

aparecieron publicados dos volúmenes que revisan la obra cuestiana desde una postura moderna : Annick ALLAIGRE-DUNY, *L'écriture poétique de Jorge Cuesta : les sonnets*. Pau : Covedi-CDRLV, 1996 y PÉREZ-AMADOR ADAM, Alberto, *La sumisión a lo imaginario. Nueva edición, estudio y comentario de Canto a un dios mineral de Jorge Cuesta*. Madrid : Vervuert, 2001.

<sup>36</sup> El texto de Arredondo, como las referencias siguientes, fue tesis universitaria : VELÁZQUEZ ABRAHAM, Silvia Felicitas. *Poesía y ensayo en Jorge Cuesta*. México : UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, 99 hs. ; YÁÑEZ GONZÁLEZ, Roberto. *La producción literaria de Jorge Cuesta*. México : UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1976, 38 hs. ; CAMELO ARREDONDO, Inés Amelia, *Acercamiento al pensamiento artístico de Jorge Cuesta*. México : UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1980, 171 hs.

## El pensamiento de Jorge Cuesta (II) : los ensayos políticos<sup>1</sup>

Rosa García Gutiérrez  
Universidad de Huelva

### 1 - Jorge Cuesta entre la crítica y el mito

Dentro de la creciente corriente de revalorización crítica que en los últimos años ha afectado a los Contemporáneos, no todos los miembros del grupo han corrido la misma suerte. Al margen de José Gorostiza o Carlos Pellicer, que siempre han tenido el fervor de la crítica, Jaime Torres Bodet o Bernardo Ortiz de Montellano siguen necesitando quien los estudie en profundidad, incluso quien los saque - con argumentos de peso, que los hay - del limbo de los escritores anodinos ; Salvador Novo despierta cada vez más interés como controvertida figura homosexual y extraordinario poeta satírico, Villaurrutia consolida su prestigio de poeta más que correcto y de ensayista literario casi visionario, Gilberto Owen acumula detalladas y eruditas exégesis sobre su breve obra poética, cada vez más objeto de culto, y Jorge Cuesta, sobre todo Jorge Cuesta, intensifica su atractivísima leyenda de "único escritor maldito" de la literatura mexicana<sup>2</sup> ; de insólito poeta de discutibles fuentes alquímicas capaz de establecer misteriosos vasos comunicantes entre las que fueron sus dos vocaciones : la poesía y la ciencia<sup>3</sup> ; y de ensayista de intransferible sintaxis "desquiciada"<sup>4</sup> y sorprendentes ideas literarias y políticas. A eso se añade una mitificada ética personal - una inmaculada coherencia, se dice, de acción y pensamiento - , y una tópicamente reiterada, quizá sobredimensionada inteligencia de lucidez extrema y destellos luciferinos

en el sentido nietzscheano del término, inaccesible al común de los mortales.

No cabe duda de que la producción ensayística de Cuesta constituye un legado que, como dice Víctor Díaz Arciniega, "paulatinamente se revalúa en su importancia histórica"<sup>5</sup>, pero a lo que estamos asistiendo en los últimos años no es tanto a la restitución de un pensador como a la mitificación de una figura que, paradójicamente, no deja de alertarnos desde sus escritos contra el poder falsificador del mito, tan vinculado a lo *religioso* y lo *idealizador* que rechazó siempre. Es curioso comprobar cómo estas palabras que escribió en su primer artículo para referirse a la *Juana de Arco* de Bernard Shaw retratan premonitoriamente su propia trayectoria: "el problema es la herejía del genio, la tragedia es su heroísmo inútil y su martirio, y la comedia su canonización"<sup>6</sup>. Su *problema* en vida fue, efectivamente, la condición herética de su pensamiento político, cultural y literario en el México que le tocó vivir; algo de trágico tuvieron el empeñamiento heroico con que defendió sus puntos de vista en solitario y en oposición a las opiniones imperantes y, desde luego, sus últimos años y su muerte, para muchos - continúa el mito - una especie de martirio provocado por su propia inteligencia; y bastante de comedia está teniendo su canonización, esa paulatina oficialización de su figura, esa su conversión en leyenda a la que se habría opuesto por pura fe en la disidencia y el escepticismo, por pura voluntad permanente de herejía inherente a la postura del *espíritu crítico* que siempre quiso ser. Sostenida sobre sus tres pilares - la ética insobornable e intachable, la paradójicamente oscura inteligencia preclara exclusiva para minorías, y una permanente actitud crítica o "demoníaca", según él mismo la llamó<sup>7</sup> - la leyenda de Cuesta, muy a pesar de algunos, va camino de hacerse en México tan popular e institucionalmente aceptada como la de Diego Rivera o Ramón López Velarde<sup>8</sup>. Gracias a ella se han publicado en libro los artículos que dejó dispersos en diversas revistas y periódicos

mexicanos y que nunca recopiló quizá debido a su prematura muerte, pero la realidad es que esa accesibilidad de sus textos no ha bastado para deshacer algunos tópicos, no ya sobre el propio Cuesta sino, en general, sobre los Contemporáneos, como el de su apoliticismo, que se desmorona con sólo ojear el índice de cualquiera de los dos volúmenes de las *Obras* de Cuesta que publicó en 1994 Ediciones del Equilibrista<sup>9</sup>. Sólo ese índice revela que más de un tercio de los ensayos de Cuesta son, no ya lo que podríamos denominar *teoría política* en unos años claves para todo el mundo occidental en la (re)definición y en la crítica de conceptos como nacionalismo, marxismo, comunismo, fascismo e incluso democracia, sino reflexiones muy detalladas sobre cuestiones muy concretas de la política mexicana en unos años cruciales en la Constitución de la ideología estatal oficial como fueron los de la consolidación de la función y la doctrina del Partido Nacional Revolucionario (PNR) y el relevo de poder Plutarco Elías Calles - Lázaro Cárdenas que trajo consigo, entre otras cosas, la utilización del socialismo como base en la configuración de los contenidos ideológicos de la Revolución<sup>10</sup>.

El *mito* - Cuesta al popularizarse, al instituir sus inamovibles lugares comunes y crear el espejismo de ser de dominio público, ha dificultado que las ideas políticas y literarias del *intelectual* - Cuesta se ordenen, se estructuren, se lean a la luz de posibles fuentes e influencias, y se contextualicen en los marcos del ensayo hispanoamericano o incluso occidental de los años treinta en lo referente a la política, y de la paulatina construcción de la crítica literaria del periodo en lo referente a su poética y su visión de la historia de las literaturas occidental y mexicana. En los últimos años la bibliografía sobre Cuesta ha crecido bastante, pero insiste principalmente en descifrar su hermética obra poética<sup>11</sup> por tortuosos y a veces erráticos caminos, y sigue contribuyendo, por lo general, a la construcción del *personaje* - *legendario* - Cuesta con insistentes recordatorios de

sus problemas psiquiátricos, interpretaciones de su suicidio o de su sexualidad de la más diversa índole<sup>12</sup>, y exaltaciones, a veces no justificadas textualmente - no extraídas de la lectura de sus obras - , de su privilegiada inteligencia o de su encomiable independencia intelectual en el México cultural y político de su tiempo. La selva enmarañada, oscura y peligrosa que conforman los ensayos de Cuesta sigue teniendo zonas vírgenes como la de su no circunstancial ni secundario pensamiento político, a pesar de la importante labor realizada por críticos como Enrique Krauze, Louis Panabière, Sergio Anzaldo, Alejandro Katz y sobre todo, Christopher Domínguez<sup>13</sup>. Mi propósito es apuntar, en la medida de lo posible, algunos aspectos de ese pensamiento político que en su tiempo, y durante décadas, fue “incomprendido y repudiado<sup>14</sup>”, que le valió a su autor la excomunión y el calificativo de reaccionario, y que todavía hoy resulta polémico, discutido e incluso extravagante, y hacerlo, no como mero ejercicio de reconstrucción arqueológica, sino con la sospecha de que quizás siga teniendo algún tipo de utilidad, y no sólo para México, donde la prueba más plausible de su actualidad es el desacuerdo de los críticos a la hora de calificar unos planteamientos políticos que, como dice Monsiváis, anticipan “gran parte del debate contemporáneo sobre el Estado mexicano, la universidad, la educación primaria, el arte al servicio de otros intereses, el sindicalismo, el marxismo, la educación socialista<sup>15</sup>”. Después de tantas décadas sigue mereciendo la pena releer el pensamiento político de Cuesta, entre otras cosas porque continúa siendo original, discutible, molesto y difícilmente clasificable, si se tiene en cuenta que, por ejemplo para Monsiváis o para Katz Cuesta fue un escéptico y un sofista - incluso un erístico<sup>16</sup> - , para Salazar Mallén un hereje de la política y un anarquista<sup>17</sup>, para Domínguez un liberal aristocratizante y elitista con poca confianza en la democracia<sup>18</sup>, para Ruffinelli un anticomunista reaccionario “cerrado y cerril<sup>19</sup>” y para Pacheco “un escritor “comprometido” que “propugnaba una

ideología más allá del marxismo”, de “ideas que (...) no pertenecen a la reacción ni al conservadurismo”, cuyo “espíritu de tanta lucidez, independencia y valor siempre sirve al progreso<sup>20</sup>”. El problema es lo difícil que resulta sustraerse del poder hipnotizador y seductor que siempre tendrá el mito, cualquier mito.

