

Jorge Cuesta o la crítica del demonio

Christopher Domínguez Michael

a María

Pero este fenómeno tiene algo deslumbrante, que nos lleva a pensar en él sino como moralistas... o inmoralistas. Es decir, o bien contra los demás, o a favor de nosotros mismos.

Paul Valéry, *La idea fija*.

I. LA FORMACIÓN DE UN CLÉRIGO

Difícilmente puede haber una gran inquietud intelectual entre toda una generación, porque en cualquier generación el número de personas capaces de sentir gran inquietud intelectual es siempre y en todas partes, muy, muy reducido.

T. S. Eliot, *Reflexiones después de Lambeth*, 1931.

Escribir que Jorge Cuesta fue el primer intelectual moderno de México ya no causa la sorpresa de nadie. A fines del siglo XX su reputación es firme y pasará algún tiempo antes de que otra generación la ponga en duda. La obra de Cuesta suscita un consenso esencialmente político. Se discuten sus facultades como poeta pero se admite la gravedad de su intención. Se aceptan las limitaciones del pensador pero se le conceden circunstancias atenuantes. La certidumbre que rodea a Cuesta ha logrado negar el punto de partida del escritor. Sus cofrades y sus enemigos, la inmediatez posterioridad y el propio Jorge Cuesta acordaron que era el desarraigo la figura dramática más exacta de su vida y obra.

Hoy Jorge Cuesta está arraigado en la cultura contemporánea de México como si con los años sus textos hubieran proliferado hasta poblar tupidamente el jardín del porvenir. Sería hipócrita negar por razones retóricas el triunfo de Cuesta. Es una de las pocas victorias morales que la posteridad ha concedido a un intelectual mexicano. Y afirmar que su obra goza de un consenso político es decir que su lugar en la *polis* de la cultura es determinante. Cuesta es una referencia central porque tuvo la razón o porque consideramos sus razones como nuestras. Esa razón de Jorge Cuesta fue el ejercicio de la crítica moderna en las condiciones de una cultura que no la aceptaba como tal. Parece lógico que el escritor no haya sido comprendido en los años treinta y sería aberrante que el presente no intentara pagar una deuda tan magnífica.

Cuesta fue esencialmente un crítico de la literatura. Su celebrada inteligencia le permitió extenderse al resto de las artes y a la esfera moral de la política hasta dejar implícita una crítica más general de la cultura mexicana. Es obvio que no atendió fenómenos éticos y estéticos capitales, pero una de sus cualidades fue la de fijar los límites de su percepción. Entendió a la crítica como método intelectual y como actitud moral. La unidad de sus escritos nace del peligroso equilibrio que mantuvo entre ambas certezas.

La modernidad de Cuesta requería de una actitud ante la tradición como selección. A diferencia de T. S. Eliot, el poeta mexicano no contaba con una memoria crítica organizada de la cual deslindarse. Entendió al crítico como un creador de su propia tradición y diseñó una cartografía adecuada para viajar y rechazar. La literatura mexicana no tenía ni siquiera una historia académica consagrada que combatir. Tras la revolución de 1910 se mantenían certidumbres académicas —neoclasicismo, modernismo—, admiraciones parciales —sor Juana—, atribuciones dudosas —Ruiz de Alarcón— o leyendas públicas como la del romanticismo político. Ninguna de esas sospechas lograba constituir una tradición crítica como la que Cuesta necesitaba para trabajar. Cuesta hubo de inventar fragmentos enteros de historia literaria para encontrar su sitio como crítico.

La biografía intelectual de Cuesta es avara en páginas formativas. Ante una vida breve, en la que el suicidio llegó antes que las memorias o las confesiones, a los comentaristas no les queda más que la libertad de la especulación. Es curioso que tanto Louis Panabière (*Itinerario de una disidencia*) como Alejandro Katz (*Jorge Cuesta o la alegría del guerrero*), cuya frecuentación de la crítica textual contemporánea es a veces abusiva, recurran tan rápidamente a la leyenda. Ambos piden perdón anticipado a la autoridad del significado, pero en cuanto retratan ofrecen resultados que hubieran sonrojado a Sainte-Beuve.¹

Panabière recurre a la proverbial rebelión freudiana contra el padre, y se traga la ontología tropical del medio siglo al invocar "el carácter jarocho" de Cuesta. Katz resulta obscuro al presentar la horrenda mutilación del poeta como marco estructural de su búsqueda (umbral, clave, puerta, margen) en un preámbulo que recuerda demasiado al que Foucault escribió para Raymond Roussel. Ni la prolija enumeración de Panabière ni la calculada síntesis de Katz prestan debida importancia a las circunstancias intelectuales que preceden y presionan a Cuesta. Panabière fracasa por compulsión: su biografía es un diccionario de cultura moderna donde Cuesta pierde toda individualidad para convertirse en una entrada más. Katz descarta toda genealogía intelectual para contemplarse, solitario, en el espejo de su alegría crítica.

Sobre los primeros años de Cuesta cae todo el mito de la Revolución mexicana. La mayoría de los comentaristas exageran la eficacia psicológica de la tragedia de la historia sobre las formaciones individuales. Es cierto que la familia Cuesta sufrió graves incomodidades durante la guerra civil, pero ni

¹ Louis Panabière, *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903 - 1942)*, traducción de Adolfo Casañón, FCE, México, 1984 y Alejandro Katz, *Jorge Cuesta o la alegría del guerrero*, FCE, México, 1989.

en Cuesta ni en otro de los miembros de Contemporáneos puede hablarse de un trauma primigenio provocado por la devastación revolucionaria. Si Reyes, Vasconcelos o Guzmán resisten con problemas la impronta biográfica de un Año I de la Revolución mexicana, es más difícil situarla en la vida de la generación posterior.

Katz se excede al situar a la guerra de 1910 como la Fiesta del sacrificio de la que emana Cuesta. No hay indicios de que haya asumido a la Revolución como una catástrofe de esa naturaleza. Para él —y lo escribió— la guerra civil era una tradición mexicana, y como lo prueban sus escritos políticos, el movimiento de 1910 le parecía no sólo una necesidad histórica, sino el creador de un contrato público, la Constitución de 1917, cuya vigencia le interesaba.

Cuesta y su generación se enfrentaron, como han dicho todos los analistas, a una situación de extrema fragilidad cultural. Su crecimiento intelectual corrió parejas con el discurso nacionalista y a la renuncia del primer Ateneo de la Juventud a desarrollar su poder sobre las letras, pero es impropio considerar a los Contemporáneos huérfanos de la revolución. La actitud de Cuesta ante el pasado inmediato, y sus opiniones sobre Reyes y Vasconcelos, son el reconocimiento de un linaje espiritual que la Revolución no destruyó.

