁶ O sea que no son los hechos o la realidad cruda por sí misma aquellos que imponen definitivamente su preponderancia, sino que se trata de la conceptualización y valorización de los mismos y ello implica para el autor inclusive una filosofía de la historia. El giro ha sido muy radical pero se ha dado en verdad en función de una determinada *conceptualización y valorización* de la realidad mexicana y por ello refleja una evolución muy significativa no en tal o cual señalamiento de

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pp. 73 y 74.

los hechos, sino en aproximación conceptual y axiológica de Villegas. En fin, lo que discernimos como una paulatina evolución da un salto enorme en este artículo. Ha desaparecido el noeliberal pero aún no ha aparecido, al menos explícitamente, el marxista. Asimismo, en lugar de las especulaciones ontológicas se plantea la problemática socioeconómica y política, y el rigor pragmático avanza quizás a pesar de la instrumentación explícita del bisturí de la lógica formal.

El paso decisivo será dado en un artículo publicado en 1968 bajo el título de “El significado político del pensamiento de O’Gorman”. Villegas llega en verdad a este momento gracias en gran parte a que el historicismo fue abriendo brecha a través de las metafísicas revolucionarias, brecha que abría también la opción del marxismo. Él mismo señala en un artículo posterior que “la afiliación al marxismo por parte de muchos jóvenes estudiantes de filosofía constituye una radicalización de la actitud de los historicistas”. Y agrega: “El historicismo llamaba al análisis de la historia y al planteamiento de problemas e incluso a la actividad política. El marxismo llama al análisis crítico de la historia y a la acción o praxis revolucionaria”.²⁷

Pero es sumamente significativo que su avance decisivo hacia el marxismo se da en un artículo que se centra en gran parte en el análisis de parte de la ontología de América propuesta por O’Gorman. Villegas se va encaminando al análisis marxista de las ideologías políticas latinoamericanas, pero siempre queda anclado en su calidad de filósofo, en su necesidad de seguir indagando la naturaleza de sus principios primarios y sus teorías fundamentales. Quizás aquí radique parte de la explicación de su persistencia, casi obsesiva, en la actitud crítica, y al revés, quizás su constante indagación filosófica surge precisamente de su carácter crítico.

En este artículo en que se da la legitimación de la opción marxista, Villegas apunta que, si por el ser de América se entiende una serie de conceptos que otorgan sentido a todo lo americano, “no cabe duda que también arrojarán su luz sobre los fenómenos políticos que tantas urgencias y apasionamientos suscitan”.²⁸ Por ello Villegas considera que una vez develada y formulada la problemática del ser de América, tal cual lo ha hecho O’Gorman, cabe descender de los conceptos ontológicos para encontrar en los fenómenos culturales y políticos el sentido con que los dotan tales conceptos. Parte entonces del análisis de la teoría de O’Gorman pero declarando explícitamente su deseo de “encontrar un camino viable para

²⁷ Abelardo Villegas, “José Gaos y la filosofía hispanoamericana”, en *Cultura y política en América Latina*, p. 44.

²⁸ Abelardo Villegas, “El significado político del pensamiento de O’Gorman”, en *ibid.*, p. 47.

salir de la encrucijada política de nuestros días... y así tratar de probar una filosofía en la vida”.²⁹

En su análisis de la teoría de O’Gorman resalta que el ser histórico le ha sido otorgado a América por el Occidente e implica “una mera posibilidad de llegar a ser otra Europa”. Mas se dan dos variantes básicas en el intento de actualizar dicha posibilidad: las propias de las Américas anglosajona y la hispanolatina.

Esta última, la hispana, es el resultado histórico del intento de ser como la Europa tradicional, la vieja Europa que se concebía como una realidad histórica acabada, completa, arquetipo, modelo de imitación. Por eso la vía de Hispanoamérica fue precisamente la de la imitación, y aquí la nueva América fue nueva sólo en el sentido que puede serlo una copia, y por ende no implicó la apertura de una nueva posibilidad de la cultura europea.

De este modo la copia de lo considerado como modelo tradicional, acabado, negó lo que estaba implícito en la novedad de América, en su mismo ser como posibilidad nueva de la cultura europea, como apertura de mayores posibilidades para el hombre en general. La América anglosajona, en cambio, no acudió a la imitación de lo ya ensayado, sino que se permitió la formación de nuevas formas de vida que surgieron como respuesta a nuevas circunstancias y a los deseos de satisfacer los anhelos espirituales de imposible cumplimiento en el ambiente social del Viejo Mundo. No se trató de la copia sino de la invención, y Villegas subraya que el significado de la universalización de la cultura de Occidente en América no implica en verdad la imitación de sus contenidos sino de su capacidad inventiva, de su capacidad para formular nuevas soluciones para nuevas circunstancias. “Por eso una civilización que inventa nuevas soluciones vive una historia como libertad en tanto que la que imita sólo vive una historia como aplicación”.³⁰ De aquí, concluye Villegas, que no debemos tampoco tratar de imitar a los Estados Unidos al que no pocos postulan como el nuevo arquetipo moral y material. El “ser como Europa” o como su eminente expresión anglosajona en América no debe entonces implicar sino la adopción de su espíritu y capacidad de invención. Y aquí Villegas concuerda con O’Gorman en que en América se dio una desviación histórica implícita en la actitud imitativa, pero considera por su parte que lo que impulsó a los pueblos latinoamericanos a la imitación no fue tal o cual contenido tradicional de la metrópolis. Es un hecho que en el siglo XIX se imitaron los arquetipos norteamericanos, ingleses y franceses, y éstos, claro está, no tenían nada de tradicionales. Para Villegas la imitación es

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 51.

un fenómeno que debe captarse en el contexto del colonialismo, y debe identificarse como una de las formas de imposición del colonialismo.

No se trata de elegir entre copiar o no copiar, pues dentro de las circunstancias coloniales la copia es forzada. La imposición colonialista determina la copia. España, por tanto, no conminó a imitar como después de nuestra emancipación fuimos obligados a imitar por otras potencias menos tradicionalistas que intentaron llenar el vacío imperialista dejado por el colapso español.³¹

Villegas apunta que España y el resto de las posteriores potencias colonialistas no permitieron una copia fiel por el mero hecho de que eran las metrópolis y la copia fue solamente la de aquellos elementos que venían a fortalecer el carácter dependiente de las colonias.

“La actitud de copia está determinada por una relación colonialista, la copia queda recortada, mutilada en función de los intereses metropolitanos”.³² La imitación en el contexto colonial, escribe Villegas, se configura de tal modo que posibilite la conversión de las colonias en “cosas u objetos históricos”. La mutilada imitación colonialista implica entonces “la conversión de un grupo humano en objeto histórico... o supone la pérdida de la libertad; la asunción del carácter de sujeto, en cambio, implica un ejercicio de libertad”.³³ En un artículo algo posterior, escrito en 1970, recordaría en este sentido el llamado de Gaos a rechazar el “imperialismo” de las categorías conceptuales e históricas foráneas y establecer en cambio categorías oriundas.³⁴

Y de este modo, a partir del análisis de O’Gorman del ser de América, Villegas va conectándolo con la imitación, el colonialismo de la cosificación colonialista negadora de la libertad, para señalar finalmente que todo ello se prolonga hasta nuestros propios días, “puesto que esta porción del continente aún se encuentra en circunstancias coloniales”.³⁵

También en nuestros momentos la metrópoli continúa dotando a sus colonias de todo aquel bagaje cultural que posibilita su conversión en un objeto útil y escatima todo aquello que puede convertirla en un sujeto histórico. Por ende, concluye Villegas, la actitud histórica contraria a la de la imitación, la que posibilita la invención de soluciones para nuestros propios problemas, tiene que ser forzosamente anticolonialista. “La lucha contra el colonialismo es la condición para que nuestra historia deje

³¹ *Ibid.*, p. 52.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 53.

³⁴ “José Gaos y la filosofía hispanoamericana”, en *ibid.*, p. 39.

³⁵ Abelardo Villegas, “El significado político del pensamiento de O’Gorman”, en *ibid.*, p. 53.

de ser una historia aplicada (imitativa) para convertirse en una historia de libertad”.³⁶

La originalidad implica entonces la libertad y ésta necesariamente la lucha anticolonialista; sólo en ésta, entonces, se dará la aparición de América Latina como sujeto histórico. Todo esto no implica el rechazo por parte de Villegas de la creación cultural del mundo occidental sino la necesidad de relacionarse a la misma en calidad de sujetos instrumentándola precisamente para la liberación anticolonialista. Lo que es determinante es que nuestra aproximación puede ser diferente inclusive frente al mismo cuerpo de ideas. Así, por ejemplo, señala que el liberalismo durante el siglo XIX fue utilizado tanto para tratar de pulverizar las estructuras coloniales, como para convertirlo en la punta de lanza de la penetración de los nuevos imperios. De este modo se da entonces la instrumentación libertaria de los frutos del occidente imperialista como una opción legítima, y entonces también se abre el sendero teórico hacia la adopción de un marxismo occidental que posee evidentemente un enorme potencial libertador en medio de la circunstancia colonialista.

Y en verdad, cuando Villegas se pregunta por las opciones actuales, no eleva meramente la del capitalismo como lo había presentado en sus anteriores modelos neoliberales en pos de la Revolución Mexicana. Esta última, considerada poco tiempo atrás como “el empleo trascendental” de vigencia universal, no es mencionada en este artículo ni una sola vez, y en cambio se presenta esta vez la opción socialista marxista. Villegas recalca el origen occidental del marxismo y con ello el que el arquetipo occidental está muy lejos de ser un todo homogéneo sino que, por el contrario, se dan inclusive opciones contradictorias dentro del mismo ámbito de la cultura occidental, “y es así que si la actualización de la historia occidental es nuestra tarea ontológica, queda de manifiesto que la práctica del socialismo es también una de nuestras auténticas posibilidades”.³⁷

Es sumamente importante el comprender que Villegas llega a elevar la opción socialista en medio de su análisis de circunstancia imperialista. Pero es precisamente por ello que de inmediato agrega que también frente al marxismo caben dos actitudes: la de imitación y copia o la de la libertad. Vale la pena citarlo aquí textualmente.

A estas dos actitudes corresponden dos aspectos del propio marxismo. A la primera correspondería el marxismo como dogma intangible, como la expresión oficial de un bloque de países que quieren constituirse como sujetos eminentes del proceso histórico y social, que le disputan esa eminencia al Occidente capitalista en un juego de fuerzas e intereses, dentro del cual nuestros

³⁶ *Ibid.*, p. 55.

³⁷ *Ibid.*, p. 59.

países tienden a ser medios y no fines. Este tipo de marxismo sería, como lo dice O'Gorman en su ensayo sobre Fray Servando Teresa de Mier, una utopía ajena más, ya decantada, ya experimentada, lista para ser imitada.

A la segunda actitud correspondería un marxismo que preconiza la formulación de las condiciones de la revolución como corolario de un examen crítico de la historia. Un marxismo constituido como una teoría abierta susceptible de formular nuevos desarrollos frente a problemas que no se encuentran previstos en su letra.³⁸

No es difícil comprender cuál de los dos marxismos cuenta con las simpatías de Villegas y se encuentra al unísono con los postulados básicos que ha ido desarrollando durante lo que hemos denominado su primer ciclo evolutivo.

Como ya señalamos anteriormente, Villegas se dedicó desde 1965 a la lectura intensa de los textos de Marx, Trotski, Lenin, Mao, Althusser, Marcuse, o de los libros de Deutcher, muchos de ellos traducidos por vez primera al castellano en esos mismos días. En gran medida su propio pensamiento y sus propias investigaciones lo fueron conduciendo en su primer ciclo evolutivo, y en este capítulo nos hemos preocupado de demostrar cómo van apareciendo diferentes conceptos puente y cómo se va introduciendo en nuevos ámbitos sociales y políticos. Señalamos asimismo cómo el historicismo fue abriendo la brecha. Pero no consideramos que logramos detectar *lo necesario* del pasaje, precisamente sus nuevas posturas, únicamente en función de los textos que expresan el desarrollo de su pensamiento. Lo lógico del tránsito y de la evolución, sí; pero no lo necesario del mismo. Interrogamos a Villegas al respecto y nos respondió que en sus investigaciones se fue topando con el hecho de que en las mismas circunstancias históricas se daban posturas ideológicas y filosóficas diferentes e inclusive contradictorias, como en el caso de la confrontación entre liberales y conservadores, por ejemplo, y frente a la necesidad de interpretar este fenómeno se encontró con un Marx que señalaba que la misma circunstancia es contradictoria. Por nuestra parte agregaríamos a esta explicación de Villegas que en verdad este aspecto fue siendo captado por él mismo cuando resaltaba el carácter ideológico de la instrumentación de filosofías por tal o cual grupo social, o cuando analizaba el choque de ideas de contemporáneos en diferentes periodos históricos. Pero amén de todo esto, nos parece que hay algo que brilla por su ausencia en este momento del salto esencial: la Revolución Mexicana, el otrora “ejemplo trascendental”, nexa entre lo particular y lo universal. La Revolución Mexicana será aún considerada como un acontecimiento trascendental en su

³⁸ *Ibid.*

momento histórico específico y en su influencia histórica, pero el nexo recordado se dará ahora en la adopción de un marxismo de categorías universales que será aplicado libremente, o sea creativamente, como un instrumento teórico, en el intento de comprender la circunstancia propia y las opciones de liberación. Pero además Villegas llega al marxismo no sólo en función de su análisis de la realidad mexicana, sino de la realidad continental del contexto básico de la supeditación imperialista, que unifica en su mutua definición a los pueblos latinoamericanos. Y por ello el marxismo será adoptado por todo lo ya expresado, pero también como instrumento de liberación anticolonialista, instrumento que posibilita el análisis teórico y la praxis de liberación latinoamericana. Pero se trata de un medio de liberación que debe posibilitar la elevación de Latinoamérica a la categoría de sujeto histórico y, por ello, Villegas postulará un marxismo crítico, no sólo de las circunstancias, ni como método crítico, sino también como constante análisis crítico del propio marxismo, tanto en la relevancia de sus categorías teóricas de la realidad latinoamericana, como en lo que se refiere a la praxis socialista tal cual se expresa en los países que se proclaman como tales.

Pero para todo esto pasemos al segundo ciclo de su evolución.

IV. MARXISMO, REFORMA Y REVOLUCIÓN

1. PERSPECTIVA MARXISTA Y AUTONOMÍA CRÍTICA

Nuestro autor debía evidentemente relacionarse a su propia circunstancia mexicana desde la perspectiva de su nuevo ámbito teórico; y en verdad en septiembre de 1968 publica un artículo en el que intentará definir críticamente el mapa de los intelectuales mexicanos en lo que se refiere a su relación con la problemática nacional, y definiendo dentro de la misma su propia postura. El artículo se denomina “*México: ¿una democracia capitalista?*”, y es clave para comprender a Villegas al comienzo de su ciclo marxista, en su desprendimiento definitivo tanto del neoliberalismo como de la supuesta vigencia trascendental de la Revolución Mexicana.

Y en verdad en el centro de su estudio se encuentra la Revolución Mexicana, puesto que considera que el análisis crítico del pensamiento sociopolítico mexicano debe hacerse en función de las diferentes apreciaciones de la Revolución Mexicana, del “éxito o el fracaso de los lineamientos jurídicos, políticos y económicos de la Revolución Mexicana frente a los grandes problemas del México contemporáneo”.¹

Villegas parte de la suposición de que la Revolución Mexicana significó, en su momento, un extraordinario avance frente al porfirismo, pero también del hecho de que los problemas del México actual son precisamente consecuencia de las soluciones de la Revolución. Ahora es necesario captarla en la perspectiva histórica, en sus causas, sus efectos, sus fracasos.

Nuestro autor analizará críticamente tres posiciones fundamentales: la escéptica, personificada por Daniel Cosío Villegas; la que reafirma los postulados de la Revolución y la necesidad de su realización concreta, personificada por Mario de la Cueva, entre otros; y lo que denomina la

¹ Abelardo Villegas, “México ¿una democracia capitalista?”, en *Cultura y política en América Latina*, p. 107.

solución pragmatista y técnica personificada en aquellos momentos por Antonio Carrillo Flores y Pablo González Casanova. A estas tres agregará sucintamente lo que considera el socialismo reformista de Vicente Lombardo Toledano, que sólo *aparentemente* se opone a las posturas ya mencionadas. Finalmente, y como plena alternativa cualitativa, presentará las concepciones del Víctor Flores Olea de aquellos días como representante del radicalismo socialista. Villegas, por su parte, se identificará con esta última postura, aunque criticándola en un punto muy importante.

Cosío Villegas, importante economista e historiador, publica en 1966 un libro en el que Villegas detecta “un cierto tono general de escepticismo, una falta de adhesión incondicional a una idea o a un principio general, o una aprobación completa a un fenómeno histórico, cualquiera sea”.² Villegas señala diferentes ejemplos para confirmar esta apreciación suya. Así por ejemplo afirma: “la crisis proviene de que las metas de la Revolución se han agotado”, y luego en la misma página: “La Revolución Mexicana nunca tuvo un programa claro”, y en la siguiente: “Algunas metas o tesis, empero llegaron a establecerse”, y luego una acentuación: “se establecieron siquiera en la forma mecánica que conduce la reiteración. De modo que nosotros quedamos sin saber si la Revolución tenía metas, o si no las tenía, o si las tenía vagas o mecánicas a base de reiteraciones”.³

Villegas critica también la falta de compromiso de Cosío Villegas que habla de los hombres de la Revolución como de “magníficos destructores” que nada de lo que crearon “puede sustituir lo destruido sin disputa mejor”, pero por sí mismo no eleva ningún principio constructivo que se aplique a los problemas nacionales para corregir los errores de la Revolución: “el autor no se adhiere a ningún ‘modelo’ o ‘principio’, valiéndose del sistema de atenuaciones”.

Este sistema de atenuaciones funciona, por ejemplo, cuando Cosío Villegas analiza la política de los Estados Unidos contra la Revolución Cubana. Por un lado reconoce “el dominio económico asfixiante sobre Cuba”, pero por otro condena la violencia verbal de los gobernantes cubanos contra los Estados Unidos. Estos últimos, señala, han asfixiado económicamente a Cuba por haber identificado su política exterior con los intereses de lucro de los negociantes norteamericanos; pero al final

² *Ibid.*, p. 113, se trata de Daniel Cosío Villegas, *Ensayos y notas*, México-Buenos Aires, Hermes, 1966, t. II.

³ Abelardo Villegas, *Cultura y política en América Latina*, p. 113.

termina recomendando, según lo cita escandalizado Villegas, “la necesidad imperiosa de que su conducta internacional sea sumamente discreta; Estados Unidos puede estar presente en todas partes, pero sin que nadie advierta que lo está”.⁴

Villegas no comprende cómo se pueden censurar en el libro los métodos y el contenido de la diplomacia norteamericana y después pedirle discreción, y rubrica este punto afirmando que el resultado de esta actitud escéptica, “de este atenuar cualquier observación añadiéndole la contraria”, es que el lector se queda sin saber qué es lo que realmente piensa y quiere el autor. “Probablemente es síntoma de una esencial desorientación que impide el diseño de un programa concreto y definido”.⁵ Aquí cierra Villegas una opción, la de la crítica estéril, y reafirma la necesidad del compromiso y de la toma de posición frente a los problemas nacionales y continentales.

Frente a las dubitaciones de Cosío Villegas se encuentran las ideas que Villegas considera como la “metafísica” o la “ontología” de la Revolución. Se trata de aquellos que, como Mario de la Cueva, Miguel de la Madrid Hurtado o Enrique Álvarez del Castillo, consideran los postulados de la Revolución como inmanentes a la misma naturaleza humana. Las normas jurídicas de la Revolución, expresión de la naturaleza humana, señalan claramente las metas de la Revolución y sólo es necesario preocuparse por su completa realización.⁶

Villegas señala críticamente que por algún remanente de la ilustración o por deformación profesional “los juristas tienden a cerrar los problemas con el enunciado de leyes o con la reiteración de las mismas”. Y este procedimiento en el caso presente sitúa a sus promotores entre los conservadores, “entendiendo por conservatismo la tendencia a hacer permanecer el *status* creado por la revolución”.⁷

Se burla de lo que denomina “la rapsodia jusnaturalista” que manifiesta toda su vacuidad frente a los grandes problemas que deja en pie. Estos jusnaturalistas afirman arbitrariamente, nos dice Villegas, que la historia de México es un proceso de búsqueda del hombre como persona y que la misma culmina con la Revolución, la cual cristaliza en leyes fundamentales que arraigan en el ser del hombre en tanto tal. “Y claro está”, apuntan irónicamente:

⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵ *Ibid.*

⁶ Villegas se relaciona en lo escrito por los mencionados autores en *México, 50 años de Revolución. La política*, t. III, México, FCE, 1961.

⁷ Abelardo Villegas, *Cultura y política en América Latina*, p. 115.

que si esto es así bastan las leyes para redimir al hombre del capital, aunque este capital se concentra cada vez más en pocas manos; como si la redención del yugo capitalista no implicara, entre otras cosas la honda transformación de la propiedad.⁸

Villegas rechaza entonces “la exaltación ontológica de la Revolución”, a la que considera como un ejemplo del modo en que la apología acrítica de un movimiento histórico enturbia su comprensión y no abre vía alguna para el planteamiento de los problemas contemporáneos, pues “¿qué problema habrá si la Revolución ha realizado ya la mejor parte de la naturaleza humana?” Se cierra aquí la opción de los “revolucionarios” conservadores, de la metafísica revolucionaria que oculta los urgentes problemas de la realidad concreta.

Como “solución pragmático-técnica” Villegas denominará a aquellas posturas reformistas que, sin desentenderse de los problemas nacionales, consideran que su solución se va dando paulatinamente en medio de la aproximación pragmática de los gobiernos emanados de la Revolución.