## 2. El pensamiento político de Jorge Cuesta : teoría y práctica

Apunté antes que en Cuesta el ensayismo político es de dos tipos : algunos de sus textos son, podría decirse, teóricos, mientras que otros se refieren a circunstancias particulares de la realidad política, especialmente de la mexicana. Que Cuesta combinase ambos niveles de reflexión, encajándolos con total coherencia, se debe a dos razones : primero a que se enfrentó a la política desde un planteamiento intelectual más amplio, casi filosófico - él a veces lo llama “metafísico” - , que abarca la totalidad de su reflexión intelectual y que ya tenía más o menos delineado en sus conceptos claves cuando empezó a escribir sobre política ; y segundo, al hecho concreto que, según parece, lo impulsó a escribir, no ya sobre política, sino sobre las intrigas y mezquindades internas, sobre las contradicciones y carencias ideológicas que marcaron el funcionamiento de la política mexicana de su tiempo y que conoció de primera mano por su trabajo en la Secretaría de Educación Pública (SEP) bajo Narciso Bassols<sup>21</sup>. Ese hecho concreto tuvo lugar a finales de 1932 y fue, como indica Christopher Domínguez, “la fallida consignación penal de la revista *Examen*<sup>22</sup>” que, dirigida por Cuesta, constituyó la última tentativa de los Contemporáneos por subsistir como voz pública disidente en un México cada vez más definido culturalmente por el nacionalismo y el arte de compromiso político, compromiso con un socialismo que no acababa de definirse del todo, con el obrerismo y, en menor medida y de

forma más conflictiva, con el comunismo. El asunto *Examen* era sólo la punta del iceberg, porque 1932 no fue un año cualquiera : Pascual Ortiz Rubio abandonó la presidencia, y eso puso de manifiesto el poder del PNR y, sobre todo, la pujanza del bando del partido más próximo al socialismo ; como consecuencia de la crisis de 1929 el socialismo y el comunismo se asentaban internacionalmente como alternativas prestigiosas al liberalismo y al capitalismo ; y Bassols acababa de iniciar una agresiva política cultural orientada a la implantación constitucional de una educación socialista que ya se ve reflejada en su *Memoria de la Secretaría de Educación Pública de 1932* y que culminaría dos años más tarde con la reforma del artículo tercero de la Constitución. En definitiva, fue un año clave en la delimitación ideológica de la política mexicana, y Cuesta no sólo lo intuyó sino que por las circunstancias que rodearon el juicio al que fue sometida su revista se sintió directamente implicado, casi obligado como intelectual a participar en el proceso.

Las críticas contra *Examen* comenzaron al publicarse en su primer número una entrega de la novela *Cariátide*, de Rubén Salazar Mallén ; la revista fue atacada desde diversos periódicos y revistas como *El Machete*, órgano del Partido Comunista (oficialmente por el tratamiento ofensivo que se daba en la novela a los comunistas ; extraoficialmente por la guerra sorda que *El Machete*, con Diego Rivera a la cabeza, mantuvo contra los Contemporáneos desde mediados de los veinte), o *Excelsior*, órgano del pensamiento conservador y católico (oficialmente por el lenguaje “procaz, cínico y pornográfico” de la novela<sup>23</sup> ; extraoficialmente porque con ello se atacaba al socialista Bassols, con el que lógicamente el enfrentamiento Iglesia - Estado se recrudeció tras el paréntesis conciliador del presidente Emilio Portes Gil). Bassols, ante el escándalo provocado por *Examen*, se desentendió de los Contemporáneos, que se sintieron traicionados y renunciaron, con la excepción de Novo, a sus puestos en la Secretaría<sup>24</sup>. Cuesta tuvo que enfrentarse a un

juicio que ganó, pero la revista no subsistió. El encontronazo con la traición, la hipocresía, la deshonestidad, el interés personal por encima de la libertad de expresión, males todos que encarnó, junto con otros que veremos luego, en la persona de Bassols, al que llamaría desde entonces “el problema de nuestro tiempo por excelencia<sup>25</sup>” lo colocó en el camino de la crítica y el análisis de la política mexicana. Su paso por la SEP le hizo ver, escribiría meses más tarde, que era “obscura” “la verdadera naturaleza de la responsabilidad política de la Secretaría” y le reveló “la incompetencia revolucionaria del régimen político imperante<sup>26</sup>”. Esos dos serían en adelante, en lo relativo a la política mexicana, sus puntos de ataque : de un lado, la política educativa y cultural de la SEP, particularmente la reforma del artículo tercero de la Constitución para la implantación de la educación socialista que Cuesta vio como un atentado contra la libertad intelectual y contra la libertad individual, una violación de los principios mismos del concepto “educación” y su función inherente, y una traición a lo que consideraba el genuino espíritu revolucionario del Estado mexicano : el “laicismo”, que para él significaba ausencia de credos, fe o dogmas, “libertad de espíritu<sup>27</sup>”, y que como concepto definió siempre en oposición a “clericalismo<sup>28</sup>” ; de otro, el concepto mismo de “revolución”, fundamental en la retórica nacionalista y política de México desde 1910, para Cuesta sinónimo, como hemos visto, de laicismo y que consideró subvertido, ultrajado por las transformaciones ideológicas que veía producirse en el Estado revolucionario, al que calificó, a medida que se fue acercando doctrinalmente al marxismo y al socialismo, de reaccionario y contrarrevolucionario<sup>29</sup>.

Aunque había escrito algún artículo con referencias políticas antes<sup>30</sup>, el ensayismo político de Cuesta se inició con dos artículos complementarios, “La política de la moral” y “La política de altura”, publicados en el tercer y último número de *Examen* en respuesta al escándalo en torno a *Cariátide*. Ahí

adelantó conceptos que iría completando después, llamando “política de la moral” a la mexicana de su tiempo y “política de altura” a su manera de entender en qué debía consistir la política. El sentido de ambos artículos se clarifica considerablemente si se pone en relación con otro que publicó en el número 2 de *Ulises* en junio de 1927, “El resentimiento en la moral de Max Scheler”, que en realidad es una síntesis de las ideas de Nietzsche sobre la moral y una tácita aceptación por parte de Cuesta de algunos de sus más discutidos planteamientos : entre otros, la necesidad de destituir a la moral de su pedestal tradicional al no ser más que el resultado del “resentimiento” del “plebeyo” hacia el “noble”. Los plebeyos, débiles o bajos, según la terminología nietzscheana, sólo encontraron como arma de defensa frente a la superioridad de los nobles, fuertes o altos la descalificación de sus virtudes como “mal” y la exaltación de sus debilidades como “bien”, de manera que la moral, más que una verdad universal, es el triunfo de una perspectiva particular e histórica de la verdad. Cuesta hizo suya esta teoría en su artículo de 1927 donde habla de la existencia de una “clase superior de hombre” y una “clase inferior” y donde afirma, siguiendo a Nietzsche, que tanto el “cristianismo” como “el altruismo y la filantropía modernos”, es decir la “democracia” y el “romanticismo” - germen para él del marxismo, el socialismo, el comunismo y el fascismo - , han sido generados por “el espíritu del resentimiento”. “Con la moral - sigue diciendo Cuesta - se someten el arte, la política, la literatura, las costumbres, etcétera, a los valores del resentimiento<sup>31</sup>” que él rechaza por particulares e históricos en favor de los valores de la clase superior, de lo que más adelante llamaría “el hombre mejor” frente al “hombre inferior<sup>32</sup>”. Teniendo eso en cuenta se entiende mejor la distinción que Cuesta establece entre política de la moral y de altura, política determinada por las pasiones, los sentidos y los sentimientos frente a política determinada por el espíritu, siendo la segunda, en oposición a la primera, “acción