En 1927 Cuesta comenta *Margarita de Niebla* de Jaime Torres Bodet y desde el título sabemos que es una nota de cortesía. Es dudoso imaginar a la novela lírica en el canon de Cuesta pero "Pretexto" le da oportunidad de hablar de Reyes:

Esto lo acerca con Alfonso Reyes, y no únicamente con el de *El plano oblicuo* que, sin ser todavía un preciosista, tampoco es romántico estrictamente. En efecto, Reyes no se abandona nunca, pero tampoco se sujeta; huye de la realidad que está a punto de detenerlo, no dispersándose, pero tampoco recogiendo, como si la intención fuera la de esquivarse a sí mismo constantemente; no penetra sino lo que ofrece resistencia, se aparta de lo que puede apasionarlo, esto es: detenerlo o confundirlo, y la única disciplina a que se atreve es aquella que puede olvidar o en la que puede permanecer sin fatiga.²

Una década después Cuesta insiste: "el alma de Reyes a cada momento se ha hecho pedazos, y ha expuesto en su fragilidad más de un orgullo o en su orgullo más de una fragilidad."³

La templanza de Cuesta libra el escollo que significaba Vasconcelos en 1935. Ante el *Ulises criollo* recuerda Cuesta que:

La irracionalidad que ha caracterizado a estos pensamientos aparece, por fin, idéntica a una existencia de las más extraordinarias y fascinadoras, que se ha distinguido por su repugnancia de lo racional. Nada es lógico en ella; ni siquiera su conocimiento de ella misma. La de Vasconcelos es la vida de un místico; pero de un místico que busca el contacto con la divinidad a través de las pasiones sensuales. Su camino a Dios no es la abstinencia, no es la renunciación del mundo. Por el contrario tal parece que en Dios no encuentra sino una representación adecuada de sus emociones desorbitadas y soberbias, que no admiten que

pertenecen a un ser hecho de carne mortal. Su misticismo es titánico.(...) No se reconoce en un amor en el que no participen sus sentidos y su sangre. ¿Cómo no se hace poeta? ¿Cómo siente aversión por la novela? ¿Cómo no le atrae el cultivo de ningún arte? Casi no se puede explicar ese destino. Acaso en todas las formas artísticas encuentra límites para los sentimientos; límites que sus sentimientos no toleran. Desde muy joven lo fascina el arte; pero un arte fantástico, ideal, puramente soñado, cuyos ejemplos no encuentra en la realidad. Las ambiciones de su alma exceden a cualquier forma, a cualquier realización.(...) La biografía de Vasconcelos es la biografía de sus ideas. Este hombre no ha tenido sino ideas que *viven*: ideas que aman, que sufren, que gozan, que sienten, que odian y se embriagan; las ideas que solamente piensan, le son indiferentes y hasta odiosas.⁴

Al componer su pasado inmediato, Cuesta reconoce y separa a Reyes y Vasconcelos, contribuyendo a ordenar la dualidad simple pero eficaz del apolíneo junto al dionisiaco. Ambos ateneístas bastaban para ocupar el universo de la tragedia mexicana. En el caso de Vasconcelos no era complicado entender cómo el memorialista usufructuaba en su beneficio el destino histórico. Se necesitaba más sagacidad para evadir las trampas de Reyes y hallar al imitador existencial de Eneas sufriendo durante su periplo civilizatorio. En 1928 Cuesta había publicado "Réplica a Ifigenia Cruel", poema en que la avidez genera una ansiedad que impide la escapatoria.⁵

Cuesta reconoce la herencia del Ateneo y no pierde el tiempo en la literatura generada por la ideología de la Revolución. Aclara a sus lectores que ha finalizado la pertinencia de la épica y anuncia la estación crítica que él y sus amigos vivirán en soledad:

También se hace ya la historia y la crítica de la epopeya revolucionaria y es extraordinariamente difícil que nuestros héroes de la guerra y de la política mantengan bruñidos los halos de santidad oficial que les han servido de paraguas, bajo lo mucho que ha llovido desde entonces.⁶

En esa hora, Cuesta también rechaza como imposible la noción de "un pensamiento mexicano" y descalifica la farsa académica de Antonio Caso con burla y reprobación.

En 1937 el crítico ya tenía una visión de largo aliento de ese Ateneo de la Juventud que

se significa con su actitud aristocrática de desdén por la actualidad; pero su aristocracia es una ética, casi una teología. Y ya sabemos lo que es inconformidad con el presente de este carácter: es un antinaturalismo, una renuncia de la sensibilidad, una sublimación de los sentidos. Excepcionalmente ávidos de vivir y de gozar, pero una vida y un gozo contingentes, poco atraídos por el instante y muy sostenidos por la tradición, los ateneístas mexicanos, igual que los tradicionalistas franceses, se han distinguido, además de por esa actitud aristocrática, por su aspiración a sentir el conocimiento como acción, la inteligencia como sensibilidad y la moral como estética.(...) La Revolución

² Jorge Cuesta, *Obras. II, Ensayos 1*, prólogo de Luis Mario Schneider, recopilación y notas de Miguel Capistrán, UNAM, México, 1978, pp. 49 - 50

³ Jorge Cuesta, *op. cit., II, Ensayos 2*, p. 279.

⁴ *Ibid.*, pp. 261 - 263.

⁵ Jorge Cuesta, *op. cit., V, Poemas, ensayos y testimonios*, p. 15.

⁶ Jorge Cuesta, *op. cit., III*, p. 274.

de 1910 no le permitió al Ateneo tener una tradición política fiel y precisa...

La composición de lugar es típica de las maneras críticas de Jorge Cuesta. La desafortunada comparación de sus maestros con la Acción Francesa y sus ilusiones monárquicas le sirve para conectar al Ateneo con una tradición clasicista de la que carecía; la exaltación de la acción, la sensibilidad y la estética funcionan a manera de autorretrato, mientras que la tradición política truncada en 1910 le recuerda sus propias obligaciones como moralista.

Cuesta inventa su tradición pero se niega a construir una gran historia literaria a sus espaldas. El crítico prefiere redactar el semblante de su propia generación en empresas como la *Antología de la poesía mexicana moderna*. Pronto nos quedará claro que la diferencia que Cuesta encuentra entre un Xavier Villaurrutia y los ateneístas no está en los alardes de altivez estética ni en la situación de desarraigo del intelectual en un país sin tradición. Los Contemporáneos desarrollarán una cultura crítica para sobrevivir sin Eneas y sin Ulises, alejados de los auspicios propiciatorios de los Antiguos.

Esa actitud tiene parte de sus raíces en la lectura de Nietzsche. Cuesta conocía mejor y con mayor profundidad al filósofo alemán que los ateneístas, pero también hay algo de gradación biológica en la diferencia. Tal pareciese que los ateneístas leyeron a Nietzsche, como suelen hacerlo muchos adolescentes, con rapidez, con superficialidad, deslumbrados ante el poeta y engañados respecto al pensador. Eliot, después de su conversión, desaconsejaba a los anglicanos el trato juvenil con *Así habló Zaratustra*. Los destinos más "nietzscheanos" del Ateneo parecen alentar esa clase de precauciones. Gómez Robelo se pierde en la bohemia, la infertilidad y el desamor. Vasconcelos se cree llamado a las tareas del superhombre y se consume en esos peligros. Carlos Díaz Dufoo hijo, el escritor de la generación que se sentía más cercano a Nietzsche, se suicida prefigurando en inteligencia y elección al propio Cuesta.