Carrillo Flores, por ejemplo, desprendido de la exaltación ontológica, es consciente de que uno de los principales problemas creados por el proceso revolucionario reside en la injusticia de la distribución del ingreso nacional, lo que implica la creación de una élite y de una gran masa de explotados. Es lo que Villegas apreciaba apenas dos años atrás como el peligro que acechaba al neoliberalismo social; ahora, al desprenderse del liberalismo y de sus equilibrios y péndulos de todo tipo, los analiza críticamente, y por ello es sumamente interesante esta referencia suya a lo que de hecho fueron en gran parte sus propias ideas poco tiempo atrás.

Carrillo Flores reconoce la problemática de la catalización social, pero rechaza lo que considera como soluciones utópicas y demagógicas de la izquierda, demandando en cambio “soluciones técnicas, constructivas... depurar más y más los métodos, las normas técnicas, para que el progreso económico siga adelante con justicia”.⁹ Frente al dogmatismo utópico se postula el carácter “pragmático y realista” de los gobiernos revolucionarios conscientes de los límites de lo posible. En esta misma postura pragmático tecnológica, Villegas junta al Pablo González Casanova de aquel entonces con Carrillo Flores. Las ideas de ambos, más allá de sus diferencias, son consideradas por Villegas como los argumentos más fuertes del reformismo y los que más se han aplicado.

⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁹ Antonio Carrillo Flores, “El desarrollo económico en el proceso de la Revolución Mexicana”, en *México y la cultura*, México, SEP, 1961.

También González Casanova rechaza las críticas de izquierda y escribe sobre “actitudes dogmáticas en el sector obrero”,¹⁰ y sobre las tácticas empleadas para desorientar a la opinión pública, consistentes en radicalizar las medidas de liberación obrera para impedir todo espíritu de negociación colectiva y hacer abortar la liberación sindical. Para González Casanova

en México las dos filosofías más opuestas de nuestro tiempo (sociología y marxismo) señalan hoy un único y mismo camino: al desarrollo de la democracia y el capitalismo, hecho alentador en el terreno teórico y que puede servir en la política para impedir que se libren batallas innecesarias.¹¹

Se trata entonces, en estos dos últimos teóricos, apunta Villegas, de la necesidad de algunas rectificaciones encuadradas dentro de un capitalismo benéfico purgado de sus errores clásicos. Un reformismo montado sobre una revolución, que si bien lejana en el tiempo se la percibe como prolongándose pacíficamente en el presente.

Y en realidad Villegas no ve mayores diferencias entre esto y las ideas de Lombardo Toledano, que aparece como un marxista convencido, y que debía por ende oponerse a los reformismos de todo tipo. Citando a Lombardo y a la plataforma del PPS, Villegas afirma que de hecho también ellos pregonan una política reformista, exigiendo el cumplimiento de la Constitución, la democratización, la industrialización nacional, etcétera. “Ello nos conducirá”, apunta irónicamente, “en un futuro dorado al socialismo: no cabe duda que se trata de un gran aporte ideológico”.¹²

La crítica del reformismo se dará desde la perspectiva del radicalismo socialista, y para ello, Villegas decide presentar la expresada por el entonces sociólogo de izquierda Víctor Flores Olea, que se encaminó contra el libro de González Casanova *La democracia en México*, pero que Villegas considera como relevante para todo el debate. Villegas escribe que por su parte puede suscribir casi todas las críticas de Flores Olea al reformismo,¹³ y sobre el “casi” hablaremos posteriormente.

Lo primero es la puesta en ridículo del pretendido pragmatismo realista en vista de los problemas que aquejan a la nación. Y que precisamente son consecuencia de la situación histórica creada por la misma Revolución. ¿De qué pragmatismo y efectividad se habla si éstos son los problemas?

¹⁰ Pablo González Casanova, *La Democracia en México*, México, Era, 1965, es el importante libro publicado por ese autor en estos años, pero la cita presentada por Villegas se refiere a Pablo González Casanova, “La opinión pública en México”, en *50 años de Revolución. La Política*, México, FCE, 1961, p. 419.

¹¹ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, p. 132.

¹² Abelardo Villegas, *Cultura y política en América Latina*, p. 118.

¹³ *Ibid.*, p. 122.

El cambio podrá darse solamente desde la perspectiva marxista, por los grupos o clases que sufren agudamente las contradicciones de la situación reinante y que poseen un cierto grado de conciencia social.

Además, Villegas rechaza con Flores Olea la factibilidad de negar *a priori* la posibilidad de una revolución socialista en México, puesto que ello es tan poco científico como el predecir con certeza las condiciones históricas que indefectiblemente desembocarán en una revolución. La conexión de causalidad entre una situación revolucionaria y la revolución sólo puede ser formulada *a posteriori*, cuando los hechos nos dicen que efectivamente se integró una conexión causal. Toda proposición de anticipación no puede tener otro valor que el de una hipótesis científica. ¿Quién hubiera creído previamente en Cuba en la posibilidad de una revolución comunista? O sea que por un lado el reformismo es el utópico y por otro la revolución socialista es una posibilidad y una opción que no pueden ser simplemente borradas del ámbito mexicano y latinoamericano.

Pero ahora llegamos al “casi” en que Villegas se aparta del Flores Olea de aquel entonces. Señala que la crítica de Flores Olea se nutre del pensamiento de diversos teóricos, como por ejemplo Marcuse, que han criticado acerbamente a las sociedades industriales avanzadas por irracionales y bárbaras, pero por alguna causa Flores Olea se desentiende del hecho de que tal crítica va encaminada, tanto contra las sociedades industriales capitalistas, como contra las comunistas. O sea que la crítica contra el reformismo neoliberal se lanza desde el marxismo, pero en el socialismo real, tal cual se da históricamente, Villegas no encuentra aún las fórmulas deseadas. Su neoliberalismo se disolvió a fin de cuentas frente a la conjunción de los intereses de las burguesías nacionales latinoamericanas con los intereses imperialistas, pero una vez en el ámbito marxista teme la responsabilidad de caer en “un socialismo que también adquiera perfiles coloniales”. Sus temores y sus dudas se nutren sin lugar a dudas de la experiencia cubana y la de otros países que Villegas considera que “luchan por un socialismo independiente en circunstancias verdaderamente comprometidas”.¹⁴ Recordemos que el año era 1968: Checoslovaquia ahogada por los tanques soviéticos y Cuba en un esfuerzo titánico por lograr su independencia económica y la postulación de un socialismo propio frente al de la ortodoxia soviética.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵ Son los años en que Castro inclusive proclama la opción cubana de una realización paralela del socialismo y el comunismo; véase al respecto *Fidel Castro, socialismo y comunismo: un proceso único*, México, Diógenes, 1972. Todos los artículos o discursos incluidos en este libro son de la segunda mitad de los sesenta. Para los setenta, Cuba ya abandona esta línea y se apega por lo general a la ortodoxia soviética.

Parece que no sólo le preocupa la posibilidad de que un régimen socialista en América Latina pueda caer en las redes de un imperialismo soviético, sino también la posibilidad de que el socialismo latinoamericano caiga en los mismos errores del comunismo stalinista. En este sentido Villegas acusaría sin lugar a dudas el impacto del Congreso Nacional de Educación y Cultura que tuvo lugar en Cuba en 1971, y en el que se intentó perfilar la fisonomía de una cultura revolucionaria. Villegas señala con satisfacción la postulación, en el mencionado congreso, del criterio cuantitativo, en el sentido de que la cultura nacida de la lucha revolucionaria debía ser patrimonio de la clase obrera en general. Pero su satisfacción palidece y se evapora cuando se topa con la exigencia del mencionado Congreso de lograr “una unidad monolítica ideológica” frente a toda una serie de manifestaciones culturales consideradas como propias de la “putrefacta sociedad burguesa”.¹⁶ Para Villegas este concepto pregonado por los cubanos constituye sólo una expresión desafortunada desprovista de todo carácter crítico y dialéctico, y expresa su esperanza de que sea un fenómeno meramente pasajero y circunstancial y no algo propio de la revolución en la que tantas esperanzas pusieron los intelectuales latinoamericanos.

Villegas recalca que sin lugar a dudas la sensibilidad y la exaltación de la dimensión social constituye un enorme aporte del socialismo a la cultura latinoamericana caracterizada por su elitismo, pero ello no debe ser confundido en ningún momento con el monolitismo ideológico, al que no le encuentra justificación alguna. Cuba es un país evidentemente bloqueado, concede Villegas, pero en su opinión con la postulación del monolitismo lo que se plantea es el problema de la ortodoxia política y cultural, proponiéndose en cambio el problema del consenso social.

“El marxista no debe olvidar que su doctrina es poco estadista, que de hecho elimina la postulación del Estado y que el ideal no es la coincidencia del individuo con el Estado sino del individuo con la sociedad”. Y más aún:

La unanimidad cultural es una forma de control, y la sensibilidad para lo social no es una imposición sobre la sociedad y los fines de la revolución. Por otra parte la unanimidad implica un abandono de la actitud crítica que es inherente al desarrollo mismo de la cultura. Resulta paradójico que la cultura socialista, plenamente libre para criticar al mundo burgués, se inhiba para criticar las deficiencias del naciente mundo socialista.¹⁷

¹⁶ Abelardo Villegas, “Cultura y política en América latina”, en *ibid.*, p. 15. El artículo se publicó originalmente en *Revista de la Universidad de México*, México, UNAM, febrero-marzo de 1972.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

El monolitismo se manifiesta entonces como la antítesis de esa dimensión de autonomía crítica que se encuentra en la esencia del pensamiento de Villegas, y a cuya necesidad fue apuntando tanto en sus escritos filosóficos como en los históricos. Pero no considera que debe tratarse de una crítica paralizante que todo lo niega y a nada se compromete. Por el contrario, en lo relativo a la problemática cubana considera que debe distinguirse entre la crítica desde afuera, la externa, que ataca al sistema revolucionario socialista en su totalidad y a la crítica interna, al hecho concreto, “las más de las veces a la luz de la misma doctrina como consecuencia de las contradicciones que surjan entre la teoría y la práctica”.¹⁸

O sea que la misma esencia de la praxis, del encuentro entre la teoría y la práctica, es necesariamente tal que provoca contradicciones, resultados imprevistos, desviaciones; lo que implica la imperiosa necesidad del mantenimiento de la autonomía crítica que acompañe a la praxis revolucionaria constante y permanentemente. Es más, para Villegas esta autonomía crítica es parte integral de la praxis revolucionaria y así se expresa contundentemente al respecto:

La crítica, tanto práctica como teórica, tanto cultural como política, es uno de los motores de la transformación histórica y no puede renunciarse a ella. Afirmar que la autocrítica socialista favorece al capitalismo es poner las condiciones para crear el dogmatismo, el Estado despótico y dogmático del que abomina Guevara. Además querer sustituir la crítica que proviene de la sociedad, de la que forman parte los intelectuales y artistas, por una autocrítica que sólo el Estado o el Jefe de Estado está autorizado para realizar, es equiparar a éste con el Dios hegeliano que en su monolitismo se niega y se afirma a sí mismo.¹⁹

2. LOS PARÁMETROS HISTORIOSÓFICOS Y EL CONTEXTO HISTÓRICO

En 1972 aparece *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, libro en el que Villegas intenta comprender sistemáticamente las diversas manifestaciones y el desarrollo del pensamiento político latinoamericano, conceptualizándolo por medio de categorías que hace surgir de la propia realidad del continente sobre el trasfondo de su contexto socioeconómico, político y cultural, desde la perspectiva crítica del ámbito marxista en que se ha situado.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

Este importante libro, fruto de una prolongada investigación durante la cual visitó numerosos países del continente latinoamericano, se encuentra enmarcado en una visión historiosófica sumamente definida. Pero también aquí, tan típico ello del pensamiento de Villegas, no vacilará nuestro autor en medio de la presentación sistemática de su mayor investigación, en reconocer aquellos problemas que todavía no han encontrado su solución. Se trata no sólo de su supeditación al raciocinio, inclusive cuando éste le marca un callejón sin salida, sino a fin de cuentas, de la instrumentación de su aproximación crítica con respecto a su propio pensamiento, de tal modo que se le hacen claras sus propias limitaciones. Es el mismo Villegas de su primer libro: preferible no saber y continuar indagando que saber mal, lo que es al fin y al cabo una peor forma de no saber. Así, por ejemplo, en este libro no vacila en reconocer lo que se refiere precisamente a su problema central: “lo cierto es que aún está en pie el estudio de la relación estructural entre hechos e ideas en relación al cambio o efectividad de estas últimas”.²⁰

En este libro la inmersión historiosófica de Villegas se encuentra ligada esencialmente a las urgencias que apremian al continente: “No se desenvuelve aquí todo el pensamiento latinoamericano; la especulación gira en torno a sus principios básicos y a la urgente cuestión de la revolución o la reforma”.²¹

Es sumamente significativo asimismo el que detalle su visión historiosófica solamente en el capítulo cuarto, bajo el subtítulo de “Dialéctica de la historia latinoamericana”, luego de haberse relacionado en los capítulos anteriores a la problemática socioeconómica, política e ideológica de fines del siglo XIX. Sus premisas historiosóficas han venido surgiendo de sus estudios previos, pero en verdad el hecho recientemente destacado que aparecerá en el capítulo cuarto expresa sus esfuerzos por tratar de elevar sus propias categorías historiosóficas en función del estudio y la comprensión de la misma realidad latinoamericana. Ello no implica el rechazo de categorías e ideas que surgieron en la incubadora del pensamiento europeo y se hicieron patrimonio mundial, pero sí significa que las mismas serán aplicadas en función de una realidad latinoamericana que por sí misma impone la necesidad del cambio, la reforma o el desechamiento de las categorías generales e inclusive la creativa invención de nuevas categorías. Un esfuerzo por liberarse del “imperialismo de las categorías”.

En este libro, Villegas es sumamente ambicioso y expresa que procurará descubrir las instancias que determinan el movimiento total de la

²⁰ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 4.

²¹ *Ibid.*, p. 5.

historia latinoamericana.²² Adhiriéndose a una visión dialéctica afirma que las contradicciones, oposiciones antagonistas de las circunstancias históricas constituyen el motor mismo del movimiento histórico, pero de inmediato aclara un punto muy importante desde el punto de vista terminológico y conceptual: Villegas no utilizará el término de “contradicción” sino el de “oposición” o “antagonismo”. Para la lógica formal el principio de contradicción se refiere a un cierto tipo de juicios, en tanto él se referirá a *hechos* que se confrontan los unos con los otros en medio de su relación dialéctica. Su análisis del pensamiento político latinoamericano se dará con base en los hechos históricos, como uno de ellos y entre ellos, aunque claro está con sus propias peculiaridades. El principio de contradicción quedará de este modo guardado para el análisis de las ideas en sí, y el verdadero alcance de esta diferenciación se aclarará en este capítulo.

Una aproximación dialéctica, afirma Villegas, pero para estipular de inmediato que separa de su dialéctica toda interpretación mecanicista o determinista. Y claro está que esto no es nada sorprendente, puesto que continuará también aquí preocupándose por detectar ese ámbito de libertad y autonomía crítica que residen para él en la relativa autonomía del pensamiento humano. Sus concepciones y preocupaciones originales vienen también a marcar su dialéctica.

Villegas rechaza evidentemente los intentos de dividir conceptualmente la realidad en una estructural y otra superestructural; una estructura histórica dada implica un sistema de relaciones cuyos diferentes factores operan constantemente los unos sobre los otros. Pero “no encontraríamos un sistema de estrato en el que uno económico determinara siempre a los demás”.²³ De este modo Villegas se va acercando a los conceptos de “estructura” y “sobredeterminación” de Louis Althusser, e inclusive lo recuerda explícitamente para afirmar con él que si bien las fuerzas y las relaciones de producción operan sobre la organización social, no puede en cambio haber producción sin que se den determinadas relaciones sociales, de modo que estos factores se determinan mutuamente, esto es, dialécticamente. No se da entonces la determinación unilateral sino la sobredeterminación en la que todos los factores operan unos sobre otros creando el sistema o estructura.²⁴

Villegas por su parte cuestiona el mismo concepto de “determinación” en tanto relación necesaria tal que siempre que se da “A” necesariamente debe aparecer “B”. Nuestro autor niega el determinismo histórico no sólo

²² *Ibid.*, p. 57.

²³ *Ibid.*, p. 58.

²⁴ *Ibid.*

en su versión economista y mecanicista, sino en un nivel todavía más profundo y relativo a la misma concepción de la causalidad histórica. En su opinión, en la dimensión de los fenómenos históricos no es dable utilizar el concepto de “necesidad”, puesto que la determinación de un fenómeno por otro sólo puede predicarse cuando el proceso se ha consumado, sólo *a posteriori*. Por ello no quiere escribir sobre “contradicciones”, pues no se trata del campo de la lógica formal *necesaria* en su implicación de deducciones sino del ámbito de la historia humana, esencialmente diferente, el ámbito de lo posible y de lo probable.

Para ilustrar este punto señala que Marx, por ejemplo, escribió que “dondequiera que ha conquistado el poder la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idflicas”, pero que en América Latina la penetración de la burguesía y sus capitales no provoca la desintegración de la sociedad feudal sino que se apoya en ella. Por ende la determinación enunciada sólo puede suscribirse como tal *a posteriori*, sólo en función de la misma experiencia.

Villegas acepta empero el que dentro de las mutuas relaciones de los diferentes elementos componentes de una situación histórica hay algunos que pueden poseer un carácter dominante determinante, pero también ello sólo podrá fijarse a la luz de la experiencia histórica.

De este modo se presenta necesariamente la pregunta sobre el valor de un análisis dialéctico que únicamente puede ser comprobado *a posteriori*, y Villegas no vacila en estipular que

la dialéctica en su sentido tradicional sólo ha podido formular anticipaciones que a la postre han tenido el valor de hipótesis; las hipótesis y las probabilidades científicas son las únicas formas de anticipación que la experiencia ha demostrado como fructíferas.²⁵

En otras palabras, el futuro está por hacerse y entonces el ámbito de lo probable y lo posible constituye también el reducto de la libertad humana. La adopción de la dialéctica como brújula hipotética implica el desecho de la determinista en una especie de metafísica dialéctica. Y es aquí donde a fin de cuentas viene a anclarse profundamente la negativa de Villegas a todo monolitismo y también su postulación perpetua de la libertad del análisis crítico: para el futuro poseemos un cúmulo de hipótesis, probables, pero lejanas, muy lejanas de las visiones de los adivinos del futuro de tal o cual estirpe. Pero más aun, Villegas inclusive considera que tampoco pueden aceptarse *a priori* las afirmaciones dialécticas formales, como por ejemplo la de no pocos marxistas de que la velocidad y la

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

profundidad del cambio histórico se dan en función de la agudeza de los antagonismos existentes. Señala que en diferentes regiones de la América Latina, desde hace mucho tiempo, se han dado agudos antagonismos que han coexistido con un gran inmovilismo social, y que en vez de producir aceleraciones o revoluciones en el proceso histórico han provocado el estancamiento. Asimismo apunta que el cambio histórico no es uniforme y que en tanto algunos aspectos de una estructura determinada pueden cambiar con cierto aceleramiento, otros pueden quedar inalterables debido precisamente al tipo de relaciones de la estructura. Así en América Latina en la época contemporánea los cambios políticos han sido veloces, pero el sistema de fuerzas productivas y de relaciones económicas ha sido a menudo prácticamente estable.²⁶

Como vemos claramente, su concepción historiosófica se va delimitando precisamente en función de la evolución de la historia latinoamericana; sus categorías historiosóficas se elevarán de esa historia para posibilitar su adecuada conceptualización.

Pero continuemos con nuestra problemática: si Villegas rechaza la relación causal, en el sentido recordado, entre los diversos componentes de una circunstancia histórica, ¿cómo caracteriza tal relación? Él responde que las estructuras históricas se encuentran caracterizadas por relaciones de condicionamiento: “los factores de la estructura se condicionan unos a otros, se constituyen en *condiciones de posibilidad* unos de otros”.²⁷ Condicionamiento de posibilidad, por ejemplo, en un determinado momento histórico donde los fenómenos histórico-económicos pueden constituirse en condición de posibilidad de una transformación ideológica, pero sin que se dé una conexión causal necesaria que determine la existencia y el contenido de tales o cuales ideas. Las ideas no son explicables meramente en función del condicionamiento económico o histórico en general, sino que se encuentran condicionadas relativamente.

Y en verdad en lo que se refiere al ámbito de las ideas, Villegas considera que éstas desarrollan por sí mismas una función cognitiva y se constituyen en una especie de apertura nuestra hacia el mundo para poder conocerlo, nos informan acerca de sus mismos factores condicionantes procurando formular la razón de ser de los mismos e inclusive operando efectivamente sobre ellos.²⁸ Pero como ya hemos señalado, nuestro autor no se definirá definitivamente sobre la esencia de la relación entre las ideas y el resto de los factores de la estructura histórica, y considera que ello queda todavía por dilucidar.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 5.

²⁸ *Ibid.*, p. 4.

En todo caso, le es claro a Villegas que el pensamiento no es meramente contemplativo, ya que las ideologías políticas aspiran a imprimir su sello en el devenir histórico, aspiran tanto a informar como a ser eficaces. Por ello se crean los modelos hipotéticos a alcanzar y se postulan los juicios de valor, y apunta que la crítica de una situación sólo es posible a partir de modelos aún no realizados, alternativas que a su vez se elaboran dialécticamente en función de la negación de las carencias y defectos de las situaciones reinantes.

Y esto es lo que intentará Villegas en este libro, un análisis crítico de la evolución del pensamiento latinoamericano contemporáneo que le permita finalmente realizar una especie de *aufhebung* dialéctico desde el mismo, que se vea coronado con la postulación de su propia alternativa. Se tratará sin lugar a dudas de un *tour de force* intelectual de primera categoría.

Villegas aplica todas las consideraciones historiosóficas recordadas al estudio del pensamiento latinoamericano contemporáneo, y su análisis lo lleva al delineamiento de un antagonismo dominante, que en su opinión determina al resto de los antagonismos secundarios y la misma dirección del proceso histórico durante el siglo XX: el antagonismo entre la expansión del capitalismo moderno y la supervivencia de la sociedad colonial hispánica. Ambos fenómenos se oponen y tienden a anularse recíprocamente, pero a su vez, puestos en estrecha relación en el ámbito de la historia latinoamericana han definido las características fundamentales del proceso histórico contemporáneo.