libre<sup>33</sup>” de mistificaciones que limitan y dictan la “acción” y de particularizaciones sometidas a las contingencias de la historia, o lo que es lo mismo, de los productos de las pasiones y los sentimientos : dogmas, fe, idealismos, doctrinas y moralismos. La política de la moral, sigue diciendo Cuesta, atenta contra la “libertad del lenguaje” y “la libertad artística” - la alusión al proceso contra *Cariátide* es clara - , está degenerada como fuerza política real, y es “reaccionaria” porque bajo el falaz pretexto de la moral atenta contra la libertad del arte y del individuo, pervierte su verdadera función que es la “acción libre” y adquiere la forma de una “tiranía<sup>34</sup>”. Frente a ella, la única que merece “estrictamente el nombre de política” es “la política de altura”, la única que respeta “la noción clásica de política”, manteniéndose “desinteresad(a) y riguros(a)”. En una línea elitista mitad nietzscheana, mitad orteguiana<sup>35</sup>, Cuesta culpa a “las doctrinas democráticas y socialistas” de la decadencia de la política en su sentido auténtico y esencial, en lo que llama su sentido “clásico”, al haberla corrompido con los particularismos del vulgo, el utilitarismo y el sentimentalismo burgués, al haberla humanizado demasiado - parafraseando a Nietzsche - pervirtiendo el verdadero sentido y función del Estado : “el único poder político concebible es el fundado en el interés general, es decir, en el desinterés (distanciamiento de la vida, distanciamiento de los intereses particulares), y para la cual el pensamiento propiamente político es el pensamiento deshumanizado, el pensamiento de ‘altura’, de la misma especie que el arte<sup>36</sup>”. Recapitulando, esa política desinteresada, rigurosa, no - moral y “de la misma especie que el arte”, es la verdaderamente “revolucionaria”, la única capaz del “progreso”, “la conquista espiritual”, “la creación política”.

Lo que se deduce de ahí - y es una deducción que se ve corroborada en artículos posteriores - es la creencia por parte de Cuesta en lo que podríamos llamar dos modos de percepción : uno superior - “clásico” - que es eterno, suprahistórico, esen-

cial, universal, que se corresponde con el espíritu, y donde coloca al arte y a la ciencia y quiere colocar también a la política ; y otro inferior - "romántico" - que es particularizador, histórico, existencial, que se corresponde con las pasiones, sentimientos e intereses personales, y que corrompe o degenera con su yo, su aquí y su ahora los valores esenciales o absolutos, lo que en otra ocasión llama los "fines eternos y no temporales"<sup>37</sup>". Más tarde escribirá que cuando se quiere dar al pensamiento científico, al artístico o al político, "una finalidad humana, un sentido histórico (...) una significación estrictamente subjetiva", se genera un movimiento "contrarrevolucionario" carente de validez objetiva y rigurosidad científica. ¿Y en qué consiste la rigurosidad científica, el espíritu científico? : en una "aversión radical a las explicaciones antropomórficas, a las teorías dramáticas", a todo lo subjetivo, interesado, mistificador, dogmático, sentimental. Para Cuesta la ciencia es, literalmente, "la pura y refinada actividad del demonio"<sup>38</sup>", y ya hemos visto que la función del demonio es someterlo todo a distanciamiento, objetividad, crítica : problematizarlo, convertirlo en "puro objeto intelectual". La fuente de esa visión del espíritu científico está en la escuela fenomenológica, y pudo llegarle a través de Samuel Ramos, que entre 1928 y 1929 estuvo en Europa - donde conoció a Ortega - estudiando la nueva filosofía alemana y depurando los restos de bergsonismo subjetivista, intuicionismo e irracionalismo que le quedaban de su aprendizaje con Antonio Caso, contra cuyo magisterio ya se había revelado en 1927 en una serie de artículos que publicó precisamente en *Ulises*<sup>39</sup>". En 1932 Ramos era íntimo de Cuesta y su principal colaborador en *Examen*. La obsesión de Cuesta por aprehender el mundo críticamente, por alcanzar una inteligibilidad de validez universal, coincide con lo que suele denominarse el "realismo intelectualista"<sup>40</sup>" de Ramos ; Cuesta hizo suya la repulsa de Ramos a la intuición, el sentimentalismo, el irracionalismo y el misticismo como valores inválidos desde una perspectiva filosófica, y re-

forzó desde la amplitud de perspectiva que le proporcionó ese planteamiento intelectual su ya consolidada visión antirromántica, clásica, crítica y revolucionaria del arte y la literatura, del verdadero arte y la verdadera, no corrompida, literatura.

Efectivamente, no se entiende el pensamiento político de Cuesta, los conceptos a los que antes me he referido, sin conocer su visión del arte y la literatura, visión que definió mediante la oposición de dos conceptos a los que ya me he referido varias veces : romanticismo y clasicismo, por otro lado muy en boga durante la época. Cuando en 1934 Cuesta escribió a Bernardo Gastélum hablando de su "literaria incursión en la política", sabía muy bien lo que escribía, como también lo sabía Villaurrutia cuando, según el propio Cuesta, le decía que su política era tan literatura como sus sonetos<sup>41</sup>.

Cuesta publicó su primer texto sobre literatura, "Notas", en el número 4 de *Ulises* (octubre de 1927). De él nos interesa subrayar una primera equiparación entre ciencia y poesía - espíritu científico y artístico - por su coincidencia en los valores eternos y esenciales, y por la necesidad que tienen ambos de un "rigor", una "inteligencia" en el sentido de conciencia o inteligibilidad y en el sentido de potencialidad crítica. Poe, Baudelaire, Mallarmé, Gide, responden a esa visión de la literatura que Cuesta califica de "clásica", en oposición a lo romántico, "enemigo natural" de la inteligencia, marcado por su "propensión sentimental" y por una falta de rigor que crea una aparente "impresión de libertad", pero que en realidad es falsa frente a la libertad verdadera, "la más absoluta libertad, que radica en el clasicismo"<sup>42</sup>. Consolidando su visión negativa del romanticismo con los planteamientos filosóficos de Ramos y de Julian Benda, a quien había leído y traducido antes de 1932<sup>43</sup>, Cuesta escribió ese mismo año su ya citado "Clasicismo y Romanticismo", donde queda delineada la tabla de valores con la que se enfrentó no sólo al arte y a la ciencia como poeta y científico que fue, sino a la política que comenzaba a convertirse en su

obsesión. Frente a la "naturaleza sentimental (...) y antirracional"<sup>44</sup> de los románticos, que han provocado, en su obediencia a las pasiones, particularismos reductores como el nacionalismo o el marxismo, los clasicistas aspiran a lo "universal"; el arte romántico crea sus particulares, pasionales tradiciones; para el clásico no existe una tradición, sino la tradición del arte en sí: "el clasicismo es la tradición en sí"<sup>45</sup>. Frente a los románticos, que pretenden "para lo temporal, la categoría de lo espiritual"<sup>46</sup> - dice Cuesta citando a Benda - , los clasicistas se distancian de lo histórico particular y desde esa supuesta objetividad rigurosa y crítica mantienen el arte verdadero, ejercen la ciencia verdadera y, deducimos nosotros, desempeñarán las funciones políticas verdaderas. Hay que insistir en que el uso que Cuesta hace de los conceptos "romanticismo" y "clasicismo" es ahistórico, diferente por completo a las categorías convencionales de la historiografía literaria. Pero tampoco debe pasarse por alto que en toda esa terminología aparentemente abstracta se encierra una táctica autojustificativa por parte de Cuesta con relación a su modo de entender la literatura en el México nacionalista de los treinta: está llamando falsamente mexicano al arte nacionalista y considerando la existencia de una tradición cultural occidental - *la tradición* - a la que México pertenece por derecho propio. Sólo desde esa perspectiva se entiende su polémico, conocido pero mal entendido "El clasicismo mexicano"<sup>47</sup>.