Los nietzscheanos del Ateneo se confían al pedagogo antes que al filósofo, más al destructor del cristianismo que al agonista de la moral de la ambigüedad. Cuesta no incurre en ninguna de esas "enfermedades infantiles" y su Nietzsche es necesariamente sombrío pero no histérico, abismal pero jamás melodramático. No intenta sistematización alguna de su filosofía pues no quiere cometer las puerilidades de Caso o de Samuel Ramos. Cuesta toma de Nietzsche lo que necesita y es de los primeros en México que lo entiende como un crítico de la conciencia occidental y no como el payaso supremo de la desesperación romántica. Cuesta, como otros pocos escritores de su época, trató de librar a Nietzsche de aquel fanatismo ideológico que a veces resultó ser una exageración criminal de la melancolía adolescente.

Nietzsche es un paradigma en la formación secular de los intelectuales y Cuesta tuvo la fortuna de encontrar en él varias de las herramientas para aislar problemas fundamentales de la cultura mexicana. A diferencia de Caso, Reyes y Vasconcelos, Cuesta pudo separar la historia de la moral y emprender una crítica de la política del Estado sin confundir a éste con la nación; gracias a Nietzsche pudo desplazarse de

la incómoda posición de los ateneístas en relación con el Saber y tomar una distancia como *clérigo* que la lectura de Julien Benda acabaría de fundamentar.

Louis Panabière recuerda cómo Nietzsche ayudó a combatir el positivismo a los escritores del Ateneo de la Juventud pero también que fueron incapaces de rebasar los valores idealistas tradicionales. Nietzsche abrió para Cuesta la posibilidad de afirmar los valores del espíritu en una materialidad dependiente de la experiencia y la percepción, y le permitió combinar el enunciado de antiguas preguntas estéticas con la aparición de respuestas intelectuales nuevas, que superaron el misticismo académico o vitalista, según el caso, de los ateneístas.

Pese a la atención que puso en la crítica de la cultura, Cuesta puede leerse sin ella. La crítica literaria es el objetivo de la mayoría de sus ensayos e incluso leyéndolos como formas estéticas que relacionan autores y obras, estamos ante un caso notable de perspicacia estética.

Cuesta resiste la prueba de la actualidad. Si entendemos al crítico únicamente como aquel que establece una personal jerarquía de valores, la atingencia de Cuesta sorprende por su relación con el gusto contemporáneo. No olvidó la preeminencia de sor Juana. Rescató tempranamente a López Velarde de la chabacanería provinciana y la oratoria nacionalista. Transformó radicalmente la lectura de Díaz Mirón. Dio su lugar a Reyes y a Vasconcelos. Dibujó el retrato más persistente de su propia generación. Logró esa difícil combinación entre la justicia y la honradez al hablar de sus amigos Villaurrutia, Owen y Gorostiza. Destacó la aparición del joven Octavio Paz. Atendió las intuiciones de Samuel Ramos sin involucrarse con sus teorías. ¿Se le puede pedir más a un crítico?

Cuesta, desde luego, omitió autores y obras. Pero la crítica por omisión es otro riesgo afortunado que practicó. No escribió mucho pero el número de sus aciertos es equivalente al de sus ensayos. La concordancia no puede ser consecuencia del azar ni tampoco del genio. Semejante fortuna crítica sólo se encuentra en el inventor de una tradición. Jorge Cuesta es el fundador de un canon en la literatura mexicana.

II. EL DEMONIO DE LA POLÍTICA

Nôtre siècle aura été proprement le siècle de l'organisation intellectuelle des baines politiques. Ce sera un des grands titres dans l'histoire morale de l'humanité.

Julien Benda, *La Trahison des clercs*, 1927.

En los años treinta, Jorge Cuesta decide escribir artículos políticos. Esa intervención pública será la que en adelante lo distingua de varios de sus amigos. Esos textos, incomprensidos o repudiados durante décadas, serán a primera vista, su marca de originalidad y extravagancia.

¿Qué necesidad tenía Cuesta de opinar sobre la educación, la democracia, el Estado o el nacionalismo? ¿No parecía más prudente que se concentrara en la estética? ¿Qué tan contingentes eran sus pasiones políticas? La fallida consignación penal de la revista *Examen*, a finales de 1932, parece ser el incidente que desencadena la agresividad civil de Cuesta. La apariencia indica que el conato de censura colma la paciencia de un escritor que decide incomodar y hostilizar al público.

⁷ *Ibid.*, pp. 276-277.

Los artículos publicados en *El Universal*, o en un diario ligado al régimen como *El Nacional*, expresan la voz de un escritor ajeno tanto a la política partidaria como a las corrientes ideológicas militantes. Cuesta no parece defender ninguna causa y tampoco ejerce el periodismo como tráfico de información. En un México "bronco" donde la conversión política era asunto de espectáculo multitudinario y la polémica suma de atributos viriles — pensemos en los debates públicos de los muralistas — Cuesta desentona no tanto por la originalidad de sus argumentos como por la posición solitaria desde la que los escribe. Al contrario de Salvador Novo, que luego buscó la provocación, el escarnio y la irritación, mediante recursos de actuación de la vanguardia y a quien no molestaba pasar por pluma de alquiler, Cuesta razona en público desenvolviendo espirales analíticas que no conceden facilidades al lector.

Alejandro Katz estudia el escepticismo del poeta y concluye por considerarlo un sofista:

Testigo de la consagración del nuevo régimen, la mirada que él posó sobre la realidad no podía ser ni la del actor que, ya en el escenario, pierde la conciencia de sí mismo, ni la del recién llegado que desconoce los ensayos que precedieron a la función que observa. A Cuesta le tocó un lugar incómodo: el de quien no se diluye en la masa pero, a la vez, no está tan distante como para no percibirla en detalle: es el lugar de quien debe estar prevenido, alerta, tanto para no ser arrastrado por la masa, revolcado y pisoteado por ella, como para no alejarse de modo tal de perderla de vista.⁸

Luego, la incomodidad que Katz halla en Cuesta lo dirige hacia un desenlace seductor:

No nos ocuparemos aquí de analizar las razones por las cuales la figura del sofista es repudiada por nuestra cultura. Herencia de Platón, la expulsión del sofista de la *polis* responde, en líneas generales, a las relaciones que éste mantiene con la verdad. La reducción que del conocimiento a la opinión y del bien a la utilidad traen consigo el reconocimiento de la relatividad de lo verdadero y de los valores morales, que cambiarían según los lugares y las épocas. Pero ello sólo puede suceder si el Estado y el espíritu son concebidos como problemáticos, si constituyen realmente, tal como sucedía, por virtud de la revolución, en la época de Cuesta. Crítico y sofista, el discurso de Cuesta es en consecuencia *erístico*. Su habilidad para refutar o sostener tesis contradictorias, su carácter agonístico, son algunos de sus rasgos. Pero entre Cuesta y los primeros sofistas las afinidades superan la anécdota para tocar lo esencial. En efecto, la sofística que surge con la ciudad griega está fundamentalmente orientada a lo ambiguo, ya que se desarrolla en la esfera política, que es el mundo de la ambigüedad misma.⁹