Villegas recalca que la sociedad colonial sobrevive *realmente* en la época contemporánea, y en sus diversas manifestaciones, como el señorío o el orden estamental en general, continúa manifestándose en las mismas sociedades ciudadinas aparentemente modernas. El encuentro es conflictivo, antagónico, siendo el elemento dinámico del mismo la expansión capitalista que va planteando continuamente nuevas situaciones problemáticas, en tanto el elemento pasivo, o la base del cambio, reside en la sociedad tradicional que resiste, se adapta, sobrevive. Pero en verdad la adaptación es mutua y también el capitalismo se va adaptando de diferentes modos a la sociedad tradicional y adopta características peculiares.²⁹

Este antagonismo dominante condiciona los conflictos secundarios que caracterizan al continente y Villegas presenta un inventario de los mismos, entre ellos el antagonismo entre las formas capitalistas y las formas feudales de producción, entre la ciudad y el campo, entre el litoral y el interior, entre la oligarquía y el caudillismo, etcétera.³⁰

²⁹ *Ibid.*, p. 62.

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

Con estos parámetros, Villegas estudiará el desarrollo del pensamiento latinoamericano contemporáneo en lo que se refiere a la alternativa fundamental de la reforma o la revolución. Su análisis crítico de los movimientos reformistas implicará, en verdad, el enjuiciamiento del neoliberalismo latinoamericano en el que incluirá también los movimientos pseudofascistas populistas (liberalismos sin democracia) y las revoluciones desvirtuadas.³¹ Este neoliberalismo se confrontará con la alternativa revolucionaria cubana, con el marxismo democrático de Allende y el cristianismo revolucionario de Camilo Torres.

En los primeros cuatro capítulos de *Reforma y revolución...* comienza por definir el contexto socioeconómico de fines del siglo XIX y principios del XX, y asimismo analiza las ideologías dictatoriales y las presuntamente democráticas del mismo periodo primario. O sea que nuestro autor comienza por centrarse en el mismo periodo en que la sociedad latinoamericana tradicional entró en contacto con el capitalismo expansivo de Inglaterra y de los Estados Unidos, el momento de la conformación del antagonismo básico.

Villegas describe el proceso por el que el capitalismo extranjero se abocó a la racionalización de la explotación de las materias primas dejando intocados, en la medida de lo posible, los intereses tradicionales predominantes del latifundismo. Estos latifundistas, que comenzaron a imitar las pautas de consumo de la burguesía clásica europea o norteamericana, pero no sus pautas de producción, continuaron conduciéndose como señores feudales hacia el interior, en el ámbito nacional, pero en sus relaciones comerciales con el exterior adoptaron una actitud liberal y netamente capitalista. El capitalismo foráneo no modernizó a los latinoamericanos, porque simplemente no estaba destinado a ello. En América Latina iba surgiendo un capitalismo colonial y dependiente de los intereses imperialistas que los limitaría y orientaría en función de sus intereses específicos.

Dentro de este contexto, las aspiraciones de los núcleos dirigentes de los países latinoamericanos, al cambio de siglo, de avanzar hacia el capitalismo liberal no tuvieron para Villegas otro resultado práctico que el de coadyuvar a los intereses metropolitanos en su estrategia imperialista;³² lo que se vino a expresar patentemente en el pensamiento político latinoamericano, tanto en sus teorías dictatoriales como en sus teorías democráticas. El abanico del pensamiento latinoamericano comienza entonces a abrirse con diferentes colores y matices, pero al final de cuentas definiendo una determinada situación e intentando perpetuarla, sin advertir la necesidad de cambio alguno. Dictaduras y democracias por igual,

³¹ *Ibid.*, p. 85.

³² *Ibid.*, p. 20.

sirviendo a los intereses oligárquicos e imperialistas: primera conclusión de nuestro autor.

Villegas observa que en el contexto neocolonial se da exclusivamente la existencia de una democracia meramente oligárquica, o una democracia aristocrática, tal cual la denomina, la cual se ve imposibilitada de evolucionar hacia una democracia verdadera, universal, compartida realmente por toda la población, aunque fuera sólo en el plano político: “los fines aristocráticos subsisten en una sociedad estamental barnizada de modernidad, superficialmente democrática y burguesa”.³³

Nuestro autor no se desentiende del hecho histórico de que, como consecuencia del disparadero de las crisis económicas y sociales, se dieron también procesos latinoamericanos, pero recalca que el desarrollo de una verdadera actividad de los partidos políticos y del parlamentarismo ha sido interrumpido periódicamente por las dictaduras caudillistas, clara expresión del componente tradicional de la sociedad latinoamericana: “las dictaduras caudillistas corrigen a las democracias cada vez que éstas abandonan sus cauces aristocráticos”.³⁴ De este modo capta a la dictadura latinoamericana como un correctivo tradicionalista al “degeneramiento” posible de la universalización de las democracias aristocráticas. Las dictaduras, de este modo, vienen a plantear la vigencia exclusiva de las democracias restringidas, y ello refleja para Villegas la forma en que la tradición (dictaduras caudillistas) opera sobre las tendencias modernas (formas verdaderamente democráticas) desvirtuándolas en un proceso asimilatorio. Como resultado de esto, en la América Latina de fines del siglo anterior y comienzos del presente, la misma democracia no pudo sino presentarse como la posibilidad de conjurar la dictadura militar por medio de un ejecutivo fuerte y de larga duración y mediante una organización republicana en su forma, pero aristocrática y tradicional en su fondo.³⁵ Y esto no es nada extraño para Villegas, que señala que el parlamentarismo y los partidos políticos se van desarrollando sobre el trasfondo de una sociedad con fuertes caracteres estamentales y corporativos, los remanentes de aquella vieja sociedad civil que, en palabras de Marx, “tenía directamente un carácter político”. La Iglesia o la milicia sí, pero no los derechos o las libertades individuales. Y todo esto sobre el trasfondo de la justificación del predominio del latifundismo semifeudal y la negativa formal del voto, es decir la restricción de la ciudadanía a los analfabetas, a las mujeres, a los inmigrados, en fin, a la mayoría de la población. Villegas recuerda los

³³ *Ibid.*, p. 67.

³⁴ *Ibid.*, p. 68.

³⁵ *Ibid.*, p. 69.

ejemplos de la democracia instituida por la generación del 80 en Argentina, de la república brasileña nacida en 1889, o inclusive ya avanzado el siglo XX la Colombia del presidente Alberto Lleras Camargo. Este último, por ejemplo, explicaba la violencia que azotó a Colombia por el hecho de que el debate de ideas de “los grandes hombres públicos de la nación” (o sea la democracia aristocrática) se degradó de inmediato a la violencia intolerable como consecuencia de la intervención popular (léase la democracia universal).³⁶

De todo este análisis concluye que el criterio maniqueísta que ha guiado la interpretación de la política latinoamericana durante el siglo XIX en lo que se refiere a las democracias y a las dictaduras, es completamente injustificado. Así por ejemplo, se dan más semejanzas que diferencias entre liberales y conservadores, los partidos tradicionales de los liberales y los conservadores, lo que según Villegas es la causa que hizo posible el establecimiento, a fines del siglo pasado, del bipartidismo parlamentario en muchos países, o la política de conciliación entre ambos partidos como en el caso de la dictadura de Porfirio Díaz en México, o la rotación de ambos partidos por ley como en el caso de Colombia.³⁷ Este carácter que toma la lucha partidaria en esa época pone de relieve, para Villegas, “lo epidérmico de la democracia” y su desarraigo que se acentúa aun más cuando la oligarquía constituida por ambos países se ve amenazada desde fuera de sus filas.³⁸ Villegas señala que los principios de la teoría democrática clásica fueron reconocidos en América Latina como válidos sólo desde el punto de vista teórico, en tanto la misma práctica jurídica y política, al restringir la mencionada teoría, ponía de manifiesto el antagonismo entre teoría y práctica. “El reconocimiento doctrinal del principio es parte de la aventura moderna del pensamiento latinoamericano; su restricción práctica es una supervivencia de la política aristocrática colonial”.³⁹ Así vuelve a ilustrarnos Villegas otra de las manifestaciones secundarias del antagonismo dominante de la historia latinoamericana.

Pero no sólo esto, sino que afirma que también en las dictaduras se hace presente el antagonismo básico. También los teóricos de las dictaduras reconocen el principio democrático de la soberanía popular, pero paralelamente elevan las justificaciones de su restricción en la práctica. De este modo concluye que las diferencias entre las democracias latinoamericanas

³⁶ Alberto Lleras Camargo, *Sus mejores páginas*, Bogotá, Segundo Festival del Libro Colombiano-Organización Continental de los Festivales del Libro, 1961. Las observaciones entre paréntesis son nuestras.

³⁷ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 74.

³⁸ *Ibid.*, p. 78.

³⁹ *Ibid.*, p. 81.

así definidas y las dictaduras son meramente diferencias de grado, puesto que en tanto la dictadura practica el gobierno unipersonal, la democracia practica el gobierno oligárquico. Para ambas es necesario esperar a que el pueblo se eleve a los niveles adecuados para que pueda realmente concretizarse en la práctica el principio aceptado de la soberanía popular. Por ello, Villegas considera que este antagonismo secundario entre las dictaduras y las oligarquías manifiesta en verdad una afinidad de fondo. Ya lo habíamos visto en uno de sus artículos de 1967 que lo acercaba rápidamente al ámbito marxista.⁴⁰ Y como en su propia evolución, también en este estudio sistemático comienza a manifestarse la desilusión de Villegas por la democracia latinoamericana, la neocolonial, la oligárquica.

De aquí se dio, tanto en su evolución personal como en el desarrollo de este estudio sistemático en *Reforma y Revolución...*, la necesidad del estudio de los intentos reformistas y revolucionarios de medirse con esta situación, con este disparadero de la historia latinoamericana contemporánea. Y aquí viene la definición de Villegas tanto del reformismo como de la revolución en función de su postura con relación al antagonismo básico.

Para Villegas, la revolución aspira a “la desintegración de lo que hemos llamado antagonismo básico”, no sólo a la eliminación de tal o cual aspecto o efecto del mencionado antagonismo, sino a la misma estructura fundamental. Es decir que el pensamiento revolucionario se manifiesta tanto contra el feudalismo y el liberalismo colonialista como contra la nueva penetración imperialista. Las revoluciones latinoamericanas fueron entonces antitradicionalistas y antiimperialistas.

Los reformismos, en cambio, han intentado prolongar el espíritu liberal con la esperanza de que la modernización capitalista proyectada por los países desarrollados acabe a final de cuentas por destruir al otro término del antagonismo dominante: el orden feudal y tradicional en general. Claro está que esta misma visión estratégica que Villegas detecta en el pensamiento reformista implica necesariamente el rechazo de las soluciones violentas y abre el camino a las soluciones graduales, paulatinas. El liquidar la sociedad tradicional “no es concebido, por así decirlo, como una lucha de clases sino como el acomodamiento de los intereses de los diversos grupos y su transformación gradual como consecuencia de la transformación total de la sociedad”.⁴¹ Por ello los reformistas pactarán también con los grupos tradicionalistas o, por otra parte, con el mismo capitalismo imperialista.

⁴⁰ Vease Abelardo Villegas, *Cultura y política en Latinoamérica*, p. 85.

⁴¹ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 85.

De hecho la ideología reformista coincide con la revolucionaria en lo que se refiere a la necesidad de eliminar a la antigua sociedad tradicional, pero mientras que el revolucionario considera que ésta subsiste precisamente gracias a los efectos de los intereses capitalistas, el reformismo pone sus esperanzas en que el capitalismo en desarrollo haga desaparecer a la sociedad tradicional. Para Villegas el reformismo concibe en realidad la absoluta incompatibilidad entre las viejas estructuras y las nuevas, y la debilidad de las primeras frente a las últimas. Por ello, no vislumbra la necesidad de supresión violenta de algunas clases sociales y sus correlativas estructuras económicas y culturales: la transformación en paz y en coexistencia. Aclara sagazmente que el reformismo se encuentra por lo general acompañado por una especie de nacionalismo concebido como la unión total de todos los sectores y las clases sociales. Y el hecho es en verdad paradójico, puesto que el nacionalismo reformista se funda en la incompatibilidad de algunos de sus componentes y en la seguridad de que desaparecerán en su proceso.

Pero estas definiciones del reformismo y la revolución en su marco conceptual se dan en lo que se refiere a su relación negativa hacia los componentes del antagonismo básico, y cuando se pasa a la definición de los objetivos a lograr, definiéndolos positivamente, se da la necesidad de las matizaciones.

La aparición del socialismo en Europa propició dialécticamente la aparición de nuevas formas del reformismo en América Latina, vistas, tal cual lo expresa Villegas, “con una máscara y una retórica revolucionarias”.⁴² Se trata de formas de gobierno aproximadas al fascismo, que intentan adelantar la idea de una dictadura revolucionaria no socialista; los tercerismos de dictaduras que apelan al nacionalismo y proponen una revolución *sui generis*, ni socialista ni capitalista, lo que es simplemente otra forma del pensamiento reformista.

Y está claro que la perspectiva socialista impregnó también un nuevo espíritu revolucionario que dio su fruto inclusive en la Revolución Cubana.

Pero también la opción socialista revolucionaria se presenta con diferentes matices y es sumamente problemática en su realización histórica, puesto que nuestro autor considera que también ella se ve acechada por el clásico peligro de que las formas modernas que aspira a adoptar, se encuentren indisolublemente ligadas, de hecho, con nuevas formas de colonialismo. Y esto, en el marco de las coordenadas historiosóficas de Villegas, constituye un serio problema para la Cuba socialista, pues

⁴² *Ibid.*

si uno de los términos de la contradicción básica cambia de contenido, pero no de función, no se ha alcanzado una situación plenamente revolucionaria. Esto es, si el impacto colonialista del capitalismo se sustituye concretamente con los efectos colonialistas soviéticos, poco habrá cambiado el carácter de nuestra historia.⁴³

Piensa el filósofo estudiado que la revolución no puede quedarse en el cambio de las estructuras, sino que América Latina para ser plenamente revolucionaria debe sacudirse la supeditación colonialista de cualquier signo. Recordemos que el antagonismo dominante se daba entre la sociedad tradicional y la penetración del capitalismo imperialista. Pero aquí parecería que Villegas no se percató del hecho de que, en relación con Cuba ya no se trataría del antagonismo básico que definió previamente. No es sólo que uno de los términos del antagonismo (el imperialismo) haya cambiado su contenido, puesto que además se ha destruido evidentemente el segundo término, o sea las manifestaciones de la sociedad tradicional. Se trata de una nueva problemática que no puede ser captada exclusivamente en función de las categorías originales. Debemos, empero, señalar que es en el peligro del caudillismo donde Villegas ve en este caso el posible remanente de la sociedad tradicional.

En fin, lo dicho hasta aquí sirve para plantearnos el marco conceptual para el análisis histórico del pensamiento reformista y revolucionario: el antagonismo dominante y los antagonismos secundarios, y la definición del reformismo y la revolución en función de ellos.

3. LOS INTENTOS REFORMISTAS Y REVOLUCIONARIOS

Ya con sus parámetros historiosóficos desplegados plenamente, Villegas pasa al análisis y al rastreo histórico de los ejemplos más sobresalientes del pensamiento reformista y revolucionario. En primer lugar viene la Revolución Mexicana y lo que considera como la Revolución batllista en Uruguay. Ambas son estudiadas en dos partes: primero en sus manifestaciones revolucionarias con relación al antagonismo dominante, y posteriormente la Revolución Mexicana después de 1940, cuando deviene reformismo y el batllismo que se estanca a partir de 1931.

Villegas decide centrarse en el análisis de algunos teóricos “ejemplares” de la Revolución Mexicana, y se refiere a Andrés Molina Enríquez, Ricardo Flores Magón, la Constitución de 1917 y el presidente Calles. Se trata evidentemente de personajes “ejemplares” en lo que se refiere a su

⁴³ *Ibid.*, p. 86.

trayectoria ideológica, y es imposible detallar una reseña de cada uno de los principales protagonistas, pero no por ello deja de faltarnos un Madero o un Zapata, que tanto por separado como en sus mutuas relaciones son claves básicas para la comprensión de la Revolución y de su ideología. De todos modos, Villegas detecta en los pensadores mencionados lo que vendría a ser el sustrato esencial de la ideología de la Revolución Mexicana: “la doctrina liberal fue modificada substancialmente para desvincularla del feudalismo y del régimen todo de Porfirio Díaz”, lo que implicó básicamente un cambio en la consideración de la “vaca sagrada” del liberalismo clásico que es la propiedad privada; tal cual se expresó en la Constitución de 1917, ésta es captada como una concesión revocable, a la par que se enuncia la necesidad de su coexistencia con otras formas de propiedad, todo ello subordinado a la necesidad de un desarrollo social basado en el justo reparto de la riqueza nacional. Como señala Villegas, “el enunciado constitucional condenaba expresamente al latifundio, prefiguraba la reforma agraria e implícitamente anticipaba la expropiación petrolera, la nacionalización de la industria eléctrica y otros procesos semejantes”.⁴⁴ Pero también observa que la Revolución dejaba abierto el debate sobre el destino final de la propiedad. El enunciado constitucional resultaba “tan elástico”, que daba lugar a interpretaciones de izquierda y de derecha por igual, y a final de cuentas, entre la destrucción de la columna vertebral del liberalismo y el escepticismo respecto al socialismo, considera que quedó un amplio margen para las conjeturas, las vaguedades y para una especie de empirismo circunstancial que es lo que ha venido en verdad predominando.

El anarquismo de Ricardo Flores Magón es considerado como ingenuo en sus proposiciones concretas, aunque Villegas considera que constituye el antagonismo que determina finalmente el curso de la Revolución Mexicana, el antagonismo entre el agro y la ciudad, los campesinos por un lado y la pseudoburguesía y los sindicatos obreros por otro.

Villegas apunta a la justificación ideológica de la constitución del partido oficial, lo que aseguró tanto la manutención del poder como la renovación permanente de los gobernantes en función del respeto del principio de no reelección. Pero aclara que el partido oficial posee un papel instrumental en manos de un presidente que se constituye en la figura determinante dentro de los gobiernos surgidos de la Revolución Mexicana.

Y a estas características detectadas en el pensamiento revolucionario y que se expresan también en el desarrollo histórico de la Revolución Mexicana, Villegas agrega la postura antiimperialista en la confrontación con

⁴⁴ *Ibid.*, p. 98.

los Estados Unidos, que se expresó en el campo jurídico internacional, en el principio de no intervención y el correlativo de la autodeterminación.

Para Villegas la Revolución Mexicana a final de cuentas, y desde la perspectiva de los setenta, se disolvió en un reformismo que en lo teórico, en el mejor de los casos, postula el desarrollo de la democracia y del capitalismo, liquidando las relaciones sociales precapitalistas, aspirando a democratizar los sindicatos y fortaleciendo al poder público frente a la iniciativa privada; todo ello en el marco de una clara disciplina política nacional. Villegas no se desentiende de que se trata de un reformismo montado sobre una revolución que llevó a cabo una reforma agraria, nacionalizó empresas económicas vitales para la nación, y vigorizó al Estado; pero afirma que la misma revolución creó nuevas situaciones problemáticas frente a las cuales su ideología es completamente obsoleta. Así, por ejemplo, recuerda “la escandalosa inequidad” de la distribución del ingreso nacional, a la cual se prestó atención sólo durante el periodo cardenista. La Revolución Mexicana se ha frustrado para Villegas y, en su encrucijada histórica actual, no ha surgido la respuesta teórica y doctrinal necesaria desde las estériles esferas oficiales.

En 1968, después de la matanza de Tlatelolco, surgió vehementemente la exigencia de mayor democratización y mayor libertad como condición para una justicia más plena, pero Villegas considera también que éste es un planteamiento vago e irrelevante puesto que los regímenes de la Revolución están sustentados en un sistema político determinado y “la verdadera libertad consistiría en la existencia de una alternativa a ese sistema”.⁴⁵ Una alternativa ante el centralismo presidencial, ante el sistema de partido dominante con su corrupción burocrática, “y sobre todo una alternativa frente al sedicente capitalismo democrático y al Estado benefactor cuyos resultados reales tenemos a la vista”.⁴⁶

La alternativa real reside para Villegas en la existencia de una alternativa al sistema político y capitalista, y por ello las aperturas que pueden darse desde las mismas esferas oficiales sólo están encaminadas a asegurar la subsistencia del sistema mismo: “Es inútil esperar una negación del régimen por sí mismo”. Pero, por otro lado, Villegas no tiene en esos momentos grandes esperanzas en las posibilidades de la presión popular luego de tantos años de encauzamiento oficial, en tanto la pseudoburguesía creada por la Revolución presiona constantemente a favor de sus intereses.

Como vemos, nuestro autor intenta un análisis crítico que no se queda en el mero plano de las ideologías, sino que se centra en sus resultados concretos y su valoración. La crítica al pensamiento revolucionario mexicano

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

sabe aquilatar sus logros frente al porfirismo, pero ante la desvirtuación de la revolución en reformismo, se presenta la necesidad de una alternativa cualitativa total al sistema todo, tanto en lo político como en lo socio-económico. Se da también una apreciación pesimista de las posibilidades inmediatas. Pero hasta aquí el análisis de Villegas se detiene plantear las alternativas y no continúa en lo que ya tendría que convertirse en un programa político específico. Así será a lo largo de todo este libro puesto que no es éste el programa específico. Se trata de un análisis crítico de la historia del pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Del mismo va surgiendo la valoración de lo estudiado y las alternativas posibles y deseables, pero no se incurre en el campo de los términos operativos y pragmáticos inmediatos. Se van cerrando caminos errados y haciendo patentes las necesidades vigentes. Más aun, en el prólogo de este libro Villegas escribe lo que entiende por pensamiento político.

Aquel que se refiere fundamentalmente a los principios que deben regir o rigen la vida humana social, tales como el concepto de libertad o el de revolución, el de opresión o explotación, el de progreso o el de retroceso, cuya naturaleza última esclarece la filosofía de la historia.

Y más todavía, sólo en forma derivada el pensamiento político lo es acerca del poder o del gobierno, sólo en cuanto a los conceptos que la forma de poder y del Estado tienen.