Del nivel de las reflexiones teóricas donde contempló la posibilidad de un "arte político"<sup>48</sup>, es decir, una actividad política esencial, auténtica, no degenerada, pero realista en el sentido de realizable e inteligible y no regida por "entidades metafísicas" que exigen actos de fe que son indicios románticos de irracionalismo e intuicionismo, Cuesta descendió a la historia bajando dos escalones. En el primero se detuvo a escribir profusamente sobre marxismo, socialismo y comunismo, a los que consideró máxima expresión del para él espiritualmente peligroso romanticismo, y a los que calificó de "mecánica elemen-

tal de las pasiones"<sup>49</sup>. Para Cuesta, lo característico del marxismo como fuente del socialismo y del comunismo era su falta de rigor en el planteamiento filosófico - se refiere al materialismo dialéctico - , su irracionalismo, y el predominio de la pasión como nota dominante de su mayor defecto: proceder de una persona, de una psicología particular como la de Marx. Místico, contrarrevolucionario, incluso reaccionario, parangonable a cualquier religión por instituirse en una especie de dogma o fe, el marxismo y sus derivados eran para Cuesta la reacción, la supresión de la libertad y la crítica, el ejercicio de la tiranía, la imposición de lo sentimental y particular frente a lo esencial universal. Para Cuesta, el mundo occidental, que atravesó durante los veinte en el arte un periodo clásico, crítico, de libertad extrema, revolucionario, veía peligrar su conquista en la imparable difusión del marxismo, doctrina socio-económica y en consecuencia limitada y parcial, además de falaz y fallido planteamiento intelectual contrario a la libertad espiritual<sup>50</sup>. Sin embargo, Cuesta no fue sólo, como siempre se dice, anticomunista, sino que calificó la práctica totalidad de la política mundial de comienzos de los treinta de dogmática y depravada, ya fuera en sus manifestaciones comunistas, fascistas e incluso capitalistas<sup>51</sup>. También suele repetirse que despreció la democracia, pero quizás merezca la pena releer con atención los dos ensayos que escribió en 1936 sobre el tema, ensayos irónicos, plagados de juegos de palabras y dobles sentidos que pueden inducir a confusión, pero que concluyen con una visión positiva de la democracia, al menos como teoría política, si se tiene en cuenta el peculiar vocabulario - Cuesta. En esos dos ensayos Cuesta se hizo eco de lo que se llamaba entonces la "crisis de la democracia" provocada por la irrupción de los autoritarismos, admitió la existencia de tal crisis y en consecuencia de la imperfección de los Estados democráticos existentes, pero - y ahí está la clave para interpretar los textos - no hay que olvidar que para Cuesta la palabra crisis poseía connotaciones positivas. En sus

dos artículos, Cuesta defiende tanto la concepción democrática del Estado, fundada “en el consentimiento universal”, como su “teoría constitucional”, aunque reconoce que esta última desgraciadamente se ha visto subvertida por “la práctica política” - por “la vida política” - que acabó por trocar “la doctrina democrática clásica” en una “religión<sup>52</sup>”. Precisamente ese desajuste entre la “autoridad” o “arte” democrático y su práctica concreta en los años treinta es el que generó, piensa Cuesta, la sensación de crisis que, para él, no sólo es beneficiosa sino además imprescindible para poner en funcionamiento el motor de toda acción política que se precie como tal : “el escepticismo” y “la falta de fe<sup>53</sup>”. Frente al “poder antidemocrático” fundado “en la fe” y “en la pasividad intelectual”, “la autoridad democrática es una autoridad expuesta a la crítica”, “una autoridad en investigación, a la que se niega una consagración terminante” y que está “condenada a ser naturalmente (...) imperfecta<sup>54</sup>”. En esa constante autocrítica, en esa desconfianza hacia sí misma, encuentra el Estado democrático la fuerza para ser *política* en su sentido estricto, para ser “autoridad” y “acción”, para ser “revolución”.

El segundo escalón en ese descenso a la observación particular sitúa a Cuesta en México en unos años decisivos que, con gran intuición, supo percibir como tales. Ya se comentó que fueron años en los que se preparaba el tránsito hacia la presidencia de Cárdenas cuya facción anunciaba la incorporación de las doctrinas socialistas a la ideología oficial de la Revolución, y se decidía el modo futuro de relación entre el PNR y la presidencia del gobierno. Sobre estos temas Cuesta escribió artículos que lo convierten, en opinión de Krauze, en “el ensayista político más lúcido de los años treinta<sup>55</sup>” y que tuvieron como punto de partida la propuesta de reforma del artículo tercero de la Constitución en el que se exigía al Estado una educación laica<sup>56</sup>. Aunque, en general, el artículo de la Constitución restringía bastante las posibilidades de la enseñanza religiosa en la escuela primaria, dejaba cierta libertad de acción a las instituciones eclesásticas

en lo relativo a la secundaria. Bassols intentó tapan el agujero aprobando en diciembre de 1932 un decreto en el que se imponía “laicidad absoluta y vigilancia oficial<sup>57</sup>” a las escuelas secundarias y expidiendo en abril de 1932 un reglamento por el cual se prohibía a los sacerdotes ejercer la enseñanza. El secretario de educación fue más allá cuando en su ya citada *Memoria de la Secretaría* de 1932 sugirió la insuficiencia del adjetivo laico aplicado a la educación mexicana y propuso “el aumento de un nuevo rasgo distintivo de la escuela : el de ser socialista. (...). La fórmula matemática sería entonces la de una suma (...) : escuela = laicismo + socialismo, términos que no se excluyen, sino todo lo contrario<sup>58</sup>”. A raíz de esa declaración comenzaron las polémicas gestiones, numerosos debates en el seno del PNR y diversas comisiones encargadas especialmente por la Cámara de Diputados que terminaron con la modificación del artículo tercero que entró en vigor en diciembre de 1934 y que, en su nueva redacción, supuso la obligatoriedad de la escuela socialista en la educación impartida por el Estado. Para Cuesta el error de esas alteraciones de la Constitución radicó en el planteamiento base del secretario, en esa identificación entre laicismo y socialismo, que rechazó porque para él eran términos excluyentes debido al carácter clerical, místico, religioso del segundo<sup>59</sup>; ya en 1933, reunidas las primeras comisiones encargadas de debatir la cuestión, mostró sus sospechas acerca del origen estrictamente político de las reformas educativas : intuyó que el socialismo era la bandera ideológica de una facción anticallista dentro de PNR y que, como dice Jesús Sotelo, la cuestión educativa estaba en íntima relación “con la próxima sucesión presidencial<sup>60</sup>”. Sustituyendo la palabra “laica” por “socialista”, pensaba Cuesta, quedaba amputada cualquier posibilidad de “revolución” en el sentido en el que él entendía la palabra, posibilidad que sí quedaba recogida en la Constitución de 1917. El ataque a la Constitución era para él un ataque a la verdadera Revolución mexicana provocado por la facción del PNR cerca-



na al socialismo, lo que le llevó a calificar la educación socialista de “contrarrevolucionaria”<sup>61</sup> e incluso de “fascista” : “el marxismo en México ha tomado la forma contrarrevolucionaria y fascista de una mística obscurantista de la autoridad”<sup>62</sup>.