Cuesta es una brillante figura retórica en el comentario de Katz pero las consecuencias de esa atribución sofística van en sentido contrario al de nuestra búsqueda. Katz parece creer en una crítica de segundo grado y tras definir a Cuesta como un productor de discursos concede poca importancia a su pensamiento político. Estamos ante una nueva versión del

Cuesta legendario que actúa gestos irritantes o preescribe métodos de escritura, pero sólo y de manera secundaria genera ideas. No creo, como Katz, que Cuesta haya reducido el pensamiento a la opinión, ni la moral al utilitarismo como lo haría un sofista. Afrontó los problemas del espíritu contra el Estado en la medida de su creencia en un conjunto de valores permanentes.

La intervención pública de Cuesta es la de un moralista que busca ejercer una moral de la responsabilidad antes que una moral de las convicciones. Cuesta contrae una responsabilidad ante la opinión pública, o ante el principio, en la amplia tradición del moralismo de la *Nouvelle Revue Française* de entreguerras. La tribuna de Gide, Benda, Alain, Suàres o Valéry, aun en sus dubitaciones políticas, está lejos de la sofística.

Katz sigue la conseja de un Cuesta ilegible, o dueño de una inteligencia tan escalofriante que no podía sino sumirlo en la sinrazón. Pero Cuesta no sembraba la discordia (*eris*) únicamente por gracejo retórico. A los ideólogos nacionalistas, como después a Katz, les sorprendía la virulencia de Cuesta en la medida en que no encontraban una causa primera que impulsara sus escritos. Los nacionalistas se quedaron con la boca abierta, o adujeron resentimiento y locura, mientras que Katz convierte a Cuesta en un ventrílocuo postestructuralista.

Siguiendo a un Cuesta foucaultiano, enemigo de los Poderes que resguardan el Saber, sus ideas políticas resultan intrascendentes y puede aparecer, según el gusto, como místico, anarquista o fascista. En tanto el orden de las figuras retóricas no altere el producto, una hipótesis como la de Katz es poco útil para la historia de las ideas.

Cuando José Elguero, periodista de *Excelsior*, creyó que "Julien Benda" era un pseudónimo de Cuesta no sólo cometió una pifia grosera sino que reveló involuntariamente la fuente principal de las ideas políticas del ensayista. Nadie ha ignorado nunca la importancia de Benda para Cuesta, pero pocos han confrontado los textos. Al hacerlo el mito de la originalidad teórica de Cuesta se esfuma para dejar ver algo menos escandaloso pero más coherente: la traducción intelectual que intentó frente al humanismo de Benda.¹⁰

Julien Benda (1867-1956) era originario de una familia de la burguesía judía y se inició con Charles Péguy en *Les Cahiers de la Quinzaine*. Su temprana devoción por la ciencia lo convirtió en adversario de Bergson. En *La ordenación*, mediocre novela publicada en 1912, Julien Benda planteó el conflicto de un humanista que se ve obligado a dejar la búsqueda de la Verdad científica debido a la enfermedad mortal de su hijo.¹¹

Después de la primera guerra mundial, Benda publica su gran manifiesto político, *La Traición de los cleros*, una aguda denuncia de la perversión política de los intelectuales europeos. Benda entendía al intelectual como un *clérigo* (*clerc*) que se debe a la corporación del saber y está obligado moralmente a sostener los valores *clericales*, que son estáticos en la medida que representan la verdad, la justicia y la igualdad.

⁸ Alejandro Katz, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁹ *ibid.*, pp. 27-28.

¹⁰ Jorge Cuesta publicó en el número 2 de *Examen* un extracto de *La Traición de los cleros* de Julien Benda que tituló como "las pasiones políticas". Benda no había sido traducido en la revista *Contemporáneos* y tampoco corrió con fortuna más tarde en *El Hijo Pródigo*.

¹¹ Julián Benda, *La ordenación*, traducción de Félix Lorenzo, Calpe, Madrid, 1922.

Esos valores están más allá de cualquier consideración histórica o política pues para Benda constituyen el patrimonio ético de la intelectualidad literaria y científica.

"Para hablar especialmente de las pasiones políticas", dice Benda en *La Traición de los clérigos*,

los clérigos se dividen entre los que se apartan por completo, como Vinci, Malebranche o Goethe, dan el ejemplo de la adhesión puramente desinteresada del espíritu y crean la idea en el valor supremo de esa forma de existencia; o aquellos, propiamente moralistas, que se inclinan sobre el conflicto de los egoísmos humanos y predicen como Erasmo, Kant y Renan, en nombre de la humanidad y la justicia, adoptando un principio abstracto, superior y directamente opuesto a las pasiones.¹²

Para Benda la traición de los clérigos da comienzo con el siglo XIX, aunque todavía resalta la "generalidad del sentimiento" en Rousseau, Chateaubriand y Michelet, pero es en sus contemporáneos donde el publicista francés encuentra el desastre:

Hoy día es suficiente nombrar a los Mommsen, los Treitschke, los Oswald, los Brunetiere, los Barrès, los Lemaitre, los Péguy, los Maurras, los D'Annunzio y los Kipling para convenir que los clérigos ejercen las pasiones políticas con todos los atributos de la pasión: la tendencia a la acción, la sed por el resultado inmediato, la obsesión por dar en el blanco, el desprecio del argumento, la exageración del odio y la idea fija. Al clérigo moderno ya no le interesa acompañar al laico en la plaza pública pues no identifica su ser con el alma del ciudadano.¹³

En 1933 Benda publica el *Discours à la nation européenne* en el que reafirma su alarma ante la fanatización de los intelectuales y advierte que el nacionalismo filosófico nacido en el siglo pasado arrasará con Occidente. Al rechazar el "realismo político" de aquellos intelectuales "que combaten por una verdad encontrada en la severidad de un laboratorio"¹⁴ Benda enfrenta al totalitarismo que de ello se desencadena. Aunque su gran pleito era con Maurras y la Acción Francesa, no olvidó distanciarse del marxismo, con argumentos que Jorge Cuesta recogería.