La segunda revolución a la que se refiere Villegas es la del batllismo uruguayo, y lo hace siendo consciente de que tal conceptualización del mismo no es aceptada por varios expertos latinoamericanistas. Pero considera que el batllismo en verdad se vio encaminado a la anulación del antagonismo dominante y merece por ende el que se le caracterice como revolucionario. Villegas se centra en primer lugar en una de las manifestaciones más prominentes de la sociedad tradicional uruguaya del siglo XIX: la coparticipación. Ésta residía en el reparto del dominio político de las diversas provincias del país entre los dos partidos tradicionales, blancos y colorados. Cuando Batlle llegó a la presidencia en 1903, seis departamentos pertenecían a los blancos y trece, más la presidencia, se encontraban en manos de los colorados. El partido blanco, bajo el caudillaje de Aparicio Saravia, poseía su propio ejército y en sus departamentos los colorados no tenían injerencia alguna. Villegas considera que se trataba de una variante del caudillismo o del caciquismo tan típicos de la sociedad tradicional, y concluye que la naturaleza de los partidos políticos uruguayos era propia de una sociedad estamental y corporativista. Si bien los pactos de la coparticipación no poseían en teoría carácter de leyes, en la práctica venían a

definir jurídicamente las obligaciones y los derechos de los partidos políticos por encima de los derechos y las obligaciones de la sociedad global. “El derecho de la corporación estaba realmente por encima del derecho del estado, y este carácter era el propio de nuestras sociedades estamentales predemocráticas”.⁴⁷

Pero, por otro lado, es el momento en que la penetración del capitalismo inglés va liquidando las formas tradicionales de la “estancia vieja”. Esta última se vincula gracias al ferrocarril y al frigorífico con el mercado mundial, buena parte del peonaje abandona el campo desplazándose hacia los “cinturones de miseria”, y la exportación en torno al negocio de la carne y la lana va creando un Montevideo desmesurado con los capitales foráneos, sus pseudoburgueses nacionales y un proletariado de inmigrantes que comienza a principios de siglo a luchar para salir de su abandono.⁴⁸

El programa batllista intentó atacar este antagonismo básico postulando, en primer lugar, la integración nacional al crear un nuevo tipo de Estado que negaba los términos de la coparticipación tradicional. Batlle impuso su dominio presidencial por igual sobre los departamentos blancos y colorados, pero no con la intención de imponer alguna de las modalidades dictatoriales tradicionales, sino para intentar modernizar la vida política de la nación. El Partido Nacional (blanco) no fue eliminado, sino que se le impele a medirse políticamente dentro del contexto de la democracia moderna, para intentar lograr el fruto de la mayoría electoral. Más aun, Batlle, reconociendo las peculiaridades del desarrollo histórico uruguayo y también el peligro siempre latente de la dictadura caudillista, promovió la fórmula del gobierno colegiado. En el mismo participarían los representantes de la mayoría y la minoría por igual, y por medio de un mecanismo especial vendría a ahondar más y la clásica división tripartita de los poderes.⁴⁹

Resumiendo, Villegas equipara la revolución batllista, más allá de las diferencias evidentes, con la mexicana, en su aspecto político:

en ambos casos, a partir de circunstancias socioeconómicas muy diferentes, se quiso advenir a una política de alcance nacional que destruyera el carácter premoderno de la anterior; se evitó el escollo de las dictaduras; se trató de fundar la democracia, pero una democracia más real, purgada ya de las ilusiones y los

⁴⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 123. Con respecto a esta temática puede verse Roberto Arenas Ponsa, *Uruguay en el siglo XIX, acceso a la modernidad*, Montevideo, Ediciones del Río de la Plata, 1964. En lo que se refiere al batllismo vease Milton I. Vanger, *José Batlle y Ordóñez, pensador, político, historiador, antropólogo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.

⁴⁹ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 128.

vicios liberales y que estuviera... irreductiblemente ligada a reivindicaciones económicas también de alcance nacional.⁵⁰

El batllismo criticó y atacó también al otro componente del antagonismo dominante, la penetración imperialista y sus efectos relativos a la configuración de la economía de un Estado con responsabilidades sociales, como la de una política de nacionalización de empresas consideradas como vitales para el interés nacional. Su programa político lo llevó a la nacionalización del Banco de la República, los teléfonos, los tranvías y los ferrocarriles; a la creación del Instituto de Química Industrial, el de Pesca, etcétera; a la intervención en la industria pesada, el acero y el concreto, etcétera.

Concluyendo entonces el análisis de la teoría y la praxis batllista, Villegas afirma que el estatismo batllista constituyó “un correctivo al reparto de la riqueza y una declaración de la autonomía económica”.⁵¹

De todo esto surge la posibilidad de definir al batllismo como revolucionario, por su ataque a ambos términos del antagonismo básico, pero claro está que a la par de la Revolución Mexicana, queda en el ámbito y en los límites del neoliberalismo. Villegas considera que esto es así por el gran peso de la herencia de la ideología liberal, y porque los revolucionarios son pseudoburgueses liberales que creen necesario conservar permanentemente algunas conquistas liberales en medio de correctivos sociales y antiimperialistas.

Pero el asalto batllista al antagonismo básico no logró sus objetivos, y en su evolución posterior el movimiento se estancó, y, como en el caso de la Revolución Mexicana, se desvirtuó su carácter revolucionario. El batllismo fue predominantemente urbano, no se abocó a la solución de los problemas del campo y es así como, a pesar de la modernización urbana, el campo, despoblado, continuó siendo esencialmente tradicional a la vez que se engranaba con el mercado mundial. Amén de ello, Villegas observa que la misma modernización citadina que modificó en lo político y en lo socioeconómico a la sociedad tradicional, provocó nuevas problemáticas para las cuales no tuvo respuesta el batllismo. Así, por ejemplo, la proliferación de las entidades nacionalizadas hizo posible una situación en que más de la mitad de la población uruguaya quedó empleada en el sector terciario o de servicios. De este modo se creó una clase media mayoritaria sustentada en la producción agropecuaria de una campaña con caracteres predominantemente tradicionales, todo ello en tanto la industria no logró reemplazar la base tradicional de la producción batllista ni conciliar,

⁵⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁵¹ *Ibid.*, p. 133.

a final de cuentas, el consumo generalizado que impulsó con un paralelo ascenso de la productividad nacional.

Urgidas por tantos siglos de esclavitud económica, las fuerzas progresistas de nuestros países han tendido, en cuanto han podido, a proporcionar satisfacciones a las masas depauperadas, pero es obvio que un sistema de consumo que proporcione un sentido más humano a la vida social sólo puede ser, a la larga, fruto de una productividad intensa.⁵²

Pero el problema reside en que Villegas trata de países subdesarrollados como México y Uruguay a principios de siglo, donde el desarrollo de fuerzas de producción y de producción misma no ha precedido a la tan deseada y necesaria tarea de formalizar una más justa distribución de la riqueza nacional. Es por ello, apunta nuestro autor, que el acentuamiento del consumo provoca hondas desigualdades entre los usufructuarios del mismo y los que trabajan para hacerlo posible. Los usufructuarios de este consumo generalizado son la pseudoburguesía y los sectores terciarios o de clase media, frente a la clase productiva de campesinos y obreros que continúan padeciendo sus crónicas insuficiencias.

Sobre el contexto de “las presiones externas y la inexorable dependencia”, el neoliberalismo revolucionario de principios de siglo quedó a mitad del camino; y la ampliación del consumo desconectada de la intensificación de la producción proporcionó inclusive un empobrecimiento de las clases populares que se aspiraba a redimir. Villegas concluye al respecto que la generalización del consumo debe verse necesariamente prolongada por un intenso esfuerzo productivo que implica la planificación económica con privaciones y esfuerzos en el nivel nacional, inclusive de las mismas clases populares por redimir. En las condiciones de la dependencia se hace necesario “un agotador y planificado esfuerzo de las masas prácticamente incompatible con ese consumo generalizado”.⁵³

El neoliberalismo revolucionario de principios de siglo atacó en lo teórico a ambos componentes del antagonismo básico y también prácticamente logró adelantos nada desdeñables, pero se convirtió en obsoleto sin lograr encontrar respuestas ni a los nuevos problemas ni a la problemática básica de la dependencia. Así, la misma historia latinoamericana sigue cerrando alternativas a la búsqueda de Villegas. Su siguiente paso consiste en el estudio del pensamiento revolucionario sin revolución, centrándose en el marxismo de José Carlos Mariátegui y Víctor

⁵² *Ibid.*, p. 139.

⁵³ *Ibid.*

Raúl Haya de la Torre y el aprismo. Aquí Villegas prestará mayor atención al análisis intrínseco de las mismas ideologías, puesto que no llegaron al poder político que posibilita el medir las ideologías en su realización; pero en el análisis ideológico señalará aquellos factores que muy posiblemente eliminaron por sí mismos toda posibilidad de realización revolucionaria.

En un conciso pero penetrante análisis del pensamiento de Mariátegui, Villegas apunta a “la fisura de su obra”, consistente en la discrepancia básica entre su marxismo teórico de inspiración soreliana y la aplicación del mismo a la problemática peruana. Villegas considera que Mariátegui no logra precisar de qué modo, a partir del antagonismo entre el capitalismo colonialista y la sociedad tradicional, se crean o se pueden crear las condiciones de la revolución, lo que constituye en su opinión una “máxima aporía a la que el marxismo latinoamericano le ha dedicado muy poca atención”.⁵⁴

El mismo Mariátegui llegará a la conclusión de que la problemática indígena que caracteriza esencialmente a la sociedad peruana debe resolverse por medio de una solución social, y que deben ser los mismo indios sus realizadores. “¿El indígena tomando el papel revolucionario del proletariado y lanzándose a una desmesurada revolución socialista?”. Villegas considera que Mariátegui no se percató de que “los elementos históricos que el Perú le proporciona difícilmente pueden ser tratados por medio de las categorías clásicas”, y agrega críticamente que en cuestiones sociales la arraigada adhesión a un sistema casi inevitablemente tiende a superponerse a los datos de la experiencia desentendiéndose de la misma, en especial cuando esta experiencia no se transforma en práctica tratando de transformar la realidad.⁵⁵

Villegas encuentra en el Haya de la Torre de 1927 una clara conciencia de que el mismo marxismo exige descubrir la realidad americana, pero piensa que esta primera postura derivará en un “relativismo de las ideas”, puesto que Haya de la Torre irá adoptando diversas posturas ideológicas y políticas con el transcurso del tiempo. Entre éstas apunta, por ejemplo, a su neoliberalismo que exige un capitalismo nacionalista autónomo, antiimperialista y de proyecciones sociales. Haya de la Torre demanda en esa fase una revolución pluriclasista cuya etapa capitalista se cumpla bajo la égida del Estado antiimperialista. En esta fase Villegas considera que el pensador peruano postula el itinerario clásico: del imperialismo capi-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 156. Para la obra de Mariátegui, véase *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1959, publicado también en México, Era, 1974 (*Serie popular*, 67).

⁵⁵ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 163.

talista al capitalismo nacional y de ahí al socialismo.⁵⁶ Hacia 1956 ya se va dejando amplio margen para la acción de la iniciativa privada, tanto nacional como extranjera; en palabras de Haya de la Torre: “su acción constructiva a fin de promover la desfeudalización y la industrialización indispensable al progreso de nuestros pueblos”.⁵⁷ Pero ya desde mucho antes, desde fines de 1931, según Villegas afirma, Haya de la Torre, habiendo sido derrotado en las elecciones por la represión sangrienta del general Luis Sánchez Cerro, expresó que aceptaba las reglas del juego democrático; o sea que “renunció a la revolución como método de transformación social” sometiéndose a una “democracia” preparada y arbitrada por los grupos tradicionales. Esto implicó, a juicio de Villegas, “la renuncia a transformaciones de fondo porque si bien la democracia y el reformismo no son en sí prácticas viciadas, requieren de ciertas condiciones para funcionar positivamente”.⁵⁸ El aprismo se convierte así en una clara ilustración de que es imposible “proponer transformaciones revolucionarias y tratar de llevarlas a cabo mediante un reformismo”;⁵⁹ todo ello, claro está, en el modo de la democracia de tal o cual signo.

Del rechazo a Mariátegui, Villegas refuerza su convicción de que es necesario foguear las categorías conceptuales históricas en el horno de la misma experiencia histórica latinoamericana; del rechazo a Haya de la Torre, Villegas apunta el peligro del “relativismo de las ideas” y lo ingenuo de intentar apegarse a un reformismo democrático en medio de la opresión o del dominio de una oligarquía y una milicia, que son las que conforman las reglas del juego político y las violan cuando lo consideran necesario para sus intereses.

Pero el reformismo adoptó en el transcurso del siglo XX latinoamericano variantes en extremo diferentes y no necesariamente democráticas, por lo que pasará a estudiarlas en los casos de Argentina y Brasil.

Villegas abre su estudio del reformismo argentino —Yrigoyen y Perón— apuntando sagazmente que quizá el reformismo fue la ideología y la práctica predominante en Argentina, porque el sector tradicional de la sociedad no albergaba en su seno masas indígenas o esclavos, y por ello no se conformaron sistemas inhumanos de explotación. En este contexto se dio también la creencia de que un sector tradicionalmente débil es más europeo. Por ello, Villegas concuerda con Withaker en que Argentina fue

⁵⁶ *Ibid.*, p. 171. De este ideólogo y político peruano puede verse Victor Raúl Haya de la Torre, *Treinta años de aprismo*, México, FCE, 1956; *Por la emancipación de América Latina*, M. Gleizer Editor, Buenos Aires, 1947; *El antiimperialismo y el APRA*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1936.

⁵⁷ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 171.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁹ *Ibid.*

el país latinoamericano donde el liberalismo llegó a calar más a fondo, pero agrega por otra parte que se trató de un liberalismo que no acentuó la lucha contra el feudalismo, sino la apertura irrestricta a la economía, la política y los recursos humanos de los países más desarrollados. Y en la medida en la que este liberalismo fue teniendo éxito, el reformismo se impuso como la vía para el progreso nacional, y en vez de la desintegración de los núcleos tradicionales se crearon otros nuevos coexistentes con los anteriores.⁶⁰

Para Villegas el radicalismo irigoyenista y el peronismo constituyen intentos de revolución que, como la mexicana, se disolvieron en su desarrollo posterior, en un reformismo. ¿Por qué entonces el uno reformista y el otro revolucionario?; y si es así, ¿qué significa que nuestro autor denomine a la vez reformismo y revolución al peronismo y al irigoyenismo? ¿Son una revolución frustrada o un reformismo? Debemos entonces, evidentemente, aclarar los términos de su análisis.

En primer lugar la Revolución Mexicana fue tal, tanto por su carácter violento, como por su intento de liquidar las estructuras tradicionales en el agro mexicano con sus correlativas clases sociales, y también por sus posturas nacionalistas, antiimperialistas y pro obreras. El nacionalismo revolucionario excluía por lo tanto a los latifundistas y al latifundio. Y en este sentido sí se dieron avances concretos acordes con la ideología revolucionaria. Como consecuencia de la realización de objetivos revolucionarios, se fueron creando nuevas situaciones que, aunadas a remanentes de las anteriores, crearon problemas frente a los cuales las otrora doctrinas revolucionarias se resolvieron en meros reformismos. En el reformismo argentino en cambio, más allá de la máscara de la retórica revolucionaria, se busca en verdad la unión entre lo nuevo y lo tradicional desde el principio; unión que se encuentra paradójica y precisamente en la incompatibilidad de ambos términos; se tenía la confianza de que con la coexistencia, el modernismo provocaría la disolución del componente tradicional. Se trata entonces de reformismo, teórica y prácticamente, que se presenta como movimiento revolucionario, pero que se resuelve, en este sentido, en lo que verdadera y únicamente es: mero reformismo que no logra cambios estructurales como los de la Revolución Mexicana.

En 1916 Yrigoyen accede al poder con una doctrina que, apelando a valores metafísicos y éticos, exigía la participación en la vida política de los grupos marginados por la oligarquía dominante. Lo primero que llama la atención de Villegas es el contraste entre la vaguedad de este eticismo de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 182.

raíces krausistas con lo complicado y concreto de los problemas nacionales y del mismo apoyo popular. Pero esta generalidad ética tiene su propio significado, y viene, en verdad, a posibilitar un liberalismo fundado en la idea de “solidaridad”, negando la división de la nación entre la actividad de los diferentes partidos políticos. De este modo la Unión Cívica Radical se presenta como “algo anterior y superior a un partido político”, identificándose con la nación toda.⁶¹ Parece que nos encontramos con una ética social y política radical e intransigente, pero no queda mucho de una apreciación tal después del análisis de Villegas, que lo reduce a una mera variante del reformismo. En su opinión el reformismo irigoyenista se manifiesta en lo que no dice, en su concepto de unidad nacional y en las consideraciones entre su práctica y su teoría.

La generalidad de la doctrina y su vaguedad ética venían a evitar el choque con la oligarquía latifundista, y al no postularse la desintegración de los privilegios y los intereses oligárquicos, se postula de hecho, la coexistencia reformista.⁶² En tanto el latifundismo queda intacto, la solidaridad y la unidad nacional son ubicadas en un nivel metafísico del que se implicaba un igualitarismo abstracto. “La incompatibilidad de las estructuras materiales”, comenta Villegas, “se resolvía cuando adquirían el carácter de instrumentos morales”.⁶³

Asimismo, en la práctica, el ímpetu democrático del irigoyenismo se frenó frente a la capacidad de negociación y transacción de la oligarquía, e Yrigoyen “incapaz del golpe de Estado, quedó preso en las mallas de una ilegalidad oligárquica”,⁶⁴ y la democracia se lesionó con el perfil caudillista de la figura de Yrigoyen, en lo que consiste también la razón de que el radicalismo subió con Hipólito Yrigoyen y con él se desintegró.

Villegas concluye que Yrigoyen conservó las estructuras tradicionales de Argentina, y a pesar de ser expresión de un proceso de transformación social, que tuvo lugar a fines del siglo, se concilió con sus enemigos programáticos, que lo tumbaron cuando finalmente intentó actuar en contra de sus intereses. Un reformismo más a su fin, un ejemplo más de su falta de sentido en las democracias oligárquicas. Yrigoyen cayó frente al golpe militar de 1930.

⁶¹ En este sentido se da el estudio del irigoyenismo en Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos*, Puebla, México, Editorial José M. Cajica, Sobre el Yrigoyenismo véase también, entre otros, Gabriel del Mazo, *El radicalismo, ensayo sobre su historia y doctrina*, Buenos Aires, Editorial Gure, 1957; David Rock, *Politics in Argentina 1890-1930: The Rise and Fall of Radicalism*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1975; Luis Alberto Romero *et al.*, *El Radicalismo*, Carlos Pérez, Buenos Aires, 1968.

⁶² Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 195.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 196.

Para Villegas el peronismo será una variante del reformismo aunque ya después de la década infame, y en medio de un acelerado proceso de industrialización, hiciera gala de fuertes influencias fascistas. Piensa que el peronismo es un reformismo por tratarse de una transacción, una síntesis de contrarios que no viene a lesionar el antagonismo básico. Una combinación de militarismo con proletariado y cristianismo, de autoritarismo con democracia, de nacionalismo de inspiración fascista con extranjería; y todo ello presidido por un caudillismo carismático, muy a la hispano-americana.⁶⁵

En su análisis de la ideología justicialista, Villegas destaca en primer lugar el pronunciado estatismo de la misma, unido esencialmente con el concepto central de patria o de nación que viene a conciliar a los componentes del pueblo argentino. El nacionalismo peronista está basado en el concepto de raza, ente espiritual que constituye una “suma de imponderables”, una esencia original que viene a ser el fundamento del tercerismo peronista. Se trata, entonces, de una ideología que surge espontáneamente de la singularidad nacional argentina. De aquí el rechazo a la violencia de la lucha de clases como método revolucionario. Perón expresa que “queremos que el capital y el trabajo, unidos en un estrecho abrazo laboren la grandeza de la patria, mientras el Estado vela por el bien de los unos y los otros”.⁶⁶ Es así como al sindicalismo peronista lo presenta su líder como un medio para organizar y dominar a las masas, para las cuales es garantía el Estado. Claro está que el derecho de huelga salía sobrando puesto que el Estado se preocuparía por la necesaria legislación laboral, en medio de la unidad nacional.

Y por otra parte no se ataca el sistema capitalista como tal, ni se exige la desaparición de la burguesía, sino que la unidad nacional reformista impidió también cualquier intento verdadero de reforma agraria; la conciliación reformista también implicó, en tanto tal, a los latifundistas. Villegas observa que a todos estos componentes del reformismo se agregó el caudillismo político que evitó definitivamente cualquier intento de institucionalizar y modernizar la política argentina. Se trataba del tributo de Perón al pasado argentino, a los vestigios tradicionales de la vieja sociedad hispánica. O sea que si se dieron algunas similitudes con el fascismo

⁶⁵ *Ibid.*, p. 211. De Perón puede verse con respecto a su primer periodo, entre otros, Juan Domingo Perón, *Doctrina Peronista*, Buenos Aires, Fidelius, 1947; *Doctrina peronista, Perón expone su doctrina*, Presidencia de la Nación, Subsecretaría de Prensa e Información, Buenos Aires, 1951; o también Eva Perón, *La razón de mi vida*, Buenos Aires, Peuser, 1953; Eva Perón, *Historia del peronismo*, Buenos Aires, Edición Mundo Peronista, 1955. La bibliografía sobre el peronismo es sumamente profusa y ha aumentado enormemente con la vuelta de Perón.

⁶⁶ Citado en Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 218.

europeo, no deben confundirse sus influencias con los remanentes caudillescos del pasado argentino. Y esto debemos tenerlo presente, puesto que en verdad la situación en que se dio la ascensión de Perón al poder no presentaba ningún peligro socialista ni ninguna crisis económica, como ocurrió en Europa antes de la ascensión del fascismo al poder. Para Villegas no se trata simplemente de un fascismo sino de un reformismo criollo con ribetes pseudofascistas.