La reforma del artículo tercero estuvo estrechamente ligada a otra cuestión : al tiempo que organizaciones estudiantiles y diversas personalidades políticas proclamaban la necesidad de extender el socialismo a la Universidad, ésta veía peligrar la autonomía conseguida en 1929 durante la presidencia de Portes Gil. En septiembre de 1933, durante el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, el conflicto se manifestó en su máxima expresión : frente a Vicente Lombardo Toledano y su propuesta de implantar en la Universidad una educación socialista, Antonio Caso se convirtió en el máximo defensor de la libertad de cátedra. Cuesta no pudo sustraerse a la cuestión y, nada más celebrarse el Congreso, que acató la postura de Lombardo Toledano, lo atacó por “pronunciar esa profesión de fe, gracias a la cual (...) se crea a la Universidad un compromiso de orden político. Esa profesión de fe, según como reza, es una profesión de fe socialista”<sup>63</sup>. Para Cuesta la autonomía de la Universidad era una necesidad si se quería que la institución desempeñase su función inherente : “la autonomía universitaria es también un interés del Estado. (...) Conviene al Estado que la Universidad no abandone sus sabias funciones”<sup>64</sup>. Meses antes había delineado los trazos básicos de esas sabias funciones de la Universidad en un par de artículos escritos a raíz de las propuestas de Lombardo Toledano para reformar los planes de estudios e instaurar un sistema educativo más práctico o, para usar la palabra en boga entonces, técnico. El planteamiento de Cuesta es claro : la Universidad debe tener como fin “la enseñanza de la ciencia o de la verdad de las cosas”. No puede subordinarse a supuestos fines materiales o utilitarios inmediatos porque su razón de ser es la ciencia y “el espíritu científico es el que desconfía de los datos sensibles y se da como objeto una

satisfacción última y no una satisfacción inmediata”. Mientras el objeto de la ciencia es “teórico o filosófico”, el de la técnica que Lombardo se proponía implantar en la Universidad es “empírico y popular”. Si a la primera le importa lo que “es”, a la segunda sólo lo que “parece”. “El saber y la enseñanza - concluye Cuesta - poseen fines eternos y no temporales o, en otras palabras, que nunca se declararán satisfechos”<sup>65</sup>. Nuevamente la insatisfacción, es decir, la crítica, como valor positivo que permite a Cuesta cerrar su entramado de conceptos políticos identificando el espíritu científico inherente a la Universidad con el laicismo como actitud estatal y con lo revolucionario como meta nacional : “la Universidad al convertirse en un organismo científico, se convierte necesariamente en un organismo laico y en un organismo radical”<sup>66</sup>. Adoptando el socialismo como ley y aplicándola a la enseñanza, no sólo se autodestruía la educación y la Universidad, se las desproveía de sus funciones espirituales universales, sino que se traicionaba la palabra Revolución que Cuesta ligaba a la esencia misma del verdadero Estado mexicano, y que veía encarnada en la Constitución de 1917 y su proclama de laicismo : “la historia nacional de México es la historia de una política libre, desarraigada de la vida económica y religiosa del país, y sólo interesada en consolidar su libertad”<sup>67</sup>. En ese sentido hay que entender las palabras que escribió en 1940 al antiguo presidente Emilio Portes Gil : “la Revolución, dígame lo que se diga, es una *verdad política* nacional, y ya casi completamente parece una mentira, una *maniobra*”<sup>68</sup>. Es desde esa creencia absoluta en la verdad de la Revolución mexicana traicionada por las facciones de poder, las místicas personales, las ideologías temporales, los intereses particulares, el utilitarismo burgués, desde donde se entienden el más famoso folleto político de Cuesta, “El plan contra Calles”, que envió personalmente al dirigente máximo del PNR, folleto que fue visionario en el acierto a corto plazo de sus predicciones, y que es la prueba de que su aparentemente

caótico pensamiento político está perfectamente trabado en cada una de sus perspectivas de análisis.

En "El plan contra Calles" Cuesta se dirigió personalmente al Jefe Máximo elogiando la fundación del PNR como organismo relativamente independiente de la presidencia dirigido a garantizar lo que en otro de sus artículos llamó la "continuidad revolucionaria", evitar que la Revolución tomara "la forma cerrada de una facción en el poder"<sup>69</sup> y hacer de la Revolución, identificada con el espíritu constitucional de 1917, una continuidad real, no de las personas sino a través de ellas, por encima de los particularismos de las facciones. El folleto se centra en la elaboración del famoso Plan Sexenal, un supuesto programa de acción política concreta, de medidas de acción pública ideológicamente refrendadas, que tuvo como punto de partida una declaración de Calles de junio de 1933 en la que manifestó la conveniencia de elaborar "un programa minucioso de acción que cubra los seis años del próximo periodo presidencial"<sup>70</sup>. Iniciativa, por tanto, del propio Calles, el plan, advierte Cuesta al Jefe Máximo, se convertía en realidad en un programa de "política anticonstitucional y contrarrevolucionaria" por la intención de la comisión elaboradora del proyecto de imponer el socialismo. Si México es igual a revolución, y revolución es, según Cuesta, libertad y rebeldía de espíritu, crítica radical, laicismo, espíritu científico y clasicismo (no subordinación de lo válido universal a lo pasional, sentimental, subjetivo, temporal), Calles está obligado a abortar ese plan que de prosperar causará "la ruina política de la Revolución o, al menos, la supeditación de ella y de sus hombres a una doctrina y a otros hombres con los que no es posible identificarla sino con perjuicio de la libertad, la autenticidad y la personalidad de los gobiernos revolucionarios". Surgida de "un gran resentimiento", la "política dogmática" socialista que se apodera del PNR y planifica su llegada a la presidencia de la nación traerá consigo la substitución de "la autoridad de Calles" por "la tiranía sin au-

toridad de un plan"<sup>71</sup> y en consecuencia el desmoronamiento de una verdadera política revolucionaria que la Constitución del 17 expresó, que la nación hizo suya en la conformación del Estado mexicano obedeciendo a su propia identidad "laica", "clásica" y "crítica", postura desde la que hay que leer el ya citado "El clasicismo mexicano", que no es más que un intento de demostración de esa identificación México - revolución mediante argumentos extraídos de su particular lectura de la tradición cultural mexicana.

Cuesta dejó de escribir sobre política en torno a 1938, quizás porque ya había poco que discutir y la suerte estaba echada: su predicción se había cumplido - el famoso Plan Sexenal de Calles se había vuelto contra Calles<sup>72</sup> -, y lo que él creyó la nueva mística del siglo XX seguía creciendo imparable, insultándolo y desoyéndolo. En torno a 1939 se encontraba sumergido en la escritura de sus abigarrados sonetos, padeciendo los primeros síntomas graves de la enfermedad mental que en tres años lo llevaría al suicidio. Estaría contento si estas páginas exasperan, agitan o incitan a la discusión a sus lectores.

## NOTES

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio de análisis de las diversas facetas de la obra ensayística de Jorge Cuesta. Se complementa, por tanto, con "El pensamiento de Jorge Cuesta (I): el nacionalismo político - cultural y la 'generación de vanguardia' en México", en Navarro Domínguez, Eloy y García Gutiérrez, Rosa (eds.), *Nacionalismo y vanguardias en las literaturas hispánicas*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad (en prensa), y con "Para una poética de Jorge Cuesta", que se incluirá en la edición de las *Obras* de Cuesta que prepara Miguel Capistrán para la colección Archivos.

<sup>2</sup> Así lo llamó Miguel Capistrán en "Un apunte sobre Jorge Cuesta", *Cuadernos del viento. Revista de Literatura*, septiembre de 1962, nº 26, p. 403. Ya en 1944, dos años después del suicidio de Cuesta, lo había sugerido su amigo

Luis Cardoza y Aragón en "Lo que no espera la esperanza", *Apolo y Coatlicue*, México, La Serpiente emplumada, 1944, p. 146.

<sup>3</sup> Sobre los conocimientos alquímicos de Cuesta y la posible influencia de éstos en su obra, particularmente en la poética, se ha escrito mucho. En lo relativo a la ensayística, Carlos Montemayor fue de los primeros en afirmar que cuando Cuesta habla de "ciencia", habla en realidad de "otra" ciencia, alquímica y cabalística, esotérica, alternativa a la oficial o tradicional (Cfr. Montemayor, Carlos, *Tres Contemporáneos. Jorge Cuesta, José Gorostiza, Gilberto Owen*, México, UNAM, 1981, p. 18). Otros, por ejemplo Jorge Volpi en "El magisterio de Jorge Cuesta" (*Plural*, marzo de 1991, n° 234) - por referir un trabajo que fue premiado y tuvo repercusión - profundizaron en esa dirección citando posibles fuentes. La fama esotérica de Cuesta proviene del famoso verso de Baudelaire "le plus triste des alchimistes" ("el más triste de los alquimistas") que, al parecer, solía repetir para describirse (Cfr. Villaurrutia, Xavier, "In memoriam : Jorge Cuesta", *Obras*, México, FCE, 1961, pp. 847 - 848). Muchos críticos han puesto en relación el verso con los experimentos que, como químico, Cuesta practicó a lo largo de su vida, casi todos orientados a metamorfosear sustancias o a prolongar la vida de diferentes productos. Quizá habría que releer el poema al que pertenece - "Alchimie de la douleur" de *Les fleurs du mal* - para ver que la palabra alquimista la emplea Baudelaire para referirse a la capacidad del poeta para transformar, recrear y superar la realidad material, en una clara oposición al arte positivista, realista, naturalista, contra el que también se manifestó Cuesta, gran conocedor y seguidor de Baudelaire. Al menos en lo relativo al pensamiento de Cuesta - cosa distinta es la poesía - no creo necesario relacionar ciencia y alquimia : lo científico fue para él una suerte de "inteligibilidad" o "conciencia", en la línea de Valéry o Juan Ramón Jiménez, un mecanismo de "enfriamiento" de las engañadoras pasiones y sentimientos, según lo vio Nietzsche, que no es identificable con "razón" en su sentido tradicional, y que Cuesta reclamó para toda actividad intelectual y espiritual - no sólo para la política, también para la poesía - frente a la turbiedad irracionalista - él prefería la palabra antirracionalista - de lo que solía denominar misticismo o sentimentalismo romántico - para él el romanticismo no era un periodo histórico sino una "propiedad" de la actividad intelectual en "disputa eterna" con el clasicismo (Cfr. "Clasicismo y ro-