Paul Nizan, crítico literario del Partido Comunista francés, admitió a Benda como "compañero de viaje" y le satisfacía "la tentación comunista" que según él sufría:

El autor de *La traición de los clérigos* es un intelectual francés formado por el caso Dreyfus, como él mismo lo ha explicado en ese documento social de primer orden que es *La juventud de un clérigo*. Se trataba, en los tiempos del caso Dreyfus, de librar una lucha histórica determinada contra los últimos vestigios del régimen feudal vencido: los hombres que participaron en ella se convencieron a sí mismos de que la libraban por valores intemporales que Julien Benda defiende todavía hoy afirmando que esta defensa está en la línea de toda la civilización

occidental desde la Antigüedad. En *Precisión* (1930-1937), Julien Benda insiste una vez más en sus relaciones con el comunismo. Claro está que, por sus costumbres intelectuales y por el estricto racionalismo metafísico que profesa, el marxismo le parece una doctrina incompatible con los valores que él defiende, en la medida en que Marx niega la existencia de realidades eternas (...) Creo que la concepción del señor Benda de un universo occidental homogéneo no está conforme con la historia, no creo que pueda definirse de una manera unívoca un mundo que contiene al helenismo, al cristianismo, al Renacimiento, a la Reforma, a la época de las revoluciones burguesas.¹⁵

Al creer que Benda "cambiaba de eternidad" al defender a los judíos, a los etíopes o a la República española, Nizan consideraba a Benda como un nostálgico del caso Dreyfus. Precisamente Nizan fue una de las víctimas del fanatismo intelectual que Benda había diagnosticado. Paul Nizan rompió con el PC tras el pacto germano-soviético de 1939 y murió en la guerra.

José Bianco, amigo de Benda, lo recuerda

como un nuevo Bossuet que no intentaba reformar a sus contemporáneos—distante, burlesco, laico, judío—apostrofando a la sociedad de su época que sólo buscaba en el arte un pretexto para emocionarse y no un placer del espíritu. Le reprochaba su confusión mística, su alejamiento de lo racional, su odio a la inteligencia (manifestado en la voluntad de los escritores franceses de confundir inteligencia con razonamiento seco e inventivo, con el fin de mejor desprestigiarla), le reprochaba suponer que los grandes descubrimientos se hacen por intuición que trasciende la inteligencia y en medio del mayor desorden lógico; le reprochaba su religión de lo indistinto, su predominio de lo musical sobre lo plástico, su falta de interés por las ideas generales, su olvido de la educación teológica y de la cultura clásica.¹⁶

Bianco aclara que en los verdaderos

clérigos se manifiesta la voluntad destructiva del mundo fenoménico, su impaciencia por abolir el deseo de ser distinto y jerarquizado para volver a lo no diferente. Según Benda, la oposición entre clérigos y laicos es la misma que existe, respectivamente, entre dos pasiones morales y entre dos formas políticas: cristianismo y paganismo, democracia y dictadura. Benda pone al servicio de un ideal contemplativo su carácter impetuoso; predica con mucha vida y pasión el renunciamiento a la vida y a las pasiones. Para llevar a cabo su tarea, en vez de tomar ese partido contra sí mismo de que nos habla Nietzsche, utiliza todos sus recursos: sentido crítico, energía, perspicacia, fuerza, ternura, combatividad.¹⁷

En 1946, al anotar una nueva edición de *La Traición de los clérigos*, Benda corroboró sus previsiones trágicas sobre la intelectualidad europea. Pero el libro dejó de llamar la atención. Antes de morir privilegió sus relaciones con el movimiento obrero y se negó a declarar contra Stalin en el caso de los

¹² Julien Benda, *La Traición de los clérigos*, Introduction d'André Lwoff et Avant-propos d'Etienne, Grasset, Paris, 1975, p. 132.

¹³ *Ibid.*, p. 133.

¹⁴ Julien Benda, *Discours à la nation européenne*, Avant-propos d'Etienne, Gallimard, Paris, 1979.

¹⁵ Paul Nizan, *Por una nueva cultura*, edición de Susan Sulciman, traducción de Alfredo de Robertis, ERA, México, 1975, pp. 195-196.

¹⁶ José Bianco, *Ficción y reflexión*, FCE, México, 1988, p. 216.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 224-225.

médicos judíos acusados de intento de homicidio.¹⁸ Julien Benda pidió a su colega Jean Paulhan que a su muerte no se publicaran notas necrológicas, pues se consideraba odiado por todas las facciones literarias de Francia.

Para Octavio Paz, Benda

se consideraba a sí mismo como un escritor de izquierda. Sin embargo nunca fue comunista y tampoco marxista. Al contrario, criticó con frecuencia a los comunistas. Benda denunciaba con el mismo rigor tanto a los escritores comprometidos con un poder temporal (un gobierno, un partido) como a los comprometidos con una potestad espiritual (una iglesia, una doctrina). Unos y otros eran para él traidores a la única y verdadera misión del intelectual libre: ser servidor de la razón y de la justicia, sin distinción de partido, creencia o secta. Su condena abarcaba por igual a los comunistas y a los católicos, a los ideólogos revolucionarios que a los defensores del orden establecido. El racionalismo riguroso de Benda puede parecer demasiado estrecho (lo mismo que su clasicismo literario) pero es un ejemplo moral.¹⁹

Jorge Cuesta carecía de la tribuna moral que servía a Benda y obviaba los dogmas literarios de uno de los últimos volterianos del siglo XX, pero estaba muy cerca del combate de la política clerical, la crítica del marxismo y el problema del nacionalismo.

Cuesta se sabía un *clerc* que como pensaba Benda, defendía los valores generales de la libertad intelectual. Ya estaba bajo su influencia cuando reafirmó su rechazo al compromiso político del escritor en el caso particularmente penoso de la conversión de André Gide:

Su reciente profesión de fe comunista no puede parecer menos que una renuncia a la *ética profesional*, a la que le debía ser el escritor más admirado e influyente de los contemporáneos; que su nueva actitud venga a mostrarse como un argumento en contra de su propia obra y en contra del espíritu de quienes la seguirán, subyugados por su libertad, su riesgo, por su desinterés y su fidelidad a ella misma y que involuntariamente se pronuncie la palabra traición.²⁰

Hasta donde sabemos, Cuesta no publicó "Gide y el comunismo" pero en 1935 puso en duda "El compromiso de un poeta comunista" de André Breton:

El pensamiento de Breton habrá de parecerles demasiado *poético*, demasiado en desacuerdo con la realidad *material*, para que tenga un significado dentro de ella. Será el premio que tendrá Breton por haber tomado los propósitos revolucionarios del comunismo al pie de la letra, y por haber querido ponerse, sin mengua de sí mismo, 'al servicio de la revolución'.²¹

Cuesta identificaba con dolor las andanzas del demonio de la política que apartaba, desde la izquierda o la derecha,

¹⁸ Etiemble en J. Benda, *La Traición de los clerics*, op. cit., p. 37.

¹⁹ Octavio Paz, "Izquierdas y derechas" en *Vuelta*, no. 168, noviembre de 1990, p. 45.

²⁰ Jorge Cuesta, op. cit. III, pp. 384 - 385.

²¹ Jorge Cuesta, op. cit. II, p. 226.

a los intelectuales de la moral de la responsabilidad. Una conversión como la de Gide le parecía consecuencia de una fiebre romántica. No era extraño que rechazara al marxismo como un romanticismo.