A pesar de que se nacionalizan los ferrocarriles y los transportes urbanos y se crea la IAPI, atacándose así al componente imperialista del antagonismo dominante, Villegas señala que, hacia el final de su periodo, Perón buscó la colaboración del capital extranjero cambiando su postura anterior, gestionando un contrato con la Standard Oil Company, etcétera.

Otra vez aparece el contexto determinante de la dependencia, y del ejemplo peronista; Villegas aprende que no toda planificación estatista de la economía es solución por sí misma. El estatismo reformista pseudofascista del peronismo terminó también en el fracaso y en la imposibilidad de conciliar a todos los contrarios dentro del nacionalismo reformista.

Para Villegas otro gran reformismo latinoamericano fue el brasileño de Getulio Vargas, que tiene características propias debido a su enorme masa campesina.⁶⁷

Aquí se trata de una ideología esgrimida en contra del grupo explotador, terrateniente y mercantil, basándose en el apoyo del proletariado y de las clases medias, pero sin llegar a romper los esquemas de colaboración interclasistas y tradicionales.

Como Perón, Vargas postulará un régimen que no será ni de derecha ni de izquierda, sino “profundamente brasileño”, y aquí Villegas considera que se trata de una apelación a la especificidad nacional para no incurrir en compromisos ideológicos concretos y posibilitar la identificación del Estado de Vargas con “lo brasileño”. El Estado Novo con Vargas al frente resultaba ser la mejor representación de los intereses nacionales, e incluso el árbitro indiscutido de los mismos. El Estado pseudofascista reformista, como lo denomina Villegas, se embarca con Vargas y Perón en “una metafísica del Estado fuerte”, pero, a pesar de que ambos “dispusieron de la formidable maquinaria del poder estatal, no hicieron los cambios estructurales y se quedaron en el medio tono del reformismo”.⁶⁸ Esto fue necesariamente así puesto que el Estado fue considerado por la ideología

⁶⁷ De Vargas puede verse, Getúlio Vargas, *Directrizes da nova política do Brasil*, Río de Janeiro, 1942; *A nova política do Brasil*, vol. I-IX, Río de Janeiro, 1938-1940. Sobre Vargas, entre otras numerosas investigaciones: John F. Dulles, *Vargas of Brasil. A political biography*, University of Texas, Austin y Londres, 1967. Robert M. Levine, *The Vargas Regime, The Critical Years, 1934-1938*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1970.

⁶⁸ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 250.

de Vargas no solamente como un instrumento de cambio, sino como de conservación frente a las amenazas de un proletariado incontrolado, “comunista”; por eso Vargas desde un principio funda la Secretaría de Trabajo y otorga prestaciones y mejoras a los obreros (“dádivas y no conquistas”, según Villegas), pero los controla y exige la conciliación de los diferentes intereses, el equilibrio entre la libertad y la responsabilidad, y se opone a la lucha de clases aspirando a la armonía social.⁶⁹

Esta disyuntiva entre justicia social y democracia seguirá teniendo vigencia en nuestros días y obliga al estudioso de las ideas a pronunciarse al respecto. Nosotros ya lo hemos hecho, la democracia, por aplicarse a sociedades que se encontraban entre la antigua organización corporativa feudal y el individualismo moderno funcionaban sólo como ideología de una oligarquía, como se ve patentemente en el caso brasileño. Sus resultados, pues, poco tenían que ver con los que programaba la doctrina.⁷⁰

Villegas acepta que el “Estado fuerte” tiene dos ventajas incontestables cuando es encauzado con habilidad: “permite la continuidad administrativa y la planificación económica y social indispensables para sacar del atolladero a estos países de transición”.⁷¹ Pero en el caso de Perón y Vargas no se dio el cambio estructural necesario y se quedó en el reformismo.

Su estudio de las democracias en el cambio de siglo le descubrió el carácter oligárquico de las democracias latinoamericanas; el análisis de los regímenes como el batllista le hizo comprender que el bienestar popular puede darse solamente como el fruto de un enorme esfuerzo productivo, en una planificación económica general y con el sacrificio transitorio de las masas; y ahora, con los reformismos populistas, estipula la necesidad de un Estado fuerte pero encaminado al cambio de las estructuras. Pero no nos apresuremos a sacar conclusiones definitivas, puesto que Villegas tampoco las saca. Está sólo a mitad del camino en su análisis histórico de las ideologías y sus resultados; lo que vamos señalando son sus conclusiones parciales de los diferentes análisis de los distintos fenómenos; el análisis de otras experiencias (especialmente la cubana) matizará las conclusiones.

Volviendo al análisis del proyecto de Vargas, Villegas señala que el centralismo estatista aparece como el medio idóneo para el logro de la integración nacional, tanto política como económica, frente a una federación destruida por los particularismos regionalistas. Asimismo este Estado fuerte impulsó a la industria nacional y llevó a cabo nacionalizaciones de empresas vitales para la economía brasileña. Pero Villegas señala que

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 250-51.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 249.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 249-250.

en este caso las cosas quedaron a la mitad del camino acorde al ámbito reformista predominante, y la proliferación de las inversiones extranjeras convirtió a las organizaciones nacionalizadas en verdaderas islas económicas, en tanto el nacionalismo populista pudo mantenerse en su supuesta política antiimperialista. No es casualidad que hacia el final del análisis de Vargas, y del reformismo en general, Villegas se centre en la doctrina de las nacionalizaciones, puesto que al postularlas como una medida antiimperialista se trata de lo que para él es “la constante que permite calibrar cuándo se trata de un pensamiento revolucionario y en qué grado lo es”.⁷² La liberación antiimperialista como condición revolucionaria definitiva.

Y éste es el juicio de Villegas:

Como en casi toda la América Latina, una penetración persistente y vigorosa de los capitales imperiales al grado que sus ganancias frenan ese mismo desarrollo... Aquí es donde se quiebra el nacionalismo de las retóricas gubernamentales de nuestros países. Las grandes empresas nacionalizadas son expresión de ese nacionalismo, pero el desarrollo burgués falla en ese punto como había fallado el mercantilismo de principios de siglo. Incapaz de sostenerse por sí mismo se asocia con el exterior y queda nuevamente subordinado y desplazado.⁷³

El análisis del reformismo, amén de las conclusiones ya recordadas, lo plantea frente a otro callejón sin salida: el desarrollismo nacionalista burgués que a final de cuentas cae en la trampa de la dependencia imperialista. Así se van multiplicando aquellos caminos a los que Villegas les pone el letrero de “prohibida la entrada”, y entonces, al irse cerrando las opciones, en su búsqueda de la salida del laberinto del pensamiento ideológico latinoamericano, pasa al análisis de la triunfante revolución cubana, del primer triunfo marxista en el continente.

La necesidad de un Estado planificador y de un cambio de estructuras habían sido conclusiones previas que parece que lo orientan hacia una identificación con la experiencia cubana. Pero si bien Villegas no oculta sus simpatías por la misma, tampoco oculta los graves y peligrosos dilemas que surgen de su análisis, que aún no han encontrado solución.

En lo político y en lo económico parece, que Villegas considera que lo que se convirtió en una realidad lamentable, en la realización del socialismo soviético, acecha también constantemente la realización del socialismo cubano quizá por tratarse, en ambos casos, de países subdesarrollados que deben medirse con la amenaza del imperialismo norteamericano.

⁷² *Ibid.*, p. 258.

⁷³ *Ibid.*

Apuntando a la crítica del liderazgo cubano, al parlamentarismo democrático y a su exigencia de una unidad en la que se eliminen los particularismos, Villegas considera que ello es bastante similar al proceso sufrido por los bolcheviques que Deutscher trató como un caso de sustitutismo. Durante este proceso la dictadura del proletariado, promulgada por el marxismo, fue sustituida por el gobierno de un partido, luego éste fue sustituido por la dirección de la vieja guardia, ésta a su vez por una de sus fracciones, y por último un dictador viene a gobernar en nombre del partido, del proletariado y de la nación en su conjunto.⁷⁴ Considera que al sostener la completa unidad indiferenciada del equipo revolucionario, los cubanos han tomado el cabo del proceso descrito, situación que al parecer se da como resultado de la contradicción de la doctrina y la práctica socialistas, en las circunstancias peculiares tanto de la Unión Soviética como de Cuba: la urgente necesidad de traer un país desde el fondo de su atraso y de su tradicionalismo hasta el desarrollo socialista al mismo tiempo que se rechaza agresión exterior de las grandes potencias. Por eso no se puede prescindir del poder, del aparato político, pero al mismo tiempo la conservación del poder sacrifica la doctrina y las ideas. Cuando los cubanos se decidieron a seguir el camino del socialismo se encontraron prisioneros de esta contradicción que provenía del hecho mismo de su tradicionalismo y subdesarrollo y de la agresión del más poderoso país capitalista.⁷⁵

No consideramos con Villegas que se dé aquí un paralelismo del proceso recordado del sustitutismo por el mero hecho de que el partido comunista se creó muy posteriormente, pero sin lugar a dudas el resultado final de dicho proceso, el de representación por sustitución que podría o puede resolverse en una fórmula caudillista, acechó a la Revolución Cubana, tal como lo reconocieron Castro y Guevara en múltiples oportunidades.⁷⁶

Este peligro político se encuentra ligado estrechamente con otros dos presentados por el análisis de Villegas. El primero de ellos es el de que, en lugar de la progresiva extinción del Estado pronosticada por Lenin, la realidad soviética ilustra un proceso completamente opuesto, y el Estado “se ha endurecido y vigorizado cada vez más”. Y con esto en lugar de avanzar hacia la participación activa de los trabajadores en las directivas de la producción y de la política, se ha conformado una burocracia

⁷⁴ Véase al respecto Isaac Deutscher, *Trotsky, el profeta desarmado*, México, Era, 1968, *La revolución inconclusa, 50 años de historia soviética*, México, Era, 1967. Sin lugar a dudas la lectura de Deutscher influyó en Villegas en lo que se refiere a la comprensión teórica del problema del peligro de la dictadura socialista, a la que ya era sensible por la misma esencia de su propio pensamiento.

⁷⁵ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 277.

⁷⁶ Véase por ejemplo: Ernesto Che Guevara, *Obra revolucionaria*, México, Era, 1967, en los artículos y discursos pertinentes.

de políticos y técnicos. El stalinismo con todas sus implicaciones estatistas fue considerado como algo meramente transitorio y necesario para pasar a nuevas fases superiores del desarrollo socialista y comunista. Pero Villegas, aunándose al análisis de Marcuse, señala que la reorganización del mundo capitalista frente al reto socialista implicó la conformación de una coexistencia conflictiva que prolonga indefinidamente el supuesto periodo transitorio del Estado fuerte soviético; ésta es precisamente para Villegas, y en forma radical, la situación de la Revolución Cubana.

El otro punto ligado a esta problemática política del sustitutismo y del estatismo es el de la libertad o, como lo plantea Villegas, el del estatismo y la espontaneidad. Analiza el modo en que tanto Castro como Guevara intentaron medirse con esta problemática a principios de los sesenta intentando evitar el caudillismo; se fueron elevando diversas fórmulas, escribe nuestro autor, pero también como resultado del intento de salirse de la contradicción entre la libertad socialista y la necesidad del centralismo. Para 1972, cuando se escribe este libro, no se había dado con nada definitivo.

También en lo económico el problema esencial que se detecta es el conflicto entre la centralización excesiva de la economía y su socialización o su manejo directo por parte de los trabajadores. De nuevo esta fluctuación es consecuencia de la aplicación del marxismo a la sociedad tradicional subdesarrollada. Es decir que el antagonismo básico proyectado por Villegas marcó necesariamente la problemática de la creación revolucionaria de regímenes socialistas. En lo económico la pregunta que haría es cómo combinar la acumulación primitiva socialista con su rigidez sistemática, con la libertad y la desenajenación del proletariado. Y ésta es para nuestro autor una aporía no sólo de la Revolución Cubana sino de todo el socialismo subdesarrollado.⁷⁷

En fin, la pregunta básica es en qué medida logrará el socialismo cubano conformar un socialismo purgado de sus errores clásicos, pero nuestro autor termina su análisis en 1972 con interrogante que sin aventurarse, expresa más que sus simpatías, sus esperanzas y sus temores. A este callejón no le pone aún el letrero de "sin salida" como a los previos, pero tampoco se atreve a poner otro que indique a dónde conduce. Eso sería, en 1972, labor de profeta y no de historiador.

El problema no se le hace más fácil en su análisis del intento de Allende de llegar al socialismo por medio de la democracia. En aquel año, anterior al asesinato de Allende, Villegas analiza sus ideas y concluye que en todas ellas se hacen patentes las dificultades para conciliar la revolución marxista con la democracia, para eliminar las viejas estructuras sin

⁷⁷ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, p. 291.

un enfrentamiento con la burguesía. Y todo ello le viene a demostrar, por contraste, el carácter conservador de la democracia representativa. Ésta consistiría en compartir el poder, en evitar el personalismo, el caudillismo, el culto a la personalidad; pero en lo que se refiere al revolucionario que se enreda en sus tramas, lo convierte en conciliador y conservador a pesar suyo; simplemente lo neutraliza. Por un lado la imposibilidad de la revolución democrática, pero por otro los peligros del camino cubano que “incurre en dictaduras nada desconocidas para nosotros, queriendo cambiar todo hace sobrevivir una de las formas más odiosas de la sociedad tradicional”.⁷⁸

Luego de analizar brevemente otras posturas ideológicas que intentan presentarse como alternativas a la Revolución Cubana y que no considera como innovadoras, Villegas pasa a su último capítulo que titula: “Un diagnóstico y una opinión”.

El primer punto que se estipula es que tanto la reforma como la revolución implican un tipo de ideología que aspira a la orientación racional del proceso histórico en tal o cual dirección.

La base común es la comprensión de que no se dan determinaciones históricas automáticas, sino que “la voluntad y la racionalidad pueden intervenir para definir la dirección de la posibilidad”.⁷⁹

Pero la situación histórica vigente condiciona para Villegas solamente dos proyectos posibles, el reformista o el revolucionario, y no hay lugar para un tercero *sui generis* nacionalista de tal o cual cariz.

La confrontación entre ambos proyectos se da en la lucha por el poder político, que es el instrumento que puede posibilitar la orientación racionalizadora en tal o cual sentido; y esta racionalización implica de hecho el establecimiento de uno u otro sistema de imposiciones o de libertades.

Frente a la alternativa básica, Villegas estipula que su trabajo no puede ocultar una actitud crítica frente al reformismo:

Consideramos que, después de casi un siglo de vigencia, ha demostrado ya su ineficacia para superar o desintegrar la contradicción o antagonismo dominante, para rehacer la estructura de toda la historia latinoamericana. Insistir en la misma práctica es arriesgarse nuevamente a otro fracaso.⁸⁰

Villegas afirma que los reformismos latinoamericanos, con o sin la colaboración de los grandes capitalismos, se vieron impotentes frente a su aspiración de eliminar las estructuras de la sociedad tradicional. Las alianzas entre el imperialismo y la sociedad tradicional han sido siempre más

⁷⁸ *Ibid.*, p. 327.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 334.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 338.

fuerzas, inclusive la apertura irrestricta al capital extranjero no sólo las lesiona sino que las fortalece. Los reformismos y las revoluciones fracasadas han creado una pseudoburguesía que postularon como el ideal de una burguesía nacional, pero ésta se frustró siempre en medio de la supervivencia de la sociedad tradicional y de la presencia del capitalismo foráneo. “Ya con dificultad se puede creer en una burguesía nacional ...un capitalismo humanizado y nacionalista”.⁸¹

El Estado intervencionista fue a menudo concebido como un escudo contra los abusos del capitalismo extranjero y de la misma naciente burguesía. Pero este Estado concluye Villegas en función de su análisis, ni se mantuvo frente a los embates imperialistas ni frente a la misma pseudoburguesía nacional que instrumenta las instituciones del mismo Estado intervencionista en su propio provecho, defrauda las proyecciones sociales de las propiedades estatales y se desentiende de todo neoliberalismo social bregando eficazmente por sus propios privilegios.

Políticamente los reformismos se definen en el mejor de los casos como una democracia oligárquica y conservadora. Esto es evidentemente un avance con respecto a las conocidas dictaduras latinoamericanas, pero, con respecto a las grandes transformaciones necesarias en Latinoamérica, Villegas considera que la democracia oligárquica y conservadora constituye un mero obstáculo que hace imposible el cambio de las estructuras sociales y la disolución del antagonismo dominante. En otras palabras, el reformismo es irrelevante en la realidad latinoamericana y frustrado en los términos de sus propias aspiraciones frente al antagonismo dominante.

La situación requiere un cambio revolucionario. Villegas señala que ha llevado también a cabo una crítica de las revoluciones históricas, “pero no nos cabe la menor duda de su necesidad”.⁸²

Todo lo dicho hasta aquí ha venido a ser el rechazo del reformismo latinoamericano en función de su experiencia histórica, pero debemos recordar que el análisis crítico de Villegas fue centrado en las ideologías y por ende él debe definirse también, y quizás básicamente, en el ámbito teórico. Aquí nuestro autor dedicará el último apartado de su último capítulo, y del libro, a afirmar contundentemente lo que considera como la crisis de los conceptos básicos del neoliberalismo, de la ideología con la que se identificó hasta 1968. Como vemos no se trata de una simple ruptura con sus posiciones previas, sino de un progresivo cambio, a menudo como consecuencia del desarrollo de sus propios conceptos, y siempre como conclusión de una serie de investigaciones que reflejan esa necesidad in-

⁸¹ *Ibid.*, p. 340.

⁸² *Ibid.*, p. 343

telectual de fundamentar los desarrollos propios en los resultados de la indagación profesional.

En cuatro puntos básicos se desprende el autor estudiado de su neoliberalismo. Primeramente niega la existencia del hombre natural con sus correspondientes derechos naturales, que el liberalismo postula como ontológicamente anterior a la sociedad. Estipula que los derechos humanos, inclusive el de propiedad, son todos de origen social. De aquí un segundo rechazo: el de la consideración de la propiedad privada de los instrumentos de producción como una característica ontológica del ser humano. Señala que el socialismo ha avanzado mucho en el camino de la desmitificación de la propiedad privada y que la abolición del sistema económico basado en la misma constituye una de las condiciones para la libertad. También confiesa que la socialización con baja productividad puede constituir un fracaso, “pero no lo es tanto como la alta productividad y la injusticia en el reparto; de hecho sólo la socialización puede condicionar la justicia en el reparto de la riqueza”.⁸³

Abre también la posibilidad de justificar la violencia revolucionaria para lograr la abolición del sistema capitalista. La violencia, al igual que la propiedad, está condicionada históricamente. A veces constituye un mal necesario por la urgencia de las necesidades y la resistencia a su satisfacción, aunque de ninguna manera debe convertirse en “una catarsis metafísicamente necesaria”, y predicársela a toda costa.

Pero luego del rechazo de la ontología de los derechos naturales y con ella de la cientificación de la propiedad privada, se referirá a otros dos puntos, la libertad y el Estado, y con respecto a ellos se pronunciará críticamente no sólo en referencia al neoliberalismo sino también al socialismo.

En cuanto a la libertad, la examina desde diferentes perspectivas y primero destaca su significado historiosófico: “la libertad, en este primer sentido, es vital como un intento de rectificar, de reorientar la historia, de intentar ser lo que no es”.⁸⁴ Se trata entonces a la libertad como inmanente a la intención, tanto reformista como revolucionaria, de reorientar la historia, de racionalizarla de tal o cual modo. Esta breve relación que hace Villegas al respecto es sumamente interesante puesto que viene a recordarnos su problemática esencial: lo universal y lo particular, filosofía e historia. La base filosófica de las ideologías reformistas y revolucionarias se proyecta como el deseo de racionalización de la historia, y en este sentido la filosofía vuelve a aparecer como el ámbito de la libertad humana que viene a imponer un sello en la circunstancia histórica. Y como trata

⁸³ *Ibid.*, p. 348.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 344.

de la filosofía política y Villegas asimismo recuerda lo decisivo de la obtención del poder político para el proyecto racionalizador, resulta que el problemático binomio esencial del autor viene a reformularse en el contexto netamente político. Y esta reformulación del problema se da básicamente alrededor de la libertad y del Estado que tratamos en estas líneas.

En lo que se refiere a la libertad en su sentido social, estipula que ésta ya no aparece como un acuerdo de voluntades de los individuos pertenecientes a la comunidad en el sentido de un contrato social, sino que se capta básicamente en las condiciones, en especial las económicas, que la hacen posible. Pero Villegas apunta con agudeza que es necesario evitar la confusión de las condiciones de libertad con la libertad misma. Y recordando la experiencia cubana escribe que “no basta abolir la propiedad privada del capital para advenir automáticamente a la libertad socialista”.⁸⁵ En realidad el concepto se realizaría, según Villegas, cuando ya satisfechas las condiciones económicas y sociales se llegara a una etapa tal en que la libertad individual y la libertad social coincidieran. Influido profundamente en este sentido por el joven Marx, escribe que esta libertad sería “la que el marxismo llama desenajenación, esto es, la posibilidad de desarrollar todas las potencialidades humanas reprimidas por determinadas situaciones históricas enajenantes”.⁸⁶ Este objetivo final de Villegas puede estar, evidentemente, muy lejos de su concreción real en el ámbito histórico latinoamericano, pero Villegas lo postula como una categoría definitiva para la apreciación de toda política y el sentido de su evolución. Ella se encuentra también en la base de su apreciación de la problemática del Estado. Frente al gigantesco crecimiento de la fuerza del Estado en nuestros días, en Oriente y Occidente por igual, considera que debe combatirse este fenómeno “siempre y cuando no se aboque a establecer las condiciones de las libertades que antes han sido enunciadas; el Estado visto como poder para establecer las condiciones de la libertad es su única justificación posible”.⁸⁷

Pero este poder político estatal para ser racional no debe consistir en una simple imposición, sino “en un sistema de autoridad en el que juegue un papel importante la espontaneidad”. Villegas no se hace ilusiones en lo que se refiere a la posible desaparición del Estado en un futuro más o menos ubicable y asimismo no sabe a ciencia cierta si la misma esencia del Estado moderno no viene a imposibilitar este avance hacia la libertad; pero considera que está en las posibilidades del Estado el desempeñar un papel positivo en la preparación de las condiciones de la libertad.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 345.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 346.