manticismo", *Obras*, vol. I, México, Ediciones del Equilibrista, pp. 178 - 182) - . En cualquier caso, como veremos, esa manera de entender la palabra *ciencia* no fue exclusiva de Cuesta ; constituyó un debate en su época, a lo que hay que añadir que, ya desde Poe y su *The Philosophy of Composition* muchos escritores, en cuya tradición Cuesta se insertó, intentaron aplicar sus virtudes a la poesía.

<sup>4</sup> Sicilia, Javier, "Cuesta : una aproximación a su alquimia", en Cuesta, Jorge, *Poemas, ensayos y testimonios*, México, UNAM, 1981, p. 301. Villaurrutia, atinado como siempre, llamó a su expresión "claramente oscura" ("In memoriam...", *op. cit.*, p. 848). Efectivamente no es fácil la sintaxis de Cuesta : a veces no sólo es enrevesada sino incluso gramaticalmente incorrecta, y complica pensamientos que expresados de otro modo resultarían más claros.

<sup>5</sup> Díaz Arciniega, Víctor, "Jorge Cuesta, 'el más triste de los alquimistas'", en Fernández, Sergio (ed.), *Multiplicación de los Contemporáneos. Ensayos sobre la generación*, México, UNAM, 1988, p. 59.

<sup>6</sup> Cuesta, Jorge, "La Santa Juana de Shaw", *op. cit.*, vol. I, p. 108.

<sup>7</sup> Mucho habría que decir sobre la concepción que Cuesta tuvo de lo "demoníaco", concepto por otra parte frecuente en la época, procedente fundamentalmente de Nietzsche, aunque también de Baudelaire, y difundido entre otros, más tarde, por Valéry, por ejemplo en su ensayo "Baudelaire y su descendencia" que en junio de 1924 (XII, pp. 261 - 290) publicó en español la tan leída por los Contemporáneos *Revista de Occidente* (Cfr. Mata, Rodolfo, "El fruto que del tiempo es dueño". Jorge Cuesta : *Canto a un dios mineral*", <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/horizonte/cuesta/cuesta.html>). En el caso de Cuesta, la crítica suele hablar de influencia del *Fausto* de Goethe, obra que cita alguna vez, pero que no encaja totalmente con su modo de entender lo demoníaco. En cualquier caso, en su espléndido "El diablo en poesía" (*op. cit.*, vol. I, pp. 287 - 290) citó, en contra de lo habitual en él, algunas de sus fuentes para el concepto : Gide, Baudelaire, Valéry, Poe y Mallarmé. En lo relativo a su influencia en el pensamiento político, baste decir que para Cuesta "la función del diablo" no es otra que "convertir a todo en problemático, hacer de toda cosa un puro objeto intelectual" ("El diablo en la poesía", *loc. cit.*, p. 288), lo que vendría a identificar la influencia del "demonio" con actitud crítica, cuestionamiento y rebeldía intelectual, y a conectar, pero de modo muy genérico, la figura del intelectual con la de Fausto.

<sup>8</sup> Fundamentalmente a pesar de los que, en torno a Paz y sus revistas (*Plural* y *Vuelta*), se consideraron o se consideran herederos de los Contemporáneos. Para Adolfo Castañón, por ejemplo, la popularización de Cuesta y del resto del grupo significa su desnaturalización y su falsificación, ya que para él representan la marginalidad, la heterodoxia, la disidencia frente a ciertos postulados políticos y culturales de los gobiernos revolucionarios como el nacionalismo o el socialismo. Por eso no vio con buenos ojos los “homenajes nacionales” que el Estado les tributó oficialmente en 1982 mediante congresos, conferencias y publicación “oficial” de sus obras en volúmenes antológicos. Cfr. Castañón, Adolfo, “Contemporáneos: ¿homenaje o vasallaje?”, *Arbitrario de lite-ratura mexicana. Paseos I*, México, Vuelta, 1993, p. 103.

<sup>9</sup> Esa edición de las *Obras* de Cuesta no es la única, pero hasta la fecha se considera la definitiva. Aún así posee algún error de transcripción y alguna carencia en la datación textual o en la información bibliográfica que seguro se subsanarán en la futura edición de Archivos.

<sup>10</sup> Calles dejó de ser presidente en 1928 pero siguió manejando los hilos del poder desde la jefatura del PNR, que fue obra suya y que supuso la consolidación institucional del régimen revolucionario. Hasta esa fecha, como dice Tzvi Medin, la revolución había sido “esencialmente pragmática” y “se encontraba carente de un instrumental conceptual e ideológico” (*El minimato presidencial: historia política del maximato, 1928 - 1935*, México, Era, 1996, p. 134). Entre 1928 y 1934 se sucedieron diversos debates entre las distintas facciones del partido con el objetivo de fijar ese contenido ideológico que faltaba y que acabó expresándose en el famoso Plan Sexenal de diciembre de 1933 y que, más que “un verdadero programa de gobierno” fue, como dice Arnaldo Córdova, una “enseña ideológica y política”, “la definición, finalmente adquirida y para mucho tiempo en adelante, del concepto, las funciones y la misión histórica del Estado revolucionario” (*La Revolución en crisis. La aventura del maximato*, México, cal y arena, 1997, p. 449). El “rasgo más notorio” de ese ideario oficializado como revolucionario acabó siendo, dice Krauze, su “dogmatismo socialista” (*Biografía del poder. Caudillos de la Revolución mexicana (1910 - 1940)*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 376). Además de años de debates ideológicos, lo fueron también de sucesivas presidencias interinas siempre supervisadas por Calles, hasta que en 1934 Cárdenas ganó las elecciones.

Ya en 1936 la influencia de Calles, que había comenzado a desgastarse un par de años antes, era inexistente.

<sup>11</sup> Uso el término “hermética” con toda conciencia, frente a algunos críticos que lo rechazan. Qué otro calificativo podría aplicarse a un poeta que, como contó Elías Nandino, “afirmaba que la poesía era un problema que el lector debía resolver” (“Retrato de J.C”, en Cuesta, Jorge, *Poesía*, México, Estaciones, 1958, p. 7).

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, McKee Irwin, Robert, “The legend of Jorge Cuesta: The Perils of Alchemy and the Paranoia of Gender”, en Molloy, Silvia y McKee Irwin, Robert (eds.), *Hispanism and Homosexualities*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 29 - 53.

<sup>13</sup> Krauze, Enrique, *op. cit.*, pp. 371 - 377. Panabière, Louis, *Itinerario de una disidencia*, México, FCE, pp. 328 - 369 y “Saber y poder en Jorge Cuesta”, <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio10>. Anzaldo, Sergio, “El pensamiento político de Jorge Cuesta”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, octubre - diciembre de 1986, n° 126, pp. 211 - 216. Katz, Alejandro, *Jorge Cuesta o la alegría del guerrero*, México, FCE, 1989. Domínguez, Christopher, “Jorge Cuesta y el demonio de la política”, *Casa del tiempo*, octubre de 1984, IV, n° 45, pp. 15 - 22, corregido y ampliado en *Tiros en el concierto. Literatura mexicana del siglo V*, México, Era, 1997, pp. 271 - 335.

<sup>14</sup> Domínguez, Christopher, *op. cit.*, p. 284.

<sup>15</sup> Monsiváis, Carlos, “Jorge Cuesta: las libertades de la inteligencia”, en *Jorge Cuesta*, México, CREA/Terra nova, 1985, p. 21.