El célebre texto "Marx no era inteligente, ni científico, ni revolucionario, tampoco socialista sino que contrarrevolucionario y místico" (1935), no sólo ocupa un lugar de honor en los anales de nuestra crítica "terrorista" sino que es una de las primeras refutaciones tajantes y lúcidas que el marxismo enfrentó en el país. Algunas de sus invectivas han perdido valor por su dependencia tanto del argot periodístico de la época como por ser reflejo del peso desquiciante del stalinismo en la cultura socialista de esos días. Otras rebasan el contexto de Cuesta de cara al fracaso del marxismo como religión de Estado y a la paralización de muchos de sus paradigmas sociológicos.

Las desmedidas ambiciones cosmogónicas y mesiánicas del marxismo aterraron a Cuesta. La única virtud que concede al pensamiento de Marx es la virtud de enardecer. Más allá de la causa que había secuestrado a André Gide, el ensayista mexicano alertaba contra la naturaleza religiosa y clerical del marxismo:

Pues sólo a una religión le es permitido identificar mágicamente la conciencia de la injusticia que sufre el proletariado con la conciencia de la realidad universal. Sólo a una religión le es permitido sentir que ha satisfecho todas las necesidades de la conciencia del hombre, al entregarle una filosofía de la transformación de las condiciones en que se encuentran los trabajadores. Sólo una religión puede carecer de escrúpulos filosóficos para mostrar el mejoramiento del asalariado como una necesidad del electrón y de la Vía Láctea: como algo exigido por la energía intratómica y por los espacios interestelares; como algo, en fin, que debe satisfacer a la totalidad del universo...²²

Cuesta criticaba las intromisiones del marxismo en la ciencia empírica y en la teoría del arte, y una vez más se nutría de Julien Benda, para quien

el materialismo dialéctico no es de ninguna manera, como pretende, una nueva forma de la razón, 'el racionalismo moderno'; estamos ante la negación de la razón, si la entendemos como aquello que identifica las cosas y no como lo que toma su partido y las pierde de vista. Esta es una posición mística. Es de resaltarse esa palabra inevitable implicada en un desarrollo histórico independiente de la voluntad humana; posición tan mística como la enunciada por otros al considerar que todo es obra de Dios.²³

Benda equiparaba el fanatismo ideológico de los seguidores de Marx con los de Charles Maurras. Ambos, por su origen germánico y romántico, atentaban contra la unidad helénica de Europa. Educado en las matemáticas Benda tampoco soportaba las ínfulas científicas que se daban los marxistas. Pero lo más atractivo para Jorge Cuesta era la ubicación del marxismo entre las revelaciones románticas. "Marx", advierte, "es naturalmente incapaz, como Wagner en la música,

²² Jorge Cuesta, op. cit. IV, p. 566.

²³ Julien Benda, *La Traición de los clerics*, op. cit., p. 65.

de concebir una economía y un mundo físico sin personajes, sin protagonistas, sin figuras mitológicas. ¡Es antropomórfico el pensamiento físico, el pensamiento económico de este misántropo!²⁴

Al comparar a Marx con Wagner, Cuesta condena dos formas de megalomanía que se pretendían versiones épicas del "drama del futuro". Uno y otro representaban casos límite de soberbia romántica. Ni Benda ni Cuesta se toparon con los esfuerzos teóricos por "desromantizar a Marx" que luego probaron fortuna en Occidente.

"Sus verdaderas facultades", insiste Cuesta sobre Marx, "son místicas y dramáticas. Sólo un genio de la mística y del teatro puede haber conmovido a la humanidad con una dramatización, nada menos que de la física, con una personificación, nada menos que de la materia."²⁵

La "desromantización" de la cultura pretendida por Cuesta implica un rechazo de la fe y sus ritos clericales tanto en la política como en la literatura. Antes de la confrontación con Marx, el ensayista había intentado medirse con José Ortega y Gasset y *La rebelión de las masas*.

Los ataques de Ortega contra la vanguardia crearon gran confusión entre los poetas y narradores. Cuesta debió de sentirse incómodo, dado que Ortega no era un enemigo absoluto del movimiento moderno, sino más bien un intelectual atomizado por varias de sus secuelas sociológicas. Cuesta, siguiendo a Gide y Valéry, no estaba dispuesto a meter las manos en el fuego por el vanguardismo, pero tampoco a dejar el terreno a los tradicionalistas. En 1931, desde las páginas de *Contemporáneos*, Cuesta ensaya contra las profecías de Ortega y termina por tranquilizar al filósofo español. Cuesta comparte sus preocupaciones sobre la confusión entre vida espiritual y vida pública, pero duda de que las masas logren adueñarse de la dirección política de la sociedad. El individuo creador sobrevivirá, según Cuesta, en la medida en que rechace los ritos románticos. Ritos que ponían en peligro la concepción liberal de una cultura distante del demócratismo de las masas y de su intervención compulsiva a través del Estado.

La crítica de la razón nacionalista es el capítulo más interesante en las páginas políticas de Cuesta. No sólo rechazó las intromisiones nacionalistas en la literatura, la música y las artes plásticas sino exigió límites estrictos al poder político en la educación y la vida cotidiana.

Antes que dismantlar al nacionalismo revolucionario o al realismo socialista, lo que era relativamente fácil, Cuesta pone en cuestión su raíz ideológica. Había que rechazar la idea del "espíritu nacional".

La memorable réplica de 1932 a Ermilo Abreu Gómez también procede de Julien Benda. Cuesta atacaba un nacionalismo al cual "no le interesa el hombre, sino el mexicano; ni la naturaleza, sino México; ni la historia, sino su anécdota local. Imaginad a La Bruyère, a Pascal, dedicados a interpretar al francés; al hombre veían en el francés y no a la excepción del hombre."²⁶ El párrafo recuerda otra vez a *La Traición de los clercs* donde según Benda, el Espíritu

no se agita en buscar la fortuna de un sabio o de un artista en la signatura que su nacionalidad o su raza le proporcionan; no discute la voluntad que tiene los *clercs* modernos de presentarse como una aparición novedosa. Racine y La Bruyère ni soñaron con la posibilidad de ofrecer sus obras al mundo como manifestaciones del alma francesa, ni Goethe o Winkelmann relacionaron las suyas con el genio germánico. Ellos se dieron a conocer como artistas. Hay que advertir que para esos hombres la actividad profesional consistía en la afirmación de la individualidad antes que en la posesión de esa verdad que hace cien años tomó una violenta conciencia con el romanticismo.²⁷

Benda desarrollaba la hipótesis de una culpa romántica en la constitución del nacionalismo cultural. Cuesta no podía seguirlo hasta el final, dado que México no tenía un Racine o un Goethe que antepone a los propagandistas del Espíritu nacional. En este punto Cuesta conecta hábilmente la crítica del nacionalismo con las tesis del desarraigo nacional, cuyo origen era algo distinto. El malabarismo de Cuesta significó la restitución de México en el espíritu de una tradición ecuménica que no podía ser otra que la occidental. Mientras Vasconcelos había tenido que configurar a toda prisa su coartada racial, Cuesta postulaba un clasicismo mexicano sólo a primera vista insólito.