El sujeto de la espontaneidad debe ser cada vez más la mayoría y debe orientarse y modularse según las situaciones históricas concretas. El Estado debe consistir en un sistema de presiones y liberaciones, para conducir lo más cerca posible a la desenajenación como coadyuvante en la lucha por la libertad. Sus estructuras pueden variar pero ésta debe ser su finalidad última.⁸⁸

En su *aufhebung* desde el análisis histórico y la historia latinoamericana, Villegas comprende que si bien las urgencias son enormes no debemos caer en el error del mesianismo que considera que las soluciones finales ya se encuentran al alcance de nuestras manos. Por el contrario, tanto la problemática internacional como los problemas inmanentes a toda solución posible en el ámbito del subdesarrollo implican una serie de emboscadas desde las que acechan la injusticia social, el subdesarrollo, el caudillismo, la supeditación neocolonial de tal o cual tipo, etcétera. De aquí precisamente la importancia de presentar las categorías que posibiliten la constante crítica inclusive de la misma práctica revolucionaria, por la que se define Villegas. Finaliza su libro, que se ocupó de tantas situaciones concretas, con un último apartado en el que se dedica al problema del hombre, que es captado como detentador de un cúmulo de posibilidades que pueden ser desarrolladas o frustradas por los acontecimientos. La pregunta esencial es la del desarrollo del ser humano y el sentido del mismo, y al respecto nuestro autor estipula la necesidad de una sociedad tal que su organización garantice el desarrollo de las potencialidades humanas, puesto que sólo en ese caso se tratará de una sociedad libre.

Ello implica que ni la acción de un individuo, ni la de una clase, ni la de su Estado atropellen la libertad de los demás. Si el sistema económico y la organización política conducen a la sociedad a ese modelo se dará la progresiva desenajenación.⁸⁹

O sea que a final de cuentas el criterio fundamental para la valoración crítica de la teoría y la praxis política reside en la medida en que se adelantan o se refrenan los desarrollos de las potencialidades humanas, es decir el proceso de desenajenación en tanto liberación, en tanto libertad. Villegas es consciente y estipula que la libertad individual generalizada sólo puede concebirse como corolario de un largo proceso histórico, pero a la vez constituye no sólo un objetivo por lograr sino también una categoría crítica-axiológica básica.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 347.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 350.

Solo la posibilidad de proyectarse hasta esa conclusión hace posible la crítica. ...los criterios de valor, los criterios para enjuiciar, tienen que fundarse en una visión de las posibilidades humanas. Toda observación o crítica del presente es una interpretación que supone semejantes criterios.

La liberación desenajenante como finalidad y criterio crítico fundamental, como categoría axiológica pero no sólo ello. Las últimas frases del libro vienen a aclararnos hasta qué punto toda esta importante investigación de Villegas se encuentra ligada esencialmente con sus problemáticas y sus preocupaciones originales, que lo acompañan desde el comienzo de su obra y a lo largo de la misma.

“Solamente la ingenuidad conservadora supone que la teoría social o la filosofía política pueden atenerse a los hechos puros. En el hombre tienen una proyección inevitable hacia el futuro y se tiene que contar con ella”.⁹⁰

Todo el análisis crítico de Villegas, que se dedica al estudio de las teorías y de la práctica para elevar las mismas a las categorías de su enjuiciamiento, en función de este plantear la necesidad y las posibilidades del cambio racional y axiológico, todo el sentido de su obra se encuentra en franca oposición a un mero atenerse a lo hechos, que reduce el raciocinio y la libertad humana a una mera contaduría sistemática de lo acontecido. De hecho la misma metodología de nuestro autor, el análisis crítico, implica desde un principio y de antemano el rechazo a la supeditación de la razón y la libertad al contexto histórico. Por el contrario, ellas posibilitan la comprensión, el enjuiciamiento y la planeación de proyectos que impriman su sello en el devenir histórico. Verdad universal y contexto histórico particular, filosofía e historia, crítica y realidad, proyecto ideológico y condiciones de posibilidad, libertad desenajenadora e imposición política y económica. He aquí otra vez el ámbito de la problemática filosófica, histórica y política de Villegas, tres dimensiones de un mismo problema esencial.

4. DESDE LA PERSPECTIVA PERIODÍSTICA. 1973-1977

El libro de Villegas que acabamos de analizar constituyó sin lugar a dudas un resumen sistemático de su propia postura y de la consideración de la ideología y la política latinoamericanas, y luego de haberse aclarado a sí mismo su nueva base conceptual e ideológica, una vez desprendido de su previo neoliberalismo, comienza a relacionarse periódicamente con los acontecimientos del presente latinoamericano por medio de sus artículos en el diario *Excélsior*.

⁹⁰ *Ibid.*

Sus artículos se centraron en una serie de temas que podrían ser presentados en un orden concéntrico: México, América Latina, el Tercer Mundo, y finalmente las grandes potencias. Por lo general se aplica básicamente el análisis político, dentro del cual, tal como lo escribe en su primer artículo periodístico, “la democracia, en sus múltiples aspectos, continúa siendo el problema central”.⁹¹

En el nivel latinoamericano en un principio, Villegas apunta la heterogeneidad de las situaciones y por ende la vigencia del pluralismo en los métodos e inclusive en los mismos objetivos. En la Argentina de las dictaduras militares, por ejemplo, la lucha es por el logro de una democracia representativa, en tanto que en Chile se lucha en esos años por una democracia socialista frente a la democracia burguesa.⁹²

El filósofo estudiado defiende la posibilidad de la opción de la vía chilena de Allende hacia el socialismo, rechazando la opinión de Sartre de que la violencia, aunque mínima, es necesaria en todo proceso revolucionario. Nuestro autor no se desentiende del problema de que la ideología socialista se encuentra en franca contradicción con la estructura económica y social capitalista en la que se quiere aplicar, pero apunta que Allende llegó al poder legal y pacíficamente en una sociedad con instituciones democráticas representativas sumamente arraigadas y con hondas raíces en los hábitos del pueblo chileno. Así que no debe hablarse de un problema subjetivo, de que Allende sea débil o no suficientemente radical, sino de condiciones objetivas y “los radicales izquierdistas que lo miran despreciativamente por encima del hombro padecen de dogmatismo y de una total carencia de capacidad crítica”.⁹³ Villegas consideraba que la profundidad de la crisis económica en Chile no correspondía a una crisis paralela de las instituciones políticas democráticas. Así opinaba en 1973, y así lo consideraban inclusive los revolucionarios cubanos con Fidel al frente.⁹⁴

Después del golpe de Estado que provocó la caída del gobierno de Allende y su asesinato, Villegas radicalizará su postura, concluyendo que “no es, pues, la democracia el instrumento de la revolución socialista”.⁹⁵ Allende “llevó a la democracia representativa hasta sus últimas posibilida-

⁹¹ *Excélsior* (México), 5 de febrero de 1973.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, 26 de febrero de 1973.

⁹⁴ Véanse los discursos de Fidel Castro al respecto en *Cuba-Chile*, La Habana, Ediciones políticas, Comisión de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, 1972.

⁹⁵ *Excélsior* (México), 17 de septiembre de 1973.

des y la misma burguesía la declaró inválida al apoyar a Pinochet en cuerpo y alma”.⁹⁶

Villegas, que poco tiempo atrás había escrito sobre el arraigo de las instituciones democráticas en Chile, escribe ahora con mucho pesimismo sobre la caducidad del viejo sistema democrático representativo, que no sólo no permitió a Allende enfrentarse efectivamente con sus enemigos, que lo eran también de la democracia, y lo entregó prácticamente inerme a la brutalidad militar. Nuestro autor vuelve a insistir en que la vía chilena le fue impuesta a Allende por las circunstancias propias de su país, pero observa agudamente que “el régimen de Allende era producto de la institucionalidad chilena y se derrumbó con ella”.⁹⁷

La trágica experiencia chilena agudizó en Villegas su crítica a la democracia representativa, y afianzó a la par su convicción de la necesidad de la revolución socialista. Y así escribe en el periódico *Excélsior* del 28 de junio de 1975:

Y en efecto, en nuestros días ¿qué revolución que se precia de tal puede dejar de ser una revolución socialista? Parece ya ser consenso unánime que las revoluciones burguesas en los países dependientes han fracasado en su intento de crear una burguesía nacional, patriótica y opuesta en sus intereses a las grandes burguesías internacionales. Una burguesía que conciba su propiedad desempeñando una prioritaria función social es una meta o un ideal que no ha sido cumplido y que no puede ser la finalidad de un cambio revolucionario.⁹⁸

En el mismo espíritu, y polemizando con el eurocomunismo francés e italiano, Villegas afirma que la posibilidad de la realización de una revolución socialista por el conducto de la democracia representativa ya ha demostrado su completa ineficacia tanto en Europa como en América Latina. En Europa la propia burguesía se preocupó de cancelar el método de la democracia representativa en los momentos en que la misma amenazó sus intereses, o sea que propició la aparición del racismo y del nazismo; y lo mismo sucedió en Chile o en otros países del continente, aunque en América Latina se agregó también la presencia determinante del imperialismo norteamericano. Por ello, más allá de la misma polémica con el eurocomunismo, Villegas concluye, desde la perspectiva de la dependencia, que “para nosotros las tesis del comunismo francés son exóticas porque las contemplamos desde las barras de la cárcel imperialista”.⁹⁹

⁹⁶ *Ibid.*, 28 de julio de 1975.

⁹⁷ *Ibid.*, 17 de septiembre de 1973.

⁹⁸ *Ibid.*, 28 de junio de 1975.

⁹⁹ *Ibid.*, 26 de abril de 1976.

Pero por otro lado, si bien la experiencia del presente viene a reforzar sus conclusiones teóricas de rechazo a la vía reformista para medirse con el antagonismo dominante, este presente también vuelve a hacerse patente al reforzar su conclusión previa de que en los países en que se intenta implantar el socialismo dominan, por tales o cuales razones, pequeñas oligarquías partidistas o personalidades dominantes.¹⁰⁰

Villegas parece optar por una labor de conscientización revolucionaria del pueblo, considerando que las peculiaridades del socialismo en el poder se dan en función del modo en que se arriba al mismo, y la labor de conscientización podría constituirse en el antídoto de los centralismos estatistas del socialismo real. Sus artículos en este período de 1973-1977 reflejan la aspiración a una democracia socialista caracterizada precisamente por la participación y el involucramiento popular en la administración económica y política, eliminando a la representación como grupo burocrático y privilegiado,¹⁰¹ pero es plenamente consciente de la gran distancia entre la teoría y la práctica socialistas, en especial en medio de la necesidad de competir con el mundo capitalista y con el imperialismo.

En realidad el objetivo socialista viene a funcionar, para Villegas, como una finalidad específica no tan factible de realizarse en el futuro inmediato, y básicamente como una categoría axiológica para la crítica política y social. Pero se trata de una categoría crítica que en verdad viene a ser especial, aunque no exclusiva, de los mismos intentos socialistas; puesto que la crítica de la democracia representativa se puede hacer, y el autor la hace, en los propios términos de la misma, no es representativa o es liquidada en momentos en que “amenaza” serlo, por la misma burguesía que la postula.

Estos tres años posteriores al fracaso del intento de Allende parecen ser años de dubitaciones para Villegas: por un lado impulsado a una postura revolucionaria socialista radical, y por otro detenido por las experiencias históricas de la misma.

Y la esperanza de su socialismo liberador y descolonizador mundial imperialista, tanto de los Estados Unidos como de la Unión Soviética,¹⁰² lo lleva a la justificación de la intervención cubana en países africanos. Esta última coincide con los intereses globales soviéticos, concede Villegas, pero de todas formas la considera en la perspectiva de “una lucha tercermundista contra el fascismo norteamericano”, en la perspectiva de la descolonización.¹⁰³

¹⁰⁰ *Ibid.*, 19 de abril de 1975.

¹⁰¹ Véase por ejemplo *ibid.*, 11 de febrero de 1974.

¹⁰² *Ibid.*, 16 de julio de 1973; 17 de septiembre de 1973; 27 de septiembre de 1973; 24 de diciembre de 1973; 1 de abril de 1974; 2 de junio de 1975; 29 de agosto de 1975, entre otros.

¹⁰³ *Ibid.*, 22 de marzo de 1976.

Como consecuencia de su postulación de la necesidad de una labor de conscientización popular, y su rechazo, inclusive en este periodo, de las dictaduras o las oligarquías de cualquier color, Villegas critica agudamente en múltiples oportunidades al terrorismo de izquierda que tanto auge tenía en esos años. Éste es negado en medio de la afirmación de que todo terrorismo es reaccionario. Nuestro autor afirma con Lenin que los actos terroristas agudizan la represión, destruyen la organización revolucionaria y posibilitan el asesinato de muchas personas de valor para el esfuerzo revolucionario. Frente al terrorismo, Lenin planteó el concepto de organización y de conscientización revolucionaria de las clases destinadas a realizar la revolución. De aquí, entonces, la condena del terrorismo, del crimen y del secuestro político.¹⁰⁴ Y a ella, salvando la distancia, se agrega también el desprestigio en que para 1976 había caído la famosa teoría del foco guerrillero, promovida en otros tiempos por los cubanos como receta revolucionaria continental.¹⁰⁵

En cuanto a México, los artículos periodísticos de Villegas en este periodo expresan en primer lugar una aguda crítica del régimen político vigente, del PRI dominante y de la oposición política por igual. Señala que “nada tiene de raro ni de malo que pongamos en crisis los principios y las ideas básicas de la Revolución Mexicana”, del mismo modo en que la Revolución se basó en una crítica de la Reforma. O sea que su primera crítica es a la misma vigencia de los principios de la Revolución Mexicana, y a fines de 1973 pregunta:

¿Qué ha sido del nacionalismo, del antiimperialismo, del sentido social de la propiedad privada?, ¿qué ha sido del campesino objeto de la más larga reforma agraria de la historia?, ¿qué ha sido del arbitraje justo del Estado en cuestiones económicas? La Revolución se inició hace 63 años, el país se ha transformado y los principios del movimiento le resultan estrechos y entorpecedores, ¿estaremos condenados otros 63 años a buscar a la clase empresarial llena de nacionalismo-patriotismo ¿Creeremos en una burguesía desligada de sus congéneres extranjeras y poderosas? ¿O seremos alguna vez lo suficientemente iconoclastas, lo suficientemente radicales, para emprender el camino por senderos completamente diferentes?¹⁰⁶

A final de cuentas, Villegas considera que la Revolución Mexicana se resolvió en un capitalismo de Estado, es decir “en una economía en la que la acción del Estado fomenta el desarrollo del capital de manera *cuasi* paternalista”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ *Ibid.*, 15 de octubre de 1973 y 17 de junio de 1974, entre otros.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, 3 de septiembre de 1973.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 15 de octubre de 1973.

Y la crisis atañe también a lo estrictamente político, puesto que estipula que los liberales mexicanos fueron incapaces de construir un régimen democrático. Primero el movimiento liberal cristalizó en la dictadura porfirista que duró treinta años y después construyó un régimen presidencialista de partido dominante “cuya anquilosis comenzamos a vislumbrar”. Y, asimismo, considera nuestro autor que la democracia representativa resulta insuficiente en su formulación mexicana y que se necesita otro tipo de democracia que evite el peso “del partido paternalista y de la oligarquía política financiera que se arroga el derecho de conducir a la nación”.¹⁰⁸

En general, diríamos que sus artículos reflejan una desoladora cultura política mexicana que se muestra tanto en las instituciones como en los mismos hábitos políticos populares. Y con este espíritu escribe, por ejemplo, en septiembre de 1975:

El PRI es el horizonte político de nuestra vida, como don Porfirio era el de Madero. También en nuestro tiempo se respeta formalmente la división de poderes, la soberanía de los Estados, la independencia de los municipios. También en nuestro tiempo se usa el lenguaje convencional que todo mundo aparenta creer. Como en las postrimerías del porfirismo todo mundo se ha acostumbrado al disimulo.

En el mismo artículo afirma que la experiencia ha demostrado que es imposible democratizar el actual sistema político mexicano, puesto que las convenciones,

supuestos actos de debate y de discusión, estén ya decididas de antemano, y el mismo partido, con el presidente como caudillo sexenal, esté integrado por corporaciones de estructura vertical como la CTM, la CNC o la CNOP que se reproducen en las organizaciones laborales que las integran.¹⁰⁹

Cuando Villegas habla de la experiencia lo hace también por su contacto personal con el presidente López Mateos, con quien colaboró en las buenas intenciones de su administración. Y es del propio presidente de quien Villegas escucha que el partido debía disminuir al mínimo posible la estructura vertical, los dedazos o los golpes de autoritarismo. Las declaraciones del presidente fueron impresionantes, pero, en uno de sus artículos periodísticos en noviembre de 1975, Villegas escribe que “también fue impresionante el modo como los propósitos del presidente fueron fracasando uno a uno”. La misma estructura del Partido se oponía al proceso de democratización:

¹⁰⁸ *Ibid.*, 11 de febrero de 1974.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 22 de septiembre de 1975.

Las convenciones internas del PRI no podían ser democráticas, esto es, no podía haber elecciones internas porque los verdaderos electores eran las organizaciones sectoriales, la CTM, la CNC y la CNOP. Los líderes de los sectores se repartían, por ejemplo, los diferentes distritos electorales, elaboraban las listas de los candidatos y las enviaban al PRI para que los “eligieran” las convenciones. Estos candidatos eran generalmente los secretarios generales de los sindicatos. Y los sindicatos en México son todo menos democráticos. Su fuerza residía además en que de sus cajas salían los gastos de las campañas de los candidatos. Contra esta estructura nada pudo hacer ni el presidente ni el grupo de intelectuales que había llamado.¹¹⁰

Villegas no encuentra consuelo político alguno en la posición política mexicana de los partidos existentes. En 1973 escribía sobre el Partido Popular Socialista como un partido semioficial, con un papel previsto en los procesos electorales, y sobre el Partido Comunista como minúsculo y atenido a las directrices emanadas de los acuerdos entre la Unión Soviética y los Estados Unidos.¹¹¹ En marzo de 1975 escribía sobre el PAN como basado en una clientela política conservadora, y sobre los sectores medios que con sus posturas políticas “en un momento dado pueden ser ellos el caldo de cultivo donde surja un cierto fascismo que se encuentra difuso en la sociedad”.¹¹² A fines de 1974, cuando el gobierno mexicano rompía relaciones diplomáticas con la junta militar chilena encabezada por Pinochet, el PAN criticó dicha decisión y Villegas escribió sobre “su incurable infantilismo y cierto sedimento fascistoide que lo caracteriza”.¹¹³

Relacionados en verdad con esta problemática política se encuentran también no pocos de sus artículos que llaman a un mayor involucramiento popular en el acontecer nacional y fundamentalmente en lo que se refiere a la problemática económica que atañe directa y vitalmente a las capas populares. Así, por ejemplo, durante la gran inflación de 1973 Villegas escribe que el ciudadano mexicano debe eliminar sus concepciones paternalistas en el ámbito de la política nacional, y en lugar de esperar que el Estado organice a los consumidores, los consumidores deben organizarse por sí mismos para defender sus propios intereses. Los mexicanos no deben ver su baja en el nivel de vida como fatalidad ineludible, sino como el producto de la acción de quienes se benefician con ella y no deben esperar que éstos cambien su línea de acción, sino que todo lo contrario.¹¹⁴ Se necesita, por ende, “una conciencia vigilante”.

¹¹⁰ *Ibid.*, 10 de noviembre de 1975.

¹¹¹ *Ibid.*, 1 de octubre de 1973.

¹¹² *Ibid.*, 10 de marzo de 1975.

¹¹³ *Ibid.*, 2 de diciembre de 1974.

¹¹⁴ *Ibid.*, 8 de octubre de 1973.

Sobre tal problemática de involucramiento popular, aparecerán diferentes artículos planteándose la posibilidad de que quizá éste pueda darse en forma espontánea frente a la agudización del problema económico. El primero de enero de 1977, desde las páginas de *Proceso*, y en los límites cronológicos de este apartado de nuestro trabajo, Villegas publica un artículo titulado “¿Hay una alternativa al régimen priísta?”¹¹⁵ en el que parece resumir su opinión al respecto. Durante 1976 se esparcieron rumores sobre la posibilidad de un golpe de Estado en México, y aunque el autor cree que se trató de una simple maniobra política, considera que, de todas formas, se puso de manifiesto la característica fundamental de la política mexicana: un posible colapso del PRI se enfrentaría a un vacío de poder. El PRI no sería sustituido por otro partido, sino que dada la debilidad de la oposición se abriría la oportunidad política del ejército; nuestro autor expresa: “la sudamericanización de México”. El ejército entraría a gobernar cuando el sistema de partidos resultara débil e insuficiente. Villegas considera que en México no se da el vacío del poder, pero que la política de Echeverría tuvo como resultado el extremo debilitamiento y la división de la oposición. A la vez las sucesivas devaluaciones y los problemas económicos debilitaron también la fuerza del mismo régimen. Pero este debilitamiento no llegó a extremos políticos precisamente por la debilidad de la oposición, aunque facilitó la expresión de vigor de ciertos grupos de presión como el empresarial o el ejército. Ante esta situación, Villegas opina que el régimen intentará continuar concentrando en sus manos el máximo poder, tal cual sucedió poco antes en Nuevo Laredo, donde “se demostró que el PRI nunca pierde, y cuando pierde arrebató, aunque sea a balazos”. Pero por otro lado el caso de Nuevo Laredo ilustra también lo que puede suceder si el desprestigio económico del régimen abre paso al apoyo popular, a la oposición política. O sea que, de hecho, nuestro autor vislumbra la posibilidad de que la crisis económica provoque una reacción política en una coyuntura adecuada, producto a final de cuentas de la estructura y las contradicciones de la sociedad mexicana.¹¹⁶

En mayo de 1977 la Secretaría de Gobernación proponía una reforma política para democratizar la política mexicana, pero Villegas la analiza muy críticamente. Se trata para él de una iniciativa gubernamental —y no de la oposición política—, dado que se considera peligroso para el régimen el que las disidencias políticas se manifiesten fuera del sistema de los partidos, en los grupos o corporaciones de presión que van desde el estudiantil y el clerical hasta el militar. Y estas disidencias que cristalizan en guerrillas, en boicots empresariales y en posibles cuartelazos se hacen,

¹¹⁵ *Proceso* (México), 1 de enero de 1977.