<sup>16</sup> Escéptico lo llamó Monsiváis al recibir el premio “Jorge Cuesta” (Cfr. Anzaldo, Sergio, *art. cit.*, p. 215). Al Cuesta sofista o erístico lo describe Katz en *op. cit.*, pp. 27 - 8.

<sup>17</sup> Salazar Mallén, Rubén, “El anarquismo de Jorge Cuesta”, *Unomásuno*, octubre de 1985.

<sup>18</sup> Domínguez, Christopher, *op. cit.*, pp. 298 - 299.

<sup>19</sup> Cito por Salazar Mallén, Rubén, “Ruffinelli contra Cuesta”, *Casa del tiempo*, octubre de 1984, IV, n° 45, p. 41.

<sup>20</sup> Cito por Schneider, Luis Mario, "Jorge Cuesta o las paradojas de la inteligencia", en Cuesta, Jorge, *Poesía y crítica*, México, CNCA, 1991, p. 17. No he podido averiguar la procedencia exacta de la cita.

<sup>21</sup> Cuesta había estado antes relacionado laboralmente con la SEP, pero durante poco tiempo, siendo secretario de educación Manuel Puig Cassauranc y presidente Plutarco Elías Calles. Bassols fue secretario de educación con el presidente Pascual Ortiz Rubio desde octubre de 1931, y lo siguió siendo desde septiembre de 1932 con el nuevo presidente, Abelardo Rodríguez. Veremos hasta qué punto la política cultural de Bassols fue determinante en la decisión que tomó Cuesta de escribir sobre política.

<sup>22</sup> Domínguez, Christopher, *op. cit.*, p. 284.

<sup>23</sup> Palabras textuales recogidas en "La consignación de *Examen*. Opiniones", *Examen*, noviembre de 1932, n° 3, pp. 22 - 3.

<sup>24</sup> A Bassols debió venirle bien el proceso a *Examen* porque difícilmente podía sentirse a gusto teniendo bajo su cargo a Villaurrutia, Gorostiza o el propio Cuesta. De la carta que Cuesta le escribió manifestándole su renuncia (en *op. cit.*, vol. II, pp. 298 - 303) y de la correspondencia de Gorostiza (Gorostiza, José, *Epistolario 1918 - 1940*, México, CNCA, 1995, pp. 269 - 280) se desprende que no se esforzó en defender a sus empleados y que incluso les instó a abandonar sus cargos, que eran, por otra parte, menores. La insolidaridad de Novo generó comprensibles fricciones con el resto de los Contemporáneos, especialmente con Gorostiza. El episodio lo ha contado Guillermo Sheridan en "El malo y el desconfiado : un encontronazo entre José Gorostiza y Salvador Novo", *Biblioteca de México*, n° 11 - 12, septiembre - diciembre de 1992, pp. 33 - 34.

<sup>25</sup> Cuesta, Jorge, "Carta a Bernardo J. Gastélum" (1934), *op. cit.*, vol. II, p. 316. En otra carta a Gastélum escribió : "... me aventuro a la política, sólo para satisfacer (...) a los que juzgan que *debemos* atacar a Bassols, entre quienes me cuento yo mismo..." (*op. cit.*, vol. II, pp. 314 - 5).

<sup>26</sup> Cuesta, Jorge, "El comunismo en la escuela primaria", *op. cit.*, vol. I, p. 240.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 240.

<sup>28</sup> Con esa palabra se refirió a cualquier forma de dogmatismo, ya fuera cristiano o marxista. La oposición laico/clerical la delineó con absoluta claridad

en "Una nueva política clerical" (1933), escrito a raíz de la propuesta de un sector del PNR encabezado por Vicente Lombardo Toledano y apoyado por Bassols de implantar el comunismo en la escuela primaria. Para Cuesta "la tendencia oficial a imponer a la escuela un dogma comunista", aun "generada en el seno del propio Estado", representaba en realidad "una oposición al Estado" porque, pensaba Cuesta, el comunismo tiene "un fondo absolutamente religioso" que, de aplicarse, provocaría la "clericalización de la política revolucionaria" y, en consecuencia, su autodestrucción (*op. cit.*, vol. I, pp. 249 - 251).

<sup>29</sup> Cuesta identificaba "revolución" no sólo con laicismo sino también con crítica, para él consecuencia inevitable de todo laicismo. En "El demonio...", art. cit., p. 288 escribió : "La revolución es la obra del demonio", y ya hemos visto cómo identificó lo crítico y lo demoníaco. Un mes antes, en abril de 1934, había dicho : "La Revolución no es un dogma o una fe (...) es una crítica radical, una rebeldía de espíritu" ("La decadencia de la política", *op. cit.*, vol. I, pp. 283 - 4).

<sup>30</sup> Se trata de algún artículo escrito entre 1929 y 1930 en el que se opuso a la campaña contra el alcoholismo iniciada por el Departamento de Salubridad, y que no ofrece más interés que el de anticipar una de las constantes de su pensamiento : su negativa a otorgar a los gobiernos una autoridad "moral" como la que justificaba la campaña o, dicho con mayor precisión, su nietzscheana desconfianza en la moral como autoridad de valor universal. De mayor relevancia es el dato que aporta Panabière en "Saber y poder...", art. cit., p. 4, en el que habría que seguir indagando : según le relató Natalia Cuesta, hermana de Jorge, éste llegó a participar en la campaña presidencial de Vasconcelos en 1929. Además habría que señalar un artículo de 1930 sobre "El teatro universitario" donde deja clara su visión negativa del marxismo, "teoría económica cuyo prestigio político es por desgracia internacional, y que en México se ha establecido con un gran vigor retórico" (*op. cit.*, vol. I, p. 152). Hay que aclarar que para Cuesta la política pertenecía a un orden intelectual superior, como el arte o la ciencia, pero no la economía, que en su opinión no era más que un enfoque errado y parcial de la política al subordinar la amplitud de la existencia a lo económico y social y, por tanto, a lo *histórico y particular*. Para él tanto el socialismo como el capitalismo eran doctrinas políticas fallidas e

incompletas precisamente porque su punto de partida era la limitada realidad económica. Ya en su ensayo sobre la Juana de Arco de Shaw había establecido otra diferenciación fundamental para entender su pensamiento tanto político como literario: las "verdades particulares, que son las históricas" (art. cit., p. 107) frente a "la verdad en bulto" que, pensaba, debía ser el punto de partida para todo planteamiento artístico o político.

<sup>31</sup> Cuesta, Jorge, "El resentimiento en la moral de Max Scheler", *op. cit.*, vol. I, pp. 125 - 126.

<sup>32</sup> Cuesta, Jorge, "Conceptos del arte" (1932), *op. cit.*, vol. I, p. 184.

<sup>33</sup> Cuesta, Jorge, "La inseguridad política o la restricción del crédito", *op. cit.*, vol. I, p. 219.

<sup>34</sup> Cuesta, Jorge, "La política de la moral", *op. cit.*, vol. I, pp. 199 - 201.

<sup>35</sup> Cuesta fue un lector atento de Ortega y Gasset y se refirió a su pensamiento en varias ocasiones. Conviene ahora mencionar un artículo que redactó a comienzos de 1931 sobre *La rebelión de las masas* para *Contemporáneos* y que, al parecer, su entonces director, Ortiz de Montellano, rechazó por excesivamente crítico con el filósofo español. Aunque en él Cuesta discute algunas ideas de Ortega, acepta otra que ya había leído en *La deshumanización del arte*: la división entre "hombres egregios" y "hombres vulgares". Cfr. "*La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset", *op. cit.*, vol. I, p. 162.

<sup>36</sup> Cuesta, Jorge, "La política de altura", *op. cit.*, vol. I, pp. 202 - 205.

<sup>37</sup> Cuesta, Jorge, "La Universidad y la técnica" *op. cit.*, vol. I, p. 223.

<sup>38</sup> Cuesta, Jorge, "El diablo...", art. cit., p. 288.

<sup>39</sup> "Antonio Caso" apareció en el n° 1 (mayo de 1927, pp. 12 - 20) y en el n° 2 (junio de 1927, pp. 5 - 6); "El irracionalismo" en el n° 3 (agosto de 1927, pp. 5 - 13). Cuesta expresó públicamente su "regocijo" ante la renovación intelectual que suponía el pensamiento de Ramos frente al antiguo maestro en "Antonio Caso y la crítica", *Revista de Revistas*, 30 de octubre de 1927, p. 14.