Benda encontraba en el romanticismo político del siglo XIX el origen de la perversión de los clérigos, y Cuesta enfrentaba a los nacionalistas en el momento preciso en que fraguaban la ideología de la Revolución mexicana. Para aprovechar aquel momento de configuración ideológica lanzar sus dardos más venenosos.

La imagen de un Cuesta "reaccionario" o enemigo de las conquistas del movimiento de 1910 desaparece al leer que para Cuesta el Estado revolucionario era legítimo de origen. "El Estado", dijo, "tiene un origen revolucionario y quiere ser revolucionario; es natural que ante la tendencia política que pretende gobernarlo y que se presenta como la más revolucionaria, el Estado tenga razones para dudar..."²⁸

A Cuesta le interesaba llamarse "revolucionario" y no dudaba en decir "que nos interesa que la Revolución esté presente en la escuela"²⁹, de igual manera en que recomienda en ocasiones "una política más revolucionaria" a los gobernantes. La diferencia entre Cuesta y los ideólogos nacionalistas está en la preeminencia formal que el poeta otorgaba a la Constitución de 1917 como un contrato nacional que debía ser respetado al pie de la letra. Los temores de Cuesta estaban en la desobediencia de las garantías laicas de la Constitución por aquellos "románticos convertidos en sacerdotes" como Vasconcelos, Lombardo Toledano o Bassols.

El liberalismo de Cuesta, a su manera clásico, asumía la función del príncipe como parte de las características constitucionales de la sociedad política. Cuesta no "simpatizaba" con Plutarco Elías Calles como suelen simpatizar en México los intelectuales con los políticos. Cuesta analizaba figuras de la política y el papel de la dirección del Estado no podía serle indiferente.

En "El plan contra Calles" de 1934, Cuesta defiende el

²⁴ Jorge Cuesta, *op. cit.* IV, p. 580.

²⁵ *Ibid.*, p. 584.

²⁶ Jorge Cuesta, *op. cit.* II, p. 99.

²⁷ Julien Benda, *La Traición de los clercs*, *op. cit.*, p. 143.

²⁸ Jorge Cuesta, *op. cit.* IV, pp. 467 - 468.

²⁹ *Ibid.*, p. 547.

derecho del líder contra el derecho de las masas. Poco antes, Paul Valéry había escrito una recomendación de la dictadura de Salazar en Portugal. Admitiendo el entusiasmo que el despotismo suscitaba entre los intelectuales de la época resulta instructivo comparar los textos de Valéry y Cuesta. El poeta francés se limita a repetir las nociones aristotélicas sobre el poder individual, mientras que el mexicano se concentra en las atribuciones metaconstitucionales del Estado. En el Plan sexenal, Cuesta encuentra una violación de la Constitución que impone el autoritarismo de partido contra las libertades políticas y económicas de los civiles. Para Cuesta

la práctica de una política de plan se ha manifestado hasta ahora como esencialmente anticonstitucionalista y muy particularmente como antiparlamentaria y antidemocrática, cosa que no cabe en la idea de Calles...⁵⁰

Aceptaba el presidencialismo de Calles siempre y cuando no rompiera las formas legales, e identificaba al Plan sexenal con la introducción corporativa de las masas en la política. Pensaba en el fascismo y en el régimen soviético. Su liberalismo pedía un poder presidencial poderoso pero controlado por un parlamento constitucional. Esa era la manera en que rechazaba la desnaturalización del Estado mediante esa política partidista de masas que Cárdenas impuso.

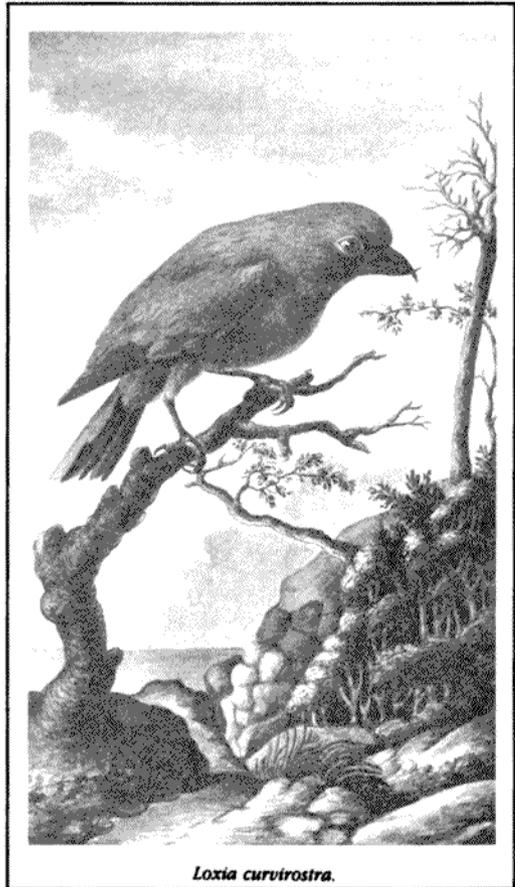
A un moralista como Cuesta la educación pública no podía resultarle indiferente. Sus textos rechazan las ambiciones pedagógicas del credo estatal, su injerencia en las conciencias y la sustitución del magisterio del clero católico por una "educación socialista" a la manera de la "burocracia eclesástica" de Bassols o el mesianismo platónico de Vasconcelos. Cuesta es uno de los teóricos de la secularización educativa en México, pues consideraba al laicismo como el ingrediente más perdurable en la "desromantización" de la cultura.

La fidelidad de Cuesta al liberalismo constitucional es clara cuando escribe que:

el pensamiento político de 1917 sabía lo que quería; tenía una profunda conciencia de su responsabilidad; se había madurado a través de una larga y penosa reflexión, en medio de una lucha intensa que lo obligaba cada día a justificarse y a robustecerse; era un pensamiento dispuesto a afrontar las más peligrosas e inesperadas experiencias, y a enriquecerse con ellas.⁵¹

Proponer un Cuesta liberal trae consigo dos peligros que debemos atajar. Uno es la "institucionalización" del escritor y su traslado al equivoco santoral oficial, cuando fue uno de los pocos intelectuales mexicanos que entendieron la aparición del Estado autoritario y sus prácticas anticonstitucionales. Cuesta considera sombrío el destino de su liberalismo pues:

volviedo a México es interesante notar que el camino se ha verificado en unos cuantos años, dándose el extraño espectáculo de que la generación que era liberal en 1917 aparece hoy convertida en dogmática... Pero el fondo del fenómeno es aún más sorprendente, ya que consiste en la paulatina penetración que



Loxia curvirostra.

han tenido en la política mexicana los lamentables productos de la depravada política universal...⁵²

Es obvio que muchos de los temores de Cuesta no se cumplieron. Ni la educación se "bolchevizó" ni el Estado anuló totalmente la vida social, la representación política ni la existencia del mercado, aunque las tendencias que Cuesta detectó han tenido una presencia intermitente y decisiva en la historia contemporánea.