¹¹⁶ *Ibid.*

según Villegas, doblemente peligrosas cuando se dan en el marco de una crisis económica. Pero, ¿acaso la apertura democrática, propugnada entonces por el PRI para neutralizar las salidas violentas guerrilleras o militares, abre también la opción de que éste ceda el poder a algún otro partido victorioso, es decir, a la verdadera democratización? La respuesta de Villegas es contundente: “Obviamente no”. Se trata de una reforma que continúe asegurando el poder priísta dentro de un marco supuestamente más democrático, y nuestro autor se pregunta entonces: “Hacer toda una reforma política para concluir en el punto de partida, ¿no sería paradójico y frustrante?”. Y concluye:

estas preguntas en realidad muestran una fisura fundamental del proyecto y es la de que, por su esencia, la democracia no puede ser impuesta desde arriba sino que tiene que surgir de la participación activa de las mayorías. Y es el control de estas mayorías lo que de ninguna manera está dispuesto el PRI a perder.

Termina este artículo apuntando que lo que se necesita es un efectivo trabajo político de la oposición, de conscientización popular y afiliación, pero esto sólo podrá lograrse si los partidos abandonan sus intereses y posiciones burocráticas y burocratizantes, y siempre y cuando el régimen continúe incapaz de satisfacer intereses mayoritarios y vigorosos.¹¹⁷

Finalicemos estas palabras sobre el periodismo de Villegas entre 1973-1977, refiriéndonos a sus apreciaciones sobre la relación entre el intelectual y la política, que expresa en diferentes artículos y muy especialmente en uno escrito el 25 de febrero de 1974, en el que señala, como Mariátegui, que el progreso político siempre ha sido realizado por los “imaginativos” que pudieron vislumbrar una realidad potencial, superior, imaginaria; y para nuestro autor son los intelectuales y los artistas aquellas personas que en la sociedad se encuentran capacitadas para ello. Los políticos rutinarios, considera, se apegan a lo real y concreto, por ello son prácticos y conservadores. Es verdad que el encuentro entre intelectuales y políticos es con frecuencia la confrontación entre utopía y realistas, pero no se trata de una utopía desbocada o desconectada de la realidad e indiferente a la misma. Villegas observa que la utopía sólo trata de modificar lo que ve, lo que conoce y no lo que ignora.

La negación de la realidad surge del seno de ella misma: la imagen de una república surge frente a la realidad de una monarquía absoluta, la imagen de una sociedad libre surge frente a la realidad de una sociedad jerarquizada, la

¹¹⁷ *Ibid.*, 23 de mayo de 1977.

imagen de la igualdad económica surge frente a la realidad de una sociedad explotadora y explotada.

Es en este sentido como la cultura posee una doble dimensión: el análisis y crítica de lo que existe, y el diseño de una sociedad más perfeccionada. De aquí, concluye Villegas, que la auténtica cultura es crítica y por ello peligrosa para el *statu quo*. Pero en ello reside precisamente la labor del intelectual, en su autonomía crítica frente al presente y su proyección de alternativas deseables hacia el futuro. Y de aquí también la censura, la persecución policiaca de que es objeto el intelectual no sumiso. En tanto hombre de cultura el intelectual puede alcanzar una posición fuerte y digna; sus dificultades comienzan en su contacto con la práctica. Su experiencia con muchos intelectuales mexicanos lo lleva a afirmar que el fenómeno general consiste en que su capacidad crítica queda subordinada a los criterios del político en turno, y entonces dejan de ser intelectuales para convertirse en profesionales a sueldo. Pero no es éste el único peligro que acecha a los intelectuales, ni el mayor. El gran problema reside en la dificultad que tienen para rebasar los límites de su propio ámbito cultural o artístico, corriendo entonces el riesgo romántico de “tener una visión demasiado libresca de la vida”. El manejo literario o plástico de las masas, y la propia capacidad crítica del intelectual hacen surgir en éste una cierta perspectiva paternalista y la misma es traspasada al ámbito político que debe ser manejado supuestamente por “una mente con más luces o cultura”. Villegas se rebela contra toda pretensión de paternalismo y apunta que la

cultura sólo tiene trascendencia política cuando el intelectual por inteligencia, intuición o simple instinto rompe las barreras de su especificidad y se conecta con las grandes tendencias sociales o con las aspiraciones de grupos mayoritarios. Es decir, cuando se convence de que el cambio social no es tarea de unos cuantos sino de toda una colectividad. A ella puede aportar sus ideas y de ella recibe su eficacia y su trascendencia.¹¹⁸

El intelectual debe llevar a cabo el análisis crítico de la realidad y proyectar las alternativas del futuro; pero en su trascendencia política debe ser consciente de la necesidad de sortear los peligros de la corrupción y el paternalismo para poder conectarse con las aspiraciones populares. Éste es el sendero que intenta ir dejando el mismo Villegas con su tarea intelectual; sólo que en él su misma labor académica de investigación se orienta, consciente y casi compulsivamente, al análisis crítico de la realidad y la his-

¹¹⁸ *Ibid.*, 25 de febrero de 1974.

toria política latinoamericanas y al delineamiento de las alternativas. En este sentido sus artículos periodísticos no son sino las expresiones de algo más popular de sus propias investigaciones históricas y filosóficas y de sus conclusiones en el marco de las mismas.¹¹⁹

¹¹⁹ *Ibid.*

V. HACIA UN NUEVO CICLO: LA RECONSIDERACIÓN CRÍTICA DE LA PRÁCTICA REVOLUCIONARIA Y EL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA

1. DESDE LA PERSPECTIVA PERIODÍSTICA. 1977-1987

A partir de 1977 se comienza a insinuar en los artículos periodísticos de Villegas una serie de reconsideraciones críticas de la práctica política y del problema de la democracia, y sólo después estas reconsideraciones se expresarán en el marco de ensayos filosóficos o de interpretación histórica. Esto parece indicar que de nuevo el cambio se comienza a dar en función de su apreciación del devenir histórico contemporáneo, del diario acontecer político latinoamericano en general y mexicano en especial.

Pero debemos señalar que se trata del desarrollo de un nuevo ciclo aún incompleto, que no ha encontrado todavía su culminación en un libro en el que se exprese sistemáticamente tal cual sucedió al culminar de su segundo ciclo, por ejemplo, con *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*.

El 15 de agosto de 1977, en las páginas de la revista *Proceso*, Villegas ataca, desde la perspectiva de la Escuela de Francfort y muy especialmente Marcuse, la interpretación soviética del marxismo en lo que se refiere a la problemática de la libertad y la democracia: “la libertad económica sin la liberación política no es sino otra forma de enajenación”. La respuesta leninista que planteaba la necesidad de la dirección de una vanguardia ilustrada y conscientizadora que orientara a las mayorías encierra para Villegas un peligro que se fue magnificando con el tiempo. La vanguardia se convirtió poco a poco en una élite que poseía una verdad absoluta e indiscutible, que desarrolló una postura paternalista. De este modo las estructuras autoritarias que se querían negar volvieron a renacer en el seno del partido revolucionario y de la nueva sociedad, tanto en el interior del mundo socialista como en lo que se refiere a su trascendencia internacional. Con relación al comunismo mexicano, apunta Villegas:

Esa es una de las razones por las que cuando habla uno de nuestros comunistas domésticos nos parece estar oyendo el eco de una Gran Voz que le está dictando todas sus expresiones y giros y que no admite otra crítica que la benévola e inicu Autocrítica, así con mayúscula, puesto que se trata de una institución predilecta. Habla, a través de ellos, la Vanguardia con toda su carga de autoritarismo y paternalismo armada con los rayos de la excomunión para todos los que discrepen, para todos los heterodoxos.

Villegas escribe que los tiempos han cambiado y que ya se puede criticar la interpretación soviética del marxismo sin sentimiento alguno de culpabilidad; más aún: “La falta de fuertes críticas desde la izquierda ha contribuido al anquilosamiento de algunas experiencias históricas socialistas y a lo desastroso de algunos intentos fallidos ...nuestro comunismo pretende darnos lecciones de democracia y en realidad nos las da de autoritarismo”.¹ Éstas no son ideas nuevas en Villegas, pero ahora comienzan a tomar un lugar más predominante, aparecen frecuentemente y van abriendo paso a la consideración del concepto de democracia.

Durante 1978 se van remachando estas ideas: “el socialismo sin la democracia política no es socialismo”, y más importante aun, en el mismo artículo se dice que “el socialismo democrático es un fenómeno inédito”; o frente a la aspiración de los socialistas y los anarquistas de la extinción del Estado, que nuestro autor había señalado previamente en el espíritu leninista, ahora se apunta que:

la realidad es que en las sociedades avanzadas se tiende a la desaparición de las pequeñas comunidades, que la convivencia es tan complicada que se requiere un alto grado de organización y que este alto grado de organización requiere una administración centralizada y un Estado consecuente... el Estado, como una entidad superorganizada y fuertemente controladora no es el producto de una imaginación afebrada sino de las sociedades industrialmente avanzadas... Pensar una sociedad opuesta a la que ahora existe sin recaer en primitivismos idílicos e imposibles es un reto a la imaginación creadora.²

O “aunque el socialismo sea nuestra alternativa teórica, parece no serlo práctica, por el momento”.³ O en estos párrafos sumamente claros:

Los pueblos del Tercer Mundo están ahñtos de dictaduras y la esperanza de trocar una dictadura reaccionaria por una dictadura progresista y revolucionaria no es una esperanza que entusiasme a muchos. Pues alguna vez decía Luis Cabrera: “Queremos democracia, justo porque nunca la hemos tenido, justo porque no hemos contemplado su rostro. Por eso cuando veamos que un

1 *Proceso* (México), 15 de agosto de 1977.

2 *Ibid.*, 28 de agosto de 1978.

3 *Ibid.*, 31 de julio de 1978.

proceso socialista se establece verticalmente, de arriba a abajo, sin discrepancias, no podremos menos que entrever el permanente fantasma de Stalin”.⁴

Entre los años 1978 y 1982 sus artículos periodísticos sólo aparecen esporádicamente, debido a que en ese período Villegas se desempeña como Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Pero la línea que comienza en 1977 continúa acentuándose inclusive en este período. Frente a la invasión de Vietnam por China y de Afganistán por los soviéticos, señala que ya resulta innegable “la vocación imperialista de las grandes naciones socialistas”.

Pero nuestro autor no coincide con las explicaciones del fenómeno por parte de algunos teóricos socialistas, que afirmaron simplemente que en esos países no existe el socialismo, sino sólo un capitalismo de Estado.

Esta explicación es ingenua para Villegas, quien considera que se trata de la experiencia histórica del socialismo, con todas las diferencias que se dan entre la teoría y la práctica. Ése es el socialismo histórico. Y agrega agudamente nuestro autor:

Con ese criterio también podríamos decir que el Contrato Social de Rousseau no se realizó nunca y que nunca hubo verdadero liberalismo. La verdad es otra, la experiencia histórica modifica, altera, rebasa la teoría en múltiples direcciones. Y la teoría, en su pretensión de verdad, debe revisar sus enunciados y ajustarlos a la realidad histórica para poder comprenderla.⁵

Esto es lo que parece intentar Villegas en este nuevo ciclo. El imperialismo socialista es un hecho ineludible, y se encuentra caracterizado, según el filósofo estudiado, por imponer, por medio del ejército o de la fuerza hegemónica, un proceso de socialización que no surge de las sociedades mismas, y que ha provocado tantos problemas en la Europa Oriental, como en los patentes ejemplos de Alemania, Hungría y Checoslovaquia.

El problema sería entonces, para aquellos que aún continúan aspirando a una sociedad socialista democrática, ¿cómo advenir a la misma sin quedar dentro de la esfera de la influencia de los chinos o los soviéticos? Y esta interrogante es sumamente problemática, puesto que se encuentra en el trasfondo de una confrontación global entre las dos grandes superpotencias, que no dejan prácticamente espacio para intentos de ese tipo. Ambas superpotencias son imperialistas.

Fidel Castro aseveró repetidamente que la Unión Soviética era amiga de los países que luchaban por su liberación, pero Villegas apunta que ante

⁴ *Ibid.*, 13 de marzo de 1978.

⁵ *Ibid.*, 4 de febrero de 1980.

la protesta de los países islámicos contra la intervención soviética en Afganistán, es muy difícil continuar con las mismas aseveraciones.⁶ En marzo de 1984, nuestro autor, escribía sobre “el proceso por medio del cual la Revolución Cubana fue defraudando las expectativas que se tenían en ella como una forma de socialismo remozado”.⁷

No tiene nada de raro que esta crítica constante del autoritarismo centralista de los regímenes socialistas engrane para 1982 con la exigencia de la democracia, muy especialmente en México, dejando de lado el debate entre la democracia directa socialista y la representativa que tanto lo ocupó anteriormente. La primera agudizará definitivamente su carácter de categoría crítica, utopía regulativa diríamos, en tanto la segunda se convertirá en el objetivo por el cual se debe brégar políticamente. “México necesita una democracia. Pero ya”. Así finaliza uno de sus artículos periodísticos en julio de 1982. Y en octubre de 1984, Villegas escribe que

no se justifica la prevención que tienen algunos socialistas de buena fe contra lo que ellos llaman la democracia formal, porque hasta ahora no se ha inventado un modo más preciso y riguroso de consulta popular que el del sufragio efectivo y directo.⁸

Se trata sin lugar a dudas de un cambio radical con respecto a su postura de comienzos de los setenta. Aunque sigue manteniendo la aspiración a una sociedad justa y libre, desenajenada de los conceptos marxistas, de todas formas reconoce la necesidad del ducto de la democracia representativa.

Habría que agregar la Revolución Nicaragüense, que no constituye de ninguna manera una calca del precedente cubano. En noviembre del 84, Villegas considera que las elecciones que tuvieron lugar en Nicaragua constituyeron un paso adelante en el desarrollo del socialismo latinoamericano. Se trata para nuestro autor de “avances inmensos”, tanto porque en Nicaragua casi nunca se habían celebrado elecciones, como porque se dio la elección directa del Jefe de Gobierno en una revolución socialista. En conclusión, considera que la Revolución Nicaragüense ha asimilado las enseñanzas de la Revolución Cubana que, por su parte, “se ha demeritado en alguna manera por no ofrecer esta oportunidad”.⁹

Villegas acentúa su llamado en pro de “una politización clara, abierta y masiva”, supuesto político de enorme trascendencia en lo que se refiere a la conformación del mismo régimen político.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 28 de marzo de 1984.

⁸ *Ibid.*, 19 de julio de 1982.

⁹ *Ibid.*, 12 de noviembre de 1984.

Así, en abril de 1980, exige mayor claridad en la elección de los medios y las formas de la lucha política, puesto que deben implicar desde un principio “una forma de humanización y desenajenación”.¹⁰ En los ochenta aceptará también “lo que ellos llaman la democracia formal”, tanto por las posibilidades de una conscientización política de las masas, como por el temor frente a todo tipo de paternalismos y liderazgos providenciales que conviertan al pueblo en mero objeto durante el supuesto proceso de su liberación.

Esta reinstauración de Villegas dentro del marco de acción de una democracia plausible no implica de ninguna manera complementación alguna con las estructuras políticas mexicanas; por el contrario, es precisamente la democratización previa de las mismas lo que le parece condición indispensable para la solución de la crisis moral, económica y política que se ahondó en el México en los ochenta. En marzo de 1984, Villegas aventura la tesis de que en verdad la crisis era moral y “el fenómeno económico no era más que una de sus ruidosas manifestaciones”; en su opinión, “ninguna solución, por muy ingeniosa y profunda que fuera, puede llevarse a la práctica sin una buena dosis de incorruptibilidad y de entereza moral”.¹¹ Al convertirse el Estado en el organizador de la vida nacional, la corrupción gubernativa se magnificó y se convirtió en uno de los grandes problemas nacionales, y la revolución posibilitó la conformación de “un grupo corrupto de políticos y empresarios asociados”. Este grupo que usufructuó los beneficios principales del movimiento se dividió, según Villegas, en la crisis presente, y sus dos componentes comenzaron a acusarse mutuamente de corrupción e ineficacia.

Las ideas del liberalismo del siglo XIX y de la Revolución, de convertir al Estado en el árbitro de la vida nacional, se desvirtuaron cuando el grupo en el poder olvidó la perspectiva general y gobernó en su propio beneficio. “El gobierno dejó de ser nacional para convertirse en privado y hasta en familiar”, escribe Villegas haciéndose eco de lo que había presenciado México durante los últimos sexenios. La solución debe darse en el plano nacional y no en un mero “darse golpes de pecho en el altar doméstico”, puesto que se trata de un problema social. Y la solución radica en la reinstauración de la democracia. “Si el gobierno se ha constituido en una institución semiprivada, hay que abrirlo; la participación general es remedio contra la oligarquía”. Pero no sólo ello, sino que

evidentemente esta apertura tiene que efectuarse transformando las estructuras políticas ya que no puede hacerse con los instrumentos mellados del partido oficial ni con las estrecheces del partido empresarial.

¹⁰ *Ibid.*, 7 de abril de 1980.

¹¹ *Ibid.*, 12 de marzo de 1984.

Hay que inventar nuevas estructuras políticas y no echar mano de reliquias que son ya ineficaces. Sólo así se restaurará una nueva y vital moral de la sociedad.¹²

En febrero de 1981, estipuló la hipótesis de que el incremento de la corrupción está proporcionalmente relacionado con la ausencia de la democracia, y que sólo un sistema democrático puede proporcionar un conjunto de controles en los que no haya lugar para personalidades intangibles, ni para tabúes administrativos; y en los que se dé una responsabilidad compartida.

Y finalmente señalemos que nuestro autor considera como correcta y acertada la idea de Enrique Krauze de que, en las circunstancias propias de México, “para ser ricos debemos ser democráticos”.¹³

Al respecto opina que los errores y la corrupción en el manejo de los recursos naturales nacionales se debieron a la indiferencia de las autoridades ante la crítica, y a la imposibilidad de los discrepantes para actuar dentro de un marco institucional de acuerdo con sus criterios. También, en este sentido, la vigilancia democrática resulta indispensable para que los gobiernos no se extralimiten en sus funciones.¹⁴ En fin, se trata de toda la argumentación posible en pro del llamado a la democratización de México. El pueblo debe ser sujeto de su liberación y es necesario desechar los paternalismos y las vanguardias de todo tipo. Y esto conducirá a Villegas a una reconsideración del mismo concepto de razón, cuyo monopolio se atribuyen precisamente los paternalistas de todo tipo, y en cuyo nombre se postulan como tales.

2. VIOLENCIA Y RACIONALIDAD

En 1985 Villegas reúne en un libro diez artículos que publicó previamente, ocho de los cuales fueron escritos después de 1977, en el marco de este último periodo cronológico que estamos tratando. En primer lugar nos referiremos precisamente a uno de los dos artículos anteriores a 1977, escrito nada menos que en 1962 y titulado “Rousseau, el hombre”.¹⁵ Nos parece importante comenzar con éste, puesto que en el libro, se empieza por presentar a un nivel teórico las reconsideraciones que Villegas expresa por medio de sus artículos periodísticos, y sin embargo las nuevas

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 13 de agosto de 1984.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Abelardo Villegas, “Rousseau, el hombre”, en *Violencia y racionalidad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1985.

ideas que va tanteando y analizando y que lo ocupan en este nuevo período, ya se habían insinuado en su propia obra como en el caso patente de este artículo sobre Rousseau. En sus reconsideraciones irá manejando ideas de nuevos y connotados filósofos contemporáneos, seleccionadas porque son relevantes a su problemática esencial y porque además engranan con otras que con anterioridad había ido adelantando de su propia y estricta cosecha intelectual.

En este libro el problema común a los diferentes artículos será el de averiguar “si es posible introducir un orden racional en el proceso violento de la historia”, y ello sobre el contexto de la comprensión de que “el sustrato último de la organización política es el poder, y que el poder es sinónimo de violencia”.¹⁶ Recordemos que *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* había concluido en 1972 con la creencia, común a reformistas y revolucionarios, de la posibilidad de introducir una planificación racionalizadora de los acontecimientos históricos, la posibilidad de racionalizar la historia por medio de la política. El problema era en ese entonces de dos caminos alternativos; ahora, en los ochenta, Villegas reexamina la misma pretensión de racionalización. De este modo vuelve al nivel básicamente filosófico para analizar algunos de los conceptos fundamentales, como el de “razón”, que antes casi se daban por sobreentendidos. Recordemos el binomio esencial de Villegas que incluía en su formulación básica y primaria a la verdad filosófica universal, la que era prácticamente equivalente al raciocinio. Una verdad racional, ámbito de la autonomía humana, de la libertad, posibilidad de conformación de la historia y de la sociedad humana en medio de las limitaciones propias de la misma. Y ahora es esta racionalidad la que viene a ser renovado objeto del análisis crítico de nuestro filósofo; el estudio de la historia de las ideas y las filosofías políticas lo llevó en los setenta a sus concepciones de entonces, se puede pensar que la confrontación con el diario acontecer contemporáneo, cotidiano, con sus esperanzas, logros y también frustraciones, lo lleva a la revisión en los ochenta en el espíritu de sus ideas fundamentales y sus problemas básicos. Y aquí engrana su artículo sobre Rousseau de 1962 con el romanticismo y la problemática del sentimiento y el raciocinio.

El romanticismo postula el criterio de que el sentimiento tiene preeminencia sobre la razón, pero Villegas apunta que ni Pascal ni Rousseau desprecian la razón, sino que coinciden en la necesidad de perfeccionar la razón por medio del sentimiento. El sentimiento es lo espontáneo, lo natural y lo que nunca engaña; en tanto la razón es captada como lo artificial, la facultad que con frecuencia puede enturbiar y distorsionar la voz de la

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

Naturaleza.¹⁷ De aquí que, para el romanticismo, la misión de la razón consiste en escuchar la voz de la Naturaleza y apegarse lo más posible a ella.