<sup>40</sup> Basave Fernández del Valle, Agustín, *Samuel Ramos, Trayectoria filosófica y antología de textos*, Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de León, 1965, p. 18.

<sup>41</sup> Cuesta, Jorge, "Carta a Bernardo J. Gastelum", *op. cit.*, vol. II, p. 316.

<sup>42</sup> El texto suele recogerse en las diferentes ediciones que se han hecho de los ensayos de Cuesta bajo el título "Un pretexto: *Margarita de niebla* de Jaime Torres Bodet", *op. cit.*, vol. I, p. 136.

<sup>43</sup> Cuesta tradujo para *Examen* un fragmento del famoso libro de Benda *La trahison des clercs* (1927) que tituló "Las pasiones políticas" y publicó en el n° 2, pp. 3 - 7.

<sup>44</sup> Cuesta, Jorge, "Clasicismo y romanticismo", art. cit., p. 178.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>47</sup> He intentado ofrecer una lectura del ensayo en *Contemporáneos. La otra novela de la Revolución mexicana*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1999, pp. 164 - 206 y en "El pensamiento de Jorge Cuesta (I)...", art. cit.

<sup>48</sup> También en 1932 escribió: "Arte es destreza, arte es excelencia, es la capacidad de hacer algo mejor que como otro lo hace (...). Un artista político es el mejor político" ("Conceptos del arte", en *op. cit.*, vol. I, p. 183). Frente al "arte", que pertenece al dominio de lo universal y en consecuencia del "conocimiento" que para él es sinónimo de "verdad", Cuesta ubica a la "naturaleza" que marca el territorio de los contenidos y de la experiencia - de lo particular -, y supone "un predominio de las pasiones y de los sentimientos" (Cfr. "La inseguridad política o la restricción del crédito", en *op. cit.*, vol. I, pp. 217 - 218).

<sup>49</sup> "Música inmoral", en *op. cit.*, vol. I, p. 196.

<sup>50</sup> En "Marx no era inteligente, ni científico, ni revolucionario, tampoco socialista, sino contrarrevolucionario y místico", *op. cit.*, vol. II, p. 30, dice refiriéndose al marxismo: "sus ideas y su lenguaje abandonan todo rigor, toda consecuencia, toda ética intelectual (...). Su propósito no es edificar una razón sino proclamar una embriaguez".

<sup>51</sup> El capitalismo era para él otra "doctrina" amparada en "sentimientos económicos" y por tanto, parcial e incompleta (Cfr. "La 'experiencia' de la Universidad", *op. cit.*, vol. I, p. 226). Más claramente lo expresó en "La política en la Universidad", donde igualó las limitaciones del socialismo y del capitalismo al basarse ambas en "la vida económica", producto de "una incalculable diversidad de actos pasionales": "los regímenes económicos son los mismos

dentro de un sistema capitalista que dentro del más puro sistema comunista (...): de un sistema a otro, no cambia la naturaleza sino la política" (*op. cit.*, vol. I, p. 236). También en varias ocasiones equiparó comunismo y fascismo o lo que llamó "el sacerdocio de Stalin, Hitler o Mussolini" ("La crisis de la Revolución", *op. cit.*, vol. I, p. 298). En "El marxismo en el poder", por ejemplo, considera al fascismo y al comunismo como derivados del socialismo y los acusa a ambos de ser el mismo "abuso" y la misma "mística de la autoridad" (*op. cit.*, vol. II, p. 49).

<sup>52</sup> "La crisis de la democracia", *op. cit.*, vol. II, p. 131.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>54</sup> "La muerte de la democracia", *op. cit.*, vol. II, pp. 134 - 135.

<sup>55</sup> Krauze, Enrique, *op. cit.*, p. 371.

<sup>56</sup> "El laicismo - informa Guadalupe Monroy Huitrón - aparece en México por primera vez durante el régimen de Sebastián Lerdo de Tejada, en 1874 (...) en el sentido de supresión absoluta de enseñanza religiosa en las escuelas oficiales". Con el porfiriato la palabra adquiere más bien el sentido de "neutral" y "abstencionista", aumentando la tolerancia respecto a la enseñanza religiosa. En 1917 se radicaliza el anticlericalismo en la enseñanza, pero el concepto "laico" resulta a la mayoría lo suficientemente ambiguo como para que las instituciones religiosas continúen ciertas labores docentes. Borrar esa ambigüedad es lo que proponían los que alentaron la reforma del artículo tercero de la Constitución. Cfr. Guadalupe Monroy Huitrón, *Política educativa de la Revolución, 1910 - 1940*, México, SEP/SETENTAS, 1975, p. 29 y ss.

<sup>57</sup> Sotelo Inclán, Jesús, "La educación socialista", en Solana, Fernando; Cardiel, Raúl y Bolaños, Raúl (eds.), *Historia de la educación pública en México*, México, SEP/FCE, 1981, p. 259.

<sup>58</sup> Cito por *ibid.*, p. 260.

<sup>59</sup> El socialismo es "una creencia, una mística, una magia, un culto del milagro" ("La escuela socialista", *op. cit.*, vol. I, p. 318); "una droga, una embriaguez nueva, un paraíso artificial de la fe" ("El socialismo y la enseñanza", *op. cit.*, vol. I, p. 321). Donde más clara y efusivamente se expresó contra Bassols fue en "El comunismo en la escuela primaria": "el ciudadano secretario de educación (...) se permite ya afirmar que el laicismo y socialismo no son términos que se excluyen, sino todo lo contrario, con lo que se manifiesta

(...) el deseo que tiene de imponer a la escuela una servidumbre política, ya que el socialismo no puede tener consecuencias sino en la política y nunca en lo que es el contenido estricto de la educación, es decir, en lo que entiende la ley y en lo que entiende cualquier espíritu libre de finalidades políticas por 'escuela laica'. Y continúa: "'Escuela laica' no significa sino que la escuela tiene un contenido propio, que le es exclusivo, y que debe dejarse en libertad" (*op. cit.*, vol. I, pp. 241 - 241).

<sup>60</sup> Sotelo Inclán, Jesús, *op. cit.*, p. 263.

<sup>61</sup> Cuesta, Jorge, "No hay educación socialista", *op. cit.*, vol. II, p. 29.

<sup>62</sup> Cuesta, Jorge, "El marxismo en el poder", *op. cit.*, vol. II, p. 53.

<sup>63</sup> Cuesta, Jorge, "La política en la Universidad", *op. cit.*, vol. I, p. 233.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>65</sup> Cuesta, Jorge, "La Universidad y la técnica", *op. cit.*, vol. I, pp. 221 - 223.

<sup>66</sup> Cuesta, Jorge, "La experiencia de la Universidad", *op. cit.*, vol. I, p. 225.

<sup>67</sup> Cuesta, Jorge, "La cultura francesa en México", *op. cit.*, vol. I, p. 264. La identificación que Cuesta hizo de la verdadera Revolución y la Constitución está clara en "La crisis de la Revolución" donde defiende el texto del 17 porque "tenía una profunda conciencia de su responsabilidad" y una "profunda y sincera intuición revolucionaria" (*op. cit.*, vol. I, p. 297).

<sup>68</sup> Cuesta, Jorge, "Carta a Portes Gil", *op. cit.*, vol. II, p. 237.

<sup>69</sup> Cuesta, Jorge, "La tradición del nuevo régimen". En *Obras*, II, *op. cit.*, p. 147.

<sup>70</sup> Meyer, Lorenzo; Segovia, Rafael y Lajous, Alejandra, *Historia de la Revolución mexicana 1928 - 1934*, vol. 12, México, El Colegio de México, 1978, p. 289.

<sup>71</sup> Cuesta, Jorge, "El plan contra Calles", *op. cit.*, vol. I, pp. 325 - 332.

<sup>72</sup> Efectivamente, Calles sería desterrado por Cárdenas en abril de 1936. Por entonces ya se declaraba "enemigo jurado del comunismo" (Krauze, Enrique, *op. cit.*, p. 381) y, curiosamente, hablaba del marxismo en términos que permiten conjeturar que, secretamente, había leído con atención los textos que Cuesta le dirigió y nunca respondió, al menos, que sepamos.