Aceptar el liberalismo de Cuesta también representa decepcionar a quienes han dibujado un Cuesta "anarquista" o enemigo metafísico del Poder y del Saber. Si Alejandro Katz acusó de "domesticación" a quienes reunieron la obra póstuma de Cuesta por haber roto "una escritura que erradica de sí misma el sujeto", es natural que presentar a un escritor liberal parezca un hurto a quienes la homenajean en la galería del horror romántico o postmoderno.

Cuesta temía "esa depravada política universal" que había secuestrado a Gide o ponía a Nietzsche en manos de la

⁵⁰ *ibid.*, p. 519.

⁵¹ *ibid.*, pp. 504 - 505.

⁵² *ibid.*, p. 504.

propaganda alemana, la que marcaba el fin de las élites aristocráticas e imponía la política de masas. Pero como Julien Benda o T.S. Eliot el poeta mexicano no quiso curar la política moderna con los bálsamos del totalitarismo. El liberalismo de Cuesta no era democrático aunque apreció con antelación la contradicción mexicana. Estaba ante un régimen despótico emanado de una constitución liberal:

A la profunda y sincera intuición revolucionaria correspondió después una acción falsa, vanidosa y fatua, más dispuesta a sacar provecho del triunfo de la Revolución que ha de hacerse digna de él. Pero la más desastrosa consecuencia es que, a fin de ocultar su incapacidad y su fracaso, esta acción ha culpado a la propia libertad que no supo emplear para corromperla, pretendiendo enseguida que, puesto que la libertad se corrompe, la incapacidad y el fracaso han sido de la Revolución por haberse apegado a una Constitución liberal.³³

En 1936 Cuesta no lamentó demasiado la muerte de las democracias en manos de los conversos fascistas y comunistas que habían degradado la política. Identificaba la democracia con los resultados de una modernidad que rechazaba y buscaba al Espíritu clásico para enfrentar al nacionalismo cultural. Cuesta no entendía el nacionalismo sólo como la cultura política del estado postrevolucionario. Rechazaba una excrecencia romántica derivada de la aparición "accidental" de la nación en México. Carlos Monsiváis considera a Cuesta víctima de "sumisión colonial" al considerar que la cultura francesa determinaba las suturas jurídicas de la historia nacional. Monsiváis parte de una petición de principio, la de solicitar a Cuesta un concepto de "clase-nación" al uso más contemporáneo del culturalismo antropológico o de la sociología marxista.³⁴ El liberalismo constitucional de Cuesta era sin duda estrecho pero sus omisiones —la naturaleza pluriétnica del país, el carácter patrimonial del Estado, las necesidades sociales de las masas— eran precisamente los fantasmas que asediaban a nacionalistas como Vasconcelos, Manuel Gamio o Molina Enríquez.

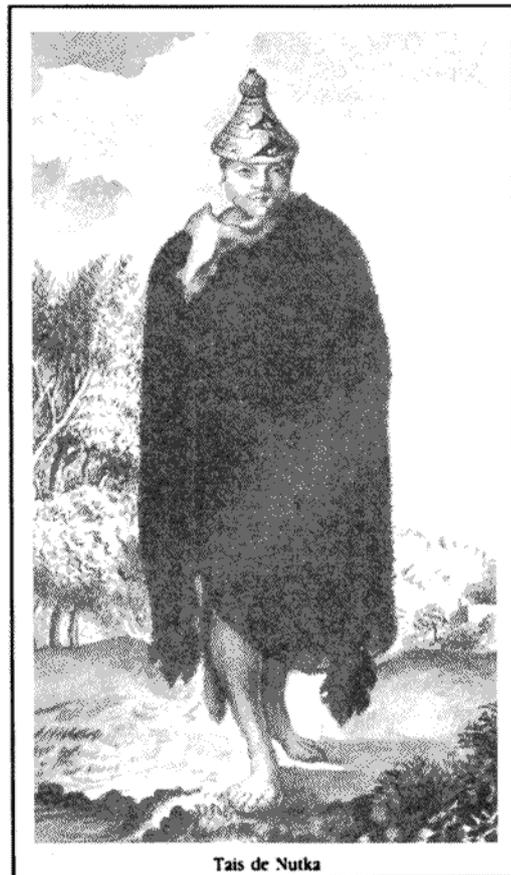
La disputa de Cuesta contra el nacionalismo es actual pues la lección que dio a Abreu Gómez parece condenada a repetirse. Cada década suele replantearse la querrela entre nociones cambiantes de nacionalismo cultural contra valores más o menos estables que defienden la autonomía espiritual de la creación artística. ¿Es la maldición no escrita de nuestro romanticismo? Lo evidente es que la trama la comparten varias culturas. La combinación entre la génesis del nacionalismo estatal y la difusión de las ideologías románticas en Alemania, Italia o México, impuso el conflicto entre una visión universal de los valores y los reduccionismos fronterizos ansiosos de sellar un pacto nacional entre la Inteligencia y el Pueblo. Las cuitas de Goethe tras su entrevista con Napoleón, cuando se ganó el enfado de los primeros activistas del alma alemana, se han reproducido sin cesar por todo Occidente.

Cuesta sabía que hablar de exogenia y desarraigo era intolerable para los nacionalistas. Su doble defensa de un liberalismo basado en la Constitución antes que en el Estado y de una tradición civilizatoria ajena al nacionalismo, no fue

suficiente. Estaba sustentada en pocos pero doctos libros y se manifestó con una crítica dispersa sin aspiraciones de unanimidad ideológica o de comercio con la identidad nativa. Cuesta quiso alejarse tanto de la ontología endogámica como de la utopía racial.

Cuesta carecía de una memorable partida civil como el caso Dreyfus que formó a Julien Benda. Hubo de imaginar a los ateneístas como una aristocracia espiritual truncada en su desarrollo por la Revolución mexicana. El poeta mexicano echó de menos una tradición moralista que admitiera la figura de un escritor ajeno a las iglesias y a los partidos. Su afinidad con Benda partía de la amenaza común de un nacionalismo belicoso que invadía todas las manifestaciones culturales. Benda soñaba con la rectitud de un Erasmo o de un Voltaire, los *clercs* inolvidables que habían eternizado los valores. Cuesta combatió esa cultura que desde el Virreinato nace de la traición de los clérigos, un pauta histórica de comportamiento.

El clérigo mexicano, desde los días de Cuesta, rechaza con recurrencia la libertad intelectual mediante las bodas entre el nacionalismo estatal y la ideología marxista. Jorge Cuesta nunca ejerció la traición de los clérigos. □



Tais de Nutka

³³ *Ibid.*, p. 505.

³⁴ Carlos Monsiváis, *Jorge Cuesta*, CREA, México, 1985, p. 24.