Villegas observa que no se trata sólo de un problema de la teoría del conocimiento, sino que el romanticismo es más bien una forma de vida, una conducta determinada. En todo caso, el romántico está contra el orden social establecido y en general contra todo aquello que pueda coartar la espontaneidad sentimental. Pero nuestro autor observa agudamente que siendo el romántico un ser rotundamente individualista es, sin embargo, un ser ambivalente: por un lado se regocija en la soledad y por otro siente una necesidad imperiosa de comunión, “apartado del mundo por su protesta, se une a sus semejantes por el sentimiento”.¹⁸ Y es aquí donde coincide la problemática estudiada por Villegas con su inquietud esencial:

De aquí que para los teóricos del Romanticismo la principal dificultad consiste en conciliar al individuo con la sociedad. En su apartamiento, el romántico vive inspirado por la espontaneidad, en sociedad se asfixia con los productos artificiales de la razón. No pudiendo prescindir de ésta, su problema es el de vivir naturalmente en sociedad, esto es, el de conservar la espontaneidad dentro de lo artificial.¹⁹

Se trata del acoplamiento “entre el individuo y la sociedad, entre la espontaneidad y la sujeción”.²⁰ A final de cuentas Rousseau aspira a la integración de una comunidad natural, en la que se conserven la libertad y la espontaneidad a pesar de la racionalización social y política, en la que la civilización no implique opresión ni artificio, ni sofoque las manifestaciones de la naturaleza.²¹ Se trata sin lugar a dudas de una importante aproximación al concepto de enajenación y a la idea de una sociedad desenajenada, libre, espontánea, que posteriormente elevaría el mismo Marx, y que Villegas capta en el contexto de la enajenación con sus raíces socioeconómicas propias del sistema capitalista. Pero recordemos que Villegas siempre señala, inclusive en *Reformismo y revolución*, que debe evitarse la confusión entre las condiciones socioeconómicas de la desenajenación y la desenajenación misma, entre las condiciones de la libertad y la libertad misma, o sea entre la racionalización social y política y la libertad. Parece que siempre se nutrió de estas ideas rousseauianas que planteaban la problemática de la sociedad y el individuo, de una razón social y la espontanei-

¹⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 42.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

dad que era immanente a la naturaleza individual y que debía expresarse en tanto libertad. Sus reconsideraciones se darán, entonces, también en función de sus propios precedentes teóricos y ahora, en los ochenta, recuerda al Rousseau de 1962, con sus dudas acerca del mismo concepto de razón, con sus peligros de la imposición social, con su sed de libertad, con su análisis de una razón que puede liberar pero también imponer las cadenas.

Y es interesante y significativo que inmediatamente después de este artículo sobre Rousseau viene otro sobre el reino de la libertad en Marx, escrito en 1982. Villegas se preocupa aquí de resaltar el carácter filosófico del procedimiento marxista, que implica no sólo el enunciado de una hipótesis sino también un juicio ontológico y una ponderación axiológica.²² Marx escribe sobre la necesidad del “conocimiento crítico del movimiento histórico”, y Villegas se apresura a apuntar que evidentemente es imposible hacer una crítica sin juicios de valor. “Sólo teniendo una idea de lo que es la libertad, la condición humana plena, puede hablarse de una historia inhumana, de esclavitud, de falsas libertades”.²³ Aunque claro está que los mismos criterios marxistas no surgen *a priori* sino dialécticamente de la misma experiencia histórica. Y en el centenario de la muerte de Marx, cuando se intenta ponderar aquello que todavía resulta vigente de su pensamiento, Villegas escribe que quizás sea precisamente esta idea de Marx del reino de la libertad, una de sus concepciones de más actualidad. Para nuestro autor tal o cual análisis económico puede resultar obsoleto frente a las grandes transformaciones de las formas productivas, “pero los conceptos acerca del reino de la libertad funcionan muy bien como criterios para hacer la crítica de la sociedad industrial”.²⁴ Y aun más: “también nos sirven para hacer una crítica al socialismo encarnado en la historia, el socialismo real”. En resumen, el marxismo eleva para Villegas a final de cuentas la idea del reino de la libertad, como “una vara de medir, es la medida misma, y de ahí su plena vigencia”.²⁵ Claro está que no se desentiende del elemento racionalizador de la sociedad que el pensamiento de Marx postula muy patentemente, pero lo que considera necesario apuntar como legado vigente es precisamente este valor de la libertad. La racionalización sin la libertad esclavista.

Pero en esto, nuestro autor presenta en realidad ideas ya formuladas previamente por él mismo. No es sino hasta 1983 cuando tres de sus

²² Abelardo Villegas, “El reino de la libertad”, en *Violencia y racionalidad*, p. 49.

²³ *Ibid.*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*, p. 55.

²⁵ *Ibid.*, p. 56.

artículos comienzan a presentar explícita y seriamente la revisión recordada, especialmente en la apreciación de lo racional y lo irracional.

En *Agresividad y destructividad, una cala en la historia de la filosofía*,²⁶ se relaciona con la teoría de Konrad Lorenz.²⁷

Este etólogo sostiene que la humanidad está a punto de autodestruirse porque se está dando un desfase entre la celeridad con que se transforma el mundo histórico, con sus enormes peligros, y el sistema de los instintos y sus mecanismos inhibitorios, que en su opinión nos ha permitido sobrevivir hasta ahora. O sea que se da un desfase entre el tiempo histórico y el tiempo biológico, puesto que el pensamiento conceptual y la palabra modificaron la evolución humana al posibilitar el traspaso acelerado de una herencia cultural en forma equivalente a la herencia de los caracteres adquiridos, y de ese modo la evolución de lo que Lorenz llama los instintos sociales y las inhibiciones sociales no ha podido desarrollarse al ritmo del crecimiento de la cultura transmitida por la tradición y de sus amenazas potenciales. Pero lo que es importante aquí es que Lorenz señala, por un lado, que el sistema de los instintos permite la supervivencia animal y humana, incluyendo el instinto de agresividad, poseedor de una serie de resortes inhibitorios que posibilitan su regulación en favor de la supervivencia; y, por otro lado, estipula que la sociedad moral no es el producto de la razón. “En realidad”, escribe Lorenz,

la comprensión racional completa de las consecuencias de un acto y de la firmeza lógica de sus premisas jamás tendría por resultado un imperativo ni una prohibición si no le proporcionara motivación, alguna fuente de energía emocional, o sea instintiva.²⁸

Lorenz considera entonces que los instintos sociales y amorosos son prehumanos y hacen posible la sociedad animal, proporcionan fuerza y energía a las razones de la razón.

Lo que es importante para nosotros es que, en medio de este análisis, Villegas presenta de pronto la siguiente interrogante: “¿Por qué hemos venido a dar al neodarwinismo? Y no sólo *yo en particular* sino también un público muy amplio?”.²⁹ Y Villegas se vuelve a su propia evolución. Recuerda que en los cincuenta, tanto el existencialismo alemán como el

²⁶ Abelardo Villegas, “Agresividad y destructividad, una cala en la historia de la filosofía”, en *Violencia y racionalidad*, p. 95.

²⁷ Véase en castellano Konrad Lorenz, *Sobre la agresión, el pretendido mal*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

²⁸ *Ibid.*, p. 275.

²⁹ Abelardo Villegas, *Violencia y racionalidad*, p. 98.

francés adelantaban una ontología del ser humano, abundando en sus análisis sobre éste.

Desde su perspectiva de los ochenta considera que estos análisis mostraban fenómenos empíricos pero hipostatizados, expresados en términos ontológicos, términos del ser. Y es precisamente en este manejo y conceptualización ontológicos que se perdía para Villegas “lo que hay de natural, de biológico, en el hombre”.³⁰ Y algo parecido ocurría en su opinión con el historicismo de Dilthey y de Ortega.

Si el hombre era pura historicidad, ¿qué ocurría con su parte natural? ¿También lo biológico quedaba contagiado de la historicidad? Este cambio heraclitano incesante, sin progreso, sin regularidad o ley permanente, ¿también explicaba la animalidad de que había hablado Aristóteles? Y, a su vez, ¿la animalidad no tendría nada que ver con la historia?

Aquí Villegas señala que estas preguntas quedaron sin respuesta y que en su opinión el ninguneo y la modificación de lo biológico en el existencialismo y el historicismo obligan a una nueva revisión del compuesto aristotélico de animalidad racional. Y ello era sumamente problemático puesto que el mismo concepto de “razón” se eclipsaba con el marxismo economista, con los conductistas, con Nietzsche o con Freud. Es interesante entonces que en los ochenta, al parecer Villegas considera que el existencialismo y el historicismo los condujeron a un renovado análisis de la razón y de los instintos, aunque podemos conceptualizar sus palabras sólo como una reacción diferida, en el mejor de los casos, puesto que no se expresa seriamente en sus escritos sino hasta estos momentos.

Pero lo que sucede es que durante 1967-1977, cuando afila su perspectiva marxista, no se vio en la necesidad de reformular o reexaminar el concepto previo de razón que asumía. Ahora, al ver las dificultades del proceso racionalizador de la sociedad y la historia, vuelve a la reconsideración de la razón en función de sus contextos filosóficos originales, reaccionando dialécticamente contra los mismos.

En otro de sus artículos de 1983 Villegas observa que al tratarse de la naturaleza humana es imposible desentenderse de la violencia, ya sea ésta la “agresividad” de Lorenz o la “destruictividad” de Fromm. “La tenemos metida hasta los tuétanos”. Mas por otro lado afirma que también la racionalidad está en nuestras raíces. Pero Villegas rechaza la tradición platónica sobre una lucha perpetua de la razón contra los instintos, puesto que “la racionalidad está preñada de instinto y el instinto está preñado de

³⁰ *Ibid.*

racionalidad”.³¹ Y para ilustrar esta afirmación suya nuestro autor pasa al análisis del diálogo político. Y, ¿por qué el diálogo político precisamente? Villegas escribe que las relaciones políticas son siempre relaciones de poder y el poder siempre implica violencia, pero los que no se conforman con ello han venido poniendo unas relaciones políticas fundadas en la razón, en el diálogo racional, en que la verdad demostrada rechazaría el error y posibilitaría convencimiento. Esta convicción y fe en el racionalismo como antítesis de la violencia inmanente al poder político son precisamente las que se constituyen en el objetivo del análisis crítico de Villegas. En primer lugar estipula que la confusión en el diálogo político surge no sólo de la confrontación de los intereses específicos, sino también de la misma naturaleza del lenguaje, de las palabras. Al respecto debemos señalar que ya previamente había escrito un pequeño y brillante artículo en 1978 denominado “El lenguaje de la política mexicana”.³² En el que se refirió a las omisiones, los contrasentidos, los sentidos y las metáforas dentro del mismo. Allí había concluido que se trataba de un lenguaje conformado precisamente no para comunicar, sino para encubrir u ocultar; un instrumento no de significación y comunicación, sino de manipulación.

Pero volvamos a nuestro artículo de 1983. En primer lugar las palabras son ambiguas y pueden poseer a un mismo tiempo diferentes significados, que pueden llegar al extremo de conformar lo que Orwell llamó “no lenguas”, o sea la ruptura de la comunicación y la suspensión de la posibilidad de diálogo.

Más aun, con Koestler señala que el lenguaje también levanta barreras y origina guerras, puesto que antes de que los hombres se peleen, con frecuencia ponen en conflicto a las palabras. Y aquí se trataría de lo que es denominado como “el lenguaje declamatorio”. Se trata de la declarativa enfática que implica por sí misma la idea de la totalidad y la necesidad, que a su vez suscitan necesariamente la oposición y la rebelión porque constituyen una imposición agresiva. Ello es verdad en especial en lo que se refiere a las temáticas religiosa y política, y nuestro autor señala que en ellas no queda lugar para las dubitaciones cartesianas. Y amén de la violencia verbal propia de los manifiestos y las declaraciones de principios religiosos y políticos se da también lo que denomina como “terrorismo verbal”, que reside en la aplicación de etiquetas o marbetes que suscitan un sentimiento de terror o repulsión. Y la barrera a la comprensión surge también del lenguaje cosificador, que viene, por ejemplo, a relevar de su condición humana al hombre explotado de las colonias.

³¹ Abelardo Villegas, “El diálogo violento y la comunicación racional”, en *Violencia y racionalidad*, pp. 111 y 113.

³² Abelardo Villegas, “El lenguaje de la política mexicana”, en *Cultura y política en América Latina*.

En fin, luego de un análisis que continúa en este espíritu, Villegas considera posible hacer un resumen que creemos conveniente citar literalmente:

La palabra, el logos, la razón, están preñados de violencia y agresividad porque fácilmente se desvirtúa su función de comunicación y de veracidad. La función de veracidad y racionalidad no es un compartimiento estanco incommunicable, recibe los influjos de un estrato irracional y de las fuerzas sociales mismas que pugnan entre sí. La antinomia, por eso, no es propiamente entre violencia y diálogo, porque el diálogo también es violento, está al servicio de la violencia, tanto en el diálogo como en los hechos... y ya vemos que la dualidad razón pacifista e instintos o pulsiones violentas no es exacta.³³

Ya habíamos visto previamente que los instintos pueden ser sociales, lo cual vuelve a ser recordado en este artículo, y ahora se agrega que la razón puede ser violenta. Pero Villegas escribe que la razón también puede, evidentemente, conceptuar con veracidad y comunicar con eficacia para posibilitar la preservación de nuestra especie, en función de los resortes inhibitorios de la agresión (Lorenz), y del mundo en que vivimos.

Así que se da también una recuperación de la función creativa y salvadora de lo racional; pero esta recuperación lo es de una razón que ya no es monolítica axiológicamente, que no es lo bueno necesariamente. Se entiende que aquí se ancle profundamente el rechazo del paternalismo intelectual o vanguardia política.

En 1984 nuestro autor continúa ahondando en el análisis crítico del concepto de razón, y en “*La Nueva Atlántida, una utopía empirista*”,³⁴ diferencia el raciocinio científico-tecnológico del filosófico.

Ahondando en el análisis de *Nueva Atlántida*, la utopía baconiana basada en el desarrollo de las ciencias, Villegas afirma que hoy en día ya sabemos que “el avance en la ciencia no produce la felicidad ni sociedades más perfeccionadas”. Bacon no era Nostradamus, escribe nuestro autor, y no podía adivinar los horrores del fascismo. Además recuerda a Cassirer en el sentido de que el mito hitleriano fue el producto de la simbiosis entre una mentalidad mágica y una mentalidad técnica. Y ello en tanto el mito fascista hitleriano sea considerado como el producto de la manipulación técnica, que posibilita la sustitución de las palabras semánticas por las palabras mágicas. Bacon había concebido en su utopía el saber empírico como un instrumento para liberar a la mente de supersticiones y fantasías,

³³ *Ibid.*, p. 118.

³⁴ Abelardo Villegas, “*La Nueva Atlántida, una utopía empirista*”, en *Violencia y racionalidad*.

de los ídolos que todavía poblaban la mente de los renacentistas; pero parece que ahora, escribe Villegas, la técnica y la ciencia vuelven a crear sus propios mitos, sus propios ídolos. Es verdad que se puede rechazar esta imputación sosteniendo que la ciencia no es culpable del uso que se hace de ella, pero los críticos de la ciencia insisten en que su uso está directamente vinculado a su neutralidad axiológica y a su carácter pragmático, al hecho de que es un conocimiento-poder.

Luego de señalar de este modo la relación histórica cambiante entre ciencia y tecnología, por un lado, y felicidad y sociedad por otro, Villegas concluye que ahora la utopía tiene que ser no tanto tecnológica cuanto social y humanística. Más aun, la utopía en tanto modo de valoración de la existencia histórica, crítica de la realidad y propositiva de formas de vida radicalmente diferentes, es un menester propio precisamente de la filosofía.

Frente al conocimiento científico, Villegas presenta el conocimiento filosófico al que le compete directamente la consideración axiológica, la consideración de los valores. El primero es una forma de raciocinio que también puede dar lugar a la supeditación y a la destrucción, en tanto el raciocinio axiológico filosófico es el que puede abrir la puerta a la esperanza humana; es decir, la esperanza reside en la utopía filosófica.

Claro está que esta alternativa no puede situarse en un momento determinado y específico del futuro, “pero sirve para mostrar que el presente no es la única realidad posible ni posee una vigencia absoluta”.³⁵ Se trata de una razón axiológica, diríamos, que surge de la crítica del presente y la posibilita a la vez: la crítica de lo que existe, desde la perspectiva de lo que no existe pero debe ser, de lo que falta, de lo que existe en tanto negación de tal o cual aspecto de la humanidad.

En fin, la insistencia de Villegas en diversos artículos de estos últimos años en el análisis y la definición de las utopías, parece que surge del hecho de que ha constatado la necesidad permanente de que la crítica acompañe todo proceso histórico, en tanto que las diferenciaciones y especificaciones del concepto de racionalidad (racionalidad-sentimientos, racionalidad-instintos, racionalidad científica y filosófica) vienen a final de cuentas a anteponer frente a la racionalización de los proyectos y de la práctica política el raciocinio crítico, filosófico-utópico. A la vez hace patente que no es sólo el puro raciocinio el que debe convertirse en artículo de fe, puesto que también es endeble, susceptible de manipulaciones y desvirtuaciones.

Todo esto se conecta, claro está, con la disposición a validar la vigencia de la utopía fundamentalmente por su aspecto crítico y, paralelamente,

³⁵ *Ibid.*, p. 130.

a aceptar lo mejor dentro de lo factible en el ámbito de la política —la democracia—, respecto de la cual ya hemos señalado que se convierte en el centro de sus artículos periodísticos. Pero no sólo en ellos, pues en 1987 Villegas junta una serie de sus ensayos filosófico-políticos más recientes, todos ellos de los ochenta, en un libro bajo el título *Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana*, que es también el título del primero de los ensayos.³⁶ En éste, hace el análisis crítico de las dictaduras latinoamericanas de todo tipo, incluida la socialista cubana, y habla de la “incurable desconfianza hacia el pueblo” por parte de toda clase de dictaduras u oligarquías paternalistas. Pero más allá de las ideologías justificantes, también ellas de todo tipo, nuestro autor escribe que

la libertad, y sus instituciones ajenas, hacen patente su ausencia en las instituciones de crueldad humana. Se trata de una presencia ausente, de un hueco que delata un no ser que precisa ser realizado. Éste es el tipo de realidad que tiene la libertad entre nosotros, no menos persistente que las organizaciones dictatoriales o autoritarias.³⁷

Villegas rechaza la pretensión de los ilustrados y los científicos de arrogarse el derecho de determinar cuándo el pueblo está pronto para la revolución: “les ha ocurrido lo que a los profesores, que nunca consideran a sus discípulos suficientemente preparados.”³⁸

Y agrega unos párrafos que parecen condensar en forma contundente sus ideas y sus esperanzas en estos momentos:

Lo que ocurrirá con el aprendizaje de la libertad será lo mismo que sucede cuando se aprende a andar. A caminar sólo se aprende caminando. A ser libres sólo se aprenderá ejerciendo la libertad. Si por fin alguna vez aparece la libertad popular, aparecerá a despecho de los dictadores y de las vanguardias, ya sean políticas o culturales. Se enjuiciará su actuación y se verá que no eran tan buenos maestros como creían, o que finalmente se cumplió su propósito anulándose como tales. Se verá cómo incluso una sola idea, por ejemplo, la socialista, puede tener diferentes expresiones y puede ser puesta en práctica por más de un equipo de políticos, por lo que se tendrá que rechazar el monolitismo y ejercer la elección y el discernimiento. Y ya vislumbradas estas posibilidades libertarias, en la medida en que se les pongan más obstáculos, más afirmarán sus necesidades. Y quizá llegue el momento de que conscientes de haber arado en el mar, como decía Bolívar, nos convenzamos de que lo hicimos con fruto, como agregaba Martí.³⁹

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

En verdad, parecería que presenciáramos una conversación interesantísima. En un comienzo Villegas veía en el raciocinio el ámbito, origen y criterio de la libertad; ahora la libertad es la que se convierte a final de cuentas en el criterio de lo racional. Última y suprema estrategia para mediar teoría y práctica por igual. Intencionalmente no finalizamos con un capítulo que resuma todo lo estudiado hasta el momento. La aventura intelectual a la que se lanzó Villegas en los cincuenta continúa manifestándose en sus escritos y en su constante confrontación con la recordada problemática esencial. Los que hemos venido siguiendo su obra intelectual esperamos ahora un nuevo trabajo teórico en el que se presenten sistemáticamente las diferentes reconsideraciones que han venido expresándose en sus artículos durante los últimos años. El derecho de la palabra le corresponde a Abelardo Villegas.

Al comenzar este libro, en la Introducción, apuntamos que por medio del mismo intentamos adentrarnos en el estudio del mundo intelectual latinoamericano contemporáneo. Pocos podrían haber sido los pasillos adecuados que nos condujeran asimismo al balcón desde el que pudiéramos apreciar el panorama general y distinguir sus lugares más interesantes. El pensamiento de Villegas, como se ha visto, representa uno de esos pasillos que por sí mismo nos permite penetrar en los cubículos de la filosofía, la historia de las ideas, la historia política, la política contemporánea, las alternativas ideológicas: itinerario y esencia de este intelectual mexicano.

ÍNDICE

Introducción	7
I. Permanencia y evolución de la problemática esencial	9
II. En el ámbito de la filosofía de lo mexicano	13
III. Hacia un marxismo crítico	41
IV. Marxismo, reforma y revolución	59
V. Hacia un nuevo ciclo: la reconsideración crítica de la práctica revolucionaria y el problema de la democracia.	111

El pensamiento de Abelardo Villegas. Itinerario y esencia intelectual fue editado e impreso para la Dirección General de Publicaciones por Enkidu Editores S.A. de C.V. Su composición se hizo en tipo Times Roman de 10:11, 9:10 y 8:9 puntos. La edición consta de 1000 ejemplares que se terminaron de imprimir en papel cultural crema de 90 grms. en septiembre de 1992.

